L'épreuve de soi : Michel Foucault et la mort

Jérémy Romero

▶ **To cite this version:**

Jérémy Romero. L'épreuve de soi : Michel Foucault et la mort. Philosophie. Université Paris-Est Créteil Val-de-Marne - Paris 12, 2021. Français. NNT : 2021PA120019 . tel-04060687

HAL Id: tel-04060687
https://theses.hal.science/tel-04060687

Submitted on 6 Apr 2023

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

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

UPEC
Connaissance - Action
UNIVERSITÉ PARIS-EST CRÉTEIL VAL DE MARNE

PARIS EST SUP
ÉCOLE DOCTORALE
Cultures et Sociétés

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS-EST CRÉTEIL

École Doctorale « Cultures et Sociétés »

Philosophie

Soutenue publiquement le 9 décembre 2021, par :

Jérémy ROMERO

L'ÉPREUVE DE SOI. MICHEL FOUCAULT ET LA MORT.

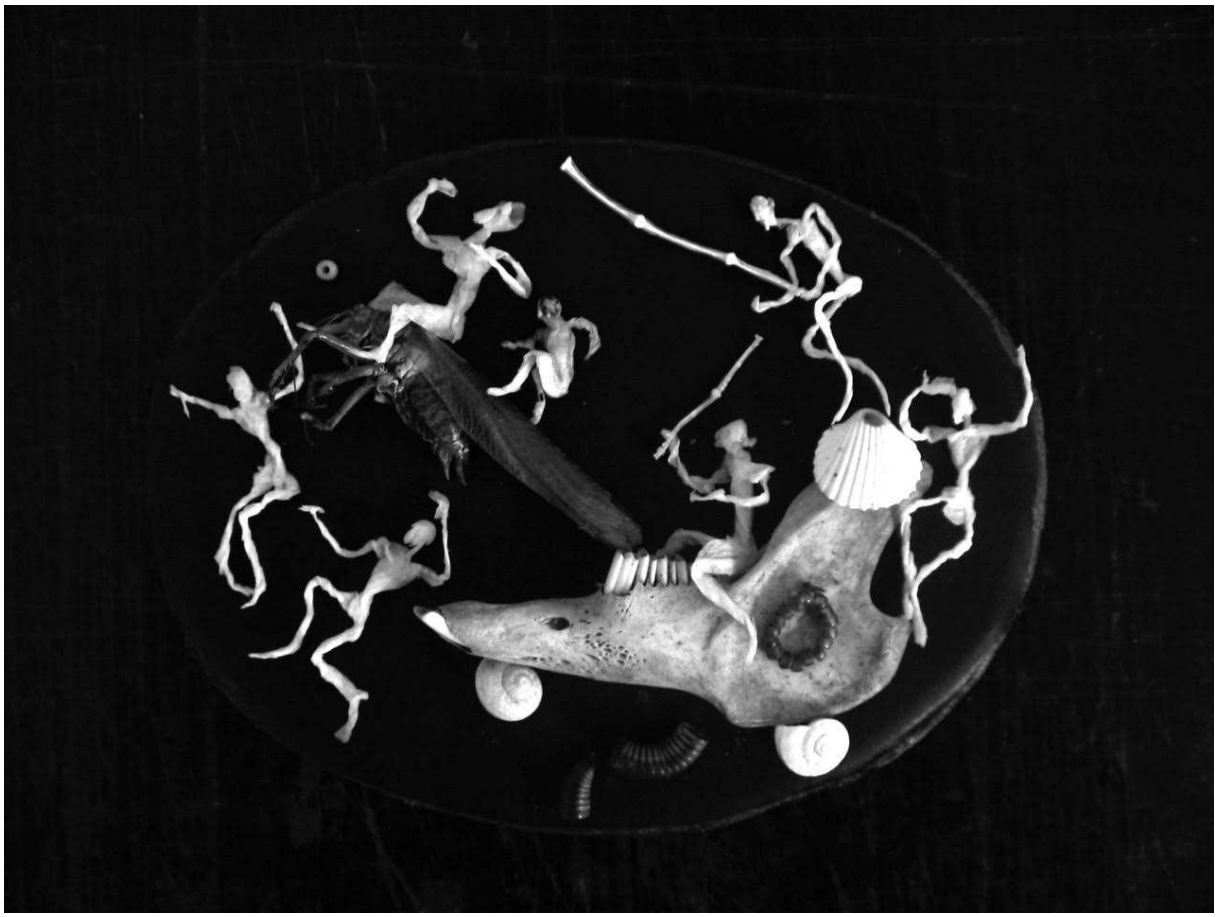
Devant le jury composé de :

GROS, Frédéric, Professeur des Universités, Science Po Paris (directeur)
LE BLANC, Guillaume, Professeur des Universités, Université Paris Diderot (rapporteur)
LEGUIL Clotilde, Professeure des Universités, Université Paris-VIII Vincennes – Saint-Denis (examinatrice)
POMA, Roberto, Maître de Conférences, Université Paris-Est Créteil (examinateur)
REVEL, Judith, Professeure des Universités, Université Paris-Nanterre (examinatrice)
SABOT, Philippe, Professeur des Universités, Université Lille-III (rapporteur)

Thèse de doctorat de l'Université de Paris-Est Créteil
Philosophie

Jérémy ROMERO

L'ÉPREUVE DE SOI.
MICHEL FOUCAULT ET LA MORT



G. BORTOLUZZI, « Petit cortège funèbre », 2011, papiers à cigarette et éléments naturels. (Col. Part.)

« Je vous montrerai une mort qui est le sceau de l'accomplissement, une mort qui pour les vivants est aiguillon et promesse. »

F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1883.

REMERCIEMENTS

Dans le long et parfois ténébreux tunnel que constitua cette thèse sur la mort, il fut souvent difficile d'apercevoir la lumière réputée en consacrer le bout. Il aurait été tout à fait impossible de croire encore et simplement à l'existence d'une fin heureuse s'il n'y avait eu tous ces ami.e.s, compagnons de route, maîtres, professeurs et membres de la famille venus m'épauler, m'encourager et me soutenir – parfois par leur simple et inestimable présence : je pense ici à ma petite Sarah – quand sans eux et sans elles, je me serais laissé aller à m'asseoir au bord de la route pour me noyer dans l'oubli et l'obscurité. Pour m'avoir donné à la bonne garde de l'espoir dans cette traversée qui dura dix ans, je ne pourrai jamais assez vous remercier. C'est pourtant ici que je dois commencer à le faire.

Ma gratitude va tout d'abord à mon directeur de thèse, Frédéric Gros, qui sut toujours m'aiguiller vers le but difficile. L'écriture est comme la marche, on finit toujours par arriver quelque part si l'on consent opiniâtrement à faire un pas, un mot, après l'autre.

Je remercie aussi l'ensemble du personnel de l'École Doctorale « Cultures et Sociétés », notamment les membres du laboratoire « Lettres, Idées, Savoirs ». Ce fut un plaisir de vous rencontrer et de travailler avec vous, Ariane, Daniele, Camilla, Roberto, Nicolas, parmi tant d'autres, qui se reconnaitront.

Merci à Adrien, pour le dialogue toujours fécond qui nous unit, à Alfio, pour m'avoir montré avec quelle volonté il fallait penser. À Gérald, pour ton génie : il n'est pas donné à tous de rendre la mort belle, d'autant plus avec la générosité qui est la tienne.

Un immense merci à ma relectrice et très chère amie Liouba : sans ta vigilance, cette thèse aurait été un cimetière de coquilles hanté par les tournures stylistiques hasardeuses et chaotiques. Merci à toi aussi, mon grand Paul : jamais je ne pourrai rembourser la dette contractée. Tu as toujours su avoir les bons mots quand pour moi il semblait être trop tard. Tes encouragements vivifiants et tes précieux conseils ont toujours fonctionné comme un élixir de jeunesse : ils m'ont donné la force de continuer à avancer en restant debout. Cette thèse enfin, te doit sa physionomie : tu lui as donné l'élégance formelle qu'elle n'aurait pu atteindre sans toi.

Merci à mes parents, si soucieux de voir leur grand enfant parvenir – enfin – au terme de son cursus universitaire. Sans vous, je ne serais pas où je suis. Merci à toi, Annie, qui n'est plus là, mais qui reste toujours avec moi. Toi aussi, je pense, tu serais fière : je peux désormais te dire que je suis arrivé. Merci à tous les proches que je n'ai pas pu nommer ici : vous avez compté.

Merci à Miki, qui sut me motiver par sa confiance, même à Berlin, quand j'avais la tête à la fête, plus qu'à la mort (mais peut-être que la mort peut aussi être une fête, folle sagesse de Nietzsche…).

Merci à mes maîtres en philosophie, Olivier Peterschmitt, Jean-Pierre Fussler. Vous savez tout ce que je vous dois.

Merci, enfin, à Sophie, mon âme-sœur dans cette épreuve partagée. Dans la vie entière. Et bien davantage encore. À tes côtés, je peux mourir tranquille.

L'ÉPREUVE DE SOI.
MICHEL FOUCAULT ET LA MORT.

L'objectif de ce travail est double. Il s'agira de montrer que la mort est la condition nécessaire de l'épreuve de soi *dans* l'ensemble de l'œuvre de Michel Foucault mais aussi *à partir* de cette dernière, afin de saisir ce qui nous constitue aujourd'hui dans notre vérité : la mort qui vient à la pensée transforme le sujet, d'abord en le faisant disparaître dans les jeux autonomes d'un langage livré à lui-même dont la dispersion constitue notre modernité – structuraliste et littéraire – dont Foucault se propose de faire le diagnostic dans les années 1960 ; en changeant de perspective avec le Foucault généalogiste de la décennie suivante – et en la prolongeant jusqu'à nous – nous nous demanderons si ce n'est pas la mort qui a disparu de nos vies sous l'effet des structurations contemporaines du bio-pouvoir : en nous privant de l'expérience – toujours paradoxale et donc inconfortable – de notre propre mort, comme mort toujours à venir et qui nous somme ainsi de toujours nous reprendre, ce gigantesque pouvoir sur la vie ne nous empêche-t-il pas d'être à nous-mêmes, c'est-à-dire de vivre une vie qui soit véritablement la nôtre ? Ce pouvoir spécifiquement moderne ne participe-t-il pas alors de cette destruction millénaire du souci de soi procédant de cette technique de soi afférente à la pénitence chrétienne consistant à mourir à soi-même pour vivre éternellement ailleurs que dans ce monde-ci dont nous devons pourtant toujours faire notre présent ? Il nous faudra ainsi revenir avec Foucault à ce moment gréco-romain de l'histoire occidentale, s'initiant avec Socrate, qui permettait de penser – et de vivre – une existence animée par la ferme volonté d'être toujours à soi à partir d'une réflexion lucide sur sa propre fin. C'est en effet à partir d'une méditation soutenue et réitérée sur la mort dans sa signification authentique – une mort qui est toujours la mienne : *unique* – que l'homme peut espérer enfin s'établir comme le sujet de la vie, c'est-à-dire un être qui ne se laisse pas simplement porter par sa puissance biologique mais s'affirme comme le principe de son sens et de sa direction.

Dans le même mouvement de restitution de sa pensée à partir du thème de cette grande déprise existentielle que constitue toujours l'exercice spirituel de se rapporter à sa propre fin, il nous faudra montrer que les fils qui réunissent l'œuvre et la vie de Michel Foucault ne forment en réalité qu'une seule trame dans laquelle, grâce au pouvoir d'être à soi que leur confie la mort, elles finissent par se confondre tout à fait.

THE ORDEAL OF SELF.
MICHEL FOUCAULT AND THE DEATH.

The goal of this work is dual. It will involve to demonstrate that death is the necessary condition of an ordeal of self *in* the entire work of Michel Foucault but also *from* this last one, in order to grasp what constitutes us today in our truth : the death that comes to mind transforms the subject by making it disappear in the autonomous games of a language left to itself whose dispersion constitutes our modernity – structuralist and literary – whose diagnosis Foucault proposes to make in the 1960s ; by changing perspective with the genealogist Foucault of the following decade and by prolonging it to us we will ask ourselves if it is not the death which disappeared from our lives under the effect of the contemporary structurations of the bio-power : by depriving us of the always paradoxical and therefore uncomfortable experience of our own death – as a death always to come and which thus summons us to always take ourselves back – does not this gigantic power over life then prevent us from being ourselves, that is to say, from living a life which is truly ours? Does not this specifically modern power participate then in this millenary destruction of the care of self proceeding from this technique of self related to the Christian penitence consisting in dying to oneself in order to live eternally elsewhere than in this world of which we must however always make our present ? We will have to return with Foucault to this Greco-Roman moment of Western history, initiated with Socrates, which allowed to think and to live an existence animated by the firm will to be always to oneself from a lucid reflection on its own end. It is indeed from a sustained and reiterated meditation on death in its authentic meaning – a death that is always mine: unique – that man can hope to finally establish himself as the subject of life, that is to say, a being that does not simply allow itself to be carried along by its biological power, but affirms itself as the principle of its meaning and direction.

In the same movement of restitution of his thought from the theme of this great existential disengagement that always constitutes the spiritual exercise of relating to one's own end, it will then be necessary for us to show that the threads that unite the work and the life of Michel Foucault form in reality only one weft in which, thanks to the power of being to oneself that death entrusts to them, they end up being completely merged.

À Sophie, ma Σοφία, *mon Grand Amour*,
À la mémoire d'Annie.

SOMMAIRE

INTRODUCTION 31

PREMIÈRE PARTIE

LA MORT COMME EXPÉRIENCE DU LANGAGE

CHAPITRE I. LA CONNAISSANCE DE SOI COMME ŒUVRE DE LA MORT 63

CHAPITRE II. MOURIR 115

CHAPITRE III. UNE MORT POUR RIEN 167

SECONDE PARTIE

LA MORT ENJEU DES POUVOIRS

CHAPITRE IV. LA MORT INVISIBILISÉE 215

CHAPITRE V. FAIRE VIVRE JUSQU'À LA MORT (ET AU-DELÀ) 285

CHAPITRE VI. À LA RECHERCHE DE LA MORT PERDUE 341

TROISIÈME PARTIE

ÊTRE À SOI JUSQU'À LA MORT

CHAPITRE VII. LA DESTRUCTION DU SOUCI DE SOI PAR LA MORTIFICATION CHRÉTIENNE 403

CHAPITRE VIII. LA VÉRITÉ ÉTHIQUE A L'ÉPREUVE DE LA MORT 453

CHAPITRE IX. POUR UN ART DU SUICIDE 501

CONCLUSION 549

BIBLIOGRAPHIE 555

INDEX SÉLECTIF DES NOMS D'AUTEURS 574

ANNEXES 579

TABLE DES MATIÈRES 585

INTRODUCTION

Quidquid agis, prudenter agas et respice finem.

À l'heure du bourgeonnement incessant des pensées transhumanistes qui nous promettent de « guérir de la mort[1] », parler de cette dernière ainsi que nous le ferons tout au long de ce travail comme condition d'une épreuve de soi, qui atteste l'individu dans sa vérité éthique, parait tout à fait désuet et à contre-courant de l'esprit du temps. Dans son grand ouvrage, *La Mort et l'Occident*, Michel Vovelle nous mettait déjà en garde en 1983, soit un an avant la mort de Michel Foucault, concernant cette tendance de la modernité à vouloir oublier et passer sous silence ce qui constitue peut-être le plus grand et le plus vieux problème de l'humanité. « La vie dans la pensée de la mort, cette pédagogie qui a imprégné tout un héritage, n'est plus de saison. Mais ce silence peut être porteur de plusieurs sens[2]. » On peut en effet déceler dans ce mutisme une conséquence de l'allongement de la durée de vie moyenne des individus, le fait aussi que l'on meurt toujours davantage à l'hôpital, que les différentes générations ne cohabitent plus sous le même toit et qu'ainsi les plus jeunes ne voient plus partir les anciens, quand ce n'est pas une interdiction qui leur est faite d'assister aux derniers moments de celui qui va mourir. Peut-être aussi que ce silence est fondamental pour qu'un pouvoir dont le projet consiste à faire vivre et à augmenter sans fin la vie puisse fonctionner : comment en effet gouverner efficacement un individu à partir de sa vie biologique si on le ne le prive pas en même temps du rapport libre et lucide qu'il est susceptible de nourrir avec sa propre fin ? Un sujet qui ne craindrait pas pour sa vie est ingouvernable, c'est entendu. Ce bio-pouvoir moderne, dont Foucault a étudié les mécanismes à partir de la seconde moitié des années 1970[3], promet à ses sujets un corps toujours

---

[1] « L'objectif affiché par Calico (*California Life Company*), entreprise sœur de Google au sein du conglomérat Alphabet Inc., est rien moins que : "*Curing Death*" (« Guérir de la mort »). Ray Kurzweil, un des plus puissants et fervents apôtres du transhumanisme, recruté par Google comme directeur de l'ingénierie, annonce qu'en 2045 il sera possible de transférer mémoire, esprit, conscience sur ordinateur et d'échapper ainsi aux processus organiques. », O. REY, *Leurre et malheur du transhumanisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2020, p. 19.

[2] M. VOVELLE, *La Mort et l'Occident*, *De 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », p. 707.

[3] Notamment dans M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société », Cours au Collège de France. 1976*, éd. M. BERTANI, A. FONTANA, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 1997 ; *Histoire de la sexualité*, t. I, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

performant et doté de la plus grande santé. Ce désir d'un corps glorieux est nourri de l'idée qu'un sujet s'érigeant dans sa toute-puissance grâce aux progrès de la médecine et de la technique ne doit plus mourir, sous peine de se contredire dans son projet existentiel fondée sur la prolongation et l'augmentation de la vie biologique qui le porte. La mort, si elle ne l'a jamais été, n'est alors vraiment plus à la mode. C'est un thème qui semble tout à fait dépassé : qui veut encore bien pouvoir parler de la mort, cette vieille lune, à une époque où tout est fait pour faire vivre les individus comme s'ils ne devaient jamais mourir ?

Ainsi Foucault pouvait-il déjà affirmer en 1978, qu'il « semblerait que l'immortalité soit la préoccupation du moment[4] ». Celle-ci est aussi bien celle des individus que celle de ce pouvoir moderne qui entend si bien faire vivre qu'il ne laisse même plus mourir. « Atteindre l'immortalité » semble donc bien être « le summum du pouvoir[5] », qui ne saurait être atteint qu'à partir d'une synergie entre les mécanismes de gouvernement qu'il met en œuvre et les sujets qu'ils constituent : il faut que l'individu désire vivre sans fin et sans limite pour que son assujettissement puisse être le plus complet. Ce désir a été parfaitement et positivement formulé par Edgar Morin – et pour son propre compte – dans le dernier chapitre de son ouvrage consacré aux rapports de l'homme et de la mort quand il parle de cette « amortalité » que l'humanité est désormais historiquement en passe d'atteindre.

> Ainsi par exemple, si la génétique se révélait capable de restituer aux cellules somatiques la faculté disparue de se multiplier et de restaurer les organes perdus ou lésés comme chez les animaux inférieurs ; si même elle pouvait arriver à frapper la mort dans son origine même, c'est-à-dire le *germen*, cela signifierait non seulement la possibilité de faire naître l'homme « amortel » mais l'avènement d'un pouvoir total de l'homme sur toutes ses déterminations spécifiques, la possibilité de se déterminer sexuellement, morphologiquement, intellectuellement, moralement, la possibilité de s'auto-déterminer radicalement, c'est-à-dire la possibilité de se transformer radicalement[6].

L'« amortalité », ce serait alors la possibilité de l'immortalité sans cesse reconduite au sein d'un vivant dont la mort est désormais conçue comme un simple accident : l'homme pourrait alors mourir mais seulement de mort violente, comme conséquence d'une cause extérieure. L'ivresse théorique de ce texte écrit en 1950, à l'époque où la médecine occidentale commençait à prendre le gigantesque essor qui sera le sien dans la seconde moitié du

---

[4] M. FOUCAULT, *Dits et Écrits*, tome III, n° 242, « M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les "structures du pouvoir" », p. 672 ; nous citerons la première édition en quatre tomes des *Dits et écrits* de 1994 dans le cadre de ce travail. M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, t. I : 1954-1969, t. II : 1970-1975, t. III : 1976-1979, t. IV : 1980-1988, éd. D. DEFERT ET F. EWALD, Paris, Gallimard, 1994. Désormais, nous abrègerons *Dits et Écrits* par *DE* suivi immédiatement du numéro de tome, du numéro permettant de se référer à l'édition Quarto la plus récente en deux tomes, du titre, et enfin les pages concernées. Par exemple, si nous citons le dernier des *Dits et écrits,* nous ferons ainsi : M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 364, « The Political Technologies of Individuals » (« La technologie politique des individus »), *op. cit.*, p. 813-828.

[5] M. FOUCAULT, *DE* III, n° 242, *op. cit.*

[6] E. MORIN, *L'Homme et la mort*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 1970 [1950], p. 389-390.

XX^e siècle, annonce les affirmations transhumanistes contemporaines pleines d'enthousiasme concernant ce corps surhumain qui nous est désormais promis par les derniers développements de la science : un corps hybride et augmenté sans fin, capable d'une auto-détermination absolue et sans limite[7].

> Vaincre la mort spécifique, cela signifierait *aussi* domestiquer l'espèce sur tous les plans. Coloniser l'espèce, c'est coloniser la mort et vice-versa : c'est le triomphe de l'individualité, sa possibilité infinie. C'est bien pourquoi les perspectives de développement scientifique ne comportent pas seulement une tendance à grignoter progressivement la mort, mais une tendance à révolutionner l'homme dans sa nature même. C'est pourquoi également les perspectives de développement de l'homme sont inimaginables ; on ne peut que deviner, à travers cette mutation inimaginable, l'avènement d'une individualité nouvelle[8].

Mais nourrir un tel désir, n'est-ce pas se condamner à devenir la créature tout à fait docile et consentante d'un pouvoir qui entend scruter, examiner et surveiller les moindres mouvements des corps vivants ? La subjectivation contemporaine sous la forme d'un sujet biologique toujours performant ne se réduit-elle pas alors à un assujettissement ? Car en ne voulant plus du tout mourir, ne se prive-t-on pas en même temps de ce qui fait le prix, c'est-à-dire la vérité et la liberté, de notre existence individuelle ?

Nous aimerions ainsi montrer à partir de la pensée de Foucault, que l'homme ne peut pas vivre véritablement, c'est-à-dire librement et en s'affirmant comme le maître de la signification éthique qu'il entend donner à son existence, sans se rapporter avec lucidité au moment nécessaire de sa propre disparition. Nous parlons d'épreuve de soi à partir d'une confrontation aussi bien théorique que pratique à la mort en restituant et en utilisant les réflexions qui furent celle de Foucault tout au long de son œuvre. De l'introduction au *Rêve et l'existence* de Binswanger dans laquelle le rêve de mort est considéré comme une réalisation de soi[9] aux derniers cours au Collège de France où le risque de mort dans la parole parrêsiastique est gage de la vérité existentielle de celui qui dit la vérité courageusement[10], et jusqu'au dernier livre sur lequel Foucault travailla, *Les Aveux de la chair*[11], dans lequel la pratique de la mortification est devenu l'outil du salut chrétien, on peut faire le constat que la mort conçue comme la vectrice d'une épreuve de soi est absolument centrale dans l'œuvre du penseur français.

---

[7] Voir à ce propos O. REY, *op. cit.*, mais aussi F. P. ADORNO, *Le Désir d'une vie illimitée*, *Anthropologie et biopolitique*, Paris, Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2012, notamment le chap. III.

[8] E. MORIN, *op. cit.*, p. 390 ; E. Morin reviendra sur son propos initial dans les « nouvelles conclusions » qu'il ajoutera à la réédition de son ouvrage en 1970, dénonçant ce « fol espoir » qui fut celui de « songer à divorcer de la mort » (*ibid.*, p. 414).

[9] M. FOUCAULT, Introduction à l'ouvrage de L. BINSWANGER, *Le Rêve et l'existence*, trad. J. VERDEAUX, Paris, Desclée de Brouwer, 1954 repris dans *DE* I, n° 1, *op. cit.*, p. 65-119.

[10] M. FOUCAULT, *Le Courage de la vérité, Le Gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984,* éd. F. GROS, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2009.

[11] M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, t. IV, *Les Aveux de la chair*, éd. F. GROS, Paris, Gallimard, 2018.

Si nous nous sommes posé comme limite d'usage du corpus foucaldien uniquement l'œuvre publiée jusqu'à présent, il nous semble néanmoins important d'affirmer ici que la mort réunit l'œuvre et la vie entière de Foucault à la fois comme le point de départ et la condition d'une histoire occidentale de l'épreuve de soi, tout en constituant pour Foucault lui-même l'épreuve sans cesse relancée de la vérité de sa propre vie, à travers une pensée qui se déploie à partir d'une réflexion sur la mort et ce, à travers toutes ses époques. La mort littéraire à laquelle l'écrivain moderne se voue sa vie durant, la mort que les pouvoirs infligent aux individus, la mort comme condition d'un rapport éthique à soi-même tel qu'il a été thématisé dans l'Antiquité païenne et chrétienne a à chaque fois constitué pour Foucault, à différentes périodes de sa vie, une manière de se rapporter à lui-même sur le mode d'une problématisation et d'une épreuve de déprise de soi.

Le soi n'est alors justement pas un donné ou une substance mais un rapport réflexif qu'il s'agit d'entretenir avec sa propre vie, attentif et vigilant à ce que cette dernière reste justement une vie à soi, c'est-à-dire libre et maîtresse d'elle-même. Or c'est toujours à partir du problème de la mort que Foucault semble relancer un nouveau rapport à son œuvre mais aussi à lui-même, les deux étant indissociables dans le cas d'un penseur qui a voulu se changer et se transformer à partir de son écriture, dans le cadre de ce qu'il thématisera lui-même, à partir des philosophes de l'Antiquité gréco-romaine, comme relevant d'une esthétique de l'existence.

Mais pourquoi la mort constituerait-elle alors la condition de ce rapport à soi-même, qui se veut authentique, c'est-à-dire libre et réfléchi, et de quelle mort parle-t-on ici au juste ? Y a-t-il réellement un lien entre le rêve qui est assimilé à la mort dans les analyses que livre Foucault sur la *Daseinanalyse* dans son introduction à l'ouvrage de Binswanger[12], la mortification chrétienne des *Aveux de la chair*[13], la *parrêsia* socratique comme risque de perdre la vie en disant courageusement la vérité[14] ou encore la *meletê thanatou* des stoïciens[15] ?

Face à une notion à la fois si commune et aussi polysémique, ne court-on pas le risque de dire n'importe quoi ou de parler finalement pour ne rien dire ? On parle en effet de la mort d'un individu ou d'une civilisation, de la mort de l'art et de la mortification chrétienne et au sein même d'une mort régionale, par exemple celle de l'individu, il semble encore y avoir matière si l'on peut dire, à une réflexion sans fin. Que signifie en effet la mort individuelle ?

[12] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 1, déjà cité.
[13] M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, *op. cit.*, notamment p. 74-77.
[14] M. FOUCAULT, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*
[15] M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France. 1981-1982*, éd. F. GROS, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2001, Cours du 24 mars 1982, deuxième heure, p. 457 *sq*.

Signifie-t-elle la fin de l'existence physique d'un individu mais la perpétuation sous une autre forme de sa vie spirituelle ? La mort est-elle alors la fin d'un processus, ici biologique, arrivé à son terme ? Est-elle aussi en même temps un passage, l'expérience par exemple d'une déliaison du corps et de l'âme, telle qu'elle est décrite dans le *Phédon*[16] ? Peut-il y avoir alors une mort du corps, constatable empiriquement et en plus une mort de l'âme ? Et à partir de quel moment un individu meurt-il au sens simplement matériel mais aussi au sens de la capacité de mourir ? Un simple organisme unicellulaire comme une bactérie ou une levure peut-il vraiment mourir ? En se dupliquant par scissiparité, une bactérie est-elle vraiment « morte » en donnant naissance à deux autres corps cellulaires identiques ? Ne faut-il pas toujours alors être un individu conscient de sa propre existence pour *pouvoir* mourir ?

L'objet de cette thèse consistera à montrer que pour penser authentiquement la mort il faut le faire à travers le prisme de l'épreuve de soi. La mort véritable est celle d'une épreuve sans cesse relancée au cours de l'existence d'une problématisation de soi qui permet de se libérer d'une vie qui ne doit plus être poursuivie comme n'étant justement plus à soi. La possibilité d'une transformation de soi s'érige à partir de la mort comme épreuve de vérité éthique. La mort se présente alors nécessairement à la pensée sous la forme d'une question qui problématise le rapport à soi : que veux-tu véritablement faire de cette vie qui t'est impartie ? Elle contraint l'individu à qui elle s'adresse de se prendre en souci à partir d'une problématisation « à travers [laquelle] l'être se donne comme pouvant et devant être pensé[17] ». C'est dans la proximité de la mort que le sens et la liberté d'une existence s'éprouvent dans leur vérité. L'épreuve de soi est ici identifiable à cet « essai » dont parle Foucault pour qualifier son propre travail, à la fois intellectuel et existentiel, relatif à ce que Nietzsche nommait lui-même *Versuch*[18].

> L'« essai » – qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une

[16] PLATON, *Phédon*, 64c, trad. M. DIXSAUT, Paris, GF Flammarion, 1991, p. 213.
[17] M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, t. 2, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994, p. 19.
[18] Chez Nietzsche, le *Versuch* « désigne l'essai, la tentative, l'expérimentation, le "coup de sonde", au sens du tâtonnement revendiqué et donc de la prise de risque. Le *Versuch* donne voix à l'inventivité qui doit résulter du scepticisme. Par là même, l'impossibilité à parler en vérité de "la" réalité doit nous conduire non à la suspension du jugement, mais au foisonnement des perspectives. Dès lors, contre l'obsession d'une impossible adéquation, il s'agit de faire jaillir des possibles, d'où la forme aphoristique de la pensée de Nietzsche. Le *Versuch* s'apparente ici au jeu, éminemment sérieux, car il s'agit de "faire" l'épreuve de... » en menant l'expérience à son terme, aussi terrible soit-elle pour nos habitudes mentales. Le *Versuch* peut donc aller jusqu'à une forme d'ascèse », B. BENOÎT, « La réalité selon Nietzsche », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, 2006/4, t. 131, p. 410-411.

« ascèse », un exercice de soi, dans la pensée[19].

La mort apparait donc sous la forme d'un moteur éthique, condition d'une déprise de soi fondant un rapport intense à soi-même que Foucault a étudié à travers l'histoire mais qu'il a aussi pratiqué comme condition de sa propre histoire individuelle. Pour se changer comme il le fit en fondant un style philosophique de la distance et de la disparition, il fallait nécessairement penser et vivre dans la proximité de la mort, en se demandant sans cesse : quel jeu mérite *vraiment* d'être joué face à la mort ? Ce n'est alors rien de moins qu'une excellence du rapport à soi qui est visée dans cette confrontation lucide avec la mort : cette vie est vraiment la *mienne* parce qu'elle est toujours absolument *autre* dans la critique et l'exercice de soi qu'elle opère sur elle-même dans la claire lumière de sa fin.

Nous aimerions montrer dans ce travail que cette possibilité d'une épreuve de vérité avec soi-même à partir de la mort a été oubliée et occultée dans l'histoire occidentale à partir de son moment chrétien qui inverse dialectiquement les valeurs de la vie et de la mort. C'est ce même schème dialectique qui semble en effet constituer le fondement de la médecine moderne. Celle-ci n'est-elle pas soutenue par le projet de faire vivre interminablement, en annulant la mort, la réduisant toujours davantage à un accident qu'il s'agit d'éviter et contre lequel il s'agit de se prémunir ? D'abord épreuve éthique éminente et fondamentale, y compris pour les premiers chrétiens pour lesquels le martyre constituait la conduite éthique par excellence, la mort a ensuite toujours davantage été occultée par une instrumentalisation à des fins de connaissance et de maîtrise, que l'on perçoit déjà de façon éminente dans le mode de gouvernementalité chrétien et que l'on voit ressurgir de façon absolument massive et envahissante dans la modernité médicale du bio-pouvoir.

Le rêve de l'Occident

Ce rêve de guérir de la mort comme d'une simple maladie n'est pas neuf. Il provient du christianisme primitif. Rappelons-nous en effet la célèbre harangue de Saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens : « Quand donc cet être corruptible aura revêtu l'incorruptibilité et que cet être mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui est écrite : *La mort a été engloutie dans la victoire. Où est-elle, ô mort, ta victoire ? Où*

[19] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 16.

est-il, ô mort, ton aiguillon[20]*?* »

La mort a été vaincue car elle a été surmontée dialectiquement par le christianisme : la mort est pleine de vie car elle signifie l'ouverture au monde spirituel et vrai et la fin d'une vie du péché et du châtiment. La vraie mort est ainsi celle du péché, qui est la mort de l'esprit. La mort du corps n'est que passagère : les corps à l'esprit sain et lavé du péché seront glorieux et se relèveront le Jour du Jugement, à la toute fin des temps. La mort a d'abord été conçue comme une épreuve de soi par de nombreuses écoles philosophiques de l'Antiquité, permettant d'authentifier la vérité et la solidité d'un sujet dont l'action reste droite et rationnelle dans plus grande proximité de la fin. La raison continue de régner comme un « quasi-sujet[21] » sur un corps menacé de dissolution : le soi est ainsi authentifié dans sa maîtrise et sa liberté qu'il a acquises sur la vie qui le porte. De la même manière, le martyre détiendra cette même fonction d'attestation de soi chez les premiers chrétiens. « Il constitue une "épreuve" en ce triple sens qu'il exprime la sincérité de la croyance d'un homme, qu'il authentifie la force toute-puissante de ce à quoi il croit, et qu'il dissipe les apparences trompeuses de ce monde pour faire apparaître la vérité de l'au-delà[22]. »

Cette épreuve de soi à la lumière de la mort a dès lors été toujours plus rabattue sur une simple expérience, celle d'un *passage à vide*, à partir d'une épreuve de mortification par laquelle c'est justement le soi qui doit disparaître, au profit d'une connaissance du sujet à prétention d'objectivité. Le soi ne doit plus s'éprouver dans sa vérité au contact de l'expérience de la mort mais au contraire se dissoudre dans celle-ci et ainsi disparaître comme mensonge et apparence du néant dans lequel les Pères de l'Église originent l'*ego*[23]. Paradoxalement alors, celui qui se mortifie, ne meurt pas vraiment. Il ne meurt plus car il a arrêté la progression du péché en lui. Quand la mort du corps se produira, l'âme pourra alors directement accéder à la pleine vérité de la vie éternelle, vidée de tout rapport à soi. La connaissance dans la mort, conditionnée par le jugement de Dieu, établit ainsi l'individu dans sa vérité absolue et éternelle en même temps qu'elle le détruit radicalement. C'est ainsi que

---

[20] SAINT PAUL, *Première épître aux Corinthiens*, 15, 54-55, *La Bible*, p. 2198 ; dans le cadre de ce travail, nous utiliserons *La Bible de Jérusalem*, trad. École biblique de Jérusalem, Le Cerf, 1998, abrégée désormais par *La Bible*.

[21] M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, Résumé du cours, *op. cit*., p. 481.

[22] M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 104.

[23] Par exemple Saint Augustin cité par M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 342 : « Le vice ne pouvait dépraver qu'une nature tirée du néant. Être une nature lui vient d'avoir été faite par Dieu ; déchoir de son être, d'avoir été faite de rien. Sa déchéance, il est vrai, n'a pas anéanti l'homme totalement, mais en s'abaissant vers lui-même, il avait moins d'être que lorsqu'il adhérait à celui qui est souverainement. Abandonner Dieu, en effet, pour être soi-même, c'est-à-dire se complaire en soi, ce n'est pas encore n'être rien, mais c'est s'en approcher. », *La Cité de Dieu*, XIV, 13, 1 ; la traduction citée par Foucault est celle de G. COMBÈS ; nous utiliserons pour notre part l'édition de La Pléiade : SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, trad. C. SALLES, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 573 pour la citation.

Foucault résume en 1980 cette forme chrétienne de subjectivation paradoxalement dé-subjectivante :

> Vérité et sacrifice, la vérité au sujet de nous-mêmes et le sacrifice de nous-mêmes, sont profondément et étroitement liés. Et nous devons comprendre ce sacrifice non seulement comme un changement radical de mode de vie, mais comme la conséquence d'une formule comme celle-ci : tu deviendras le sujet de la manifestation de la vérité quand et seulement quand tu disparaîtras ou quand tu te détruiras en tant que corps réel ou en tant qu'existence réelle[24].

Ce schème chrétien de la mortification se décline sous deux formes principales, dont l'une finira par complètement prévaloir sur l'autre. La mort comme épreuve d'une disparition de soi sans reste préparée sa vie durant par des exercices de mortification – pénitence publique, jeûnes, macérations – va peu à peu devenir l'instrument et le lieu d'une connaissance totale de l'âme individuelle, procédant de son exhaustion par la parole confessée. La « tentation *ontologique* » de la pratique d'exomologèse du christianisme primitif va alors se résorber dans la « tentation *épistémologique* » de l'*exagoreusis* (l'examen-aveu) :

> Et comme vous le savez, après beaucoup de conflits et de fluctuations, la seconde forme de technologie, cette technologie de soi épistémologique, ou cette technologie de soi orientée en direction de la verbalisation permanente et de la découverte des plus imperceptibles mouvements de notre soi, cette forme a remporté la victoire après des siècles et des siècles ; et est aujourd'hui dominante[25].

Plus l'individu s'est mortifié en se portant vers la mort par la parole livrée au confesseur, plus il sera guéri alors de cette vraie mort qu'est le péché.

Ce qui rend moderne ce rêve de guérir la mort c'est qu'il a été récupéré par les hygiénistes et les médecins au XVIII^e^ siècle et qu'il ne s'agit même plus de penser la mort comme un passage, une expérience, mais comme un mal physique processuel et évolutif susceptible d'être évité comme un accident dont l'on peut prévoir le cheminement dans le corps de l'individu à l'avance, par la connaissance médicale que nous pouvons en concevoir. La mort véritable n'est plus le péché mais la progression dans le corps d'une vie pathologique. Comme le péché, celle-ci peut être combattue à l'aide non plus du prêtre, mais du médecin et il n'y a désormais plus aucun rapport à soi positif autre que matériel et physique à rechercher au fond de cette mort. La mort est ce qui me dégrade et me diminue comme cette mauvaise vie pathologique en moi.

À partir de la connaissance de ce processus évolutif, on nourrit dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, l'espérance qu'un jour on pourra guérir de la mort, non pas dans l'au-delà quand

[24] M. FOUCAULT, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, *Conférences prononcées à Dartmouth College*, éd. H.-P. FRUCHAUD, D. LORENZINI, Paris, Vrin, coll. « Philosophie du présent », 2013, p. 88.
[25] *Ibid.*, p. 89.

on aura été sauvé par le Seigneur, mais ici-même, par la main du médecin. C'est ainsi que Ménuret de Chambaud, l'inventeur de la mort médicale moderne conçue comme un processus dynamique et constitué de degrés progressifs d'irréversibilité[26], se fit prophète dès 1770 en parlant du médecin moderne : « Je crois voir un nouveau Prométhée dérober à la divinité le feu sacré d'où dépendent la vie et la santé, et devenir ainsi l'arbitre éclairé et bienfaisant de la maladie et de la mort[27]. »

C'est à la fin du siècle que Bichat développera une connaissance médicale des causes de la mort à partir de l'analyse des cadavres et c'est ainsi que progressivement on parviendra dans la seconde moitié du XX^e^ siècle à empêcher que la mort ne se produise en barrant les chemins que la maladie ouvrait dans les corps souffrants : puisque le médecin agit désormais dans la pleine lumière de la mort, il détient aussi la plus grande visibilité sur une vie qui va à sa fin. On connaît la mort avant qu'elle ne se produise et ainsi est-on désormais en mesure de l'empêcher. En disant toute la vérité, définitive et absolue sur l'individu à partir de sa mort, le médecin a en quelque sorte pris la place du Dieu chrétien.

Les médecins énoncent la vérité de la vie de l'individu à partir de la mort de ce dernier mais ils affirment aussi désormais la vérité de la mort : c'est au médecin qu'il revient de *décider* de la réalité de la mort d'un individu. Comment et selon quelles causes la mort s'est produite mais aussi à quel moment : le médecin détient aujourd'hui le pouvoir d'affirmer qu'un individu est déjà mort en tant qu'individu et sujet de sa vie alors que son corps vit encore. En affirmant que l'individu est mort alors que son cœur, ses poumons, l'ensemble des organes fonctionnent encore, il est parvenu à opérer dans ce monde le partage que Dieu ne pouvait pratiquer que dans l'au-delà : il a séparé ici et maintenant l'âme de son enveloppe corporelle. Le médecin est ainsi devenu dans la modernité le nouveau maître de la mort.

Il *guérit* de la mort, qui n'est plus qu'un processus pathologique évolutif que l'on peut techniquement contrecarrer par la connaissance de son déroulement. Il *définit* à partir de là les différents stades de la mort, compris comme des franchissements de points d'irréversibilité d'un processus physiologique. Il *décide* de la vérité de la mort individuelle : l'individu est *vraiment* mort comme *sujet* quand la parole médicale le dira. Il décide alors :

a) de l'identité de ceux qui sont *déjà* morts alors que leurs corps vivent *encore* et ce seront les sujets « donneurs d'organes ».

---

[26] Voir notre chap. V.

[27] J. –J. MÉNURET dit MÉNURET DE CHAMBAUD, *Avis aux mères sur la petite vérole et la rougeole*, Lyon, 1770, p. 5 ; cité par Cl. MILANESI, *Mort apparente, mort imparfaite, Médecine et mentalités au XVIII^e^ siècle*, Paris, Payot coll. « Bibliothèque scientifique », 1991, p. 177.

b) de l'identité du mourant et de la temporalité de cette mort et ce sera le sujet « en fin de vie » des soins palliatifs.

c) de l'identité de ceux qui doivent mourir en ne naissant pas et ce seront les fœtus anormaux qu'il faudra détruire.

L'individu, que l'on entend guérir de la mort sa vie durant, a du coup été totalement dépossédé du rapport libre qu'il pouvait entretenir avec sa propre fin. Le bio-pouvoir prive l'individu de l'épreuve de sa mort en même temps qu'il le fait vivre. La mort est définie médicalement comme un processus dynamique et relatif alors que sa dimension éthique apparaît de manière irréductible sous la forme d'un absolu : pour moi-même, la mort restera toujours cette impossibilité à laquelle je dois me mesurer. En processualisant la mort, la médecine a aussi relativisé le moi, elle a pulvérisé le souci de soi en même temps qu'elle a dilué la mort dans la vie. La mort est devenue un « non-évènement[28] ». Étant donné qu'elle ne constitue plus une épreuve, elle ne permet plus non plus une évènementialisation de soi.

> Que faut-il entendre par évènementialisation ? Une rupture d'évidence d'abord. Là où on serait assez tenté de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique immédiat, ou encore à une évidence s'imposant de la même façon à tous, il s'agit de faire surgir une « singularité ». […] Rupture des évidences, ces évidences sur lesquelles s'appuient notre savoir, nos consentements, nos pratiques. Telle est la première fonction théorico-politique de ce que j'appellerais l'évènementialisation[29].

Face à un pouvoir aussi exorbitant exercé sur la vie qui semble pourtant s'imposer au plus grand nombre avec évidence, il devient vital d'essayer de produire des ruptures dans le tissu de ses savoirs et de ses pratiques, et d'en dénoncer le caractère excessif comme le fait Foucault dans un entretien daté de 1978, à partir de cette vérité, cette fois-ci indubitable, que la mort doit nous concerner :

> Il est évident que tout le monde éprouve une émotion personnelle à l'égard du problème de la mort, dans ce cas, il a été saisi comme un problème social. En somme, c'est le refus à l'égard d'un droit médical qui décide de notre mort sans tenir compte de notre intention. Ce n'est pas la crainte de l'ignorance médicale, c'est au contraire une crainte du savoir médical. On craint qu'il y ait un lien de ce savoir avec l'excès de pouvoir[30].

Il s'agit alors de déployer à nouveaux frais le problème de la définition du mourir humain, en tâchant de se départir de sa définition médicale contemporaine, en le posant à partir de ces

[28] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 325, « Un système fini face à une demande infinie », *op. cit.*, p. 382.
[29] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 278, « Table ronde du 20 mai 1978 », *op. cit.*, p. 23.
[30] M. FOUCAULT, *DE* III, n° 230, « Sexualité et politique », p. 528.

figures concrètes des trois types de patients que nous avons circonscrits comme étant dans la plus grande proximité d'une mort médicalement administrée.

Meurent-ils ?

C'est un texte problématique rédigé en 1949 par Heidegger qui va nous servir de point de départ nous permettant de problématiser adéquatement le phénomène du mourir et adresser cette question au pouvoir médical contemporain, qui procède, rappelons-le, d'une captation du sens et dirons-nous, de la pratique de la mort, au détriment de l'épreuve éthique que chacun devrait pouvoir initier avec soi-même à partir d'elle. Ce texte de Heidegger s'intitule *Die Gefahr*. Il a trait justement à cette épreuve de soi que constitue le mourir pour chaque être humain et c'est ainsi que nous pouvons traduire le titre en français par *Le Péril*[31] pour justement garder ce sens de danger et de risque qu'il y a pour le sujet de s'éprouver dans sa vérité éthique à partir de la mort. Voici ce qu'en dit son traducteur français, Hadrien France-Lanord, dans la présentation qu'il en propose dans la revue *L'Infini* :

> En tant que visage de l'être, le péril nomme également le site où se décide la possibilité pour l'homme de mourir humainement ou non ; mais il n'est ni une menace, ni un simple danger. Dans *Gefahr* s'entend le verbe *fahren* qui, apparenté à la racine *per-, désigne le fait d'aller dans la mesure où il s'agit d'une traversée, voire d'une épreuve. Notre mot « péril », parent du latin *periculum* et issu de la même racine, a également ce sens premier : l'épreuve[32].

Il y a ainsi un double péril dans l'expérience moderne de la mort car non seulement celle-ci est ce qui nous conteste radicalement comme individu – la mort a été et sera toujours périlleuse – mais elle comporte aussi désormais le péril de ne plus être humaine en ce sens que le pouvoir contemporain prive les individus d'une mort véritablement signifiante, soit en procédant à des massacres de masse comme ce fut le cas avec l'extermination nazie – ce que dénonce Heidegger à partir de cette question – soit en décidant pour l'individu ce que devra être pour lui-même sa propre mort. C'est là où nous relançons la question heideggérienne, dans une autre direction, à partir de ce travail : la mort se joue désormais dans notre dos avec ce pouvoir qui a entrepris de gérer et d'augmenter à un tel point la vie de ses sujets qu'il en est venu à les priver de l'épreuve de leur propre fin. Restituons d'abord le texte original de Heidegger et sa signification que nous qualifiions de problématique pour ensuite la ressaisir

[31] M. HEIDEGGER, *Le Péril*, repris et traduit par H. FRANCE-LANORD *in L'Infini*, « Heidegger : le danger en l'être », Paris, Gallimard, 2006/95, p. 21-39.
[32] *L'Infini*, *op. cit.*, « Présentation », p. 19.

sous une autre forme dans notre réflexion. Il part du constat que nous ne voyons plus ce qui pose problème autour de la mort dans nos sociétés contemporaines : nous ne voyons pas qu'il y a une « urgence », dirons-nous vitale, de constater qu'il y a un problème dans la manière dont nous laissons faire – et dont nous nous laissons faire – concernant la mort.

> Chacun a ses malheurs. Personne ne se tient dans l'*unique* urgence ; car le *péril*, n'a pas l'air d'être. Y a-t-il des signes auxquels on peut reconnaître *l'*urgence, la domination de l'absence d'urgence ? Il y a les symptômes. Seulement nous n'y prêtons pas attention.
>
> Des centaines de milliers de gens meurent en masse. Meurent-ils ? [*Sterben sie* ?] Ils périssent [*Sie verenden*]. Ils se font abattre. Meurent-ils ? Ils deviennent des pièces en stock d'un fonds disponible pour la fabrication de cadavres. Meurent-ils ? Ils sont liquidés sans bruit dans des camps d'extermination[33].

Quelle peut bien être la signification de ce *meurent-ils ?* que Heidegger lance comme une question lancinante à propos des victimes juives qui ont été exterminées dans les chambres à gaz ? Il y a deux grandes possibilités de sens :

a) La signification « humaniste » de Heidegger, qui sera celle pour laquelle optera Hannah Arendt[34] : on a tellement tout pris à ces êtres humains qu'on en est venu même à leur voler leur propre mort, en les empêchant de mourir humainement par les mécanismes de l'extermination totalitaire. Le système nazi de destruction a été totalitaire en ce sens qu'il a cherché à priver l'homme de ce qui le rend radicalement humain : la possibilité de mourir, c'est-à-dire toujours aussi de se rapporter à soi-même dans sa vérité de mortel. On sait en quelle piètre estime Heidegger tenait les humanismes et pourrait-on dire, malheureusement, les Juifs. Ce qui nous mène à :

b) la signification raciste de Heidegger, qui semble désormais devoir l'emporter, à mesure que ses écrits inédits ouvertement antisémites paraissent, notamment dans les *Cahiers noirs*[35] : « ils » ne meurent pas, parce que ce sont des animaux, des parasites juifs qui sont des non-*Dasein* car ils ne sont pas enracinés dans une terre et ainsi ne seraient pas capables de se tenir dans l'ouverture et la garde de l'Être. Ils ne peuvent alors que périr [*verenden*], ou « crever »[36].

---

[33] *L'Infini*, *op. cit.*, p. 30.

[34] H. ARENDT, *Le Système totalitaire*, *Les origines du totalitarisme*, III, trad. J.-L. BOURGET, R. DAVREU, P. LÉVY, révisé par H. FRAPPAT, Paris, Seuil, coll. « Essais », 2005, p. 258 : « Les camps de concentration, en rendant la mort elle-même anonyme (en faisant qu'il soit impossible de savoir si un prisonnier était mort ou vivant) dépouillaient la mort de sa signification : le terme d'une vie accomplie. En un sens ils dépossédaient l'individu de sa propre mort, prouvant que désormais rien ne lui appartenait et qu'il n'appartenait à personne. Sa mort ne faisait qu'entériner le fait qu'il n'avait jamais vraiment existé. »

[35] *Les Cahiers noirs* désignent les tomes 94 à 102 de l'édition complète des œuvres (*Gesamtausgabe*), éditée par V. KLOSTERMANN, qui regroupent les carnets de travail de Heidegger, rédigés entre 1931 et 1975.

[36] Sur l'antisémitisme de Heidegger et sur la signification raciste de ses écrits, très souvent implicite et cryptée, notamment dans le texte qui nous sert ici de point de départ pour la problématisation de notre travail, voir

Si le présupposé implicite de la question que pose Heidegger est dans son fond finalement ignoble, nous garderons simplement la question dans la radicalité du problème fondamental qu'elle ouvre. Contre l'évidence que le pouvoir contemporain entend imposer autour de la mort, nous poserons la même question que Heidegger : *meurent-ils ?*

Même si ce n'était pas la signification que Heidegger entendait donner à ce thème questionnant on peut tout aussi bien s'en servir, comme le demandait lui-même Foucault à propos de ses propres œuvres, pour penser la mort autrement que ce que nos sociétés modernes conçoivent d'elle. Nous la reposerons donc à notre propre actualité à partir de trois figures du sujet construit par le pouvoir médical aux frontières de la vie et de la mort. Les fœtus « anormaux », les patients en état de « mort encéphalique », les patients « en fin de vie » dans les unités de soins palliatifs.

a) Les fœtus « anormaux » *meurent-ils* ?

Au sens où : ces fœtus dont le statut d'anormalité est défini dans des textes médicaux[37] constituent-ils des formes humaines de vie, qui meurent parce qu'on les a euthanasiées médicalement dans le cadre d'une interruption médicale de grossesse (IMG) permise et encadrée par les lois du 17 janvier 1975 et du 29 juillet 1994[38] ? Ou sont-ils de simples processus vitaux, non qualifiés ou faiblement qualifiés – ils ne détiennent qu'un statut juridique très faible et ambigu : n'étant pas considérés comme des personnes, ils n'ont pas de droits, ce sont des quasi-choses – que l'on a simplement interrompus ou « traités » comme des déchets biologiques ? Peuvent-ils mourir alors s'ils ne sont pas *encore* humains ? Ou alors les fait-on mourir, sur une décision médicale, alors qu'ils sont *déjà* humains ?

b) Les patients en état de « mort encéphalique »[39] : meurent-ils ou sont-ils *déjà* morts ? S'ils meurent *encore*, pourquoi affirme-t-on alors qu'ils sont déjà morts ? Ne faut-il pas les laisser

---

l'éclairant et synthétique article de F. RASTIER, « Heidegger aujourd'hui – ou le Mouvement réaffirmé », *in Labyrinthe*, Hermann, 33/2009 (2), « Patates chaudes » : poétique, savoirs, politique, « Débat II : une poétique nazie ? », DOI : 10.4000/labyrinthe.4031 ; Voir aussi l'ouvrage de P. TRAWNY, l'éditeur des *Cahiers noirs*, *Heidegger et l'antisémitisme : Sur les « Cahiers noirs »*, trad. J. CHRIST, J.-C. MONOD, Paris, Seuil, coll. « Sciences humaines », 2014.

[37] Voir l'Annexe 1 de ce travail.

[38] Loi n° 75-17 du 17 janvier 1975, art. 5 ; Loi 94-654 du 29 juillet 1994, art. 13.

[39] Telle que celle-ci est définie en France comme étant le critère de la mort moderne par la circulaire n° 67 du ministère des Affaires sociales, dite Jeanneney, du 24 avril 1968. Les critères cliniques de son constat sont : l'absence totale de conscience et d'activité motrice spontanée, l'abolition de tous les réflexes du tronc cérébral, l'absence totale de ventilation spontanée (art. 1232-1 du Code de la santé publique).

mourir au lieu de les déclarer morts pour exploiter leurs corps alors qu'ils sont encore vivants ? Est-ce d'ailleurs seulement les corps qui sont vivants ou les personnes que portent ces corps, que *sont* ces corps ? N'y a-t-il pas déjà là quelque chose d'extrêmement problématique et dangereux à vouloir séparer ce que dans la tradition, seuls Dieu ou la nature, peut véritablement mettre à part : le corps vivant et la personne ? Peut-on vraiment dissocier le corps du sujet ? Le sujet humain n'est-il pas toujours incarné et le corps humain toujours une affirmation de soi, même tout à fait minimale ? Le cadavre lui-même n'est-il pas encore d'une certaine manière un soi, au moins sous la forme d'une image ressemblante, ou même sous la forme perturbante et inconfortable de la présence subjective d'une absence désormais irrémédiablement irréversible ?

c) Les patients en « fin de vie », en soins palliatifs : meurent-ils au sens où ils sont susceptibles de se rapporter librement à leur dernier moment ou les prive-t-on de toute liberté concernant leur « fin de vie » ? Les laisse-t-on vraiment mourir ou les fait-on mourir en programmant et en administrant médicalement leur mort ?

Ces trois figures viendront ainsi durant tout ce travail nous interpeller comme des spectres ne cessant de nous hanter par la seule question qu'ils nous obligent à nous poser : *meurent-ils ?*

La mort engage toujours l'expérience d'un soi, d'une subjectivité. C'est toujours moi qui meurs et quand les autres meurent, ce sont toujours des autres moi qui meurent. On voit alors combien la question de Heidegger est absolument fondamentale malgré ce à quoi on a parfois voulu la réduire, une relativisation du crime d'extermination nazi[40]. Meurent-ils ? Autrement dit : est-ce une épreuve de vérité pour eux-mêmes qu'a été leur mort ou les a-t-on privés de cette épreuve ? Si ce « meurent-ils ? » heideggérien sonne avec autant de vérité à nos oreilles c'est qu'effectivement, quelle est cette mort qui a été dispensée par les nazis ? Est-ce une mort véritablement *humaine* ? Ou inhumaine, ce qui revient à poser la même question : qu'est-ce que mourir *humainement* ?

Meurt-on *humainement* quand on meut à l'hôpital sous « sédation profonde et continue jusqu'au décès » telle que la loi française le prévoit depuis 2016[41] ? Meurt-on

[40] Et il est vrai que Heidegger apparaît lui-même comme celui qui tend le bâton pour se faire battre, si l'on peut dire, puisqu'il il semble dans le même paragraphe mettre sur le même plan, ou en tout cas dans une continuité logique, la Shoah et les famines qui auraient eu lieu selon lui en Chine au moment où il écrivait son texte.

[41] Loi n° 2016-87 du 2 février, dite Claeys-Leonetti, créant de nouveaux droits en faveur des malades et des personnes en fin de vie, art. L. 1110-5-2.-A.

humainement quand on est un enfant trisomique qui va subir une injection létale à peine un jour avant sa naissance telle que la loi française le prévoit ? Meurt-on *humainement* quand on est ce patient « donneur » opéré sur une table d'opération pour que nos organes encore vivants soient transplantés dans d'autres corps individuels ?

Si la réponse de Heidegger et ses présupposés implicites sont inacceptables, la question qu'il pose est absolument fondamentale pour notre modernité. Et c'est à sa manière, et à partir des travaux de Foucault, que nous aimerions la reprendre à nouveaux frais.

Ne peut-on pas alors se demander si le bio-pouvoir actuel laisse bien encore mourir *humainement* ou si désormais il entend tout aussi bien faire mourir, pas simplement en détruisant des vies, mais en fabriquant des morts à partir de la vie ? Le laisser-mourir du bio-pouvoir n'est-il pas devenu un faire mourir ? Laisse-t-il encore vraiment mourir ? Ne fait-il pas tout pour que nous ne mourrions plus librement, en nous empêchant de décider individuellement de la forme que devrait prendre notre propre mort ?

Il y a une vérité du nazisme qui continue de fonctionner dans nos institutions de bio-pouvoir, même si elle le fait de façon inversée. Le nazisme est né dans nos sociétés et il n'est pas mort puisque ce sont les mêmes individus qui continuent de vivre après la seconde guerre mondiale, faisant l'expérience de mécanismes de pouvoir souterrains similaires : il s'agit toujours de « fabriquer » et d'exploiter le plus qu'il est possible des « cadavres » et de sélectionner pour les détruire des vies qui ne méritent pas de vivre selon les critères normatifs d'une époque, mais en ayant pour principal objectif aujourd'hui de faire vivre coûte que coûte et non de se livrer à une extermination sans fin. Le pouvoir médical a été mieux encadré juridiquement et légalement en apparence depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, notamment avec la promulgation du code de Nuremberg, mais il a acquis et applique un mode de gouvernementalité de plus en plus total et insidieux sur nos vies. « Le phénomène totalitaire est la première et la plus dangereuse conséquence de cette découverte que les structures juridiques ne suffisent pas pour gouverner les gens[42]. » Nous sommes en effet assujettis chaque jour par des dispositifs dont nous n'interrogeons pas assez la dangerosité, simplement parce que nous désirons la vie telle qu'elle est promise et promue par le bio-pouvoir.

Le système totalitaire nazi transformait des êtres vivants en cadavres de manière industrielle en exploitant cette matière comme un fonds absolument disponible, rien du corps humain ne devant échapper à son exploitation, ni de son vivant, ni *post-mortem*.

[42] M. FOUCAULT, *À l'origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*, p. 112.

L'annihilation par le travail dans les camps n'était qu'une première étape de cette fabrication qui procède par soustraction renouvelée sur la vie. Il tuait des individus vivants *déjà* humains, là où le bio-pouvoir d'aujourd'hui met fin à des vies considérées comme non humaines parce qu'elles ne sont pas *encore* nées. Le bio-pouvoir sous sa forme « libérale » actuelle n'a-t-il pas désormais lui-même la prétention de fabriquer des « cadavres » au sens cette fois-ci où il impose aux patients des formes de mort qui sont conçues à partir de la vie, et produit ainsi des « morts » qui vivent *encore* ? On ne fait plus simplement mourir ce qui est vivant par soustraction incessante et renouvelée, comme ce fut le cas avec le mode de gouvernementalité nazi, on fait vivre celui qui devrait être mort, et qu'on ne laisse plus mourir.

Soit parce qu'on n'a pas voulu lui laisser vivre une vie humaine, capable de se rapporter librement à soi à partir de sa propre mort. Soit à des fins d'exploitation ; fabrication alors au sens où tout ce qu'il est possible d'utiliser d'un corps encore vivant mais conçu comme un cadavre doit être exploité : tous les organes, tous les tissus doivent pouvoir être transplantés. C'est l'avidité implacable de ce pouvoir sur la vie que Hans Jonas dénonçait dans un des premiers textes critiquant cette nouvelle médecine des greffes en plein essor. Il a été rédigé en 1970, soit deux ans après que les nouveaux critères de la mort encéphalique se sont imposés aux communautés occidentales avec la publication du Rapport du Comité de Harvard[43], et avec eux l'exploitation de cette technique de fabrication de « cadavres vivants ». Où s'arrêtera un tel pouvoir ?

> Jusqu'ici les auteurs de la « redéfinition » [de la mort] parlent seulement de garder le respirateur en fonctionnement jusqu'à l'ablation de l'organe à transplanter, puis de le débrancher, puis de commencer à découper dans le « cadavre », cela étant alors sa fin ; ce qui semble tout à fait innocent. Mais pourquoi cela doit-il être la fin ? Pourquoi débrancher le respirateur ? Dès le moment où nous sommes assurés que nous avons affaire à un cadavre, il n'y a pas de vraies raisons logiques qui empêchent – et il y a de fortes raisons pragmatiques qui favorisent – le maintien de son « animation » et l'entretien du corps du « défunt » à disposition, comme banque d'organes frais, peut-être aussi comme usine pour la fabrication d'hormones ou d'autres composés bio-chimiques recherchés. Je n'ai aucun doute qu'il existe ou qu'on peut perfectionner des méthodes qui permettent de maintenir « en vie » dans un tel corps les potentialités naturelles de guérison des blessures chirurgicales par la croissance de nouveaux tissus. Une autre idée tentante : une banque de sang auto-renouvelée. Et ce n'est pas tout. N'oublions pas la recherche. Pourquoi ne pourrait-on pas mener des expériences de chirurgie et de greffe les plus merveilleuses sur ce sujet complaisant qui n'est pas un sujet, sans avoir de limites à assigner à l'audace. Pourquoi pas de la recherche immunologique, l'inoculation de maladies anciennes et nouvelles, l'expérimentation de médicaments ? Nous avons la coopération active d'un organisme fonctionnel déclaré mort : nous avons, en d'autres mots, les avantages d'un donneur vivant sans les inconvénients qu'imposent ses droits et ses intérêts – car un corps mort n'a aucun de ceux-ci. Quelle aubaine pour l'enseignement médical, pour les démonstrations et les exercices pratiques d'anatomie et de physiologie sur du matériel tellement meilleur que les cadavres inertes qui servent autrement dans les salles de dissection ! Quelle chance, pour le débutant qui doit apprendre comment amputer une jambe, de travailler comme *in vivo*, sans que les erreurs aient d'importance ! Et ainsi de suite, dans ce champ largement ouvert. Après tout, ce qui est préconisé est la pleine utilisation de moyens modernes pour maximiser la valeur des organes d'un

[43] *Harvard Ad Hoc Committee. A definition of irreversible coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death*. JAMA, August 5, 1968, Vol 205, n° 6, p. 85-86.

« cadavre »[44].

Si cinquante ans après que ce texte a été rédigé, la plupart des hypothèses émises par Jonas ne se sont pas réalisées, nous verrons au cours de cette étude combien d'autres protocoles d'exploitation de « cadavres » encore vivants ayant récemment vu le jour sont dérangeants. Et souligner ce point ne dit encore rien du fait que la « mort encéphalique » est chaque jour davantage désormais dénoncée comme une fiction, non seulement par des philosophes mais aussi par un nombre croissant de médecins spécialisés.

On ne laisse pas non plus davantage désormais mourir le « commun des mortels », c'est-à-dire ceux qui ne sont pas en état de mort encéphalique[45], mais qui vont principalement mourir à l'hôpital, des suites d'une longue maladie, la plupart du temps de nature cancéreuse ou dégénérative. On exerce sur ces patients « en fin de vie » un pouvoir ininterrogé et absurde sur la vie, que l'on nomme « soin » : « fabrication » en ce second sens alors que la mort est désormais programmée et calibrée à l'hôpital. C'est la mort telle qu'elle dispensée dans les structures de soins palliatifs en France sous la forme de « la sédation profonde et continue jusqu'au décès[46] ». Il faut que le patient vive jusqu'à sa plus infime part de vie : on le « laisse mourir » de faim et de soif, il n'a pas le droit de quitter la vie avant.

Nous pensons ainsi que la mort est une question qui doit rester ouverte pour chacun et dont la réponse appartient à celui qui doit mourir. Il s'agira de toujours rester sceptique face à l'« essence » de la mort – ce qu'elle est en soi – et rester disponibles pour la pensée que son échéance nous permet de prendre et d'exercer sur nous-mêmes.

Nous ferons alors beaucoup usage des guillemets dans ce travail, à la manière de Foucault, suivant lui-même sur ce point Nietzsche – « les guillemets ont leur importance[47] » – ceci pour toujours marquer notre distance avec les certitudes les mieux établies et les affirmations à prétention scientifique les plus péremptoires dont regorge l'histoire des conceptions humaines de la mort. Des religions entières se sont érigées à partir d'un dogme imposé sur la mort et à la mort. Et il semble que la médecine ne s'est pas exceptée elle-même de ce travers comme nous aurons le temps de le voir dans ce travail. Face à cette folle présomption de vouloir affirmer ce qu'est la mort en soi, il nous faudra adopter ici plus que jamais un scepticisme de

[44] H. JONAS, « À contre-courant. Quelques réflexions sur la définition de la mort et sa redéfinition », repris dans *Essais philosophiques, Du Credo ancien à l'homme technologique*, trad. T. LIEVENS, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2013, chap. VI, p. 187.

[45] Il y a eu environ 1800 patients en état de « mort encéphalique » en France en 2016 selon le rapport de l'Agence de la biomédecine, consultable en ligne à l'adresse suivante : https://www.agence-biomedecine.fr/annexes/bilan2016/donnees/organes/01-prelevement/synthese.htm (consulté le 10/7/2021).

[46] Art. L. 1110-5-2.-A de la loi Claeys-Leonetti de 2016, déjà citée.

[47] M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, t. II, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1984, p. 9.

rigueur en la laissant ouverte dans la possibilité qu'elle nous permet d'être à soi. La mort alors n'est-elle pas pour nous – et non pour elle-même – la condition d'une épreuve de soi comme une question sans cesse relancée à la pensée ? N'est-elle pas gage de notre plus grande liberté à partir de cette ignorance qu'elle nous invite à prendre de nous-mêmes ? La question ne doit plus être qui es-tu, au sens de qu'est-ce que tu es, à quoi es-tu identifié et assujetti, mais que veux-tu vraiment faire de cette vie ? Qu'est-ce qui vaut d'être joué et risqué face à la mort ? Quel est ton risque ? Le véritable mourir est ainsi celui qui concerne l'individu lui-même, dont la mort ne peut être déléguée.

> Être à même de mourir sa mort en son aître signifie : pouvoir mourir. Seuls ceux qui peuvent mourir sont les mortels au sens plein du terme. Ce ne sont partout en masse que détresses d'innombrables morts dans l'atroce impossibilité de mourir leur mort – et pour autant l'aître de la mort est dissimulé à l'être humain jusqu'à en être méconnaissable[48].

Il s'agit alors de ne pas répondre à la question à la place des autres et de les laisser mourir humainement, c'est-à-dire avant tout comme ils l'entendent : comme ils *entendent* la mort en eux.

Les enjeux de ce travail

a) Montrer que le laisser-mourir médical est en fait un faire-mourir qui procède d'une affirmation de vérité sur l'essence de la mort. Il s'agira alors d'aller plus loin que Foucault sur ce point. Le pouvoir moderne sur la vie ne laisse plus mourir : il rejette dans la mort les vies qui ne méritent pas de naître mais il fait *aussi* mourir en imposant une mort entièrement médicalisée à ses sujets. Ce faire mourir procède à la fois d'une captation médicale de la mort individuelle – tu mourras quand nous te dirons que ce sera le temps de le faire et selon les modalités prévues – mais aussi d'un faire mourir actif qui n'entend pas dire son nom : ainsi on supprime les fœtus anormaux dans les cas des IMG, mais on provoque aussi activement la mort des patients qui ont été sélectionnés pour « donner » leurs organes tout en faisant croire qu'ils sont *déjà* morts, et on administre une euthanasie qui ne dit pas son nom dans les unités

[48] M. HEIDEGGER, *Le Péril*, *op. cit.*, p. 31 ; le terme « aître » est le mot employé pour désigner le *Wesen* allemand en évitant d'employer le terme métaphysique et substantialisant d' « essence ». Il comporte ainsi la dimension de traversée, de séjour auprès de, et finalement d'une épreuve qui doit durer toute la vie comme une sorte d'« habitation » de son être de mortel. Voir à ce propos : Ph. ARJAKOVSKY, F. FÉDIER et H. FRANCE-LANORD (dir.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger : Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Cerf, 2013, entrée « aître », p. 39.

françaises de soins palliatifs à partir du protocole de « sédation profonde et continue jusqu'au décès » dont le patient peut désormais « bénéficier » en cas de douleurs réfractaires.

b) Il s'agira alors de faire la généalogie de ce pouvoir sur la vie qui est en même temps un pouvoir de mort – la mort constitue son instrument de connaissance et de gouvernementalité – pour tenter de désamorcer certains de ses mécanismes, dont la vocation est de s'étendre de façon illimitée. Nous verrons que ce pouvoir contemporain est complexe. Il est constitué d'une intrication de plusieurs modes de gouvernementalité :

– modernes : des mécanismes de bio-pouvoir, prenant leur essor au XVIII^{e} siècle, avec par exemple : la surveillance et la connaissance toujours plus approfondies du milieu extérieur dans lequel évoluent ces êtres vivants spécifiques que sont les humains, mais aussi du corps individuel du patient conçu lui aussi comme un milieu intérieur qu'il s'agit de conquérir et de maîtriser ; la régulation des naissances et donc le contrôle exercé sur le corps des femmes et des fœtus qu'elles portent en elles ; une technologie du faire-vivre incessant qui a conduit à ce que l'on a nommé l'acharnement thérapeutique, considérée d'abord de façon positive – du milieu du XVIII^{e} siècle jusqu'à la fin des années 1960 : le médecin est une sorte de dieu terrestre qui sauve de la mort et ramène à la vie – puis négative, le médecin étant dénoncé à partir des années 1970 comme celui qui ne veut jamais laisser mourir, quoiqu'il puisse en coûter à celui qui continue de vivre. Des années 1950 aux années 1980 le médecin est peu à peu passé du statut de héros à celui de bourreau, qui fait vivre au détriment de celui qui vit, contre son intérêt en tant qu'individu, attentant à sa dignité de personne au nom de la simple survie.

La demande sociale largement répandue qui est faite au corps médical de vivre toujours plus longtemps et toujours en bonne santé a été façonnée par une biopolitique s'appuyant à la fois sur des campagnes d'hygiène publique mais aussi sur des mécanismes médicaux plus fins et plus individualisés. Ce pouvoir moderne peut alors être conçu comme une réponse et une manipulation de ce désir d'un corps glorieux et impérissable qui fut nourri par un mode de gouvernementalité chrétien très ancien pour lequel la chair, expurgée de la concupiscence, vivra éternellement.

– anciens : c'est ainsi par exemple que le pouvoir pastoral développé par les premiers chrétiens comme visant à assurer le salut de tous et celui de l'individu en particulier par des

pratiques de pénitence s'inscrit dans cette volonté du pouvoir moderne d'assurer et de prolonger coûte que coûte la vie de chacun de ses sujets pour le plus grand bien de tous. La santé a simplement remplacé le salut selon le mot attribué à Guardia que reprend Foucault[49]. Mais nous aimerions montrer que les résistances qu'a fait naître ce pouvoir sur la vie ont été détournées de leur objectif initial – la sauvegarde de la liberté et de la dignité personnelles qui sont des termes codés dans le langage juridique du pouvoir souverain – pour être récupérées par ce pouvoir dominant. D'où vient en effet ce « soin » qui ne veut jamais laisser le patient mourir quand il le décide et s'évertue à le faire vivre contre son gré ? Nous ferons l'hypothèse que c'est une rémanence de cet ancien pouvoir religieux de la pastorale développé dès les premiers siècles du christianisme. Il s'agissait alors de diriger les âmes à partir de cette expérience de pénitence que constitue la vie dans sa totalité. Le sujet chrétien devait vivre en se mortifiant sans jamais chercher à mettre volontairement fin lui-même à sa vie. Ce serait le pire des péchés : la vie a été faite par Dieu pour que sa créature paye le prix de sa désobéissance. Cette dernière a voulu se faire l'égale de Dieu, il lui faut désormais se racheter par une vie qui va à la mort, et qui doit gagner son salut en se mortifiant, c'est-à-dire en renonçant totalement à soi, dans une pure obéissance à Dieu. Il faut vivre interminablement comme si l'on n'était déjà plus. C'est exactement le même schéma qui est transposé dans les structures hospitalières des soins palliatifs : il faut veiller dans la vie et sur la vie jusqu'à ce que mort s'ensuive. C'est ainsi que la gouvernementalité pastorale d'origine chrétienne a été réintégrée une nouvelle fois à l'hôpital par la mise en place et le développement des soins palliatifs, qui prennent en charge de gouverner des vies que le bio-pouvoir ne peut plus faire vivre. Le sujet des soins palliatifs, pas plus que le sujet chrétien, n'a le droit de mourir volontairement, il doit se laisser mourir et ne jamais attenter à cette vie qui va d'elle-même à la mort.

Cette nouvelle médecine, prenant son essor en France dans les années 1980, proclame qu'elle laisse désormais à nouveau mourir mais contraint dans les faits les patients à « vivre » une mort commune et calibrée, qui n'est pas la leur mais celle qu'une administration leur impose, avec son espace et sa temporalité propres mais aussi avec un mode d'assujettissement qui est celui de la pastorale chrétienne. Nous verrons alors que le patient « en fin de vie » est à la fois gouverné par un pouvoir sur la vie qui lui impose une mort « naturelle » mais aussi par un pouvoir de type religieux qui attend de lui une confession exhaustive de ses états d'âme

[49] M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009 [1963], p. 272. Francisco Ferrer Guardia était un philosophe anarchiste espagnol fusillé en 1909.

pour pouvoir enfin obtenir le salut de la mort sous réserve de s'être correctement mortifié.

c) Penser les conditions d'un laisser-mourir véritable

Il s'agira de réfléchir dans ce travail aux conditions de possibilité d'une mort véritablement libre, qui puisse être approchée dans la dimension d'une épreuve de soi authentique. Cette demande d'un « laisser-mourir » n'est pas neuve et elle émerge comme expression d'une résistance à un pouvoir qui est nourri par le projet de faire vivre inlassablement, soit en privant les individus de leur liberté d'en finir quand ils l'entendent, soit en exploitant la forme subsistante de vie qui réside encore dans les corps d'individus plongés dans un coma profond et désignés comme morts par la médecine. C'est ainsi que Hans Jonas voulut dès 1970 s'inscrire « à contre-courant » de ce pouvoir massif et envahissant qui avance toujours davantage dans son projet de colonisation des moindres parcelles de la vie humaine, en critiquant le nouveau concept médical de « mort encéphalique » – imposé au monde occidental dans son ensemble à partir de la fin des années 1960 – qui n'a d'autre finalité que de rendre possible la mise en place d'une industrie des greffes. Mais il ne se rend pas compte qu'il reconduit lui-même un schème du bio-pouvoir dans sa critique des mécanismes modernes de la médecine en promouvant la défense de la vie simplement biologique au lieu, par exemple, de demander à ce que l'on laisse à chacun le choix de décider ce que devrait être sa propre mort[50].

C'est d'une manière similaire que le topos de la mort-tabou, en vogue à partir des années 1970 en France mène finalement à la reconduction des schèmes dominants du bio-pouvoir. Philippe Ariès, dans ses célèbres ouvrages sur la mort, conçoit ainsi cette dernière dans une dimension naturaliste, ce qui trahit le fait qu'il subit les schèmes de lecture et de compréhension du bio-pouvoir. La mort apparait alors sous sa plume comme une créature animale, que l'on peut « apprivoiser » patiemment, comme ce fut le cas pendant des siècles, ou encore « ensauvager » comme nous le faisons désormais[51]. Elle est comprise comme un phénomène naturel et c'est justement le reproche que lui fera Derrida dans son ouvrage

[50] Voir par exemple H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, *Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. GREISCH, Flammarion, coll. « Champs/Essais », 2018, chap. III, « Les fins et leur position dans l'être », p. 107 *sq*, et la critique qu'en fait F. P. ADORNO dans son ouvrage *Le Désir d'une vie illimitée*, *op. cit.*, « La valeur introuvable de l'humanité », p. 48-51.

[51] Ph. ARIÈS, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, t. I, « Le temps des gisants », première partie, 1. « La mort apprivoisée », p. 13 *sq* et *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, t. II, « La mort ensauvagée », notamment la cinquième et dernière partie, « La mort inversée », p. 267 *sq*.

Apories[52]. Ariès esquisse alors une critique du bio-pouvoir en soulignant le fait que la mort a été invisibilisée dans nos sociétés modernes qui abandonnent leurs mourants, solitaires, à l'hôpital, sans plus initier aucun rituel autour de ce moment fondamental de l'existence humaine, mais elle est inaboutie en ce sens qu'il se sert du vocabulaire du régime de vérité qui lui est afférent pour qualifier la mort comme si elle était un simple processus naturel et biologique que la culture doit justement tâcher d'acculturer en l'apprivoisant ou en la domestiquant, tout en étant souvent tenté par un retour à des formes traditionnelles et anciennes de mort qui étaient censées être bonnes et enviables. C'est contre ce genre de nostalgie que Foucault nous mettait justement en garde dans un entretien de 1983 que nous avons déjà cité :

> Je n'adhère pas tellement à tout ce qui se dit sur l'« aseptisation » de la mort, renvoyée à quelque chose comme un grand rituel intégratif et dramatique. Les pleurs bruyants autour du cercueil n'étaient pas toujours exempts d'un certain cynisme : la joie de l'héritage pouvait s'y mêler. Je préfère la tristesse douce de la disparition à cette sorte de cérémonial.
>
> La manière dont on meurt maintenant me paraît significative d'une sensibilité, d'un système de valeurs qui ont cours aujourd'hui. Il y aurait quelque chose de chimérique à vouloir réactualiser, dans un élan nostalgique, des pratiques qui n'ont plus aucun sens[53].

C'est du même genre de réflexion nostalgique sur la bonté de la mort ancienne c'est-à-dire non médicalisée – et ainsi pas encore corrompue par la technique, et donc encore « naturelle » – dont procède le livre d'Ivan Illich, *Medical Nemesis*[54], que Foucault critique dans une conférence donnée en octobre 1974 à Rio de Janeiro. L'ouvrage d'Illich participe pour Foucault du

> […] rejet radical et bucolique de la médecine à la faveur d'une réconciliation non technique avec la nature, thème comparable au millénarisme ou à la crainte d'une apocalypse de l'espèce humaine, [qui] représente de manière confuse dans la conscience des individus l'écho, la réponse à cette inquiétude technique que les biologistes et les médecins commencent à ressentir quant aux effets de leur propre pratique et de leur propre savoir. Le savoir est dangereux, non seulement par ses conséquences immédiates au niveau de l'individu ou de groupes d'individus, mais aussi au niveau de l'histoire elle-même. Il y a là l'une des caractéristiques fondamentales de la crise actuelle[55].

La théorie d'Illich se formule aussi dans les termes mêmes et selon le même système axiologique des mécanismes de pouvoir qu'il entend pourtant critiquer.

> […] Illich et ses élèves signalent que la médecine thérapeutique qui intervient pour répondre à une symptomatologie et bloquer les symptômes apparents d'une maladie est une mauvaise médecine. Ils proposent en contrepartie un art démédicalisé de la santé, c'est-à-dire l'hygiène, l'alimentation, le rythme de vie, les conditions de travail, le logement, *etc*. Or qu'est-ce que l'hygiène actuellement, sinon un

[52] J. DERRIDA, *Apories*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1996, p. 52 *sq*.
[53] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 325, déjà cité, p. 382-383.
[54] I. ILLICH, *Medical Nemesis, Expropriation of health*, London, Calder and Boyars, 1975.
[55] M. FOUCAULT, *DE* III, n° 170, « Crise de la médecine ou de l'antimédecine », *op. cit.*, p. 48.

> ensemble de règles établies et codifiées par un savoir biologique et médical, quand ce n'est pas l'autorité médicale elle-même, entendue au sens strict, qui l'a élaborée ? L'antimédecine ne peut opposer à la médecine que des faits ou des projets revêtus d'une certaine forme de médecine[56].

Il faudra alors reconquérir une liberté de se rapporter à sa propre mort en obligeant le pouvoir médical de nous laisser mourir autrement qu'en reconduisant les schèmes de gouvernementalité qui sont les siens.

> Il ne s'agit plus maintenant pour l'essentiel de prendre part à ces jeux de pouvoir de manière à faire respecter au mieux sa propre liberté ou ses propres droits ; on ne veut tout simplement plus de ces jeux-là. Il s'agit non plus d'affrontements à l'intérieur des jeux, mais de résistances au jeu et de refus du jeu lui-même. […][57]

> [La] série des reproches et des critiques qui ont été adressés à l'institution médicale – je pense à celles d'Illich mais à bien d'autres aussi – ne portaient pas essentiellement, principalement sur le fait que les institutions médicales feraient fonctionner une médecine de profit, même si on pouvait dénoncer les relations qu'il peut y avoir entre les firmes pharmaceutiques et certaines pratiques médicales ou certaines institutions hospitalières. Ce qu'on reproche à la médecine, ce n'est pas même de ne disposer que d'un savoir fragile et souvent erroné. C'est essentiellement, me semble-t-il, d'exercer sur le corps, sur la souffrance du malade, sur sa vie et sa mort un pouvoir incontrôlé. Je ne sais pas si c'est la même chose au Japon, mais dans les pays européens me frappe que le problème de la mort soit posé non pas sous la forme d'un reproche adressé à la médecine de n'être pas capable de nous maintenir plus longtemps en vie, mais au contraire de nous maintenir en vie même si nous ne le voulons pas. Nous reprochons à la médecine, au savoir médical, à la technostructure médicale de décider pour nous de la vie et de la mort, de nous maintenir dans une vie scientifiquement et techniquement très sophistiquée, mais dont nous ne voulons plus. Le droit à la mort, c'est le droit de dire non au savoir médical, et ce n'est pas l'exigence pour le savoir médical de s'exercer. La cible, c'est bien le pouvoir[58].

C'est ainsi que l'on peut donner une explication du retour foucaldien vers les Grecs : étudier des éthiques qui se construisent dans l'épreuve réfléchie de sa propre mort pour – peut-être – se donner les moyens critiques de réélaborer un rapport nouveau à notre propre modernité, qui ne soit plus tributaire des schèmes de gouvernementalité du pouvoir médical.

d) Il nous faudra alors essayer de montrer qu'il y a une manière plus fondamentale de se rapporter à la mort et cette manière est éthique : c'est chacun qui doit s'ériger dans sa vérité éthique face à sa propre mort, et c'est à partir de ce point que nous tenterons d'expliciter le dialogue le plus souvent silencieux et souterrain que Foucault a mené durant toute sa vie et dans l'ensemble de son œuvre avec Heidegger, en insistant principalement sur ce thème du souci de soi qui se fonde dans une pensée devançante de sa propre mort, telle qu'elle a été exposée de façon exemplaire dans *Être et temps*[59].

---

[56] *Ibid.*, p. 52.
[57] M. FOUCAULT, *DE* III, n° 232, « La philosophie analytique de la politique », *op. cit.*, p. 543.
[58] *Ibid.*, p. 545-546.
[59] M. HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. E. MARTINEAU, Paris, Authentica, 1985.

Nous tenterons aussi d'exhiber les différences que Foucault établit avec la pensée de Heidegger, notamment sur le plan des conséquences éthique et politique auxquelles celle-ci semble conduire. Au ton prophétique, voire apocalyptique du penseur allemand – ton auquel Foucault n'a pas lui-même échappé jusqu'à l'orée des années 1970, proclamant à la manière d'une antienne le retour du tragique et la mort de l'homme – conduisant au mieux à une éthique de la passivité, consistant à laisser se déployer une nouvelle époque procédant d'une nouvelle donne de l'Être à partir du plus grand péril – le règne planétaire de la Technique – au pire à une acclamation positive de la dictature la plus sanguinaire, il faudra opposer avec Foucault une pensée attentive aux fines fluctuations des temps présents, ceci pour mieux résister et contourner un pouvoir sur la vie de plus en plus envahissant. Il s'agira, à partir des analyses précises des relations de pouvoir complexes et changeantes, de penser mais aussi d'agir *autrement* en reprenant sa propre vie en main. Ce retour aux Grecs de Foucault doit donc aussi se comprendre autrement que celui de Heidegger arrimant sa réflexion au matin originel de la pensée occidentale. Il ne s'agit pas pour Foucault de sortir de la rationalité occidentale, que Heidegger critique dans sa dimension métaphysique, l'accusant d'avoir conduit à l'occultation de la vérité de l'Être, mais plutôt de saisir comment l'être humain a pu, une fois dans son histoire, faire de sa raison une force éthique lui permettant de structurer sa vie entière comme une épreuve sans cesse reconduite de liberté. Celle-ci, comme nous aimerions le montrer par ce travail, n'est possible qu'à partir d'une pensée de la mort, qui ne voit pas en elle la vraie vie, comme le fit toute l'histoire du christianisme, mais une manière et une chance de se rapporter librement à soi en affirmant une signification d'existence qui ne peut s'établir qu'à partir de sa propre fin. Cette finition de soi-même constitue alors une forme de perfectionnisme éthique où l'individu est rendu capable de vivre librement et tout à soi à partir d'une acceptation rationnelle de sa propre mort sans nourrir le rêve d'une immortalité physique. Les Grecs de Foucault ne sont pas les Grecs d'Heidegger : là où le second remonte vers les présocratiques pour penser une vérité de l'Être originelle qui se déploierait dans la plénitude d'une *physis* qui ne serait plus réduite à un fonds exploitable (*Bestand*), le premier porte son intérêt sur ce moment où l'histoire occidentale n'avait pas encore fait de la mort une mortification. Quand la mort n'était pas encore la vraie vie mais l'adversité radicale à laquelle l'homme devait faire face, sa vie durant et quotidiennement pour s'établir dans sa vérité éthique. Il s'agissait de résister rationnellement à la mort sans la réduire dialectiquement à ce qu'elle n'est pas – son contraire : la vie – plutôt que de disqualifier la vie comme étant la mort qu'il faut faire mourir pour atteindre la vérité de soi, *post mortem*. Les « paroles

fondamentales » (*Grundwörter*) que tente de recueillir Foucault ne sont pas les mêmes que celles convoitées par Heidegger auprès d'Anaximandre, Héraclite et Parménide[60]. Le chemin de pensée est trop long et il faudra s'arrêter en route pour comprendre comment le sujet humain a pu s'établir dans sa vérité singulière à partir de sa propre mort. Ce seront alors les « dernières paroles » de Socrate qui permettront d'entendre et de percevoir dans l'histoire occidentale une vérité éthique qui ne peut s'éprouver que dans le risque sans cesse relancé de la mort à travers la *parrêsia* philosophique. Ce sera aussi le *logos* pratique des stoïciens, notamment celui d'Épictète mais surtout de Sénèque, pour étudier la mise en place et le développement de techniques de soi qui se fondent toujours en dernière analyse sur une pensée de la mort. C'est à partir de ce *logos* éthique que l'on pourra alors comprendre plus finement comment le christianisme a constitué ce point de bascule entre une mort conçue comme une chance d'être à soi ici et maintenant, dans cette vie, et une mort qui est devenue la « vraie vie » pour laquelle il faut sacrifier toute son existence terrestre. Car les premiers chrétiens, comme le soulignera à plusieurs reprises Foucault, reprennent presque exactement le code moral païen qui était principalement fondé sur les principes de la philosophie stoïcienne : ils n'en changent peut-être alors pas la lettre, mais ils en détournent complètement l'esprit. Ce n'est pas tant alors la métaphysique occidentale qui fera l'objet de la critique foucaldienne que cette pensée dialectique de la mort, qui trouve son premier lieu d'apparition dans le christianisme.

Jamais peut-être alors la pensée de Foucault n'a été aussi proche, et en même temps aussi éloignée, de celle de Heidegger qu'à partir de cette réflexion en forme de *chiasme* élaborée à la fin de la dernière séance des Cours au Collège de France de l'année 1982 autour des liens entre, d'une part, la pensée se réduisant à la maîtrise technique du monde, et de l'autre, la technique devenant une épreuve de soi dans le monde, qui ont noué le destin de l'histoire occidentale à partir de la Grèce antique :

> Que le *bios*, que la vie – je veux dire : que la manière dont le monde se présente immédiatement à nous au cours de notre existence – soit une épreuve, ça doit être entendu en deux sens. Épreuve au sens d'expérience, c'est-à-dire que le monde est reconnu comme étant ce à travers quoi nous faisons l'expérience de nous-mêmes, ce à travers quoi nous nous connaissons, ce à travers quoi nous nous découvrons, ce à travers quoi nous nous révélons à nous-mêmes. Et puis épreuve en ce sens que ce monde, ce *bios*, est aussi un exercice, c'est-à-dire qu'il est ce à partir de quoi, ce à travers quoi, ce en dépit de quoi ou grâce à quoi nous allons nous former, nous transformer, cheminer vers un but ou vers un salut, aller à notre propre perfection. […] Vous voyez donc que se croiseraient ainsi, à des périodes différentes, et dans des directions, selon des mouvements différents, deux processus : l'un par lequel le monde a cessé d'être pensé pour être connu à travers une *tekhnè* ; et l'autre, par lequel le *bios* a cessé d'être l'objet d'une *tekhnè* pour devenir le corrélatif d'une épreuve, d'une expérience, d'un exercice. Il

[60] Voir à ce sujet M. ZARADER, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1990.

> me semble qu'on a là l'enracinement de ce qu'a été en Occident la question posée à la philosophie ou, si vous voulez, le défi de la pensée occidentale à la philosophie comme discours et comme tradition. Ce défi est celui-ci : comment ce qui se donne comme objet de savoir articulé sur la maîtrise de la *tekhnè*, comment cela peut-il être en même temps le lieu où se manifeste, où s'éprouve et difficilement s'accomplit la vérité du sujet que nous sommes[61] ?

C'est à partir d'une réflexion sur la signification de la mort que nous tâcherons d'apporter des éléments de résolution à cette question : la mort comme point existentiel où se joue la perte ou l'attestation de soi, dans la connaissance d'objet ou dans la puissance éthique d'être un sujet.

Méthodologie

Pour bâtir ce travail, nous avons décidé de partir des réflexions de Foucault mais pour les prolonger jusqu'à notre actualité, qui n'est plus exactement la sienne. Désormais, l'industrie des greffes, les examens gynécologiques prénataux et les soins palliatifs sont devenus de véritables institutions qui nous concernent tous. Les « trisomiques », les « nains » et les « malformés » de naissance – tous épinglés sur le grand tableau médical des anormaux – font cependant aussi de moins en moins partie du paysage social dans lequel nous évoluons. La vie que l'on nous promet là-bas procède de la mort de ceux qui ne sont plus ici. C'est pourquoi l'intitulé de cette thèse comporte comme mention « Michel Foucault *et* la mort » et non « la mort *chez* Michel Foucault ». Ce dernier ne s'est pas prononcé explicitement sur la médecine des greffes, les IMG, ni sur les soins palliatifs qui n'ont commencé à sérieusement se développer en France que peu de temps après sa mort – et notamment en réponse à l'épidémie du sida à partir de la seconde moitié des années 1980. Prolonger les réflexions de Foucault jusqu'à notre propre présent, quitte parfois à les faire dévier de leurs trajectoires initiales, c'est cela croyons-nous, de véritablement rester fidèle à sa pensée.

Pour rédiger ce travail, nous nous sommes aussi largement appuyés sur la parole de ceux qui gouvernent en exerçant les mécanismes du bio-pouvoir – médecins, soignants, politiques –, mais aussi sur les sujets gouvernés – patients « en fin de vie » dans les unités de soins palliatifs, patiente enceinte en consultation à qui l'on conseille une IMG – que celle-ci soit issue d'ouvrages scientifiques et médicaux, de textes de loi ou de règlements, ou simplement la parole vive – et qui parfois parle alors trop, de manière excessive sur ce qu'elle est *censée* dire – qui a été saisie, au cours d'entretiens sociologiques, par exemple. Mais

[61] M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, Cours du 24 mars 1982, p. 466-467.

comme nous le verrons, et c'est sur ce point que se vérifiera l'une des leçons de Foucault, les pôles du pouvoir – ceux qui l'exercent, ceux qui le subissent – doivent être très sérieusement désubstantialisés en montrant la porosité et parfois même la permutabilité de ces deux positions, qui sont dynamiques. Le jeu de vérité – de vie et de mort – qui s'établit autour des IMG est un bon exemple de la fluidité des relations de pouvoir. L'IMG constitue à la fois un exercice du pouvoir médical dans ce qu'il a de plus envahissant sur les vies individuelles mais procède aussi d'une très forte demande sociale, qui est elle-même largement façonnée par le pouvoir médical. La recherche et la destruction des vies anormales constitue une action commune, une sorte de « travail d'équipe » entre les familles et les médecins gynécologues, même si, comme nous le verrons, la relation reste tout compte fait souvent complètement déséquilibrée. Il existe cependant aussi au sein des relations de pouvoir des résistances qui ne proviennent pas simplement des patients qui entendent ne pas abandonner toute leur latitude d'action mais de ceux qui exercent principalement le pouvoir médical de faire-vivre. C'est sur cette parole de ceux que Foucault a nommé les intellectuels spécifiques, que nous nous appuierons aussi très souvent dans le cadre de ce travail, tant elle est précieuse pour comprendre les mécanismes retors et rusés du pouvoir contemporain et les résistances les plus efficaces qu'il reste possible de lui opposer.

> Le mécanisme de pouvoir de nos jours n'obéit plus à cet exemple de gangster [des fermiers généraux de l'Ancien Régime qui extorquaient les productions et les richesses]. Il nécessite un immense réseau de savoir non seulement pour fonctionner, mais aussi pour se cacher. Prenons l'exemple de l'hôpital : les traitements médicaux eux-mêmes s'améliorent certainement mais en même temps, le pouvoir médical se renforce et son caractère arbitraire augmente. Donc, la résistance des intellectuels contre ce genre de pouvoir ne peut pas négliger la médecine ou la connaissance du traitement médical lui-même. Au contraire, dans chaque discipline, soit médicale, soit juridique, dans la mesure où les intellectuels sont liés au réseau de savoir et de pouvoir, ils peuvent jouer le rôle important qui consiste à donner et à diffuser les informations qui sont restées jusqu'ici confidentielles en tant que savoir des spécialistes. Et dévoiler ces secrets permettra de contrôler la fonction du pouvoir[62].

Nous verrons ainsi beaucoup de médecins critiquer les conceptions et les pratiques qu'ils étaient censées promouvoir et exercer en refusant désormais de se livrer aux jeux actuels du bio-pouvoir sur la vie et la mort.

Plan de l'étude

Nous suivrons le cheminement chronologique de la pensée de Foucault en analysant sa conception de la mort et le rôle central qu'elle a toujours joué, toutes périodes de l'œuvre

[62] M. FOUCAULT, *DE*, III, n° 230, déjà cité, p. 531.

confondues, dans la constitution d'une épreuve de de soi. Cette dernière n'est pas la même selon les périodes étudiées mais ces dernières nourrissent entre elles un lien dynamique que nous tâcherons d'exhiber. Il y a ainsi quatre épreuves de soi à partir de la mort que Foucault étudie chronologiquement dans son œuvre et que nous suivrons dans les trois parties successives de ce travail : un processus dialectique de connaissance de soi à partir de la mort, qui procède de la lecture kojévienne de Hegel, contestée dans cette pensée contemporaine qui se fonde à partir d'un langage rendu autonome signifiant pour le sujet une épreuve de dépossession de soi (première partie, chapitres I à III), des expériences d'assujettissement à des formes de vies privées d'une mort authentique (seconde partie, chapitres IV à VI) et enfin une épreuve éthique de soi permise à partir de la mise en œuvre d'exercices spirituels fondés sur une méditation de la mort (troisième et dernière partie, chapitres VII à IX).

La première partie couvre la période pré-archéologique – dans laquelle nous essayerons de montrer que Foucault concevait d'abord la mort de façon dialectique, à la manière d'un Hegel passé au prisme de Kojève, de 1954 à la rédaction de l'*Histoire de la folie* qui marque un tournant « tragique » dans le style d'étude foucaldien (chapitre I) – puis archéologique de l'œuvre de Foucault des années 1960, dans laquelle il s'agira de penser l'épreuve d'une forme de sacrifice de soi et l'expérience de la « mort de l'homme » dans les jeux d'un langage livré à lui-même (chapitre II). Nous montrerons les impasses de cette pensée non-dialectique de la mort, stimulée par l'œuvre de Bataille et de Blanchot, qui ne fait à notre sens que reconduire ce schème très ancien de la mortification chrétienne dans l'écriture littéraire contemporaine telle qu'elle a été valorisée par Foucault (chapitre III). Il s'agira alors dans notre seconde partie, de nous tourner avec ce dernier vers le monde réel, tissé par les relations de pouvoir, au sein duquel les hommes meurent *vraiment* parce qu'on les tue (chapitre IV), dans lequel on les prive désormais de leur mort, soit parce qu'on les empêche de mourir en les faisant vivre inlassablement, soit parce qu'on les déclare morts alors qu'il ne le sont pas réellement (chapitre V) soit encore parce qu'on leur dispense cette « bonne mort » moderne telle qu'elle est désormais prodiguée dans les unités françaises de soins palliatifs (chapitre VI). Pour penser une épreuve de la mort qui ne soit plus une dépossession de soi, il faudra alors, dans notre troisième et dernière partie, nous retourner avec le Foucault du début des années 1980 vers l'Antiquité pour d'une part, comprendre plus finement comment s'est mis en place chez les premiers chrétiens le schème de la mortification qui a constitué notre expérience principale de la mort à travers toute l'histoire occidentale (chapitre VII), pour enfin revenir à des formes d'épreuves de soi à partir d'une méditation et d'exercices opérés à partir d'une pensée de la mort qui a permis à certains individus de l'Antiquité gréco-romaine, des périodes classique,

hellénistique et impériale, de s'attester dans leur vérité de sujet libre (chapitre VIII). Dans notre ultime chapitre, nous tâcherons d'expliciter et de prolonger cette idée-*Versuch* de Foucault, tout à fait scandaleuse, à la manière des pensées cyniques de l'Antiquité, consistant à valoriser le suicide comme le geste de la plus parfaite liberté, au point de le considérer comme un véritable art de soi-même (chapitre IX).

Faisons remarquer pour conclure cette introduction que cette thèse, malgré son ton parfois très critique, n'est pas un plaidoyer contre la médecine, ni contre les médecins dans leur ensemble. Elle entend simplement mettre en lumière le pouvoir exorbitant que le corps médical a acquis sur la vie de ses sujets – que nous sommes tous et toutes désormais – dans l'objectif de permettre à celui qui la lira de ramasser ici quelques modestes outils, pouvant peut-être servir un jour à décider de ce qu'il entend librement faire de sa fin, de cette « grande mort que chacun porte en soi[63]. »

[63] R. M. RILKE, *Le Livre de la pauvreté et de la mort*, trad. A. ADAMOV, Paris, éd. Charlot, coll. « Fontaine », p. 24, 1941.

PREMIÈRE PARTIE

LA MORT COMME EXPÉRIENCE DU LANGAGE

CHAPITRE I

LA CONNAISSANCE DE SOI COMME ŒUVRE DE LA MORT

Nous allons commencer par suivre le cheminement de pensée foucaldien à l'orée de ses premiers travaux publiés, quand Foucault n'était pas encore le « premier » Foucault tel qu'une certaine tradition universitaire en a dressé le portrait : celui du penseur d'une expérience tragique de la folie conduisant l'homme occidental à mourir dans un langage finalement restitué à lui-même dont l'autonomie structurelle ne fait qu'éroder inlassablement la figure moderne du sujet. Il y eut d'abord un autre Foucault auquel nous avons taillé dans ce chapitre le costume du jeune hégélien, pour lequel la mort n'avait rien de tragique : c'est en se surmontant à partir du risque de perdre sa propre vie que l'homme pouvait s'ériger à la verticale de son animalité et déployer dans le temps de l'Histoire la permanence horizontale de sa vérité. La mort pouvait être surmontée dialectiquement dans une épreuve historique de soi-même qui culminait dans une connaissance terminale et absolue de ce devenir subjectif. À la fin de l'histoire humaine à laquelle l'individu moderne est parvenu, la mort a été désamorcée : annulée dans son déploiement dialectique par une conscience qui la jette de son intériorité vers les choses et les êtres du monde, comme puissance du négatif, elle ne peut plus éprouver l'homme désormais accompli. Il fallait alors approfondir pour ce jeune hégélien que joua d'abord à être Foucault – sur un ton kojévien – la dimension anthropologique de la *Phénoménologie de l'Esprit*[64] de Hegel en ressaisissant dialectiquement l'effectivité de ces expériences du rêve et de la folie par lesquelles l'homme semble d'abord être contesté par la plus radicale des altérités pour enfin se retrouver et s'accomplir dans la plénitude de son histoire. On verra cependant que les jeunes hégéliens, comme souvent, ne tiennent jamais bien

[64] Nous citerons la traduction de J. HYPPOLITE dans le cadre de ce travail pour la raison évidente que c'est par cet illustre traducteur, qui fut aussi le premier maître en philosophie de Foucault, que la pensée de ce dernier fut d'abord conduite à Hegel (et par Hegel). G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1941 [1807].

longtemps en place : le costume est trop étroit et il se déchire vite quand il est endossé par des pensées trop turbulentes.

1. Les origines de la conception dialectique de la mort chez le « tout premier Foucault »

On a souvent tendance à négliger la période où Foucault n'était pas encore le jeune et brillant écrivain de l'*Histoire de la folie*, livre-météore qui annonçait dans son sillage destructeur la « mort de l'homme » qu'accompliront méthodiquement les travaux suivants que seront *Naissance de la clinique*, les *Mots et les choses* et *l'Archéologie du savoir*[65]. Ce dernier ouvrage, paru en 1969, constituerait la fin de la période du « premier Foucault », celle de la méthode archéologique, centrée sur l'étude des structures historiques du savoir occidental et nourrissant une critique virulente de la catégorie traditionnelle du sujet, déclinée sous la modalité du *cogito* métaphysique cartésien que l'on retrouve absolutisé dans sa dimension praxique chez Sartre[66], ou de l'*ego* transcendantal, fondateur d'une science eidétique chez Husserl[67], ou bien encore sous cette notion flottante, délavée et bâtarde d' « homme » qui ne cesse de dériver comme un naufragé moribond sur l'écume des mots d'ordre théoriques et moraux de la modernité occidentale. Mais avant 1961 et l'*Histoire de la folie*, qui constitue une véritable rupture dans la méthode et les thèses défendues par son auteur concernant sa conception du sujet occidental, Foucault écrivait déjà des textes qui constituaient dans son parcours intellectuel comme une sorte de « première navigation » sur les eaux assez plates de la grande décennie « humaniste » de l'après-guerre que Sartre avait pris en charge de pacifier en promouvant, non sans une certaine férocité – ce ne serait pas faire violence à l'humanisme sartrien que de dire qu'il souscrirait volontiers à l'adage latin : *si vis pacem para bellum* – son existentialisme athée.

---

[65] M. FOUCAULT, *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1972 [1961], devenu simplement *Histoire de la folie à l'âge classique* dans la seconde édition révisée de 1972 ; *Naissance de la clinique, op. cit.* ; *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard coll. « Tel », 1969. À notre connaissance, il n'y a quasiment ouvrage universitaire consacré aux écrits de Foucault précédant la publication de l'*Histoire de la folie.*

[66] J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943.

[67] E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes,* § 8, « L'*ego cogito* comme subjectivité transcendantale », trad. M. DE LAUNAY, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994, p. 61 *sq*.

« Première navigation » en ce sens socratique que ce ne sera pas la bonne, n'étant qu'une tentative qui échouera et qui demandera que l'on réélabore de fond en comble un nouvel itinéraire pour mener une « seconde navigation[68] », mieux équipée pour cartographier les récifs sur lesquels viennent se fracasser les dernières pensées dialectiques du sujet dont Sartre apparaît encore une fois comme la figure de proue. Cette « première navigation humaniste » est celle qui renvoie à ce que nous pourrions appeler la période du « tout premier Foucault » qui s'étendrait chronologiquement de 1954 avec la publication de textes consacrant la vérité anthropologique de l'homme dans l'histoire[69] à 1956, qui marque l'entrée du jeune penseur dans la « longue nuit suédoise[70] » et l'exil hors de la dialectique avec l'écriture tragique de l'*Histoire de la folie*, est caractérisée par l'usage de concepts essentiellement empruntés à la pensée systématique de Hegel, passés par l'incontournable filtre que Kojève leur imposa en France avec le célèbre exposé qu'il en fit à l'École pratique des hautes études à Paris de janvier 1933 au mois de mai 1939[71]. Incontournable, en ce sens que la pensée humaniste la plus solide et cohérente de l'immédiate après-guerre – ainsi que sa critique – ne put se développer qu'à partir de cette lecture kojévienne qui apparut avec tant de force à une génération de penseurs de tout premier plan, celle des Sartre, Hyppolite, Merleau-Ponty, Lacan, Bataille, Blanchot, Klossowski pour ne citer que ceux qui eurent une influence évidente sur le développement de l'œuvre de Foucault[72]. Mais quelle est donc la spécificité de cette lecture kojévienne de Hegel et de quelle manière Foucault en fut lui-même tributaire ?

La première partie de la réponse peut être donnée immédiatement : la thèse de Kojève consiste à affirmer que la mort constitue le concept central de toute la philosophie de Hegel

---

[68] PLATON, *Phédon*, 99d, Paris, *op. cit.*, p. 277 : pour la « seconde navigation », la « première » n'étant pas thématisée en tant que telle par Socrate, mais son échec a rendu nécessaire une deuxième tentative.

[69] M. FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, coll. « Initiation philosophique », 1954 ; Introduction à l'ouvrage de L. BINSWANGER, *Le Rêve et l'existence*, *op. cit.*, repris dans *DE* I, n° 1, déjà cité, p. 65-119.

[70] Expression que Foucault emploie lors d'un entretien daté de 1968 pour désigner le climat à la fois géographique, mais aussi de pensée, dans lequel s'origine son *êthos* d'écrivain : « C'est en Suède, durant la longue nuit suédoise, que j'ai attrapé cette manie et cette mauvaise habitude d'écrire cinq à six heures par jour… » repris dans les *DE* I, n°54, « Interview avec Michel Foucault », *op. cit.*, p. 652.

[71] Ces cours ont été rassemblés grâce aux notes prises par Raymond QUENEAU, auditeur assidu du cours, d'abord publiées en 1947, et désormais repris dans A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard coll. « Tel », 2003.

[72] Voici la liste plus étoffée qu'en dresse D. PIROTTE dans son ouvrage *Alexandre Kojève, Un système anthropologique,* PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2005, p. 20 : « Georges Bataille, Jacques Lacan, Raymond Queneau, Raymond Aron (ces derniers étant de fervents « aficionados »), Roland Caillois, Maurice Merleau-Ponty, Éric Weil, Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, Léo Strauss, Pierre Klossowski, Jean Hyppolite, Gaston Fessard, mais aussi André Breton. Si Jean-Paul Sartre manqua à l'appel, il sera fort impressionné, selon le témoignage de Simone de Beauvoir, par la traduction commentée, placée « en guise d'introduction » de l'*Introduction à la lecture de Hegel* (et initialement publiée dans la revue *Mesures* en 1939), de la section a du chapitre IV consacré au développement de la conscience de soi, que l'on a pris l'habitude d'appeler « dialectique du maître et de l'esclave ».

car elle fonde l'homme dans sa vérité absolue de sujet. En se rendant maître de la mort par son instrumentalisation dialectique, l'homme s'est enfin atteint historiquement dans sa plus complète vérité. La mort n'est plus cet autre menaçant du savoir et du pouvoir humains mais, réduite par la puissance rationnelle à ce qu'elle est, c'est-à-dire rien d'étant et même rien du tout – néant absolu – elle est devenue l'instrument par lequel l'homme accède historiquement à la vérité complète et sans reste de son être. C'est en surmontant par étapes progressives l'épreuve anthropologique de la mort que l'homme a pu aboutir à la parfaite connaissance de lui-même à la fin de ces temps pour lesquels la mort constituait justement une expérience dont la finalité était de s'atteindre soi-même dans sa vérité.

Un doublet incontournable : Kojève et la mort

Commençons donc par restituer dans ses grandes lignes l'interprétation particulière que Kojève donne de Hegel pour comprendre en quoi elle ne constitue pas une lecture littérale et « orthodoxe » de la pensée du Savoir absolu. Dans son cours, Kojève n'a de cesse d'insister sur le fait que le concept fondamental du système de l'idéalisme absolu est la mort, en tant qu'elle est comprise dialectiquement. La mort est ce qui ouvre dans le besoin naturel la béance du désir : rien ne saurait parfaitement combler l'homme si ce n'est le vide d'une autre conscience de soi qui puisse le reconnaitre activement dans ce même manque d'être angoissant qui les réunit comme des égaux dans une même communauté de mortels.

La conscience de la mort s'éveille chez un être dont le désir n'est plus simplement naturel. Cet animal, qui est en train de devenir humain, a compris que ce qui est susceptible de le contenter parfaitement dans la *Befriedung* n'est pas une chose ou un objet naturel qui rassasie ponctuellement un besoin mais le désir des autres : il veut être désiré pour lui-même, pour ce qu'il est, dans la conscience des autres. Il veut être reconnu comme un individu unique et singulier, un Sujet qui est à part du reste du monde, qui n'est pas un simple objet. La conscience de soi procède donc du désir d'être reconnu dans sa vérité singulière par tous les autres désirs. Elle ne peut se satisfaire dans la simple complétude d'un désir naturel avec une chose naturelle telle qu'elle se caractérise dans le sentiment de soi animal. Elle a besoin d'être reconnue en tant que justement elle n'est pas naturelle. Or quel est le critère de la non-naturalité de cette conscience ? C'est justement qu'elle ne désire pas ce qui est naturel mais ce qui se situe au-delà de la nature comme valeur spirituelle. Cette compréhension est d'abord simplement négative car l'être chez qui elle s'éveille saisit dans le même mouvement le néant

qui le menace. Comprendre que l'on est mortel, c'est saisir que la mort constitue l'« anéantissement complet et définitif[73] » de son être propre qui s'individualise en même temps qu'il accède à ce savoir de ce qui le sépare radicalement de lui-même. Je comprends que j'existe dans la nature comme un être à part dans cette conscience de mon propre néant. Je peux dire « je » parce que la conscience de mon individualité surgit sur le fond d'une négation totale de ce que je suis et c'est ainsi que je désire être reconnu dans ma vérité singulière par toutes les autres consciences. Cette vérité de la liberté individuelle est absolue en ce sens qu'elle est coupée de tout rapport à la nature : c'est la liberté en tant qu'elle est conçue et exercée comme le risque de la mort. Un être dont la volonté consiste à être libre et reconnu dans cette liberté est un individu qui accepte de risquer sa vie biologique pour attester par cette épreuve de la mort qu'il est réellement et véritablement tel qu'il se représente à lui-même et aux autres.

Si les premiers temps de l'éveil humain du désir n'avaient connu que des consciences guerrières qui eussent été prêtes à tout sacrifier – y compris et par-dessus tout leur propre existence biologique – afin d'être reconnues dans leur valeur absolue d'être libre, ils n'auraient jamais pu se convertir en une histoire véritable. Pour que le temps devienne historique, il faut qu'il puisse progresser. Si des individus à peine humains passent leur temps à perdre leur vie dans des luttes de pure prestige, l'histoire, prisonnière d'un cycle de violences perpétuelles et tout à fait improductives, ne peut pas avancer. La mort sans fin de la guerre de chacun contre chacun est celle d'un Enfer naturel où l'homme demeure encore un loup pour lui-même. Il a ainsi fallu qu'un certain type d'homme préfère garder la vie sauve plutôt que de la risquer dans des combats aussi stériles qu'effrayants. La peur de la mort a pris le dessus sur le désir d'être libre et reconnu comme tel par les autres et l'individu angoissé s'est soumis au Maître, devenant pour ces siècles et ces siècles qui constitueront laborieusement l'histoire humaine, l'Esclave[74]. Celui-ci réalise dans l'Espace de la matière naturelle la liberté souterraine du Temps qui se sert de la puissance de mort révélée dans la conscience humaine non plus pour détruire l'Autre dans la Lutte mais pour s'établir durablement dans un monde qui deviendra le sien, par le Travail.

---

[73] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 540.

[74] Nous gardons dans notre analyse les majuscules que Kojève accole aux concepts fondamentaux de son anthropologie dialectique (Travail, Lutte, Raison, Esprit, *etc*.). Elles lui permettent de désigner le caractère désormais indépassable et irrésistible, car achevé, des différents éléments constitutifs de la vérité humaine. L'usage consistant à mettre une majuscule à la Révolution française procède d'une conception historique similaire : un évènement qui est celui de la vérité humaine, qui ne pouvait pas ne pas avoir lieu, qui ne peut pas s'oublier, qui va désormais se réaliser progressivement partout et pour toujours dans le monde entier, devenu en quelque sorte la République des Droits de l'Homme et du Citoyen.

Au bout de ce processus dialectique de négation du donné immédiat dans une violente et laborieuse histoire, le Sujet se découvre et s'accomplit lui-même totalement dans sa vérité. La mort constitue donc bien le vecteur d'une sortie hors de la nature et de l'animalité pour cet être particulier qu'est l'homme. Elle permet à un animal de devenir un Sujet en s'affranchissant de l'étant simplement donné et en assumant le fait qu'il a à mourir, à la nature mais aussi à lui-même. L'assomption pleine et entière de cette puissance du négatif que constitue la mort n'est possible qu'à la fin de l'histoire humaine, c'est-à-dire au moment où l'homme est parvenu à réaliser complètement ses possibilités de négation de la nature dans la Lutte et le Travail. Autrement dit, le Sujet humain n'est pleinement lui-même – et ne peut se saisir dans sa vérité complète – qu'à partir du moment où la mort ne peut plus rien nier dans l'étant donné qu'est la nature. Pour se connaître totalement, sans reste, l'homme doit d'abord avoir accepté l'idée de mourir au combat et de l'assumer jusqu'au bout dans la lutte réelle historique mais aussi d'avoir réalisé cette mort dans la nature en travaillant laborieusement la matière, la morcelant avec ses outils et l'analysant scientifiquement *partes extra partes* jusqu'à la faire totalement sienne dans la pratique mais aussi dans la connaissance qui culmine de façon absolue dans le Système hégélien. Ces deux possibilités insignes de la mort que sont la Lutte et le Travail se réunissent à la fin de l'histoire quand l'Esclave se faisant Bourgeois, renverse l'ancienne Aristocratie qui a depuis longtemps perdu tout appui dans l'effectivité historique. L'Esclave, vivant depuis si longtemps dans un monde qui est en fait le sien depuis qu'il le travaille, peut enfin se dresser courageusement face au Maître et lui jeter à la face dans le grand soir rougeoyant d'une mort réalisée : *je suis libre autant que toi et c'est ainsi que nous disparaissons*. L'œuvre de l'histoire humaine n'est complète qu'au moment où disparaît son auteur. Quand ce dernier est mort, l'œuvre peut enfin déployer la vie de sa vérité qui n'est plus celle d'une *épreuve* de soi mais d'une *connaissance* de ce soi qui a été. Le Sujet est désormais devenu un objet de savoir. Pour faire l'objet d'une connaissance, il faut nécessairement être mort en ayant effectué tout ce dont sa vie était capable. Nous entrons alors désormais dans l'âge du commentaire : il faut déchiffrer le sens du présent à partir de la vérité achevée du passé[75].

La mort s'étant ainsi entièrement épuisée dans l'effectivité de l'histoire sous la figure dialectique d'une négativité-négatrice, il ne lui manque plus qu'à être ressaisie dans la vérité sans reste du Système du Savoir absolu de Hegel, déployant les articulations rationnelles de la philosophie réalisée comme Sagesse. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, la mort déploie

[75] M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, Préface, p. 14 *sq.*

patiemment toutes les médiations historiques et conceptuelles de la vérité et s'élève au Savoir absolu quand le Sujet se saisit intégralement dans la totalité de ses possibilités réalisées dans le dernier chapitre de l'ouvrage[76]. La vérité dialectique de la mort, c'est le Sujet qui prend pleinement conscience de lui-même dans une connaissance absolue par la négation de la non-vérité de la nature qui est désormais devenue sa vérité réalisée : toute la Substance du monde a été niée dans un devenir-Sujet réflexif qui s'affirme lui-même dans sa propre mort. L'homme peut alors disparaître.

> L'Homme est donc un Néant qui néantit et qui ne se maintient dans l'Être (spatial) qu'en *niant* l'être, cette Négation étant l'Action. Or si l'Homme est Négativité, c'est-à-dire Temps, il n'est pas éternel. Il naît et il meurt en tant qu'Homme. Il est « *das Negative seiner selbst* », dit Hegel. Et nous savons ce que cela signifie : l'Homme se supprime en tant qu'Action (ou *Selbst*) en cessant de s'*opposer* au Monde, après y avoir créé l'État universel et homogène ; ou bien, sur le plan cognitif : l'Homme se supprime en tant qu'Erreur (ou « Sujet » *opposé* à l'Objet) après avoir créé la Vérité de la « Science »[77].

La génération des penseurs français des années 1940 et 1950 dont Foucault est le proche héritier a dû nécessairement se confronter à cette incontournable lecture de Hegel proposée par Kojève pour tenter d'en désigner les failles ou du moins, d'esquisser des lignes de fuite pour pouvoir encore penser dans les marges et les ombres d'un système aussi massif et imposant dans son projet de connaissance absolue de ce qui est à partir de la mort conçue dialectiquement. Ainsi, d'un côté, il y a un Sartre, que Foucault ne suivra jamais, essayant d'élaborer ce qui constituera peut-être le dernier système de la philosophie occidentale en montrant que la puissance du négatif comme « néantisation » de l'en-soi par le pour-soi qui constitue la conscience subjective est une tâche infinie, qui ne prendra jamais réellement fin, n'étant justement pas de même nature que celle du monde des choses et des étants. L'histoire ne peut se comprendre que comme un « horizon », une tâche indéfinie, jamais une œuvre qui serait entièrement réalisée. C'est en ceci que Sartre tente en quelque sorte d'opérer, à partir de Hegel, un retour à Kant – la liberté comme devoir-être – en restituant au sujet une puissance infinie de néantisation du donné, que le penseur du Savoir absolu avait pourtant caractérisée comme celle de la « mauvaise infinité[78] » d'une conscience individuelle malheureuse qui n'agit pas vraiment mais se contente de juger le monde moralement en le niant dans un « projet » sans cesse ajourné et reculé, car impossible à réaliser concrètement autrement que comme une tâche indéfinie et en tant que telle, finalement ineffective.

---

[76] G.W.F HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. HYPPOLITE, Paris, Aubier Montaigne, 1941, t. II, VIII, « Le Savoir absolu », p. 293 *sq*.
[77] A. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 435.
[78] G.W.F HEGEL, *Science de la logique* [1812], I, « L'Être », trad. G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 115.

Comme nous le verrons plus avant, la pensée de Sartre consiste aussi à refuser de considérer la mort comme une condition de possibilité de la subjectivation. Elle n'est qu'un élément extérieur qui échoit de manière contingente au sujet, mais jamais ne le fonde ou le constitue dans sa vérité comme ce fut le cas chez Kojève ou – et ce sera l'objet de cette thèse – chez Foucault, même si les deux versions de cette mort-subjectivante sont chez ces deux derniers penseurs radicalement opposés dans leurs fondements aussi bien que dans leurs conséquences théoriques et pratiques. La mort n'est pas un problème philosophique sérieux pour une pensée qui défend l'idée d'une liberté illimitée et absolue comme celle de Sartre, qui se veut à l'image de celle de Dieu. Dans un article consacré aux différentes versions de la « mort de l'homme » qui jalonnent l'itinéraire intellectuel complexe reliant Kojève à Foucault, et que nous nous proposons nous aussi d'arpenter dans ce travail, Philippe Sabot considère ainsi que chez Sartre la « réalité-humaine apparaît […] hantée par le désir d'*être soi*, c'est-à-dire d'être Dieu. »

> En sorte que son projet perpétuel et impossible à la fois consiste à vouloir *être* son propre fondement, soit à réaliser la synthèse du pour-soi (mouvement, néant) et de l'en-soi (être, repos) en se faisant Dieu : en effet, de cette manière, « il serait son propre fondement non en tant que néant mais en tant qu'être et garderait en lui la transcendance nécessaire de la conscience en même temps que la coïncidence avec soi de l'être en-soi. Il conserverait en lui ce retour sur soi qui conditionne toute nécessité et tout fondement. Mais ce retour sur soi se ferait sans distance, il ne serait point présence à soi mais identité à soi »[79].

Sartre a radicalement coupé le sujet du monde de l'en-soi pour l'absolutiser dans une figure radicalement libre qui n'a de loi que celle qu'il se donne. Il n'y a pas de réel dehors pour cette pensée du sujet absolu pour laquelle il demeurera problématique de penser encore une effectivité de l'histoire, l'élément matériel extérieur dans lequel la liberté humaine doit pourtant se réaliser. À l'extrême opposé de cette pensée sans dehors et qui ne prend pas la mort au sérieux, il y a Bataille et Blanchot qui vont constituer des tentatives consistant à montrer que face à l'échéance de son anéantissement, aucun sujet ne peut vraiment être consistant. La mort est en effet ce qui vient briser de l'extérieur tous les systèmes philosophiques ainsi que toutes les figures substantielles qu'ils sont susceptibles de produire. Son imminence signifie toujours la ruine de la théorie et le morcellement du sujet qui les élabore. C'est un reste, la « part maudite » qui sera toujours en excès sur les entreprises rationnelles de maîtrise. Bataille et Blanchot vont rejouer une autre version de la mort – une mort *impossible* – contre la conception dialectique qu'en avait proposée Kojève qui la

[79] Ph. SABOT, « De Kojève à Foucault, La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme », in *Archives de la philosophie,* Paris, éd. Centre Sèvres, 2009/3 p. 15-16. La citation de Sartre est extraite de *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 124.

considérait comme une mort maîtrisable, pouvoir éminent et souverain de l'être humain qui la porte dans la nature pour s'y reconnaître et s'y réaliser.

On sait combien ces deux penseurs des marges extrêmes de l'existence que sont Bataille et Blanchot joueront un rôle important dans l'élaboration de la pensée du « premier Foucault » – anti-dialectique et donc anti-hégélienne – et on verra l'auteur des *Mots et des choses* leur rendre hommage de façon récurrente, jusqu'à la fin de sa vie[80]. Mais avant l'année 1956 et la rédaction de l'*Histoire de la folie*, Foucault suivra plutôt le chemin de pensée de celui qui fut son tout premier maître. C'est en effet par Jean Hyppolite, grand hégélien et premier traducteur français de la *Phénoménologie de l'esprit*, lui aussi auditeur des cours de Kojève des années 1930, que Foucault a été initié, lors de son passage en khâgne à au lycée Henri IV en 1945-1946, à l'hégélianisme et plus largement à la pensée philosophique. C'est encore par son biais qu'il fut nommé professeur au Collège de France une quinzaine d'années plus tard, et c'est à son maître qu'il succèdera en occupant la nouvelle chaire d'*Histoire des systèmes de pensée*. À travers l'enseignement reçu d'Hyppolite, Foucault avouera lui-même être redevable d'une immense dette contractée auprès du penseur allemand et que finalement, on est encore très hégélien en essayant de se constituer en adversaire de Hegel. En témoignent les célèbres phrases prononcées lors de sa leçon inaugurale au Collège de France le 2 décembre 1970 :

> Mais je pense que ma dette, pour une très large part, va à Jean Hyppolite. Je sais bien que son œuvre est placée, aux yeux de beaucoup, sous le règne de Hegel, et que toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel […].
> Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs[81].

Mais avant d'essayer d'« échapper » à Hegel et de tenter de penser les failles et les marges du Système, et bien avant d'endosser les habits du célèbre professeur au Collège de

[80] Par exemple, dans l'entretien de 1980 avec D. Trombadori : « Les auteurs les plus importants qui m'ont, je ne dirais pas formé, mais décalé par rapport à ma formation universitaire, ont été des gens comme Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski […]. », *in DE* IV, n° 281, « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.*, p. 42-43. Mais aussi encore en 1984 quand il rappelle sa dette, une dernière fois, à Blanchot et Bataille, vecteurs d'une « rupture » pour les « gens de notre génération », *DE* IV, n° 343, « Archéologie d'une passion », *op. cit.*, p. 608.

[81] Leçon reprise dans M. FOUCAULT, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971. Ces phrases de Foucault fonctionnent en écho – ce qui est très foucaldien – avec les mots d'introduction rédigés par Hyppolite en 1966 pour sa traduction de la *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit*, avouant qu'il est difficile, voire impossible, de ne pas passer par Hegel, pour sortir de Hegel : « C'est encore à ce projet [hégélien de totalisation] que nous nous référons – serait-ce pour le critiquer – et Hegel est un peu par rapport à nous ce que fut jadis Aristote pour le Moyen Âge » *in* J. HYPPOLITE, *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Bibliothèque philosophique bilingue », 1966, introduction, p. 9.

France qu'il deviendra à l'orée des années 1970, le jeune Foucault a inscrit ses pas dans ceux du maître de la dialectique. Il entend si bien le faire qu'il transcrit lui-même ironiquement les propos qu'il pense que les autres vont tenir à son encontre en adoptant quasiment les mêmes termes que ceux que nous venons de citer. Il se glisse dans la peau d'un Hegel incernable car indéfiniment mobile dans sa puissance de ressaisie conceptuelle du réel :

> Vous aménagez déjà l'issue qui vous permettra, dans votre prochain livre, de resurgir ailleurs et de narguer comme vous le faites maintenant : non, non je ne suis pas là où vous me guettez, mais d'ici d'où je vous regarde en riant[82].

Pour mieux saisir en quoi la pensée foucaldienne a d'abord été imprégnée d'un hégélianisme particulier, celui de Kojève, il nous faut encore montrer davantage combien la réception française de Hegel lui est tributaire. Comme l'avancent Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière dans l'avant-propos de leur ouvrage consacré à cette question, l'hégélianisme français du XX^e^ siècle, « et plus largement dans l'espace universitaire comme tel » ont été *dominés* « par l'influence d'Alexandre Kojève[83]. »

La tradition hégélienne française se distingue de sa cousine allemande par le vif intérêt qu'elle porte à la dimension existentielle de l'œuvre. Quand les Allemands lisent Hegel en adoptant la position surplombante du Système qui irrigue et informe tous les champs de la réalité, les lecteurs français font porter leur attention sur les épisodes négatifs de l'existence concrète, plongée dans les remous incessants de l'histoire :

> Pour le dire d'un mot, la tradition hégélienne, chez nos voisins, fut marquée de façon prioritaire par un déchiffrement du système, dans son architecture globale et dans les divers champs de l'activité humaine dont il se veut la présentation ordonnée […]. Dans le même temps, le monde universitaire français qui, lui aussi, s'était d'abord attaché [au cours du XIX^e^ siècle] à une lecture du système, en vint à souligner surtout, dans cette philosophie, une préoccupation que l'on pourrait dire de type existentiel, et fut davantage attentif à l'enracinement de l'idée dans les aléas de l'histoire et les hésitations de la liberté[84].

Cette lecture *existentialiste* de Hegel connaît son essor à partir du début du XX^e^ siècle avec la publication des *Écrits théologiques*[85] de jeunesse de Hegel par Hermann Nohl en 1907, puis un âge d'or dans l'entre-deux guerres avec pour figure centrale Kojève, et va enfin se poursuivre bien après la Seconde Guerre mondiale, comme nous aimerions le montrer en prenant l'œuvre de Foucault comme exemple central, à partir du thème de la mort comme

[82] M. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit*, p. 29.
[83] G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE *De Kojève à Hegel, 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Idées », 1996, p. 7.
[84] *Ibid*., p. 17.
[85] G. W. F. HEGEL, *L'Esprit du christianisme et son destin*, Paris, 2003, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », trad. O. DEPRÉ.

épreuve de soi[86].

C'est Jean Wahl le premier qui focalisa son attention sur la *Phénoménologie de l'esprit*, texte peu lu en France avant lui et pour lequel presque personne ne manifesta d'intérêt, tant il avait la réputation d'être incohérent et problématique au sein du système hégélien. Ce prisme de lecture nouveau apparaît clairement dans son livre *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* paru pour la première fois en 1929[87].

> L'orientation de cette étude est donnée, affirment G. Jarczyk, P-J. Labarrière, dès les premiers paragraphes de la préface, et peut être enclose sous cette note générale : accentuation du côté tragique de cette pensée, que l'on dit affrontée à des irréconciliations de fait et de droit. Orientation si constante, que Jean Wahl, dans tel de ses cours postérieurs, se laissera aller à proposer une lecture « phénoménologique » de la Logique elle-même ; où il faut entendre que l'enchaînement des catégories et déterminations-de-pensée, pour lors, est soumis à un déchiffrement placé sous la loi d'une dramatique exceptionnelle, avec des explications de type contextuel ou historique – la discontinuité descriptive, avec les ruptures qu'elle appelle, étant comme élevée au rang de méthode[88].

Cette lecture de Hegel qui donne à la *Phénoménologie de l'esprit* la place centrale dans le système ouvrira la voie à celles de Kojève et Hyppolite. Ce dernier, en portant son intérêt sur la *Phénoménologie de l'Esprit* et le caractère fini de l'Esprit se déployant dans l'histoire – l'homme concret qui fait et vit l'histoire – et non plus sur l'Esprit absolu de la Logique, comme une certaine tradition le voulait jusqu'alors, rejoint la vision kojévienne du Système par le prisme le mieux dimensionné pour comprendre l'essence et l'incroyable puissance rationnelle de ce système : la négativité comprise comme mort-surmontée permettant *in fine* la connaissance absolue du monde et de soi-même. Avant Kojève, la plupart des lectures de Hegel insistait sur les œuvres de maturité du penseur allemand – la *Science de la logique* et l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*[89] – en mettant en relief le processus de *dépassement* (*Aufhebung*) marquant un point d'arrêt à la négation en la retournant contre elle-même dans un état final où les contraires sont réconciliés dans l'unité la plus haute. C'est ce qu'a expliqué, on ne peut plus clairement, Pierre Macherey dans une communication prononcée lors d'une journée d'études consacrée à Jean Hyppolite :

---

[86] G. JARCZYK ET P.-J. LABARRIÈRE, *op. cit.*, p. 25.

[87] Pour une édition plus récente, voir J. WAHL, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1951.

[88] G. JARCZYK ET P.-J. LABARRIÈRE, *op. cit*., p. 27. Cette méthode n'est pas sans rappeler celle qu'appliquera lui-même Foucault avec l'archéologie dans son *Histoire de la folie à l'âge classique* et les œuvres qui lui sont postérieures. Pour la lecture « phénoménologique » de la Logique que fait Jean Wahl, voir « La logique de Hegel comme phénoménologie », in *Les Cours de Sorbonne*, éd. Ronéotypée, Centre de documentation universitaire, 1965.

[89] G.W.F. HEGEL, *Science de la logique* [1812], G. JARCZYK, P-J. LABARRIÈRE trad., Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1972, qui constitue la première partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques.*

> [L]'esprit du système, une fois mises en place toutes les pièces de son dispositif, consistait précisément, comme l'avaient parfaitement compris en Allemagne les hégéliens de droite, dans un effort en vue de dompter et d'absorber la négation, en la retournant contre elle-même, ce qui était le sens profond de la notion de négation absolue, clé d'une téléologie rationnelle faisant de cette négation un moyen, un instrument au service d'un but qui la dépasse, suivant la logique propre de l'*Aufhebung*[90].

En insistant au contraire sur la *Phénoménologie de l'Esprit,* c'est la lecture de Hegel – celle de Wahl, Kojève et Hyppolite – à partir du processus de la négativité lui-même qui prend la place centrale. C'est l'œuvre de négation douloureuse et problématique qui prime sur le résultat final de la réconciliation apaisée. On peut bien sûr relativiser cet aspect problématique de la négativité en l'interprétant comme un simple moment d'un processus dialectique total :

> Sans doute, cette logique de la relève était déjà à l'œuvre dans la *Phénoménologie*, mais dans un contexte bien différent, celui d'une histoire des expériences pratiques de la conscience individuelle et collective, entraînée dans une succession de tentatives qui se révèlent à son point de vue comme autant d'échecs enchaînés les uns aux autres, dans la mesure où elles témoignent toutes sans exception de l'incapacité de cette conscience à surmonter par ses forces propres la contradiction de l'objectif et du subjectif, de la vérité et de la certitude, ce qui fait de son itinéraire un véritable chemin de croix, jusqu'au moment où, ultime déchirement, elle découvre qu'elle doit définitivement disparaître en tant que conscience incarnée dans des figures pour céder la place à l'Esprit qui, lui, fait table rase de ses problèmes spécifiques, et reprend à son commencement, à son point zéro, le parcours de la recherche de la vérité et de la connaissance de soi, en s'engageant dans les entreprises successives d'une science de la logique, d'une philosophie de la nature et d'une philosophie de l'esprit, où la conscience et son drame permanent ont cessé d'occuper le premier plan[91].

Cette lecture n'est pas celle de Kojève, et encore moins celle d'Hyppolite, puisque tous deux vont insister sur l'existence concrète de l'homme, aux prises avec le tragique de l'histoire. Mais là où Hyppolite va chercher à penser un *reste* irréductible de négativité dans le processus historique, Kojève va au contraire l'épuiser dans un terme final et indépassable de l'histoire sous la figure de la *Befriedigung*, le contentement parfait d'un homme qui atteint tout ce à quoi il pouvait prétendre comme être mortel. L'homme est parfaitement satisfait – il en a assez : son désir est enfin comblé – quand tous les autres hommes, ses semblables – le reconnaissent comme un autre homme, c'est-à-dire comme un être qui accepte de mourir, de se nier lui-même dans la possibilité de sa mort pour affirmer son absolue liberté. Une fois que tous les autres individus humains lui reconnaissent ce pouvoir de négation qu'il porte en lui et qui fait de lui un homme, l'être humain est *content* et peut arrêter le processus de négation qu'il a fait entrer par effraction dans le cours des choses. Ce contentement (*Befriedung*) est cependant tragique car il signifie toujours aussi l'acceptation de son propre et indépassable

[90] « Entre philosophie et histoire de la philosophie, le Hegel de Jean Hyppolite », communication présentée par P. MACHEREY, Journée d'études consacrée à Jean Hyppolite, ENS Ulm, samedi 27 mai 2006 reprise en ligne à partir du lien suivant : communicationP.MachereyULM (consulté le 17/6/2019).
[91] *Ibid.*

néant pour l'individu.

> Ceci fait de la *Phénoménologie* un livre d'intranquillité, d'inquiétude et de doute, où est racontée une histoire assez tragique qui aboutit à l'épisode final d'une disparition autoprogrammée : bref un parcours où c'est la tonalité du négatif qui domine largement, jusque dans son énigmatique ultime étape, celle du savoir absolu qui, telle qu'elle est présentée dans le cadre de la *Phénoménologie*, apparaît avec une vertigineuse abstraction comme un lieu vide encore à remplir. C'est cette dominance du négatif, marque à ses yeux de la destination historique de l'humanité, de ses luttes et de ses travaux, qui avait déjà retenu l'intérêt de Kojève, même si celui-ci, en nourrissant le mythe d'une hypothétique fin de l'histoire, avait prétendu résoudre cette négativité en la faisant aboutir à l'apaisement, à la *Befriedigung* d'un état post-historique dans lequel il n'y avait d'ailleurs plus de place pour la philosophie en tant que telle, comme recherche douloureuse d'une vérité qui se dérobe et que le fait d'en être privé fait aimer d'autant plus passionnément[92].

Hyppolite quant à lui, ne se résoudra pas à prophétiser une fin de l'histoire en affirmant que la négativité qui caractérise la liberté humaine puisse s'arrêter et s'apaiser un jour dans une œuvre parfaite. Ce qui a attiré Hyppolite vers la *Phénoménologie*, affirme encore Pierre Macherey,

> […] ce n'était pas du tout le désir d'abolir la tension du mouvement de pensée propre à la philosophie, mais au contraire l'intention de saisir cette tension à son point d'acuité maximal, en préservant le déchirement crucifiant qui, à ses yeux, caractérise par essence la démarche de la philosophie[93].

Ce « déchirement crucifiant » caractérise les pensées d'Hyppolite mais aussi celles de Bataille et de Blanchot qui ont été fortement marqués – comme un grand nombre d'intellectuels de leur génération – par les leçons données par Kojève à l'École pratique des hautes études dans les années 1930. Ces trois penseurs essentiels pour comprendre le chemin de pensée foucaldien refusent de considérer que la négativité puisse trouver un terme dans la fermeture d'un système et d'une histoire : jamais l'homme n'abolira sa dimension tragique et négative dans une œuvre close et refermée sur elle-même. Il restera toujours une insatisfaction fondamentale inscrite dans le cœur de l'homme et ce n'est pas l'État universel et homogène de la fin de l'histoire kojévienne qui parviendra à y répondre. La mort est « crucifiante » quand elle ne permet pas l'apaisement de la connaissance de soi : vide, elle ne sauve pas et nous laisse dans la détresse des questions ouvertes. Face à cette mort sans relève, nous sommes comme Jésus dans l'épreuve de sa déréliction sur la croix demandant au Père absent, dans le néant de la mort qui vient : « Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné[94] ? »

La mort, qui a fait naître à lui-même l'homme comme l'être conscient de son irréductible individualité n'offrira pas de réponse à cette extrême singularité de l'existence : elle ne trouvera pas sa vérité sur le chemin de croix de la négation dialectique qui rejette dans l'Autre

[92] *Ibid*.
[93] *Ibid*.
[94] C'est le premier vers du Psaume 22, *in La Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, p. 979.

la figure de son accomplissement. La liberté est devenue une errance inquiète qui ne se surmonte pas dans une vérité théorique achevée et complète que la mort nous offrirait comme image parfaite de nous-mêmes. Nous entrons désormais dans le temps des répétitions sans fin des ombres de Dieu, des morts multiples et interminables, des images d'un homme morcelé qui ébrèche chaque jour un peu plus la belle unité de l'œuvre dialectique nommée Histoire. La mort non-dialectique n'offre aucune connaissance de soi : elle constitue l'épreuve de l'errance inscrite au cœur de l'existence.

La trame kojévienne des premiers écrits de Foucault

Avant de poursuivre lui-même une réflexion anti-dialectique sur la mort, puisant aux mêmes sources tragiques que l'expérience de la folie à l'orée des années 1960, le jeune Foucault va commencer par défendre et exposer une version dialectique de la négativité par laquelle l'assomption par le sujet de sa propre mort permet une connaissance parfaite et sans reste de soi-même. La mort, d'impossibilité absolue d'être soi, est devenue par la puissance de l'Esprit le pouvoir le plus extraordinaire de négation qui se réalise dans la confrontation avec ce qu'il n'est pas, la Nature. Celui qui maintient l'idée de sa plus complète suppression en lui se rend maître de la mort et peut désormais l'imposer comme puissance de réalisation et de connaissance de soi dans l'élément extérieur de la matière. D'échec absolu, la mort est devenue l'instrument humain permettant de se réaliser dans la vérité d'une histoire qui est devenue une œuvre : quand la mort a étendu son règne sur toute la nature et dans toutes les consciences humaines qui la reconnaissent comme ferment absolu de la vérité, la connaissance de soi et du monde est désormais elle aussi achevée. La substance matérielle se connaît sans reste en se faisant Sujet par la médiation de sa propre négation que lui permet l'idée dialectique de la mort surmontée. Kojève apparaît bien alors comme le penseur qui a conçu de la façon la plus haute la force de la dialectique hégélienne en annonçant une réconciliation de l'existence humaine avec elle-même dans une histoire parvenue à sa fin parce que l'œuvre de la mort s'est terminée avec l'érection d'un État homogène et universel qui reconnait la liberté de tous les individus qui le composent.

Dans ses premiers écrits des années 1950, Foucault sera finalement davantage hégélien à la manière de Kojève que de celle d'Hyppolite car il cherchera lui aussi à fonder une nouvelle connaissance de l'homme à partir d'une conception dialectique du processus négatif de la mort, là où Hyppolite refusait toute forme d'anthropologie, considérant que ce type de pensée

clôture l'existence humaine dans la totalité d'un système du savoir achevé et dans une histoire qui n'aura plus jamais d'avenir. Cette version dialectique et anthropogène de la mort est particulièrement visible dans l'Introduction à l'ouvrage de Binswanger, *Le Rêve et l'existence*[95] publiée en 1954 dans laquelle Foucault avance l'hypothèse que l'homme obtient dans le rêve sa plus entière vérité à la condition qu'il s'y voit mourir : la mort y fonctionne comme la condition de révélation de la vérité singulière d'une subjectivité dans l'histoire de sa propre *psyché*, décalquant en cela la dialectique hégélienne de la substance qui se fait Sujet dans l'histoire de sa propre négation. À partir de la rédaction d'*Histoire et déraison* dans la seconde moitié des années 1950, Foucault prendra très largement ses distances avec cette pensée anthropologique reprise à la conception que donne Kojève du système hégélien en réinterprétant le phénomène de la mort d'une façon résolument anti-dialectique à la manière de Bataille et Blanchot : de la mort qui s'achève dans l'œuvre parfaite et vraie de l'Esprit à la fin de l'histoire, la mort deviendra l'excès du sacrifice et le mourir incessant qui rendent impossible tout rapport achevé de connaissance ou de maîtrise de soi. Dans *Les Mots et les choses*, l'homme ne sera plus qu'un pont de bois trop jeune et déjà vermoulu jeté entre deux rives de l'histoire qui ne le reconnaissent pas, branlant sur les eaux noires d'un langage sans sujet dans lesquelles toute connaissance de soi vient perdre sa mémoire.

La version dialectique de la mort était encore bien présente dans *Naissance de la clinique* paru en 1963 puisque la médecine moderne fait son apparition dans l'histoire sous l'aspect d'une connaissance complète de l'individu à partir de sa propre mort. Elle sera cependant déjà largement entamée par ce fait ironique que celui qui enfin a atteint sa vérité ne le fait que sous la forme d'un cadavre, aveugle et fermé à soi mais ouvrant ses plus profonds secrets à ce personnage central du médecin, qui a pris la place de Dieu dans la modernité. Le médecin apparaît en effet toujours davantage comme celui qui donne la vie puisqu'il est devenu, dans l'ombre des dieux disparus, le nouveau maître de la mort. C'est à partir d'elle que depuis toujours, du moins dans cette histoire chrétienne millénaire de l'Occident, on émet le jugement définitif de la vérité concernant la vie individuelle. Et son existence durant, l'individu devra accepter d'obéir, à Dieu lui-même, au Souverain, au prêtre puis enfin au médecin s'il désire que cette vérité qui lui est promise au-delà de sa propre mort puisse constituer la chance de racheter sa vie d'ici par la connaissance anticipée qu'en délivre l'Autre, qui se tient déjà dans la mort. Il ne s'agit plus tant alors pour le sujet occidental de se soucier de la forme singulière d'existence que l'on pourrait opposer à la mort dans la liberté

[95] M. FOUCAULT, *Introduction au Rêve et l'existence* de L. BINSWANGER, in *DE* I, n° 1, déjà cité, p. 65-119.

que son vide permet que de tout sacrifier à sa vérité toujours à venir, n'arrivant pourtant jamais.

2. La connaissance parfaite de soi-même dans le rêve de mort

Dans son introduction au livre de Binswanger, *Le Rêve et l'existence,* parue en 1954, nous exposerons l'hypothèse que Foucault poursuit l'œuvre de Kojève en cherchant à décrire phénoménologiquement les styles d'existence qui caractérisent l'homme arrivé à une époque où l'histoire est en train de se terminer. L'homme comprend enfin que la vérité de son existence réside dans son individualité libre et absolument unique en ce qu'elle diffère radicalement de toutes les autres. Cette compréhension ne peut cependant se réaliser que dans l'épreuve du moment négatif que constitue l'aliénation dans la folie. L'individu doit traverser le moment de sa folie – qui est le fondement même de sa différence subjective d'avec le reste de la société dans ce qu'il a de plus aigu : le fou le plus « accompli » serait celui qui suivrait exclusivement sa logique subjective – pour finalement se retrouver dans une identité heureuse et maîtresse d'elle-même. Foucault poursuit bien le geste de Kojève si celui-ci consiste à fonder une anthropologie à partir de la mort comprise dialectiquement comme le vecteur de la subjectivation humaine et la connaissance parfaite de soi qu'elle permet à la fin de son histoire. L'anthropologie se déploie comme l'histoire d'une matière qui se réalise et se comprend comme Sujet en se niant elle-même. C'est en acceptant sa propre mort que l'être humain parvient à épuiser la totalité de ses possibilités en les réalisant dans son histoire.

Ainsi, peut-on lire dans l'*Introduction à la lecture de Hegel* que

> […] la philosophie doit expliquer comment et pourquoi l'Être se réalise non pas seulement en tant que Nature et Monde naturel, mais encore comme Homme et Monde historique. La philosophie ne doit pas se contenter d'être une Philosophie de la nature ; elle doit encore être une anthropologie : en plus des bases ontologiques de la réalité naturelle, elle doit rechercher celles de la réalité humaine, qui est seule capable de se révéler par le Discours[96].

De la même manière, le jeune Foucault entend décrire une nouvelle anthropologie dans son Introduction au *Rêve et l'existence* dont le « principe » et la « méthode »

> […] ne sont déterminés d'entrée de jeu que par le privilège absolu de leur objet : l'homme ou plutôt, l'être-homme, le *Menschein* […]. Ainsi, peut-on circonscrire toute la surface portante de l'anthropologie. Ce projet la situe en opposition à toutes les formes de positivisme psychologique qui pense épuiser le

[96] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 530.

> contenu significatif de l'homme dans le concept réducteur d'*homo natura* et il la replace, en même temps, dans le contexte d'une réflexion ontologique qui prend pour thème majeur la présence à l'être, l'existence, le *Dasein*. Il est entendu qu'une anthropologie de ce style ne peut faire valoir ses droits qu'en montrant comment peut s'articuler une analyse de l'être-homme sur une analytique de l'existence […][97].

La spécificité de la lecture que donne Kojève de Hegel consiste justement elle aussi à employer des concepts de la phénoménologie du premier Heidegger mais complètement à contre-courant du sens de l'œuvre heideggérienne. En effet, il n'a jamais été question pour ce dernier de fonder une anthropologie philosophique, ni de considérer que l'être de l'homme devait être conçu comme un sujet métaphysique fondateur. Au contraire, les concepts fondamentaux qui apparaissent dans *Être et Temps*, comme l'*être-pour-la-mort*[98] (*Sein zum Tode*), le *Dasein* ou la différence ontologique doivent justement servir à penser une expérience qui ne soit plus celle de la métaphysique du sujet qui procède d'un oubli fondamental du sens de l'Être. La mort ne peut simplement être conçue comme un pouvoir néantisant de l'homme qui conditionnerait l'effectivité de l'histoire mais doit être comprise comme une possibilité pure d'une impossibilité, celle justement du *Dasein* à atteindre un état de perfection qui réaliserait son « essence » une fois pour toutes. La mort chez Heidegger est une possibilité insigne qui doit demeurer en tant que possibilité pure, qui ne se réalisera jamais dans le régime de l'effectivité. C'est pourquoi aucune anthropologie ne pourra forclore l'« essence » du *Dasein*. Celle-ci justement « réside dans son existence[99] » : exister consiste à être porté hors de l'effectivité vers la possibilité dans un mouvement de devancement de soi permettant une réappropriation de son être à partir d'une totalisation projetée dans la mort qui en tant que telle n'est jamais effectivement réalisable. L'un des signes centraux qui trahit la déformation que Kojève fait subir à la signification initiale de la pensée heideggérienne de la mort et de l'existence consiste justement à traduire le mot *Dasein* par le terme de « réalité humaine », qui manque tout à fait le lien qui unit le *Da* du *Dasein* comme ouverture temporelle à l'Être, qui se déploie justement tout à fait autrement que dans les relations que les hommes entretiennent communément entre eux et avec le monde.

---

[97] M. FOUCAULT, *Introduction au Rêve et à l'existence*, *op. cit*., p. 66. ; L. BINSWANGER, *Le Rêve et l'existence* [*Traum und Existenz*], *op. cit*.

[98] M. HEIDEGGER, *Être et temps*, Deuxième section, « *Dasein* et temporalité », chap. premier, « l'être-tout possible du *Dasein* et l'être pour la mort », *op. cit*., p. 191 *sq*.

[99] M. HEIDEGGER , *op. cit.,* p. 54.

La déformation dialectique de la mort comme possibilité existentielle

Kojève insiste longuement sur l'aspect existentiel de la « réalité humaine » en décrivant de façon détaillée cette structure historique et anthropogène fondamentale que constitue la lutte à mort des consciences en s'appuyant principalement sur la section A du chapitre IV de la *Phénoménologie*[100]. Le terme employé trahit d'emblée la mécompréhension de l'« essence » du *Dasein* par Kojève, qui sera aussi celle de Sartre : l'*être-là* ne se réduit justement pas à une « réalité » relative au domaine des étants sous-la-main et il n'est pas proprement « humain » au sens où il désigne justement ce qui n'est pas tributaire d'une conception métaphysique du sujet dans l'existence. Ce n'est pas l'effectivité qui le caractérise mais l'ouverture à la possibilité et c'est déjà là une première indication sur le fait que la mort, comprise de manière authentique pour Heidegger comme possibilité pure, ne pourra faire l'objet d'une maîtrise et d'une connaissance autrement qu'en la méconnaissant dans son être véritable. Dans sa façon d'apparaître à la conscience, la mort – en tant qu'elle est *mienne* – n'est justement jamais quelque chose que l'on peut expérimenter sous la forme d'un constat empirique ou d'une œuvre qui serait à effectuer : elle est l'épreuve d'un appel à être soi sous la forme d'une possibilité éthique qui ne prend son sens qu'à partir d'une impossibilité absolue d'être[101]. La mort constitue un appel à être pour une conscience livrée à l'angoisse du néant sur lequel elle se détache mais elle n'est en aucun cas une vérité de la conscience qu'il s'agirait de réaliser dans le monde sous la forme d'une maîtrise pratique qui culminerait enfin dans une parfaite connaissance de soi.

L'« analytique de l'existence » de Kojève consiste à démontrer à partir de ce profond malentendu que la lutte à mort des consciences est une structure nécessaire pour comprendre le développement historique humain. Sans elle, l'homme serait resté un simple animal luttant uniquement pour sa survie biologique en tant qu'espèce. En acceptant de risquer sa vie dans une pure lutte de prestige contre une autre conscience humaine, l'homme devient véritablement humain. C'est par l'angoisse de mort que l'être humain parvient, comme chez Heidegger[102], à atteindre la totalité possible de son être en anticipant sa fin. Là où le Maître est *résolu* à accepter sa propre disparition en allant vers la mort dans la lutte avec une autre

[100] G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, chap. IV, A. « Indépendance et Dépendance de la Conscience de soi ; Domination et servitude », *op. cit.*, p. 155 *sq.*

[101] M. HEIDEGGER , *Être et temps*, § 50, « Pré-esquisse de la structure ontologico-existentiale de la mort. », p. 200 *sq.*

[102] M. HEIDEGGER , *op. cit.*, chap. VI : « Le souci comme être du *Dasein* », § 40. « L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du Dasein », p. 154-158.

conscience, l'Esclave défaille devant l'angoisse de tout perdre et se soumet devant le Maître. Mais là où pour Heidegger, l'angoisse avait pour fonction existentiale de libérer le *Dasein* de la préoccupation quotidienne et ordinaire auprès des choses et de sa fascination pour le monde des étants afin de le convertir à une attitude authentique face au possible qu'il a à être, elle détient au contraire pour finalité ultime chez Kojève de river l'Esclave au monde matériel qu'il devra désormais transformer par son travail.

C'est bien là le sens de l'interprétation dialectique de cet affect existentiel fondamental : l'angoisse désolidarise d'abord l'Esclave de tout attrait pour les réalités fixes et subsistantes mais pour ensuite, dans un second moment, le résoudre à gagner son essence achevée par le travail de la matière.

> Dans l'angoisse mortelle, il a compris (sans s'en rendre compte) qu'une condition donnée, fixe et stable, serait-ce celle du Maître, ne peut pas épuiser l'existence humaine. Il a « compris » la « vanité » des conditions données de l'existence. Il n'a pas voulu se solidariser avec la condition de Maître, et il ne se solidarise pas non plus avec sa condition d'Esclave. Il n'y a rien de fixe en lui. Il est prêt au changement ; dans son être même il est changement, transcendance, trans-formation, « éducation » ; il est devenir historique dans son origine, dans son essence, dans son existence même […].
>
> [S]ans l'angoisse, sans la terreur inspirée par le Maître, l'homme ne serait jamais Esclave et ne pourrait, par conséquent, jamais atteindre la perfection finale. Mais cette condition « en soi », c'est-à-dire objectivement réelle et nécessaire, ne suffit pas. La perfection (qui est toujours consciente d'elle-même) ne peut être atteinte que dans et par le travail. Car ce n'est que dans et par le travail que l'homme finit par prendre conscience de la signification, de la valeur et de la nécessité de l'expérience qu'il fait en craignant le pouvoir absolu, incarné par lui dans le Maître. Ce n'est qu'après avoir travaillé pour le Maître qu'il comprend la nécessité de la lutte entre le Maître et l'Esclave et la valeur du risque et de l'angoisse qu'elle implique. Ainsi, quoique l'angoisse inspirée par la Maître soit le début de la sagesse, on peut dire seulement que dans cette angoisse la Conscience existe pour elle-même ; mais elle n'y est pas encore l'Être-pour-soi[103].

L'homme ne peut réaliser totalement son essence qu'en travaillant la matière, en la niant en tant que telle pour la faire répondre à des besoins humains. Kojève critique ainsi Heidegger pour avoir négligé les structures essentielles de l'existence humaine que sont la Lutte et le Travail, tout en ayant correctement conçu l'importance du sentiment de l'angoisse pour éveiller l'homme à la conscience de soi. Heidegger « a repris les thèmes hégéliens de la mort ; mais il néglige les thèmes complémentaires de la Lutte et du Travail ; aussi sa philosophie ne réussit-elle pas à rendre compte de l'Histoire[104]. » Nous savons que l'objet d'*Être et Temps* n'est pas de « rendre compte » de l'Histoire puisque le projet de Heidegger est justement de sortir de l'histoire de la métaphysique qui est celle de l'oubli de l'Être pour penser à partir d'un nouveau départ le sens de sa donne de l'étant. Mais là n'est pas la question pour le sujet qui nous occupe. Il est plus intéressant dans l'immédiat de noter que Foucault lui-même a pour ambition de « rendre compte » de l'histoire humaine à partir de la notion de travail mais

[103] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 27-29.
[104] *Ibid*., note du bas de la p. 575.

en la resituant de façon originale dans une dimension qui n'est pas celle où on l'attend de prime abord. C'est en effet dans le rêve, que Foucault à la manière de Freud[105], va penser le travail dans son *Introduction* à l'ouvrage de Binswanger. L'objet du texte est de montrer que l'individu humain se réalise dans sa vérité par le travail du rêve. Cette activité lui permet en effet de résoudre les contradictions qu'il vit dans le monde de la veille. Le rêve fonctionne selon la structure phénoménologique du *devancement* (*Vorlaufen*) mise au jour dans *Être et Temps*[106] mais déformée ici par la conception dialectique d'un projet signifiant justement l'accomplissement total de soi dans la vérité de la mort.

*L'épreuve de la subjectivation dans l'*Introduction *au* Rêve et l'existence

Foucault entame ainsi dans cette *Introduction* une réflexion sur les formes concrètes de la folie pour montrer que l'individu moderne est aux prises avec une société qui le nie dans cette expression de sa singularité subjective en le réduisant aux catégories objectives de la maladie mentale. L'individu trouve le moyen de résoudre cette contradiction vécue dans le monde réel dans des rêves où sa mort apparaît comme le terme dans lequel l'existence singulière et perçue comme folle aux yeux des autres trouve son unité et se réconcilie avec sa vérité. Les « portes d'ivoire » du rêve – décrites ailleurs par Nerval – ouvrent alors la vie sur la mort.

> Le Rêve est une seconde vie. Je n'ai pu percer sans frémir ces portes d'ivoire ou de corne qui nous séparent du monde invisible. Les premiers instants du sommeil sont l'image de la mort ; un engourdissement nébuleux saisit notre pensée, et nous ne pouvons déterminer l'instant précis où le moi, sous une autre forme, continue l'œuvre de l'existence[107].

Le sujet fou prend conscience de la négativité qui le travaille – la folie comme « mort

---

[105] S. FREUD, *Œuvres Complètes*, t. IV, *L'Interprétation du rêve*, VI, « le travail de rêve », trad. J. ALTOUNIAN *et al.*, Paris, PUF, 2004, p. 319 *sq*.

[106] M. HEIDEGGER , *Être et temps*, *op. cit*., deuxième section, chap. II : « L'attestation par le *Dasein* de son pouvoir-être authentique et la résolution », § 53, « Projet existential d'un être authentique pour la mort », p. 208 *sq*.

[107] G. DE NERVAL, *Aurélia ou le rêve de la vie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2005, p. 123. C'est dans ce style nervalien que Foucault va caractériser lui-même le rêve dans cette introduction : une réconciliation du sujet avec lui-même dans une œuvre-monde imaginaire qui est celle du rêve, celui-ci résorbant la négativité – la folie comme incomplétude à soi-même – en une unité supérieure idéale. Un peu plus loin dans le poème, Nerval va qualifier cette folie de « maladie » mais pour montrer lui aussi, et avant Freud et Foucault, que le rêve en est la résolution : « Je vais essayer […] de transcrire les impressions d'une longue maladie qui s'est passée tout entière dans les mystères de mon esprit ; – et je ne sais pourquoi je me sers de ce terme maladie, car jamais, quant à ce qui est de moi-même, je ne me suis senti mieux portant. Parfois, je croyais ma force et mon activité doublées ; il me semblait tout savoir, tout comprendre ; l'imagination m'apportait des délices infinis. En recouvrant ce que les hommes appellent la raison, faudra-t-il regretter de les avoir perdues ?... » (p. 123-124). On voit dès lors que la thématique foucaldienne des pouvoirs éclairants que la folie jette sur l'existence est toute proche, ainsi que sa tragique expérience du déni que lui opposera la société rationaliste moderne.

sociale » – et la résout dans sa mort rêvée en assumant cette négativité, jusqu'à réaliser concrètement sa vérité dans une mort réelle à venir. C'est bien ce qui apparaît d'emblée à la lecture d'une citation d'un poème de René Char que place Foucault en exergue de sa présentation du livre de Binswanger :

> À l'âge d'homme j'ai vu s'élever et grandir, sur le mur mitoyen de la vie et de la mort une échelle de plus en plus nue, investie d'un pouvoir d'évulsion unique : le rêve... Voici que l'obscurité s'écarte et que VIVRE devient, sous la forme d'un âpre ascétisme allégorique, la conquête de pouvoirs extraordinaires dont nous nous sentons profusément traversés mais que nous n'exprimons qu'incomplètement faute de loyauté, de discernement cruel et de persévérance[108].

L'échelle du rêve permet de caractériser cette puissance de la négativité qui définit l'être de l'homme comme pouvoir de dépassement de soi : « VIVRE devient [...] la conquête de pouvoirs extraordinaires. » Ces pouvoirs sont « extraordinaires » car ils permettent à l'homme de transgresser l'ordre commun de la nature, celui de l'en-soi pour reprendre les termes du vocabulaire hégélien, domaine de la simple identité indivise et non réflexive opposée à celle de la négativité conçue comme pour-soi qui n'a de cesse de diviser l'être naturel par l'activité du travail pour parvenir à réaliser sa véritable essence. Le rêve aurait donc pour fonction de révéler aux hommes sur un mode imaginaire les liens factices qui les retiennent à l'en-soi et partant, les aliène. La nudité de plus en plus crue de cette échelle figure le travail de négation d'une mortalité assumée et enfin saisie pour ce qu'elle est : pouvoir d'arrachement à l'en-soi, puissance de dissociation d'avec la nature. C'est parce que nous sommes la plupart du temps aliénés par la société de notre époque qui rejettent les singularités trop affirmées dans les catégories de la folie que nous « exprimons incomplètement » notre essence qui est la mort comme négativité : l'histoire objective est achevée car la négation effective a pris fin – tous les hommes sont libres dès lors qu'ils sont citoyens d'États républicains forts – mais nous avons encore à comprendre et à réaliser notre identité individuelle singulière contredite et souvent menacée par les normes et les institutions de la société moderne. Nous ne parvenons pas encore philosophiquement à exprimer notre essence par « manque de loyauté » vis-à-vis du moment négatif de nos existences : il s'agit d'assumer notre folie – le chiffre de notre individualité – en nous laissant guider par la compréhension que nous en livrent nos rêves. Et ce n'est qu'à partir de la mort que nous pourrons compter juste : le dernier barreau au sommet de l'échelle du rêve nous fait enfin accéder de l'autre côté du mur de la vie.

Il s'agit ainsi de regarder nos rêves en face et de ne pas nous détourner de la vérité

[108] R. CHAR, *Fureur et mystère*, « Partage formel », XXII, *in Seuls demeurent*, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983, p. 160, cité, de manière tronquée, par M. FOUCAULT dans *DE* I, n°1, déjà cité, p. 54.

singulière qu'ils expriment sur nous. Cette vérité est celle de notre subjectivité unique et elle ne peut se manifester qu'à partir du moment le plus élevé de la négation : celui de notre propre mort. Il en va en effet toujours ainsi chez Hegel : il ne peut exister de vérité effective et réelle qu'à partir du moment où le sujet de cette vérité accepte de mourir. Le rêveur doit accepter de se perdre dans ses rêves en assumant la terrible vérité qu'ils ont à livrer : il n'y a de réalisation possible de soi que dans l'assomption de sa propre mort.

Cette forme d'analyse est bien une anthropologie phénoménologique à la manière de celle que déploie Kojève dans son *Introduction* car elle est une science, non de la nature – elle ne serait alors qu'une simple psychologie « positive » – mais de l'homme. Elle est aussi davantage qu'une philosophie car elle n'est pas recherche indéfinie de la sagesse – « amour de la sagesse » – mais révélation systématique de la vérité humaine par la compréhension de la totalité de l'œuvre humaine comprise comme l'histoire arrivée à son terme. Foucault semble alors approfondir dans cette *Introduction* les réflexions ouvertes par Kojève à propos de la pensée du Heidegger d'*Être et Temps*.

> [L'être-homme] n'est, après tout, que le contenu effectif et concret de ce que l'ontologie analyse comme la structure transcendantale du *Dasein*, de la présence au monde. Son opposition originaire à une science des faits humains en style de connaissance positive, d'analyse expérimentale et de réflexion naturaliste ne renvoie donc pas l'anthropologie à une forme *a priori* de la spéculation philosophique[109].

L'effectivité du contenu humain est fondée – comme chez Hegel – sur la puissance du négatif, la négativité à l'œuvre dans la nature. L'homme nie la nature dans une histoire – qui est la sienne – en se faisant. Il ne peut donc exister de discours naturaliste et positif sur l'homme puisque celui-ci n'a pas de nature prédéfinie : il nie toute nature en étant existence, sortie hors de soi. Il s'agira alors pour cette anthropologie de décrire les contenus concrets de la conscience de soi et leur histoire dans une réflexion elle aussi concrète car dialectique – décrivant patiemment les médiations de cette prise de conscience de soi dans ses oppositions, notamment celle du *monde* et de la *liberté* que nous analyserons plus avant – et non *a priori*, c'est-à-dire en exhibant abstraitement des oppositions durcies et figées sans percevoir leur articulation vivante dans un devenir historique qui procède de leur *dépassement* (*Aufhebung*)[110]. Foucault est ainsi conscient qu'il ne lit pas Heidegger à la lettre mais lui impose lui aussi,

[109] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 65.

[110] Ainsi Foucault pourra-t-il dire que le thème de l'essai de Binswanger dont il fait l'introduction « n'est pas tellement le rêve et l'existence que l'existence telle qu'elle s'apparaît à elle-même et telle qu'on peut la déchiffrer dans le rêve : l'existence dans ce mode d'être du rêve où elle s'annonce de manière significative. » (M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 68). On le voit, le rêve n'est pas un élément séparé de l'existence, à côté d'elle, mais un phénomène de la conscience, au sens hégélien, une étape dans le processus dialectique de prise de conscience de soi par soi.

avec une certaine désinvolture, un traitement kojévien, c'est-à-dire *anthropologisant* :

> Le détour par une philosophie plus ou moins heideggérienne n'est pas un rite initiatique qui ouvre à l'ésotérisme de la *Daseinanalyse*. Les problèmes philosophiques sont présents, ils ne lui sont pas préalables.
>
> Cela nous dispense d'une introduction qui résumerait *Sein und Zeit* en paragraphes numérotés, et nous rend libres pour un propos moins rigoureux. Ce propos est d'écrire seulement en marge de *Traum und Existenz*[111].

La subjectivation humaine se fait au sein d'un monde qui s'est édifié à partir de la négation de la nature. L'homme est ouvert à ce monde parce qu'il est un *Dasein*, c'est-à-dire l'ouverture vécue à partir de laquelle peut se déployer la présence d'un monde. L'homme compris comme *Dasein* n'est pas dans le monde comme l'eau est dans le verre, il est au monde parce que ce monde se tient dans un horizon de sens pour l'action et le discours humains. L'être-homme ne vaut que par rapport à la négativité qui le caractérise et non par rapport à une essence déterminée conçue comme une nature. Ce qu'il importe de retenir du concept d'existence est bien cette négativité à l'œuvre comme excès qui ronge la nature et sur elle que devra se focaliser l'analyse anthropologique.

> Le thème de sa recherche est celui du « fait » humain, si on entend par « fait » non pas tel secteur objectif d'un univers naturel, mais le contenu réel d'une existence qui se vit et s'éprouve, se reconnaît ou se perd dans un monde qui est à la fois la plénitude de son projet et l'« élément » de sa situation[112].

Le jeune Foucault de la première moitié des années 1950 est donc hégélien, mais à la manière de Kojève. Sa description est dialectique et on sent ici l'influence de la postérité sartrienne des cours donnés à l'École pratique des hautes études : le monde de l'existence est à la fois « plénitude de son projet » et « « l'élément de sa situation », œuvre qui se fait dans le dépassement de ce qui résiste et qui se définit dans cette épreuve de *résistance*. Comme Kojève, il entend se servir des apports de la phénoménologie heideggérienne quant à la négativité de l'existence conçue comme finitude libre – car vouée à la mort comme horizon de son impossible totalisation[113] – mais pour immédiatement la rendre à la dialectique : faire de l'histoire le lieu d'une totalisation qui ne lui était permise que comme possibilité de sa propre impossibilité dans son anéantissement. Du reste, et comme nous l'avons déjà évoqué, le projet de fonder une anthropologie est absolument étranger à celui de la pensée de Heidegger et en constitue même une des mésinterprétations majeures : il s'agit bien, dans *Être et Temps* de « déconstruire » les concepts d'homme et de sujet à partir d'une élaboration originale de

[111] M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 67-68.
[112] *Ibid*., p. 66.
[113] M. HEIDEGGER, *Être et temps*, Deuxième section, chap. premier, « L'Être-tout possible du Dasein et l'être pour la mort, déjà cité, p. 191 *sq*.

l'expérience humaine à partir du concept de *Dasein*.

Chez Kojève, dans son interprétation du chapitre XVIII de la *Phénoménologie*[114], et ainsi pour Foucault jusqu'en 1956, cette négativité de la finitude se transmue en positivité pleine et absolue à la fin de l'histoire en apportant satisfaction à l'homme achevé qui a mené les processus négatifs et néantisants de la Lutte et du Travail à leur terme. Le philosophe accompli dans la figure du Sage n'a plus qu'à récapituler les moments de ces processus et en révéler les résultats médiatisés et positifs. La mort, d'abord radicalement négative et destructrice devient finalement, par le travail dialectique de l'histoire, une œuvre maintenue et achevée dans laquelle l'homme se reconnait pleinement. La mort se referme finalement dans une belle totalité close sur elle-même et circulaire. Le Sage, figure du philosophe abouti, n'a plus qu'à décrire dans son Système cette œuvre historique qui achève la mort dans une réalité totalement pleine et positive. À la fin de l'histoire, la mort est devenue la vie de l'Esprit. Désormais, elle ne détruit et n'anéantit plus rien étant donné que toutes les activités humaines – le travail qui permet le déploiement de la science et d'autre part, la lutte pour la reconnaissance – sont parvenues à leur fin. L'homme va bien sûr mourir en tant qu'animal mais l'œuvre humaine lui survivra à travers les générations futures qui vivront en paix dans un monde humain et commun à tous, qui est celui de l'œuvre achevée de la liberté sous la forme de l'État universel et homogène.

C'est à partir de cette caractérisation de la mort comme *œuvre* que Foucault écrit son introduction au *Rêve et l'existence* de Binswanger. En effet, et en restant en cela fidèle à l'esprit de récapitulation des grands moments historiques du discours systématique qui est celui de l'hégélianisme, Foucault commence par énoncer les différentes conceptions du rêve qui ont été énoncées dans l'histoire – des Grecs jusqu'à la psychanalyse et la phénoménologie, en passant par les tragédies de Corneille et de Racine –, se sont opposées – la psychanalyse qui insiste sur la pulsion, moteur des images présentes dans le rêve, face à la phénoménologie qui décrit la prépondérance du sens qui s'exprime à même la chair des images oniriques et se refuse à être renvoyé à une structure qui serait autre chose que celle de l'intentionnalité – puis indiquent un dépassement envisageable dans la *Daseinanalyse* de Binswanger qui a eu le mérite de montrer que le rêve préfigurait sur le mode de l'imaginaire la totalité d'une existence humaine rendue à sa pleine compréhension[115].

Le monde qui se déploie dans un rêve est toujours, et de façon totale, celui d'une subjectivité qui éprouve sa liberté unique à partir d'une décision fondamentale que le rêve a

[114] G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. II, chap. VIII, *op. cit.,* p. 293 *sq*.
[115] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 69-80.

pour fonction de déplier dans toutes ses conséquences.

> Tel est sans doute le sens qu'il faut donner à l'*idios kosmos* d'Héraclite[116]. Le monde du rêve n'est pas le jardin intérieur de la fantaisie. Si le rêveur y rencontre son monde propre, c'est parce qu'il peut y reconnaître le visage de son destin : il y retrouve le mouvement originaire de son existence, et sa liberté, dans son accomplissement ou son aliénation[117].

C'est donc cette agonistique existentielle liant la liberté subjective et la nécessité du monde objectif qui se vit dans le rêve et c'est pourquoi la mort y joue un rôle clé.

> [Cette] contradiction où pourrait se lire le chiffre de l'existence [apparaît comme son] sens ultime dans tous les rêves que hante l'angoisse de la mort. La mort y est éprouvée comme le moment suprême de cette contradiction, qu'elle constitue en destin. Ainsi prennent sens tous ces rêves de mort violente, de mort sauvage, de mort épouvantée, dans lesquels il faut bien reconnaître, en fin de compte, l'affrontement d'une liberté contre un monde[118].

La mort vécue dans le rêve figure alors l'issue d'un combat où l'existence subjective a été vaincue et finalement dépossédée d'elle-même, trop faible face à un monde hostile où elle ne pouvait se réaliser. La mort fonctionne dans ces rêves comme une mise en garde pour la subjectivité du rêveur. La mort ne lui donnera pas raison et c'est le monde qui triomphera. Ainsi, Foucault peut-il prendre comme exemple d'une telle subjectivité vaincue le Jules César de Shakespeare qui finira par succomber sous les coups d'un monde qu'il voulait faire ployer sous son autorité tyrannique, ignorant le songe de Calpurnia où sa chute prochaine se disait déjà dans toute son évidence.

> Une lionne a mis bas dans les rues. Des tombeaux
> Se sont entrebâillés et ont rendu leurs morts.
> De farouches guerriers de feu sont au combat
> Dans les nuées, rangées en ordre de bataille,
> Et sur le Capitole ont fait pleuvoir du sang.
> Le fracas du combat retentissait dans l'air,
> Des chevaux hennissent, des mourants gémissaient,
> Dans les rues des fantômes poussaient des cris aigus[119].

---

[116] Foucault cite l'aphorisme d'Héraclite du Fragment 9 (89) : *Tois egregorosin ena kai koinon kosmon eivai tôn dè koimôménôn ekaston eis idiom apostrephesthai* (HÉRACLITE, *Fragments*, trad. M. CONCHE, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1986, p. 63) : qu'il traduit ainsi : « L'homme éveillé vit dans un monde de connaissance ; mais celui qui dort s'est tourné vers le monde qui lui est propre [*idios kosmos*]. » Contre l'interprétation de l'aphorisme qu'il juge triviale, consistant à dire que le rêveur est isolé dans son monde onirique et donc aveugle au monde réel des perceptions, Foucault avance que ce « qui constitue l'*idios kosmos* du rêveur, ce n'est pas l'absence de contenus perceptibles, mais leur élaboration en un univers isolé. Le monde onirique est un monde propre, non pas en ce sens que l'expérience subjective y défie les normes de l'objectivité, mais en ce sens qu'il se constitue sur le mode originaire du monde qui m'appartient tout en m'annonçant ma propre solitude », *DE* I, n°1, déjà cité, p. 90.

[117] *Ibid*., p. 93.

[118] *Ibid*. p. 95.

[119] W. SHAKESPEARE, *Jules* César, *Œuvres Complètes*, *Tragédies I*, trad. L. LECOCQ, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1995, p. 753.

Il en va autrement pour le Sage, qui vit en accord avec le monde :

> Mais la mort peut apparaître aussi dans le songe avec un autre visage : non plus celui de la contradiction entre la liberté et le monde, mais celui où se lie leur unité originaire, ou leur nouvelle alliance. La mort porte alors le sens de la réconciliation, et le rêve où se trouve figurée cette mort est alors le plus fondamental qu'on puisse faire : il ne dit plus l'interruption de la vie, mais l'accomplissement de l'existence ; il montre le moment où elle achève sa plénitude dans un monde près de se clore. Et c'est pourquoi il est, dans toutes les légendes, la récompense du sage, le bienheureux avertissement que désormais la perfection de son existence n'a plus besoin du mouvement de sa vie ; en annonçant la mort, le songe manifeste la plénitude d'être à laquelle est maintenant parvenue l'existence[120].

On le voit, la mort est donc interprétée soit comme un avertissement à une existence qui va se perdre dans sa particularité – une mort qui ne permettra pas la reconnaissance par le monde de l'individu mais tout au contraire, figure son éviction la plus brutale – soit comme la synthèse dialectique qui permet de dépasser la contradiction entre une liberté subjective et un monde objectif qui lui résiste et auquel elle s'affronte mais duquel elle finira par triompher en lui imposant sa marque, et partant, pourra y trouver satisfaction en y séjournant.

La mort vécue dans le rêve sous ce deuxième aspect est un accomplissement de l'existence qui enfin, apaisée, retrouve un sens que toujours déjà elle portait et annonçait au monde. La mort ici n'est pas anéantissement, rejet hors du monde, mais accomplissement d'une œuvre, totalisation de l'existence. Foucault applique donc la dialectique hégélienne de l'histoire universelle à l'histoire individuelle puisque celle-ci se retrouve finalement, se rejoint, après avoir traversé le moment négatif de la contradiction avec le monde et soi-même dans cette synthèse supérieure que constitue la mort, sens ultime d'une existence qui, parce que libre, en a conscience, l'assume et la maintient en en faisant une œuvre. Par cette démarche, il espère dépasser, cette fois-ci au niveau du discours de la science et non plus simplement du point de vue de l'existence vécue, les résultats contradictoires de la psychanalyse et de la phénoménologie – la première réduisant la signification du rêve à un contenu latent objectif, la seconde ne parvenant jamais à relier les images du rêve au monde extérieur – dans une synthèse supérieure qu'il croit déceler dans l'œuvre de Binswanger, le psychologue-phénoménologue. Le rêve c'est le monde de l'existence d'abord inconscient qui devient Sujet en s'éveillant à la vérité de sa propre mort.

> Ce n'est pas, *je crois*, forcer la pensée de Binswanger que d'interpréter dans ce sens la dialectique hégélienne du rêve qu'il propose dans *Rêve et Existence*. Le songe qu'il analyse a justement été fait par la malade dont nous venons de parler à l'instant[121]. Le mouvement ternaire d'une mer agitée puis prise et

[120] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 95.

[121] Cette malade est une jeune patiente qui a subi à l'âge de cinq ans un traumatisme sexuel qu'elle n'a jamais pu surmonter par la suite. Ici, Foucault va analyser les images des rêves que cette patiente décrivait à Binswanger lors de sa cure. Pour plus de détails, voir M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 98 *sq*.

> comme figée dans une immobilité de mort, rendue finalement à sa liberté joyeuse, c'est le mouvement même d'une existence abandonnée d'abord au chaos d'une subjectivité qui ne connaît qu'elle-même, et dont la liberté n'est qu'incohérence, fantaisie et désordre; puis, investie dans une objectivité qui fixe cette liberté, jusqu'à la soumettre et à l'aliéner dans le silence des choses mortes, et qui enfin la retrouve comme résurrection et comme délivrance, mais, une fois passée par le moment douloureux de l'objectivité où elle se perd, la liberté maintenant n'est plus inquiétude, tapage, *sound and fury*, elle est la joie d'une liberté qui sait se reconnaître dans le mouvement d'une objectivité[122].

Le rêve mime donc au niveau de l'existence individuelle le mouvement dialectique de l'histoire universelle dans le Système hégélien. Chez Hegel, la mort comme puissance du négatif ou négativité est d'abord « furie de la destruction » qui s'oppose à la totalité du monde objectif au profit du caprice de la volonté individuelle, que l'on peut déceler dans la figure du Maître, prêt à mourir immédiatement pour affirmer son désir. Puis cette liberté finit par comprendre qu'elle ne peut se réaliser que si le monde, c'est-à-dire toutes les autres libertés particulières, peut la reconnaître comme particularité unique mais sur fond d'une loi commune, partagée par tous. C'est le moment de l'État républicain qui réconcilie le particulier avec l'universel en reconnaissant l'unicité de chaque citoyen dans cette synthèse qu'est l'individu. Ma volonté de citoyen devient dès lors aussi celle de tous les autres citoyens, volonté générale qui prend la forme de la loi civile. Je peux dès lors me reconnaître dans les institutions objectives de l'État qui ne s'opposent plus à moi comme particulier sous la figure de l'universel et je peux donc, réconcilié avec l'objectivité du monde humain, séjourner auprès des autres comme un sujet reconnu dans sa liberté unique et irréductible. Mieux encore, je suis moi-même en tant que citoyen, sujet de l'histoire universelle. La substance réelle, le monde dans sa totalité est aussi et toujours sujet et je suis le sujet de cette substance en tant que son principe d'évolution est la mort que je porte et assume. La négativité est en effet moteur de l'histoire car sans la négation de ce qui est, tout resterait identique à soi, simple et pure essence, en un mot : *Nature*.

Le principe du changement et donc du temps en général c'est la mort comme négation de ce qui est, de ce qui subsiste et c'est ainsi que le sujet de l'histoire c'est l'être qui porte la mort et qui nie le simple donné immédiat, la nature ou l'homme en tant qu'être simplement naturel. À force de nier la nature en la travaillant, en l'humanisant ou encore en la transformant en une œuvre, l'homme finit par comprendre à la fin de ce processus de négation que sa véritable nature est une nature niée et maintenue dans cette négation comme œuvre, institution de la culture. C'est ainsi que l'homme obtient toute *satisfaction* (*Befriedigung*) et que le sage se satisfait de décrire le monde achevé, clos sur lui-même une fois que la puissance négatrice de la mort a achevé son travail. Ainsi, Foucault peut-il dire à propos de ce devenir-sujet de la

[122] *Ibid*., p. 100.

substance du monde dans le rêve :

> Mais on voit que, si cette interprétation est exacte, le sujet du rêve n'est pas tant le personnage qui dit « je » (dans le cas occurrent, une promeneuse qui arpente les bords interminables d'une plage), mais c'est en réalité le rêve tout entier, avec l'ensemble de son contenu onirique ; la malade qui rêve est bien le personnage angoissé, mais c'est aussi la mer, mais c'est aussi l'homme inquiétant qui déploie son filet mortel, mais c'est aussi, et surtout, ce monde d'abord en vacarme, puis frappé d'immobilité et de mort, qui revient finalement au mouvement allègre de la vie. Le sujet du rêve ou la première personne onirique, c'est le rêve lui-même, c'est le rêve tout entier. Dans le rêve, tout dit « je », même les objets et les bêtes, même l'espace vide, même les choses lointaines et étranges, qui en peuplent la fantasmagorie[123].

Dans le rêve comme dans l'histoire des hommes, la substance est Sujet. Cette substance qui est sujet, c'est la liberté d'une existence, d'un *Dasein*, qui cherche à se réaliser dans un monde en niant ce qu'il y a d'immédiat et de simplement donné en son sein, par le Travail et la Lutte pour la reconnaissance. Ce travail patient de négation du donné, qui permet à la substance de prendre conscience de sa véritable essence, qui est la liberté, s'effectue aussi dans le rêve à travers les figures imaginaires qui y sont déployées. En effet, dans le rêve c'est l'imagination qui travaille en exprimant la réussite ou l'échec de la réalisation de la liberté dans le monde réel mais sur un mode imaginaire. Imaginer dans le rêve, c'est « se viser soi-même comme sens absolu du monde, se viser comme mouvement d'une liberté qui se fait monde et finalement s'ancre dans ce monde comme dans son destin[124]. » De là, il y a deux façons de se rapporter à soi-même dans le rêve et Foucault les caractérisera en s'appuyant sur la terminologie heideggérienne d'*Être et temps*[125]. Il existe une façon *inauthentique* de « se rêver », c'est quand les images du rêve renvoient uniquement au délire personnel, purement subjectif, et ne s'objectivent pas dans le monde, et partant, ne font pas l'histoire. Or, on le sait, dans une perspective hégélienne, ce qui n'est pas capable de faire l'histoire n'est pas rationnel et ne peut donc être authentique et effectif.

> Quand l'existence est vécue sur le mode de l'inauthenticité, elle ne devient pas à la manière de l'histoire. Elle se laisse absorber dans l'histoire intérieure de son délire ou encore sa durée s'épuise tout entière dans le devenir des choses ; elle s'abandonne à ce déterminisme objectif où s'aliène totalement sa liberté originaire[126].

Ce déterminisme objectif c'est justement celui du monde extérieur mais d'un monde qui n'a pas été travaillé, nié par la substance libre, un monde où celle-ci s'abîme dans une passivité qui n'est pas elle, mais celle des choses, des identités fixes, non médiatisées.

> Et, dans un cas comme dans l'autre, l'existence vient d'elle-même et de son propre mouvement s'inscrire

[123] *Ibid.*
[124] *Ibid*. p. 112.
[125] M. HEIDEGGER, *Être et temps*, *op. cit.*, p. 128 *sq*.
[126] M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 108-109.

> dans le déterminisme de la maladie, où le psychiatre voit la vérification de son diagnostic, et par lequel il se croit justifié à considérer la maladie comme un « processus objectif », et le malade comme la chose inerte où se déroule ce processus selon son déterminisme interne[127].

L'inauthenticité du rêve découle du refus de la subjectivité de soutenir la puissance du négatif en la portant dans un acte libre qui accepte et assume la mort : mort de ce qui est nié par l'acte du travail et de la lutte dans le monde mais aussi mort de celui qui nie car il accepte le risque de mourir chaque fois qu'il agit dans un monde rétif où il s'agira de se réaliser. Se reconnaître dans le monde, faire d'un monde *son* monde, c'est accepter de mourir. La reconnaissance a pour prix la mort assumée et l'authenticité d'un rêve se fonde sur ce risque librement consenti qui culmine dans le suicide chez Kojève.

> La réalité *humaine* est donc en dernière analyse « la réalité objective de la *mort* » : l'Homme n'est pas seulement *mortel* ; il est la *mort* incarnée ; il *est* sa propre mort. Et, à l'encontre de la mort « naturelle », purement biologique, la mort qui est l'Homme est une mort « violente », à la fois consciente d'elle-même et volontaire. La mort humaine, la mort de l'homme, – et par conséquent toute son existence vraiment humaine, donc, si l'on veut, un *suicide*[128].

Foucault reprendra sensiblement la même idée :

> C'est pourquoi les formes majeures de l'imagination s'apparentent au suicide. Ou plutôt le suicide se présente comme l'absolu des conduites imaginaires : tout désir de suicide est rempli de ce monde où je ne serai plus présent ici ou là, mais présent partout, dont chaque secteur me serait transparent, et désignerait son appartenance à ma présence absolue. Le suicide n'est pas une manière de supprimer le monde ou moi, ou les deux ensemble ; mais de retrouver le moment originaire où je me fais monde, où rien encore n'est chose dans le monde, où l'espace n'est encore que direction de l'existence, et le temps mouvement de son histoire[129].

Encore une fois, c'est la mort que porte la liberté humaine en tant que liberté qui donne la clé de l'effectivité d'une existence dans une histoire, ou autrement dit atteste de son authenticité. Le suicide figure donc la pointe la plus aigüe de l'imagination qui présente un monde qui ne serait que ma pure présence maintenue, totalement effective dans les choses et c'est bien le rêve qui se présente – quand il est authentique – comme un suicide de la substance-sujet qui rêve. Le rêve en abolissant les repères spatio-temporels donnés du monde réel pour en exhiber l'origine primitive dans l'acte d'imaginer apparaît, non pas comme une modalité de l'imagination mais bien comme sa condition de possibilité[130]. Apparaissant dans sa

---

[127] *Ibid*., p. 109.

[128] A. KOJÈVE, *op. cit*., p. 569.

[129] *Ibid*., p. 113.

[130] Foucault montre que le fait de rêver, de vivre le monde autrement est l'expression la plus puissante de la négativité : « Il faut renverser les perspectives familières. Pris dans son sens rigoureux, le rêve n'indique pas comme ses éléments constituants une image archaïque, un fantasme, ou un mythe héréditaire ; il n'en fait pas sa matière première, et eux-mêmes ne constituent pas sa signification ultime. Au contraire, c'est au rêve que renvoie implicitement tout acte d'imagination. Le rêve n'est pas une modalité de l'imagination ; il en est la condition première de possibilité » *in DE* I, n°1, déjà cité, p. 110. Il sera intéressant de voir que cette thématisation du rêve

forme authentique comme un suicide consentie il présente le sujet à la verticale de sa propre liberté : le sujet particulier meurt au monde pour se retrouver comme étant le monde, le véritable sujet de l'histoire, son destin.

> Se suicider, c'est la manière ultime d'imaginer ; vouloir exprimer le suicide en termes réalistes de suppression, c'est se condamner à ne pas le comprendre : seule une anthropologie de l'imagination peut fonder une psychologie et une éthique du suicide. Retenons seulement pour l'instant que le suicide est le mythe ultime, le « jugement dernier » de l'imagination, comme le rêve en est la genèse, l'origine absolue[131].

On a donc affaire à une structure dialectique du rêve ; rêver c'est supprimer le monde en le détachant des choses pour l'imaginer dans un rêve. Mais en rêvant le sujet ne subsiste pas non plus comme subjectivité séparée du monde et se supprime en tant que telle. Ainsi, le sujet devient le monde et le monde devient sujet par une suppression commune et maintenue dans cette unité supérieure du rêve.

La *Daseinanalyse* de Binswanger permet alors d'opérer le partage entre des rêves authentiques où le sujet devient l'histoire du rêve comme l'homme réel devient par le travail et la lutte le sujet de l'histoire, et des rêves inauthentiques qui révèlent une pathologie mentale, un mécanisme objectif dans lequel le sujet s'est aliéné et ne se retrouve pas comme ce fut le cas avec sa patiente Ellen West, souffrant d'une très forte anorexie mentale.

> Nous avons voulu simplement montrer tout ce que le texte de Binswanger sur le rêve pouvait apporter à une étude anthropologique de l'imaginaire. Ce qu'il a mis au jour dans le rêve, c'est le moment fondamental où le mouvement de l'existence trouve le point décisif du partage entre les images où elle s'aliène dans une subjectivité pathologique et l'expression où elle s'accomplit dans une histoire objective. L'imaginaire, c'est le milieu, l'« élément » de ce choix. On peut donc, en rejoignant au cœur de l'imagination la signification du rêve, restituer les formes fondamentales de l'existence, en manifester la liberté, en désigner le bonheur et le malheur, puisque le malheur de l'existence s'inscrit toujours dans l'aliénation, et que le bonheur, dans l'ordre empirique, ne peut être que bonheur d'expression[132].

En analysant les formes que prend la négativité dans le rêve, l'analyste est en mesure de dire si une existence s'affirme dans sa liberté qui est mort maintenue, suicide consentie, ou si au contraire elle échoue dans un processus réifiant et aliénant.« Non que le rêve soit la vérité de l'histoire, mais en faisant surgir ce qui dans l'existence est le plus irréductible à l'histoire il montre le mieux le sens qu'elle peut prendre pour une liberté qui n'a pas encore atteint, dans une expression objective, le moment de son universalité[133]. » L'analyste aura donc pour tâche d'aider son patient, le cas échéant, à surmonter les processus aliénants de la pathologie

---

comme faculté de penser *autrement* se retrouvera sous la plume de Foucault quand il caractérisera sa réflexion, motivée par le langage littéraire, comme une méthode de mise en fiction de l'histoire.

[131] *Ibid*., p. 113.

[132] *Ibid*., p. 119.

[133] *Ibid*., p. 118.

mentale qui menacent sa liberté, sa capacité de faire monde en niant ce qui dans ce monde est simplement donné et immédiat : pulsions, fantasmes et traumatismes infantiles.

La fin de l'épreuve de soi dans la connaissance de la mort réalisée

On voit dès lors qu'une « connaissance anthropologique de l'homme concret » est possible, ainsi que le voulait Kojève, à partir d'une analyse de la négativité que constitue l'homme comme suicide différé, mort consentie librement du monde et de soi-même, cette fois-ci à partir d'une étude du rêve dans le cadre de la *Daseinanalyse*. La mort est ainsi conçue comme une négativité maîtrisée et maintenue dans une œuvre que l'on peut nommer histoire. La mort n'est donc plus ce *tout-autre* terrifiant et absurde qui effarouche la raison. Celle-ci au contraire la maintient comme son œuvre dans un monde achevé et clos où la négativité est arrivée à son terme. La tâche du savant, qu'il soit Binswanger, Hegel (Kojève) ou le Foucault de l'*Introduction*, se résume donc à révéler scientifiquement, dans l'exposition du Système, la genèse et l'étendue de cette négativité désormais parvenue à sa fin en décrivant par là-même ce qu'est véritablement l'essence humaine si celle-ci ne peut être conçue comme nature, c'est-à-dire identité à soi non médiatisée par la négativité, simple substance éternelle, Dieu immobile et atemporel.

Une anthropologie est possible comme science à partir du moment où l'homme peut ressaisir systématiquement les différentes étapes dialectiques de la négation qu'il fait surgir et qu'il a vécues au sein de la nature, désormais dépassée comme histoire achevée. L'homme ne peut réellement se comprendre qu'en acceptant sa dimension radicalement mortelle. Cette compréhension passe par la description nécessaire des phénomènes par lesquels sa finitude s'atteste et se déploie. L'homme est ainsi le sujet fini de son histoire parce qu'il vit, travaille et parle. Ce sont ces trois figures de la finitude – déjà présentes chez Kojève – que Foucault analysera dans les *Mots et les choses* de façon centrale et d'une manière plus disséminée et générale dans toutes ses œuvres de la période archéologique. Chez Kojève en effet, l'homme est fini parce qu'il nie la nature en la travaillant et se nie lui-même comme simple animal biologique par le travail, en apprenant à différer la satisfaction de ses besoins dans la dimension plus haute du désir. Le désir parvient lui-même à sa fin quand, à force d'un dur labeur, aussi bien au niveau du travail de la nature que des efforts qu'il faut faire politiquement pour que des institutions républicaines s'installent fermement et durablement dans les sociétés humaines, il parvient enfin à se réaliser dans la satisfaction de la

reconnaissance de tous les autres hommes. La nature transformée par la main de l'homme satisfait tous ses besoins matériels. La nature passionnée et souvent terrible des désirs humains est apaisée et dépassée dans le sentiment de joie complète qu'apporte la reconnaissance mutuelle et réciproque de toutes les individualités humaines. L'homme est aussi fini dans la dimension de sa parole car celle-ci nie les choses au profit de leur ressaisie symbolique dans les mots mais cette ressaisie a un terme qui est celui de la science achevée du Système parvenu à sa fin dans la philosophie de Hegel. La négation des choses au profit des mots n'est pas infinie, tout au moins au niveau de la catégorie de l'effectivité[134], qui caractérise le discours scientifique. Enfin, l'homme est bien sûr fini parce qu'il reste un animal qui va mourir biologiquement. Grâce à la médecine, il est cependant parvenu à maîtriser les causes extérieures qui précipitent l'échéance de sa mort. Dans le même mouvement, il a pris conscience que son individualité biologique était très largement tributaire des maladies qu'il va contracter tout le long de son existence. L'être humain s'individualise et devient sujet de sa vie à partir des pathologies qui le font dévier de la norme biologique d'une époque. Le visage singulier qu'une vie humaine aura prise se figera au moment de sa mort. Celle-ci viendra révéler les chemins que la maladie a pris dans les replis de son corps et dévoilera ainsi les caractéristiques biologiques particulières de l'individu, qui se définit et se subjective à partir des errements de ce qui sur lui et en lui n'était pas normal mais lui appartenait cependant en propre.

[134] On ne peut pas scientifiquement tout dire (la science est une discipline des procédures expérimentales et langagières) alors que l'on peut concevoir un langage insensé (*acéphale* dirait Bataille, fondateur de la revue éponyme) qui chercherait à tout dire. Ce sera justement le cas du langage de la folie et de celui de la littérature pour Foucault comme nous le verrons dans les deux prochains chapitres de ce travail.

3. La connaissance médicale de l'individu permise par la mort

Ce qui fait entrer la médecine dans la modernité scientifique à la fin du XVIII[e] siècle est encore une fois le fait pour le médecin de s'être placé du côté de la mort pour comprendre et maîtriser la vie. Armé du regard de la mort, le médecin anatomo-pathologiste peut enfin comprendre le mal qui, rongeant la vie, lui donnait son identité singulière. C'est à la fin de l'histoire d'une vie individuelle que la vérité de son parcours original peut s'écrire à partir du scalpel qui suit méticuleusement les chemins. Le sujet humain n'est ouvert à sa connaissance qu'à partir du moment où le corps individuel s'est objectivé en cadavre.

C'est ainsi que Foucault dans la *Naissance de la clinique* va commencer par mimer le discours dialectique hégélien sur la mort et les pouvoirs de connaissance qu'elle confère au sujet pour ensuite, dans un second temps, s'en déprendre de façon radicale en décrivant le phénomène de la mort comme un point de fuite, interminable et incessant, qui ouvre le langage à la répétition sans fin d'une vie qui n'en finit pas de mourir. Foucault va répéter le langage de Hegel quand il s'agit de comprendre le travail de mort qui est celui du médecin découpant les corps mais jusqu'à le faire bégayer dans les redites cruelles d'un langage qui s'origine dans le geste de Sade. L'instrument de la mort qui permet la maîtrise et la connaissance de la vie va finir par échapper à celui, qui depuis qu'il nomme la réalité dans ses plus infimes ramifications objectives, pensait pouvoir finalement lui-même se connaître sans reste. Mais le langage ne parvient jamais à correspondre totalement avec le néant dans lequel il s'origine : il s'agira alors de répéter sans fin les mots dans lesquels le sujet parlant finira lui-même par se perdre. Pensant déboucher sur la vérité stable et définitive dans la mort, il erre désormais dans le labyrinthe d'une épreuve de soi sans issue dans lequel prolifèrent les signifiants ayant perdu le fil d'Ariane du signifié. Le langage, colossal et inhumain, est devenu notre nouveau Minotaure auquel il faudra bien un jour payer le tribut de celui, désormais vaincu, qui voulut s'en faire indument le souverain.

Quand Foucault, ventriloque, fait parler Hegel à travers Bichat

Commençons par citer l'une des plus célèbres pages de Hegel consacrées au nerf du Système – la mort comme activité de dissociation dont l'homme s'est fait le maître : la « puissance du négatif » – pour saisir cette mimétique foucaldienne qui va faire dériver le

modèle dialectique vers des formes maladives et monstrueuses :

> L'activité de diviser est la force et le travail de *l'entendement*, de la puissance la plus étonnante et de la plus grande qui soit, ou plutôt de la puissance absolue. Le cercle qui repose en soi fermé sur soi, et qui, comme substance, tient tous ses moments, est la relation immédiate qui ainsi ne suscite aucun étonnement. Mais que l'accidentel comme tel, séparé de son pourtour, ce qui est lié et effectivement réel seulement dans sa connexion à autre chose, obtienne un être-là propre et une liberté distincte, c'est là la puissance prodigieuse du négatif, l'énergie de la pensée, du pur moi. La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort, est ce qui exige la plus grande force[135].

En lisant immédiatement après ce passage les pages les plus connues de la *Naissance de la Clinique,* celles du chapitre VIII, qui s'intitule « Ouvrez quelques cadavres », un curieux effet de miroir commence à jouer entre le penseur allemand et l'auteur des *Mots et les Choses*. Mais comme nous le verrons, et comme nous le savons depuis la *République* de Platon[136], le reflet n'est jamais la reproduction exacte du modèle reflété. Il y a toujours de la différence dans la répétition et c'est cette variation foucaldienne sur Hegel que nous allons étudier ici.

Dans ces pages de *La Naissance de la Clinique*, nous lisons que l'anatomie pathologique née à la fin du XVIII^e^ siècle donnait

> […] à l'Analyse une valeur nouvelle et décisive, montrant à l'inverse des cliniciens, que la maladie n'est l'objet passif et confus auquel il faut l'appliquer que dans la mesure où elle est déjà et par elle-même le sujet actif qui l'exerce impitoyablement sur l'organisme. Si la maladie est à analyser, c'est qu'elle est elle-même analyse ; et la décomposition idéologique ne peut être que la répétition dans la conscience du médecin de celle qui sévit dans le corps du malade[137].

À première vue, on pourrait considérer que Foucault fait simplement référence à l'école philosophique des Idéologues quand il parle de la méthode rationaliste de l'Analyse qui serait ici appliquée à la matière médicale par Bichat, qui est leur contemporain. Mais cette Analyse est d'essence hégélienne en ce sens qu'elle se sert de la puissance du négatif qui procède de la mort pour connaître l'individu. Pour mettre en mouvement la « science des idées » dans la discipline médicale, il fallait nécessairement la puissance analytique permise par la mort dès lors qu'elle se maintient fermement dans le regard du praticien dévoilant les secrets d'un corps. La dialectique vient mettre en mouvement les idées trop nettement découpées et séparées de ces penseurs d'entendement que sont les Idéologues. La mort n'est plus séparée de la vie comme son antithèse absolue : elle est la vie pathologique qui va elle-même à la mort, elle est la mort qui séjourne dans la vie et la fait progresser vers son destin.

C'est parce que la pensée dialectique procède de l'effectivité de la réalité elle-même

---

[135] G.W.F. HEGEL, *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 29.
[136] PLATON, *République*, VII, allégorie dite de la caverne, 514a-517c, trad. G. LEROUX, in *Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p.1679-1682.
[137] M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. 131.

qu'elle est vraie. La substance du réel est Sujet et c'est à la substance qu'il revient de se ressaisir comme Sujet dans le mouvement de la dialectique. « L'anatomie n'a pu devenir pathologique que dans la mesure où le pathologique anatomise spontanément. La maladie, autopsie dans la nuit du corps, dissection sur le vif[138]. » La maladie, c'est la substance réelle qui se déploie et se saisit elle-même dans son moment négatif, déchirant les tissus biologiques en autant de lésions qu'il est nécessaire pour s'atteindre dans sa vérité pathologique, chaque fois particulière. Le corps malade s'individualise en ponctuant son histoire d'évènements pathologiques, dans un mouvement particulier de dérive par rapport à la norme naturelle à laquelle le destinait son espèce biologique. La maladie, comme processus de différenciation à l'œuvre dans les corps, va sans cesse vers une individualisation plus grande mais permet aussi d'établir des régularités scientifiques à mesure qu'elle prend des chemins similaires dans la multiplicité des corps qu'elle scinde d'eux-mêmes.

> L'enthousiasme que Bichat et ses disciples ont tout de suite ressenti pour la découverte de l'anatomie pathologique prend là son sens [...] ils retrouvaient l'analyse dans le corps lui-même ; ils mettaient au jour, dans la profondeur des choses, l'ordre des surfaces ; ils définissaient pour la maladie un système de *classes analytiques* où l'élément de la décomposition pathologique était principe de généralisation des espèces morbides[139].

Hegel affirmait déjà la même chose dans la *Préface à la Phénoménologie de l'esprit* :

> Décomposer une représentation en ses éléments originaires consiste à la réduire à ses moments qui n'ont plus du moins la forme de la représentation trouvée, mais constituent la propriété immédiate du soi. Sans doute cette analyse aboutit seulement à des pensées qui sont elles-mêmes bien connues, qui sont des déterminations solides et fixes. Mais c'est un moment essentiel que ce *séparé*, cette non réalité effective ; c'est, en effet, seulement parce que le concret se divise et se fait non effectivement réel qu'il est ce qui se meut[140].

L'effet de miroir est troublant : c'est parce que la maladie scinde et fait de ce qui est vivant quelque chose d'ineffectif – le rendant mort – que le vivant peut exister concrètement, en tant que vivant-mortel, capable de mourir, qui soutient la mort en lui. La maladie « n'est plus une espèce pathologique s'insérant dans le corps là où c'est possible ; c'est le corps lui-même devenant malade[141]. » La mort devient dès lors une capacité de ce qui vit et la pensée de cette vie une pensée qui soutient cette mort pour en faire la condition même de la pensée de ce qui est effectif. La substance est donc Sujet : le devenir vivant de la maladie est aussi ce qui se scinde soi-même comme vivant, se découpe, se décompose pour finalement aboutir à sa vérité.

---

[138] *Ibid*.
[139] *Ibid*., p. 132-133.
[140] G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 28.
[141] M. FOUCAULT, *op. cit*., p. 138.

Aussi Foucault peut-il dire que dans la pensée médicale du XVIII^e siècle précédant la méthode anatomo-pathologique, qui est au fondement de la médecine moderne, « la mort était à la fois le fait absolu et le plus relatif des phénomènes[142]. » Le plus absolu, c'est-à-dire le plus coupé – *absolutus* – de ce qui est vivant, sans rapport et sans lien avec la vie parce qu'elle est ce qui est de l'autre côté de la vie et donc aussi de la maladie. La mort se produisait en un instant, *mort-évènement*, alors qu'elle est désormais un phénomène complexe et dynamique, une *mort-processus,* dont on pourra bientôt suivre les chemins qu'elle a pris dans le corps et les directions probables vers lesquelles elle s'aiguille. On essayera – par la palpation, la percussion, l'auscultation à l'aide du stéthoscope de Laennec et désormais l'imagerie de synthèse – de la localiser se mouvant dans le corps encore vivant avant qu'elle n'ait refermé celui-ci une dernière fois, cercueil de sa vérité désormais immuable, que rouvrira peut-être quelque Bichat.

Pour la pensée médicale du premier XVIII^e siècle la substance n'était pas sujet. Il y avait la substance vitale d'un côté et la substance-mort de l'autre : l'individu ne pouvait appartenir aux deux royaumes à la fois, qui, pour un rationalisme trop étroit, ne pouvait communiquer entre eux. Avec Bichat, la mort vit toujours déjà en nous comme épreuve par laquelle s'atteste la différence de notre singularité biologique avec la norme spécifique. Foucault semble ici souscrire à la critique hégélienne de la pensée d'entendement, propre au premier XVIII^e siècle, qui analysait le réel en procédant par représentations figées qui se contredisent mais qui ne parvenait jamais à sortir de ces oppositions abstraites et durcies pour réellement saisir l'effectivité de la chose. La conception médicale de la maladie antérieure imposait à l'espace du corps l'espace plat du tableau des espèces. Chaque espèce de maladie reposait dans sa forme idéale et immobile et quand elle en descendait pour s'incarner dans un corps c'était pour se corrompre et déchoir de son essence parfaite. Pour cette pensée d'entendement, « la mort, la maladie parvenue à bout de course se taisait et devenait chose de mémoire[143]. » Elle restait cependant aussi « le plus relatif des phénomènes » car

> […] s'il arrivait aux traces de la maladie de mordre sur le cadavre, alors aucune évidence ne pouvait absolument distinguer ce qui était d'elle et ce qui était de la mort ; leurs signes s'entrecroisaient dans un indéchiffrable désordre. Si bien que la mort était ce fait à partir duquel il n'y a plus ni vie ni maladie, mais ses désorganisations étaient de même nature que tous les phénomènes morbides[144].

Ce désordre dans l'observation était dû à la même limitation du regard conditionné par

[142] *Ibid*., p. 143.
[143] *Ibid*.
[144] *Ibid.*

l'*épistémè* des époques précédentes. On ne pouvait pas distinguer le travail d'analyse que la maladie particulière avait opéré sur le corps car on savait pas voir la différence individuelle qui est aussi bien celle de la maladie, toujours particulière, que celle de l'individu, toujours singulier. Ainsi, les anatomistes de la Renaissance, dont Morgagni apparaît comme le dernier descendant pour Foucault, ne s'intéressait aucunement aux « aortes dilatées », aux « estomacs détruits par les tumeurs », aux « poumons rongés par l'infection[145] » car toutes ces dégradations physiologiques ne constituaient pas encore la vérité *additionnée* de l'individu total mais comme des obstacles épistémologiques pour la connaissance *générale* du corps. La maladie elle-même était encore au cours du XVIII[e] conçue de manière trop générale, quand on la considérait comme une espèce toujours parfaite. Dans ce cadre holiste, qui renvoyait toujours au schème hippocratique conduisant à percevoir la maladie uniquement comme un tout – même si désormais ce n'était plus le corps lui-même aux humeurs dérangées qui le constituait mais une maladie extérieure qui s'infiltrait dans ce dernier – les symptômes particuliers apparaissant sur un corps individuel ne pouvaient être conçus autrement que comme des épiphénomènes tout à fait négligeables. Désormais avec Bichat, la maladie et l'individu constituent la même totalité dialectique : l'individu devient ce qu'il est dans l'épreuve négative de sa différence que constitue la maladie. La vérité de la maladie se superpose à celle de l'individu : l'individu est le *devenir* de *sa* maladie. On comprend alors aisément pour quelle raison c'est la mort qui permet une fois pour toutes d'énoncer la vérité d'une vie singulière.

La pensée antérieure aux découvertes de Bichat était donc incapable de saisir ce qui fait la vie substantielle : les contradictions surmontées dans un tout dynamique. Une vie qui devient uniquement parce qu'elle est fondamentalement vouée à la mort et accepte de soutenir cette mortalité. La maladie, c'est la vérité que je deviens un peu plus chaque jour, à mesure qu'elle me rapproche de la mort. Revenons alors au texte de Hegel :

> Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. L'esprit est cette puissance en n'étant pas semblable au positif qui se détourne du négatif, (comme quand nous disons d'une chose qu'elle n'est rien, ou qu'elle est fausse, et que débarrassé alors d'elle, nous passons sans plus à quelque chose d'autre), mais l'esprit est cette puissance sachant seulement regarder le négatif en face et en sachant séjourner auprès de lui. Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être. Ce pouvoir est identique à ce que nous avons nommé plus haut sujet ; sujet, qui en donnant dans son propre élément un être-là à la déterminabilité dépasse l'immédiateté abstraite, c'est-à-dire l'immédiateté qui seulement est en général, et devient ainsi la substance authentique, l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la

[145] R. DACHEZ, *Histoire de la médecine, De l'Antiquité à nos* jours, Paris, Tallandier, coll. « Le goût de l'histoire », 2012, p. 480.

médiation en dehors de soi, mais qui est cette médiation même[146].

Ce qui est tout simplement, abstrait et ambigu car non médiatisé, embrouillé, est aboli par cette force de la pensée analytique qui porte et soutient la mort sans s'en effaroucher. Avec le changement de méthode médicale que constitue l'anatomo-pathologie, la « nuit vivante se dissipe à la clarté de la mort » dira Foucault[147]. Aussi, peut-on lire les pages centrales du chapitre VIII de *La Naissance de la Clinique* comme un dépli du texte ramassé de Hegel :

> La vie, la maladie et la mort constituent maintenant [dans l'anatomo-pathologie] une trinité technique et conceptuelle. La vieille continuité des hantises millénaires qui plaçaient dans la vie la menace de la maladie, et dans la maladie la présence approchée de la mort est rompue : à sa place, une figure triangulaire s'articule, dont le sommet supérieur est défini par la mort. C'est du haut de la mort qu'on peut voir et analyser les dépendances organiques et les séquences pathologiques. Au lieu d'être ce qu'elle avait été si longtemps, cette nuit où la vie s'efface, où la maladie même se brouille, elle est douée désormais de ce grand pouvoir d'éclairement qui domine et met à jour [*sic*] à la fois l'espace de l'organisme et le temps de la maladie... Le privilège de son intemporalité, qui est aussi vieux sans doute que la conscience de son imminence, est pour la première fois retourné en instrument technique qui donne prise sur la vérité de la vie et la nature de son mal. La mort, c'est la grande analyste, qui montre les connexions en les dépliant, et fait éclater les merveilles de la genèse dans la rigueur de la décomposition : et il faut laisser le mot de *décomposition* trébucher dans la lourdeur de son sens[148].

Il a donc fallu que l'anatomie pathologique se débarrasse de ce concept « ambigu de la mort » développé par une médecine clinique qui ne savait pas encore analyser les corps morts, pour lui donner, en tant que « technique du cadavre », « un statut plus rigoureux, c'est-à-dire plus instrumental » pour aboutir finalement à ce que Foucault nommera une « maîtrise conceptuelle de la mort[149]. »

Il n'a pas suffi d'avoir la volonté d'ouvrir les cadavres pour y découvrir la vérité enfouie de la vie individuelle et la perception sensible, même la plus patiente, comme celle de la clinique de la seconde moitié du XVIII^{e} siècle, ne suffit pas à fonder la science. Pour reprendre les termes de Hegel, cette connaissance simplement sensible est *abstraite* : elle ne restitue que le *ceci* fluctuant qui est tout aussi bien son contraire. Quand on s'en tient à l'observation des seuls symptômes et qu'on tente de les lier dans un tableau général des classifications, on manque la véritable causalité lésionnelle des tissus, qui se déploie dans les plis intérieurs du corps. La « clinique, regard neutre posé sur les manifestations, les fréquences et les chronologies, préoccupée d'arpenter les symptômes et d'en saisir les langages[150] » constituait un obstacle épistémologique à la connaissance scientifique du mal individuel qui travaillait le corps. Ses « causes » ou ses « sièges » la « laissaient indifférente ». Elle était « histoire » et

[146] G.W.F. HEGEL, *ibid.*, p. 29.
[147] M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, *op.cit*., p. 149.
[148] *Ibid*., p. 147.
[149] *Ibid.*, p. 143.
[150] *Ibid.*, p. 178.

non « géographie[151] » de la maladie : au lieu d'analyser les lésions dans les tissus en les suivant méticuleusement avec le scalpel, elle se contentait de constater l'enchaînement hasardeux des symptômes. L'anatomie pathologique est ainsi devenue une « maîtrise conceptuelle de la mort[152]. » Quelle formule serait plus apte que celle de Foucault pour caractériser le projet de la philosophie hégélienne dans sa totalité ? Kojève affirmait lui-même que la philosophie du Concept de Hegel « est, en dernière analyse, *une philosophie de la mort*[153]. »

Hegel en effet pense la mort, non pas comme un état terminal et inerte auquel finirait par se résoudre le vivant – tu es poussière et tu retourneras à la poussière – mais comme négativité agissante au cœur du vivant lui-même. Pour Hegel, l'organisme individuel

> […] se trouve en état de *maladie*, lorsque l'un de ses systèmes ou de ses organes, *excité* par le conflit avec la puissance inorganique, s'attache à soi et persiste à diriger son activité particulière, contre celle de l'ensemble dont la fluidité (*Flüssigkeit*) et le processus passant à travers tous les moments, se trouvent ainsi arrêtés[154].

Toute l'histoire de ce vivant spécifique qu'est l'homme consistera à maîtriser cette négativité qui le travaille comme sa nature propre qui s'oppose à la nature figée et immédiate des choses, par la Lutte et le Travail – dont le déroulement concret est ensuite compris par la science – qui sont les deux processus néantisants de la médiation spirituelle que l'homme impose à la nature. L'homme introduit la mort dans les choses car il est lui-même toujours mort différée, dans une finitude irréductible qui signifie acceptation consciente de la mort, comprise comme anéantissement complet et définitif.

D'une part, l'homme accepte de mourir parce qu'il est absolument libre, dans une lutte de pur prestige qui signifie que la vie biologique n'a pas de valeur face à la liberté. L'homme apparaît donc comme la maladie mortelle du vivant : la liberté transcende le biologique. Il introduit aussi la mort dans l'être par le travail quand un type d'homme – l'Esclave – s'est résigné à garder la vie plutôt que de mourir au combat. Le travail est le processus qui dissocie la satisfaction de sa réalisation immédiate et transforme la nature au service de besoins médiatisés, dont la réalisation est projetée dans l'avenir. L'être donné de la nature statique est niée. La science elle-même procèdera de cette technique de dissociation des représentations et l'élèvera à un niveau de compréhension supérieure : l'homme comprend ce qu'il fait et donc ce qui est devenu et ce qu'il est devenu par un nouveau travail de séparation, en procédant par

[151] *Ibid.*
[152] *Ibid.,* p. 143.
[153] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 539.
[154] G.W. F. HEGEL, *Précis des sciences philosophiques*, trad. J. GIBELIN, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1987, § 371, p. 212.

l'analyse, représentation par représentation. Dès lors, il comprend ce qui le définit – la mort qui sépare – dans la maladie elle-même, qui ronge sa vie biologique et définit le travail de sa vie comprise comme vie humaine, c'est-à-dire finie, vouée à la mort et c'est en ce sens que les réflexions des chapitres VIII et IX de la *Naissance de la Clinique* sur les découvertes de Bichat peuvent être comprises comme un déploiement régional du système hégélien. L'entendement saisit l'effectivité des phénomènes pathologiques en les décomposant *partes extra partes* comme le fait cette vie de la maladie qui chemine vers la mort en traçant dans les tissus ses lésions graphiques. Partant, il peut s'en rendre maître et poursuivre sereinement le rêve cartésien de prolonger la vie humaine de manière illimitée.

Quand la mort est devenue un processus vital

> « Il n'y a point de mort pour la nature : sa jeunesse est éternelle, comme son activité et sa fécondité : la mort est une idée relative aux êtres périssables, à ces formes fugitives sur lesquelles luit successivement le rayon de la vie ; et ce sont ces transmutations non interrompues, qui constituent l'ordre et la marche de l'univers. »
>
> P.-J.-G. CABANIS, *Rapport du physique et du moral de l'homme,* 1805.

On sait que pour Bichat, « la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort[155]. » Un organisme vivant meurt quand ses propres forces ne sont plus suffisamment puissantes pour tenir face aux forces physiques matérielles et inertes. La mort n'est donc qu'une conséquence de l'affaissement et de l'affaiblissement des forces vitales. C'était déjà la thèse défendue par Buffon dans son *Histoire naturelle de l'homme*.

> À mesure qu'on avance en âge, les os, les cartilages, les membranes, la chair, la peau et toutes les fibres du corps, deviennent donc plus solides, plus dures, plus sèches : toutes les parties se retirent, se resserrent ; tous les mouvements deviennent plus lents, plus difficiles ; la circulation des solides se fait avec moins de liberté ; la transpiration diminue ; les sécrétions s'altèrent ; la digestion des alimens devient plus lente et plus laborieuse ; les sucs nourriciers sont moins abondans et ne peuvent pas être reçus dans la plupart des fibres devenus trop solides, ils ne servent plus à la nutrition ; ces parties trop solides sont des parties déjà mortes, puisqu'elles cessent de se nourrir. Le corps meurt donc peu à peu et par parties, son mouvement diminue par degrés ; la vie s'éteint par nuances successives, et la mort n'est que le dernier terme de cette suite de degrés, la dernière nuance de la vie[156].

Mais le geste de Bichat sera révolutionnaire en ce qu'il exhibe la logique des morts multiples, leur chemin causal dans l'organisme qui va du cœur au poumon puis au cerveau, ou

[155]; X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* [1799], Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 57.
[156] G.-L. LECLERC DE BUFFON, *Histoire naturelle de l'homme*, Paris, Plassan, 1792, p. 182-183 ; cité par Cl. MILANESI, *Mort apparente, mort imparfaite*, *op. cit.*, p. 125.

du cerveau au poumon puis au cœur, à partir de la mort de l'individu lui-même : Buffon ne pouvait que constater un processus général, celui du vieillissement, qui est une mort lente, insensible et quotidienne d'une vie qui finit par s'affaisser tout à fait en se desséchant. À partir de la connaissance théorique permise par l'étude du cadavre, Bichat ouvre la porte à la maîtrise technique de cette mort qui avance dans un corps lui-même encore vivant : le médecin de la seconde moitié du XX^e^ siècle finira alors par détenir ce terrible et divin pouvoir de retenir la mort dans la vie à mesure que les chemins tracés dans le corps par les maladies seront plus connus et mieux balisés. Dans son ouvrage consacré à la connaissance médicale des causes de la mort, Anne Fagot-Largeault souligne ainsi que près de deux siècles après Bichat,

> […] les causes de la mort subite n'ont guère changé, le vocabulaire est seulement plus savant : au lieu du cœur ou du cerveau, c'est le faisceau de His ou le centre respiratoire bulbaire qui sont « mis en cause comme étiologies essentielles » […].
>
> Le trépied de Bichat tient toujours. Ce qui a changé (chute finale), c'est que ces situations sont présentées comme *curables*, de telle sorte que l'absence de soins immédiats puisse presque apparaître comme la cause principale du décès[157].

La mort n'est plus alors conçue comme une nécessité mais comme un accident. Elle doit être conçue comme le résultat changeant d'un processus gradué. C'est par degrés que l'on doit concevoir la mort, et non comme un tout indivisible et qui ne frapperait l'individu qu'une fois, à la fin de sa vie.

> Bichat a relativisé le concept de mort, le faisant déchoir de cet absolu où il apparaissait comme un évènement insécable, décisif et irrécupérable : il l'a volatilisé et réparti dans la vie, sous la forme de morts en détail, morts partielles, progressives et si lentes à s'achever par-delà la mort même[158].

La mort est donc encore la vie mais en tant qu'elle s'est différenciée d'elle-même. La mort, c'est la *différence* de la vie. C'est la vie en tant qu'elle se répète dans la différence mais en se raréfiant. Pour Bichat, la vie se décline sur deux modes qui se composent dans les êtres les plus évolués comme l'homme : la vie organique et la vie animale. La vie organique renvoie à toutes les fonctions qui sont intérieures à l'organisme : la respiration, la circulation sanguine, la digestion. La vie animale rassemble l'ensemble des fonctions tournées vers l'extérieur. Ainsi les cinq sens de la perception mais aussi la mémoire et la faculté de penser.

On peut aussi distinguer deux grands types de causes de la mort : la mort naturelle et la mort accidentelle. Elles fonctionnent à rebours l'une de l'autre. Dans le cas de la mort naturelle, c'est la vie animale qui finit en premier, puis la vie organique. Dans la mort

[157] A. FAGOT-LARGEAULT, *Les Causes de la mort. Histoire naturelle et facteurs de* risque, Paris, Vrin, coll. « Science – Histoire – Philosophie », 1989, p. 260.

[158] M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. 203.

accidentelle ou subite, c'est la vie organique qui est brutalement interrompue dans ses fonctions de respiration et de circulation qui vient mettre fin en même temps et d'un coup à la vie animale. La mort accidentelle commence par le centre de l'organisme – cœur et poumons – et finit par les extrémités. C'est le contraire qui vaut pour la mort naturelle : les extrémités du corps meurent d'abord, puis ce froid inerte s'étend progressivement jusqu'au centre du corps. L'homme, composé des deux vies, meurt aussi *doublement* : d'une mort animale et d'une mort organique. Dans le cas de la mort naturelle, c'est d'abord la vie animale qui s'amenuise et s'efface de plus en plus, jusqu'à disparaître complètement.

> Voyez l'homme qui s'éteint à la fin d'une longue vieillesse : il meurt en détail ; ses fonctions extérieures finissent les unes après les autres ; tous ses sens se ferment successivement ; les causes ordinaires des sensations passent sur eux sans les affecter.
>
> La vue s'obscurcit, se trouble, et cesse enfin de transmettre l'image des objets : c'est la cécité sénile. Les sons frappent d'abord confusément l'oreille, bientôt elle y devient entièrement insensible. L'enveloppe cutanée, racornie, endurcie, privée en partie des vaisseaux, qui se sont oblitérés, n'est plus le siège que d'un tact obscur et peu distinct : d'ailleurs l'habitude de sentir y a émoussé le sentiment. Tous les organes dépendants de la peau s'affaiblissent et meurent ; les cheveux, la barbe blanchissent. Privés des sucs qui les nourrissaient, un grand nombre de poils tombent. Les odeurs ne font sur le nez qu'une légère impression.
>
> Le goût se soutient un peu, parce que, lié à la vie organique autant qu'à l'animale, ce sens est nécessaire aux fonctions intérieures : aussi, lorsque toutes les sensations agréables fuient le vieillard, quand leur absence a déjà brisé en partie les liens qui l'attachent aux corps environnants, celle-ci lui reste encore : elle est le dernier fil auquel est suspendu le bonheur d'exister[159].

Vient ensuite le tour du cerveau et de la mémoire. La vie animale finit par totalement s'éteindre dans le mourant. Celui-ci est devenu une sorte de végétal qui pulse et respire de plus en plus faiblement. La mort organique se décompose elle aussi en des morts encore plus infimes : les ongles et les cheveux poussent encore longtemps après que le cœur se soit arrêté. Pour la vie, la mort n'est rien, elle est tout juste un moins.

> L'idée de notre heure suprême n'est pénible que parce qu'elle termine notre vie animale, que parce qu'elle fait cesser toutes les fonctions qui nous mettaient en rapport avec ce qui nous entoure. C'est la privation de ces fonctions qui sème l'épouvante et l'effroi sur les bords de notre tombe.
>
> Ce n'est pas la douleur que nous redoutons : combien n'est-il pas de mourants pour qui le don de l'existence serait précieux, quoiqu'il s'achèterait par une suite non interrompue de souffrances ! Voyez l'animal qui vit peu au-dehors, qui n'a de relations que pour ses besoins matériels ; il ne frissonne point en voyant l'instant où il va cesser d'être[160].

C'est un demi-siècle plus tard que l'on comprendra que l'unité fondamentale du vivant est celle de la cellule. En 1855, Virchow affirmera le principe « *Omnis cellula e cellula*[161] ». L'organisme meurt par étapes, à mesure que ses différents organes cessent de fonctionner.

---

[159] X. BICHAT, *op. cit.*, p. 200-201.

[160] *Ibid.*, p. 205.

[161] « Toute cellule provient d'une autre cellule », citée dans la biographie de H. OTREMBA, *Rudolf Virchow. Begründer der Zellularpathologie. Eine Dokumentation*, Wurtzbourg, Echter-Verlag, 1991, p. 28.

Les organes, composés de cellules, meurent quand celles-ci, par diminution ou par un accroissement excessif rendent leur fonctionnement impossible. C'est finalement toujours en *dernière analyse* à cause d'une lésion cellulaire de trop qu'un organisme meurt, que ce soit de façon naturelle ou accidentelle. Un foie cirrhotique est un organe malade dont une partie significative des cellules ayant subi une nécrose a formé une fibrose. Un cancer s'installe quand un nombre excessif de cellules tumorales se développent dans le processus de régénération du foie, finissant par détruire les cellules restantes encore saines. Virchow pourra dire à la fin du siècle, en 1895, que la maladie est toujours la conséquence d'une telle lésion :

> Dans mon idée l'essence de la maladie est une partie modifiée de l'organisme ou bien une cellule modifiée ou un agrégat modifié de cellules (soit tissu, soit organe)... En réalité toute partie malade du corps est en relation parasitaire avec le reste du corps sain auquel elle appartient, et vit aux dépens de l'organisme[162].

Il établissait ainsi « une continuité entre l'ulcère ou la tumeur observée depuis longtemps à l'œil nu, l'altération microscopique des cellules de l'organe atteint et, enfin, le trouble de la fonction dont cet organe était pourvu[163]. » Quand les lésions cellulaires sont trop nombreuses ou trop graves, alors l'organe ne peut plus fonctionner quand ce n'est pas l'organisme entier qui meurt. Mais une autre découverte de taille va encore être faite au siècle suivant concernant le fonctionnement de la cellule : celle-ci n'est pas détruite simplement sous l'effet d'une lésion nécrosante mais est aussi susceptible de s'autodétruire, tant et si bien que l'on parlera de mort cellulaire *programmée* génétiquement.

La mort cellulaire programmée

Avec l'élaboration de la théorie cellulaire par Schleiden, Schwann et Virchow, la biologie a encore fait un pas de plus dans l'intégration de la mort au vivant. La cellule constitue la plus petite unité vivante que le savant peut isoler dans les divers tissus qui composent les organismes. Pour que ces organismes prennent la forme à laquelle les destine leur plan génétique, il faut nécessairement que les cellules qui les composent évoluent en se détruisant elle-même. C'est un processus que l'on appelle apoptose ou « mort cellulaire ».

Les premiers théoriciens de la conception cellulaire du vivant ont d'abord été réticents à

---

[162] Cité dans G. CANGUILHEM, *Le Normal et la pathologique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1966, p. 199 ; R. VIRCHOW, *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin*, Berlin, 1895, Band 139.

[163] R. DACHEZ, *Histoire de la médecine, op. cit*., p. 566.

considérer que la mort de la cellule pouvait être autre chose qu'un accident ou qu'une conséquence pathologique. Dès 1842, trois ans après les premiers travaux de Schwann et de Schleiden sur la mort cellulaire, Vogt constate empiriquement que les cellules de la corde dorsale du têtard doivent mourir pour laisser la place à de nouvelles cellules qui constitueront la colonne vertébrale du crapaud adulte *Alytes obstetricans*[164]. Une vingtaine d'années plus tard, Weissmann décrira des phénomènes de mort cellulaire dans les processus de métamorphose des insectes. De la même manière, le cytologiste Collin observe en 1906 la mort d'un très grand nombre de neurones dans la moelle épinière de l'embryon de poulet pour que l'organisme à naître puisse être viable. Tous ces chercheurs ont négligé cette possibilité d'une mort cellulaire programmée par le vivant lui-même car il semblait inconcevable que la mort procède elle-même de la vie, cette force dont la vocation est justement de toujours résister à la mort.

> La raison majeure de cette négligence est bien d'ordre conceptuel. Pour le biologiste cellulaire, la cellule est par définition *vivante* partie élémentaire d'un organisme vivant. Elle représente en condensé l'essence même de la vie. Dans ce cadre, le rôle essentiel de la cellule est de vivre et de proliférer. Sa mort ne peut avoir de fonction biologique et ne se conçoit que comme *accidentelle* ou, au pire, *pathologique*. La mort d'une cellule ne pouvait être due qu'à la défaillance d'une fonction vitale, causée par la présence d'une agression extérieure[165].

L'expérience venait contredire la cohérence de leur théorie sur le vivant et c'est pourquoi ses résultats ont été mis à l'écart du champ du savoir. C'est ainsi que leur conception non-dialectique de la vie ne leur permettait pas de voir que la vie procède en fait de la mort et que la mort c'est encore une forme de vie. Le crapaud accoucheur, les insectes et les embryons de poulet réalisent nécessairement le programme de mort qui est inscrit au cœur de leurs cellules pour devenir ce qu'ils doivent être. Cette mort fait partie de l'essence du vivant.

> [La] mort cellulaire est bien un phénomène fondamental pour la formation de l'individu au cours de l'embryogénèse. C'est également un processus qui joue un rôle déterminant dans le bon fonctionnement de l'organisme, un rôle probablement aussi important que la division cellulaire. La plupart des cellules possèdent la capacité intrinsèque de se supprimer, de se suicider, si la nécessité physiologique s'en fait sentir pour le tissu, l'organe et en définitive l'individu auxquels elles appartiennent. Pour que l'ensemble des organes se constitue de manière correcte au cours du développement embryonnaire et conserve des propriétés optimales après la naissance, un grand nombre de cellules *doivent* mourir[166].

Pour que des doigts se forment au bout des mains au cours de l'embryogénèse, il faut que quatre bandes étroites et quasi-parallèles de tissus disparaissent après que les cellules qui les

[164] C. VOGT, *Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte der Geburtshelferkroete* (*Alytes obstetricans*), Jent und Gassmann, Solothurn, 1842.
[165] A KLARSFELD, F. REVAH, *Biologie de la mort*, Paris, Odile Jacob, p. 172.
[166] *Ibid.*

composent se soient éliminées elles-mêmes. La vie sculpte les organismes grâce à la mort[167].

Si cette sculpture de la main n'a pas été effectuée, alors la patte sera palmée comme chez les canards. De la même façon dans le développement du système nerveux, à tous les stades de la vie, de l'embryon à l'organisme adulte, les connexions synaptiques procèdent de l'élimination de plus de 80 % des neurones dans certaines régions du cerveau. Sans cette mort programmée de la majorité des neurones, le cerveau ne pourrait pas fonctionner correctement : les connexions synaptiques ne seraient pas câblées avec assez de précision parmi les cents milliards de neurones présents à l'origine. Une fois que des câblages se sont mis en place, il est nécessaire que les neurones non câblés, et ainsi inutiles voire néfastes pour le bon fonctionnement du cerveau, disparaissent d'eux-mêmes. La mort cellulaire a donc un rôle morphogénétique dans la formation des organismes vivants. Une espèce se distingue des autres par la forme que prendra le corps des membres qui la constituent à partir de ce processus de mort cellulaire. La forme ne peut apparaître que sur le fond d'une mort qui la circonscrit.

Mais la mort va encore plus loin dans le processus biologique d'individuation. Le membre d'une espèce est unique par les chemins singuliers que la mort a tracés en lui : c'est par la somme finale – établie à l'heure de sa propre mort – de ces maladies que l'individu se distingue de tous les autres. La mort de l'individu fait la somme de toutes ces millions de petites morts qui ont agité sa vie : le trait est désormais tiré et le chiffre de son individualité apparaît dans la lumière de la mort. La vie et ses morts multiples continueront encore mais sans lui, fixé désormais une fois pour toutes sur ce qu'il aura été et sur ce qu'il est désormais : vivant cadavre.

Il faut donc distinguer comme le faisait déjà Bichat entre une mort « naturelle » et une mort « accidentelle », pas simplement au niveau de l'individu vivant, mais aussi au niveau élémentaire de la cellule. La cellule peut mourir de façon accidentelle quand elle n'a plus les moyens de survivre à la suite d'une perturbation de son milieu extérieur. En 1965, le pathologiste australien John Kerr a ainsi montré à partir d'une expérience sur le foie de rat que des cellules qui composaient le tissu de cet organe mouraient par processus nécrotique si on ligaturait certaines branches de la veine porte[168]. Cette mort accidentelle des cellules s'accompagne d'une inflammation des tissus, ce qui n'est absolument pas le cas quand une cellule meurt de façon naturelle. Cette seconde mort se produit à la suite de la même

[167] J-C. AMEISEN, *La Sculpture du vivant, Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Paris, Points/Seuil, 2014.
[168] J. F. KERR, « A histochemical study of hypertrophy and ischaemic injury of rat liver with special reference to changes in lysosomes », *The Journal of Pathology*, 1965 Oct ; 90 (2): p. 419-35. DOI : 10.1002/path.1700900210.

expérience sur le foie : des cellules disparaissent d'elles-mêmes pour que la taille du foie puisse se réadapter au déficit d'irrigation sanguine qui avait été initialement imposé comme conséquence d'une agression extérieure à l'organisme. La cellule dans le premier cas lyse, c'est-à-dire qu'elle se dilate et explose alors que dans le second cas, elle se condense puis se fragmente pour enfin être phagocytées par les cellules environnantes.

> Kerr donna le nom d'*apoptose* au processus de mort cellulaire par condensation-fragmentation qu'il avait découvert. Ce terme dérivé du grec évoque la chute naturelle des feuilles en automne. D'autres auteurs[169] utilisent également le terme de *mort cellulaire programmée*. On distinguera désormais la mort cellulaire programmée (ou apoptose), correspondant à une mort jouant un rôle physiologique et présentant les caractéristiques morphologiques de condensation-fragmentation, de la nécrose, correspondant à une mort cellulaire accidentelle, rapide, due à une agression externe massive et insoutenable[170].

La mort naturelle sculpte la vie de l'espèce. La mort accidentelle, en la déformant, ébauche la vie singulière de l'individu, n'apparaissant enfin dans son profil véritable et achevé qu'à travers la coupe de l'anatomiste. Du point de vue de la science biologique, la mort d'un organisme vivant individuel n'a un intérêt et une importance que très secondaires. Si la mort cellulaire comprise comme apoptose est un processus essentiel au développement et à la perpétuation de la vie en général, la mort d'un individu, simple membre d'une espèce vivante, n'est qu'un accident non nécessaire survenu par le hasard des mutations génétiques au cours de l'histoire du vivant. Ainsi, certains organismes comme les amibes sont potentiellement immortelles si aucun élément extérieur ne vient les détruire. Si la plupart des autres êtres vivants finissent toujours par mourir, au moins de vieillesse, c'est alors uniquement parce que dans le cadre de la théorie de l'évolution cette solution était la meilleure pour que l'espèce dans son ensemble puisse survivre. Il était bien plus efficace pour la perpétuation de l'espèce de laisser progressivement et inexorablement se dégrader un organisme individuel (le *soma*), qui peut se reproduire en donnant naissance à de nombreux autres individus – par la transmission de son *germen*, c'est-à-dire l'ensemble de ses facteurs génétiques contenus dans les cellules germinales, potentiellement immortel – que de rechercher coûte que coûte à le réparer pour le maintenir vivant. L'immortalité est un luxe que la vie ne peut pas prendre le risque d'assumer, dans l'immense majorité des cas. Pour la vie et dans la vie en général, il s'agit de ne jamais mettre tous ses œufs dans le même panier si l'on peut dire. L'individu vivant a pour finalité de se reproduire en transmettant ses gènes à ses descendants. Il ne joue que le rôle d'un transporteur de cellules reproductives pour l'espèce et n'est en aucun cas une

[169] Voir par exemple A. COUZINET, Z. HÉRINCS, A.-O. HUEBER, « Régulation de la mort cellulaire programmée : vers une conception plus dynamique », *Médecine/Sciences*, 2002 ; 18 : p. 841-852, https://doi.org/10.1051/medsci/20021889841.

[170] A. KLARSFLED, F. REVAH, *op. cit.*, p. 179.

fin en soi. C'est une sorte de vaisseau, une « machine à survie[171] » contenant des cellules germinales qu'il a pour but de véhiculer en les protégeant du mieux qu'il peut jusqu'à les transmettre à d'autres organismes par la voie de la reproduction. L'espèce est ainsi potentiellement immortelle.

On voit alors que pour la vie dans son ensemble, la mort n'est rien. Tant que la vie est là, la mort n'est pas. Elle n'a de réalité que langagière : c'est un mot inventé par les êtres humains pour désigner la perception qu'ils détiennent de la fin d'un processus, le plus souvent d'ordre biologique. Si l'on accepte aisément de dire que l'usage que l'on fait de ce terme est abstrait dès lors qu'on l'applique à une réalité qui n'est pas vivante au sens biologique – la mort d'un État ou d'une civilisation par exemple – il nous est beaucoup plus difficile de le faire quand cette mort concerne des êtres vivants, d'autant plus quand ces êtres sont des hommes. Un être vivant est réputé *scientifiquement* mort quand l'organisme par lequel on l'identifiait ne fonctionne plus selon des critères que nous avons énoncés sur ce qu'il était censé être. Un homme est déclaré mort quand son cerveau ne fonctionne plus. Ne pouvant plus « penser », ni entretenir une « vie sociale », ni répondre aux « sollicitations » de son milieu extérieur, on dira qu'il est mort, même si ces organes que sont le cœur et les poumons continuent d'assurer leur fonction et ainsi de vivre. Pour un chien, on se contentera de dire qu'il est mort s'il ne respire plus et que son cœur a cessé de battre. La mort d'un organisme est donc multiple et dispersée. Chaque organe connait sa propre mort à partir du moment où il cesse définitivement de fonctionner. L'organisme individuel n'est que la somme intégrée de ses fonctions. Au niveau beaucoup plus réduit de la cellule cette fois-ci, la vie continue un certain temps après la destruction des organes. La cellule va « mourir » quand elle aura nécrosé ou qu'elle aura été consommée dans le métabolisme d'un autre organisme.

À l'autre extrémité du vivant, on peut dire que tant que les gènes d'un organisme ont été transmis, son *phylum* reste vivant, à travers la vie de son espèce. Et quand bien même cette espèce viendrait à disparaître sous la forme que nous lui connaissons, elle survivra à travers d'autres formes vivantes qui ont simplement évolué à partir de cette ancienne forme. Comme le voulait Bergson, la vie constitue une sorte de gigantesque élan auquel tous les êtres vivants participent. Un individu ou une espèce peut perdre de la vitesse et s'effondrer mais la vie, ne mourant jamais tout à fait, se relève toujours, en contournant les obstacles avec élégance.

Pour la science biologique, la mort individuelle n'est donc tout au plus qu'un accident. D'une part, elle n'est pas essentielle à la vie : certaines espèces – même si elles sont rares –

[171] R. DAWKINS, *Le Gêne égoïste,* trad. L. OVION, Paris, Armand Colin, 1990 [1976], p. 42 ; cité par A. KLARSFLED, F. REVAH, *op. cit.*, p. 118.

ne sont pas vouées à la dégradation cellulaire irréversible. Et d'autre part, la vie évite sa destruction en s'adaptant toujours davantage au milieu extérieur, par une spécification sans cesse croissante. La mort est toujours alors un accident qu'il s'agira d'éviter à l'avenir en inventant une nouvelle compétence biologique à partir des inépuisables mutations survenues dans la transcription toujours hasardeuse des gènes originaux.

Le philosophe au masque de Bichat

Dans un entretien avec le critique littéraire Claude Bonnefoy datant de 1968[172], et qui apparaît comme une forme de bilan sur ce qu'a été jusqu'à présent sa méthode d'écriture archéologique, Foucault va lui-même présenter son travail d'écrivain comme une activité médicale consistant à pratiquer l'autopsie des pensées passées. Foucault explique qu'il ne peut écrire qu'à partir d'un corpus d'auteurs morts pour tenter d'en révéler la vérité. Il se présente ainsi exactement comme le médecin anatomo-pathologiste de la *Naissance de la clinique* qui ouvre « quelques cadavres » pour énoncer la vérité de la maladie qui travaillait la vie des patients désormais décédés. L'écriture procède de la mort, ici celle des autres, et transforme celui qui écrit en médecin analysant les cadavres charriés par la culture.

> Pour moi, écrire, c'est bien avoir affaire à la mort des autres, mais c'est essentiellement avoir affaire aux autres en tant qu'ils sont déjà morts. Je parle en quelque sorte sur le cadavre des autres. Je dois l'avouer, je postule un peu leur mort. Parlant d'eux, je suis dans la situation de l'anatomiste qui fait une autopsie. Avec mon écriture, je parcours le corps des autres, je l'incise, je lève les téguments et les peaux, j'essaie de découvrir les organes, de faire apparaître enfin ce foyer de lésion, ce foyer de mal, ce quelque chose qui caractérise leur vie, leur pensée et qui, dans sa négativité, a organisé finalement tout ce qu'ils ont été. Ce cœur vénéneux des choses et des hommes, voilà au fond ce que j'ai toujours essayé de mettre au jour[173].

Une fois n'est pas coutume, Foucault évoque le milieu social dans lequel il a évolué enfant. Son père, Paul-André Foucault, était un chirurgien réputé de l'Hôtel-Dieu de Poitiers et il n'est pas exclu que ses gestes professionnels d'anatomiste se soient transmis à ceux de son fils ~~Paul~~-Michel écrivant[174]. « [J'] ai dû garder de mon enfance, et jusque dans mon écriture, un certain nombre de filiations qu'on doit pouvoir retrouver[175]. » Foucault conçoit

---

[172] Repris dans M. FOUCAULT, *Le Beau danger*, *Entretien avec Claude Bonnefoy*, Paris, EHESS, coll. « Audiographie », 2011.

[173] *Ibid.,* p. 36-37.

[174] Le (pré-)nom du père a subi une ablation de la part du fils en 1946, peu après son admission à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm. Voir à ce sujet l'entretien donné par Daniel Defert à la revue en ligne *L'Actualité*, accessible à l'adresse suivante : https://actualite.nouvelle-aquitaine.science/paul-michel-devient-michel-foucault/ (consulté le 23/6/2021).

[175] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 35.

alors que beaucoup de ses lecteurs ont considéré que son écriture était agressive, incisive, « sèche et mordante », là où lui-même parle, non sans une certaine ironie, de l'« impression de velours » qui accompagne son plaisir d'écrire[176].

> À la réflexion, je pense que c'est eux qui ont raison. J'imagine qu'il y a dans mon porte-plume une vieille hérédité du bistouri. Peut-être après tout : est-ce que je trace sur la blancheur du papier ces mêmes signes agressifs que mon père traçait dans le corps des autres lorsqu'il opérait ? […] Peut-être même me faudrait-il aller plus loin. La feuille de papier pour moi c'est peut-être le corps des autres[177].

À la manière de Nietzsche qui confiait aux philosophes de l'avenir la tâche difficile d'être les médecins de leur propre culture, Foucault veut établir un *diagnostic* du temps présent en analysant des pensées qui n'ont plus aujourd'hui d'effectivité historique. Il faut ainsi montrer ce qui en leur « cœur » ne fonctionnait plus et qui les a conduites à la mort. La « mort » ne qualifie donc pas ici la mort d'un individu réel mais l'état d'un processus qui est arrivé à son terme en ce qu'il a perdu toute effectivité historique.

> Aussi je comprends pourquoi les gens éprouvent mon écriture comme une agression. Ils sentent qu'il y a quelque chose en elle qui les condamne à mort. En fait, je suis beaucoup plus naïf que cela. Je ne les condamne pas à mort. Je suppose qu'ils sont simplement déjà morts. C'est pourquoi je suis bien surpris quand je les entends crier. Je suis aussi étonné que l'anatomiste qui sentirait brusquement se réveiller sous son bistouri l'homme sur lequel il a voulu faire une démonstration. Brusquement les yeux s'ouvrent, la bouche se met à hurler, le corps à se tordre et l'anatomiste s'étonne : « Tiens, il n'était donc pas mort ! » C'est, je pense ce qui m'arrive avec ceux qui me critiquent ou qui crient contre moi après m'avoir lu[178].

Sur le ton de l'humour noir, Foucault affirme qu'il ne peut écrire sur une pensée ou un auteur qu'à partir du moment où la mort a fait son œuvre en mettant fin à l'effectivité de cette pensée. Marx et Sartre sont ainsi morts aux yeux de Foucault parce qu'ils ne permettent plus de penser ce qu'est cet aujourd'hui qui nous constitue, le premier parce qu'il est « dans la pensée du XIX^e^ siècle comme poisson dans l'eau : c'est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer[179] » ; le second luttant contre son inexorable agonie dans ce « magnifique et pathétique effort d'un homme du XIX^e^ siècle pour penser le XX^e^ siècle[180]. »

Si Foucault se réclame de Nietzsche, comme il l'a très souvent fait à partir de la rédaction d'*Histoire et déraison*, qui le fait sortir de la dialectique humaniste sous le « soleil de la

---

[176] *Ibid*.
[177] *Ibid*., p. 35-36.
[178] M. FOUCAULT, *Le Beau Danger*, *op. cit.*, p. 37-38.
[179] M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, *op. cit*., p. 274.
[180] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 39, « L'homme est-il mort ? », *op. cit.*, p. 542. Et Sartre continue bien de « crier » contre Foucault dans des râles supposés être les derniers, puisqu'il critique son œuvre comme constituant « le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx » *in L'Arc*, n° 30, 1966, repris dans Ph. ARTIÈRES, J.-F. BERT, Ph. CHEVALLIER, P. MICHON, M. POTTE-BONNEVILLE, J. REVEL, J.-C. ZANCARINI, *Les Mots et les Choses de Michel Foucault*, *Regards critiques 1966-1968*, Caen, Presses Universitaires de Caen-IMEC éditeur, 2009, p. 76.

grande recherche nietzschéenne[181] » c'est plutôt à Hegel que sa manière d'écrire de la philosophie est redevable dans la toute première période de son œuvre, c'est-à-dire avant 1956. Même dans cet entretien tardif dans la période archéologique, daté de 1968, on perçoit encore qu'il n'est possible d'écrire pour Foucault qu'à partir du moment où une pensée est arrivée à son terme. Hegel lui-même considérait que son entreprise philosophique ne pouvait s'ériger qu'à partir de la fin de toutes les autres philosophies, trouvant leur terme final et leur conclusion dans l'érection du Système de l'idéalisme absolu. La chouette de Minerve, figurant la Sagesse, ne prend son envol qu'au crépuscule. La philosophie réalisée n'est possible qu'à partir de la mort de toutes les autres philosophies passées. Cette philosophie ultime, venant après la mort de toutes les autres, ne prescrit rien à l'avenir. Elle ne fait que constater et révéler la vérité d'un processus historique désormais parvenu à sa fin. De la même manière, et jusqu'à la fin de sa vie, Foucault n'a jamais prescrit aucun programme pour l'avenir. Il s'est contenté d'établir un diagnostic sur le temps présent, à partir des dépouilles du passé. C'est en cela qu'il reste d'une certaine manière beaucoup plus hégélien que nietzschéen quoiqu'il en dise par ailleurs. Là où le penseur qui se voulait médecin de la culture proposait comme remède au nihilisme l'affirmation de l'Éternel Retour à travers l'approbation inflexible de l'*amor fati* et le règne du Surhumain, Foucault ne semble se contenter uniquement de compter les morts qu'un langage inhumain a laissés dans son funeste sillage.

Comme nous venons de le voir, il y a chez le « tout premier Foucault » une répétition du geste hégélien consistant à considérer que le Sujet peut aboutir à une connaissance complète de lui-même et de son histoire à partir de sa propre mort, assumée et soutenue pour ensuite être jetée comme négativité à travers le monde extérieur. À la fin de son histoire, la Substance se saisit totalement en tant que Sujet : il n'y a plus rien à nier dans la réalité extérieure puisque tout est désormais l'œuvre de l'Esprit et que toutes les consciences se reconnaissent réciproquement entre elles au sein d'un État universel et homogène. Il y a cependant un trouble dans la répétition que fait subir Foucault à la dialectique hégélienne. D'une part, il est paradoxal que ce soit dans l'élément du rêve que le Sujet puisse correspondre parfaitement à lui-même. N'erre-t-il pas le plus souvent dans les images multiples de ce monde flottant où il n'est à chaque fois, *ni tout à fait le même, ni tout à fait un autre* ? Le rêve n'est-il pas alors l'image d'une mort qui n'en finit pas d'arriver et qui rend impossible toute correspondance achevée à soi ? Dans la réalité davantage matérielle des corps souffrants et malades, il est tout

[181] Première préface de l'*Histoire de la folie à l'âge classique* repris dans *DE* I, n°4, « Préface », *op. cit*, p. 162.

aussi étonnant que le Sujet devienne enfin une idée adéquate à lui-même à l'instant où il meurt. La mort révèle la vérité singulière que l'individu portait en lui mais jamais au regard du principal intéressé, qui n'est désormais plus là. Le *Sein* de l'existence n'est connu dans sa vérité que coupé radicalement de son *Da*. C'est dans le retrait de la mort que l'individu parvient enfin au savoir de son être mais celui-ci est tout aussi bien l'oubli du néant étant donné qu'il n'est qu'un savoir d'objet, jamais celui d'un vécu. Le Sujet n'est plus présent à lui-même quand enfin il est connu dans sa vérité. Celle-ci est celle de l'en-soi du cadavre, accessible à l'entendement du médecin, mais reste définitivement fermé au pour-soi. N'est-ce pas à dire que la mort ne peut jamais être comprise comme un achèvement effectif de soi qui pourrait être ressaisi dans une connaissance subjective mais doit toujours être considérée, comme l'avait remarquablement mis au jour Heidegger dans *Être et temps*, comme la possibilité sans cesse reconduite de sa propre impossibilité[182] ? La mort, plutôt que ce qui achève l'individu humain à la fois en mettant un terme à sa vie biologique mais aussi en l'établissant dans une figure du savoir pleine et entière dans son instrumentalisation scientifique moderne, ne devrait-elle pas plutôt être comprise comme ce qui, au creux de l'existence humaine, ne finit justement jamais ? La mort n'est plus tant alors la condition permettant à l'homme de se connaître sans reste et de s'accomplir parfaitement dans son histoire que cette impossibilité toujours en excès sur son effectivité inadéquate qui l'établit dans sa condition d'existant.

[182] M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, Deuxième section, chap. premier, § 46, « L'impossibilité apparente d'une saisie et d'une détermination ontologiques de l'être-tout propre au *Dasein* », *op. cit.*, p. 191 *sq*.

CHAPITRE II

MOURIR

« Je meurs chaque jour. »

SAINT PAUL, *Épître aux Corinthiens*, 15, 31.

La mort dialectique n'est qu'un phénomène dérivé et second par rapport à une mort plus originaire qui est celle de l'inadéquation à soi, de l'impossibilité d'être soi-même dès lors qu'on se sait mortel. Ce savoir de l'impossible ne provient pas de la raison mais d'une pensée toujours en excès sur l'effectivité de l'histoire, s'inscrivant dans le cœur noir du langage, dans cette zone neutre où les mots ne servent plus à communiquer une signification ou à nommer les étants mais nous rappellent dans leur âpreté insistante que la fin de toutes choses est de retourner dans ce même néant qui ouvre leur origine. La non-expérience de ce rien d'étant qui constitue notre rapport entièrement négatif à la mort a été transformée dialectiquement en épopée de la connaissance absolue de soi-même à travers une version de la mort devenue docile et domestique. La dialectique a consisté à transformer le non-pouvoir radical de l'impossibilité de la mort en une mort comprise comme le pouvoir de négation de la négativité. Ce qui constituait le néant de notre impossibilité radicale s'est vu transmué en un néant actif, pouvoir de l'homme qui se réalise dans la nature en la niant par ses travaux et ses luttes. La mort, abîme de tout pouvoir, est devenu l'instrument fondamental de la connaissance qui en maintenant des représentations extraites comme autant de coupes prises sur la réalité vivante leur a donné la solidité et la gloire de ces mausolées de savoir que constitue nos systèmes de connaissances. Il suffit à chacun d'y pénétrer pour que ce qui est mort comme représentation découpée sur le flux des choses reprenne le souffle de la vie. Il suffira d'une parole et la mort, vivifiée par la puissance de l'Esprit, sera de nouveau à nous. Contre cette vision dialectique de la mort conçue comme une puissance de résurrection, Foucault va montrer qu'il y a une mort tragique qui ne fait que dissocier et éloigner toujours davantage l'homme de lui-même en le vouant à une histoire qui l'affronte à des forces qu'il

ne parviendra jamais à surmonter. L'épreuve de soi permise par la mort à laquelle l'homme est confronté dans toutes les dimensions de son être historique est celle du mourir : une érosion indéfinie de son expérience de sujet dans un dehors anonyme et inhumain.

1. Une archéologie de la mort

La mort comme condition de possibilité de l'histoire

Il n'y a pas de relève dialectique de la mort dans la méthode archéologique qui ne fait qu'ouvrir des béances dans le corps du savoir occidental :

> [P]our moi, il est toujours très difficile de parler du présent. Certes, il me semble que je pourrais parler des choses qui nous sont tout de même très proches, mais à condition qu'il y ait entre ces choses toutes proches et le moment où j'écris, cet infime décalage, cette mince pellicule par où s'est instaurée la mort. En tout cas le thème qu'on rencontre si fréquemment dans toutes les justifications de l'écriture, écrire pour faire revivre, écrire pour retrouver le secret de la vie, écrire pour actualiser cette parole vivante qui est à la fois celle des hommes – et probablement – celle de Dieu, m'est profondément étranger. Pour moi, la parole commence après la mort et une fois cette rupture établie. L'écriture est pour moi la dérive de l'après-mort et non pas le cheminement vers la source de vie. C'est peut-être en cela que ma forme de langage est profondément anti-chrétienne […]. En un sens, je m'intéresse probablement au passé à cause de cela. Je ne m'intéresse pas du tout au passé pour essayer de le faire revivre, mais parce qu'il est mort. Il n'y a là aucune téléologie de résurrection, mais bien plutôt le constat que ce passé est mort. C'est à partir de cette mort qu'on peut en dire des choses absolument sereines, complètement analytiques et anatomiques, non dirigées vers une possible répétition ou résurrection […]. Ce qu'il faut retrouver à travers la blancheur et l'inertie de la mort, ce n'est pas le frémissement perdu de la vie, c'est le déploiement méticuleux de la vérité[183].

Pour Foucault, l'écriture de la vérité n'est possible qu'à partir de la mort. Cette vérité est comme celle du cadavre de la *Naissance de la clinique* : absolument objective et sans aucun rapport au vécu. Cette philosophie froide et méticuleuse comme le diagnostic médical sera celle de la méthode archéologique. Le corps du savoir étudié est considéré comme mort car absolument incapable de réflexivité. La tâche de l'archéologue consiste alors à en exhiber les nervures souterraines et les lésions qui les ont fragilisées par d'habiles découpes dans l'histoire de ce qui fut sa vie. La mort est ainsi un principe de scission dans l'histoire des pratiques et des savoirs humains. C'est la mort qui établit le partage entre ce que nous sommes et ce que nous ne pouvons plus être. Dans le premier ouvrage de Foucault qui met en œuvre la méthode archéologique, l'*Histoire de la folie*, l'homme occidental est mort à lui-

[183] M. FOUCAULT, *Le Beau Danger*, *op. cit*, p. 39-40.

même dans une dimension cardinale de son existence qui était celle de l'expérience d'une folie originaire, non « dénaturée » par le savoir médical positiviste de notre modernité. Mort en ce sens qu'une expérience éminemment vivante, celle d'une folie sauvage et libre, est désormais devenue impossible depuis que le geste violent et arbitraire de la culture moderne l'a radicalement extraite de son horizon d'existence. Ce qui était une possibilité essentielle de l'existence est devenu notre plus grande impossibilité. La folie est morte désormais car elle ne peut plus être approchée autrement que comme une « absence d'œuvre », exhibée comme la « [r]acine calcinée du sens[184] ». On peut écrire à partir d'elle une autre histoire, qui ne sera pas celle de la dialectique pour laquelle la folie est un moment dépassé de l'Esprit depuis qu'elle est soignée et prise en charge médicalement[185]. Cette histoire sera tragique en ce sens que son objet est définitivement perdu comme vérité vécue. La vérité à laquelle l'archéologue peut espérer aboutir est une vérité morte, passée et dépassée, qui a la rigidité des cadavres. C'est ce que semblait constater Foucault avec une forme de mélancolie le jour de la soutenance de sa thèse en concluant sa présentation par cette phrase : « pour parler de la folie, il faudrait avoir le talent d'un poète[186]. » C'est bien parce que la folie est définitivement morte comme expérience de vérité que l'histoire qu'en fait Foucault doit modestement se résumer à une archéologie d'un « silence[187] ». À l'instar de la vérité de l'individu ne s'énonçant dans la modernité médicale qu'à partir d'un corps qui ne pourra jamais plus parler autrement que par le biais d'un autre, encore vivant, l'expérience singulière de la folie deviendra la statue muette d'un archéologue qui devra se résoudre à ne retirer de sa matière inerte qu'un peu de sel pour son savoir.

De la même manière, l'« archéologie des sciences humaines » que constituera *Les Mots et les choses*, procède d'un discours qui s'établit à partir d'un paysage du savoir où l'homme n'est déjà plus là. Cette figure particulière du savoir qui s'est développée à partir du XIX^e^ siècle était malade depuis le début et c'est ainsi que nous la voyons sous la plume de Foucault se décomposer sur les plages d'une rationalité friable soumises à l'assaut d'un langage redevenu tout à fait liquide et autonome : « – alors on peut bien parier que l'homme

[184] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 4, déjà cité, p. 162-163.

[185] Pour Hegel, la folie est « une contradiction dans la raison qui existe encore », « un simple dérangement d'esprit » qui en tant que tel, peut être surmonté rationnellement : dans son fond, l'être humain reste toujours un sujet rationnel capable de dépasser le moment de la contradiction. C'est pourquoi Pinel a compris qu'il suffisait de libérer les aliénés de leurs chaînes pour qu'ils puissent se libérer de leur folie. G.W.F. HEGEL, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. J. GIBELIN, Paris, Vrin, 1987, § 407, remarque, p. 233.

[186] D. ÉRIBON, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, coll. « Champs biographie », 2011, p. 184 ; « Mais vous l'avez monsieur. », lui aurait répondu Georges Canguilhem (*ibid.*).

[187] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 160.

s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable[188]. » L'homme est en train de mourir sous nos yeux car il n'était pas viable. Sa constitution était intérieurement minée par l'affrontement de deux tendances contraires, que Foucault résume par la notion de « doublet empirico-transcendantal[189] ». D'une part, le sujet humain est compris à partir de savoirs positifs qui portent sur la Vie, le Travail et le Langage et ainsi, il est objectivé à partir – encore une fois – de sa propre mort, comme nous le verrons. L'homme, comme tout objet fini est empiriquement conditionné. Mais dans un mouvement tout à fait inverse, il est requis pour que ce savoir puisse fonctionner comme tel que l'homme lui-même puisse s'en présenter comme la condition de possibilité en tant que sujet fondateur. Pour qu'il y ait une synthèse possible du divers empirique, il faut l'unité d'un sujet transcendantal.

L'homme, figure de mort

À partir du XIX[e] siècle, l'homme pensait être en mesure de se connaître à partir de ce pouvoir de mort figuré par le schème théorique de l'*épistémè* de la représentation. Avec ces formes mortes que sont les essences des choses et des êtres réparties sur un tableau des identités, le savant de l'âge classique pensait pouvoir connaître la réalité entière mais pour accéder à un savoir complet de l'homme lui-même, il fallait nécessairement fluidifier ces représentations abstraitement figées de l'entendement et les livrer au temps de l'Histoire. Celui qui est en mesure de saisir la limite absolue de son essence dans le temps n'atteint-il pas dans le même mouvement la connaissance complète et totale de lui-même ? Or, qu'est-ce qui définit objectivement l'être de l'homme ? Le contenu adéquat de cette définition tient dans ce qui le distingue des autres essences. L'homme est ainsi un être vivant, qui n'est pas simplement une chose matérielle, travaillant, en ce qu'il transforme la nature dans laquelle il vit et enfin parlant puisque les mots qu'il emploie sont plus que des signaux, mais des signes. Le problème fondamental de cette triple définition de l'essence de l'homme est justement qu'elle bute sur ce qui devait fonder la possibilité même du savoir humain sur l'homme. Les bornes extérieures de la Vie, du Travail et du Langage constituent sa finitude qui devient le principe de son objectivation possible dans le savoir.

> Tous ces contenus que son savoir lui révèle extérieurs à lui et plus vieux que sa naissance, anticipent sur lui, le surplombent de toute leur solidité et le traversent comme s'il n'était rien de plus qu'un objet de la

[188] M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 398.
[189] *Ibid.*, chap. IX : « L'homme et ses doubles », IV. L'empirique et le transcendantal, p. 329.

> nature ou un visage qui doit s'effacer dans l'histoire. La finitude de l'homme s'annonce – et d'une manière impérieuse – dans la positivité du savoir ; on sait que l'homme est fini, comme on connaît l'anatomie du cerveau, le mécanisme des coûts de production, le système de la conjugaison indo-européenne ; ou plutôt, en filigrane de toutes ces figures solides, positives et pleines, on perçoit la finitude et les limites qu'elles imposent, on devine en blanc tout ce qu'elles rendent impossible[190].

L'homme peut désormais parvenir à se connaître car il est fini. Le principe ultime de cette finitude est bien la mort qui s'inscrit à la racine de ces trois « quasi-transcendantaux[191] » que sont la Vie, le Travail et le Langage. Avec la nouvelle *épistémè* qui apparaît à la charnière du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle, la limite extérieure de l'histoire que constitue la mort devient la condition de possibilité de l'ordre de l'économie politique. C'est parce que l'homme se *tue à la tâche* qu'il fonde la valeur des objets qu'il produit par le travail, « c'est-à-dire la peine et le temps, cette journée qui à la fois découpe et use la vie d'un homme[192]. »

Chez Adam Smith, la valeur des marchandises est ainsi fondée par la mort :

> L'équivalence des objets du désir n'est plus établie par l'intermédiaire d'autres objets et d'autres désirs, mais par un passage à ce qui leur est radicalement hétérogène ; s'il y a un ordre dans les richesses, si ceci peut acheter cela, si l'or vaut deux fois plus que l'argent, ce n'est plus parce que les hommes ont des désirs comparables ; ce n'est pas parce qu'à travers leur corps ils éprouvent la même faim ou parce que leur cœur à tous obéit aux mêmes prestiges ; c'est parce qu'ils sont tous soumis au temps, à la peine, à la fatigue et, en passant à la limite, à la mort elle-même[193].

La mort n'est pas simplement une fin empiriquement constatable dans le monde, elle fonctionne aussi comme la condition de possibilité ultime des comportements humains. « Les hommes échangent parce qu'ils éprouvent des besoins et des désirs ; mais ils *peuvent* échanger et *ordonner* ces échanges parce qu'ils sont soumis au temps et à la grande fatalité extérieure[194]. »

De la même manière, l'acte de naissance de la biologie moderne correspond à la prise en compte de la séparation qu'introduit la mort dans l'ensemble des êtres naturels en le divisant entre les catégories de l'inorganique et de l'organique, qui supplantent les anciennes classifications de l'époque classique. Pour Foucault, Pallas, Lamarck et Vicq D'Azyr « formulent cette grande dichotomie » :

> L 'organique devient le vivant et le vivant, c'est ce qui produit, croissant et se reproduisant ; l'inorganique, c'est le non-vivant, c'est ce qui ne se développe ni ne se reproduit ; c'est aux limites de la vie, l'inerte et l'infécond, – la mort. Et s'il est mêlé à la vie, c'est comme ce qui en elle, tend à la détruire

[190] *Ibid*., p. 324-325.
[191] *Ibid.*, chap. VIII : « Travail, vie, langage », « 1. Les nouvelles empiricités », p. 262.
[192] *Ibid*., p. 237.
[193] M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 237.
[194] *Ibid.*

et à la tuer[195].

Quant au Langage, la mort qu'on y entend provient de son origine énigmatique et inassignable. Dans ses répétitions et ses modulations sans fin, le langage ne semble nous offrir que des images de la mort. N'est-ce pas d'ailleurs à travers lui que la mort résonne le plus authentiquement, non comme une possibilité de l'homme mais comme une insurmontable impossibilité vers laquelle toutes les choses, les êtres et les mots eux-mêmes retournent comme à leur origine anonyme ? La mort impossible, non situable dans le monde extérieur mais comme rappel interminable de la répétition et du recul de l'origine. Le langage fonctionne par lui-même selon des lois qui lui sont propres et qu'analyse la philologie avec ses techniques d'exégèse, ou que la logique moderne tente de formaliser mais il n'apparaît jamais aussi brûlant dans sa pureté que là où il consume l'homme dans le geste radical de l'écriture littéraire[196].

La mort fonde à la fois l'objectivité de ces nouvelles sciences du Travail, de la Vie et du Langage[197] qui ont supplanté l'analyse des richesses, l'histoire naturelle et la grammaire générale de la période classique mais apparaît aussi désormais comme la condition de possibilité pour l'homme d'une connaissance de soi sous la forme d'une anthropologie. C'est la menace de la mort qui fait travailler l'homme pour extraire de la nature sa survie, toujours précaire et menacée. Pour Foucault, ce point est fondamental dans la pensée économique de Ricardo au début du XIX^e^ siècle. Les hommes sont ces « êtres vivants qui risquent de ne pas trouver dans la nature qui les entoure de quoi assurer leur existence » et c'est

> […] dans le travail, et dans la dureté même de ce travail, le seul moyen de nier la carence fondamentale et de triompher un instant de la mort. La positivité de l'économie se loge dans ce creux anthropologique. L'*homo oeconomicus*, ce n'est pas celui qui représente ses propres besoins, et les objets capables de les assouvir ; c'est celui qui passe, et use, et perd sa vie à, échapper à l'imminence de la mort[198].

De la même manière que l'économie trouve sa condition de possibilité dans une anthropologie de la finitude et remplace ainsi l'analyse classique des richesses, la biologie supplante l'histoire naturelle quand elle dévoile l'importance de la mort dans le développement du vivant par l'introduction de la discontinuité de l'inorganique dans l'organisme chez Cuvier.

> Celui-ci a introduit dans l'échelle classique des êtres une discontinuité radicale ; et par le fait-même, il a

[195] M. FOUCAULT, *ibid*., p. 244.
[196] *Ibid.,* chap. VIII, V. « Le langage devenu objet », p. 307 *sq*.
[197] On notera que Foucault fait comme Kojève quand il s'agit de désigner des « quasi-transcendantaux » ou des « existentiaux » : il met des majuscules à des noms communs. Voir *supra* notre chap. I.
[198] M. FOUCAULT, *ibid.,* p. 269.

> fait surgir des notions comme celles d'incompatibilité biologique, de rapports aux éléments extérieurs, de conditions d'existence ; il a fait surgir aussi une certaine force qui doit maintenir la vie et une certaine menace qui la sanctionne de mort ; là se trouvent réunies plusieurs des conditions qui rendent possible quelque chose comme la pensée de l'évolution[199].

Le « transformisme » de Lamarck appartient encore pour Foucault à l'*épistémè* classique car il se fonde sur une « continuité ontologique » de tous les êtres vivants, classés en fonction de leur degré de « perfection » sur le grand tableau des espèces, là où le « fixisme » de Cuvier ne renverrait selon Foucault qu'à une ébauche conceptuelle permettant de penser le « maintien » du vivant « dans ses conditions d'existence » à travers l'histoire et n'entravant pas ainsi fondamentalement la possibilité des prochaines découvertes darwiniennes[200]. L'être humain, comme tout animal, vit uniquement parce qu'il lutte avec la mort et apporte lui-même la mort dans le monde vivant, son métabolisme consommant la matière organique des autres espèces. Là où l'histoire naturelle prenait pour modèle du vivant la plante, qui figurait une forme d'éternité paisible et ordonnée – « le végétal formait, pour une pensée en tableau, un pur objet transparent aux secrets généreusement retournés[201] » – c'est désormais l'animal qui, en portant la mort en lui et avec lui, figure la vérité dynamique et contradictoire de la vie.

> La plante régnait aux confins du mouvement et de l'immobilité, du sensible et de l'insensible ; l'animal, lui, se maintient aux confins de la vie et de la mort. Celle-ci, de toutes parts, l'assiège ; bien plus, elle le menace aussi de l'intérieur, car seul l'organisme peut mourir, et c'est du fond de leur vie que la mort survient aux vivants. De là, sans doute, les valeurs ambiguës prises vers la fin du XVIII[e] siècle, par l'animalité : la bête apparaît porteuse de cette mort à laquelle, en même temps, elle est soumise ; il y a, en elle, une dévoration perpétuelle de la vie par elle-même. Elle n'appartient à la nature qu'en enfermant en soi un noyau de contre-nature[202].

C'est cette même contre-nature, on le sait désormais, qui permettra à l'homme de connaître sa nature spécifique et même individuelle. Si je me rends maître de la mort comme ce qui limite spécifiquement l'homme par rapport aux autres étants je pouvais espérer me connaître subjectivement comme un objet, dans la longue patience du concept s'affrontant au temps. C'est en répétant dans la structure de l'empirique le fondamental dans lequel sa finitude s'origine que l'homme a pu espérer devenir l'objet de sa propre connaissance. La « mort qui ronge anonymement l'existence quotidienne du vivant, est la même que celle, fondamentale, à partir de quoi se donne à moi-même ma vie empirique[203]. » Dans la modernité, le *cogito* ne

---

[199] *Ibid*., p. 288. ; Foucault s'appuie sur G. CUVIER, *Discours sur les révolutions de la surface du globe et sur les changements qu'elles ont produit sur le règne animal* [1825], Paris, Bourgois, coll. « Épistémè », 1985.

[200] Sur cette opposition foucaldienne entre Lamarck le classique et le moderne Cuvier, voir *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 288 mais aussi *DE* I, n° 76, « (Discussion) », et n° 77 (« La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie »), *op. cit.*, p. 27-29 et p. 30-66.

[201] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 289.

[202] *Ibid.,* p. 290.

[203] *Ibid.,* p. 326.

demande plus sa vérité à l'intériorité de la pensée qui dit Je mais au dehors radical de la mort. C'est la mort, cette « irréductible » et « infranchissable extériorité[204] » qui est censée lui livrer la réponse ultime à la plus grande question depuis que Dieu lui-même a disparu : qu'est-ce que l'homme ?

> Sous cette forme, le cogito ne sera donc pas la soudaine découverte illuminante que toute pensée est pensée, mais l'interrogation toujours recommencée pour savoir comment la pensée habite hors d'ici, et pourtant au plus proche d'elle-même, comment elle peut *être* sous les espèces du non-pensant. Il ne ramène pas tout l'être des choses à la pensée sans ramifier l'être de la pensée jusque dans la nervure inerte de ce qui ne pense pas[205].

Sans cesse voué à cette extériorité qui le définit en le limitant, l'homme accède à cette originaire qui ne cesse de revenir à lui dans chacun de ses gestes les plus quotidiens. Cette origine inerte, impensée et extérieure qui habite tous les mouvements de l'existence humaine se dévoile avec patience dans l'histoire qui est le temps du déploiement méticuleux des médiations de la négativité rationnelle. Se connaître véritablement, c'est prendre conscience de soi à partir de ce qui nous rend impossibles : cette « mince surface de l'originaire qui longe toute notre existence et ne lui fait jamais défaut » et « surtout pas à l'instant de la mort où elle se découvre au contraire comme à nu[206]. »

L'être humain ne peut alors jamais être contemporain de la vérité de son origine, celle-ci ne se révélant que dans la mort que personne ne peut vivre et expérimenter en première personne. La mort est la vérité de l'origine de l'homme comme espèce puisqu'elle fonde la possibilité de la Vie, du Travail, du Langage et ce n'est que dans son oblitération ultime que la vérité de ce qui nous désigne comme être singulier pourra être dévoilée. C'est ainsi que l'être humain ne peut jamais être contemporain de sa vérité. Celle-ci a lieu quand celui-ci n'était *pas là*, ou quand il ne sera *plus là*. « C'est pourquoi la pensée moderne est vouée, de fond en comble, à la grande préoccupation du retour, au souci de recommencer, à cette étrange inquiétude sur place qui la met en devoir de répéter la répétition[207]. » L'histoire est vouée à se répéter tant que l'homme n'a pas « réalisé » sa mort dans le temps : sans cesse, il doit reprendre son travail tant que la mort le menace.

> Plus l'homme s'installe au cœur du monde, plus il avance dans la possession de la nature, plus fortement aussi il est pressé par la finitude, plus il s'approche de sa propre mort. L'Histoire ne permet pas à l'Homme de s'évader de ses limites initiales – sauf en apparence, et si on donne à la limite le sens le plus superficiel ; mais si on considère la finitude fondamentale de l'homme, on s'aperçoit que sa situation anthropologique ne cesse de dramatiser toujours davantage son Histoire, de la rendre plus périlleuse, et de

[204] *Ibid.,* p. 335.
[205] *Ibid.,* p. 335.
[206] *Ibid.,* p. 341-342.
[207] *Ibid.,* p. 345.

l'approcher pour ainsi dire de sa propre impossibilité[208].

Ce schème de la fin de l'Histoire – « la Grande, l'Histoire avec sa grande hache[209] » – qui précipite la « mort de l'homme », dans laquelle on aura reconnu une référence évidente à chez Kojève et à travers Kojève, à la figure déformée de Heidegger dont en entend ici le vocabulaire en écho – « finitude fondamentale », « sa propre impossibilité » – se vérifie pour Foucault dans des pensées aussi différentes que celle, « pessimiste » de Ricardo et celle – que nous pourrions dire arrimée au « principe espérance » pour reprendre le titre du célèbre ouvrage d'Ernst Bloch[210] – qui constitue la conception dialectique de Marx. Plus l'homme répète son travail, plus il est menacé par la mort. Chez Ricardo, parce qu'il n'y aura plus assez de matières premières sur terre à travailler et leur rareté fera que l'homme finira par périr ou chez Marx, parce que le travailleur sera à ce point vampirisé par un Capital devenu tout-puissant qu'il ne lui restera plus que la peau sur les os, terrible figure moderne de l'inhumain dont les camps du XX^{e} siècle se rempliront. Dans les deux cas, l'être humain va périr. Soit en réalisant dans l'effectivité de l'histoire cette impossibilité que toujours déjà il contenait en lui et devait contenir face à l'adversité de la nature, qui ne fait que la précipiter en même temps qu'elle se raréfie. C'est l'homme ricardien qui est changé en statue de sel à la fin de l'histoire, immobilisé contre la paroi noire de la mort :

> Désormais la finitude et la production vont se superposer exactement en une figure unique. Tout labeur supplémentaire serait inutile ; tout excédent de population périrait. La vie et la mort seront ainsi exactement posées l'une contre l'autre, surface contre surface, immobilisées et comme renforcées toutes deux par leur poussée antagoniste[211].

Chez Marx, il s'agira au contraire pour l'homme de se libérer de son aliénation de la matière naturelle et sociale. Il faudra saisir la fin de cette histoire dans laquelle l'homme s'éloignait de sa vraie nature en remportant la lutte contre le travail mort dans le *Capital* : il faudra faire la Révolution pour sortir de ce terrible Royaume de la nécessité qui est celui du travail dans lequel « [r]epoussée par la misère aux confins de la mort, toute une classe d'hommes fait, comme à nu, l'expérience de ce que sont le besoin, la faim et le travail[212]. » Dans les deux cas, il faudra dépasser le temps d'une Histoire qui s'est figé en même temps

---

[208] *Ibid*., p. 271-272.
[209] G. PEREC, *W ou le Souvenir d'enfance*, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1975, p. 17.
[210] E. BLOCH*, Le Principe espérance*, trad. F. WUILMART, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1991 [1976].
[211] M. FOUCAULT, *ibid.,* p. 272.
[212] *Ibid.,* p. 273. ; K. MARX, *Le Capital*, trad. M. JACOB, M. RUBEL, S. VOUTE, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1968 [1867], livre III, Troisième section, « Loi de la baisse tendancielle du taux de profit », p. 1000 *sq*.

que l'homme s'atteignait dans sa vérité. « Au moment où elle touche à de tels confins, l'Histoire ne peut plus que s'arrêter, vibrer un instant sur son axe et s'immobiliser pour toujours[213]. » Mais que se passe-t-il quand l'homme en est parvenu à la fin et qu'il est ainsi censé disparaître comme celui qui porte la mort et s'est défait de son aliénation ? C'est la question que Bataille posait déjà à Kojève dans une lettre qu'il lui avait adressée, après avoir assisté à une conférence – portant le titre : « Les conceptions hégéliennes » – que ce dernier avait donnée au Collège de Sociologie en décembre 1937.

> J'admets (comme une supposition vraisemblable) que dès maintenant l'histoire est achevée […]. Mon expérience, vécue avec beaucoup de souci, m'a conduit à penser que je n'avais plus rien « à faire ». [Or] si l'action (le « faire ») est – comme dit Hegel – la négativité, la question se pose alors de savoir si la négativité de qui n'a « plus rien à faire » disparaît ou subsiste à l'état de « négativité sans emploi[214] ».

Il semble bien que l'histoire continue de se poursuivre dans *Les Mots et les choses*, mais elle semble désormais le faire de moins en moins avec l'homme. Ce dernier continue à essayer de se comprendre à la fois comme un objet et comme un sujet mais il est condamné à le faire sous la forme incessante de la répétition dans un mouvement circulaire qui va interminablement d'un pôle à l'autre. La mort qui fonde positivement l'être humain comme vivant, travaillant et parlant est ainsi redoublée dans une représentation. Ce qui distingue alors les sciences humaines de ces sciences qui ont bien pour objet l'homme mais qui pourtant ne sont pas des sciences humaines pour autant, l'économie qui analyse les lois des mécanismes de production et d'échanges humains, la biologie en tant qu'elle étudie l'homme comme un animal, le langage qui est le propre de l'homme, c'est qu'elles ont toujours pour objet la représentation que l'homme se fait de lui-même, l'intérêt, le désir qu'il y à consommer et à travailler, le fait de se savoir vivant et utilisant le langage comme un outil de symbolisation, de vérité ou de mensonge. Les sciences n'ayant pas pour objet spécifique l'homme n'ont pas besoin de la représentation humaine pour fonctionner comme discours scientifiques : elles le font à partir de cette limite ultime de la matière qui n'est pas vivante, qui pousse à travailler, qui est la racine inerte et non-humaine des langues en usage. C'est à partir de la mort que ces sciences qui constituent l'objet humain s'établissent : l'homme n'est connaissable qu'à partir de l'élément objectif qui le nie. La mort fonctionne comme la condition de possibilité négative de l'économie, de la biologie et de la linguistique : elle constitue la limite à partir de laquelle elles peuvent établir leur scientificité. La mort est la vérité objective de l'homme

[213] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 272.
[214] G. BATAILLE, *Choix de lettres. 1917-1962*, Paris, Gallimard, coll. « Les Cahiers de la NRF », 1997, p. 131-132, cité par Ph. SABOT dans son article « De Kojève à Foucault, La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme », déjà cité, p. 538.

mais aussi la vérité objectée à sa subjectivité.

L'impasse des sciences humaines et l'épreuve de l'impossible

Les sciences humaines, qui portent leur attention sur le vécu humain et les représentations qui le tissent, ne peuvent pas faire autrement alors que de contourner la mort. Aucun sujet ne peut en effet vivre la mort à la première personne et il ne peut y avoir alors de représentation de sa propre mort autre que figurée. Les sciences humaines ne peuvent alors connaître l'homme, qu'elles entendent saisir comme un sujet à partir de ses « vécus » mais qui est toujours en même temps ramené à l'originaire de sa finitude qu'est la mort, par la Vie, le Travail et le Langage, qu'en contournant ces « quasi-transcendantaux » dont elles ne peuvent pourtant se passer. Il leur est nécessaire de représenter la vérité irreprésentable de la « mort vécue » par une représentation dédoublée de ces positivités qui fondent la connaissance de l'homme.

> C'est pourquoi le propre des sciences humaines, ce n'est pas la visée d'un certain contenu (cet objet singulier qu'est l'être humain) ; c'est beaucoup plutôt un caractère purement formel : le simple fait qu'elles sont, par rapport aux sciences où l'être humain est donné comme un objet (exclusif pour l'économie et la philologie, ou partiel pour la biologie), dans une position de redoublement, et que ce redoublement peut valoir *a fortiori* pour elles-mêmes[215].

Les sciences humaines vont ainsi faire porter leurs discours sur tous les comportements secondaires et dérivés dans la vie quotidienne de l'homme par rapport à ces grandes unités primordiales que sont la Vie, le Travail et le Langage. Dans tous les gestes humains, on peut les sentir et les pressentir à l'œuvre de manière souterraine. Les sciences humaines vont s'intéresser aux effets de surface, en tournant le dos à ces forces inconscientes qui forment la causalité profonde de l'activité humaine car elles ne peuvent faire autrement que de rester dans la catégorie du représentable.

Mais dans l'*épistémè* moderne, le retour du refoulé va comme souvent, se faire avec violence. Avec la psychanalyse, l'inconscient que les sciences humaines cherchaient à contourner va être réintroduit dans la configuration générale des savoirs comme surgissement de l'inquiétante étrangeté de l'origine. La psychanalyse « va vers le moment […] où les contenus de la conscience s'articulent ou plutôt restent béants sur la finitude de l'homme[216]. »

[215] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 365.
[216] *Ibid.,* p. 385-386.

> Et en cette région où la représentation reste en suspens, au bord d'elle-même, ouverte en quelque sorte sur la fermeture de la finitude, se dessinent les trois figures par lesquelles la vie, avec ses fonctions et ses normes vient se fonder dans la répétition muette de la Mort, les conflits et les règles, dans l'ouverture dénudée du Désir, les significations et les systèmes dans un langage qui est en même temps Loi[217].

C'est ainsi toujours la mort qui dépasse l'homme dans la représentation qu'il pense avoir de lui-même mais aussi dans le moindre de ses gestes. L'envers inconscient de la représentation vers lequel pointe le discours de la psychanalyse montre qu'il ne peut y avoir de connaissance complète et achevée de soi-même. « Il est bien vrai que jamais ni cette Mort, ni ce Désir, ni cette Loi ne peuvent se rencontrer à l'intérieur du savoir qui parcourt en sa positivité le domaine empirique de l'homme ; mais la raison en est qu'ils désignent les conditions de possibilité de tout savoir sur l'homme[218]. » Ces trois instances mises au jour par la psychanalyse comme structures de l'inconscient coïncident dans cette expérience manifestant davantage leur dispersion dans l'expérience de la folie qu'une unification dans une conscience subjective réconciliée avec ce qui la conteste.

> Et précisément lorsque ce langage se montre à l'état nu, mais se dérobe en même temps hors de toute signification comme s'il était un grand système despotique et vide, lorsque le Désir règne à l'état sauvage, comme si la rigueur de sa règle avait nivelé toute opposition, lorsque la Mort domine toute fonction psychologique et se tient au-dessus d'elle comme sa norme unique et dévastatrice, – alors nous reconnaissons la folie sous sa forme présente, la folie telle qu'elle se donne à l'expérience moderne, comme sa vérité et son altérité[219].

On peut dire que la folie est l'expérience interdite d'une mort vécue comme l'impossibilité de coïncider avec la vérité de son origine. Le fou n'est-il pas celui qui éprouve l'impossibilité de tout rapport à soi-même à la racine de son être ? Pour notre conscience moderne, la folie constitue en effet le surgissement de « ce qui nous est, périlleusement, le plus proche » :

> […] comme si soudain, se profilait en relief le creux même de notre existence ; la finitude, ce à partir de quoi nous sommes, et nous pensons, et nous savons, est soudain devant nous, existence à la fois réelle et impossible, pensée que nous ne pouvons pas penser, objet pour notre savoir mais qui se dérobe toujours à lui[220].

Si la finitude humaine ne se fonde plus à partir d'un infini, la fin radicale de ce néant qu'est la mort est ce qui l'ouvre à elle-même en même temps qu'elle la met en abyme : l'« homme freudien » est celui qui ne sait répéter que sa propre fin dans le moindre de ses gestes et de ses paroles. La vérité du désir, la vérité de la vie, c'est la mort. La vie ne vit que pour apaiser la tension initiale qui l'a vu naître à partir de la matière inerte : la pulsion et le

[217] *Ibid*., p. 386.
[218] *Ibid.*
[219] *Ibid*., p. 387.
[220] *Ibid.*

désir ne visent finalement que la détente et l'apaisement de la mort[221]. Tout ce qui se répète porte ainsi la trace de l'origine de la vie dans la mort. Le « fou », si proche désormais de l'homme « normal » avec ses névroses, est celui qui expérimente la mort comme mourir. La mort comme expérience d'une impossibilité répétée dont la conscience n'est possible autrement que sous la forme d'un Autre irréductible et menaçant. Cette mort-Autre c'est l'*autre* mort dont parle Blanchot. « Tant que je vis, je suis un homme mortel, mais, quand je meurs, cessant d'être un homme, je cesse aussi d'être mortel, je ne suis plus capable de mourir, et la mort qui s'annonce me fait horreur, parce que je la vois telle qu'elle est : non plus la mort, mais impossibilité de mourir[222]. »

Elle apparaît dans un usage du langage qui n'est plus instrumental mais qui fonctionne pour lui-même, de manière autonome, jumeau en cela de celui de la folie. Cette forme nouvelle du langage n'est pas celle de la linguistique qui cherche à formaliser les différentes langues en exhibant les structures fondamentales qui en expliquent le fonctionnement mais apparaît comme son pôle opposé, « à l'autre extrémité de notre culture[223] ». C'est la littérature comprise comme jeu de l'écriture qui se déploie à partir de l'« être brut » du langage qui va faire apparaître « en leur vivacité empirique, les formes fondamentales de la finitude[224]. »

> De l'intérieur du langage éprouvé et parcouru comme langage, dans le jeu de ses possibilités tendues à leur point extrême, ce qui s'annonce, c'est que l'homme est « fini », et qu'en parvenant au sommet de toute parole possible, ce n'est pas au cœur de lui-même qu'il arrive, mais au bord de ce qui le limite : dans cette région où rôde la mort, où la pensée s'éteint, où la promesse de l'origine indéfiniment recule[225].

Dans le sillage de cet « espace littéraire » découvert par Blanchot, la littérature va permettre à Foucault de tester cette hypothèse de l'expérience d'une mort vécue comme possibilité interminablement soutenue de l'impossibilité. Impossibilité de mourir, impossibilité de se connaître et de correspondre à soi en tant que la mort ne cesse de nous interpeller et de nous relancer vers elle dans les jeux sans fin d'un langage restitué à lui-même. L'homme est peut-être « mort » à la fin de son histoire mais il n'en continue pas moins de mourir autrement qu'il ne le faisait sous un horizon dialectique désormais dépassé. C'est la terrible ère de tous ces doubles mourants qui s'ouvre désormais pour l'être humain. Celle du dernier homme nietzschéen, qui meurt désormais avec la nature, de celui qui a voué sa vie à l'écriture jusqu'à la mort, mourant de ne pas pouvoir mourir, ou celle de tous ces

[221] Voir par exemple S. FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, *in Essais de psychanalyse*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot Classiques », 2001, p. 47 *sq*.
[222] M. BLANCHOT, *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 325.
[223] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 394.
[224] *Ibid.*
[225] *Ibid.*, p. 395.

« compagnons pathétiques » qui meurent sans fin dans les marges inhumaines de la postmodernité, les fous, les *Muselmänner*[226] des camps, les vieillards délaissés dans leur retraite impotente, les malades en « phase terminale » ou en « fin de vie » à l'hôpital, voisins de ces corps « sans personnalité », réputés déjà morts mais dont les organes toujours vivants sont soigneusement préparés pour être transplantés.

2. L'autre mort

À côté de la mort conçue comme le fondement de ce pouvoir de la négativité permettant à l'homme de constituer un savoir objectif de lui-même dans la positivité des discours de la médecine moderne, de l'économie, de la biologie et de la linguistique, il existe donc une *autre* mort qui ne se surmonte pas dans une figure positive mais demeure interminablement, sans dépassement dialectique possible, dans le vide inhumain des répétitions. C'est l'expérience de la mort *en tant que mort,* celle du *mourir* telle qu'elle est exposée dans l'ensemble de l'œuvre de Blanchot dont on sait combien elle a pu nourrir la passion de Foucault pour la chose littéraire, comprise comme une épreuve de dépossession de soi. Cette expérience est entièrement négative en ce sens qu'elle n'est pas la constitution d'un savoir au contact de la mort mais plutôt l'épreuve de la disparition de tout rapport à soi-même dans un dehors absolu et sans relève vers lequel tendent la folie et l'écriture littéraire. Le *dehors* est ce qui nous fait mourir en nous arrachant à nous-mêmes dans l'élément qui nous est le plus familier pour nous reconnaître et prendre conscience de nous-mêmes, le langage. Si l'on a oublié que la mort ne cesse de parler dans les mots qui font notre quotidien, c'est bien parce que le langage nous permet de nous assurer contre les évènements du monde en les nommant. Comme nous l'avons déjà évoqué dans notre premier chapitre, il y a une maîtrise du monde permise par un premier versant de la mort, qui est un processus dialectique. Le langage, par la prise de parole qu'il rend possible, permet de reculer l'échéance de la mort : tant que je parle, la mort ne peut pas m'atteindre. C'est là la grande ruse de ce héros mythique qui deviendra pour l'Occident la figure symbolique du sujet humain triomphant du monde parce qu'il a réussi à vaincre la mort en la détournant de lui vers l'extérieur, par un habile et retors usage des mots. C'est Ulysse « aux mille tours » ne pouvant mourir tant qu'il parle, tel que le décrit Foucault dans un

[226] Dans le *Lagersprache* (le jargon des camps), un *Muselmann* est un détenu qui est « entre la vie et la mort », tant il est affaibli.

article de 1963 paru dans la revue *Tel Quel*, intitulé « Le langage à l'infini » dont les premières lignes se placent d'emblée sous le patronage de cet auteur qui a tant compté pour le Foucault des années 1960 quand il s'est agi de dévoiler les différentes significations que la mort pouvait revêtir.

> Écrire pour ne pas mourir, comme disait Blanchot[227], ou peut-être même parler pour ne pas mourir est une tâche aussi vieille sans doute que la parole. Les décisions les plus mortelles, inévitablement, restent suspendues le temps encore d'un récit. Le discours, on le sait, a le pouvoir de retenir la flèche, déjà lancée, en un retrait du temps qui est son espace propre. […] *L'Odyssée*, qui affirme ce cadeau du langage dans la mort raconte […] comment Ulysse est revenu chez lui : en répétant justement, chaque fois que la mort le menaçait et pour la conjurer, comment – par quelles ruses et aventures – il avait réussi à maintenir cette imminence qui, de nouveau, au moment où il vient de prendre la parole, revient dans la menace d'un geste ou dans un péril nouveau[228]…

Le langage entretient donc de prime abord un rapport dialectique avec la mort : il s'engage dans une parole vivante pour échapper à la mort dès qu'elle se profile à l'horizon mais il détient cette possibilité uniquement parce qu'il contient toujours déjà la mort prochaine de celui qui parle. Si l'homme n'était pas mortel, il se ferait silencieux comme les dieux. Ulysse, pour ne pas mourir de désespoir, doit reprendre à son compte la part maudite d'un langage venu de sa propre mort :

> Et lorsque, étranger chez les Phéaciens, il entend dans la bouche d'un autre la voix, millénaire déjà, de sa propre histoire, c'est comme sa propre mort qu'il entend : il se voile le visage et pleure, de ce geste qui est celui des femmes lorsqu'on leur apporte après la bataille le corps du héros tué ; contre cette parole qui lui annonce sa mort et qu'on écoute au fond de la neuve Odyssée comme une parole d'autrefois, Ulysse doit chanter le chant de son identité, raconter ses malheurs pour écarter le destin qui lui est apporté par un langage d'avant le langage. Et il poursuit cette parole fictive, la confirmant et la conjurant à la fois, dans un espace de la mort mais dressé contre elle où le récit trouve son lieu naturel[229].

La ruse de la raison consiste alors à retourner dialectiquement le pouvoir de la mort contre elle-même en la maintenant captive d'un for intérieur qu'un langage à la première personne nous a permis d'établir. Il suffit alors de tourner ce pouvoir de négation vers l'extérieur pour s'attester soi-même en opposant à la vacuité des évènements anonymes la signature indestructible d'une individualité héroïque.

> Le malheur innombrable, don bruyant des dieux, marque le point où commence le langage ; mais la limite de la mort ouvre devant le langage, ou plutôt en lui, un espace infini ; devant l'imminence de la mort, il se poursuit dans une hâte extrême, mais aussi il recommence, se raconte lui-même, découvre le récit de cet emboîtement qui pourrait bien ne s'achever jamais. Le langage sur la ligne de mort se réfléchit : il y rencontre comme un miroir ; et pour arrêter cette mort qui va l'arrêter, il n'a qu'un

[227] « Écrire pour ne pas mourir, se confier à la survie des œuvres, c'est là ce qui lierait l'artiste à sa tâche », M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1955, p. 115.
[228] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 14, « Le langage à l'infini », *op. cit.*, p. 250-251.
[229] *Ibid.*, p. 251.

pouvoir : celui de faire naître en lui-même sa propre image dans un jeu de glaces qui n'a pas de limites[230].

La mort a rendu infini le langage qui, la surmontant par ses combinaisons et alliances inépuisables de mots, forgeant une image glorieuse et lumineuse face à son vide, l'a rendu bonne et belle pour le héros, devenu le sujet triomphant du langage. Maintenant courageusement la mort en lui, il a progressivement annexé le monde à l'unité *subjective* de son discours rationnel. Mais il y a un *mauvais infini* qui résiste au creux des mots à leur récupération dialectique : il fonde l'être moderne de la littérature. C'est la part du feu dont parle Blanchot et que Foucault reprend à son compte quand il s'agit de qualifier la dimension maudite sur laquelle ouvre le langage littéraire.

> Voilà, il faut bien se mettre ça dans la tête : l'espace littéraire, c'est la part du feu. En d'autres termes, ce qu'une civilisation confie au feu, ce qu'elle réduit à la destruction, au vide et aux cendres, ce avec quoi elle ne pourrait plus survivre, c'est ce qu'il [*scil*. Blanchot] appelle l'espace littéraire. Puis cet endroit assez imposant de la bibliothèque où les œuvres littéraires arrivent les unes après les autres pour être engrangées, ce lieu qui paraît être un musée conservant à la perfection les trésors les plus précieux du langage, ce lieu-là est, en fait, un foyer d'incendie éternel. Ou encore, c'est en quelque sorte un lieu où ces œuvres ne peuvent naître que dans le feu, dans l'incendie, dans la destruction et dans les cendres. Les œuvres littéraires naissent comme quelque chose de déjà consumé[231].

Vers l'abîme littéraire

La littérature, c'est un langage qui n'a plus rien de divin en lui. Il ne constitue plus le don des dieux : il ne permet plus de raconter les malheurs pour les surmonter dans une belle forme harmonieuse – le poème immortel de l'aède consacrant l'éternité du héros – et n'est plus la parole vive qui nous permet de seconder le Créateur dans son œuvre de nomination de tous les êtres. Le langage porte la mort dans les choses car en les nommant il les fait disparaître dans leur réalité matérielle pour les faire entrer dans la dimension de l'idée ou du signifié, dont l'essence est celle d'une irréductible absence. Le sens s'érige ainsi sur l'abîme d'une « immense hécatombe[232] ». Tout ce qui réside dans le langage est donc mort et le langage lui-même est l'errance de la mort, que l'on ne peut mieux approcher autrement que par la littérature. Ce langage particulier a en effet pour spécificité de s'enfoncer toujours davantage dans l'inexistence de la fiction, en ne faisant jamais retour au réel comme le discours utilitaire

[230] *Ibid*.
[231] M. FOUCAULT, *DE* II, n° 82, « Folie, littérature, société », *op. cit.,* p. 123.
[232] M. BLANCHOT, *La Part du feu*, *op. cit.*, p. 313 ; Pour de plus amples analyses sur ce langage de mort, voir J. ROMERO, « La mort et les mots chez Foucault : la littérature comme passage à la limite », *in* D. LORENZINI, A. REVEL (dir.), *Le Travail de la littérature, Usages du littéraire en philosophie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 65-82.

ordinaire ou dans sa version plus élaborée, sous la forme du savoir scientifique. Avec la littérature, le langage est devenu une sorte de spectre gigantesque errant sans fin et sans lieu parmi les choses, à peine perceptible tant il est à l'image, non de Dieu, mais de la mort. Il n'est plus qu'une image fragmentée à l'infini, image d'images. Il ne sert plus à commenter la Création divine pour en restituer le sens vrai et originaire cachée sous les apparences de la lettre. Il ne peut plus constituer cette rhétorique classique dont la vocation était d'ornementer une Parole première, en lui rendant grâce. Avec la littérature moderne, l'époque millénaire du commentaire s'achève en même temps que le règne de Dieu. Si Dieu est mort parce qu'il a été noyé, déchiqueté et dissout dans tous ces reflets fragmentés d'un langage dispersé à l'infini, que peut-il bien rester à commenter ? Puisqu'il n'y a plus que des images des êtres – des « simulacres » dirait Foucault en se référant à Klossowski, grand lecteur de Nietzsche[233] – et des ombres de Dieu dans la modernité, la mort ne règne-t-elle pas du même coup partout où il y a du langage ? Le langage, en précipitant la mort de Dieu, va tout aussi bien mener à la mort de son meurtrier, l'animal se croyant à l'égal de Dieu parce qu'il a lui aussi l'usage des mots. Dans les années 1960, Foucault ne cesse d'insister sur ce meurtre par le langage qu'il rattache à la prophétie de Nietzsche[234]. Pour la mort qui avance dans le langage, il n'y a en effet aucune différence entre les êtres qu'il saisit sur le vif, en les nommant. Dieu n'est peut-être qu'un *mot* mais alors l'homme aussi. Entre la mort (de la chose nommée) et le mot (qui la nomme), il y a toujours cet inquiétant air de famille. Nous avons été trompés par la grammaire, séduits par un langage qui nous mène toujours par les mots à la mort. Désormais, nous éprouvons l'inquiètement du langage comme un *Il y a* anonyme et inhumain qui rend relatives toutes les mises en ordre des savoirs.

Dans *Naissance de la clinique*, Hölderlin venait témoigner par son « expérience lyrique » que désormais la vie humaine ne fait que retourner à la mort sans pouvoir se diviniser et s'immortaliser comme ce fut le cas avec Empédocle, « le dernier médiateur entre les mortels et l'Olympe[235] ». C'est ainsi qu'il annonce ce que sera désormais la mort pour les humains :

> Être seul
> Et sans Dieu, voilà la mort[236].

[233] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 21, « La prose d'Actéon », *op. cit.*, p. 329 : les « simulacres », « vaine image », « mensonge qui fait prendre un signe pour un autre », « signe de la présence de la divinité (et possibilité réciproque de prendre ce signe pour son contraire) », « venue simultanée du Même et de l'Autre ».

[234] F. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, § 125, « Le dément », trad. P. WOTLING, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 176-178.

[235] M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. 273.

[236] F. HÖLDERLIN, *Empédocle* (Deuxième version), trad. Ph. JACOTTET, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1967, p. 555.

Une mort solitaire et sans Dieu, n'est-ce pas justement cette mort moderne dans laquelle *on* n'est plus qu'un simple objet de connaissance, dans ce regard sans vie qui constitue le savoir du médecin ? L'individualité aura alors « pour destin de prendre toujours figure dans l'objectivité qui la manifeste et la cache, qui la nie et la fonde[237]. » Le langage lyrique de la poésie et le discours froid et méticuleux de la médecine participent ainsi de la même expérience de la mort privée de Dieu : ici et là, l'individu parle parce qu'à la fin de la vie on ne se relève plus.

L'infini n'est plus alors la parole divine qui referme la vie du héros en une belle œuvre singulière, parfaite et close sur elle-même qui constituera une gloire éternelle, à l'image des dieux, mais renvoie désormais à ce « murmure sans terme qu'on appelle littérature[238]. » Le *lyrisme* poétique et l'*objectivité* médicale constituent alors deux images de soi permises par la mort, en ce qu'elles procèdent de façon gémellaire d'une expérience du langage qui signifie toujours la destruction de tout rapport réflexif à soi-même. Quand le médecin parle de ma vérité à partir de la mort, je ne suis plus là pour l'entendre. Le lyrisme constitue quant à lui l'expérience d'un sujet fou qui s'effondre dans une parole déchirante nourrie de ce langage dans lequel désormais toute chose perd la face.

> C'est le moment (ou peu s'en faut) où Hölderlin s'est aperçu jusqu'à l'aveuglement qu'il ne pouvait plus parler que dans l'espace marqué par le détour des dieux et que le langage ne devait plus qu'à son propre être de tenir la mort écartée. Alors s'est dessinée au bas du ciel cette ouverture vers laquelle notre parole n'a cessé d'avancer[239].

C'est vers cette même ouverture – abyme de la mort qui semble aspirer jusqu'au ciel, chantant sans fin vers lui dans l'expérience du mourir, le rabattant comme le couvercle objectif, bas et lourd, que la médecine moderne referme sur la subjectivité du patient à partir d'une mort instrumentalisée – que la parole du médecin avance quand il émet un diagnostic sur la maladie de son patient. Cette parole de vérité constitue toujours une anticipation sur sa mort prochaine. Le patient est devenu le sujet *morbide* du médecin[240].

Seule la mort vérifiera l'exactitude de ses hypothèses, quand le cadavre enfin ouvrira *la fleur de son secret*.

> C'est que la médecine offre à l'homme moderne le visage obstiné et rassurant de sa finitude ; en elle la mort est ressassée mais en même temps conjurée ; et si elle annonce sans répit à l'homme la limite qu'il porte en soi, elle lui parle aussi de ce monde technique qui est la forme armée, positive et pleine de sa

[237] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 279.
[238] *Ibid*., p. 255.
[239] *Ibid.*
[240] *Ibid*., p. 238-239 ; sur le *Morbide* comme schème de subjectivation, voir *infra* chap. IV.

finitude[241].

Doctor Bichat and Mister Sade

Foucault souligne à plusieurs reprises dans *Naissance de la clinique* que l'apparition historique du discours médical de Bichat est contemporaine de celle de la littérature qui surgit avec Sade au début du XVIII[e] siècle, ce double inquiétant du médecin moderne. Celui-ci, grâce à son savoir de la mort, sauve des vies quand l'autre ne semble avoir d'autre préoccupation que de les anéantir le plus méthodiquement possible. Mais tous deux n'obéissent-ils pas souterrainement à cette même volonté de savoir infernale qui désire la vie seulement morte[242] ? Participant de la même *épistémè*, ces deux formes de langage recherchent toutes les deux à épuiser la vérité de leur objet par un discours qui se veut exhaustif. Elles tendent toutes les deux à une origine commune à laquelle elles font retour. La mort en elles, ne cesse de revenir comme la limite qui les fonde : ici, maîtrisée et retenue par l'art médical tout le temps que dure cette vie que l'on soigne ; là comme règne sans partage d'une mort universelle et anonyme dans le dehors stérilisant et castrateur d'un langage ne parvenant jamais à mordre dans la chair de la vie réelle qu'il entend pourtant dévorer.

Avec le discours médical moderne qui a ouvert les portes de la mort sur la vérité de la vie, l'« abîme d'en-dessous le mal et qui était le mal lui-même vient de surgir dans la lumière du langage – cette lumière sans doute qui éclaire d'un même jour les *120 Journées*, *Juliette* et les *Désastres*[243]. » On voit ainsi que l'expérience du mourir est ce qui demeure en excès sur le langage dialectique. Si la mort permet à Bichat de dire absolument ce qui a été et ainsi *qui* a été, ce langage porté par la mort ne s'arrête jamais chez Sade : l'individu, maintenant mort, n'était qu'une possibilité du langage, parmi une infinité d'autres. La littérature est ainsi une « déchirure » qui survient dans tout discours pour le porter à dire tout ce qu'il est possible de dire : la mort individuelle n'est qu'une facette individuelle minuscule de cette gigantesque mort anonyme et impossible qui porte le langage au-delà de lui-même.

---

[241] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 272.

[242] « Connaître la vie n'est donné qu'à un savoir cruel, réducteur et déjà infernal qui la désire seulement morte », (*ibid.*, p. 238).

[243] *Ibid.*, p. 270. ; pour cette « même lumière » épistémique, voir A. ST-MARTIN, *De la médecine chez Sade, Disséquer la vie, narrer la mort*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les dix-huitièmes siècles », 2010 : « L'ensemble de l'œuvre sadienne est une appropriation du mouvement global de la médecine du XVIII[e] siècle, dont Sade reproduit la structure et les contenus. » (introduction, p. 8).

> En ce langage la prétention de tout dire n'est pas seulement celle de franchir les interdits, mais d'aller jusqu'au bout du possible ; la mise en place soigneuse de toutes les configurations éventuelles, le dessin en un réseau systématiquement transformé, de tous les branchements, insertions et emboîtements que permet le cristal humain pour la naissance de grandes formations étincelantes, mobiles et indéfiniment prolongeables, le long cheminement dans les souterrains de la nature […] désignent le projet de ramener tout langage possible, tout langage à venir, à la souveraineté actuelle de ce Discours unique que personne peut-être ne pourra entendre[244].

Cette répétitivité est finalement comme le cancer du langage lui-même métastasant l'être qui l'accueille pour un court moment : on ne peut disposer souverainement du langage comme on ne peut se faire maître de la mort. Celle-ci, en se démultipliant sans fin dans le langage, finit nécessairement par emporter celui qui parle. L'analyse ne se résout plus dans une œuvre pleine : elle devient excessive et semble mener à la défaillance de celui qui parle. Le médecin lui-même se situe sur cette mince frontière entre cette mort qui le rend maître de la vie et celle qui le conteste en entier car le langage dont il se sert semble parfois excéder les limites de l'objectivité pour aller vers cet *extrême du possible*, que seul un langage littéraire semble pouvoir viser. Ainsi ce foie cirrhotique décrit par un Laennec médusé, dont la description est reprise dans *Naissance de la clinique*, « l'extraordinaire beauté formelle du texte [liant] en un seul mouvement, le labeur intérieur d'un langage qui pourchasse la perception de toute la force de sa recherche stylistique et la conquête d'une individualité pathologique jusqu'alors inaperçue […][245]. »

De la même manière qu'il répétait Bichat dans la *Naissance de la Clinique,* Sade figure le double inquiétant de Cuvier dans les *Mots et les choses*[246] en venant ouvrir une nouvelle époque dans la configuration générale des savoirs : « [ce] n'est plus le triomphe ironique de la représentation sur la ressemblance [qui fut celle de l'âge classique] ; c'est l'obscure violence répétée du désir qui vient battre les limites de la représentation[247]. »

> Sade parvient au bout du discours et de la pensée classiques. Il règne exactement à leur limite. À partir de lui, la violence, la vie et la mort, le désir, la sexualité vont étendre, au-dessous de de la représentation, une immense nappe d'ombre que nous essayons maintenant de reprendre comme nous pouvons, en notre discours, en notre liberté, en notre pensée. Mais notre pensée est si courte, notre liberté si soumise, notre discours si ressassant, qu'il faut bien nous rendre compte qu'au fond, cette ombre d'en-dessous, c'est la mer à boire[248].

---

[244] M. FOUCAULT, *DE* I, *op. cit.*, p. 256. L'expression « aller jusqu'au bout du possible » est un emprunt à Bataille. Voir G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *La Somme athéologique* I, *Œuvres complètes*, V, p. 19 : « J'appelle expérience un voyage au bout du possible de l'homme. »

[245] M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. 236 ; la description du foie de Laennec se trouve à la même page.

[246] « Qu'on excuse l'insolence (pour qui ?) : *Les 120 Journées* sont l'envers velouté et merveilleux des *Leçons d'anatomie comparée*. En tout cas, au calendrier de notre archéologie, elles ont le même âge. », M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, *op. cit*, p. 290.

[247] M. FOUCAULT, *ibid*., p. 223.

[248] *Ibid.*, p. 224.

La mort, la mort, toujours recommencée

L'*autre* mort, c'est ce qui ne peut faire l'objet d'aucune maîtrise, qui ne peut conduire à aucune œuvre, qui nous arrache dans son vide anonyme à tout rapport à soi-même, c'est mourir interminablement et n'être même pas dans la possibilité de mourir : voué à la mort mais tout à fait incapable d'être mort. C'est la mort non-dialectique, l'autre mort dont l'ensemble de l'œuvre de Blanchot a constitué la tentative d'approche. La mort n'est pas en notre pouvoir et ne se déploie que dans la répétition d'un langage sans fin qui est celui de la littérature, le seul espace dans lequel puisse advenir ce que Foucault, dans un célèbre et long article en forme d'hommage à Blanchot, nomme la *pensée du dehors*.

> En son être attendant et oublieux, en ce pouvoir de dissimulation qui efface toute signification déterminée et l'existence même de celui qui parle, en cette neutralité grise qui forme la cache essentielle de tout être et qui libère ainsi l'espace de l'image, le langage n'est ni la vérité ni le temps, ni l'éternité de l'homme, mais la forme toujours défaite du dehors ; il fait communiquer, ou plutôt laisse voir dans l'éclair de leur oscillation infinie, l'origine et la mort – leur contact d'un instant maintenu dans un espace démesuré[249].

L'*autre* mort c'est d'abord l'interminable de la répétition du mourir, désignée comme la catégorie par excellence de l'écriture moderne pour Foucault. Il y a littérature au sens moderne d'une écriture qui se suffit à elle-même à partir du XVIII^e^ siècle, qui ne fait ainsi que répéter dans son geste des mots toujours déjà là, sans but et sans finalité. Partout où il y a autoreprésentation du langage par lui-même dans un texte, c'est qu'on a affaire à la littérature dans son être le plus radical selon Foucault.

> Je me demande si on ne pourrait pas faire, ou du moins esquisser à distance, une ontologie de la littérature à partir de ces phénomènes d'autoreprésentation du langage ; de telles figures, qui sont en apparence de l'ordre de la ruse ou de l'amusement, cachent, c'est-à-dire trahissent, le rapport que le langage entretient avec la mort – avec cette limite à laquelle il s'adresse et contre laquelle il est dressé[250].

Quand le langage se répète, on est en effet au plus proche de son origine : celle-ci ne peut désigner une réalité tangible et positive mais une béance sans fond d'où les mots surgissent.

> Le pur dehors de l'origine, si c'est bien lui que le langage est attentif à accueillir, ne se fixe jamais dans une positivité immobile et pénétrable ; et le dehors toujours recommencé de la mort, s'il est porté vers la lumière par l'oubli essentiel du langage, ne pose jamais la limite à partir de laquelle se dessinerait enfin la vérité. Ils basculent aussitôt l'un dans l'autre ; l'origine a la transparence de ce qui n'a pas de fin, la mort ouvre indéfiniment sur la répétition du commencement. Et ce qu'*est* le langage (non pas ce qu'il veut dire, non pas la forme par laquelle il le dit), ce qu'il est en son être, c'est cette voix si fine, ce recul si

[249] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 38, « La pensée du dehors », *op. cit*., p. 539.
[250] M. FOUCAULT, *DE* I, n°14, déjà cité, p. 253.

> imperceptible, qui baigne d'une même clarté neutre – jour et nuit à la fois – l'effort tardif de l'origine, l'érosion matinale de la mort[251].

Plus encore alors que dans la Vie ou le Travail, la mort s'annonce dans le Langage *en tant que* mort, cette *autre* mort qui n'est plus susceptible de fonder un pouvoir ou une connaissance humaine comme ce fut le cas pour la médecine, la biologie, l'économie analysées dans les *Mots et les choses* car il nous porte à la limite extrême de nous-mêmes dès lors qu'il se déploie dans son « être brut ». Celui ne vise pas une unité comme c'est le cas pour le Travail et la Vie mais s'égaille dans la plus grande dispersion. Il constitue une expérience de la mort en tant que *mourir* en ce sens qu'il est une errance sans fin qui ne peut jamais s'arrêter dans un état qui le figerait une fois pour toute. Il n'a pas d'origine ni de de fin en tant qu'il est ce murmure interminable du langage qui a toujours déjà commencé, avant toute présence humaine à soi.

Le lieu privilégié pour décrire le *mourir* est le *dehors* de la littérature car dans un tel usage du langage, il n'y a plus de place pour la positivité d'une science comme ce fut encore le cas avec l'ethnologie, la psychanalyse et la linguistique – qui ont toutes une visée rationnelle de connaissance même si elles sont adossées au dehors de la mort[252] – ou une quelconque maîtrise technique de l'étant.

> La littérature, ce n'est pas le langage se rapprochant de soi jusqu'au point de sa brûlante manifestation, c'est le langage se mettant au plus loin de lui-même ; et si, en cette mise « hors de soi », il dévoile son être propre, cette clarté soudaine révèle un écart plutôt qu'un repli, une dispersion plutôt qu'un retour des signes sur eux-mêmes. Le « sujet » de la littérature (ce qui parle en elle et ce dont elle parle), ce ne serait pas tellement le langage en sa positivité que le vide où il trouve son espace quand il s'énonce dans la nudité du « je parle »[253].

Le langage est un fait : il y a du langage, c'est-à-dire des combinaisons de signes qui s'agencent ou se détruisent sans fin, proliférant comme chez Beckett dans un épanchement interminable – qu'importe qui parle, il faut parler – ou se ramassant parfois de la manière la plus serré dans le scintillement d'un mort, unique, qui serait le Mot de Mallarmé dans laquelle se résumerait tous les mots[254]. Mais ce fait est un fait non empirique puisqu'il est justement le *Fait de la Mort*, comme quand Kant parle de *Fait de la Raison* pour désigner l'existence en

---

[251] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 38, déjà cité, p. 539.

[252] Voir *supra*, notre sous-partie du chap. II sur la méthode archéologique procédant de la mort.

[253] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 520.

[254] Une « résorption intégrale de tous les discours en un seul mot, de tous les livres en une page, de tout le monde en un livre », c'est « [la] grande tâche à laquelle s'est voué Mallarmé, et jusqu'à la mort, c'est elle qui nous domine maintenant ; dans son balbutiement, elle enveloppe tous nos efforts d'aujourd'hui pour ramener à la contrainte d'une unité peut-être impossible l'être morcelé du langage. » (M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 316).

tout être humain de la conscience morale[255]. S'il conditionne et structure l'ensemble notre expérience existentielle, il ne relève cependant pas du domaine de l'effectivité des empiricités. Il ne s'explique pas et on ne peut pas disposer de lui. *Il y a* du langage comme il y a la mort : cerne de l'illimité qui nous limite.

Le langage comme expérience du *dehors* ou du *mourir* est ainsi une négation constante qui ne se résout jamais dialectiquement dans une unité supérieure. C'est un langage irreconcilié prenant la forme d'un spectre intranquille et errant sans fin dans les détours d'une conscience ne pouvant plus jamais être sûr d'être à soi, puisqu'elle ne peut faire autrement que de parler pour se ressaisir.

> C'est pourquoi le langage de Blanchot ne fait pas usage dialectique de la négation. Nier dialectiquement, c'est faire entrer ce qu'on nie dans l'intériorité inquiète de l'esprit. Nier son propre discours comme le fait Blanchot, c'est le faire passer sans cesse hors de lui, le dessaisir à chaque instant non seulement de ce qu'il vient de dire, mais du pouvoir de l'énoncer ; c'est le laisser là où il est, loin derrière soi, afin d'être libre pour un commencement – qui est une pure origine puisqu'il n'a que lui-même et le vide pour principe, mais qui est aussi bien recommencement puisque c'est le langage passé qui, en se creusant lui-même, a libéré ce vide. Pas de réflexion, mais l'oubli ; pas de contradiction, mais la contestation qui efface ; pas de réconciliation, mais le ressassement ; pas d'esprit à la conquête laborieuse de son unité, mais l'érosion indéfinie du dehors ; pas de vérité s'illuminant enfin, mais le ruissellement et la détresse d'un langage qui a toujours déjà commencé[256].

Ce langage se déploie en-deçà de toute langue constituée – il n'obéit pas aux contraintes de la grammaire destinées à assurer la communication d'un groupe d'individus : il peut murmurer, bégayer, ne rien vouloir dire, se situant à l'orée du signe, quand celui-ci ne fait pas encore sens ou s'effondre dans la folie – c'est le cri d'Artaud – ou à l'inverse se perdre dans la rumeur anonyme des significations emmêlées par l'histoire – et il n'a pas besoin d'un acte de parole pour exister : en lui s'abîme le locuteur, la personne qui parle. « [L]e "je parle" fonctionne comme au rebours du "je pense"[257]. »

Dans l'écriture, comme dans la mort, le sujet et l'objet se confondent. En écrivant, l'écrivain disparaît dans le langage qui le porte dans un dehors à une distance extrême de lui-même. Il devient langage. Il n'est pas tout à fait mort puisqu'il écrit encore mais il est en train de disparaître au monde et à soi-même. C'est là l'expérience du *dehors* ou du *mourir* telle que Blanchot l'a éprouvée dans toute son œuvre – « [de] cette pensée, Blanchot n'est peut-être pas seulement l'un des témoins […] il est plutôt pour nous cette pensée même[258]» – et telle que la reprend Foucault pour désigner la situation actuelle de la culture occidentale en 1966 décrite

[255] I. KANT, *Critique de la raison pratique,* § 7, « Loi fondamentale de la raison pratique pure », Scolie, trad. J.-P. FUSSLER, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 126-128.
[256] M. FOUCAULT, *DE* I, *op. cit.*, p. 523.
[257] *Ibid.,* p. 520.
[258] *Ibid.*, p. 522-523.

la même année dans les *Mots et les choses,* avec des termes très voisins de ceux que l'on trouve ici.

> La percée vers un langage d'où le sujet est exclu, la mise au jour d'une incompatibilité peut-être sans recours entre l'apparition du langage en son être et la conscience de soi en son identité, c'est aujourd'hui une expérience qui s'annonce en des points bien différents de la culture : dans le seul geste d'écrire comme dans les tentatives pour formaliser le langage, dans l'étude des mythes et dans la psychanalyse, dans la recherche aussi de ce Logos qui forme comme le lieu de naissance de toute la raison occidentale. Voilà que nous nous trouvons devant une béance qui longtemps nous est demeurée invisible : l'être du langage n'apparaît pour lui-même que dans la disparition du sujet[259].

On ne peut espérer s'ériger en une figure pleine, vivante et consciente d'elle-même dans l'élément du langage. Celui qui s'atteint enfin dans sa vérité singulière disparaît en tant qu'individu dans le même mouvement, sous la forme d'un cadavre que le médecin analyse, dans la folie d'un langage autonome et livré à lui-même. C'est le cri qui défait Artaud en même temps qu'il l'établit dans la certitude d'avoir existé, ou ce cadavre devenu enfin la bouche muette mais toujours singulière de la vérité.

Depuis la fin du XVIII[e] siècle et l'apparition de la littérature comme langage dans son être brut – un être fictif, une image dressée et reflétée à l'infini contre la « paroi noire de la mort[260] » – on ne peut plus parler « pour ne pas mourir » puisqu'en parlant, on ne fait que mourir interminablement. Celui qui meurt devient ainsi une image, pour lui-même et pour les autres. Par le langage, on devient son propre double, on est comme mort : inquiétant compagnon avec lequel on ne peut jamais correspondre. « L'œuvre de langage, c'est le corps lui-même du langage que la mort traverse pour ouvrir cet espace infini où se répercutent les doubles[261]. » Nous sommes entrés dans l'ère des simulacres depuis que Dieu est mort. Le langage simule celui qui parle en le faisant venir à lui-même en même temps que les mots sortent de sa bouche. Le verbe simuler, dont Foucault rappelle l'origine, signifie initialement *venir ensemble*[262] : je viens à moi en même temps que la mort arrive sur moi. Je suis ainsi toujours mon double façonné par la mort, que le langage ne fait que refléter. Je ne suis moi-même que mort, quand je ne suis plus. La mort nous ouvre à une image de nous-mêmes qui, comme toute image, est condamnée à rester inaccessible.

> L'image nous parle, et il semble qu'elle nous parle intimement de nous. Mais intimement est trop peu dire ; intimement désigne alors ce niveau où l'intimité de la personne se rompt, et dans ce mouvement, indique le voisinage menaçant d'un dehors vague et vide qui est le fond sordide sur lequel elle continue d'affirmer les choses dans leur disparition. Ainsi nous parle-t-elle, à propos de chaque chose, de moins que la chose, mais de nous, et à propos de nous, de moins que nous, de ce moins que rien qui demeure,

[259] *Ibid.*, p. 520-521.
[260] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 14, déjà cité, p. 251.
[261] *Ibid.*, p. 254.
[262] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 21, déjà cité, p. 329.

quand il n'y a plus rien[263].

Le médecin anatomo-pathologiste ne connaît qu'une image de l'individu, celle de la pathologie singulière qui dessine la carte d'un corps. Le cadavre n'est qu'une image de ce soi *neutralisé*, devenu cet « entre-deux » dont parle Blanchot. Le neutre, selon son étymologie latine – *ne uter* – c'est en effet le « ni l'un ni l'autre » relatif à l'expérience d'une mort impossible conçue comme mourir. Le cadavre, que l'on pourrait croire *a priori* « tout à fait mort » porte encore la trace de ce mourir qui n'en finit jamais puisqu'à la fois il n'est plus un sujet et n'est pas pour autant devenu un simple objet. L'être qui fut n'est ni tout à fait là, ni tout à fait ailleurs. Il est finalement dans cet espace de la mort qui est tout aussi bien celui de la littérature : nulle part. Il est à la fois à l'image de la mort et à l'image de celui qui fut, mais il n'est pas la mort elle-même : dans les deux cas, il n'en est que la *ressemblance*. Il est *neutre*.

> Quand il n'y a rien, l'image trouve là sa condition, mais y disparaît. L'image demande la neutralité et l'effacement du monde, elle veut que tout rentre dans le fond indifférent où rien ne s'affirme, elle tend à l'intimité de ce qui subsiste encore dans le vide : c'est là sa vérité. Mais cette vérité l'excède ; ce qui la rend possible est la limite où elle cesse[264].

En se rassemblant absolument sur lui-même comme cadavre, l'individu se ressemble. Il erre ainsi, comme toute image, dans la non-vérité de la mort. La mort permet à l'individu d'accéder à sa vérité singulière mais uniquement en tant que cette vérité lui est radicalement étrangère et extérieure. L'accès à la loi qui fonde son objectivation lui restera à jamais interdite. Il est comme ce personnage de la célèbre parabole de Kafka attendant toute sa vie devant le seuil de sa Loi, n'accédant à sa vérité, uniquement et une seule fois, quand il est trop tard et que la porte de la mort s'est refermée sur sa vie[265]. La limite qui circonscrit sa vérité est celle de la mort autour de laquelle le sujet s'enroule sa vie durant, dans un mouvement de transgression qui ne trouvera le repos qu'avec la destruction de l'être limité, par le franchissement de sa propre limite. Je disparaitrai à l'instant précis où j'entrerai dans ma vérité.

L'homme ne fait ainsi que répéter sa mort, il ne l'éprouve jamais en tant que telle : la mort c'est l'épreuve d'une répétition sans fin. L'homme, dans l'incapacité de mourir, ne peut que jouer, dans une interminable répétition, à *faire le mort.*

---

[263] M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, *op. cit.*, p. 341.
[264] *Ibid*.
[265] F. KAFKA, *Le Procès*, trad. A. VIALATTE, *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, p. 453 *sq*.

3. Le mortalisme n'est pas un humanisme

Soit le « mortalisme » cette forme de pensée du dehors qui considère que la mort constitue l'origine et la fin dernière de l'homme. La mort est ce dehors absolu dans lequel la « réalité humaine » s'origine et qui ne cesse de se rappeler à l'homme dans chacune des activités qui le distinguent des autres êtres du monde : l'homme travaille parce qu'il ne veut pas mourir, l'homme vit parce qu'il est mortel et retourne à la mort, l'homme parle parce que la mort s'exprime en lui. La vérité humaine, aussi bien à son niveau général – Travail, Vie, Langage – qu'individuel n'est alors accessible qu'à partir de la mort, comme l'atteste l'exemple central de la médecine moderne qui n'a pu se développer qu'à partir d'une analyse approfondie et méticuleuse des cadavres. Foucault emploie lui-même ce terme de « mortalisme » dans *Naissance de la clinique* pour montrer que le prétendu « vitalisme » de Bichat ne peut s'ériger que sur le sol d'un « mortalisme » beaucoup plus fondamental. Son expérience d'anatomopathologiste se fondait sur la mort qui « était la seule possibilité de donner à la vie une vérité positive. L'irréductibilité du vivant au domaine mécanique ou au chimique n'est que seconde par rapport à ce lien fondamental de la vie et de la mort. Le vitalisme apparaît sur fond de ce "mortalisme"[266]. »

Définitions du mortalisme

Sous ses apparences de néologisme maladroit, le terme n'est pourtant pas neuf. Il renvoie d'abord à la croyance particulière d'un courant chrétien qui eut une grande postérité historique[267] affirmant que l'âme meurt avec le corps à la fin de la vie humaine[268].

---

[266] M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. 204.

[267] Hobbes par exemple, en défendra encore fermement le principe aux chapitres 38, 42, 44, 45 et 47 de son *Léviathan* ; voir à ce propos l'article de F. LESSAY, « Mortalisme chrétien : l'étrange rencontre entre Hobbes et Milton », *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIIe et XVIIIIe siècles*, n° 32, 1991, p. 21-33 ; DOI : https://doi.org/10.3406/xvii.1991.1193 ; T. HOBBES, *Léviathan*, trad. G. MAIRET, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2000.

[268] Eusèbe de Césarée est le premier évêque chrétien à avoir dénoncé cette déviance hérétique dans son *Histoire ecclésiastique* : « D'autres gens encore, en Arabie, surviennent à l'époque dont nous parlons [c'est-à-dire vers le milieu du troisième siècle], introducteurs d'une doctrine étrangère à la vérité. Ils disaient que l'âme humaine, provisoirement dans la conjoncture présente, meurt avec les corps, au moment du trépas, et qu'elle est corrompue avec eux, mais qu'un jour, au temps de la résurrection, elle revivra avec eux. » ; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, 6.37. Texte grec, traduction et notes de G. BARDY (Paris, 1955), cité par F. LESSAY, art. cité, p. 21.

Nous nous proposons nous-mêmes d'utiliser ce terme de mortalisme pour désigner toute forme de pensée qui place la vérité ultime de l'existence dans la mort, comprise comme ce dehors négatif qui relance interminablement l'existence à elle-même à partir de son impossibilité. Le mortalisme signifie qu'il n'y a pas de solution définitive à la mort : la mort est toujours une errance. On ne revient pas à soi à partir de la mort, que ce soit sous la forme d'une connaissance ou d'une maîtrise que l'on aurait une fois pour toute acquise sur sa propre histoire. La mort constitue l'épreuve de l'érosion indéfinie de soi-même. Signifiant l'impossibilité tragique d'un retour à soi à partir de la mort, le mortalisme constitue ainsi le nerf de la critique antihumaniste de Foucault : la mort ronge l'homme et elle ne lui laissera rien, pas même la vérité. La vérité ultime de la mort, c'est la non-vérité.

La critique foucaldienne de l'humanisme

L'humanisme est dénoncé par Foucault comme étant une notion confuse dans son extension définitionnelle et son extrême polyvalence stratégique. On peut lui faire à peu près tout dire et lui faire servir tous les buts. Pour Foucault, est humaniste toute conception affirmant que l'homme est le sujet de son histoire et le centre de la réalité en tant qu'il détient le privilège de la liberté et de la conscience réflexive au sein de l'ordre naturel. L'homme est cet étant qui s'affirme comme le Sujet absolu en ce sens qu'il est entièrement libre de ses pensées et de ses actes. Même ce qui relève dans sa définition de la matière ou de la sensibilité porte la marque de cette subjectivité créatrice et fondamentale. Le « cœur » est par exemple le centre de la sensibilité humaine en tant qu'elle reste libre, malgré toutes les errances pulsionnelles dont l'homme se rend capable. L'histoire désigne le cours naturel du monde en tant que l'homme l'a transformé pour s'y réaliser. Elle est l'œuvre du sujet humain, qui en est le principe directeur et organisateur. Finalement, tout ce qui existe est humain – ou va le devenir : ce qui n'est qu'une question de temps – pour l'humanisme. Même l'inhumain finit par devenir humain : dans le fond, tout devient humain. C'est ainsi que pour Foucault, tous les programmes politiques « humanistes », y compris – et peut-être surtout – ceux d'essence totalitaire défendent une idée de l'homme en tant que sujet, centre et but de l'histoire que ce soit sous la forme du Citoyen hégélien, du Prolétaire marxiste, du Surhomme aryen ou de l'Homme augmenté, Cyborg des transhumanismes actuels.

Si l'humanisme est si malléable, c'est qu'il constitue d'abord un « mirage » et une illusion

rétrospective[269]. Pour Foucault, il n'existe en Occident que depuis la fin du XIX^e^ siècle et a pris toute son ampleur dans les *hybris* politiques du siècle suivant. À ses yeux, du moins dans les années 1960, Montaigne, pas plus que l'époque de la Renaissance ou les cultures islamiques et asiatiques ne furent humanistes.

> Dans l'enseignement secondaire, on apprend que le XVI^e^ siècle a été l'âge de l'humanisme, que le classicisme a développé les grands thèmes de la nature humaine, que le XVIII^e^ siècle a crée les sciences positives et que nous en sommes arrivés enfin à connaître l'homme de façon positive, scientifique et rationnelle avec la biologie, la psychologie et la sociologie. Nous imaginons à la fois que l'humanisme a été la grande force qui animait notre développement historique et qu'il est finalement la récompense de ce développement, bref, qu'il en est le principe et la fin. Ce qui nous émerveille dans notre culture actuelle, c'est qu'elle puisse avoir le souci de l'humain. Et si l'on parle de la barbarie contemporaine, c'est dans la mesure où les machines, ou certaines institutions nous apparaissent comme non humaines.
>
> Tout cela est de l'ordre de l'illusion. Premièrement, le mouvement humaniste date de la fin du XIX^e^ siècle. Deuxièmement, quand on regarde d'un peu près les cultures du XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, on s'aperçoit que l'homme n'y tient littéralement aucune place. La culture est alors occupée par Dieu, par le monde, par la ressemblance des choses, par les lois de l'espace, certainement aussi par le corps, par les passions, par l'imagination. Mais l'homme lui-même en est tout à fait absent[270].

L'homme n'a fait l'objet d'un souci de type moral sous la forme des humanismes qu'à la condition préalable qu'il puisse être un objet de savoir. L'humanisme constitue ainsi pour Foucault la dérive morale de la figure épistémologique constituée par l'homme dans le champ du savoir du XIX^e^ siècle. Camus, Saint Exupéry et Teilhard de Chardin font partie de ce courant intellectuel que Foucault qualifie d'humanisme « mou » en tant qu'ils constituent des « figures pâles[271] » de notre culture justement parce que ce sont des humanismes non dialectiques, non « terroristes » au sens que donnera à ce terme Vincent Descombes dans son ouvrage, *Le Même et l'autre*.

> À coup sûr, ce qui retenait l'attention du public de Kojève était le talent qu'avait ce dernier de compromettre la philosophie – au sens où on parle de « fréquentations compromettantes » – en lui imposant de traverser des secteurs de l'existence qu'elle ne visitait pas volontiers jusque-là : le cynisme politique, la vertu des massacres et des violences, et de façon générale *l'origine déraisonnable du raisonnable*. Ces aspects de l'œuvre hégélienne, qu'on avait longtemps tenu pour la part honteuse de sa philosophie, en font maintenant tout le prix, par la magie de l'art de raconter que possédait Kojève. La réalité, c'est la lutte à mort des hommes pour des enjeux dérisoires – on met sa vie en jeu pour défendre un drapeau, pour obtenir réparation d'une injure, *etc*. – ; toute philosophie qui ignore ce fait fondamental est une mystification idéaliste : tel est, mis sous une forme brutale, l'enseignement de Kojève.
>
> Kojève lègue à ses auditeurs une *conception terroriste de l'histoire*[272].

En somme, les humanismes sont « mous » quand ils ne procèdent pas de la lecture kojévienne, c'est-à-dire « terroriste », de Hegel. L'humanisme dans sa version plus sérieuse,

---

[269] M. FOUCAULT, *DE* I, n°39, « L'homme est-il mort ? », *op. cit.*, p. 540.
[270] M. FOUCAULT, *ibid.*
[271] *Ibid*., p. 541.
[272] V. DESCOMBES, *Le Même et l'autre, Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1979, p. 26-27.

c'est-à-dire cohérente et systématique – et surtout prête à *donner la mort* au monde tel qu'il est – procède de la pensée dialectique en ce sens que ce qui semble *a priori* inhumain devient – par la puissance de négation propre au sujet – tout à fait et finalement humain. Ainsi, toutes ces expériences négatives de la souffrance, subie et infligée, de la maladie, de la mort, que l'on reçoit et que l'on donne, de l'inconscient et de la folie deviennent des expériences humaines nécessaires en ce qu'elles permettent à l'homme de conquérir ce qu'il n'est pas encore mais qu'il est amené à devenir : un Sujet accompli. La pensée dialectique permet d'intégrer dans la définition de l'homme ce qui n'était pas humain et appelle ainsi l'idéologie humaniste.

> Elle l'appelle pour plusieurs raisons : parce qu'elle est une philosophie de la pratique humaine, parce qu'elle est une philosophie de l'aliénation et de la réconciliation. Pour toutes ces raisons et parce qu'elle est toujours, au fond, une philosophie du retour à soi-même, la dialectique promet en quelque sorte à l'être humain qu'il deviendra un homme authentique et vrai. Elle promet l'homme à l'homme et, dans cette mesure, elle n'est pas dissociable d'une morale humaniste. En ce sens, les grands responsables de l'humanisme contemporain, ce sont évidemment Marx et Hegel[273].

L'humanisme est toujours dialectique pour Foucault au sens où ce qui menace l'identité du Même, l'Autre, se ramène toujours finalement au Même, l'Homme. Dans la modernité, la folie est devenue une maladie parmi les autres, ce qui a eu pour conséquence de réduire la Déraison au silence. D'une manière analogue, la mort, en se transformant en un instrument de maîtrise et de connaissance du monde et de soi-même est devenue un simple évènement accidentel dans le cours normal d'une histoire arrivée à son terme. Une fois l'histoire achevée comme œuvre de la raison, les outils et les matériaux permettant d'y parvenir sont devenus inutiles et on peut les délaisser. De la même manière, on pourrait dire que la mort qui a servi à réaliser la vérité humaine dans l'histoire chez Hegel est désormais reléguée à un évènement sans importance dans un monde bourgeois qui ne recherche plus que la satisfaction des besoins animaux de l'homme. L'humanité de ce dernier réside désormais dans le fait de s'adonner à des jeux sans importance et de peu de sérieux dans le cours ordinaire d'une vie dont la mort a été expurgée. Ainsi, la vie humaine est devenue pour Sartre une « passion inutile[274] » dans la temporalité de laquelle « on meurt toujours par-dessus le marché[275]. » Dans cet humanisme dialectique, l'homme est devenu à ce point suffisant que la mort semble elle-même avoir été oubliée sur le chemin d'un projet sans fin. Comment pourrait-il en être autrement puisque la mort n'y apparaît même plus comme une question posée à l'existence ?

---

[273] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 541.Ò
[274] J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 678.
[275] *Ibid*., p. 592.

L'humanisme sartrien et la mort désamorcée

C'est bien le système de Sartre qui s'érige pour Foucault comme le point culminant et l'ultime avatar de l'humanisme dialectique né au XIX^e^ siècle. Son système de l'existentialisme en constitue le dernier mot au sens où il en annonce la conclusion mais aussi, certainement, la disparition prochaine. L'existentialisme « est un humanisme » car il découle du principe fondamental qu'il faut partir de l'homme, de la réalité humaine, c'est-à-dire de la subjectivité pour pouvoir agir et comprendre l'ensemble de la réalité[276]. Celle-ci ne prend de sens qu'à partir des projets de la subjectivité humaine et en dehors du projet, il ne peut y avoir de sens. Un rocher en soi ne signifie rien : il a le sens d'un obstacle à gravir ou d'un auxiliaire utile pour se protéger uniquement dans le cadre d'un projet humain. Ainsi, tout ce qui est de prime abord inhumain devient, au terme d'un processus dialectique, humain. La mort, *summum* de l'inhumain est elle aussi réduite au pouvoir humain de la liberté dont finalement elle dépend entièrement. C'est bien ce qu'affirme Sartre dans *L'Être et le néant* en disant qu'il

> […] est certain que la réalité-humaine, par qui la mondanité vient au réel, ne saurait rencontrer l'inhumain ; le concept d'inhumain lui-même est un concept d'homme. Il faut donc abandonner tout espoir, même si *en soi* la mort était un passage à un absolu non-humain, de la considérer comme une lucarne sur cet absolu. La mort ne nous révèle rien que sur nous-mêmes et d'un point de vue humain[277].

Le sens ultime de l'humanisme consiste à ramener l'intégralité du réel au sujet humain : il n'y a de monde et de sens qu'humains. Ce monde, c'est le réel tel qu'il est mien. Ce qui n'est pas humain, comme la mort, ne peut avoir de sens. Le non-humain n'existe qu'en tant qu'absurdité.

> Tout ce qui m'arrive est *mien* ; il faut entendre par là, tout d'abord, que je suis d'abord à la hauteur de ce qui m'arrive, en tant qu'homme, car ce qui arrive à un homme par d'autres hommes et par lui-même ne saurait être qu'humain. Les plus atroces situations de guerre, les pires tortures ne créent pas d'état de choses inhumain : il n'y pas de situation inhumaine ; c'est seulement par la peur, la fuite et le recours aux conduites magiques que je *déciderai* de l'inhumain ; mais cette décision est humaine et j'en porterai l'entière responsabilité[278].

Le système existentialiste de Sartre constitue le dernier mot de l'humanisme car la totalité du réel est réduite à l'œuvre de la subjectivité humaine. La mort n'est absolument rien et ne

---

[276] J.-P. SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1996, p. 26 : ce qu'on « en commun » les existentialistes, c'est « simplement le fait qu'ils estiment que l'existence précède l'essence, ou si vous voulez, qu'il faut partir de la subjectivité. »

[277] J.-P. SARTRE , *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 578.

[278] *Ibid*., p. 599.

compte pas dans la constitution d'un monde par un sujet absolument libre. La mort n'est que le résultat d'un processus matériel et naturel absurde. Elle n'a aucun sens et aucune teneur face à ce néant actif que constitue l'action du sujet humain qui transforme le monde de l'en-soi en monde pour-soi. La mort n'est pas *mienne* car elle ne constitue jamais l'une des possibilités de ma subjectivité. On ne peut faire de la mort une œuvre car la mort n'existe pas en tant que telle. Elle est la fin de ma vie matérielle et biologique survenant par le hasard d'un accident. On ne peut se préparer à sa propre mort car la mort peut arriver à tout moment et n'importe comment. En aucun cas, elle ne peut ressembler à une fin de mélodie qui serait la dernière note de mon existence. Il faudrait pour cela qu'elle provienne de la mélodie elle-même, ce qui ne peut jamais être le cas pour la mort, qui survient toujours de l'extérieur.

> Ainsi, cette perpétuelle apparition de hasard au sein de mes projets ne peut être saisie comme *ma* possibilité, mais, au contraire, comme la néantisation de toutes mes possibilités, néantisation qui *elle-même ne fait plus partie de mes possibilités*. Ainsi, la mort n'est pas *ma* possibilité de ne plus réaliser de présence dans le monde, mais *une néantisation toujours possible de mes possibles*, *qui est hors de mes possibilités*[279].

La mort ne peut donc constituer le point final d'une œuvre ou d'une existence. Elle est absurde et ôte à la vie toute signification. Quand le sujet de l'existence disparaît, la mort dévoile son caractère absurde car elle n'ajoute aucune signification à cette existence qui s'est finie. « Si nous devons mourir, notre vie n'a pas de sens parce que ses problèmes ne reçoivent aucune solution et parce que la signification même des problèmes demeure indéterminée[280]. » Celui qui se suicide en croyant maîtriser sa propre mort – et ainsi lui donner un sens – est dans l'illusion : la mort lui échappe en ce sens qu'il peut très bien « se louper » ou tout simplement parce la mort est toujours absurde par rapport à son existence. Ce geste aurait pu avoir un sens si un avenir lui était ouvert mais en se fermant tout avenir, son sens reste en suspens et s'écroule dans le non-sens de la mort. « Nous mourons toujours *par-dessus le marché*[281]. »

La mort ne prend de sens qu'à travers mon projet d'existence mais en elle-même, tout comme la naissance, elle n'en a pas. Naissance et mort font partie de ce que Sartre nomme la facticité. Ce sont des faits que je ne peux pas choisir mais qui prennent cependant un sens par rapport à l'attitude que je vais librement adopter par rapport à eux. Je ne choisis pas de naître, ni de mourir mais je choisis *ma* naissance et *ma* mort parce que je leur donne librement un sens.

---

[279] *Ibid.*, p. 581.
[280] *Ibid.*, p. 584.
[281] *Ibid.*, p. 592.

> [Je] retrouve une responsabilité absolue du fait que ma facticité, c'est-à-dire ici le fait de ma naissance, est insaisissable directement et même inconcevable, car ce fait de ma naissance ne m'apparaît jamais brut, mais toujours à travers une reconstruction pro-jective de mon pour-soi ; j'ai honte d'être né ou je m'en étonne, ou je m'en réjouis, ou, en tentant de m'ôter la vie, j'affirme que je vis et j'assume cette vie comme mauvaise. Ainsi, en un certain sens, je *choisis* d'être né. Ce choix lui-même est affecté intégralement de facticité, puisque je ne peux pas ne pas choisir ; mais cette facticité à son tour m'apparaîtra qu'en tant que je la dépasse vers mes fins[282].

Mort et naissance constituent en tant que telles des faits indéterminés. Ils ne prennent un sens et une teneur qu'à partir de ce que je décide librement d'en faire. La liberté définit radicalement l'essence de ma finitude. Être libre, c'est être fini en ce sens que tous mes choix finitisent le devenir en le modelant selon la figure de mon projet. Ni la mort, ni la naissance ne sont susceptibles de définir authentiquement ma finitude ainsi que le caractère unique et singulier de mon être. Ces deux bornes extérieures et indéterminées de mon existence renvoient à ce que Hegel qualifiait de « mauvais infini ». Mort et naissance sont « infinies » en ce sens où je ne peux circonscrire leur « être » et les définir clairement et distinctement. Infini « mauvais » car fictif et imaginaire : ni la mort ni la naissance ne font partie de mon être. Elles lui sont totalement extérieures et étrangères. « La mort est un pur fait, comme la naissance ; elle vient à nous du dehors et nous transforme en dehors. Au fond, elle ne se distingue aucunement de la naissance, et c'est l'identité de la naissance et de la mort que nous nommons facticité[283]. »

L'essence de mon être réside dans mon existence qui est le mouvement de projection totalement libre de ma conscience subjective. La réalité est le résultat du travail de temporalisation de l'en-soi par ma conscience : il n'existe pas de réalité en dehors de ce que Sartre nomme « situation ». Naissance et mort ne sont justement pas des « sites » pour mon existence : elles ne sont qu'un « pas encore » et un « ne plus ». La mort pour Sartre, contrairement à ce qui se passe chez Blanchot et Foucault – et chez tous les tenants du « mortalisme » – n'a aucune prise sur mon être et mes projets. Elle ne me dépersonnalise et ne me dé-subjective pas dans la confusion de l'anonyme et de l'impossible. Elle est totalement « hors-jeu ». Sartre ne garde de Hegel que le pouvoir néantisant de la mort – la « mort possible » pour Blanchot – et en fait le geste même de la subjectivité humaine jeté dans l'en-soi du réel. Ce pouvoir n'a plus rien de terrible ni même d'effrayant car le moindre de mes gestes quotidiens procède de ce mouvement de néantisation de l'en-soi. Quand le garçon de café se lève le matin pour aller servir des clients sur les terrasses du boulevard Saint-Germain, il néantise l'en-soi pour le faire correspondre à son projet existentiel de

[282] *Ibid.*, p. 600-601.
[283] *Ibid.*, p. 590.

garçon de café. Il pourrait tout aussi bien considérer les tables comme des éléments fort utiles pour ériger des barricades sur les boulevards et les clients comme des compagnons de lutte ou des adversaires politiques si son projet n'était justement pas celui d'être garçon de café mais de faire la révolution. La mort n'est qu'un mot de peu consistance face à ce pouvoir absolu de la conscience subjective qui fait de la réalité son monde. La situation constitue mon œuvre dans laquelle se fondent le subjectif et l'objectif. Le monde dans sa totalité est l'œuvre de la subjectivité : au-delà de cette œuvre il n'y a rien pour le sujet.

> Il est impossible de considérer une situation du dehors : elle se fige en *forme en soi*. En conséquence, la situation ne saurait être dite objective ni subjective, encore que les structures partielles de cette situation (la tasse dont je me sers, la table sur laquelle je m'appuie, etc.) puissent et doivent être rigoureusement objectives […].
>
> La situation, c'est le sujet tout entier (il n'est *rien* d'autre que sa situation) et c'est aussi la « chose » tout entière (*il n'y a* jamais rien de plus que les choses). C'est le sujet éclairant les choses par son dépassement même, si l'on veut ; ou c'est les choses renvoyant au sujet son image. C'est la totale facticité, la contingence absolue du monde, de ma naissance, de ma place, de mon passé, de mes entours, du fait de mon prochain – et c'est ma liberté sans limites comme ce qui fait qu'il y a pour moi une facticité[284].

Toute œuvre est nécessairement finie et limitée : ma liberté fait de la facticité une œuvre en la délimitant par ses choix. Je porte en moi en tant que sujet un néant qui constitue le mouvement de définition et de délimitation d'un monde qui est l'œuvre de ma liberté. Même si j'étais immortel, je serais quand même fini car je suis contraint de faire des choix qui, en même temps qu'ils ouvrent des chemins à ma liberté, referment toutes les autres voies qui auraient pu elles aussi être empruntées. La liberté finitise l'indéfini des possibles.

La mort n'est pas une structure ontologique du *pour-soi* pour Sartre mais peut par contre caractériser l'essence de l'*autre*. Autrui se présente à ma conscience comme un objet qui peut mourir et réciproquement je peux apparaître à autrui comme mortel. Je ne suis pas mortel, dans mon *être* conçu comme sujet, pour-soi, je ne le suis qu'en tant qu'*objet* pour la conscience des autres. Une fois mort, je perds toute possibilité et je suis entièrement aliéné. Devenu purement et simplement autre, je suis maintenant seulement un objet pour autrui, et plus rien d'autre.

« Ainsi l'existence même de la *mort* nous aliène tout entier, dans notre propre vie, au profit d'autrui. Être mort, c'est être en proie aux vivants[285]. » Ce sont les autres qui désormais donneront le sens qu'ils voudront à mon être mort. Je ne suis plus sujet désormais mais une pure extériorité, « transcendance-transcendée » qui intègrera les projets d'autrui. Je ne prends d'ailleurs conscience de ma propre mortalité qu'à travers la conscience des autres. C'est

[284] *Ibid.*, p. 593-594.
[285] *Ibid.*, p. 588.

autrui qui donne une signification à ma mort particulière, qui ne peut pas en avoir pour moi-même en tant qu'évènement qui s'est produit.

> Nous ne connaitrions pas *cette* mort, si l'autre n'existait pas ; elle ne saurait ni se découvrir à nous, ni surtout se constituer comme la métamorphose de notre être en destin ; elle serait, en effet, la disparition simultanée du pour-soi et du monde, du subjectif et de l'objectif, du signifiant et de toutes les significations. Si la mort, dans une certaine mesure, peut se révéler à nous comme la métamorphose de ces significations particulières qui sont *mes* significations, c'est par suite du fait de l'existence d'un autre signifiant qui assure la relève des significations et des signes. C'est à cause de l'autre que ma mort est ma chute hors du monde, à titre de subjectivité, au lieu d'être l'anéantissement de la conscience et du monde[286].

L'univers entier, étants matériels, actions et idées ne prennent chez Sartre de sens qu'à travers la figure de l'homme et le prisme de son projet. L'humanisme de Sartre constitue donc bien le terme ultime de la pensée dialectique au sens où la réalité entière est devenue une situation dans laquelle le sujet et l'objet ont fusionné : il n'y a finalement de réalité qu'humaine. Le sujet sartrien est totalement étanche à tout ce qui lui serait extérieur. La réalité n'est que son œuvre. Ce qui se situe hors des frontières de celle-ci ne compte pas en tant que tel. La « chose-en-soi » qui serait un être existant hors de toute conscience n'a pas de signification et équivaut en tant que tel au néant. La mort, comme la naissance, constituent ce qui n'est pas moi et puisque le monde n'existe que pour une subjectivité, ne sont rien. C'est « l'envers » vide de ma subjectivité.

> Mais, précisément, comme cet « envers » est à assumer non comme *ma* possibilité, mais comme la possibilité qu'il n'y ait plus pour moi de possibilités, elle ne *m'entame pas*. La liberté qui est *ma liberté* demeure totale et infinie ; non que la mort ne la limite pas, mais parce que la liberté ne rencontre jamais cette limite, la mort n'est aucunement un obstacle à mes projets ; elle est seulement un destin *ailleurs* de ces projets. Je ne suis pas « libre pour mourir » mais un libre mortel. La mort échappant à mes projets parce qu'elle est irréalisable, j'échappe moi-même à la mort dans mon projet même. Étant ce qui est toujours au-delà de ma subjectivité, il n'y a aucune place pour elle dans ma subjectivité[287].

Le fin mot de l'humanisme consiste ainsi à affirmer que la réalité entière est l'œuvre de la subjectivité. La substance se déploie totalement comme sujet et tout ce qui est renvoie finalement à l'être humain en tant qu'il est le seul sujet véritable du devenir. La mort a été totalement désamorcée. Elle n'a plus aucune prise sur cette existence humaine qui est la seule à disposer d'un pouvoir de mort sur le monde entier, réduit au néant particulier d'un projet à chaque fois singulier.

Ainsi, Foucault peut-il dire qu'en écrivant la *Critique de la raison dialectique*,

> Sartre a en quelque sorte mis un point final, il a refermé la parenthèse sur tout cet épisode de notre culture qui commence avec Hegel. Il a fait tout ce qu'il a pu pour intégrer la culture contemporaine, c'est-

[286] *Ibid.*, p. 590.
[287] *Ibid.*, p. 592.

> à-dire les acquisitions de la psychanalyse, de l'économie politique, de l'histoire, de la sociologie, à la dialectique. Mais il est caractéristique qu'il ne pouvait pas ne pas laisser tomber tout ce qui relève de la raison analytique et qui fait profondément partie de la culture contemporaine : logique, théorie de l'information, linguistique, formalisme. La *Critique de la raison dialectique*, c'est le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIX^e^ siècle pour penser le XX^e^ siècle. En ce sens, Sartre est le dernier hégélien, et je dirai même le dernier marxiste[288].

Sartre a été contraint de laisser dans l'ombre de son système du Sujet tous les discours et les activités qui fonctionnent de façon autonome et non subjective, comme par exemple la linguistique – pour Foucault, il n'a pas lu Saussure – ou l'ethnologie quand il n'a pas cherché à les réduire à ses thèses philosophiques. Ainsi, les ouvrages littéraires de Sartre sont tous des romans ou des pièces de théâtre « à thèse » et sa conception générale de la littérature est celle de l'engagement : engageant à la fois celui qui écrit mais aussi celui qui lit[289]. C'est toujours le Sujet qui s'affirme dans un projet consistant à se réaliser dans le monde de l'en-soi.

Nous avons déjà vu que l'impensé du système sartrien va justement être ressaisi par Foucault dans les *Mots et les choses*. Mais il nous faut maintenant comprendre en quoi le mortalisme n'est pas conçu dans cet ouvrage comme un simple positivisme, comme il le deviendra trois ans plus tard en 1969 dans *L'Archéologie du savoir*, livre soi-disant écrit par un « positiviste heureux[290] ». Il procède encore en 1966, qui est aussi l'année de publication de cet article majeur dans le premier parcours foucaldien consacré à Blanchot, d'une pensée du dehors qui trouve son origine dans la conception que Heidegger développa dans la première moitié du XX^e^ siècle concernant la mort et l'expérience particulière qu'elle engendre pour l'être de l'homme. L'humanisme dialectique a fait disparaître cette expérience de la mort autre, impossible et insurmontable, au profit de l'homme, « mort réalisée » dans l'Histoire au sein de laquelle on décède peut-être – en faisant son marché – mais on ne meurt plus vraiment. C'est ainsi que « Sartre le tutélaire nous a bien protégés de Heidegger[291] », le premier qui a été capable de penser correctement – c'est-à-dire de façon non-dialectique et ainsi non humaniste – le phénomène authentique de la mort.

---

[288] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 39, déjà cité, p. 541-542.

[289] J.-P. SARTRE , *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », p. 29 : « Mais dès à présent nous pouvons conclure que l'écrivain a choisi de dévoiler le monde et singulièrement l'homme aux autres hommes pour que ceux-ci prennent en face de l'objet ainsi mis à nu leur entière responsabilité. »

[290] M. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 172.

[291] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 39, déjà cité, p. 545.

Pour la période des années 1960 qui nous intéresse dans cette partie, quand Foucault parle de la disparition de l'homme et de ses avatars – sujet, auteur, locuteur – à travers les réseaux anonymes du langage, c'est Heidegger qu'il faut toujours entendre en sourdine, même si les concepts qu'il emploie ont évolué et se sont sensiblement transformés et diffractés en passant par le prisme de la pensée de Blanchot. Ce dernier a été un grand lecteur de Heidegger même si l'interprétation qu'il donne de sa pensée a été très largement déformée par celle qu'en a proposée Levinas. C'est sur l'absence et le caractère anonyme de l'Être que cette lecture a fait porter la focale en insistant sur la notion heideggérienne du « Il y a ». *Il y a* de l'Être, irréductiblement, et c'est bien *cela* l'affaire troublante et angoissante de la pensée. Aucun discours ni aucune pratique humaine n'arriveront à expliquer ou à épuiser cette origine absente et inassignable de toutes choses et de tout étant. Cet inépuisable réservoir de possibles est occulté par la pensée métaphysique qui ne veut avoir à faire qu'à du mesurable et du calculable. Le possible n'existe plus que comme l'effectif se réalisant dans l'actualité moderne du règne de la technique planétaire. C'est ainsi que Levinas élaborera un nouveau concept de Dieu comme « Tout-Autre », relevant d'un « au-delà de l'essence » pour redonner au possible une nouvelle ouverture. Blanchot, on le sait, cherchera à penser une nouvelle version de la mort, par-delà la maîtrise que permet la mort dialectique, en l'assignant à un espace anonyme et impossible – l'espace littéraire de la fiction – où les catégories traditionnelles de la métaphysique du sujet se dissolvent les unes après les autres.

C'est dans ce même espace que le « premier Foucault » s'est engagé à penser la mort, comprise comme l'interminable possibilité de déliaison de soi et comme dimension dans laquelle disparaissent les figures historiquement datées de l'homme. Foucault s'inscrit bien dans une lignée heideggérienne de la pensée philosophique mais il le fait en suivant les chemins que ses aînés français ont ouvert avant lui. On peut même dire, et il le concèdera lui-même à la fin de sa vie, que Foucault n'a pas lu l'œuvre de Heidegger dans toute son extension[292]. Il a baigné comme beaucoup de penseurs français d'après-guerre dans une atmosphère heideggérienne qui a nourri et irrigué des réflexions aussi différentes que celle d'Althusser, Lacan, Merleau-Ponty, Levinas et Blanchot. C'est surtout de ce dernier que Foucault a approché sa propre pensée, allant jusqu'à qualifier l'auteur de *L'Espace littéraire*

[292] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 354, « Le Retour de la morale », *op. cit.*, p. 703 : « Je ne connais pas suffisamment Heidegger, je ne connais pratiquement pas *L'Être et le Temps* [*sic*], ni les choses éditées récemment [nous sommes en 1984]. »

de « Hegel de la littérature[293] », et ce n'est pas peu dire puisque *La Phénoménologie de l'Esprit* sera encore présentée dans les *Cours au collège de France* de l'année 1982 comme le « sommet[294] » de la philosophie occidentale. Il empruntera à Blanchot des notions comme celles d'« absence d'œuvre », de « pensée non dialectique », de « littérature » qui ont toutes pour point commun de penser la mort comme ce basculement incessant entre possible de la maîtrise du monde et impossibilité du mourir.

Dans cette atmosphère heideggérienne au sein de laquelle se développe une partie importante de la pensée française des années d'après-guerre, il n'est pas non plus possible d'occulter la centralité de Jean Beaufret, qui a fonctionné comme le relais incontournable dans les échanges entre la France et le penseur allemand, au moins jusque dans les années 1970. C'est en réponse à trois questions griffonnées à la va-vite par Beaufret à la table d'un café parisien en novembre 1946 que Heidegger a rédigé sa célèbre *Lettre sur l'humanisme*[295]. Ne répondant qu'allusivement à la première et à la troisième questions qui se demandaient respectivement quel sens il fallait donner à l'engagement sartrien et quelle était l'extension à donner à au caractère aventurier de la pensée, c'est bien autour de cette notion d'humanisme que la lettre de Heidegger va longuement s'attarder. La *Lettre* constitue non seulement une critique radicale de l'humanisme mais aussi un rejet massif de la pensée de Sartre à travers une réponse à la question que Beaufret posait à l'auteur d'*Être et Temps* : « comment redonner un sens au mot humanisme ? »

La *Lettre*, écrite en 1946 et publiée en France en 1947, n'a bénéficié que tardivement d'une large publicité dans les cercles intellectuels de l'après-guerre. Elle n'a en effet été traduite intégralement en français qu'en 1953 par Roger Munier et publiée dans sa version bilingue aux éditions Aubier-Montaigne seulement en 1957. La *Lettre* de Heidegger est très certainement à l'origine – ou l'une des origines les plus évidentes au moins, avec celle de l'émergence du courant structuraliste – de l'atmosphère intellectuelle « antihumaniste » des années 1960 en France. On ne peut pas ne pas supposer que Foucault n'ait pas eu cette lettre présente à l'esprit quand il développe sa propre critique de l'humanisme en général, et de celui Sartre en particulier, même si c'est davantage l'esprit du propos heideggérien qui prévaut dans sa réception qu'une véritable lecture « à la lettre ». Comme l'explique Dominique Janicaud, l'histoire de la réception française de cette *Lettre* a d'abord été une « non-réception » :

[293] M. FOUCAULT, *DE* II, n° 82, « Folie, littérature, société », *op. cit.*, p. 124.
[294] M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 467.
[295] M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. MUNIER, *in Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

> Onze ans ont donc passé avant que le public philosophique français ait un accès facile à un texte déjà célèbre avant d'être lu de près. Entre-temps, l'espace public a été largement occupé, sur le même thème, par la célèbre conférence de Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*. Aujourd'hui, la situation s'est presque inversée. Non que la conférence de Sartre soit oubliée ; mais son caractère « grand public » est devenu si obvie qu'une méditation sérieuse sur la question de l'humanisme – y compris chez des non heideggériens – se voit contrainte de reconnaître une importance en quelque sorte prioritaire à la *Lettre sur l'humanisme*. Heidegger avait parié sur le long terme : il n'a pas complètement perdu la partie.
>
> Il faut toutefois convenir que bien des lectures qui ont été faites dans les années 1960-1970 ont été moins attentives au cœur même de la pensée heideggérienne qu'aux profits tactiques qu'on pouvait tirer de la critique heideggérienne de l'humanisme – en fonction du contexte idéologique de l'époque. Ainsi, Lacan, Foucault, Althusser et même Derrida – pour ne citer qu'eux – ont pris appui – souvent indirectement ou allusivement – sur la *Lettre* pour alimenter ou soutenir leurs propres critiques du concept d'humanisme et du rôle de la subjectivité, mais en déplaçant en leur faveur (c'est-à-dire en un sens plus ou moins structuraliste ou « déconstructionnaliste ») le propos heideggérien[296].

Foucault, comme nous l'avons déjà évoqué, a non seulement participé à cette critique « antihumaniste » en s'appuyant sur sa lecture des textes de Blanchot mais a aussi suivi avec grand intérêt les cours professés par Beaufret à la rue d'Ulm[297]. Il n'est pas certain qu'il ait lu de près la *Lettre* mais l'on peut à bon droit affirmer qu'il en partage l'esprit quand il annonce la disparition de l'homme et la fin de sa position centrale dans la culture, et ceci peut-être de façon plus fidèle à Heidegger que Janicaud a pu le penser. Nous allons en effet essayer de montrer que la critique « antihumaniste » que développe Foucault n'est pas simplement « structuraliste » mais vise plus profondément à repenser, à la manière de Heidegger, une nouvelle façon pour l'être humain d'habiter le monde. Celle-ci ne consistera plus à se poser comme le sujet activiste d'une connaissance à visée totalisante – voire totalitaire – mais à veiller, dans une attente qui suspend tout geste de maîtrise, sur un changement radical qui s'annonce à l'horizon du temps et de l'espace humains.

Pour montrer cette proximité qui existe entre les pensées de Foucault et de Heidegger, il nous faut rappeler brièvement la critique que déploie la *Lettre sur l'humanisme* à propos de la figure humaine mais aussi le visage qu'elle entend donner à l'être de l'homme qui s'annonce dans l'avenir. S'il existe bien en effet une relation de communauté entre ces deux chemins de pensée c'est finalement moins sur la notion d'« homme » elle-même telle qu'elle a été historiquement conçue et considérée que sur les possibilités radicalement nouvelles qu'ouvre la disparition de cette figure datée de la culture humaine. Foucault et Heidegger n'ont en effet pas du tout la même conception de l'essence moderne de l'homme ne serait-ce simplement parce que pour Foucault, l'« homme » – pas plus que la « vie » – « n'existe » avant la fin de

[296] D. JANICAUD, « Du bon usage de la Lettre sur l'humanisme », *in* B. PINCHARD (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme, Faits, concepts, débats*, PUF, Paris, 2005, p. 221-222.

[297] Voir D. ÉRIBON, *Michel Foucault*, *op. cit*., p. 59 : « Foucault sera assez marqué par les prestations de Beaufret. Il en parlera souvent à ses amis. »

l'époque moderne[298], alors que chez Heidegger cette figure de la pensée et de la culture existe depuis l'Antiquité romaine. Celle-ci a déformé la conception grecque de l'être de l'homme en la réduisant à la nature d'une animalité et l'être humain moderne n'est que la continuité de cette figure animalisée. L'homme est conçu comme un *animale rationale* depuis la Rome antique. Le Moyen-Âge n'a fait que reprendre et renforcer cette conception à travers l'enseignement scolastique. L'homme moderne l'a porté à son extrême limite en s'érigeant comme le sujet de la connaissance qui réduit la totalité de l'étant à du calculable et du maîtrisable sous le joug du règne planétaire de la technique[299]. Dans les *Mots et les choses* – l'ouvrage au sein duquel Foucault thématise expressément l'apparition et la disparition de cette figure spécifique et nouvelle du savoir – l'homme n'existait pas avant la fin de l'époque moderne. À la Renaissance, l'expérience humaine était celle d'une correspondance avec le reste du monde, à l'époque classique celui d'une classification de l'ensemble des choses en un système de représentations dans lequel l'objet « homme » ne pouvait pas apparaître. Il a fallu qu'apparaissent ces « quasi-transcendantaux » du savoir que sont le Travail, la Vie et le Langage pour que l'homme en arrive à se considérer lui-même comme un objet de savoir. L'être humain, vivant, travaillant et parlant, a questionné ces trois conditions à la fois fondatrices et empiriques de son humanité pour comprendre ce qu'il était lui-même.

Heidegger et Foucault se retrouvent cependant sur deux points au moins concernant leur conception de ce qu'est l'homme à l'époque moderne. Premièrement, ils ne considèrent quasiment en aucune façon que la Renaissance fut la grande époque, ou même une époque, de l'humanisme. Pour Heidegger, la Renaissance n'est qu'une simple reprise de l'*humanitas* romaine et apparaît tout au plus comme un renforcement de la figure de l'homme par rapport au Moyen-Âge en ce qu'elle nourrit un retour aux grandes formes esthétiques de la Rome antique. Foucault, quant à lui, considère qu'à la Renaissance l'homme vit parmi les choses dans un vaste réseau de correspondances et de ressemblances auquel il participe et dont il ne peut être extrait comme une figure du savoir à part. La théorie des signatures considère que l'homme fait partie de la nature et se comprend à partir d'elle : pour traiter une inflammation des articulations du corps humain, il est indiqué par exemple d'utiliser le « Doigt de Mercure », une racine dont la forme ressemble aux doigts tordus des malades de la goutte. Le second point sur lequel s'accordent les pensées de Heidegger et de Foucault c'est sur l'impératif qu'il y a pour la pensée à annoncer une nouvelle figure à venir de l'être de l'homme. Nous verrons dans le prochain chapitre que pour les deux auteurs, cette figure

[298] M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, chap. VIII, « Travail, vie et langage », *op. cit.*, p. 262 *sq*.
[299] M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 99.

prétendument nouvelle n'apparait pas autrement que sous la forme d'un interminable retour, que ce soit sous la forme nietzschéenne du nivellement du temps promis par l'Éternel Retour où ce qui a été sera à nouveau une infinité de fois ou sous la forme de ce berger de l'Être chez Heidegger, qui ne fait que réunir inlassablement dans la pensée de l'origine la même dispersion de l'Être dans l'ensemble des étants. Comme si pour l'homme finalement, la mort n'était qu'un appel à une errance sans fin. N'est-ce pas alors encore une fois au sein du langage que se joue cet agencement du neutre, qui appelle à être, puis à ne plus être ? Et si la vraie question pour l'homme condamné à la neutralité du mourir n'était pas alors d'être *ou* ne pas être, mais d'être *et* ne pas être à la fois ?

Chez Heidegger, comme chez Foucault, l'être de l'homme apparaît et disparait dans le langage. L'homme est l'être qui est happé dans l'appel à être du langage. Si l'homme sort de lui-même dans le langage c'est parce qu'il est requis par le possible : l'homme est cet être pour lequel il en va de son être. L'homme est appelé dans le langage à se soucier de ce qui est possible. Ce possible est autant un déchirement – la folie et le langage littéraire – qu'une réinvention de soi dans l'élément d'ouverture qui caractérise le possible : c'est Roussel qui se réinvente autrement que comme un « pauvre petit malade[300] » en même temps qu'il fait éclater dans chaque mot l'indéfini du possible. C'est parce que l'homme est requis par le possible qui s'ouvre dans le langage que la pensée de Foucault peut être rapprochée de celle de Heidegger. L'Être chez Heidegger est l'autre nom de ce possible qui ouvre l'histoire humaine en même temps qu'il s'en retire. L'Être est l'ouverture du jeu du possible dans le temps qui est en même temps une défausse – une mise à la fosse – de possibilités qui se sont effectivement jouées dans le passé et qui pourront une autre fois – quand le jeu aura été redistribué – être relancées d'une autre manière. L'être humain ne choisit pas ses cartes mais c'est bien à lui qu'il revient de les jouer, après s'être résolu à les accepter. L'homme est dans l'*ex-stase* de cette ouverture du jeu en ce sens qu'il est hors de l'assignation strictement effective de son histoire : il *joue* à ne plus être le même quand il est fou, quand il écrit. Il joue sa vie quand il cède et répond à l'appel du langage.

Or dans le langage c'est l'Être ou le possible qui appelle. L'époque moderne enferme l'homme dans une essence normative : le fou est le malade mental. Roussel est un névrosé, Sade est un pervers. L'homme, devenu objet vivant, est finalement réduit à une essence animale alors même que l'on caractérise l'époque moderne comme « humaniste ». Chez Foucault, comme chez Heidegger, l'homme à l'époque moderne est un *animal rationale*. Il est

[300] M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1992, p. 195.

habité par la volonté de maîtriser et de posséder la nature et il en est venu à considérer qu'il faisait lui-même partie de cette nature à connaître et à maîtriser. Se connaître c'est d'abord se considérer aussi soi-même comme un objet. Chez Foucault, l'homme moderne est un être vivant qui se comprend en tant que vivant. Il se saisit comme un sujet malade ou sain, normal ou anormal, par rapport à cette vie animale qui agit en lui. La folie est ainsi une déviance par rapport à la nature qu'il s'agira de rectifier en faisant retour à elle. Considérer l'homme dans le cadre de cette relation sujet-objet apparait comme une *décision* métaphysique pour Heidegger et ajouterons-nous, pour le « premier Foucault » qui tâche de penser une métahistoire d'avant le *partage* raison/folie. Pour Heidegger, comme pour Foucault, cette décision procède en effet d'un oubli originel : oubli de ce qui a rendu possible le partage entre l'effectivité présente de la rationalité dans l'histoire et ce qui a rendu possible une telle effectivité ; oubli de la différence ontologique ; oubli de la folie, de l'extase du possible au profit de la maîtrise technique et sans reste de la totalité de l'étant. Le possible qui caractérise l'être de l'homme comme le *là* de l'ouverture le *Da* du *Dasein* est nié en étant rabattu sur l'effectivité naturaliste du projet métaphysique.

> [P]artout et toujours l'essence de la raison se fonde en ceci : pour toute compréhension de l'étant en son être, l'Être est déjà éclairci et advient en sa vérité. De la même manière, le terme d'« animal », *zoon*, implique déjà une interprétation de la « vie » qui repose nécessairement sur une interprétation de l'étant comme *zoe* et *physis*, à l'intérieur desquels le vivant apparaît[301].

L'essence de l'homme est saisie – comme dans la conception moderne décrite dans *Les Mots et les choses* – à partir de la vie et ainsi de son animalité. Sa différence spécifique repose dans le fait que l'homme est un animal qui parle et qui travaille. Mais cette réduction de l'être de l'homme à un objet scientifique vivant procède de l'oubli de sa dimension la plus essentielle : l'homme est cet être qui a à être en répondant à l'appel de l'Être dans la saisie de sa propre mortalité. L'homme doit faire quelque chose du possible qui le requiert à partir de l'horizon de sa propre mort. Il y a ici une béance dans le projet métaphysique qui consiste à ne considérer l'homme que par la prise de l'objectivité et le prisme de l'effectivité. C'est justement cette ouverture qui expose l'essence de l'homme à l'Être qui provoque le questionnement de la *Lettre sur l'humanisme* :

> Mais, en outre, et avant toute chose, reste à se demander si l'essence de l'homme, d'un point de vue originel et qui décide par avance de tout, repose dans la dimension de l'*animalitas*. D'une façon générale, sommes-nous sur la bonne voie, pour découvrir l'essence de l'homme, lorsque nous définissons l'homme, et aussi longtemps que nous le définissons, comme un vivant parmi d'autres, en l'opposant aux plantes, à l'animal, à Dieu ? On peut bien procéder ainsi ; on peut, de cette manière, situer l'homme à l'intérieur de

[301] M. HEIDEGGER, *op.cit*., p. 79.

> l'étant comme un étant parmi d'autres. Ce faisant, on pourra toujours émettre à son propos des énoncés corrects. Mais on doit bien comprendre que par là l'homme se trouve repoussé définitivement dans le domaine essentiel de l'*animalitas*, même si, loin de l'identifier à l'animal, on lui accorde une différence spécifique. […] Mais par là, l'essence de l'homme est appréciée trop pauvrement ; elle n'est point pensée dans sa provenance, provenance essentielle qui, pour l'humanité historique, reste en permanence l'avenir essentiel. La métaphysique pense l'homme à partir de l'*animalitas*, elle ne pense pas en direction de son *humanitas*[302].

L'homme est ce qu'il est parce qu'il est requis et « revendiqué » par l'Être en tant que l'être qui a à répondre au possible justement. Cette réponse ne peut se faire que dans l'élément du langage et c'est en ce sens que l'homme est un être « extatique », qui « ek-siste ». L'homme se tient toujours hors de ce qui est effectif dans son présent car il est ouvert au possible, dans sa « provenance » – l'homme naît véritablement à lui-même quand il se met à parler – mais aussi dans son « avenir » : l'homme se décide et se résout à partir de cet extrême du possible que constitue sa propre mort pour laquelle il s'angoisse. En objectivant l'être de l'homme et en le posant à la fois comme sujet fondateur de toute objectivité et de toute effectivité, la métaphysique et la science – métaphysique accomplie dans sa dimension technique – offrent une conception trop pauvre de la véritable « essence » humaine. Il s'agit désormais de voir que sur ce chemin de pensée qui relie Heidegger, Bataille, Blanchot et Foucault, l'humanisme constitue une sous-détermination de l'être de l'homme conduisant finalement à son objectivation. Celle-ci recouvre l'excès de l'existence humaine en la naturalisant. Cette seconde voie « humaniste » prend toute sa puissance au XX^e^ siècle quand Kojève anthropologise les résultats d'*Être et Temps* en nouant Marx à Heidegger pour construire une figure achevée de l'homme à partir de l'instrumentalisation dialectique de sa propre mort. Sartre, on le sait, s'engouffrera dans cette voie. L'autre grand auditeur des Cours de Kojève des années 1930, Bataille, va nourrir par son expérience de pensée une résistance à cette tendance dialectisante et en quelque sorte remonter vers la source heideggérienne – sans nécessairement la thématiser en tant que telle mais en y abreuvant sa propre expérience – de la différence impensée pour contrer le réductionnisme de Kojève. Blanchot poussera cet arpentage de l'impensé dans les contrées inhumaines d'un *Il y a* impossible que Heidegger lui-même avait pressenti. Dans ce même espace qui fascinera pendant longtemps Foucault, l'Être lui-même semble avoir disparu puisqu'il n'y a plus *rien* que du langage.

[302] *Ibid.*

Les impasses historiques d'une mort sans fin

Dans la conception anthropologique de l'humanisme dialectique, quand l'homme est finalement parvenu à la fin de son histoire c'est qu'il s'est lui-même réalisé comme un objet parvenu au terme d'un processus de fabrication. Étant donné que cet objet est – pour l'instant – toujours vivant, cette objectivation est en fait une *animalisation*. Ce point est particulièrement prégnant dans la grande tentative anthropologique de Kojève qui annonce la disparition de l'homme à la fin de son histoire à partir du Système achevé de Hegel. Quand le sujet de l'histoire s'est enfin accompli sous la figure de l'homme satisfait, il semble qu'il n'y ait plus rien à réaliser dans le monde. Celui-ci est devenu l'œuvre de la raison et le possible a été épuisé par l'effectivité du réel. L'homme vit enfin dans son monde, dans lequel il n'y a plus rien à travailler et où il n'y a plus à lutter pour être reconnu par ses congénères comme un individu unique et irremplaçable. Que reste-t-il donc à faire à l'homme quand il n'y a plus rien à faire d'essentiel dans le monde ? Quel type d'existence peut-on mener quand ce qui fait la spécificité de la vie humaine a déjà été réalisée ? Si le terme « post-modernisme » a vraiment un sens, c'est certainement à partir de ces questions qu'il prend son acuité.

Pour Kojève, ce qui fait l'essence humaine ne peut se comprendre que sous la forme d'une négativité s'opposant à l'être de la nature, identique éternellement à soi-même dans l'espace. Quand l'être humain n'a plus rien à nier dans la nature, il disparaît. Il meurt de la même mort qu'il dirigeait dialectiquement dans les choses en les niant pour se réaliser en leur sein, sous la forme du Travail ou de la Lutte politique. En effet, étant donné que le sujet – l'action négatrice de l'homme – ne s'oppose plus à l'objet – la nature – puisqu'il s'est complètement réalisé en elle, il disparaît. Ce n'est pas une « catastrophe cosmique » dira Kojève, car la nature reste ce qu'elle est et a été de toute éternité : Espace. Et ce n'est pas non plus une « catastrophe biologique » car l'homme reste un être vivant, comme les autres, en tant qu'il obéit aux mêmes lois physico-chimiques organiques[303]. Il est aussi un animal qui fait partie de la nature et il subsiste en tant que tel.

> En fait, la fin du Temps humain ou de l'Histoire, c'est-à-dire l'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit ou de l'Individu libre et historique, signifie tout simplement la cessation de l'Action au sens fort. Ce qui veut dire pratiquement : – la disparition des guerres et des révolutions sanglantes. Et encore la disparition de la *Philosophie* ; car l'Homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de la connaissance du Monde et de

[303] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, note de la p. 434.

soi […][304].

L'homme n'a plus rien à faire, du moins humainement, dans ce monde et il n'a plus rien non plus à connaître au sens fort, puisqu'il a compris totalement ce qu'il devait être et ce qu'il est désormais dans et par le système hégélien qui récapitule tous les grands moments historiques du concept de liberté qu'il a réalisés dans l'histoire. L'homme est donc *désœuvré* et toute la question, désormais, est de savoir ce qu'il peut faire de ce désœuvrement. La solution la plus simple, sur laquelle Kojève est finalement revenu de son propre aveu[305], consisterait à penser que l'homme, après s'être réalisé dans son essence, redevient un simple animal dont le comportement serait régi mécaniquement par ses instincts. Un animal ne lutte pas à mort pour le pur prestige comme l'être humain (il n'est pas un être politique) et ne cherche pas à connaître la nature (il n'est pas philosophe). Par contre, il peut se satisfaire de « l'amour », du « jeu » et des « arts » affirme de façon tout à fait curieuse Kojève dans sa première note concernant la fin de l'homme et de l'histoire, en finissant sa phrase par un double « *etc*. » énigmatique et en l'ouvrant sur une conclusion assez péremptoire : « bref, tout ce qui rend l'Homme *heureux*[306]. »

Kojève précisera son propos dans une nouvelle note présente dans la seconde édition de son *Introduction* de 1959 : l'homme redevenu animal qui se mettra de nouveau à aimer de façon animale, qui construira ses habitations et ses édifices « comme les oiseaux construisent leurs nids et les araignées tissent leurs toiles », exécutera « des concerts musicaux à l'instar des grenouilles et des cigales » et jouera comme le font « les jeunes animaux » , est en fait déjà présent dans la société nord-américaine, qui aurait atteint le « stade final du "communisme" marxiste[307]. » Russes, comme Chinois, ainsi que le reste du monde – nous sommes à la toute fin des années 1950 quand Kojève rédige cette deuxième note – ne feraient que suivre ce modèle dont l'horizon se veut universel. La société consumériste mondiale est composée d'êtres qui n'agissent plus mais travaillent ou s'adonnent à leurs loisirs, qui ne philosophent plus mais améliorent leurs technologies pour exploiter encore plus efficacement la nature et qui ne visent plus qu'à satisfaire leurs besoins biologiques. Pour autant, comme si l'homme ne parvenait jamais définitivement à mourir complètement, Kojève revient encore une fois radicalement sur cette version de la fin de l'histoire en affirmant que la négativité qui caractérise l'action humaine ne prendra jamais véritablement fin. L'être humain, même quand

[304] *Ibid*.
[305] *Ibid*., p. 436.
[306] *Ibid*., p. 434.
[307] *Ibid*., p. 435.

il s'est parfaitement réalisé dans l'histoire continue à nier la nature au profit d'une *forme* culturelle. C'est cette négation *gratuite* de la nature que Kojève caractérisera comme constituant l'essence du *snobisme*. Le *snob*, c'est celui qui tire sa valeur des formes extrêmement singularisées et abstraites qu'il a imposées à la nature en la transformant selon les goûts de son irréductible personnalité. Kojève estime que le peuple qui porte le plus haut le flambeau du snobisme est celui des Japonais. C'est une voie qu'a prise la fin de l'histoire mais de façon « diamétralement » opposée « à la voie américaine[308] ». On pourrait dire, en pastichant Hegel, que les Japonais expriment le *Volksgeist* de la postmodernité sous la forme du snobisme : ils nient la nature, non plus pour réaliser la liberté dans l'histoire mais uniquement pour manifester la négativité vide qui caractérise *abstraitement* la réalité humaine. Celle-ci ne se réalise plus concrètement dans une œuvre mais seulement de façon *abstraite* dans des phénomènes culturels qui n'ont plus aucune effectivité dans l'histoire, mais qui se contentent simplement d'exister comme formes pures. Avec les Japonais, la négativité entre dans l'ère de la *fiction*. C'est une histoire fictive qui s'ouvre désormais avec le « Théâtre Nô, la cérémonie du thé et l'art des bouquets de fleurs[309]. » On pourrait ajouter à ces formes d'art raffinées la littérature telle qu'elle se développe dans la modernité à partir du XVIII[e] siècle. C'est peut-être en effet dans ce monde mis en mots tel qu'il est constitué par la littérature que les formes fictives, en redoublant interminablement le réel, témoignent de la façon la plus haute d'une négativité sans fin[310]. C'est justement à partir de cet *espace littéraire* que Foucault, après Bataille et Blanchot, élaborera une pensée non dialectique de la négativité, qui permettra d'approcher le phénomène de la mort, non plus comme un état anonyme et terminal d'un processus vital, mais comme une *possibilité* toujours relancée d'une pure impossibilité.

La négativité sans fin sous la forme du snobisme – et dirons-nous de la littérature – permet en effet à l'homme de se distinguer de la masse de ses contemporains, par un mouvement d'opposition que permet la fiction face à la réalité. Si l'homme ne devient pas snob, il ne peut pas rester humain de façon authentique. Il n'est finalement plus qu'un corps animal, mu par ses besoins biologiques.

---

[308] *Ibid*., p. 437.

[309] *Ibid*.

[310] C'est ainsi que Kojève lui-même qualifiait les œuvres de Queneau de « romans de la sagesse », car venant après l'Histoire ; A. KOJÈVE, « Les romans de la sagesse » (sur Raymond Queneau), *Critique*, n° 160, 1954, p. 387-397 ; voir aussi P. MACHEREY, *À quoi pense la littérature ?*, *Exercices de philosophie littéraire*, chap. 4, « Les divagations hégéliennes de Raymond Queneau », Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1990, p. 53-74.

> Or, vu qu'aucun animal ne peut être snob, toute période post-historique « japonisée » serait spécifiquement humaine. Il n'y aurait donc pas d'« anéantissement définitif de l'Homme proprement dit », tant qu'il y aurait des animaux de l'espèce *Homo sapiens* pouvant servir de support « naturel » à ce qu'il y a d'humain chez les hommes. Mais, comme je le disais dans la Note ci-dessus (de la première édition), un « animal qui est *en accord* avec la Nature ou l'Être-donné » est un être *vivant* qui n'a rien d'humain. Pour rester humain, l'Homme doit rester un « Sujet opposé à l'Objet », même si disparaissent « l'Action négatrice du donné et l'Erreur ». Ce qui veut dire que tout en parlant désormais d'une façon *adéquate* de tout ce qui lui est donné, l'Homme post-historique doit continuer à *détacher* les « formes » de leur « contenus », en le faisant non plus pour transformer activement ces derniers, mais afin de s'*opposer* soi-même comme une « forme » pure à lui-même et aux autres, pris en tant que n'importe quels « contenus »[311].

Pour Kojève, il existe donc deux grandes façons pour l'être humain de continuer à vivre alors même que l'histoire a déjà réalisé l'essence humaine sous forme d'une œuvre. Ces deux façons de vivre de manière désœuvrée consistent soit à vivre « comme des animaux », à la façon « américaine », en simples consommateurs de biens de production qui satisfont tous les besoins matériels de l'animal humain, soit à la manière *snob*, en s'opposant à la masse des consommateurs par la création de formes abstraites qui n'ont plus aucune prise sur le réel tant elles sont déconnectées de lui dans leur pure essence formelle.

Ces formes de subjectivation sont gratuites et stériles pour Kojève : elles n'ont plus rien à réaliser de l'homme ou d'une quelconque essence que l'homme aurait pour tâche de réaliser. Et pourtant : à défaut de mieux, l'homme doit continuer à agir – et donc à nier le donné – alors même qu'il n'y a plus rien à faire et plus rien à nier puisque la nature a désormais été domestiquée par le travail humain et que l'homme a réalisé son essence dans une histoire parvenue à son terme. C'est bien à une sorte d'aporie que nous mène les réflexions de Kojève sur la mort et la négativité. Le terme atteint, la négativité inscrite au cœur de l'homme continue à nier, comme si ce terme était trop étroit pour la contenir. Comment dire autrement que malgré tous ses efforts, aussi bien théoriques que pratiques, l'homme ne parviendra jamais à faire de la mort une œuvre ou un objet de savoir et devra toujours et encore se « contenter » de *mourir* ? Drôle d'humanisme finalement que celui de Kojève et de Sartre : l'homme redevenu animal, l'homme « passion inutile ».

On pourrait alors ajouter une troisième voie à celles proposées par Kojève pour saisir en quoi l'homme qui devait pourtant disparaître à la fin de l'histoire n'a toujours pas disparu. Foucault a lui-même pressenti cette mort de l'homme comme figure de sable ne parvenant cependant jamais à tout à fait s'éroder sous les assauts du dehors. Il semble suivre encore une fois sur ce point le sillon de pensée blanchotien. L'indestructibilité de l'homme à la fin de l'histoire peut alors sembler signifier le contraire de ce que son sens premier, le plus évident,

[311] A. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 437.

sous-entendait : l'homme n'est pas indestructible parce qu'on ne peut pas lui enlever son humanité – même en lui faisant subir les pires atrocités – mais parce qu'il n'y a justement jamais de fin à la destruction de l'homme. On peut toujours encore déshumaniser l'homme, même quand le pire semble déjà avoir été atteint. C'est bien ce que suggère Blanchot à partir de sa lecture tout à fait particulière – car inversée – du livre-témoignage de Robert Antelme, rescapé des camps, *L'Espèce humaine*. Celui-ci affirmait dès la préface de l'ouvrage que les nazis n'étaient pas parvenus à réaliser leur projet consistant à détruire l'humanité qui réside, de manière irréductible, au fond de l'homme :

> Dire que l'on se sentait alors contesté comme homme, comme membre de l'espèce, peut apparaitre comme un sentiment rétrospectif, une explication après coup. C'est cela cependant qui fut le plus immédiatement et constamment sensible et vécu, et c'est cela d'ailleurs, exactement cela, qui fut voulu par les autres. La mise en question de la qualité d'homme provoque une revendication presque biologique d'appartenance à l'espèce humaine. Elle sert ensuite à méditer sur les limites de cette espèce, sur sa distance à la « nature » et sa relation avec elle, sur une certaine solitude de l'espèce donc, et pour finir, surtout à concevoir une vue claire et son unité indivisible[312].

Dans *L'Entretien infini*, Blanchot affirmera que cette certitude absolue d'appartenir à l'espèce humaine se redouble de cette sombre vérité que « l'homme est l'indestructible, et cela signifie qu'il n'y a pas de limite à la destruction de l'homme[313]. » En tuant Dieu, l'homme n'est pas devenu plus humain. Au contraire : il n'y a plus désormais de limite à la destruction de l'homme. C'est ce que porte le témoignage d'Élie Wiesel sur Auschwitz : Dieu meurt en même temps que ses fils dans la destruction illimitée.

> Jamais je n'oublierai cette nuit, la première nuit de camp qui a fait de ma vie une nuit longue et sept fois verrouillée.
> Jamais je n'oublierai cette fumée.
> Jamais je n'oublierai les petits visages des enfants dont j'avais vu les corps se transformer en volutes sous un azur muet.
> Jamais je n'oublierai ces flammes qui consumèrent pour toujours ma foi.
> Jamais je n'oublierai ce silence nocturne qui m'a privé pour l'éternité du désir de vivre.
> Jamais je n'oublierai ces instants qui assassinèrent mon Dieu et mon âme, et mes rêves qui prirent le visage du désert.
> Jamais je n'oublierai cela, même si j'étais condamné à vivre aussi longtemps que Dieu lui-même. Jamais[314].

Cette indestructibilité infinie de l'être de l'homme témoigne de l'existence d'un reste excessif qui ne se laisse pas réduire par l'humanisme dialectique. Il y a toujours quelque chose qui continue de détruire l'homme et de nier son humanité même quand l'histoire

---

[312] R. ANTELME, *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1957, p. 11.
[313] M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, p. 200. C'est l'ouvrage d'É. MARTY, *Pourquoi le XX^e siècle a pris Sade au sérieux ?*, Paris, Seuil, coll. « Fiction et Cie », 2011 p. 126, qui nous a aiguillé sur cette seconde voie, blanchotienne, de l'indestructibilité humaine.
[314] E. WIESEL, *La Nuit*, Paris, Minuit, 1958, p. 78-79.

semble s'être achevée en ce sens qu'il n'y a plus aucune signification proprement humaine que l'on puisse projeter sur elle. Là où l'humanisme, tel qu'il est conçu par Heidegger et Foucault, consiste à faire de la mort un instrument de maîtrise et de connaissance qui conduit à l'objectivation totale de l'homme dans sa propre histoire – comme résultat dialectique de la néantisation – le mortalisme revient au contraire à considérer que la mort est apportée à l'homme par une altérité radicale et irréductible qui prend le nom d'Être chez Heidegger – synonyme de Péril et de Machination exterminatrice dans la modernité technique – de Il y a chez Levinas, de souveraineté chez Bataille ou de dehors chez Blanchot et Foucault, ouvrant l'existence à une négativité qui à la fois la menace et la constitue. Le pouvoir de négation de tout l'étant dont dispose l'homme est en fait dominé par une négativité abyssale qui est celle du dehors lui-même qui « revendique » l'être humain dans le crime d'un langage exterminateur.

> Le « ne-pas » ne provient aucunement du non de la négation. Tout « non » qui ne confond pas avec une manifestation du pouvoir qu'a la subjectivité de se poser elle-même, mais reste un laisser-être de l'ek-sistence, répond à la revendication du néantiser qui s'est éclairci[315].

La négativité que l'homme jette dans le monde comme mort maîtrisée et soutenue retourne nécessairement à l'origine, « fondement-sans-fond » (*Abgrund*) d'où elle provient et dans laquelle elle s'abîme. C'est en ce sens que Foucault, après Blanchot, pense Sade comme figurant cette grande « déchirure » tragique qui en imposant la mort au monde entier, à tout l'étant, finit par emporter celui qui croit, un instant, être maître d'un langage meurtrier qui ne pourra jamais être le sien, ne l'ayant jamais été. C'est l'Être lui-même qui nie à partir de son retrait, et non l'homme.

> En même temps que l'indemne, dans l'éclaircie de l'Être apparaît le malfaisant. L'essence du malfaisant ne consiste pas dans la pure malice de l'agir humain, elle repose dans la malignité de la fureur. L'un et l'autre, l'indemne et la fureur ne peuvent toutefois déployer leur essence dans l'Être qu'en tant que l'Être lui-même est le lieu du combat. En lui se cèle la provenance essentielle du néantiser […].
>
> Le néantiser déploie son essence dans l'Être lui-même et nullement dans l'être-là de l'homme, pour autant qu'on pense cet être-là comme subjectivité de l'ego cogito […]. L'Être néantise – en tant qu'Être[316].

La leçon anti-sartrienne que délivre ici Heidegger sera reprise par Blanchot, pensant la modernité de la négation non dialectique de Sade dans la *Part du feu*, publié en 1949, soit deux ans après la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger.

> L'originalité de Sade nous semble dans la prétention extrêmement ferme de fonder la souveraineté de l'homme sur un pouvoir transcendant de négation, pouvoir qui ne dépend en rien des objets qu'il détruit,

[315] M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 121.
[316] *Ibid.*, p. 122-122.

qui, pour les détruire, ne suppose même pas leur existence antérieure, parce qu'au moment où il les détruit, il les a toujours, déjà, antérieurement, tenus pour nuls[317].

Pour se faire le véhicule de cette transcendance de la négation, l'homme doit nécessairement parler puisque comme le voulait Heidegger, l'Être vient au *Dasein* par le langage. C'est donc à un langage entièrement transi par la négativité qu'il revient de dire ce Rien négateur qu'est l'Être.

> À travers tant de corps consommés en leur existence actuelle, ce sont tous les mots éventuels, tous les mots encore à naître qui sont dévorés par ce langage saturnien. Et si chaque scène en ce qu'elle montre est doublée d'une démonstration qui la répète et la fait valoir dans l'élément de l'universel, c'est qu'en ce discours second se trouve consommé, et sur un autre mode, non plus tout langage à venir, mais tout langage effectivement prononcé : tout ce qui a pu être, avant Sade et autour de lui, pensé, dit, pratiqué, désiré, honoré, bafoué, condamné, à propos de l'homme, de Dieu, de l'âme, du corps, du sexe, de la nature, du prêtre, de la femme, se trouve méticuleusement répété […] combiné, dissocié, renversé, puis renversé de nouveau, non pas vers une récompense dialectique mais vers une exhaustion radicale[318].

Le projet sadien de tout dire, de tout connaître de la vérité singulière conduit nécessairement à la mort de son objet et du sujet qui le porte. Ce discours exhaustif sur soi-même et le monde mène forcément à la mort. Avec Sade – et Goya, ajoute Foucault dans l'*Histoire de la folie* –, « le monde occidental a recueilli la possibilité de dépasser dans la violence sa raison, et de retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique[319]. » Discours exhaustif de Sade qui répète tous les discours déjà tenus mais c'est une répétition qui n'est pas récapitulation comme chez Hegel car elle vise à la pure destruction et à l'anéantissement total. Le discours de Sade ne vise donc pas la totalité – le Tout hégélien – mais l'Unique, terme qu'utilise Blanchot pour désigner l'existence absolument singulière de Sade.

> Le « tout dire » de Sade qui conclut son *Histoire de Juliette*, le « tout connaître » qui préside aux *120 Journées de Sodome*, la puissance totalisatrice sadienne est ce qui, portée à un degré hyperbolique grâce à la négation, fait accéder à l'homme *unique*, à une pure et extrême singularité. Foucault justifiera cette thèse de Blanchot en expliquant que le « tout dire » – le « Tout » sadien – désigne « le projet de ramener tout langage possible, tout langage à venir, à la souveraineté de ce Discours unique que personne peut-être ne pourra entendre »[320].

C'est sur ce point que nous pouvons encore une fois essayer d'établir un lien entre la pensée de Heidegger et celle de Blanchot-Foucault qui tente de « modifier les conditions de

---

[317] M. BLANCHOT, *La Part du feu*, *op. cit.*, p. 36 ; cité par E. MARTY, *op. cit.*, p. 92-93 ; On peut supposer que Blanchot ait lu la *Lettre* de Heidegger dans sa langue originale dès 1947 (année de sa première édition à Berne) étant lui-même un excellent germaniste, lisant *Être et Temps* dans le texte allemand.

[318] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 14, déjà cité, p. 256-257.

[319] M. FOUCAULT, *Histoire de la folie*, *op. cit.*, p. 660.

[320] É. MARTY, *op. cit.*, p. 94 ; la citation de Foucault provient du *DE* I, n° 14, déjà cité, p. 256.

toute compréhension[321] » à travers la figure héroïque de Sade. L'Unique auquel Sade tente de parvenir à travers la négativité absolue du langage n'est-elle pas l'*Ereignis* de Heidegger conçu comme ce qui arrive à être proprement à soi, l'évènement appropriant en ce sens qu'il restitue l'être à ce qu'il est à travers l'habitation singulière d'un langage, si exhaustif qu'il consume absolument tout l'étant dans un dire, devenant ainsi le dire de l'Être lui-même, c'est-à-dire parole du Rien procédant de la mort maintenue à l'extrême en tant que mort de celui qui parle ? C'est cette épreuve d'un « dire qui se brise » que connaîtra Heidegger lors de sa conférence *Temps et Être* :

> Que reste-t-il à dire ? Rien que ceci : l'*Ereignis* – l'appropriement approprie. Ainsi à partir du Même et en direction du Même, nous disons le Même. D'après l'apparence, cela ne dit rien […]. Il vaut la peine d'inlassablement surmonter les obstacles qui rendent facilement insuffisant un tel dire[322].

Maintenant que l'homme a été complètement chassé de l'expérience de ce dehors que nous avons nommé mortalisme, il nous faut essayer d'en saisir les limites, et peut-être d'en décrire les impasses. Sans aucun homme pour le suivre, le langage ne constitue-t-il pas un chemin qui ne mène nulle part et qui en tant que tel n'est même plus un chemin mais un simple rhizome bientôt fondu dans l'humus aveugle d'une terre qui n'a plus de visage ? N'y a-t-il pas en effet une forme de folie contemporaine à penser que la vérité provient d'un Rien qui se retire tout en donnant l'ensemble des étants, un dehors qui serait le fin mot de toute réalité et la mort vérité de la vie humaine dans toutes ses dimensions capitales ? Folie de croire que tout n'est que langage et que la mort équivaut à Dieu puisque celui-ci est devenu un simple mot, le Mot toujours et à jamais absent ?

Le mortalisme s'oppose à l'humanisme en ce sens fondamental que la mort est devenue plus importante pour comprendre l'être de l'homme et de l'ensemble des étants – dont l'origine est nouée à la mort qui s'ouvre dans l'être du langage – que l'homme lui-même. Celui-ci n'est plus le sujet transcendantal, absolu ou phénoménologique qui apparaît comme la condition de possibilité de toute connaissance et de toute pratique humaines mais un simple effet de surface charrié sur le gigantesque corps mort du langage, devenu un pur cadavre spatial sans aucun rapport à un temps intérieur qui serait celui d'une conscience.

Le mortalisme consiste à considérer la mort comme une sorte d'*a priori* (le dehors) qui nous ouvre à toute histoire et avec lequel on n'en a jamais fini. Il constitue l'antithèse des humanismes en ce sens qu'il renoue avec la dimension tragique de l'histoire. En plaçant

---

[321] Selon la formule de Blanchot dans son *Lautréamont et Sade*, p. 48, *op. cit.* ; cité par É. MARTY, *op. cit.*, p. 98.
[322] M. HEIDEGGER, *Temps et Être*, *in Questions III et IV*, *op. cit*., p. 225 (Conférence de 1962 traduite par F. FÉDIER).

l'homme au centre de ses préoccupations théoriques et pratiques, l'humanisme a toujours considéré que l'homme, par sa propension au progrès – sa *perfectibilité* – pouvait finalement s'accommoder de la mort, la faire sienne et peut-être même finalement parvenir à l'oublier voire à la faire disparaître totalement en se l'appropriant par son savoir technique. Le mortalisme n'est pas un humanisme car il ne permet pas la réconciliation dialectique de l'homme avec lui-même après avoir surmonté historiquement la mort contrairement au Système du savoir absolu de Hegel, au matérialisme de Marx ou à l'existentialisme de Sartre. La mort n'est pas cet Autre que la raison peut ramener au Même en dépliant patiemment les médiations du négatif dans l'élément du temps historique. Il reprend la mort au sérieux en lui redonnant sa dimension de problème fondamental pour l'existence humaine mais tout en lui vouant une forme de culte irrationnel.

La modernité du XX^e^ siècle semble procéder de cette destructibilité sans terme de l'homme à partir de la mort qui le ronge en même temps qu'elle le porte, dans la Vie, le Travail, mais aussi et surtout avec le Langage. C'est de ce mortalisme déshumanisant qu'il nous faut maintenant tenter de montrer les limites à la fois théoriques mais aussi pratiques. Ne vouloir penser l'être humain qu'à partir de ce qui le nie fondamentalement, à la racine même de son être, n'est-ce pas aussi se condamner à errer au fond d'une impasse ? L'homme est-il condamné alors *à ne pas être libre* ? En tâchant de rester le plus fidèle possible à la mort dans laquelle l'homme s'origine et s'abîme, n'est-on pas voué, de la même manière qu'avec l'humanisme, à ne plus rien faire de notre existence, non pas cette fois-ci parce que toute sa vérité a déjà été historiquement atteinte, mais parce que la mort ne livre plus rien d'autre que des simulacres et des fictions de nous-mêmes ? La liberté peut-elle simplement se résoudre à errer aux alentours et détours de la mort dans l'attente interminable d'une vérité qui ne viendra jamais, tout simplement parce que rien de positif ne peut jamais sortir de la mort *en tant* que mort ?

CHAPITRE III

UNE MORT POUR RIEN

À l'humanisme des pensées dialectiques, Foucault oppose jusqu'à l'orée des années 1970 – décennie dans laquelle il faudra bien penser le pouvoir *réel*, c'est-à-dire en dehors du langage – les processus autonomes et anonymes de la Vie, du Travail, du Langage qui défont l'homme en le vouant à faire l'épreuve d'un dehors inaccessible et radicale qui est en dernière analyse celui de la mort. La littérature comme forme de pensée émanant du corps du langage lui-même, et non de l'intériorité d'une conscience subjective constituante de son objet, pousse encore plus loin que l'archéologie cette approche d'une expérience du dehors, voisine de la mort de celui qui l'entreprend. La pensée du dehors doit alors tendre « au-delà de tout langage [au] silence, au-delà de tout être [au] néant[323] » et l'expérience qui la porte doit se faire *attente* et *veille*. Il apparaît alors que la « passion du concept » et du « système[324] » dont se réclame Foucault, et qui en constitue comme l'envers, ait du mal à dissimuler un souci qui ne semble avoir pour objet que le néant. La littérature apparaît ainsi plus honnête dans sa pulsion fictionnelle que l'archéologie des savoirs défendue par Foucault : le néant y prolifère librement dans le jeu des simulacres sans fin en faisant l'économie des contraintes théoriques qui pèsent encore sur la méthode archéologique. Si tout n'est que langage dans le monde, l'histoire des *épistémès* doit encore endosser la tâche d'énoncer rigoureusement les mises en ordre historiques du néant là où le langage littéraire ne saurait avoir les mêmes scrupules.

Dans les années 1960, Foucault se contente en effet de décrire comment le savoir s'articule au « non-savoir » dans l'histoire de la modernité à partir de l'archéologie de la mort apparaissant comme la limite ultime de notre *épistémè*. Il y a du savoir humain possible parce qu'il y a la limite de la mort qui le fonde mais ce savoir ne pourra jamais être réflexif : c'est un savoir mort qui procède de la mort et qui ne peut jamais être ressaisi comme un vécu dans l'intériorité d'une subjectivité. Parce que c'est un savoir né au contact de la mort, et non à partir d'un « vécu », il acquière ainsi une objectivité. Il ne permet pas de promettre ou de

[323] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 38, déjà cité, p. 521.
[324] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 37, « Entretien avec Madeleine Chapsal », *op. cit.*, p. 514.

prédire quoique ce soit de positif à l'homme : la vérité, rigoureuse et froide comme la mort, ne sert pas à consoler. Mais qu'en est-il de l'attitude politique ou au moins éthique qu'il faudrait adopter à partir d'un savoir aussi inhumain ? Foucault semble inviter son lecteur à se contenter avec lui de savourer le spectacle de ce grand feu, allumé par Nietzsche, dans lequel se consume une dernière fois les ultimes avatars de l'humanisme, n'osant même plus croire pour son propre compte à l'émergence d'un Surhomme désormais tout à fait hypothétique et encore humain, trop humain, dans sa façon de se poser en sujet affirmatif de sa propre vie. Ajoutons à cela l'odeur déjà nauséabonde qui accompagne cette figure prophétique depuis qu'on a voulu lui faire revêtir dans l'histoire encore trop récente du XX^e^ siècle le masque sordide du SS que l'on a aussi parfois voulu plaquer sur le visage de Nietzsche, avec la délicatesse théorique coutumière que l'on reconnaît ordinairement aux fascistes ou à ceux dont la méthode argumentative de prédilection consiste à faire un usage immodéré de la *reductio ad Hitlerum*[325]. Ce « grand soleil de la recherche nietzschéenne » dont se réclamait Foucault en 1961 ne se réduit-il pas alors à un gigantesque holocauste du langage détruisant toute figure positive de l'homme dans son inextinguible brasier ? Faut-il alors se résoudre à ne rien faire, hormis poser des diagnostics sévères mais prudents sur la situation moderne du savoir en annonçant, comme l'a fait Foucault, que l'homme est en train de s'éteindre sous nos yeux dans les derniers petits crépitements qu'a laissés dans son sillage incendiaire ce langage extérieur et implacable ? Se perdre dans le « lyrisme de la transgression[326] » avec Bataille, laisser venir l'Être à la pensée en relisant – uniquement dans le texte grec et allemand – les présocratiques et Hölderlin avec Heidegger, ou tout simplement errer dans le labyrinthe des textes de Roussel en cédant à la fascination offerte par la lecture de ces grandes œuvres mutiques et refermées sur leur propre secret qui constituent pour Foucault les sommets vertigineux et glacés de la littérature moderne[327] ? N'est-ce pas alors simplement vouer une forme de culte à la mort – le « mortalisme » – comme le firent Bataille et Blanchot, et Sade avant eux, rêvant d'un monde où tout serait définitivement mort et consumé dans l'apocalypse bavarde d'une dernière orgie ? Pour pasticher Foucault, se moquant des débats marxistes dans les *Mots et les choses*, ne pourrait-on pas dire ici que ces gestes de transgression et de contestation se produisent sur une place toute intérieure et que finalement, ces jeux « ont beau

[325] Songeons par exemple aussi à tous ceux – ils sont désormais légion – qui ne voient dans la pensée heideggérienne *qu'un* crypto-nazisme et dans son auteur un défenseur opiniâtre du Führer.
[326] Selon l'expression employée par F. Gros dans la Situation du cours qu'il a rédigée pour *L'Herméneutique du sujet, op. cit.,* p. 511.
[327] Voir sur ce point J.-F. FAVREAU, *Vertige de l'écriture*, *Michel Foucault et la littérature (1954-1970),* Lyon, ENS éditions, coll. « Signes », 2012, chap. VI, « Roussel, le langage dans son château », p. 257 *sq*.

émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à la surface : ce ne sont tempêtes qu'au bassin d'enfants ?[328] » Quel réel perturbent-ils en effet ? Certainement pas les relations de pouvoir telles qu'elles se tissent dans le monde des années 1960.

La littérature et l'écriture semblent en effet mener à une conception de la mort abstraite et désincarnée. Une mort pour rien, en somme. Que peut-on mettre à la place de l'homme si celui-ci est « mort » comme on ne cesse de le proclamer dans les années 1960, déclinant ce pur produit du déclin du sujet occidental en plusieurs versions, susceptibles de satisfaire les projets individuels de chacun ? Des mots, rien que des mots ? N'y a-t-il pas un autre jeu à jouer avec sa mort que celui d'une parole sans fin, sans sujet et sans objet, telle que Foucault la reprend à Beckett pour commencer lui-même à parler au Collège de France ?

> Il faut continuer, je ne peux pas continuer, il faut continuer, il faut dire des mots tant qu'il y en a, il faut les dire jusqu'à ce qu'ils me trouvent, jusqu'à ce qu'ils me disent – étrange peine, étrange faute, il faut continuer, c'est peut-être déjà fait, ils m'ont peut-être déjà dit, ils m'ont peut-être porté jusqu'au seuil de mon histoire, devant la porte qui s'ouvre sur mon histoire, ça m'étonnerait si elle s'ouvre[329].

Ce parler sans fin ne fait-il pas étrangement écho, des dizaines de siècles plus tard, à l'aveu exhaustif chrétien impliquant l'obéissance absolue à l'Autre dans la mortification de soi permise langage ? On pourrait ainsi se demander si la passivité politique et éthique à laquelle l'archéologie et la littérature ont conduit de manière conjointe Foucault dans les années 1960 n'est pas liée au fait que si Dieu est peut-être mort dans la modernité, l'une de ses ombres les plus menaçantes continue de planer sur ce fils qui s'en est fait le meurtrier. Ce dernier s'est en effet peut-être débarrassé du Père, mais il continue cependant de toujours obéir à l'ordre inflexible que celui-ci lui a imposé dès l'origine, en continuant de se mortifier – essentiellement par le langage – dans la durée d'une existence qui, dans le vide des cieux, aurait pourtant dû devenir la sienne.

Comme l'indiquera lui-même Foucault dans un entretien de 1967, le « problème religieux » est ainsi absolument central pour saisir le lien qui réunit dans son propre travail les deux voies non dialectiques de la « mort de l'homme » des années 1960 en France que constitue d'une part le courant ethnologique structuraliste incarné par Lévi-Strauss et Dumézil et de l'autre, la littérature, avec Bataille et Blanchot.

> Pendant une longue période, il y a eu en moi une espèce de conflit mal résolu entre la passion pour Blanchot, Bataille et d'autre part, l'intérêt que je nourrissais pour certaines études positives, comme celles de Dumézil et de Lévi-Strauss, par exemple. Mais, au fond, ces eux orientations, dont l'unique

[328] M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 274.
[329] M. FOUCAULT, Leçon inaugurale au Collège de France du 2 décembre 1970, reprise dans *L'Ordre du discours*, *op. cit.*, p. 8 ; la citation originale provient de S. BECKETT, *L'innommable*, Minuit, 2004 [1953], p. 210-211.

dénominateur commun était peut-être constitué par le problème religieux, ont contribué dans une égale mesure à me conduire au thème de la disparition du sujet[330].

Dieu est mort, mais l'homme continue pourtant encore et toujours de se mortifier : il s'agit encore pour lui de disparaître pour qu'advienne la vérité dans la grande altérité qui toujours déjà le fonde et le fait s'effondrer.

1. Ne rien faire, seulement attendre ?

« Nous ne devons rien faire, seulement attendre. »

M. HEIDEGGER, « Pour servir de commentaire à *Sérénité* », 1959.

Comme nous l'avons déjà évoqué au chapitre précédent, cette fascination intellectuelle de nombreux philosophes français du XX^e^ siècle pour la mort – que nous avions qualifié de « mortalisme » – semble trouver son origine dans ce livre central qu'est *Être et temps* de Heidegger. À partir de cet ouvrage publié pour la première fois en 1927, la subjectivité moderne se pense à partir de la mort, que ce soit pour radicalement contester la métaphysique humaniste du sujet fondateur ou pour l'installer définitivement dans une fin de l'histoire, comme le fit Kojève. Ce dernier propose une lecture originale de Hegel notamment parce qu'il intègre dans le déploiement du Système du Savoir absolu les notions fondamentales de mort, d'angoisse et d'existence qu'il reprend au livre de Heidegger mais pour sensiblement en déformer la signification par le traitement dialectique qu'il leur fait subir. La lecture kojévienne de Hegel est centrée sur le problème de la mort dans sa puissance d'authentification de l'existence humaine et l'on sait combien ce thème est central dans *Être*

[330] *DE* I, n° 50, « Qui êtes-vous professeur Foucault ? », *op. cit*, p. 614. Nous devons à l'ouvrage de Ph. CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, d'avoir remarqué cette mise au point de Foucault sur son propre travail, qui réunit l'ethnologie à la littérature à partir de la mort de Dieu. Voir Ph. CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS éditions, coll. « La croisée des chemins », 2011, p. 244. Nous devons cependant marquer un point de désaccord avec lui quand il affirme que seul le « problème religieux » « rassemble » les œuvres littéraires « qui intéressent Foucault ». Où réside donc ce problème dans les textes qui constituent par exemple l'œuvre de Raymond Roussel, centrale dans l'intérêt que porte le « premier Foucault » pour la chose littéraire ? Nulle part il n'y est directement question de Dieu ou des liens qui réunissent une même communauté par des rituels et des obligations de type religieux. Nous dirions plutôt que ce qui réunit toutes ces œuvres littéraires adulées et sans cesse évoquées par Foucault dans la plus grande partie des années 1960 – celles de Sade, Roussel, Artaud, Bataille, Blanchot, Klossowski – est toujours le problème de la mort, dont la mort de Dieu et le « problème religieux », pour massifs qu'ils soient, n'en constituent que des éléments.

et Temps. C'est ainsi que naîtra le grand malentendu existentialiste sur le sens du *Dasein* qui sera celui de Sartre, qui s'imposera en France comme fondement d'une philosophie du sujet pratique absolutisé et que tâcheront d'ébrécher les tenants du « mortalisme » que nous avons déjà cités : Bataille, Blanchot, Foucault pour n'évoquer que ceux qui nous intéressent dans l'étude présente. Pour contrecarrer l'humanisme sartrien, il s'agira alors pour ces auteurs de remonter vers Heidegger en tâchant de court-circuiter le passage par Kojève même si la boussole pour atteindre le point d'origine semble avoir été perdu en chemin. Heidegger lui-même va opérer son fameux Tournant (*die Kehre*) à partir de la seconde moitié des années 1940[331] – délaissant toujours davantage son analytique existentiale et la nouvelle figure de subjectivité qu'elle dessinait, quoiqu'on dise par ailleurs sur la critique radicale de la métaphysique du sujet dont elle procédait, pour désormais énoncer une histoire de l'Être lui-même – et ses lecteurs français en apparence les moins orthodoxes – Levinas, Blanchot, Foucault – vont eux aussi prendre des chemins de traverse qui les mènera à décrire une période historique nouvelle au sein de laquelle il n'y a plus de place pour le sujet et peut-être même plus d'Être du tout. La mort n'y sera plus conçue comme un instrument humain mais comme ce qui ouvre une « expérience » – acéphale, a-subjective, anonyme – à des nouvelles possibilités, excessives car apparaissant comme autant de fulgurations dans l'horizon d'une impossibilité radicale et insurmontable. En ce sens, la mort en son sens originaire ne peut être effectuée dans le monde comme néantisation ou perçue comme un processus effectif mais doit demeurer, non plus seulement comme *pur* possible comme chez le Heidegger d'*Être et Temps* mais comme impossibilité à la fois d'être mais aussi de mourir.

L'indestructibilité de l'homme à laquelle elle a menée constitue l'une des conséquences majeures : jamais il n'y a de fin à la destruction de l'homme, jamais de fin au mourir, la mort n'est pas de ce monde, elle est impossible en tant que pure possibilité de l'impossibilité. Le mourir est la mort qui ne possibilise pas mais constitue l'expérience interminable d'une fin qui n'arrête pas de venir mais qui n'est jamais là. Elle ne permet plus, comme dans *Être et Temps*, de s'approprier son existence à partir d'une anticipation de la mort mais nous voue notre vie durant, à subir passivement l'impossibilité d'un mourir anonyme et souverain qui ne cesse de venir à nous et sur lequel il s'agit alors de veiller.

[331] La première manifestation « publique » de ce Tournant de la pensée se serait produite dans la *Lettre sur l'humanisme* (*op. cit.*) si on en croit J. GRONDIN. Voir *Le Tournant de la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1987, p. 16.

Veiller

C'est sensiblement la même expérience du maintien de l'impossibilité de la mort dans le mourir qui désigne le geste opéré par certaines œuvres singulières de la littérature moderne comme celle de Roger Laporte, portant justement le titre *La Veille*[332], tel que la décrit Foucault dans un article de la *Nouvelle Revue française* paru en 1963. Il n'est pas inutile de préciser ici que Laporte était un ami de Blanchot et cherchait comme lui à arpenter le déploiement du mourir dans l'espace littéraire[333]. Dans l'expérience de la veille où l'on ne fait rien d'autre que d'attendre et « guetter le jour qui vient » c'est bien la possibilité comme pure possibilité qui est décrite comme cette « volonté » du « non-vouloir » qui doit caractériser l'expérience du mourir comme attente méditative interminable de l'impossible, mesure de tout possible. « Veiller, pour Laporte, c'est être non d'après le soir, mais d'avant le matin, sans aucun autre "avant" que cette avance que je suis moi-même sur tous les jours possibles[334]. » De la même manière que dans l'être brut du langage ce qui parle c'est la parole elle-même – *die Sprache spricht*[335] – , « [ce] qui veille, c'est la veille ». Le « sujet » du mourir qui se déploie dans le langage littéraire est sans subjectivité, c'est la « forme impalpable » de la veille « qui dessine un lendemain et se dessine en retour à partir de ce lendemain qui n'est pas là encore, qui ne viendra peut-être jamais[336]. » « "Je" ne veille pas : on veille, la nuit veille, toujours et incessamment, creusant la nuit jusqu'à l'*autre* nuit où il ne saurait être question de dormir[337]. » L'*autre* nuit dont parle Blanchot n'est pas la « première nuit », refuge paisible du sommeil qui prépare les activités humaines du lendemain, c'est la nuit qui « est apparition du tout a disparu », nuit du mourir incessant, de la « mort qu'on ne trouve pas[338] » dans la veille.

> L'*autre* nuit est bien plutôt la nuit de l'insomnie, de la veille où on n'arrive plus à quitter la nuit, et où celle-ci, seul authentique fantôme, nous hante sans repos, nuit interminable, incessante, en laquelle le jour ne peut plus se lever, comme dans le mourir on n'en finit pas de mourir sans que jamais l'évènement de la mort puisse arriver au présent pour y mettre fin[339].

La veille est ainsi l'expérience de l'attente de l'impossibilité qu'ouvre la mort au creux de

---

[332] R. LAPORTE*, La Veille*, Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1963.
[333] Voir Ph. CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit*., p. 262 *sq*.
[334] M. FOUCAULT, *DE*, I, n° 15, « Guetter le jour qui vient », *op. cit*., p. 262.
[335] « La parole parle » ou « la parole est parlante » *in* M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, trad. J. BEAUFRET, W. BROKMEIER, F. FÉDIER, Paris, Gallimard, coll. « Classiques de la philosophie », 1976 [1959], p. 15.
[336] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 262.
[337] M. BLANCHOT, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 82.
[338] M. BLANCHOT , *L'Espace littéraire*, *op. cit*., p. 213-214.
[339] E. PINAT, *Les Deux morts de Maurice Blanchot*, *Une phénoménologie,* Bucarest, Zeta books, 2014, p. 60-61.

l'existence humaine. C'est l'épreuve du pas encore de la mort qu'il faut maintenir par la veille dont la dimension angoissée permet à l'Être – si Être il y a, ce qui est loin d'être certain pour Blanchot et le « premier Foucault » – de se donner sur fond de son plus absolu retrait. La mort est l'épreuve permanente du pas encore, telle que Heidegger la décrit au paragraphe 48 d'*Être et Temps* selon trois modalités, similaires à l'expérience de cette veille du mourir que décrit Foucault à partir du texte de Laporte :

> 1. Au *Dasein* appartient, aussi longtemps qu'il est, un ne-pas-encore qu'il sera – l'excédent constant.
> 2. Le venir-à-sa-fin de ce-qui-n'est-pas-encore-à-la-fin (la levée ontologique de l'excédent) a le caractère de ne-plus-être-Là.
> 3. Le venir à la fin renferme en soi un mode d'être purement et simplement ir-représentable pour chaque *Dasein*.
> Dans le *Dasein*, une constante « non-totalité », qui trouve sa fin avec la mort, est irréductible[340].

Si le *Dasein* veille, c'est qu'il se maintient dans un « excédent constant » sur lui-même, qui n'est pas réductible à ce qui réalise effectivement. L'attente, telle qu'elle est décrite dans le paragraphe 53 d'*Être et temps*[341], est attente du possible et non de quelque chose qui doit se produire. C'est l'attente de la mort authentique, c'est-à-dire non effective, possible en tant que possible. La mort a ainsi partie liée avec cet avènement vers lequel le langage s'approche dans sa veille : il y a une vérité à venir qui ne peut se dévoiler que sur le fond de néant sur laquelle elle se détache comme le tout du *Dasein*, de l'existence, n'est saisissable que dans sa pure possibilité qui est celle de son impossibilité. C'est ainsi que Foucault décrit en langage tout à fait heideggérien l'expérience de la veille qui est celle d'une attente de l'éclaircie à partir d'une impossibilité fondamentale d'être quelque chose, un étant – mort du *Dasein* et néant de l'Être communiquent ici :

> Cette menace, tout son être consiste à approcher, à approcher indéfiniment dans une démesure qui ne peut être supportée. Et pourtant en elle nul noyau de danger positif ne peut être assigné ; il n'y a rien qui menace au cœur de cette imminence, mais elle-même en son vide parfait[342].

On aura reconnu ici l'expérience de l'angoisse telle que Heidegger l'a décrite au paragraphe 40 d'*Être et temps* ainsi que dans *Introduction la métaphysique*[343] dans des termes extrêmement proches de ceux utilisés par Foucault. Le *Dasein* s'angoisse devant le rien d'étant, le Néant de l'ouverture de l'Être, l'éclaircie (*Lichtung*) qui ouvre à tout l'étant en se retirant.

---

[340] M. HEIDEGGER, *Être et temps*, *op. cit.*, § 48, « Excédent, fin et totalité », p. 195.
[341] *Ibid*, § 53, p. 208.
[342] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 15, déjà cité, p. 266.
[343] M. HEIDEGGER , *Être et temps*, *op. cit*., p. 154 *sq*. ; *Introduction la métaphysique*, trad. G. KAHN, Gallimard, coll. « Tel », 1967 [1953].

> C'est pourquoi l'angoisse ne « voit » pas non plus d'« ici » et de « là-bas » déterminé à partir duquel le menaçant fait approche. Que le menaçant *ne* soit *nulle part*, cela caractérise le devant-quoi de l'angoisse. Celle-ci « ne sait pas » ce qu'est ce devant-quoi elle s'angoisse. Mais « nulle part » ne signifie point rien : il implique la contrée en général, l'ouverture d'un monde en général pour l'être-à essentiellement spatial. Par suite, le menaçant ne peut pas non plus faire approche à l'intérieur de la proximité à partir d'une direction déterminée, il est déjà « là » – et pourtant nulle part, il est si proche qu'il oppresse et coupe le souffle – et pourtant il n'est nulle part[344].

Contrairement à la peur qui ne prend peur que devant un étant déterminé, mondain ou projeté dans la conscience comme un étant visé, c'est devant le néant que s'angoisse le *Dasein*. C'est le rien qui s'angoisse dans l'angoisse. Dans une telle disposition que l'on peut ainsi qualifier avec Heidegger de *fondamentale*, le *Dasein* s'ouvre à la vérité de l'Être qui ne peut se déployer que comme *aletheia*, dé-voilement ou dé-cèlement sur un fond qui est un abîme (*Abgrund*), un néant en tant que rien d'étant. « De sorte qu'en sa forme extrême ce danger n'est pas autre chose que son propre éloignement, la retraite où il s'abrite, faisant rayonner sur toute la distance qu'il a ouverte la menace, sans loi, ni limite de son absence[345]. » Les termes employés par Foucault – « retraite », « s'abrite » – sont de toute évidence des emprunts à *De l'Essence de la vérité*[346].

Mort et ouverture de la vérité à partir d'une impossibilité d'être dans l'étant ont donc bien partie liée :

> Cette absence, dangereuse comme la plus proche des menaces, pourrait-on dire qu'elle serait, dans l'ordre empirique, quelque chose comme la mort ou la déraison ? Rien ne permet de penser que la mort ou la folie aient été plus étrangères à l'expérience de Laporte qu'à celles de Nietzsche ou Artaud. Mais peut-être ces figures fixées et familières n'ont-elles pour nous d'insistance que dans la mesure où elles empruntent leur menace à ce pur danger où *il* s'annonce […]. La folie et la mort surplombent notre langage et notre temps parce qu'elles se lèvent sans cesse sur fond de cette distance, et parce qu'*il* permet, en ce « pas encore » de sa présence, de les penser comme limites et comme fin[347].

Pour celui qui fait l'expérience du mourir dans une veille sans sommeil et absolument inactive, « [r]ien n'est plus imminent que cette distance qui enveloppe et soutient au plus près de moi-même tout horizon possible[348]. » Elle n'est donc plus celle de Sade et de Goya qui permettait à la « déraison de continue[r] à veiller dans sa nuit » en renouant avec de « jeunes pouvoirs », ceux qui du « non-être » lui permettaient de devenir une « puissance d'anéantir » et de recueillir en elle « la possibilité de dépasser dans la violence [la raison du monde occidental] et de retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique[349]. »

---

[344] M. HEIDEGGER , *Être et temps*, *op. cit*., p. 156.
[345] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 15, déjà cité, p. 266.
[346] *De l'Essence de la vérité in* M. HEIDEGGER, *Questions* I et II, trad. A. DE WAEHLENS ET W. BIEMEL, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968 [1943].
[347] M. FOUCAULT, *op. cit.,* p. 266-267.
[348] *Ibid*., p. 266.
[349] M. FOUCAULT, *Histoire de la folie, op. cit*., p. 660.

Elle apparait comme la suite nécessaire de cette première version, agressive et transgressive, de la veille : en voulant porter la totalité de l'étant à son exhaustion, le langage meurtrier de Sade visait déjà à atteindre une *apathie* par rapport au monde et à soi-même. Il s'agissait, par la négation radicale de toutes choses, de ne plus être affecté par l'étant intramondain, mais de se rendre disponible, dans la forme du sacrifice le plus complet, à un retrait fondamental de l'Être dans son néant. Cette nouvelle veille – plus passive que tout passivité – est celle de l'attente telle qu'elle a été décrite par Foucault lisant Laporte, que l'on retrouvera encore en 1966 avec l'article central sur la « pensée du dehors » à propos de Blanchot. Il ne s'agit plus de vouloir ici, mais de laisser être le néant à partir de cette expérience spécifique du mourir qui trouve son « lieu » dans le non-lieu de l'espace littéraire.

Cette veille n'est pas sans faire penser à la *Gelassenheit* – la « sérénité » – que Heidegger entendait opposer comme alternative à l'affairement démoniaque moderne de la *Gestell*, négateur de tout ce qui dans l'étant ne se réduit pas au *Bestand*, au « fond disponible[350] ». Dans cette provocation extrême de la nature et du monde dans son ensemble, on pouvait percevoir une similitude avec cette rage négatrice du désir sadien telle qu'elle a été décrite par Foucault, et avant lui Bataille et Blanchot[351]. À la « pensée calculante » qui consistait à combiner toutes les possibilités de détruire l'homme et le monde, à épuiser médicalement la vérité d'une existence singulière en sommant un cadavre de livrer tous les moyens dont s'était servi la maladie pour arriver à sa fin, doit succéder une « pensée méditante[352] » qui laisse la mort déployer sa vérité dans la pensée qui ne cesse de venir dans le langage, dans l'écriture.

> Le texte de Roger Laporte se déploie dans cette distance à la pensée où depuis l'origine sans doute nous nous trouvons ; il ne cherche ni à la réduire ni à la mesurer, ni même à la parcourir, mais à l'accueillir plutôt, s'ouvrant à cette ouverture qu'elle est, l'attendant selon un désir qui, absolument, la ménage[353].

Il s'agit donc alors, comme nous y enjoignait Heidegger lui-même, de ne « rien faire, seulement attendre[354] ». « Ne rien faire », c'est-à-dire laisser se déployer la mort comme maintien de l'impossible qui vient, qui ouvre à l'Être, ou tout simplement à ce qui se donne comme ouverture. Cette « endurance attentive » de la veille et cette « parole pensive » qui est

---

[350] M. HEIDEGGER, *De l'essence de la technique*, *in Essais et conférences*, trad. A. PRÉAU, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1958 [1954].

[351] G. BATAILLE, *La littérature et le mal*, « Sade », Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1957, p. 77 *sq* ; BLANCHOT, *Lautréamont et Sade*, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1963.

[352] M. HEIDEGGER , « Sérénité », trad. A. PRÉAU., in *Questions III et IV*, Gallimard, coll. « Tel », 1966 [1959], p. 133-148.

[353] *DE* I, *op. cit.*, p. 263.

[354] M. HEIDEGGER, « Pour servir de commentaire à Sérénité », in *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 153.

« non-vouloir[355] » dont parle Foucault est voisine de l'endurance de la pensée telle qu'elle est décrite par Heidegger dans le commentaire qu'il donne de « Sérénité » pour justement désigner l'épreuve de l'attente d'une pensée qui doit venir au langage, dans le langage, et non d'une libre décision subjective ou d'une volonté personnelle de penser. « [N]ous ne pensons pas encore[356] », faisant directement écho à la parole de Heidegger : « Ce qui donne le plus à penser, dans notre temps qui donne à penser, c'est que nous ne pensons pas encore[357]. »

> Mais comment parler en termes de réflexion, du seul langage qui, hors de la réflexion, s'achemine indéfiniment vers la pensée. Nous avons affaire là à une œuvre absolument en suspens, une œuvre qui n'a d'autre sol que cette ouverture, ce vide qu'elle creuse d'elle-même quand elle se ménage le lieu qu'en cheminant elle efface sous ses pas[358].

Heidegger avait annoté de sa main en exergue du premier tome de l'édition allemande de ses *Œuvres Complètes* : *Wege – nicht Werke* (« Des chemins, non des œuvres »)[359].

Foucault va, en suivant Blanchot, poursuivre la pensée de Heidegger toujours davantage vers le néant que vers l'Être, qui apparaît encore comme une figure trop pleine et positive. « Mais n'est-ce pas encore capter cet *il* absolument anonyme en une forme trop positive que de lui assigner comme être l'ouverture même de la pensée et de lui fixer comme lieu le langage d'une parole pensive ?[360] » Ce qui l'intéresse avec le langage littéraire est moins l'éclaircie par laquelle se dévoile le don de l'étant que la pauvreté liminaire du Il y a, avant même que se donne la donation quand l'origine est encore un pur néant. Il faut s'adonner à cette expérience de l'absence plus que de la présence, à la manifestation d'une disparition. Cette thématique de l'absence que l'on attend sans fin et à partir de laquelle se donne toute présence possible se déclinera chez Foucault comme « absence du livre », « absence d'œuvre », « désœuvrement » qui sont des vocables directement repris à cette « phénoménologie de la mort » que constitue la pensée de Blanchot selon Étienne Pinat[361].

Une attente désœuvrée

On peut partir avec Foucault de l'exemple de l'écriture de la *Recherche du temps perdu*[362]

---

[355] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 15, déjà cité, p. 261.
[356] *Ibid*, p. 263.
[357] M. HEIDEGGER , *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF coll. « Quadrige », 1992, p. 91.
[358] M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 264.
[359] M. HEIDEGGER , *GA*, t. I, *Frühe Schrifften (1912-1916)*, F.-W. von Hermann, 1978.
[360] M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 267.
[361] É. PINAT, *Les Deux morts de Maurice Blanchot*, *op. cit*., conclusion, p. 264 *sq*.
[362] M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, 4 t., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade »,

pour saisir en quoi ce langage procède de l'impossible. Il se déroule en allant vers l'évènement – le temps retrouvé – qui le rend possible, « de sorte que l'absence d'œuvre, si elle est inscrite au creux tout au long du texte, le charge de tout ce qui la rend possible et la fait déjà vivre et mourir au pur moment de sa naissance[363]. »

Pour que cette absence puisse se manifester en tant que telle, il s'agit de suspendre tout geste et toute activité volontaires dans la veille. On doit adopter une attitude neutre dans le Neutre : ni tout à fait mort, ni tout à fait vivant. Il faut se laisser *neutraliser* dans le mourir. Il faut vivre comme si l'on était déjà de *l'autre* côté alors même que l'on est toujours ici. Songeons à Marcel, calfeutré dans sa chambre aux murs de liège et ne se nourrissant plus qu'un peu de café au lait sucré, ne faisant plus qu'écrire. L'écriture et la pensée qu'elle déploie dans cette mortification de soi constituent la dérive d'une vie qui viendrait paradoxalement après la mort. C'est cette expérience que décrit Blanchot dans *L'Instant de ma mort* et qui détiendrait de surcroît – mais peut-on vraiment capitaliser quelque supplément que ce soit à partir de la mort ? – une valeur autobiographique. Vers la fin de la seconde guerre mondiale, le jeune Maurice faillit être fusillé par des soldats allemands.

> Demeurant cependant, au moment où la fusillade n'était plus qu'en attente, le sentiment de légèreté que je ne saurais traduire : libéré de la vie ? *l'infini qui s'ouvre ?* Ni bonheur, ni malheur. Ni l'absence de crainte et *peut-être déjà le pas au-delà*. Je sais, j'imagine que ce sentiment inanalysable changera ce qui lui restait d'existence. Comme si la mort hors de lui ne pouvait désormais que se heurter à la mort en lui. « Je suis vivant. Non tu es mort »[364].

La possibilité d'écrire se déploie à partir de ce moment impossible de l'instant de *ma* mort et l'écrivain se voue à l'œuvre comme à la réitération de cet instant. Cette expérience est exactement restituée par Foucault à partir d'un texte de Borges[365] dans son article de 1963, « Le langage à l'infini », que nous avons déjà eu l'occasion de citer.

> Borges raconte l'histoire de l'écrivain condamnée auquel Dieu accorde, dans l'instant même où on le fusille, une année de survie pour achever l'œuvre commencée ; cette œuvre suspendue dans la parenthèse de la mort est un drame où justement tout se répète, la fin (qui reste à écrire) reprenant mot pour mot le début (déjà écrit), mais de manière à montrer que le personnage qu'on connaît et qui parle depuis les premières scènes n'est pas lui-même mais celui qui se prend pour lui […][366].

L'écrivain doit absolument suspendre tout geste et laisser venir la mort. Dans l'attente du dehors, de cette mort qui n'en finit jamais de mourir en soi, on doit se livrer tout entier à

1987-1989.

[363] M. FOUCAULT, *op. cit*., p. 265. ; « Ici, la possibilité d'écrire, en se gagnant et en se contestant sans répit par un mouvement difficile […] ne conduit finalement qu'à une absence d'œuvre ».

[364] M. BLANCHOT, *L'Instant de ma mort*, Paris, Gallimard, 2002, p. 14-15.

[365] J. L. BORGES, *Le Miracle secret in Fictions*, trad. R. CAILLOIS, N. IBARRA, P. VERDEVOYE revue par J.-P. BERNÉS, Paris, Gallimard, coll. « Folio bilingue », 1994, p. 297-315.

[366] M. FOUCAULT, *DE* I, n°14, déjà cité, p. 252.

l'attirance qui nous dépossède de toute volonté propre. Il s'agit de « laisser parler », comme dans *L'Attente, l'oubli*[367] de Blanchot « que le langage même – celui qui n'est de personne, qui n'est ni de la fiction, ni de la réflexion, ni du déjà dit, ni du jamais encore dit, mais « entre eux, comme ce lieu avec son grand air fixe, la retenue des choses en leur état latent[368]. »

Le « souci de Laporte » dans *La Veille* consistait aussi uniquement à « maintenir la pensée dans une distance à l'impensé qui lui permette d'aller vers lui, de se replier sur lui, de le laisser venir, d'accueillir sa menace dans une attente courageuse et pensante[369]. » Veiller sur la possibilité pure de l'impossibilité qui constitue cette ouverture du dehors qui ne cesse d'avancer vers l'existence humaine comme ce qui précipite son sens en même temps que sa disparition, n'est-ce pas alors à être disposé à accueillir à la place de l'être, des simulacres, à la place de la vérité, la fiction ?

Le mourir constitue bien ainsi l'expérience de l'« inarrivé de ce qui advient[370] » pour reprendre la formule du *Pas au-delà* de Blanchot. Le mourir est la mort qui vient en même temps que la vie, comme simulacre de la mort impossible qui fait le souci vide de celui qui attend la pensée arrivant par le langage.

2. Le souci du néant

> « Je puis vivre dans le souci d'un avenir meilleur. Mais je puis encore rejeter cet avenir dans un autre monde. Dans un monde dans lequel la mort seule a le pouvoir de m'introduire… »
>
> G. BATAILLE, *Les Larmes d'Éros,* Avant-propos, 1961.

Ce souci du néant dans la veille doit donc d'abord être compris au sens objectif du génitif : on doit se soucier du néant et de notre propre néant à travers la mort pour qu'advienne la vérité de l'Être comme *rien* d'étant. Ce n'est qu'au terme du processus exterminateur de Sade, de l'interminable transgression bataillienne que l'on pourra atteindre à ce pur mouvement blanchotien de la *contestation*. Contester, c'est alors « aller jusqu'au cœur vide où l'être

[367] M. BLANCHOT , *L'Attente, l'oubli*, Paris, Gallimard, 1962.
[368] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 38, déjà cité, p. 525.
[369] *DE* I, n° 13, « Préface à la transgression », *op. cit.,* p. 267.
[370] M. BLANCHOT , *Le Pas au-delà*, Paris, Gallimard, p. 132.

atteint sa limite et où la limite définit l'être[371] ». C'est à ce moment-là que le souci du néant pourra basculer vers son sens subjectif : c'est le néant qui nous appelle, qui nous revendique à lui, qui nous approprie par cette pensée qui provient du dehors par le langage qui est devenu un pur sujet, non réflexif, *Il*.

L'illimité de la destruction d'un soi limité

L'Être-Néant s'approprie à l'expérience du mourir qui est celle de « l'homme » ou plus exactement, de l'existence ou *ek-sistence*[372] quand celle-ci s'enroule autour de cette limite adossée au néant dans un pur mouvement de transgression tel qu'il a été décrit par Foucault dans son célèbre article-hommage à Bataille paru en 1963. Ce n'est plus Dieu ou la nature qui vient assigner de l'extérieur une limite à l'homme mais le néant de la mort qui travaille l'homme de l'intérieur. « La mort de Dieu, en ôtant à notre existence la limite de l'Illimité, la reconduit à une expérience où rien ne peut plus annoncer l'extériorité de l'être, à une expérience par conséquent *intérieure* et *souveraine*[373]. » Cet intérieur n'est pas l'intériorité de la conscience qui s'assurerait en fixant les limites qu'elle ne doit pas franchir pour être rationnel ou raisonnable. C'est plutôt un souci, le mouvement de la contestation lui-même, qui nous pousse à aller vers cette mort qui apparaît à la fois comme notre fin mais aussi comme notre origine en ce sens que c'est qu'avec la mort que l'être humain s'atteint dans sa limite et sa vérité.

> Mais une telle expérience, en laquelle éclate la mort de Dieu, découvre comme son secret et sa lumière, sa propre finitude, le règne illimité de la Limite, le vide de ce franchissement où elle défaille et fait défaut. En ce sens, l'expérience intérieure est tout entière expérience de l'*impossible* (l'impossible étant ce dont on fait l'expérience et ce qui la constitue)[374].

Cette expérience de la mort, ce n'est plus un souci de soi, mais le souci du néant lui-même, du néant qui s'angoisse en nous. Souci qui dissout tout rapport à soi. Souci tellement en excès qu'il n'a même plus d'objet. Souci du néant rongeant les os qui le portent. « La mort de Dieu n'a pas été seulement l'"évènement" qui a suscité sous la forme que nous lui connaissons

[371] M. FOUCAULT, *op. cit*., p. 238.
[372] M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 83 : « L'ek-sistence, pensée de manière extatique ne coïncide, ni dans son contenu, ni dans sa forme, avec l'*existentia* [i.e l'existence au sens classique : l'actualité effective d'une chose, opposée à son *essence* comme possibilité d'être]. Dans son contenu, ek-sistence signifie ex-stase en vue de la vérité de l'Être. »
[373] M. FOUCAULT, *DE* n° 13, déjà cité, p. 235.
[374] *Ibid*.

l'expérience contemporaine : elle en dessine indéfiniment la grande nervure squelettique[375]. » Il se manifeste quand le tissu du monde se déchire par l'éclat du rire, dans l'ivresse du sacrifice, dans l'extase du sexe, là où la vie n'est plus qu'un jeu avec la mort.

N'étant jamais réalisable dans l'effectivité de la réalité extérieure, ce maintien de l'impossible n'est rendu possible que dans une expérience intérieure qui constitue « un voyage au bout du possible de l'homme[376] » dont l'écriture pourra tant bien que mal tenter de maintenir encore un peu le feu par l'évocation de son souvenir, forme de cendres encore un peu fumantes. C'est ainsi que la folie ne peut être approchée que par sa « racine calcinée [377]» pour celui qui ne la « vit » pas « réellement ». Il y aura toujours une « absurdité de lire ce qui devrait déchirer à la limite de mourir[378]. » Foucault dira lui-même que pour pouvoir restituer le plus authentiquement l'expérience de la folie, il aurait fallu être poète et pas un philosophe. On sait que pour Bataille et Blanchot, il a fallu varier les formes d'écriture pour tenter d'approcher ces expériences-limites de la dépossession de soi qui ont toujours rapport avec la mort[379]. Il leur a fallu opter pour des récits, autobiographiques ou purement imaginaires, des essais sous forme d'aphorismes et de fragments fulgurants, à la manière de Nietzsche, car c'est bien l'écriture finalement qui constitue le lieu central et privilégié de cette épreuve de soi que Blanchot appelle *mourir*. Face à cette interminable répétition de l'absence, seule la variation de forme et de rythme pouvait espérer restituer un peu des contours de cette expérience dans laquelle on éprouve sa propre disparition en même temps que celle du monde. On fera aussi souvent remarquer combien l'écriture du premier Foucault est revêtue d'une forme de flamboyance absconse.

Toutes ces expériences, on le voit, sont rattrapées par le langage auxquelles elles reviennent comme à la mort dans laquelle elles s'originent. « Écrire, de nos jours, s'est infiniment rapproché de sa source[380]. » À la fin, c'est bien dans le langage que l'on meure car c'est toujours par les mots que la mort impossible arrive à nous, nous rappelant que c'est en même temps que nous nous sommes mis à parler que la mort nous est devenu un savoir, entièrement *négatif* ouvrant tous les autres savoirs dans leur positivité. Ce souci du néant qui caractérise l'expérience de la transgression procède de cette maladie du langage qui habite

[375] *Ibid*.
[376] M. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, *in Œuvres complètes*, Tome V, *La Somme athéologique*, I, Paris, Gallimard, 1973, p. 19.
[377] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 4, déjà cité, p. 163.
[378] M. BATAILLE , *op. cit.*, p. 49.
[379] Voir par exemple G. ERNST, *Georges Bataille, Analyse du récit de mort*, PUF, coll. « Écrivains », 1993 ; F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986.
[380] M. FOUCAULT, *DE* I, n°14, déjà cité, p. 255.

l'homme, et que l'homme habite. C'est par elle que Dieu est mort et comme on le sait désormais, l'homme succombera aussi à la grande épidémie des mots : là où le langage redevient central, l'homme disparaît. Dieu est mort parce qu'il a été souillé et rabaissé par le langage. Sous la plume de Bataille, il est devenu une « fille publique » hideuse et en guenilles, madame Edwarda[381]. Livré à l'érosion du langage, l'argile humain, qui se voulait compact, redeviendra lui-même du sable à la fin des *Mots et les choses*, retournant finalement à la poussière de l'inexistant.

Le souci de la mort culmine dans l'écriture car il n'y a plus aucune volonté dans cette mort-là, c'est la pure passivité du on meurt. Une mort qui est devenu le souci du langage lui-même, son inquiétude incessante dont l'écrivain-Charon se fait le simple *passeur*. Il s'agit pour ce dernier de « moduler son inutilité en ce murmure sans terme qu'on appelle littérature[382]. » Pour Foucault, cette « modulation » littéraire du *mourir* trouve deux tonalités exemplaires dans les textes de Kafka et Roussel, les deux fils jumeaux de la mort du langage.

Roussel, le Kafka de Foucault

Si Kafka n'est que rarement évoqué par Foucault pour désigner l'expérience du langage littéraire, il est néanmoins central, à la fois pour approcher ce qui fait la radicalité de cette expérience, mais aussi parce que Kafka est un auteur privilégié par Blanchot dès lors qu'il s'agit de comprendre les modalités de l'expérience moderne de l'écriture : incessante, fragmentaire, interminable, répétitive et anonyme, comme le mourir. « Kafka sait […] qu'il peut écrire. Mais ce savoir n'en est pas un, ce pouvoir n'est pas le sien[383]. » Ainsi, peut-il dire dans l'une de ses lettres que l'épreuve de l'écriture est celle d'une difficile agonie, solitaire et interminable :

> C'est ainsi que je vacille, m'élance sans cesse vers le sommet de la montagne où je puis à peine me retenir un instant. D'autres aussi vacillent, mais dans des régions plus basses, avec des forces plus grandes ; menacent-ils de tomber, un parent les soutient, qui marche près d'eux dans ce but. Mais moi, c'est là-haut que je vacille ; ce n'est malheureusement pas la mort, mais les éternels tourments du Mourir[384].

Blanchot poursuit : « J'écris pour mourir, pour donner à la mort sa possibilité essentielle,

[381] M. FOUCAULT *DE* I, n°13, déjà cité, p. 236 ; G. BATAILLE, *Madame Edwarda*, *Œuvres complètes,* t. III, Paris, Gallimard, 1971, p. 7 *sq*.
[382] M. FOUCAULT, *DE* I, n°14, déjà cité, p. 255.
[383] M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, *op. cit*., p. 66.
[384] F. KAFKA, Lettre du 6 août 1914, cité par M. BLANCHOT , *ibid*, p. 76.

par où elle est essentiellement mort, source d'invisibilité, mais, en même temps, je ne puis écrire que si la mort écrit en moi, fait de moi le point vide où l'impersonnel s'affirme[385] ». Quand Foucault parle de Kafka, il faut toujours garder à l'esprit qu'il le fait d'après cette lecture qu'en propose Blanchot. Nous pouvons même aller plus loin en disant que Roussel – dont on sait l'importance qu'il a revêtu pour l'auteur des *Mots et les choses* : l'histoire d'un amour littéraire et jaloux de toute une vie[386] – apparaît à Foucault à bien des égards comme *son* Kafka à lui, c'est-à-dire comme l'auteur du *Château* apparaissait à Blanchot : une *expérience cruciale* du langage. Il y a en effet bien des similitudes dans la manière qu'ont Blanchot et Foucault de présenter leur champion littéraire. Roussel répète Kafka quand Foucault répète Blanchot.

Les deux auteurs sont d'abord des écrivains qui détestent les voyages, sauf ceux qui se font dans le lointain intérieur au langage. Kafka trouve ainsi *La Métamorphose* imparfaite parce qu'il a été dérangé par un voyage d'affaires. Roussel ne peut écrire correctement en voyage que s'il tire complètement les rideaux sa voiture, se rendant hermétique à tout paysage. Tous les deux sont des écrivains qui s'adonnent à cette expérience intérieure coupée radicalement du monde, là où la mort et l'Être, qui donne en se retirant le lien fragile qui réunit les mots aux choses pour un temps précaire et éphémère, communiquent. De la même manière que Roussel, Kafka écrit parce qu'il a ressenti en lui le grand feu solaire de la mort. La grâce d'écrire lui vient de cet extraordinaire brasier comme le magnifique soleil que ressentait Roussel dans son extase de jeunesse, qui l'a saisi en écrivant *La Vue* et qu'il s'agissait de ne surtout pas laisser échapper au dehors[387].

Kafka écrit le *Jugement* en une nuit, ce qui constitue cette expérience qui « le rapproche d'une manière décisive de ce point où il semble que « tout peut s'exprimer, que pour tout, pour les idées les plus étranges, un grand feu est prêt dans lequel elles périssent et disparaissent[388]. » C'est la même extase que celle de Roussel avec *La Vue* : des larmes aux yeux quand il lit sa première nouvelle. Ce soleil ronge les mots aussi chez Roussel. L'enfermement est alors nécessaire pour garder en soi ce soleil brûlant qui permet d'écrire en

[385] M. BLANCHOT , *op. cit*., p. 193.

[386] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 343, déjà cité, p. 608 : « Personne n'a jamais fait attention à ce livre [*Raymond Roussel*] et j'en suis très content. C'est ma maison secrète, une histoire d'amour qui a duré pendant quelques étés. Nul ne l'a su. »

[387] R. ROUSSEL, *La Vue*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2019, p. 177-227 ; M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, chap. 8, « le soleil enfermé », p. 198 : « Expérience intérieure d'un soleil dont il fut le centre, et au centre duquel il fut. »

[388] M. BLANCHOT , *L'Espace littéraire*, *op. cit*., p. 66.

détruisant le monde dans son espace irradiant. *Le Terrier*[389] de Kafka symbolise exemplairement ce souci du néant, de ce dehors de la mort qui habite l'homme, dans chacun de ses gestes : le bruit provient de tout le terrier, de partout, il rend l'abri incertain et la créature qui y réside toujours inquiète et angoissée. Tous ses plans et projets ne demeurent que comme possibilités, ne se réalisant jamais. C'est une nouvelle qui est à la fois métaphore de la mort et de l'écriture : il s'agit de prendre soin de ce qui nous conteste de la façon la plus radicale, en écrivant, en grattant encore un peu cette terre noire devenue feuille blanche. Le bruit de cette mort qui ne cesse d'arriver « s'entend en tous lieux, toujours avec la même intensité et, de surcroît, régulièrement de jour et de nuit[390]. » C'est celui d'un « gros animal », « plus dangereux que tout ce qu'on peut imaginer[391]. » La fin de la nouvelle sombre subitement et sans prévenir dans la suspension du temps et de l'espace : « …[392]»

Le Terrier figure ainsi le basculement de l'expérience de la *mort possible* dans celle du *mourir* : une mort active et dialectiquement maîtrisée qui permet de construire un terrier, un abri dans la nature, et une mort ne cessant jamais de venir, une mort impossible, anonyme avec laquelle on ne peut rien faire, et au contact de laquelle on se défait. La polysémie du titre allemand *Der Bau* dit beaucoup mieux que le français l'ambiguïté de cet abri qui est à la fois un « trou », un « chantier » mais aussi un « cachot »[393].

Le tombeau littéraire de Roussel

C'est aussi dans une sorte de trou que Roussel a fini sa vie. Essayant de maîtriser l'instant de sa mort après avoir méticuleusement réglé ses affaires, en se droguant consciencieusement, mais surtout en écrivant *Comment j'ai écrit certains de mes livres*[394] : une sorte de plan d'usage de ce gigantesque terrier que son œuvre creusa dans le langage.

> Roussel, en 1932, avait adressé à l'imprimeur une partie du texte qui allait devenir, après sa mort, *Comment j'ai écrit certains de mes livres.* Ces pages, il était entendu qu'elles ne devaient point paraître de son vivant. Elles n'attendaient pas sa mort ; celle-ci, plutôt était aménagée en elles, liée sans doute à

[389] F. KAFKA, *Le Terrier*, Paris, Gallimard, coll. « Folio bilingue », 2018, trad. J.-P. VERDET; Voir M. FOUCAULT, *DE* I, n°14, déjà cité, p. 255, et M. BLANCHOT , *op. cit.*, p. 223-224.
[390] F. KAFKA , *op. cit.*, p. 115.
[391] *Ibid*.
[392] *Ibid.*, p. 133.
[393] B. LEHALLE, *L'animal dans* Le Terrier *de Kafka, ou l'ultime combat contre la mort*, *Revue française de psychanalyse*, Paris, PUF, 2011, vol. 75, p. 70.
[394] R. ROUSSEL, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2019, p. 1107-1121.

> l'instance de révélation qu'elles portaient[395].

À partir de l'expérience du mourir, c'est le langage lui-même qui doit parler. Il réunit les mots aux choses, et les mots aux mots, dans leur plus extrême distance. Il trouve son espace le plus pur – car délié des grumeaux emmêlés du monde concret et des figures pleines de la subjectivité – dans la littérature. Cette écriture angoissée et méticuleuse, dans son sens extrême du détail et dans son penchant à l'élargissement de soi infini est jumelle de l'expérience du fou, du « drogué[396] » : c'est Roussel, en cela pour exemplaire Foucault – et similaire au Kafka de Blanchot – qui a su faire parler et la mort, et le langage, à sa place (d'écrivain). Et cette place est désignée expressément par Roussel comme étant celle du mort, *là* où Raymond ne peut plus parler. Voulant révéler à la fin de sa vie le « secret » du procédé qui animait le déploiement de ses œuvres dans *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Roussel ne fait qu'épaissir l'énigme du langage littéraire :

> Le miroir qu'au moment de mourir Roussel tend à son œuvre et *devant* elle, dans un geste mal défini d'éclairement et de précaution, est doué d'une bizarre magie : il repousse la figure centrale dans le fond où les lignes se brouillent, recule au plus loin la place d'où se fait la révélation, mais rapproche, comme pour la plus extrême myopie, ce qui est le plus éloigné de l'instant où elle parle. À mesure qu'elle approche d'elle-même, elle s'épaissit en secret[397].

Il s'agissait alors de parler à partir du pas situé au-delà mais comme le voulait Blanchot, il n'y a pas d'au-delà : c'est un lieu sans lieu, impossible. Il n'est qu'en tant qu'il existe comme ouverture à partir d'un retrait inassignable empiriquement. C'est l'espace de l'*il y a* qui n'est pas celui des phénomènes empiriques qui apparaissent mais celui d'une disparition toujours en train de se produire, de toutes choses : l'érosion du dehors, le langage articulé et sensé se diluant et s'effaçant dans la rumeur qui hante le monde.

> Ce que nous pouvons entendre de son langage nous parle à partir d'un seuil où l'accès ne se dissocie pas de ce qui forme défense – accès et défense eux-mêmes équivoques puisqu'il s'agit, en ce geste non déchiffrable, de quoi ? de libérer cette mort si longtemps redoutée et soudain désirée ? ou peut-être aussi bien de retrouver une vie dont il avait tenté avec acharnement de se délivrer mais qu'il avait si longtemps rêvé de prolonger à l'infini par ses œuvres, et, dans ses œuvres mêmes, par des appareils méticuleux, fantastiques, infatigables[398] ?

On voit dans cette attitude qu'adopte Roussel face au langage toute l'ambiguïté de l'expérience de la mort « en tant que mort ». Roussel part en effet à Palerme avec l'idée de mettre fin à ses jours alors même que son activité d'écrivain consistait déjà à mourir à soi en

[395] M. FOUCAULT, *Raymond Roussel, op. cit.*, p. 10.
[396] *Ibid*.
[397] *Ibid.*, p. 8.
[398] *Ibid*., p. 11.

ménageant un espace – littéraire – où la mort en tant que mort – l'impossibilité de mourir – puisse advenir et se maintenir en tant que telle. Désirer refermer et clôturer cet espace en « réalisant » la mort comme on élabore une œuvre dans le monde est le meilleur moyen de ne plus faire exister authentiquement la mort en tant que mort en la rabattant sur ce qu'elle ne pourra jamais être : réelle et effective. Le souci de soi l'emporte encore ici sur le pur souci du néant. C'est encore une fois Orphée qui cesse de chanter et se retourne vers Eurydice pour la voir de ses yeux de chair là où la morte ne peut être présentée que dans l'image, la présence d'une absence. Mort, Roussel nous tend avec ce dernier texte – *Comment j'ai écrit certains de mes livres* – une clef censée donner accès au sens ultime de son œuvre.

> De clef, y en a-t-il d'autre maintenant que ce texte dernier qui est là, immobile, tout contre la porte ? Faisant signe d'ouvrir ? Ou le geste de fermer ? Tenant une clef simple, merveilleusement équivoque, apte en un seul tour à cadenasser ou à délivrer ? Refermant avec soin sur une mort sans atteinte possible, ou peut-être, transmettant au-delà d'elle, cet éblouissement dont le souvenir n'avais pas quitté Roussel depuis sa dix-neuvième année, et dont il avait essayé, en vain toujours, sauf peut-être cette nuit-là, de retrouver la clarté[399] ?

Mais la condition de possibilité de cette œuvre n'est pas accessible en ce sens qu'elle n'est pas une origine empiriquement situable : c'est un mouvement d'ouverture, une éclaircie qui ne peut se donner que sur le fond d'un retrait abyssal de tout étant. Roussel affirmait ainsi que ce dernier texte était « secret et posthume ».

> Il voulait dire sans doute […] plusieurs choses : que la mort appartenait à la cérémonie du secret, qu'elle en était un seuil préparé, la solennelle échéance ; peut-être aussi que le secret resterait secret jusque dans la mort, trouvant en elle le secours d'une chicane supplémentaire – le « posthume » multipliant le « secret » par lui-même et l'inscrivant dans le définitif ; ou mieux que la mort révèlerait qu'il y a un secret, montrant, non ce qu'il cache, mais ce qui le rend opaque et infracassable ; et qu'il ne garderait le secret en dévoilant qu'il est secret, le livrant épithète, le maintenant substantif. Et on n'a plus au fond de la main que l'indiscrétion têtue, interrogative, d'une clef elle-même verrouillée – chiffre déchiffrant et chiffré[400].

L'Être/Néant qui se maintient dans son retrait tout en livrant l'étant dans son ouverture éclairante n'est-il pas cette « clef elle-même verrouillée » ? L'écrivain n'est-il pas aussi celui qui ménage un espace à cette ouverture dans les textes, sans jamais détenir le pouvoir de la clôturer ?

> *Comment j'ai écrit certains de mes livres* cache autant et plus que n'en dévoile la révélation promise. Il n'offre guère que des épaves dans une catastrophe de souvenirs qui oblige, dit Roussel, « à mettre des points de suspension »[401].

L'ensemble des textes de Roussel, y compris ceux qui n'obéissent pas à un « procédé », est

[399] *Ibid*.
[400] *Ibid*., p. 12.
[401] *Ibid.*

habité par la possibilité qui va à l'impossible maintenue dans l'expérience du mourir, qui est celle du langage, dans son ouverture qui donne et retire dans le même mouvement. Les mots n'y revêtent pas un seul sens mais plusieurs, jusqu'à s'effondrer d'épuisement dans un néant qui est aussi l'ouverture de leur origine. Ainsi, pour reprendre l'exemple célèbre des textes de Roussel, on a affaire à deux sens des mots « lettres » et « bandes » différentes selon que l'on lise les phrases « les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard » et « les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard ». Soient les « lettres » (épistolaires) qu'un Européen, « blanc » de peau, naufragé capturé par un chef noir cannibale, écrit à propos des « bandes », « sauvages et hurlantes du roi anthropophage » ou alors, dans le contexte plus intime et chaleureux d'un dimanche après-midi pluvieux passé à faire des jeux – de mots, justement – à l'intérieur de la maison, les « lettres » (graphiques) de la craie blanche – le « blanc » – tracées sur les bandes du drap vert du billard[402].

Le mot que l'on a sous les yeux n'est lui-même peut-être aussi que le résultat précaire et passager d'un procédé inconnu et inassignable, y compris quand l'auteur insiste pour dire qu'il n'y a pour cette fois-ci aucun procédé. L'espace littéraire ouvert par Roussel ne laisse aucun repos à celui qui s'y risque. Ce n'est pas vraiment une œuvre mais plutôt un labyrinthe sans fin où les mots se perdent et s'égarent sans jamais trouver l'entrée d'où ils proviennent, ou une hypothétique sortie. Les textes de Roussel ne constituent donc pas une « œuvre » mais se maintiennent dans l'absence d'œuvre qui ouvre interminablement le langage à lui-même.

> Une seule chose est certaine : le livre « posthume et secret » est l'élément dernier, indispensable au langage de Roussel. En donnant une « solution » il transforme chacun de ses mots en piège possible, c'est-à-dire en piège réel, puisque la seule possibilité qu'il y ait un double fond ouvre qui écoute un espace d'incertitude sans repos. Ce qui ne conteste pas l'existence du procédé clef, ni le méticuleux positivisme de Roussel, mais donne à sa révélation une valeur rétrograde et infiniment inquiétante[403].

Les vingt-deux scènes de la *Poussière de soleil*[404] figurent-elles les vingt-deux arcanes majeurs du tarot ? se demande Foucault[405]. Rien n'est moins sûr car le langage de Roussel constitue une forme de château – ou de terrier – garni de chausse-trappes et bien défendu contre ceux qui voudraient se risquer à y faire entrer leurs commentaires par effraction.

Le langage déployé par Roussel fonctionne à rebours de celui employé par la dialectique. Il ne promet aucune réconciliation du lecteur avec le sens de l'œuvre ni de vérité qui se manifesterait dans le dépassement dialectique d'une contradiction : malgré tous les efforts, le

[402] *Ibid.*, p. 22.
[403] *Ibid.*, p. 17.
[404] R. ROUSSEL, *La Poussière de soleil*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2019, p. 857-970.
[405] *Ibid.*, p. 18.

secret ne sera pas percé. Il ne conduira pas à la *Befriedung* hégélienne qui emplit celui qui – enfin – connait le fin mot de l'histoire mais il livre à l'interminable errance d'une inquiétude insurmontable. Celle-ci caractérise bien la *Stimmung* de l'angoisse telle que l'a décrite Heidegger : c'est une inquiétude sans objet qui s'inquiète face au néant. C'est en se maintenant dans cette angoisse que l'homme, dans sa dimension de *Dasein*, comprend que le possible émerge du rien et qu'il a donc à assumer cette absence de tout étant dans l'horizon de sa propre mort comprise comme l'impossibilité de tout rapport à soi et au monde. Les textes de Roussel ne renvoient justement pas à un monde réel mais à l'absence de tout étant et maintiennent cette absence interminablement, révélant au lecteur l'abîme angoissant à partir duquel émerge le possible en tant que possible.

> En sa lecture, rien ne nous est promis. Seule est prescrite intérieurement la conscience qu'en lisant tous ces mots alignés et lisses nous sommes exposés au danger hors repère d'en lire d'autres, qui sont autres et les mêmes. L'œuvre, en sa totalité – avec l'appui qu'elle prend dans *Comment j'ai écrit* et tout le travail de sape dont cette révélation la mine – impose systématiquement une inquiétude informe, divergente, centrifuge, orientée non pas vers le plus réticent des secrets, mais vers le dédoublement et la transmutation des formes les plus visibles : chaque mot est à la fois animé et ruiné, rempli et vidé par la possibilité qu'il y en ait un second – celui-ci ou celui-là, ou ni l'un ni l'autre, mais un troisième, ou rien[406].

L'espace littéraire étant adossé au néant et à l'absence révèle aussi que le possible est extrême. Les mots, comme nous l'avons déjà évoqué à partir de l'exemple des « lettres du blanc » sur le billard ou le pillard, ne sont pas tributaires de la réalité effective et outrepassent radicalement leur usage simplement instrumental. Langage extrême parce que radicalement fictif et fictionnel, la littérature révèle que chaque mot a potentiellement une infinité de sens possibles. La pauvreté apparente des mots devient une richesse incommensurable.

> L'identité des mots – le simple fait, fondamental dans le langage, qu'il y a moins de vocables qui désignent que de choses à désigner – est elle-même une expérience à double versant : elle révèle dans le mot le lieu d'une rencontre imprévue entre les figures du monde les plus éloignées (il est la distance abolie, le point de choc des êtres, la différence ramassée sur elle-même en une forme unique, duelle, ambigüe, minotaurine) ; et elle montre un dédoublement du langage qui, à partir d'un noyau simple, s'écarte de lui-même et fait naître sans cesse d'autres figures (prolifération de la distance, vide qui naît sous les pas du double, croissance labyrinthique des corridors semblables et différents). En leur riche pauvreté, les mots toujours conduisent plus loin et ramènent à eux-mêmes ; ils perdent et se retrouvent ; ils filent à l'horizon en dédoublements répétés, mais ils reviennent au point de départ en une courbe parfaite […][407].

L'expérience littéraire de Roussel consiste alors à maintenir et à étirer indéfiniment ce vide qui mine le langage en son cœur et dont procèdent toutes les possibilités dans un jeu tropologique.

---

[406] *Ibid*., p. 19-20.
[407] *Ibid.*, p. 22-23.

> Ce jeu dont la rhétorique profitait pour faire valoir ce qu'elle avait à dire, Roussel le considère pour lui-même, comme une lacune à étendre le plus largement possible et à mesurer méticuleusement. Il y sent, plus que les semi-libertés de l'expression, une vacance absolue de l'être qu'il faut investir, maîtriser et combler par l'invention pure : c'est ce qu'il appelle par opposition à la réalité, la « conception » (« chez moi, l'imagination est tout ») ; il ne veut pas doubler le réel d'un autre monde, mais dans les redoublements spontanés du langage, *découvrir* un espace insoupçonné et le *recouvrir* de choses encore jamais dites[408].

Le langage est donc bien la « maison de l'Être » s'édifiant sur son néant et sa « vacance ». C'est dans une tonalité encore une fois heideggérienne que Foucault caractérise ici le « travail » de Roussel. C'est à partir du néant et du rien d'étant que le langage se déploie et se dissémine. L'écrivain Roussel se donne pour tâche de guider cette dispersion de mots vers ses plus grandes extrémités. Il s'agira pour cette écriture d'aller au plus loin possible de son point de départ, déjà précaire : « le récit débutera par le grimoire de billard et, sans interruption de sens, aboutira aux épîtres aéroportées[409]. » Le langage de Roussel se forme à partir de lettres fragiles tracées à la craie sur un tapis de billard et se dissémine enfin au travers des lettres parcourant le ciel qui n'arriveront peut-être jamais, que personne sûrement, ne lira.

La précarité et la pauvreté sont ainsi des caractéristiques essentielles de ce langage fait de répétitions et de redoublements : animé et tendu vers le possible, il n'est pas voué à la réalité et à son effectivité. Aérien et éthéré, il ménage la plus grande distance avec le monde des corps et de la matière. C'est bien dans ce mouvement d'absentement et cette dimension d'absence qu'il est porté par la mort « en tant que mort » : une mort jamais réalisée, non situable et non assignable mais figurant l'horizon extrême du possible. Une mort qui a elle-même partie liée avec l'Être qui donne en même temps qu'il se retire. Et c'est ainsi que les mots de Roussel sont comme les « têtes de carton », les « masques traversés de regards », les « dominos » qui « cachent » en même temps « qu'ils montrent[410] » de ce texte de 1897, la *Doublure*, en apparaissant comme le langage de l'Être lui-même.

> [Le] vide qui s'ouvre à l'intérieur d'un mot ne serait pas simplement une propriété des signes verbaux mais une ambiguïté plus profonde, plus dangereuse peut-être : il montrerait que le mot comme un visage de carton bariolé cache ce qu'il redouble et qu'il en est isolé par une mince épaisseur de nuit. Le redoublement des mots serait comme le redoublement du masque au-dessus du visage : il ouvrirait sur la même éclipse de l'être[411].

Foucault fait remarquer de manière tout à fait pertinente que le langage de Roussel fonctionne de manière voisine à celui employé par Leiris dans sa *Règle du jeu* tout en apparaissant comme son opposé. Les deux auteurs joueraient « le même jeu mais selon une

[408] *Ibid.*, p. 25.
[409] *Ibid.*, p. 26.
[410] *Ibid.*, p. 27.
[411] *Ibid.*, p. 28.

autre règle[412]. » Leiris tente de dire avec des mots d'abord infidèles et déformants la réalité « inévitable » de « ce qui s'est passé ». A la manière de la dialectique hégélienne de la *Phénoménologie de l'esprit*, « il recueille lentement sa propre identité, comme si dans les plis des mots dormait, avec des chimères tout à fait mortes, l'absolue mémoire. » Roussel, au contraire, perd totalement et le monde et lui-même dans ce grand océan sans surface et sans fond qu'est la littérature comme langage de l'extrême possible.

> Ces mêmes plis, Roussel les écarte d'un geste concerté, pour y trouver un vide irrespirable, une rigoureuse absence d'être dont il pourra disposer en toute souveraineté, pour façonner des figures sans parenté ni espèce. Leiris éprouve, dans la plénitude mobile d'une vérité que rien n'épuise et où il peut nager sans repos, les étendues que les récits de Roussel parcourent au-dessus du vide, comme sur une corde raide[413].

Ce langage cyclique, qui fonctionne sur le mode de la répétition – modifiant en même temps qu'elle répète – nous ouvre à une nouvelle conception du temps. Le temps n'est plus compris, selon une tradition plus que millénaire, comme la simple succession des « maintenants » mais comme ce qui « arrive[414] ». Quand le langage se met à parler chez Roussel, le temps se fige et s'immobilise. Les mots remontent alors vers le passé et font advenir à partir de lui un nouveau sens. Ils ouvrent le temps à la dimension du possible par-delà ce qui a eu *effectivement* lieu et par-delà ce qui du passé s'effectue encore aujourd'hui au présent. Le langage fait advenir une nouvelle donne du temps et inscrit celui-ci dans le sillage de l'évènement. Le temps ne se contente pas de passer et d'effectuer. De manière plus authentique, il rend *possible* ce qui arrive. L'évènement, ce qui arrive, n'est justement pas réductible à la dimension de l'effectivité. Ce qui arrive est ce qui est rendu possible et qui aurait pu ne pas se produire.

Le langage de Roussel qui passe des « bandes » du « vieux billard » à celles du « vieux pillard » montre que le temps ne répète pas les choses à l'identique dans les structures de l'effectivité mais réveille des possibilités insoupçonnées. Le langage montre que le même, qui se répète, n'est jamais l'identique.

> Mais au moment où le temps revient à lui-même et au langage premier, celui-ci dérape sur la différence des significations : on avait au départ un jeu de croquet dont chaque but, aux deux extrémité de l'allée, était marqué par des bâtons striés d'anneaux de couleur ; au terme, on a un chien savant qui dessine avec des crayons multicolores des traits verticaux régulièrement espacés sur la page blanche d'un bloc-notes : de toute façon c'est « la largeur du jeu entre les bâtons multicolores » […]. Et pourtant entre la première phrase et la dernière phrase, quelque chose d'important s'est produit dans le statut du langage, qui reste

[412] *Ibid*.
[413] *Ibid.*, p. 28-29.
[414] M. HEIDEGGER, *Être et temps*, § 6, *op. cit.*, p. 40-41.

indécis et difficile à situer[415].

En répétant, le langage de Roussel montre que l'identité des choses ne va pas de soi. Celle-ci n'est pas close une fois pour toutes sur elle-même mais contient toujours la possibilité d'être différente ou de ne pas être ce qu'elle semblait. À un « mot-chose » qui décrit et capte les choses dans le système de sa description, répond un « mot-réplique » qui dévoile la fausseté et l'insuffisance de cette description[416].

> Comme si la fonction de ce langage redoublé était de se glisser dans le minuscule intervalle qui sépare une imitation de ce qu'elle imite, d'en faire surgir un accroc et de la dédoubler dans toute son épaisseur. Langage, lame mince qui fend l'identité des choses, les montre irrémédiablement doubles et séparées d'elles-mêmes jusque dans leur répétition, et cela au moment où les mots reviennent à leur identité en une royale indifférence à tout ce qui diffère[417].

L'écrivain est alors celui qui permet le déploiement d'un langage qui brise le cercle de l'effectivité dialectique. L'autre n'est pas le même : c'est le même qui est toujours déjà tragiquement autre. La folie n'est pas réductible aux catégories de la raison psychiatrique. La vérité de l'individu occidental moderne n'est pas réductible à la lecture médicale de son cadavre. Les choses débordent le cadre historiquement configuré des mots. Le langage « brut » de la littérature ouvre en même temps qu'il se déploie la dimension *extatique* du temps dans l'espace qui est le sien. L'espace littéraire constitue bien une suspension du temps dans le vide de la mort compris comme expérience du mourir. Les choses et les étants ont été davantage que ce que le langage de la rationalité a pu en dire et en capter dans un système.

> Cette ouverture par où se glisse la répétition du langage, elle est présente dans ce langage même. Stigmate en lui de la morsure qu'il exerce sur les choses, et par quoi il les blesse. La phrase finale qui dénonce l'accroc dans la reproduction des choses, reproduit la phrase de départ à un accroc près, qui redouble dans la forme le glissement du sens : l'énigme des signes à la craie sur les bandes de *billard* est comblée par les missives sur les bandes de *pillard*. Et seize autres à peu près, d'une qualité qui n'est pas moins déplorable : le pépin du citron, le pépin du mitron ; le crochet et le brochet ; sonnette et sornette ; la place des boutons rouges sur les masques des beaux favoris blonds ; la place des boutons rouges sur les basques, *etc*[418].

Il y a cependant un paradoxe dans le langage déployé par Roussel. Comme nous l'avons vu, ce langage ouvre au possible en même temps qu'il se déploie mais il ménage cette ouverture en *mimant* le caractère nécessaire de l'effectivité dans la contrainte d'un procédé littéraire. Celui-ci contraint l'écriture en lui imposant des comparaisons, des métaphores et des glissements de sens qui ne doivent pas survenir au hasard[419]. Le langage de Roussel est un

[415] M. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, p. 31.
[416] *Ibid.*, p. 33.
[417] *Ibid.*, p. 34.
[418] *Ibid.*, p. 35.
[419] *Ibid.*, p. 52

défi « essentiel » jeté au temps car il fait mine de refuser toute place à l'imprévu, au hasard et à la contingence, modes fondamentaux de l'évènement. Tout doit arriver de façon nécessaire dans les œuvres de Roussel comme les *Impressions d'Afrique*. Mais en même temps, dévoile que tout langage et tout le langage procède d'un néant originaire insurmontable.

> Dans le langage, le seul *aléa* sérieux, ce n'est pas celui des rencontres internes, c'est celui de l'origine. Évènement pur qui est à la fois dans le langage et hors de lui puisqu'il en forme la limite initiale. Ce qui le manifeste ce n'est pas que le langage soit ce qu'il est, mais qu'il y ait du langage. Et le Procédé consiste justement à purifier le discours de tous ces faux hasards de « l'inspiration », de la fantaisie, de la plume qui court, pour le placer devant l'évidence insupportable que le langage nous arrive du fond d'une nuit parfaitement claire et impossible et à maîtriser. Suppression de la chance littéraire, de ses biais et de ses traverses, pour qu'apparaisse la ligne d'un plus providentiel hasard : celui qui coïncide avec l'émergence du langage[420].

Le langage littéraire que déploie Roussel laisse bien maintenue dans son ouverture la plus extrême la béance vertigineuse du possible qui s'origine dans le néant d'où le langage survient et qui par contrecoup nous a fait survenir en tant qu'êtres humains. L'être humain est cet étant qui parle et qui soutient en parlant cette béance qui le rend possible – je parle parce que le langage sans origine parle en moi – et impossible : je parle parce que je suis voué à cette impossibilité originaire qui est toujours encore à venir dans la mort qui ne cesse de venir sur moi comme sur toutes les choses, de façon absolument nécessaire. Pour Heidegger, la mort apparaît comme la plus grande des certitudes pour l'être humain mais sur le fond d'une contingence absolument radicale.

Ma naissance – mon être-jeté – et ma mort – mon être-voué – procèdent toutes deux de l'aléatoire et de l'incertain. Il était aléatoire et incertain que je sois jeté dans le monde de la même façon que ma mort est incertaine et aléatoire, dans la perspective de la contingence radicale qui m'origine. Je suis devenu possible et je peux soutenir et étendre ce possible par mon langage parce que ce possible n'était d'aucune nécessité : il pouvait en être autrement et j'aurais pu ne pas être comme je ne serai plus un jour. C'est donc toujours sur ce fond originaire et destinal de l'impossible-possible que surgit le langage et les êtres qu'il traverse, en les faisant mourir.

> Ce qui est essentiel dans l'aléatoire ne parle pas à travers les mots et ne se laisse pas entrevoir à leur sinuosité ; il est l'irruption du langage, sa présence soudaine : cette réserve d'où surgissent les mots – cet absolu recul du langage par rapport à lui-même et qui fait qu'il parle. Il n'est pas une nuit sillonnée de lumière, un sommeil éclairé ou une veille assoupie. Il est l'irréductible frontière de l'éveil ; il indique qu'au moment de parler les mots sont déjà là, mais qu'avant de parler il n'y a rien[421].

Le langage littéraire est donc – pour reprendre le titre de l'une des nouvelles de Roussel –

[420] *Ibid.*, p. 54.
[421] *Ibid*.

littéralement une *doublure* de ce qui a déjà été dit par ailleurs. Une répétition qui a pour vocation la destruction et le sacrifice du langage. Le langage est *mortel* au sens où il ne cesse de se déployer en mourant à soi-même. Mourir signifie ici ne pas avoir le pouvoir d'en finir. Mourir, c'est être maintenu dans une ouverture sans fin et vertigineuse au possible. Parce que l'homme est le seul être à parler, il est aussi le seul être qui meurt au sens précis du *mourir* que nous lui donnons ici. Mourir c'est parler sans fin dans le vide de l'espace littéraire. C'est un murmure sans fin d'un être qui a perdu jusqu'à son identité et sa place de sujet dans cette parole. C'est la parole sans sujet des hommes creux de T. S. Eliot :

> We are the hollow men
> We are the stuffed men
> Leaning together
> Headpiece filled with straw. Alas!
> Our dried voices, when
> We whisper together
> Are quiet and meaningless
> As wind in dry grass
> Or rats' feet over broken glass
> In our dry cellar[422]

C'est aussi la voix de tous ces êtres sans visage qui parlent dans l'œuvre de Beckett.

Le langage de Roussel se tient lui aussi sur cette pointe extrême du langage, là où celui qui parle n'est déjà plus lui-même mais n'est pas encore plus rien. C'est sur cette crête de l'entre-deux – du pas au-delà – que se tient l'être parlant, qui n'est plus un sujet mais bien plutôt un *Dasein*, une présence ouverte et ouvrante de toute l'étendue du possible. Roussel parle alors qu'il n'est déjà plus là mais pas encore tout à fait au *dehors*. Ce langage révèle

> [au] dernier moment dans la déclaration posthume, ouvrant ainsi par la mort volontaire une dimension intérieure au langage qui est celle de la mise à mort du langage par lui-même, et de sa résurrection à partir des splendeurs pulvérisés de son cadavre. C'est ce vide soudain de la mort dans le langage de toujours, et aussitôt la naissance d'étoiles, qui définissent la distance de la poésie[423].

Devenir Orphée

La fin de l'histoire humaine est celle du mourir qui a remplacé la mort : Blanchot donne la version finale de la fin de l'histoire, une histoire sans fin qui est celle du mourir, que Kojève

[422] « Nous sommes les hommes creux/Les hommes empaillés/Cherchant appui ensemble/La caboche pleine de bourre. Hélas !/Nos voix desséchées, quand/Nous chuchotons ensemble/Sont sourdes, sont inanes/Comme le souffle du vent parmi le chaume sec/Comme le trottis des rats sur les tessons brisés/Dans notre cave sèche », T. S. ELIOT, « The Hollow Men » (« Les Hommes Creux »), *in La Terre vaine et autre poèmes*, trad. P. LEYRIS, Paris, Seuil, coll. « Points », 1976.

[423] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 62.

avait déjà pressenti mais qu'il ne savait dire autrement qu'en se répétant sans fin[424] : l'autre mort qui continue quand tout a été fait, qu'il n'y a plus rien à faire.

La mort possible n'est plus possible puisque tout le sens humain a déjà été réalisé dialectiquement dans l'histoire alors il reste la pure impossibilité de mourir que la littérature a pour tâche de moduler sans fin. « Si la mort n'a lieu qu'une fois, c'est que mourir, se réitérant sans fin par son inaccomplissement essentiel, l'accomplissement de l'inaccompli, se répète, sans que cette répétition fasse nombre[425]. » Le mourir, c'est la mort comme *souci* interminable et vide. Celui qui écrit doit devenir Orphée qui n'est plus qu'un souci de ce qui est depuis toujours déjà mort, puisque voué à la mort et tenant son origine de la mort.

> Par Orphée, il nous est rappelé que parler poétiquement et disparaître appartiennent à la profondeur d'un même mouvement, que celui qui chante doit se mettre tout entier en jeu et, à la fin, périr, car il ne parle que lorsque l'approche anticipée de la mort, la séparation devancée, l'adieu donné par avance effacent en lui la fausse certitude de l'être, dissipent les sécurités protectrices, le livrent à une insécurité illimitée[426].

Orphée finit ainsi par devenir le langage lui-même, le « poème éternel », le Mot de Mallarmé, la « pure contradiction », le « Dieu perdu », « l'absence du dieu », le « vide originel[427] ». C'est un mouvement de la « pure contradiction » qu'est celui de la contestation. Roussel est l'Orphée moderne : son langage ne mène strictement à rien, c'est un jeu qui glisse comme une lame de néant dans le cœur vide des choses, les ramenant à l'origine où il n'y avait rien d'autre que l'absence. Le langage donne à voir comme chez Heidegger mais ce qu'il donne à voir *in fine* c'est le néant, la mort de toutes choses. Toutes choses disparaissant dans le mourir qu'est le langage.

Ne plus être qu'une pure passivité

Il s'agit comme chez Kafka, de gratter sans fin son terrier pour pouvoir se protéger de l'adversité puis simplement veiller sur la mort qui menace dans l'invisible, se porter au dehors pour tenter de la prendre sur le fait puis tout à fait s'abandonner à elle. Il faut nier la mort dans sa dimension individuelle pour se fondre dans une mort universelle et anonyme : impossibilité maintenue qui culmine dans une non-maîtrise, une pure passivité. Chez Beckett, ce sera l'attente interminable dans l'inaction, l'ineffectivité d'un monde qui n'en finit pas

[424] Voir *supra*, chap. II.
[425] M. BLANCHOT , *Le Pas au-delà*, *op. cit.*, p. 133.
[426] M. BLANCHOT , *L'Espace littéraire*, *op. cit*., p. 205.
[427] *Ibid*.

d'aller à sa fin, de s'enliser, pour qu'Il arrive, enfin, Godot.

Tous ces gestes vides, simulés, qui sont décrits dans la littérature moderne ne trahissent-ils pas le fait bien réel que les hommes ne savent plus quoi faire face une mort qu'il ne pense plus que comme lieu de la vérité, qui a pourtant été vidée de Dieu ? Ils attendent de la mort des réponses, la vérité complète de ce qu'ils sont et s'occupent comme ils peuvent pour le moment, essayant de combler le silence du sens qui entoure leur actualité privée de Dieu en se mettant à l'écoute des mots, ou même d'un simple bruit que la mort, de l'autre côté de cette vie privée de sens, pourrait leur livrer. Mais de ce cercueil dont on a parfois voulu faire un abri ou un terrier, ne s'échappe jamais aucune parole. C'est que le silence de la mort est fait du même plomb que celui permettant de rendre hermétiques les tombeaux : il consiste à ne rien laisser passer, ni geste, ni mot, pas même une ombre.

L'homme n'en finit jamais de mourir : n'est-ce pas là le sens originel – c'est-à-dire chrétien – du mortalisme comme « sommeil de l'âme » dans lequel l'homme ne se soucie plus de lui-même, attendant dans une forme d'inconscience de soi-même – c'est la veille qui veille, dans la veille – la fin des temps ? La vérité, dans la mort ? La fin historique de la mort ou la mort qui n'a plus de fin ne constituent-elles pas deux versions de la mort – dialectique et non dialectique – qui conduisent au même résultat : une fuite devant soi-même ?

Blanchot assimile lui-même le mourir à une fuite dans l'*Écriture du désastre*. « Mourir est le fuyant qui entraîne indéfiniment, impossiblement et intensivement dans la fuite[428]. » Le mourir est devenu un *passage*, que l'on doit rapprocher de la passivité dont parle Levinas : il « passe » dit-on du mourant, « dans la mort, il y a l'évènement même de passer[429]. » On se laisse aller à la passivité du dehors de la mort alors qu'il faut se soucier de soi et du monde et se demander à qui peut bien servir cette passivité. À qui profite le grand crime du langage qui emporte tout dans la passivité de son passage ? Telle devra finalement être la question.

3. Sortir du langage

On sent qu'à la fin des années 1960, Foucault est dans une impasse aussi bien théorique que pratique. À force de s'aventurer dans le dehors du langage et des structures dans lequel

[428] M. BLANCHOT , *L'Écriture du désastre, op. cit.*, p. 81.
[429] M. BLANCHOT , *ibid.*, p. 84 ; pour la passivité de la mort, voir E. LEVINAS , *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », 1993, notamment p. 129 *sq*.

l'homme ne cesse de « mourir », l'archéologue du savoir semble avoir tourné le dos à l'histoire réelle dans laquelle les hommes meurent vraiment, et pas simplement en tant qu' « homme », figure déclinée en une infinie variété de simulacres : idée conceptuelle qui a fait son temps, image miroitante du langage, figure précaire du savoir dans les *Mots et les choses*, fiction de l'auteur et du « Je » dans une langage littéraire livré à lui-même. Si on peut arguer du fait que l'homme réel mourrait déjà derrière ces agencements du savoir et du langage puisqu'il est soumis à l'inflexible loi du Travail et de la Vie, on a cependant du mal à se défaire de l'idée que la mort dont parle le « premier » Foucault demeure bien abstraite ou même tout à fait imaginaire, ce qui revient peu ou prou à tirer les mêmes conséquences. C'est bien une mort pour rien à laquelle on assiste en spectateurs et lecteurs impuissants car, pour pasticher Pascal critiquant la *mathesis universalis* de Descartes, « cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine[430]. » La preuve en est que la proclamation de « la mort de l'homme », accompagnant la parution des *Mots et les choses* comme un slogan tapageur, fonctionne comme ce malentendu qui a permis de faire de cet ouvrage difficile d'accès un succès de librairie auprès du « grand » public. On imagine la déception de beaucoup de lecteurs non avertis déchiffrant avec peine le langage parfois un peu abscons, il faut l'avouer, d'un ouvrage spécialisé d'épistémologie et s'apercevant enfin, à la dernière page, qu'il a été trompé. Comment ? L'homme ne meurt pas *vraiment* à la fin du livre ? Eh bien non, entend-t-on encore résonner dans un écho du rire foucaldien, ce n'est qu'une image théorique qui s'efface dans le sable structurel du savoir. Nous voilà bien avancés.

Une mort impersonnelle

Il n'empêche que la mort est bien présente, et même omniprésente, dans le langage employé par Foucault dans les travaux de la période archéologique et pré-archéologique, à ce point que nous avons décidé d'utiliser le terme de « mortalisme » pour désigner ce schème théorique consistant à établir la mort comme ce nouvel absolu permettant de rendre compte de l'ensemble des modalités de l'existence humaine. L'homme vit ? C'est parce qu'il est mortel. L'homme travaille ? C'est parce qu'il est mortel. L'homme parle ? La mort, encore. La température induite par cette fièvre théorique du mortalisme, il est vrai, semble avoir chuté dans les prises de parole et les travaux de la fin de la période archéologique. Ainsi dans

[430] B. PASCAL, *Pensées in Œuvres Complètes*, Paris, Seuil, 1963 éd. Lafuma, Fragment 84, p. 510.

L'Archéologie du savoir, on assiste à une sorte de *mea culpa* de la part de Foucault concernant son usage qu'il juge exorbitant et encore trop phénoménologique du terme « expérience » dans les travaux des années 1960[431]. Si le mourir est encore d'actualité pour caractériser l'expérience désubjectivante de l'écriture littéraire, notamment dans l'importante conférence contemporaine portant le titre « Qu'est-ce qu'un auteur ?[432] » donnée par Foucault la même année que celle la publication de l'*Archéologie du savoir*, il se fait tout à fait silencieux et souterrain dans son versant plus objectif de l'archéologie qui traite « les discours non pas à partir de la douce, muette et intime conscience qui s'y exprime, mais d'un obscur ensemble de règles anonymes[433] » qui permettent au diagnosticien de la culture de « découper, analyser, combiner, recomposer tous ces textes maintenant revenus au silence, sans que jamais s'y dessine le visage transfiguré de l'auteur[434]. » L'homme est toujours en train de poursuivre sa longue agonie sur les plages du savoir mais il le fait maintenant de façon tout à fait silencieuse. Peut-être même qu'il est déjà mort désormais : dans *L'Archéologie du savoir* il ne doit plus y avoir de visage pour celui qui écrit (« j'écris pour ne plus avoir de visage »), il n'y a même plus de sable, et aucune figure nouvelle ne s'annonce plus à l'horizon : ni Surhomme nietzschéen, ni Être sur lequel veiller, ni même de ce dehors qui ne parvient plus à éroder grand-chose dans un langage devenu si désertique que plus rien d'autre que des « énoncés » ne semble pouvoir s'y développer. Le langage et la mort qui lui est liée semblent continuer leur chemin qui ne mène nulle part ailleurs que sur les plages corrosives du savoir où tout ce qui fait l'homme a disparu, jusqu'à son souvenir. « [En] parlant je ne conjure pas ma mort, mais […] je l'établis ; ou plutôt […] j'abolis toute intériorité en ce dehors qui est si indifférent à ma vie, et si neutre, qu'il ne fait point de différence entre ma vie et ma mort […][435]. » L'extase de Bataille semble avoir été entièrement consumée, et l'érosion blanchotienne du dehors menée à son terme. Ne reste plus que la sécheresse positiviste de *L'Archéologie du savoir* : la mort est devenue un simple fait structurel du langage, et rien d'autre.

Mais où est passé la mort « réelle » dont on ne fait désormais plus que parler de manière imagée ou intellectualisée dans la littérature et la philosophie ? Elle est curieusement absente de la pensée de Foucault des années 1960 si l'on excepte cette figure centrale du cadavre dans la *Naissance de la clinique* et encore c'est pour présenter un corps entièrement cartographié

[431] M. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, introduction, p. 28.
[432] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 69, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *op. cit*., p. 789-921.
[433] M. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir, op. cit.*, conclusion, p. 284-285.
[434] *Ibid*., p. 285.
[435] *Ibid.*

par la raison médicale. Un cadavre changé lui aussi en une pierre servant à bâtir le grand édifice du savoir occidental, statue figée de notre finitude arraisonnée. Mais la mort que l'on « donne » aux hommes – quand on les exécute pour avoir transgressé la loi ou quand on les massacre parce que leur « race » ne mérite pas de vivre – pourquoi n'en parle-t-on pas ? Comment et où meurt-on dans les années 1960 ? La mort a-t-elle été oubliée dans la « vraie » vie ? La cache-t-on ? En parle-t-on autrement qu'à travers la littérature et les discours qui annoncent la « mort de l'homme » ? Tout semble parler de la mort, et à partir d'elle dans les œuvres de langage, mais pourtant on ne semble plus la percevoir nulle part dans le monde « réel ». N'assiste-t-on pas alors à une forme de retour du refoulé dans le langage ?

On ne meurt plus que dans les mots, de façon purement verbale. La mort dans le langage n'est-elle pas une sorte de mirage – une mort en image, une simple image de la mort, pas une image juste mais *juste une image* – qui empêche de comprendre le monde extérieur en faisant écran à la compréhension des mécanismes de pouvoir ? Car ces derniers font mourir « pour de vrai » et pas simplement dans les fictions d'un langage décapité du sujet qui le faisait parler.

Le langage parle à partir de la mort et vers la mort et figure ainsi le retour et le recul incessant de l'origine. Mais d'où provient ce jeu si l'on ose enfin franchir le pas et affirmer avec Foucault que le dehors est devenu un « mythe » que l'on « ne cesse de reconduire » ? Ne faut-il pas entreprendre là aussi d'en faire la généalogie ? Sortir de la littérature, c'est remettre du réel dans le jeu littéraire en montrant que ce jeu n'est jamais totalement délié de la réalité et des relations de pouvoir qui y prennent place. La littérature constitue-t-elle aussi un effet et un reflet, un écho du monde réel et pas simplement un jeu formel tournant sans fin sur son propre orbite imaginaire et fictionnel ? Si la fiction détient des effets de vérité, le réel a aussi des effets dans la fiction et sur les éléments qui la constituent.

> C'est illusion de croire que la folie – ou la délinquance, ou le crime – nous parle à partir d'une extériorité absolue. Rien n'est plus intérieur à notre société, rien n'est plus intérieur aux effets de son pouvoir que le malheur d'un fou ou la violence du criminel. Autrement dit, on est toujours à l'intérieur. La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve qu'on ne cesse de reconduire[436].

Ce qui est dit ici du fou et du criminel peut tout à fait être rattaché à la mort et à ceux qui meurent : la mort n'est pas le dehors absolu de la société et du pouvoir à partir duquel on pourrait échapper au « système » – par l'écriture, dans la fiction – mais la façon dont l'on meure est le plus souvent un effet de pouvoir. C'est le pouvoir qui fait mourir en « donnant » la mort, en l'infligeant, c'est le pouvoir qui fait vivre en privant l'individu d'un rapport libre à

[436] M. FOUCAULT, *DE* III, n° 173, « L'extension sociale de la norme », *op. cit.*, p. 77.

sa propre mort en lui refusant le droit, par exemple de bénéficier d'une « aide médicalisée » au suicide. Le dehors du langage est ainsi lui-même dépendant d'un agencement du pouvoir particulier et historiquement situé. Il faut dès lors se demander pourquoi la mort a pris une place aussi importante et centrale dans le langage du XX^e^ siècle alors même qu'elle est toujours plus invisibilisée dans la réalité des rapports sociaux et politiques.

La figure de la répétition dans le langage est le signe que c'est la mort qui parle en lui ne cesse d'affirmer Foucault dans les années 1960, mais à quoi renvoie *en fait* cette répétition si on accepte désormais de concevoir que le langage ne peut pas constituer un « dehors absolu » et autonome ? Le langage littéraire ne se contente-t-il pas de répéter un schème qui lui est extérieur et qui n'est donc pas si neuf que cela, celui de l'aveu exhaustif de soi, si exhaustif que le rapport à soi en vient lui-même à disparaître comme Je, et devient la puissance de l'Autre s'accomplissant dans un moi devenu vide, pur réceptacle passif d'un Il ?

Le discours de la sexualité dans lequel on entend « gronder la mort[437] » n'est-il pas le signe que le langage littéraire lui-même comme répétition incessante de la mort procède lui aussi de ce dispositif de sexualité nous poussant à avouer la totalité de notre désir tel que Foucault l'analysera de façon centrale la décennie suivante dans la *Volonté de savoir* ? Parler de façon exhaustive jusqu'à s'évider complètement de son soi désirant, n'est-ce pas là un des prolongements les plus poussés et les plus modernes de la technique de gouvernement par l'aveu qui est né avec le christianisme des premiers siècles de notre ère ? Avant d'approfondir ces questions, commençons d'abord par voir comment Foucault va se débarrasser de celui qui est le plus grand représentant littéraire de ce discours du sexe procédant d'une mise à mort, de tous les autres, mais aussi toujours de soi-même.

Se débarrasser de Sade

Le langage de Sade avait d'abord été présenté par Foucault comme un absolu, celui de la littérature. C'est un langage qui est allé tellement à l'extrême de la répétition de tout discours qu'il n'y a plus aucune place en lui pour recevoir une image qui lui viendrait de l'extérieur : il est saturé par la négativité qui égalise l'être et la mort. C'est en ceci qu'il est absolu : langage totalement mis à mort, coupé de tout. C'est pour cette raison qu'il ne peut faire l'objet de ce que l'on appellerait aujourd'hui une « adaptation cinématographique ». Le film de Pasolini[438],

[437] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, *op. cit*., p. 207.

[438] On aura reconnu ici *Salo ou les cent vingt journées de Sodome*, réal. P.P. PASOLINI, 1975, prod. A. DE

sorti en 1975, est donc voué à l'échec pour Foucault. « Pas de place pour une image[439]. » La mort à l'œuvre ne saurait être représentée.

Mais finalement cette fascination sadienne pour la mort en tant que mise à mort, meurtre interminable, n'est-elle pas le reflet littéraire d'un agencement bien réel du pouvoir ? C'est le pouvoir souverain qui s'exprime ici en mutilant, en découpant, en soustrayant des organes au corps : le langage sadien procède d'un *faire* mourir qui ne sait qu'arracher des parties de la vie. « Tu as un œil qui regarde, je te l'arrache. Tu as une langue que j'ai prise entre mes lèvres et mordue, je vais te la couper. Avec ces yeux, tu ne pourras plus voir ; avec cette langue, tu ne pourras plus ni manger ni parler.[440] »

Ces énumérations sans fin de la violence du désir souverain dans les récits de Sade sont ambivalentes car elles figurent à la fois les gestes meurtriers d'un décorticage qui ne laisse rien en vie mais aussi le quadrillage rigoureux d'une société disciplinaire qui ne laisse plus rien au hasard dans la surveillance et le contrôle des corps.

> Après tout, je serais assez prêt à admettre que Sade ait formulé l'érotisme propre à une société disciplinaire : une société réglementaire, anatomique, hiérarchisée avec son temps soigneusement distribué, ses espaces quadrillés, ses obéissances et ses surveillances.
> Il s'agit de sortir de cela, et de l'érotisme de Sade[441].

Sade ne doit plus alors faire l'objet d'une « sacralisation absolue » – ce qui fut le cas dans les écrits de Foucault des années 1960 – mais être restitué à la relativité d'un agencement de pouvoirs qui a pris son essor au XVIII^e^ siècle. Sade, c'est le bio-pouvoir encore trop jeune et trop timoré qui n'a pas encore su imposer sa propre finalité face à celle du pouvoir archaïque de faire mourir. Ce dernier en profite alors pour exprimer sa férocité à travers la vitalité inouïe, alerte et puissante, de ces nouvelles procédures de gouvernement des hommes dont les nouveaux yeux, vifs et frais, ne laissent rien passer : quoique vous fassiez, vous ne pourrez pas m'échapper. La discipline n'est pas encore au service du sexe mais du sang.

> […] Sade reporte l'analyse exhaustive du sexe dans les mécanismes exaspérés de l'ancien pouvoir de souveraineté et sous les vieux prestiges entièrement maintenus du sang ; celui-ci court tout au long du plaisir – sang du supplice et du pouvoir absolu, sang de la caste qu'on respecte en soi et qu'on fait couler pourtant dans les rituels majeurs du parricide et de l'inceste, sang du peuple qu'on répand à merci puisque celui qui coule dans ses veines n'est même pas digne d'être nommé. Le sexe chez Sade est sans norme, sans règle intrinsèque qui pourrait se formuler à partir de sa propre nature ; mais il est soumis à la loi illimité d'un pouvoir qui lui-même ne connaît que la sienne propre ; s'il lui arrive de s'imposer par jeu l'ordre des progressions soigneusement disciplinées en journées successives, cet exercice le conduit à n'être plus que le point d'une souveraineté unique et nue : droit illimité de la monstruosité toute

STEFANIS, A. GIRASANTE, A. GRIMALDI.

[439] M. FOUCAULT, *DE* II, n° 164, « Sade, sergent du sexe », *op. cit.*, p. 818.

[440] *Ibid.*, p. 819.

[441] *Ibid.*, p. 821.

puissante[442].

Dans son ouvrage consacré à la réception de Sade au XX^e siècle, Éric Marty va même jusqu'à parler d'« abjuration[443] » pour désigner ce nouveau rapport qui lie désormais Foucault au Divin Marquis à partir du milieu des années 1970. Il est vrai que l'auteur de l'archéologie semble vouloir en finir avec son cas en 1975, sans prendre la peine de mettre des gants : Sade, dans cette bouche, qui lui avait pourtant érigé la statue héroïque et toute puissante du Commandeur de la Littérature, est déboulonné et déchu au rang d'un vulgaire pornographe ennuyeux, un « disciplinaire, un sergent du sexe, un agent-comptable des culs et de leurs équivalents[444]. » Mais en se libérant de Sade, l'inventeur de la littérature comme langage de mort, Foucault se délivre peut-être de manière encore plus fondamentale, et dans le même mouvement, de Blanchot.

> Ce Sade-là, ce Sade moderne, est un Sade en grande partie emprunté à Blanchot. Et l'emprunt est si criant que Blanchot ne s'y trompera pas, en signalant de manière insistante, dans le compte rendu qu'il fait d'*Histoire de la folie* en 1961[445], la dette de Foucault à son égard, avec sa notion d'« absence d'œuvre », du « désœuvrement » et de « l'absence de livre » sur laquelle il conclut[446].

Il faut désormais sortir du Sade « absolu » qui est celui de Blanchot[447] en le présentant comme un effet de pouvoir : c'est l'opération qui a justement été menée dans l'article « Sade, sergent du sexe » que nous venons de citer. Le crépuscule des idoles foucaldiennes peut ainsi se poursuivre. De Blanchot, cet « Hegel de notre temps », dont Foucault – généralement si attentif à ne pas utiliser de la littérature de seconde main – recopie intégralement les citations que le premier a extraites de l'œuvre de Sade, lui empruntant ses concepts, tels quels et sans les modifier, il faudra aussi se départir. Avant de voir en quoi les écrits de Blanchot peuvent aussi témoigner de l'état des rapports de pouvoir dans la société contemporaine – et ainsi relativiser l'écrivain du dehors, nous n'osons dire ici le « neutraliser » – il nous faut continuer de tirer le fil qui, en reliant Sade à l'auteur de l'*Espace littéraire* permet de faire une généalogie du « mortalisme » afférent au premier moment foucaldien que nous voudrions ici critiquer. Si l'on en croit ce que Foucault dit lui-même de son itinéraire intellectuel, c'est à Bataille que mène immédiatement Blanchot[448].

---

[442] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir, op. cit.,* p. 196.
[443] É. MARTY, *Pourquoi le XX^e siècle a pris Sade au sérieux ?*, *op. cit.*, p. 145.
[444] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 821.
[445] *Nouvelle Revue française*, n°108, Paris, décembre 1961, p. 1091-1094, repris dans M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, p. 297 note 1 pour la référence d'Éric Marty (*op. cit.*).
[446] É. MARTY, *op. cit.*, p. 144.
[447] M. BLANCHOT , *Lautréamont et Sade*, *op. cit.*, p. 17.
[448] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 330, « Structuralisme et poststructuralisme », *op. cit.*, p. 437 : « j'ai lu Nietzsche à

Une transgression assujettie au sexe

> « Qu'il s'agisse, en effet, d'être soi, d'être un père, d'être né, d'être aimé ou d'être mort, comment ne pas voir que le sujet, s'il est le sujet qui parle, ne s'y soutient que du discours. Il apparaît dès lors que l'analyse révèle que le phallus a la signification du manque à être que détermine dans le sujet sa relation au signifiant. »
>
> J. LACAN, « Sur la théorie du symbolisme d'Ernest Jones », 1959.

C'est aussi alors de Bataille qu'il faudra se délivrer pour penser la réalité des rapports de pouvoir par-delà la vacuité d'une opération de transgression qui fait écran à leur compréhension et pire encore, favorise dans certains cas les mécanismes d'assujettissement. Exercer le pouvoir, ce n'est plus simplement imposer la dureté tranchante de la Loi sur les corps des transgresseurs suppliciés. Le pouvoir, c'est aussi ce qui me constitue et m'assujettit comme celui qui croit pourtant désirer souverainement, puisqu'il était prêt à mourir dans son élan érotique. Mais accepter de mourir pour la vérité de son désir, et l'avouer autant qu'il est possible de le faire, jusqu'à l'impossible du récit où le langage lui-même défaille et se rompt, n'est-ce pas reconduire ce schème si ancien de la *metanoia* chrétienne des premiers siècles sous la forme qu'elle a prise avec l'aveu exhaustif de soi-même, d'abord dans l'enceinte des monastères puis sous une forme atténuée dans la société laïque, même si dans l'œuvre de Bataille cette répétition se fait dans une forme tout à fait inversée[449] ?

Un passage d'*Éponine*, la nouvelle citée par Foucault dans son article de 1963 consacré à Bataille, peut servir ici d'exemple. Assistant aux ébats d'un couple, un abbé est contraint de livrer la vérité de son désir, renonçant tout à fait à lui, face à un ciel désormais vidé de son Dieu :

> Dans ce calme tendu, à travers les vapeurs de mon ivresse, il me sembla que le vent tombait ; un long silence émanait de l'immensité du ciel. L'abbé s'agenouilla doucement… Il chanta sur un mode atterré, lentement comme à une mort : *Miserere mei Deus, secondum misericordiam magnam tuam*. Ce gémissement d'une mélodie voluptueuse était si louche. Il avouait bizarrement l'angoisse devant les délices de la nudité. L'abbé devait nous vaincre en se niant et l'effort même qu'il tentait pour se dérober l'affirmait davantage […][450].

À la place de Dieu, il n'y a plus que la mort dans la modernité mais le rapport à soi-même

---

cause de Bataille et j'ai lu Bataille à cause de Blanchot. »

[449] Voir par exemple M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, *op. cit.* ; nous reviendrons plus en détail sur ce thème de la pénitence chrétienne dans la dernière partie de ce travail, voir notamment notre chap. VII.

[450] G. BATAILLE *, L'Abbé C*, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 263, cité dans le *DE* I, n° 13, déjà cité, p. 234.

s'opère toujours sous la forme d'une *mortification*. Là où le langage de Sade visait à l'exhaustion du désir, celui de Bataille « s'effondre sans cesse au cœur de son propre espace, laissant à nu, dans l'inertie de l'extase, le sujet insistant et visible qui a tenté de le tenir à bout de bras, et se trouve comme rejeté par lui, exténué sur le sable de ce qu'il ne peut plus dire[451]. » Le langage qui dit tout, comme dans l'aveu chrétien, épuise le sujet. Ayant désormais tout dit, il n'est plus rien, étant mort à lui-même. Les instruments de cette renonciation à soi restent d'ailleurs les mêmes comme l'a justement fait remarquer Klossowski dans son article *La Messe de Georges Bataille*[452], puisque les personnages du penseur de la transgression exercent les mêmes rituels – consécration, chant liturgique, confession, sacrements – que les dignitaires religieux et leurs ouailles, sauf qu'ils le font dans l'ombre de la mort de Dieu.

> Georges Bataille a ceci de commun avec Sade que chez lui la pornographie est une forme de la lutte de l'esprit contre la chair ; forme qui est en ce sens déterminée par l'athéisme, que, s'il n'y a point de Dieu qui a créé la chair, il ne reste plus à l'esprit que les excès du langage pour réduire au silence les excès de la chair[453].

Comme l'a fait justement remarquer Philippe Chevallier dans son ouvrage consacré aux rapports de Foucault avec le christianisme[454], l'expérience intérieure de Bataille renvoie à l'expérience des mystiques chrétiens mais vidée de Dieu. « J'entends par *expérience intérieure* ce que d'habitude on nomme *expérience mystique* : les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée[455]. » Comme le souligne une note de son ouvrage[456], c'est la dimension confessionnelle du mysticisme que rejette Bataille, mais il garde son mouvement d'élan extatique qui mène à la fusion de l'individu avec le néant dont il procède, Dieu n'étant rien d'étant pour les mystiques, pas plus que pour Bataille. C'est ainsi qu'il pourrait souscrire – et Blanchot avec lui – à l'exclamation ravie de de Thérèse d'Avila : « je meurs de ne pas mourir ».

Il y a donc dans l'expérience intérieure de Bataille une fascination de la mort figurant ce néant dans lequel Dieu n'existe plus, en cela similaire à la structure de la mortification de soi chrétienne. Il s'agit de se faire mort pour être sauvé et vivre dans la vérité divine sauf que depuis la mort de Dieu cette mortification tourne pour elle-même, transmuée en une expérience intérieure du dehors. Ainsi Bataille, comme le souligne encore Klossowski, « en

---

[451] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 13, déjà cité, p. 240.
[452] P. KLOSSOWSKI, *La Messe de Georges Bataille, À propos de l'Abbé C… in Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963.
[453] *Ibid*., p. 126.
[454] Ph. CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme, op. cit*., p. 254 *sq*.
[455] G. BATAILLE , *L'Expérience intérieure*, *op. cit*., p. 15.
[456] M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 255.

dépit de son attitude athée, demeure solidaire de toute la structure cultuelle du christianisme[457]. » Tous les gestes profanateurs de Bataille s'adressent ainsi à l'absence de Dieu dans la nuit de la mort. C'est là l'expérience moderne de la sexualité pour Foucault.

> Le langage de la sexualité, auquel Sade, dès qu'il en a prononcé les premiers mots, a fait parcourir en un seul discours tout l'espace dont il devenait tout à coup souverain, nous a hissés jusqu'à une nuit où Dieu est absent et où tous nos gestes s'adressent à cette absence dans une profanation sans objet qui tout à la fois la désigne, la conjure, s'épuise en elle, et se trouve ramenée par elle à sa pureté vide de transgression[458].

La sexualité moderne a été « dénaturalisée[459] ». Si elle n'est plus tributaire de la nature, c'est qu'elle est dépendante de la mort de Dieu et ainsi de la mort tout court puisque dans son élan érotique, elle transgresse toute limite et va à la mort, s'enroulant autour de celle-ci comme les amants quand ils s'adonnent à l'étreinte qui les anéantit.

> Un soir fait de rose et de bleu mystique,
> Nous échangerons un éclair unique,
> Comme un long sanglot, tout chargé d'adieux[460]

Si on tente d'établir la généalogie de cette recherche de la mort dans la sexualité moderne, il semble qu'il faille la relier à ce dispositif mis en place dans le cadre du bio-pouvoir consistant à faire croire aux individus que leur vérité la plus singulière et la plus complète réside dans leur sexe. L'érotisme de Bataille comme approbation de la vie jusque dans la mort semble alors bien renvoyer à cette mortification chrétienne qui recherche la *puritas cordis*. N'est-ce pas dans l'un et l'autre cas une recherche de l'illimité – au-delà d'un soi toujours limité – jusque dans le néant de la mort ? En faisant parler son sexe jusqu'au bout du possible, jusqu'à la mort et par-delà la mort, le sujet pourra enfin accéder à sa vérité, comme le chrétien l'espérait déjà en épuisant verbalement sa chair dans l'aveu exhaustif de soi-même. La devise du dispositif de sexualité qui s'imprime à la racine de notre être est bien alors celle-ci : « le sexe vaut bien la mort[461]. » Si nous entendons gronder la mort au fond de notre sexe, c'est bien parce que nous avons été dressés à sacrifier notre vie entière à la connaissance de sa vérité.

Nous nous démenons quotidiennement pour atteindre cette vérité dans un langage érotisé vivifiant péniblement les os de notre grande carcasse squelettique, ne sachant plus trouver de sens autrement et ailleurs que dans son désir. Nous pensons que c'est dans l'aveu

---

[457] P. KLOSSOWSKI , *op. cit.*, p. 128.
[458] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 234.
[459] *Ibid.*, p. 233.
[460] Ch. BAUDELAIRE, « La mort des amants », *Les Fleurs du mal*, « La Mort », Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1975, p. 126.
[461] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, *op. cit*., p. 206.

interminable d'une parole du sexe que la vérité de ce que nous sommes se dressera enfin devant nous. Ce désir ne veut avoir d'autre loi que celle de la mort car c'est seulement sa limite qui permet d'en dessiner les contours. C'est en s'évidant soi-même dans le langage de la sexualité que la vérité du sexe pourra correspondre à ce que nous sommes. Le sexe a ici remplacé Dieu dans le vide de notre mort : ce n'est plus le Père Souverain qui énonce la vérité de ce que nous avons été au jour du Jugement mais le médecin, qui nous attend toujours déjà de l'autre côté, quand nous aurons tout oublié, jusqu'à ce moi que notre corps a un jour porté. Pour l'instant, il faut tout dire à celui qui le veille et le garde par ses bons conseils et ses diagnostics : la vie la plus longue, notre plus grande santé, en dépendent. C'est en fonction de cette vérité à venir dans la mort que nous devons chaque jour nous mortifier encore davantage, pour lui faire place. Si nous faisons et disons comme il faut, alors peut-être serons-nous dignes, enfin, de la recevoir.

Un schème chrétien

On voit ici combien le geste de transgression de Bataille est redevable à la pénitence chrétienne telle que Foucault l'étudiera à partir de la seconde moitié des années 1970 et de façon tout à fait centrale dans les *Aveux de la chair*[462]. Comme la *metanoia* des premiers pères chrétiens, la transgression procède d'une mortification de soi : il faut faire en sorte de mourir à soi pour accéder, par-delà la mort, à la vérité. Puisque désormais Dieu est mort dans la modernité, la profanation de Bataille consistera non pas à insulter et à avilir un être qui n'existe pas mais à retourner cette dégradation et cet avilissement sur soi-même.

> Peut-être pourrait-on dire [que la sexualité moderne] reconstitue, dans un monde où il n'y a plus d'objets, ni d'êtres, ni d'espaces à profaner, le seul partage qui soit encore possible. Non pas qu'elle offre de nouveaux contenus à des gestes millénaires, mais parce qu'elle autorise une profanation sans objet, une profanation vide et repliée sur soi, dont les instruments ne s'adressent à rien d'autre qu'à eux-mêmes[463].

On voit ainsi qu'il ne peut y avoir de grande différence entre cette profanation qui se fait à l'encontre de soi-même comme *avilissement* et la mortification que recherchaient les premiers chrétiens pour accéder à Dieu dans la renonciation à soi.

> La transgression s'ouvre sur un monde scintillant et toujours affirmé, un monde sans ombre, sans crépuscule, sans ce glissement du non qui mord les fruits et enfonce en leur la contradiction

[462] M. FOUCAULT, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.* ; *Les Aveux de la chair*, *op. cit.*
[463] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 13, déjà cité, p. 234.

d'eux-mêmes. Elle est l'envers solaire de la dénégation satanique ; elle a partie liée avec le divin, ou plutôt elle ouvre, à partir de cette limite qu'indique le sacré, l'espace où se joue le divin[464].

Dans l'érotisme de Bataille, il faut toujours voir dans son fond un désir de mort, d'en finir avec soi-même, avec le soi comme être limité. Il faut ainsi passer par toutes les étapes de la dégradation de soi, similaire aux épreuves de pénitence monastiques imposées aux nouveaux impétrants, tels que Foucault les décrira, notamment dans le quatrième tome de son *Histoire de la sexualité*[465]. Cette vie qui désire plus que tout la mort comme sa vérité ultime. Le langage de la sexualité ne fait ainsi que s'adresser à « l'Absence » ou pour le dire autrement, à ce vide de la mort dans laquelle désormais il n'y a plus personne, ni Dieu, ni Maître. Et pourtant : tout se passe comme si on ne savait toujours pas faire autrement que de demander encore dans la modernité des réponses à ce que nous sommes, notre vérité, à la mort. Au lieu de faire quelque chose de ce que les autres ont fait de nous, on préfère toujours et encore attendre que la mort vienne nous guérir des mensonges et des errances de la vie soit en s'agitant sur place dans l'improductivité apparente d'une transgression sans fin – qui dans les faits, ne peut que servir un pouvoir moderne épiant et surveillant toutes les déviations pour les ramener à la norme qui s'étend socialement toujours davantage – soit en se contentant d'accepter passivement les recommandations des médecins visant à ralentir la progression de cette maladie mortelle que la vie semble toujours déployer pour ouvrir son chemin singulier dans l'histoire d'un corps individué.

À l'instar de Kant, qui selon Nietzsche est semblable au renard qui s'est laissé enfermer à nouveau dans le piège métaphysique, dont il s'était défait en interdisant toute possibilité d'affirmer scientifiquement l'existence de Dieu par la limitation de la possibilité de la connaissance au donné phénoménal, mais pour ensuite reconduire l'accès à l'absolu dans le domaine de la morale[466], les écrivains et les penseurs athées parmi les plus importants de la modernité pour Foucault – comme Bataille et Blanchot – ont reconduit la structure chrétienne de pouvoir assujettissante de la mortification de soi pour délivrer cette vérité de la mort en nous, qui excède tout rapport à soi-même. Ils font comme les premiers chrétiens : ils attendent de la mort la vérité souveraine de la vie – même si elle est la chose en soi la plus vide qui puisse exister – et en déduisent logiquement qu'il faut donc vouloir mourir pour accéder à sa vérité, « vidé de soi jusqu'au vide absolu[467] ». Et cet épanchement de soi ne peut se faire que dans le langage, dans un aveu exhaustif de ce sexe qui secrètement nous travaille. « La

[464] *Ibid.*, p. 239.
[465] M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, *op. cit.* ; voir notre chap. VII.
[466] F. NIETZSCHE , *Le Gai Savoir*, § 335, « Vive la physique ! », *op. cit.*, p. 271.
[467] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 243.

sexualité n'est décisive pour notre culture que parlée et dans la mesure où elle est parlée[468]. »

La littérature est le reflet de la forme subjective, de rapport à soi, qui est celle de la mortification chrétienne. L'« espace d'une expérience où le sujet qui parle, au lieu de s'exprimer, s'expose, va à la rencontre de sa propre finitude et sous chaque mot se trouve renvoyé à sa propre mort[469]. » Une renonciation à soi interminable, sorte d'expérience sans sujet qui attend la venue de l'Autre pour être sauvé et absous, dans une veille sans fin et passive, sans volonté propre. Mort qui n'en finit pas car c'est une mort à la subjectivité, au soi, plus qu'une mort réelle, qui aurait lieu ou qui serait violemment infligée de l'extérieur. *En attendant Godot*[470] dépeint ces personnages qui subissent le schème de la subjectivation moderne, éprouvant la forme creusée en eux comme une absence insupportable attendant d'être rempli par Dieu ou un substitut : Godot, qui peut tout aussi bien renvoyer à un instrument sexuel – le gode, le godemichet –, dérisoire plénitude promise par le Sexe dans le cadre du dispositif de sexualité.

Le Terrier de Kafka[471] peut cette-fois figurer aussi une sorte de cellule monacale abritant le sujet à l'oreille attentive au moindre bruit de l'Autre qui vient à lui, le Supérieur, Dieu ou le directeur de conscience, tellement habitué à avouer qu'il parle désormais tout seul jusqu'à ce que son moi s'abolisse complètement à la fin. Cet épanchement de soi à la première personne jusqu'à ne plus être du tout, s'étant fait le pur réceptacle du silence de la vérité apparait à la fin de la nouvelle sous la forme de ces trois points de suspension. Nouveau mystère de la Trinité, mais qui procède toujours de la forme archaïque de la renonciation à soi. La littérature n'est-elle pas justement le simulacre d'une réalité bien tangible : celle de la subjectivité qui ne se constitue que comme mortification dans l'histoire occidentale ? La littérature, sorte de sommet de cette mortification complètement déliée du monde, qui apparaît en même temps que le bio-pouvoir et en suit l'essor ?

Dans la conférence de 1969 donnée devant la Société française de philosophie, intitulée « Qu'est-ce qu'un auteur ? », Foucault dénonçait le fait qu'en parlant de l'expérience de l' « écriture » dans la modernité, on était amené à reconduire le schème religieux dans un « anonymat transcendantal » à travers le caractère sacré et créateur que l'on référait à l'acte d'écrire mais aussi les catégories du « sens caché » qu'il s'agit de déchiffrer par le commentaire tout en promouvant l'idée d'un « maintien par-delà la mort » dans son « excès

[468] *Ibid.,* p. 248.
[469] *Ibid.,* p. 249.
[470] S. BECKETT, *En Attendant Godot*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1952.
[471] F. KAFKA , *Le Terrier*, *op. cit.*

énigmatique par rapport à l'auteur[472]. » Mais ce dont il ne s'est pas assez aperçu lui-même, c'est que c'était moins cette positivité du schème religieux qui était reconduite à travers la littérature que la négativité du rapport à soi comme mortification qui avait trouvé dans les jeux anonymes de la littérature une place privilégiée. Il souligne cet aspect négatif dans la conférence mais pas pour en faire la critique : le geste de l'écrivain dans le jeu de la fiction est finalement semblable à celui qu'opère l'archéologue dans les discours positifs. Il s'agit toujours de sortir du sujet et de son histoire humaniste. Mais on sent qu'il y a autre chose ici qui se joue que les simples jeux de langage. Il y est finalement question d'existence. À quoi mène l'écriture, et avec elle l'archéologie, si ce n'est d'une certaine façon à un refus de se soucier de soi-même, en se sacrifiant à la « neutralité » des structures ou des fictions ? L'écriture moderne est en effet liée au « sacrifice, au sacrifice même de la vie ; effacement volontaire qui n'a pas à être représenté dans les livres puisqu'il est accompli dans l'existence même de l'écrivain[473]. » L'écrivain doit « tenir le rôle du mort dans le jeu de l'écriture », « ce rapport de l'écriture à la mort se manifeste aussi dans l'effacement des caractères individuels du sujet écrivant[474]. »

« Cette espèce de suppression, de mortification de soi dans le passage aux signes, c'est cela, je crois, qui donne aussi à l'écriture son caractère d'obligation[475]. » Le vocable « mortification de soi » est le même que celui qu'emploiera Foucault pour désigner la finalité de la pénitence chrétienne à travers les techniques de l'aveu, notamment de façon centrale dans les *Aveux de la chair*[476].

Durant des siècles, on a attendu de la mort une réponse, celle de notre vérité, c'est là toute la structure de la subjectivité occidentale et la littérature n'en est que l'écho déformé sous la forme de la fiction : pour accéder à la vérité il faut que tu renonces entièrement à toi, il faut que tu meures. Lors d'un débat qui a suivi l'une des conférences données au Dartmouth College en 1980, Foucault finira par relier explicitement ces techniques chrétiennes de l'herméneutique de soi de la pénitence et de l'aveu à la littérature moderne, qui ne commence désormais plus avec Sade mais, deux siècles plus tôt, avec Montaigne :

> Le déclin de l'épopée et du théâtre et le début d'un type de littérature représenté par Montaigne et quelques autres est le moment, le point de rencontre, où l'herméneutique de soi, qui avait été jusque-là

[472] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 69, déjà cité, p. 795. Ce texte est contemporain de la publication de *L'Archéologie du savoir.*
[473] *Ibid.*, p. 793.
[474] *Ibid*.
[475] M. FOUCAULT, *Le Beau Danger*, *op. cit.*, p. 58.
[476] M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, *op. cit.*, notamment p. 75 *sq* : « la vie chrétienne placée sous le signe de la mortification. »

> une pratique purement religieuse, s'est ouverte à tout le monde. Et ce n'était pas du tout le résultat de l'expérience religieuse, mais celui d'une extension de l'expérience religieuse. Luther et la Contre-Réforme sont à la racine de la littérature moderne, car celle-ci n'est pas autre chose que le développement de l'herméneutique de soi[477].

La structure du rapport à soi dans l'histoire de l'Occident demeure la même malgré ses différentes modalités : on se mortifie, par l'aveu de la chair, par l'écriture, par la parole du sexe, dans une attente interminable de la vérité que la mort est censée nous apporter en oubliant de se soucier de soi autrement que dans la forme d'une renonciation à soi. « [J]e crois que le même problème des relations entre l'herméneutique de soi et la disparation du soi, le sacrifice, la négation de soi, est le noyau de l'expérience littéraire dans le monde moderne[478]. »

Revenir à soi

C'est la passivité et le règne de l'informe qui doit toujours s'imposer dans le rapport à soi-même, aussi bien pour le christianisme pénitentiel que pour la subjectivation moderne par la sexe, et non l'activité de s'incorporer volontairement une *forme* d'existence par un patient travail d'élaboration de soi. On choisit d'attendre passivement que la vérité se dévoile à nous en même temps que nous nous mortifions plutôt que de répondre librement à la mort en nous érigeant, dans une réponse rationnelle à son risque et sa menace, à la verticale de nous-mêmes. Car celui qui n'affronte pas sa propre mort ne peut pas parvenir à se restituer à lui-même. Il ne peut que veiller à ce que la mort exerce sur lui son œuvre de dissolution, le rendant à la passivité de ce qui dans la vie n'est jamais à soi. Cette veille du mourir était déjà un thème éminemment chrétien. On veille désormais sans fin dans l'écriture littéraire, mais aussi dans les livres archéologiques de Foucault sur une mort qui ne cesse pas de nous arriver comme une mortification de soi, toujours plus approfondie.

Le *Il* de *La Veille* Laporte ne constitue-t-il pas une rémanence moderne cet Autre qui sans cesse façonne la subjectivité occidentale depuis la mise en place du pastorat chrétien pour diriger les consciences ? On attend, en « bons guetteurs » obéissant absolument et endurant mille vexations qu'Il manifeste sa Volonté comme les premiers moines du christianisme attendaient les ordres du père supérieur, se livrant tout entier à un langage qui devait extirper de l'intériorité mauvaise toutes les racines de soi. « Cet étranger familier est ici, ou bien, ce qui revient au même, là-bas. Menaçant et conjuré. Mais quelle est au juste cette présence ? Ce

[477] M. FOUCAULT, « Débat sur "Vérité et subjectivité" » in *L'Origine de l'herméneutique de soi, op. cit*., p. 125.
[478] *Ibid*., p. 126.

dont on éprouve le péril, est-ce une arme ou une caresse ? Menace ou consolation, ami ennemi ? *Il*[479]. » On sait aussi combien a été importante la thématique de la veille pour Heidegger, au point qu'il appelait de ses vœux une nouvelle expérience du *Dasein* sous la figure d'un « berger de l'Être ». L'*Ereignis* comme appropriation de l'Être à l'homme comme la dispersion du troupeau est appropriée à la veille et au soin du berger. La fascination de Foucault pour le langage dans les années 1960 est voisine de celle du Heidegger d'*Acheminement vers la parole*[480] : le langage qui « donne à voir » avant de signifier, un langage qui fascine, nous emprisonne dans l'image avant de faire réfléchir.

On voit encore cette fascination macabre dans la scène d'ouverture de *Surveiller et Punir*[481] qui fonctionne encore comme un hommage à Bataille, par la forme de voyeurisme de l'horreur – véritable *pornographie* de la mort – qui caractérise la description telle que la reprend Foucault. Le supplice de Damiens fonctionne en effet comme un écho à celui qui a tant fasciné Bataille, dans les *Larmes d'Éros*, mais aussi dans l'*Expérience intérieure*, les « cent-couteaux » (ou *lingchi*) s'abattant avec la plus grande et raffinée cruauté sur les chairs du jeune Chinois, Fu-zhu-li[482]. Dans les deux cas, les suppliciés se sont rendu coupable du crime capital en portant la main sur la personne sacrée du roi ou de l'empereur. Tous deux vont alors subir des châtiments qui laissent, par leur caractère à la fois extraordinairement calculé et absolument démesuré, sans voix. Mais là où Bataille ne cesse de se complaire dans la fascination de l'horreur, Foucault va lui faire servir désormais *aussi* une stratégie de dérangement des relations de pouvoir : non, la prison n'est pas forcément une peine plus « humaine » et plus rationnelle que le supplice terrible infligé par pouvoir souverain, malgré la cruauté aveuglante de ce dernier.

Mais la fascination pour la mort dont il faut s'extraire ne se résume pas à la mort infligée

---

[479] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 15, déjà cité., p. 264.

[480] M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*

[481] M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 9 *sq*.

[482] G. BATAILLE , *Les Larmes d'Éros, op. cit.*, p. 626-627 : « Je possède depuis 1925 un de ces clichés [du supplicié chinois]. Il m'a été donné par le Docteur Borel, l'un des premiers psychanalystes français. Ce cliché eut un rôle décisif dans ma vie. Je n'ai pas cessé d'être obsédé par cette image de la douleur, à la fois extatique (?) et intolérable. J'imagine le parti que, sans assister au supplice réel, dont il rêva, mais qui lui fut inaccessible, le marquis de Sade aurait tiré de son image : cette image, d'une manière ou de l'autre, il l'eût incessamment devant les yeux. Mais Sade aurait voulu le voir dans la solitude, au moins dans la solitude relative, sans laquelle l'issue extatique et voluptueuse est inconcevable.
Bien plus tard, en 1938, un ami m'initia à la pratique du yoga. Ce fut à cette occasion que je discernai, dans la violence de cette image, une valeur infinie de renversement. À partir de cette violence – je ne puis, encore aujourd'hui, m'en proposer une autre plus folle, plus affreuse – je fus si renversé que j'accédai à l'extase. Mon propos est ici d'illustrer un lien fondamental : celui de l'extase religieuse et de l'érotisme – en particulier du sadisme. Du plus inavouable au plus élevé. » ; L'image du supplicié, horrible et fascinante revient dans *L'Expérience intérieure*, *op. cit*., p. 139 : « Les cheveux dressés sur la tête, hideux, hagard, zébré de sang, beau comme une guêpe. »

de la plus sanglante des manières : il faut aussi tâcher de sortir du mourir blanchotien en rattachant le dehors auquel il entend nous livrer à la réalité la plus prosaïque. On peut alors émettre l'hypothèse que certains des lieux de perdition qui sont ceux de l'écriture de fiction de Blanchot tels qu'ils sont décrits par Foucault font penser aux chambres des hôpitaux dans lesquels on est venu mourir. C'est un mourir hospitalier qui est restitué dans cette image de fiction qui n'est pas si éloignée de la réalité que cela du coup, comme nous le verrons dans la seconde partie de ce travail :

> Tel est sans doute le rôle que jouent, dans presque tous les récits de Blanchot, les maisons, les couloirs, les portes et les chambres : lieux sans lieu, seuils attirants, espaces clos, défendus et cependant ouverts à tous vents, couloirs sur lesquels battent des portes ouvrant des chambres pour des rencontres insupportables, les séparant par des abîmes au-dessus desquels les voix ne portent pas, les cris eux-mêmes s'assourdissent ; corridors qui se replient sur de nouveaux corridors où, la nuit, retentissent, au-delà de tout sommeil, la voix étouffée de ceux qui parlent, la toux des malades, le râle des mourants, le souffle suspendu de celui qui ne cesse pas de cesser de vivre ; chambre plus longue que large, étroite comme un tunnel, où la distance et l'approche – l'approche de l'oubli, la distance de l'attente – se rapprochent l'une de l'autre et indéfiniment s'éloignent[483].

On pourrait ainsi dire effectivement avec Foucault, mais en la critiquant pour son refus d'agir dans le monde dont elle procède et que pourtant bien malgré elle, elle révèle, que la fiction de Blanchot « consiste donc non pas à faire voir l'invisible, mais à faire voir combien est invisible l'invisibilité du visible[484]. » C'est en effet dans ce moment de l'histoire moderne où la mort devient invisible et se cache à l'hôpital, perdant la publicité et la grandeur qui l'auréolaient dans le passé, que Blanchot rédige des textes où la mort est certes partout mais n'appartient plus non plus à personne, s'effondrant dans l'anonymat d'une pure passivité. Blanchot, dont l'esthétique procède d'une volonté inflexible et sévère de se détacher de la réalité ne décrit-il pas finalement à travers toute son œuvre une mort que l'on ne cesse d'attendre comme la vérité alors même que l'on s'est, la vie durant, totalement oublié ? L'expérience de l'écriture chez Blanchot est semblable à celle du mourant qui est entré dans un « autre temps » pour lequel le monde n'existe plus : « […] il ne s'agit pas de consacrer le temps au travail, de passer son temps à écrire, mais de passer dans un autre temps où il n'est plus de travail, de s'approcher de ce point où le temps est perdu, où l'on entre dans la fascination et la solitude d'absence de temps.[485] »

Ces pensées du dehors, par la passivité qu'elles réclament de leurs sujets, s'accordent totalement avec les mécanismes du bio-pouvoir. L'indécision et le non-pouvoir du Neutre consolident un faire-vivre qui se joue dans notre dos, et qui préfère toujours se passer de notre

[483] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 38, déjà cité, p. 524.
[484] *Ibid*.
[485] M. BLANCHOT , *L'Espace littéraire*, *op. cit*., p. 67.

avis pour s'exercer avec la plus grande efficacité. Pour Foucault, il faudra alors sortir de cette fascination du langage dans laquelle s'était lui-même laissé entraîner, au point de déclarer en 1964, à l'occasion d'un débat avec des membres de la revue *Tel Quel*, que « la réalité n'existe pas, qu'il n'existe que le langage […][486]. » L'écriture constitue alors peut-être un « beau danger » mais celui-ci nourrit aussi le risque de perdre toute liberté dans la passivité désengagée de la chose littéraire qui nourrit l'esthétisme du groupe *Tel Quel*. Écrire, n'est-ce pas alors secrètement vouloir en finir avec soi-même en disparaissant dans le langage ?

> On écrit aussi pour n'avoir plus de visage, pour s'enfouir soi-même sous sa propre écriture. On écrit pour que la vie qu'on a autour, à côté, en dehors, loin de la feuille de papier, cette vie qui n'est pas drôle, mais ennuyeuse et pleine de soucis, qui est exposée aux autres, se résorbe dans ce petit rectangle de papier qu'on a sous les yeux et dont on est maître. Écrire, au fond, c'est essayer de faire s'écouler, par les canaux mystérieux de la plume et de l'écriture, toute la substance, non seulement de l'existence, mais du corps, dans ces traces minuscules qu'on dépose sur le papier. N'être plus, en fait de vie, que ce gribouillage à la fois mort et bavard que l'on a déposé sur la feuille blanche, c'est à cela qu'on rêve quand on écrit[487].

On n'arrive jamais complètement à se mortifier dans l'écriture et c'est pourquoi il faut s'y reprendre sans cesse. L'écriture, comme l'aveu des chrétiens, doit être perpétuelle : tant que la mort n'est pas là, nous sommes dans l'errance de la non-vérité et il faut continuer à ne plus rien vouloir, à ne vouloir plus que le rien. C'est ainsi que l'Autre, Dieu, Jésus, le prêtre, le lecteur pourra prendre la place vacante de notre conscience anéantie.

> Alors on ne cesse d'essayer, de se reprendre, de se confisquer soi-même, de se glisser dans l'entonnoir de la plume et de l'écriture, tâche infinie, tâche à laquelle on est voué. On se sentirait justifié si on n'existait plus que dans ce minuscule frémissement, cet infime grattement qui se fige et qui est, entre la pointe du porte-plume et la surface blanche de la feuille, le point, le lieu fragile, le moment immédiatement disparu où s'inscrit une marque enfin fixée, définitivement établie, lisible seulement pour les autres et qui a perdu toute possibilité d'avoir conscience d'elle-même[488].

Il s'agira alors de dénoncer cette illusion de l'extériorité de la mort. La mort permet un appel intérieur de la conscience qui procède d'une réflexion à partir de ce dehors radical qui la conteste en même qu'elle la réfléchit : la vérité n'est pas à rechercher dans la mort mais dans sa propre vie, en formant celle-ci à partir de la répétition que la mort permet d'initier avec nous-mêmes. La répétition de la mort en nous, par la pensée, nous pousse à nous réélaborer dans notre rapport à la vérité, à nous changer et non à nous complaire dans une vérité terminale qui serait donnée et nous attendrait dans la mort elle-même.

Le fait que l'on pense la mort comme un dehors absolu est justement un signe que dans nos sociétés de bio-pouvoir on ne veut plus rien avoir affaire avec la mort, elle est l'exclue à

---

[486] M. FOUCAULT, *DE* I, n° 22, « Débat sur le roman », *op. cit*, p. 380.
[487] M. FOUCAULT, *Le Beau Danger*, *op. cit*, p. 57.
[488] *Ibid.*, p. 58.

rejeter et à oublier mais qui pourtant fonde notre vérité : vérité du sexe, vérité de la maladie. Dans un monde où plus personne ne veut la voir et avoir affaire avec elle, elle parle souterrainement en nous, en venant nous démanger dans le langage de la littérature et de notre sexe. Elle inquiète désormais le langage, cette mort qu'on ne veut plus ou qu'on ne peut plus voir. Nous ne voulons jamais en parler ouvertement mais dans le fond nous ne parlons que de *ça*. Elle constitue la vérité de notre vie individuelle, son chiffre secret dont seul le médecin entend désormais disposer de la clef.

Le mortalisme était une façon pour Foucault d'essayer d'opérer une brèche dans le système dialectique de la modernité qui réduit la mort à la vie, le dehors à l'intériorité, l'Autre au Même, mais en étant aussi arc-bouté sur la mort et l'ineffectivité radicale de celle-ci, qui atteint son sommet dans la chose littéraire, il ne peut conduire finalement qu'à une passivité improductive. Le temps de l'action et de la liberté est de retour à la fin des années 1960 et il faut désormais étudier la mort réelle, pas seulement la mort des écrivains ou des philosophes, morts fictives, morts abstraites. Comment meurt-on à travers l'histoire humaine ? Quelle est la fonction de la mort pour le pouvoir ? Que signifie son invisibilisation dans le champ stratégique moderne des relations de pouvoir ? Telles seront les questions qui nous intéresseront dans la seconde partie de ce travail.

Il faudra alors sortir du dehors du langage pour revenir à soi : on ne sait pas encore bien où l'on est et qui l'on entend être, mais il va falloir reprendre ses esprits et tâcher d'établir un diagnostic du présent qui se résolve à autre chose qu'à ne rien faire. Il ne s'agit plus d'attendre et de veiller sur un avenir à la fois prometteur et menaçant comme l'Apocalypse, annonçant la vérité de ce que nous sommes dans un nouvel avatar du Jugement Dernier. Le millénarisme de la pensée du premier Foucault va désormais devoir se séculariser : c'est ici et maintenant, dans notre siècle, qu'il va falloir réfléchir et agir à partir du problème que pose la mort et il ne s'agit plus de lui bâtir un royaume de la fin des temps en attendant patiemment qu'elle fasse son œuvre.

SECONDE PARTIE

LA MORT ENJEU DES POUVOIRS

CHAPITRE IV

LA MORT INVISIBILISÉE

Nous avons constaté à la fin de la partie précédente comment la mort dans la première période des travaux de Foucault était à la fois partout dans la théorie – si bien qu'on a pu utiliser le terme de « mortalisme » pour désigner ce fait que la mort était aussi bien à l'origine et la fin de tout ce qui constitue la « réalité humaine » – et nulle part dans la pratique. L'homme semblait souffrir mille morts dans le langage de la théorie et de la littérature mais ne mourait jamais « vraiment » dans la réalité des luttes et des relations politique qui prennent place dans l'histoire réelle. Les principaux exclus de la société auxquels s'intéresse Foucault dans les années 1960, les « fous », sont eux-mêmes davantage les victimes d'une « mort sociale » que d'une mort réelle. L'homme « normal » quant à lui, ne cesse pas de « mourir » de façon interminable dans la structuration moderne des savoirs mais il ne parvient jamais à mourir véritablement.

Il s'agit alors désormais de se demander pourquoi la mort a trouvé refuge dans la littérature et la théorie critique des savoirs, jusqu'à devenir omniprésente, alors qu'elle est de moins en moins visible dans le monde extérieur. Est-ce un effet de « vérité » de ce nouveau pouvoir qui a pris en charge de gérer la vie en s'engageant dans le même mouvement à ne plus « donner » la mort ?

Avant de disparaître progressivement de la visibilité du champ social, la mort était omniprésente dans les sociétés humaines. Les guerres, les famines et les grandes épidémies étaient fréquentes, la mortalité infectieuse très élevée et très répandue. Un nombre important d'enfants mourraient en bas âge et peu d'individus atteignaient un âge avancé. La mort touchait tout le monde, très souvent et en masse. Elle n'était pas individualisée et privée comme dans les sociétés actuelles de bio-pouvoir mais constituait un lot commun et publiquement partagé. Elle n'apparaissait pas simplement non plus comme la grande menace que la nature faisait peser sur le monde social mais constituait par excellence l'un des moyens les plus durables dont l'homme a su se doter pour commander et gouverner les autres. Le sujet a connu pendant longtemps le prix qu'il lui a fallu payer au souverain pour sa désobéissance.

1. Quand la mort était souveraine

Le pouvoir archaïque de faire mourir et le droit sur la vie

Le pouvoir le plus ancien et le plus primitif est bien celui de *faire mourir*. Il est archaïque en ce double sens qu'il est à la fois premier et extrêmement fruste. Comme nous l'a appris Hegel, il y eut une relation de pouvoir la première fois où un animal à peine conscient de lui-même laissa la vie sauve à un autre animal semblable à lui, qui préféra se soumettre au vainqueur et abandonner sa liberté plutôt que la vie. Le souverain détient un droit de mort sur ses sujets car l'existence de ces derniers se réduit à n'être qu'une vie en sursis : le maître qui a vaincu peut la reprendre quand il l'entend. Il l'a donnée comme une seconde fois en la laissant, il a le droit de revenir souverainement sur sa décision. C'est le même pouvoir qui constitue celui de la *patria potestas* romaine : le père, en ayant reconnu son fils par le fait de le prendre dans ses bras, l'a arraché de la mort que signifiait le fait d'être laissé au sol. Il détient donc désormais un droit de vie et de mort sur cette vie qu'il a sauvée du néant[489]. Il n'exerce « son droit sur la vie qu'en faisant jouer son droit de tuer, ou en le retenant ; il ne marque son pouvoir sur la vie que par la mort qu'il est en mesure d'exiger[490]. »

Ce pouvoir de *faire mourir* ne peut alors exister qu'en tant qu'il se complète par celui de *laisser vivre*. Une relation de pouvoir entre deux individus s'établit ici sur la base d'un échange, même si celui-ci est inégalitaire et dissymétrique. Le vainqueur laisse vivre le vaincu en échange de son obéissance. Celle-ci n'est jamais absolue et inconditionnelle car elle se fonde justement sur la condition que le vaincu obéira tant que le vainqueur lui garantit que le gain de cette obéissance sera d'avoir la vie sauve. Il y a donc une seule condition absolument nécessaire à l'obéissance : être laissé en vie. Le sujet peut obéir parce qu'il est en vie, le maître peut commander parce qu'il laisse vivre et ne tue pas. Pesant sur cette relation de toute son envergure, l'ombre de la mort lui donne le gage de son prix et de sa stabilité.

Cette forme de pouvoir s'accompagne alors d'emblée d'une traduction dans le langage du droit, même si celui est d'abord tacite comme ce fut le cas avec l'esclavage. L'esclave reste

[489] Voir sur ce point l'article très complet de Y. THOMAS, « *Vitae necisque potestas*. Le père, la cité, la mort », *in Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome* (9-11 novembre 1982), Rome : École Française de Rome, 1984. p. 499-548. (Publications de l'École française de Rome, 79).

[490] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 178.

obéissant et docile à condition que le maître le garde en vie, le nourrissant et subvenant à ses besoins essentiels, ne serait-ce que sous cette forme grossière s'apparentant à celle du soin que l'on prodigue aux animaux domestiques. Instrument capable de manier d'autres instruments selon la définition qu'en donne Aristote[491], l'esclave fait d'un partie d'un monde ordonné où chaque être et chaque objet renvoient à tous les autres dans un système d'échanges réciproques. Tuer son esclave ou le battre plus que de raison alors qu'il obéit, c'est perturber cet ordre social fondé sur une justice naturelle implicite par des actions dérivant dans l'*hybris*, hors de toute mesure. À Athènes, c'est s'exposer à des poursuites judiciaires devant le tribunal du Palladion et risquer d'être exilé comme le sont ceux qui sont réputés coupables d'homicide involontaire.

Si, comme nous y invite Foucault dans les années 1970, il s'agit de penser la politique comme étant la continuation de la guerre par d'autres moyens[492], il faut aussi nécessairement considérer que la menace de mort s'établit à l'orée de toutes les relations de pouvoir. La politique c'est la vie de la *polis*, ce lieu en commun où certains ont le droit de décider et de commander aux autres parce qu'ils sont libres. La liberté a été acquise à partir d'une victoire conquise sur la peur de la mort qu'il s'agit sans cesse de rappeler et de reconduire – s'il le faut – pour gagner l'obéissance de ses sujets. L'homme libre commande aux femmes, aux enfants, aux esclaves et aux métèques parce qu'il a vaincu sa peur de la mort. Personne ne peut alors avoir un quelconque pouvoir de commandement sur lui car il n'a pas peur de mourir : comment en effet faire obéir quelqu'un qui ne craint pas de perdre la vie ? *A contrario*, celui à qui l'on commande préfère obéir plutôt que de devoir mourir et il doit sa vie à celui qui lui a épargné la mort. Le sujet obéit parce que l'homme libre – c'est-à-dire libéré de la peur de la mort et de son instinct animal de conservation – l'a laissé vivre. Le maître a dès lors le droit de demander tout ce qu'il veut ou désire tant qu'il laisse vivre celui à qui il commande. C'est donc un pacte social qui met fin à l'état de guerre initial : le sujet doit obéir tant que le maître lui laisse la vie. Cette paix est rompue dès lors que le sujet n'obéit plus – il remet ainsi sa vie en jeu et la guerre reprend – ou à partir du moment où le maître manifeste la volonté de faire mourir son sujet, sans raison valable. Dans ce dernier cas, le sujet n'a plus

[491] ARISTOTE , *Les Politiques*, trad. P. PELLEGRIN, Livre I, chap. IV, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 96-98.

[492] C'est la méthode « stratégique » d'analyse des relations de pouvoir telle qu'elle est décrite de façon centrale dans *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Gallimard/ Seuil, coll. « Hautes Études », éd. M. BERTANI, A. FONTANA, consistant à « retourner » la « proposition de Clausewitz » : « on dirait que la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens » (p. 16). Pour la célèbre citation originale de Clausewitz voir *De la guerre*, trad. D. NAVILLE, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1955, p. 28 (« La guerre n'est que la continuation de la politique par d'autres moyens ») et la note n° 9 du cours du 7 janvier 1976 (p. 20) rédigée par les auteurs de l'édition des Cours.

rien à perdre, il lui faut se soulever. La mort est donc bien ce qui fonde – par la menace de la donner d'un côté, par la peur de la recevoir de l'autre – les relations originelles de pouvoir et ainsi les procédures qui les règlent : la mort est aussi à l'origine du droit. Si la loi énoncée par le souverain est bafouée, il se donne le droit, *à la limite* – si les autres peines prévues ne sont pas suffisantes – de donner la mort. Le glaive s'abat sur le sujet désobéissant, et lui ôte la vie.

Le régime juridique de l'épreuve

Les procédures juridiques elles-mêmes ont pendant longtemps porté le sceau de la mort. L'*enquête* et l'*examen* comme formes modernes du droit n'ont pris leur essor que de manière tardive dans l'histoire occidentale, « au milieu du Moyen Âge[493] » (XII^e^-XIII^e^ siècles) pour la première, au XIX^e^ siècle pour la seconde. Il y eut d'abord un « vieux droit germanique », plus ancien, qui avait cours par exemple dans les sociétés féodales du X^e^ siècle et qui consistait à demander réparation – pour un préjudice subi – à la mort elle-même. Dans le procès de l'*épreuve*, c'est la mort qui départageait en effet l'accusé et la victime dans un duel en consacrant la vérité de celui qui survivait en l'emportant. Il n'y a aucune action publique qui est présente pour porter des accusations contre les individus et il n'y a aucun représentant de l'autorité chargé de départager les torts et les raisons. C'est la mort qui tranche entre les deux parties entrées en duel, dans une lutte ritualisée.

> Le droit germanique n'oppose pas la guerre et la justice, n'identifie pas justice et paix. Mais, au contraire, il suppose que le droit est une certaine manière réglée de conduire la guerre entre les individus et d'enchaîner les actes de vengeance. Par exemple, quand quelqu'un est mort, l'un de ses proches parents peut exercer la pratique judiciaire de la vengeance, ce qui signifie ne pas renoncer à tuer quelqu'un, en principe, l'assassin. Entrer dans le domaine du droit signifie tuer l'assassin, mais le tuer selon certaines règles, certaines formes. Si l'assassin a commis le crime de cette manière-ci ou de celle-là, il faudra le tuer en le coupant en morceaux ou en lui coupant la tête, et la placer sur un pieu à l'entrée de sa maison. Ces actes vont ritualiser le geste de vengeance et le caractériser comme vengeance judiciaire[494].

Il reste possible et prévu par cet ancien droit de mettre un terme à cette course à la mort en rachetant sa vie par une somme d'argent. L'accord d'une transaction permet d'aboutir à un pacte qui met momentanément fin à la guerre. Celui qui met à mort ou qui reçoit un bien ou des richesses pour retenir son pouvoir de mort est le vainqueur. Celui qui préfère payer plutôt que perdre la vie est le vaincu. L'obéissance du dominé suppose donc le respect d'un pacte, souvent tacite et silencieux, scellé dans le jour de la mort. C'est ainsi que dans le vieux droit

[493] M. FOUCAULT, *DE* II, n° 139, « La vérité et les formes juridiques », *op. cit.*, p. 541.
[494] *Ibid.*, p. 572-573.

féodal, c'est toujours d'une lutte physique dont l'issue est potentiellement mortelle que l'on attend le résultat d'un litige dans le système de l'épreuve. « Ce système était une façon de prouver non pas la vérité, mais la force, le poids, l'importance de qui parlait[495]. » De là, tout une variété d'épreuves qui attestent davantage de la force de l'individu « éprouvé » que la vérité d'une cause. Les épreuves « sociales » consistent pour l'accusé d'un meurtre à faire témoigner à son procès des gens puissants qui détiennent avec lui un lien de parenté, non pas pour servir d'alibis ou pour témoigner de ce qu'ils avaient réellement vu mais pour simplement jurer que l'accusé n'était pas coupable : par leur nombre, ils manifestaient la force et le poids social de ce dernier. Des épreuves « de type verbal » devaient servir à démontrer l'habileté élocutoire de l'accusé, les épreuves « magico-religieuses » son courage de jurer devant Dieu et enfin les fameuses épreuves « corporelles » ou ordalies consistant à tester la résistance de son corps face aux éléments naturels : marcher sur des braises, plonger sa main dans l'eau bouillante, se soumettre au « jugement du fleuve »[496]. Pour résumer ce système judiciaire en un mot, on peut dire avec Foucault que dans ce mécanisme, « le plus fort est celui qui a raison[497] » – *la raison du plus fort étant toujours la meilleure*.

De la même manière, le souverain qui a été lésé ou attaqué par l'un de ses sujets rebelles réaffirmera son pouvoir par ce grand rituel juridique de mort que constitue le supplice. Le châtiment de mort et les supplices qui l'accompagnent souvent ont fonctionné pendant tout le Moyen-Âge comme un « droit de réplique[498] » du souverain. Un sujet a brisé le pacte d'obéissance en tentant de prendre la vie du souverain, il faut lui répondre par la mise à mort. La mort donnée en spectacle permet de rappeler à tous – supplicié et spectateurs – l'origine guerrière du pouvoir et le prix exorbitant de la liberté souveraine. Si le souverain est sur le trône et règne sur ses sujets c'est parce qu'il s'est un jour hissé à la hauteur de la mort dans un combat dont l'issue était soit l'exercice de la liberté et son pouvoir de commander ou l'oblitération par le néant. À l'occasion du châtiment de mort, il rappelle l'origine à la fois mythique et réelle de son pouvoir. Le rebelle démembré et écartelé dans un déchaînement de violence se déployant hors de toute mesure ordinaire vient lui aussi témoigner, par son corps taillé en pièces sanglantes, de ce que coûte vraiment la volonté d'être libre. La teinte morne et grise de l'obéissance ordinaire est, on le voit, plus facile à arborer que celle de l'éclatant blason de la rébellion, trempé à la couleur du sang.

La scène des supplices permet ainsi au pouvoir souverain de rejouer en public la scène

[495] *Ibid.*, p. 574.
[496] *Ibid.,* p. 574-575.
[497] *Ibid.*, p. 576.
[498] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 177.

primitive de son avènement. Elle est l'occasion d'exhiber une nouvelle fois aux yeux de tous la raison pour laquelle c'est le monarque qui est sur le trône et personne d'autre : ceux qui voudront prendre sa place vont être réduits à néant. Cette mort administrée doit être longue, détaillée dans ses souffrances et terrible car il faut que chacun puisse pressentir dans sa chair encore vivante la signature de la volonté souveraine, aussi tranchante et incisive que celle de la mort. C'est en ce sens que le supplice est une technique de pouvoir rationnelle qui « ne doit pas être assimilé à l'extrémité d'une rage sans loi[499]. » Le supplice repose d'abord « sur tout un art quantitatif de la souffrance[500] » : les blessures infligées aux corps doivent être graduées et progressives. La mort en est toujours l'horizon mais celui-ci est plus ou moins proche selon la gravité du crime commis.

> Une peine, pour être un supplice [...] doit d'abord produire une certaine quantité de souffrance qu'on peut sinon mesurer exactement, du moins apprécier, comparer et hiérarchiser ; la mort est un supplice dans la mesure où elle n'est pas simplement privation du droit de vivre, mais où elle est l'occasion et le terme d'une gradation calculée de souffrances : depuis la décapitation – qui les ramène toutes à un seul geste et à un seul instant : le degré zéro du supplice – jusqu'à l'écartèlement qui les porte presque à l'infini, en passant par la pendaison, le bûcher et la roue sur laquelle on agonise longtemps ; la mort-supplice est un art de retenir la vie dans la souffrance, en la subdivisant en « mille morts » et en obtenant, avant que cesse l'existence « *the most exquisite agonies* »[501].

C'est ainsi que Damiens, coupable d'une tentative de crime immense et extraordinaire – celle d'un régicide sur la personne de Louis XV – sera d'abord « tenaillé aux mamelles, bras, cuisses et gras des jambes, sa main droite tenant en icelle le couteau dont il a commis le dit parricide, brûlée de feu de soufre, et sur les endroits où il sera tenaillé, jeté du plomb fondu, de l'huile bouillante, de la poix de résine brûlante, de la cire et soufre fondu » puis sera encore écartelé avant d'être achevé[502]. La finalité générale du supplice est de faire ployer une volonté adverse : l'obéissance est toujours le fruit d'une conquête. Par la férocité implacable de son supplice, Damiens est ramené « à la raison » : souffrant de tout son corps et hurlant, il demande pardon pour son crime. « On assure que quoiqu'il eût toujours été grand jureur, il ne lui échappa aucun blasphème » : il demande pardon devant Dieu, baise « de bon gré » le crucifix que les prêtres lui présentent, affirme ne pas en vouloir aux exécuteurs de « faire leur métier », « de ne pas jurer » parce que les chevaux ne parviennent pas à mener à bien son écartèlement[503]. Sur la scène de sa propre mort, Damiens joue le jeu d'obéissance que le

---

[499] M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975, p. 43.
[500] *Ibid*.
[501] *Ibid.*
[502] Pièces du procès citées par Foucault, *ibid*., p. 9. Le crime de Damiens était celui de « parricide commis sur la personne du roi » : un crime de lèse-majesté, un crime contre le pouvoir archaïque du père. Damiens a voulu prendre la place du Père comme Adam a voulu prendre celle de Dieu en désobéissant.
[503] *Ibid*., p. 9 à 11.

pouvoir souverain attend de lui. La douleur immense force enfin le respect. Aucun corps ne peut résister à de telles souffrances : leur lente succession figure métaphoriquement le récit de justification d'une souveraineté : il y a quelque chose de l'épopée et de l'épique dans la restitution du supplice de Damiens.

> L'excès même des violences est une pièce de sa gloire : que le coupable gémisse et crie sous les coups, ce n'est pas un à-côté honteux, c'est le cérémonial même de la justice se manifestant dans sa force. De là sans doute ces supplices qui se déroulent encore après la mort : cadavres brûlés, cendres jetées au vent, corps traînés sur des claies, exposés au bord des routes. La justice poursuit le corps au-delà de toute souffrance possible[504].

La peine est dite « réfléchissante » : à l'immensité du crime doit répondre un châtiment tout aussi énorme – le châtiment est comme un miroir du crime commis – mais elle doit aussi se « réfléchir » sur le corps du condamné que l'on marque et faire « réfléchir » les spectateurs des supplices en fonctionnant par l'exemple. Enfin, c'est la justice qui doit irradier à travers les éclats de ce corps mis en morceaux, devenus comme autant d'images d'elles, dispersées dans le monde. Le supplice est « marquant » :

> [...] il est destiné, soit par la cicatrice qu'il laisse sur le corps, soit par l'éclat dont il est accompagné à rendre infâme celui qui en est la victime ; le supplice, même s'il a pour fonction de « purger » le crime, ne réconcilie pas ; il trace autour ou, mieux, sur le corps même du condamné des signes qui ne doivent pas s'effacer ; la mémoire des hommes, en tout cas, gardera le souvenir de l'exposition, du pilori, de la torture et de la souffrance dûment constatés[505].

Les signes apposés violemment sur les corps détiennent une fonction mémorielle : souviens-toi du souverain – et le souverain, c'est la mort. *Memento mori* du pouvoir imprimé sur les corps. Reste humblement à ta place et dans ta condition car tu n'es pas prêt à payer ce prix pour la liberté. Vis dans la juste mesure à l'ombre de la mort.

Le pouvoir souverain distingue donc ses sujets par le glaive. C'est parce que le pouvoir de mort a frappé que Damiens est devenu un homme « infâme[506] » inscrit dans l'archive de l'histoire occidentale qui témoigne tout autant du régime d'assujettissement qui caractérisait le pouvoir monarchique. La vérité d'une époque historique s'est manifestée de façon éclatante dans l'assujettissement exemplaire d'un individu au pouvoir. La mort, sous la forme de la menace ou de l'exécution, permet au pouvoir d'éprouver l'assujettissement des individus sur lesquels il entend régner.

---

[504] *Ibid.,* p. 44.
[505] *Ibid.* p. 44.
[506] M. FOUCAULT, *DE* III, n° 198, « La vie des hommes infâmes », *op. cit.*, p. 237-253.

Faire des sujets à partir de la mort

Être assujetti, comme nous l'avons déjà évoqué, c'est être capable de se reconnaître dans la vérité imposée par un pouvoir. On ne peut être assujetti qu'en tant que l'on est un être libre, qui existe dans l'horizon temporelle de la mort. C'est à partir de la mort que le souverain commande au sujet. Il n'y a de donc de liberté possible qu'à partir du risque que l'on joue avec sa propre mort. Comme l'affirmait déjà Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, il faut être un animal capable de promettre pour se constituer comme sujet[507]. Et faire une promesse, c'est aussi savoir ce qu'il y a de risque à ne pas la tenir. Damiens se reconnaît comme le sujet d'un roi quand il doit « faire amende honorable devant la principale porte de l'Église de Paris », le 2 mars 1757. Il « se » reconnaît au sens où la société qui va assister à son supplice le reconnaît en tant que « sujet » mais il « se » reconnaît aussi malgré lui comme un « sujet » du pouvoir – son corps est tenaillé, brûlé, écartelé, consumé puis dispersé en cendres : vérité qui s'inscrit matériellement sur la grande scène du pouvoir et témoigne de sa logique – mais aussi peut-être – la prudence est de mise parmi tant de souffrances et la restitution qu'en donnent les archives – « volontairement » : Damiens semble accepter de jouer le rôle que le pouvoir lui impose.

> Le sieur Le Breton, greffier, s'est approché plusieurs fois du patient, pour lui demander s'il avait quelque chose à dire. A dit que non ; il criait comme on dépeint les damnés, rien n'est à le dire, à chaque tourment : « Pardon, mon Dieu ! Pardon, Seigneur. » Malgré toutes ces souffrances ci-dessus, il levait de temps en temps la tête et se regardait hardiment. Les cordages si fort serrés par les hommes qui tiraient les bouts lui faisaient souffrir des maux inexprimables. Le sieur Le Breton s'est encore approché de lui et lui a demandé s'il ne voulait rien dire ; a dit non. Les confesseurs se sont approchés à plusieurs et lui ont parlé longtemps ; il baisait de bon gré le crucifix qu'ils lui présentaient ; il allongeait les lèvres et disait toujours : « Pardon, Seigneur[508] ».

Damiens est reconnu par la foule et les institutions – l'Église et ses prêtres, les représentants du roi, les juges et les greffiers, la presse – comme « sujet » réduit et façonné par le pouvoir et il demande lui-même à être reconnu en tant que tel, « en jouant le jeu » :

> Les confesseurs revenus lui ont parlé encore. Il leur disait […] : « Baisez-moi, Messieurs. » Le sieur curé de Saint-Paul n'ayant osé, le sieur de Marsilly a passé sous la corde du bras gauche et l'a été baisé sur le front. Les exécuteurs s'unirent entre eux et Damiens leur disait de ne pas jurer, de faire leur métier, qu'il ne leur en voulait pas ; les priait de prier Dieu pour lui, et recommandait au curé de Saint-Paul de

[507] F. NIETZSCHE , *La Généalogie de la morale*, Paris, GF-Flammarion, 2002, trad. Ph. CHOULET, p. 67 *sq* : « Dresser un animal *qui puisse promettre* : n'est-ce pas précisément la tâche paradoxale que la nature s'est assignée à l'égard de l'homme ? N'est-ce pas le véritable problème *de* l'homme ?... »

[508] M. FOUCAULT, *Surveiller et punir, op. cit.,* p. 10.

prier pour lui à la première messe[509].

La vérité subjective à laquelle peut accéder un sujet du roi est celle de sa nullité devant la mort. Le bon sujet est celui qui sait qu'il n'est rien face au pouvoir souverain de Dieu dont une partie a été délégué au roi, lieutenant séculier du Seigneur sur terre. C'est parce qu'il peut mourir à chaque instant de la main de Dieu ou du souverain – ce qui est la même chose – qu'il n'est rien. C'est parce que devant Dieu et le roi il n'est rien qu'il leur doit une obéissance absolue. Le bon sujet est celui qui obéit absolument, sans jamais transgresser et discuter ce qu'énonce la loi. La loi est rigide comme la mort, et ne se laisse pas ployer selon le bon vouloir de chacun. La seule limite du droit souverain, c'est la mort : c'est ainsi que le monarque peut demander à ses sujets de s'exposer, dans des guerres par exemple, mais jamais de se sacrifier. Tant qu'ils obéissent, il leur doit la protection.

Subjectivation et assujettissement macabres

> Je suis la Mort de Nature ennemye,
> Qui tous vivans finallement consomme,
> Annichilant en tous humains la vie.
> Réduis en terre et en cendre tout homme.
> Je suis la Mort qui dure me surnomme
> Pour ce qu'il faut que maine tout a fin.
> Je n'ay amy, parent, frere ou affin
> Que ne face tost rediger en pouldre,
> Et suis de Dieu a ce commise, afin
> Que l'on me doubte autant que tonnant fouldre.
>
> P. MICHAULT, *La Danse aux aveugles*, 1465.

La mort frappe la vie humaine de tous côtés : épidémies, famines, guerres et châtiments. La loi de l'existence humaine, c'est la mort : il faut donc se préparer à son Jugement qui est celui de Dieu, en devenant des sujets obéissants, acceptant la mort et sa vérité. C'est en ce sens que Foucault, dans *Naissance de la clinique*, qualifie cette forme de subjectivation avec la notion de *Macabre*, la distinguant du *Morbide*, qui deviendra plus tard celle de l'individu malade et de l'anormal quand il s'agira d'analyser les formes de subjectivation qui sont celles du bio-pouvoir[510]. Le sujet macabre est celui qui vit dans l'ombre d'une mort omniprésente. La mort est son ombre. C'est ainsi que les premières représentations de danses macabres au XIV^e^

[509] *Ibid*. p. 11.
[510] M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, *op. cit*., p. 238.

siècle montrent la mort sous les traits d'un double de celui qui vit, le tirant à elle et lui, venant, raide et à d'abord à contrecœur dans cette longue chaîne qui relie chaque individu à sa propre mort. La danse macabre comme fait social populaire va être captée et instrumentalisée par le pouvoir religieux qui en infléchit le sens à tendance d'abord individualisante – le mort est le double caractérisé de l'individu vivant – vers une signification universelle : la mort est la même pour tous.

Avant sa captation religieuse, le thème macabre comportait une dimension particularisante : face à la mort, l'individu se saisissait dans une identité particulière qui le rattachait à sa condition sociale. C'est moi, le forgeron ou le cordonnier qui a une mort à mon image : c'est moi qu'elle vient chercher et personne d'autre. À partir de sa propre mort, l'individu s'éprouvait dans son identité particulière et vivante. Ce qui se « reflète » dans cette époque médiévale obsédée par la mort, c'est selon Michel Vovelle, la

> […] vie brève, la mélancolie et le deuil, mais en contrepoint l'âpreté à vivre, une âpreté qui va jusqu'à la cruauté et à une troublante complicité avec la mort. Entre tous ces traits, certes, un dénominateur commun, la prise de conscience croissante de la fin comme aventure tragique et individuelle […][511].

La mort individualisée – chacun sa mort – va peu à peu se transformer en une mort unique – la Mort – pour tous. Elle est apparue d'abord et, pendant longtemps, du XIII^e^ au XVI^e^ siècle, sous la triple figure de trois morts : c'est le célèbre *Dit des trois morts et des trois vifs*.

> Les premières miniatures françaises et anglaises sont apparues à la fin du XIII^e^ siècle. Dans les livres d'heures, mais aussi sur les fresques des églises, voire par vitraux et sculptures, le thème se trouve constamment développé dans l'Occident des XIV^e^ et XV^e^ siècles. Que proclame-t-il donc ? À vrai dire un constat élémentaire et terrifiant : *…Itel con tu es itel fui/ Et tel seras come je sui…*
>
> C'est ce que proclament à trois jeunes hommes – qui deviendront trois chasseurs – dans un paysage agreste, trois morts dont quelques restes de vêtements rappellent la gloire passée[512].

Et c'est avec l'apparition à leur côté de l'ermite Saint Macaire, expliquant la signification religieuse de ce *Dit* qu'on peut saisir « le souci de christianiser[513] » le thème du transi. Ce souci du pouvoir religieux de rendre à la fois unique et universelle la mort en la limitant et en l'« enfermant » d'abord dans un seul personnage – la Faucheuse en Italie, l'Archer en Allemagne – puis dans une sorte d'abstraction, est stratégique : elle permet de retourner une résistance populaire contre le destin tragique et la passivité qui en découle pour la vie humaine en une incitation à la mortification. La dimension du souci va alors à nouveau être rabattu sur la connaissance de soi à partir de la mortification. Toute l'histoire du rapport à soi

[511] M. VOVELLE , *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, *op. cit.*, p. 107.
[512] *Ibid*., p. 113.
[513] *Ibid*., p. 107.

dans l'Occident semble ainsi constituer une lutte entre la mortification et le souci de soi : la première allant toujours vers une connaissance de soi conditionnée par l'abandon de sa vie à un autre, la seconde impliquant un rapport intense et singulier à soi-même à partir d'une réflexion sur la mort, de cette mort qui se réfléchit dans la conscience individuelle et nous dédouble à la fois comme vivant et être libre, capable de donner une forme à cette vie. La réflexion de la mort nous fait *ek-sister*, c'est-à-dire sortir de la *zoê*, conçue comme une forme de vie non réfléchie.

Les représentations macabres détiennent donc une seconde fonction plus tardive et christianisée, à partir de la seconde moitié du XV^e^ siècle, consistant à rappeler à l'individu que la mort est toujours déjà là dans la vie qu'il faut se comporter dès maintenant comme si déjà l'on n'était plus. Il faut se mortifier. N'étant plus, n'ayant jamais vraiment été, n'étant rien – puisque j'ai péché – je dois simplement obéir à la seule puissance souveraine qui est celle de Dieu, qui fonde et se transmet à toutes les autres puissances terrestres. Riches marchands, hauts dignitaires civils ou religieux, maîtres de guerre sont égaux devant cette mort qui constitue le pouvoir souverain de Dieu. À la Renaissance, dit Foucault, la mort

> […] portait alors des significations réductrices : la différence de destin, de la fortune, des conditions était effacée par son geste universel ; elle tirait irrévocablement chacun vers tous ; les danses des squelettes figuraient, à l'envers de la vie, des sortes de saturnales égalitaires ; la mort, infailliblement, compensait le sort[514].

Le roi lui-même est un homme qui meurt, au moins dans l'une de ses deux dimensions : il a un corps physique qui meurt quand le corps souverain de la royauté lui survit[515].

> La danse macabre est une ronde sans fin, où alternent un mort et un vivant. Les morts mènent le jeu et sont les seuls à danser. Chaque couple est formé d'une momie nue, pourrie, asexuée et très animée, et d'un homme ou d'une femme, vêtu selon sa condition, et stupéfait. La mort approche sa main du vivant qu'elle va entraîner mais qui n'est pas encore obtempéré. L'art réside dans le contraste entre le rythme des morts et la paralysie des vivants. Le but moral est de rappeler à la fois l'incertitude de l'heure de la mort et l'égalité des hommes devant elle. Tous les âges et tous les états défilent dans un ordre qui est celui de la hiérarchie sociale telle qu'on en prenait conscience[516].

Qui que l'on soit, riche ou pauvre, il faudra entrer dans la danse en acceptant de prendre la main de la mort. Sa souveraineté exige que l'on obéisse, inconditionnellement. L'hésitation à faire le premier pas est humaine mais elle procède d'un aveuglement quant à la nécessité de cette obéissance. C'est ainsi. « Mais l'arme subversive du discours populaire retourne le problème, faisant de la mort niveleuse et égalisatrice la revanche des inégalités de la vie, la

[514] M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique, op. cit.*, p. 238.
[515] E. KANTOROWICZ, *Les Deux corps du roi*, *Essai de théologie politique au Moyen-Âge*, trad. J.-Ph. et N. GENET, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire », 2000.
[516] P. ARIÈS , *op. cit*., t. I, p. 118.

révélatrice impitoyable des faux-semblants et des vanités[517]. » La danse, jugée indécente et licencieuse, n'a jamais eu bonne presse auprès du pouvoir religieux : elle permet alors au peuple de le critiquer de façon détournée.

À côté de ces danses empruntes d'une certaine ironie, voire d'un certain humour – les transis sont parfois hilares ou vont même jusqu'à chevaucher, goguenards, des licornes[518] – le macabre de la fin du Moyen-âge se dévoile aussi sous la forme plus terrible et assujettissante de la mort souveraine qui tue de façon aveugle et inopinée. Ainsi, ces représentations du « triomphe de la mort » :

> Le sujet est différent, ce n'est plus l'affrontement personnel de l'homme et de la mort, mais l'illustration de la puissance collective de la mort : la mort, momie ou squelette, debout, son arme emblème à la main, conduit un char énorme et lent, tiré par des bœufs. On y reconnaît la lourde machine des fêtes, inspirée de la mythologie et destinée aux grandes entrées des princes dans leurs bonnes villes, un prince dont les emblèmes seraient des crânes et des os. Le char pouvait aussi venir d'un convoi d'enterrement princier, et porter la « représentation » en cire ou en bois d'un corps paré pour les obsèques, semblable au corps réel, ou encore le cercueil recouvert du poêle. Dans l'univers fantastique de Breughel, il devient la charrette dérisoire où les fossoyeurs entassent les os pour les transporter d'un endroit à l'autre de l'église et des charniers[519].

La mort frappe ou frappera tout le monde, indistinctement : c'est le sens des représentations macabres et son effet de vérité sur le sujet est de le rendre le plus obéissant possible à cette Loi inflexible dans laquelle s'origine toutes les autres. C'est bien la mort – et à travers elle la puissance divine – qui choisit souverainement à notre place : notre existence n'est qu'en attente de sa décision. C'est ainsi qu'au passage de ce char de la mort triomphante, des mendiants, des « estropiés » et des « jeunes gens désespérés » sont laissés intacts et vivants sur le bas-côté, quémandant d'être libérés de leur triste condition alors que des êtres joyeux, riches et bien portants, ne demandant qu'à vivre, sont impitoyablement broyés sous les terribles roues. Le macabre finira donc par nouer un lien avec la thématique religieuse du Jugement dernier.

> Par exemple, dans la grande fresque du Campo Santo de Pise, qu'on peut dater des environs de 1350, toute la moitié supérieure, céleste, représente le combat des anges et des démons qui se disputent les âmes des défunts. Les anges emportent les élus vers le ciel, les démons précipitent les damnés dans l'enfer. Habitués à l'iconographie du Jugement, nous ne sommes pas dépaysés. En revanche, sur la moitié inférieure, nous cherchons en vain les images de la résurrection. À leur place, une femme enveloppée de longs voiles, aux cheveux dénoués, survole le monde et frappe de sa faux la jeunesse d'une cour d'amour qui s'y attendait le moins, et, néglige une cour des miracles qui la supplie. Étrange personnage qui tient de l'ange, car elle vole et son corps est anthropomorphe, et aussi du diable et de la bestialité, car elle a des ailes de chauve-souris. En effet, on sera souvent tenté d'enlever à la mort sa neutralité, et de l'annexer au monde diabolique […]. Mais on la considèrera aussi bien comme docile exécuteur de la volonté de Dieu,

[517] M. VOVELLE , *op. cit.*, p. 118.
[518] *Ibid.*, p. 119.
[519] *Ibid.*, p. 120.

bonne commise : « Suis de Dieu à ce commise »[520].

En transgressant la loi, on peut échapper à la vigilance terrestre du souverain mais jamais à l'œil céleste et invisible qui nous observe d'en haut, scrutant chacun de nos gestes et de nos mouvements, y compris dans la tournure raréfiée et minuscule qu'ils peuvent prendre dans nos âmes, dans ces « reins » et ces « cœurs » qui ne pourront éternellement se dérober à la sonde divine[521]. C'est la vanité, le manque d'humilité, l'orgueil, la *superbia* qui est jugée et condamnée par Dieu comme étant la marque originelle et fondamentale du péché. Le pécheur est bien celui qui a voulu égaler ou se placer au-dessus de Dieu, lui qui est pourtant souverain et ainsi au-dessus de tout. C'est Satan, l'ange le plus élevé et le plus puissant dans la hiérarchie céleste qui a été déchu pour avoir voulu trop s'élever. C'est Ève qui brave l'interdit de cueillir le fruit de l'arbre de la connaissance, et Adam celui d'en goûter. C'est Caïn qui, jaloux de ne pas être autant aimé de Dieu, tuera son frère. La lignée des pécheurs est aussi longue que celle des hommes et c'est pourquoi ce serait encore une vanité que de croire que l'on peut échapper à la danse de ceux qui ont désobéi. Il s'agit dans la vie de s'incliner devant Dieu, absolument, et sans jamais savoir, avant la mort, si l'obéissance a été à la hauteur du salut.

La fonction stratégique du macabre a consisté pour le pouvoir religieux à s'en servir pour humilier l'individu en le rappelant à sa place de pénitent, afin de le préparer à recevoir correctement le jugement de Dieu. On appelle *macabres* « les représentations réalistes du corps humain pendant qu'il se décompose[522]. » La décrépitude de la chair qui retourne à la misère de sa nature figure l'abandon de l'âme le plus total à son Créateur. C'est ainsi que le macabre renvoie justement toujours à l'image du corps pourrissant, cet état physique misérable d'un individu qui n'est plus et qui n'a pas encore été jugé par Dieu. Le corps, comme l'âme, ne doivent plus du tout s'appartenir : ils sont dans les mains de celui qui les a créés. Le « macabre médiéval » commence « après la mort et s'arrête au squelette[523]. » Il n'est pas relatif à l'imagerie religieuse traditionnelle de la cendre et de la poussière ni à la vision apaisée du squelette desséché – la *morte secca* du XVIII[e] siècle – mais à celle d'une chair pourrissante et grouillant de vers. Revenir à la poussière, ce serait avoir été purifié : la poussière est comme la cendre que le feu divin a produite pour laver le corps de ses péchés.

[520] P. ARIÈS, *op. cit.*, p. 114-115.
[521] « Le cœur est rusé plus que tout, et pervers, qui peut le pénétrer ? Moi, Yahvé, je scrute le cœur, je sonde les reins, pour rendre à chacun d'après sa conduite, selon le fruit de ses œuvres », Jérémie, 17, *La Bible*, *op. cit.*, p. 1517.
[522] P. ARIÈS , *op. cit*, p. 112.
[523] *Ibid*.

C'est la même cendre que les pénitents s'appliquent sur le visage le premier mercredi de Carême[524]. Quant au squelette tout à fait desséché, il est entré dans la blancheur d'une paix minérale : dans sa retraite silencieuse, il est désormais à l'abri du grouillement infernal de la vie. La mortification figurée par le macabre – tel qu'il a été récupéré par le pouvoir religieux – est, à l'inverse, une attente angoissée du Jugement et d'une éventuelle résurrection des chairs abîmées.

La possibilité de revenir à soi au moment de la mort

Le macabre ne parvient cependant jamais complètement à effacer les différences singulières, ne serait-ce que par le fait que l'individu doit jouer un rôle à la fois social et religieux à l'approche de sa mort, qui est tout à fait actif. Il doit régler une dernière fois ses affaires devant Dieu et devant les siens. La mort est ainsi l'occasion pour une individualité de briller d'un éclat qu'elle n'a peut-être jamais eu jusque-là, elle qui se fondait dans la communauté monochrome à laquelle elle appartenait. Le mourant est distingué du reste de la société : il acquière, dans la brève durée de la fin qui est là, une place centrale. Dans le jour proche de la mort, son existence est soudainement mise en relief.

Pour une religion donnant à la mort une place aussi centrale dans sa fonction véritative que le christianisme, les derniers moments de l'existence constituent d'abord la plus grande occasion – car étant la toute dernière – de racheter ses péchés. Devant les portes de la mort, le criminel le plus endurci peut encore être sauvé s'il fait le nécessaire. Souvenons-nous encore une fois de Damiens, qui tente de se rattraper à la dernière extrémité de sa vie. L'épisode du bon et du mauvais larron accompagnant Jésus dans la crucifixion dans l'évangile de Luc apparaît comme le modèle absolu de cette possibilité ultime de salut que la proximité de la mort apporte à l'individu de la façon la plus aiguë.

> L'un des malfaiteurs suspendus à la croix l'injuriait : « N'es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même, et nous aussi. » Mais l'autre, le reprenant, déclara : « Tu n'as même pas crainte de Dieu alors que tu subis la même peine ! Pour nous, c'est justice, nous payons nos actes ; mais lui n'a rien fait de mal. » Et il disait : Jésus, souviens-toi de moi, lorsque tu viendras avec ton royaume. » Et il lui dit : « En vérité, je te le dis : aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis. »[525]

La mort manifeste le pouvoir de chaque être humain de disposer, au moins de façon minimale, de cette œuvre que fut sa vie : elle constitue ainsi le moment de sa vérité. Une

[524] *Ibid.*, p. 114.
[525] *L'Évangile selon saint Luc*, 23, 39-43, *La Bible, op. cit.,* p. 1987.

dernière fois, l'individu détient la possibilité de dire qui il a voulu être et ce qu'il a voulu faire de sa vie et ce sens volontaire excède les bornes matérielles et biologiques que la société et la nature lui a assignées. Une dernière fois, alors que la mort prochaine pourrait nous faire baisser les bras, nous amener à dire que tout est vain et que rien n'a de sens, c'est là que se disent les choses – dernières volontés, demandes de réconciliation, testaments – qui comptent vraiment. La mort délimite ce qu'il est bon de poursuivre dans l'existence en définissant une lancée éthique qui transcende la vie strictement individuelle.

> La mort, c'était également une transmission du pouvoir au mourant, pouvoir qui se transmettait à ceux qui survivaient : dernières paroles, dernières recommandations, volontés ultimes, testaments, *etc*. C'étaient tous ces phénomènes de pouvoir qui étaient ainsi ritualisés[526].

Ceci était particulièrement vrai dans le cas du souverain, dont le corps physique pouvait périr mais dont la Couronne et la Dignité ne pouvait mourir, « *Dignitas non moritur*[527] ». La mort de la personne du roi consistait dans le même temps en une réaffirmation intense de cette souveraineté qui deviendra plus tard celle de l'État moderne.

La mort a longtemps été vécue comme le lieu du grand passage, pas seulement pour les détenteurs de la puissance souveraine mais aussi pour les individus les plus ordinaires. Moment charnière de l'existence, peut-être même le plus intense et le plus important, car il constitue l'épreuve de la vérité la plus haute pour le chrétien, qu'il soit le plus grand des rois ou le plus modeste des paysans. « Avec le passage d'un monde à l'autre, la mort était la relève d'une souveraineté terrestre par une autre, singulièrement plus puissante ; le faste qui l'entourait relevait de la cérémonie politique[528]. »

> Ce qui donnait autrefois (et ceci jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle) son éclat à la mort, ce qui lui imposait sa si haute ritualisation, c'était d'être la manifestation d'un passage d'un pouvoir à un autre. La mort, c'était le moment où l'on passait d'un pouvoir, qui était celui du souverain d'ici-bas, à cet autre pouvoir, qui est celui du souverain de l'au-delà. On passait d'une instance de jugement à une autre, on passait du droit civil ou public, de vie et de mort, à un droit qui était celui de la vie éternelle ou de la damnation éternelle[529].

Elle constitue le moment de vérité, celui qui libère d'une vie de misères et qui fait entrer le défunt dans le grand secret de Dieu. Le mort est celui sur lequel plus personne ne peut quelque chose, si ce n'est le Seigneur lui-même. La mort, même du plus humble, constitue donc une forme d'apothéose. C'est ce que la page finale de la nouvelle *Un Cœur simple* de Flaubert restitue parfaitement, à propos de la mort de Félicité, la vieille servante à laquelle à

[526] M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société, op. cit*., p. 220-221.
[527] E. KANTOROWICZ, *op. cit.*, chap. VII, « Le roi ne meurt jamais », p. 433.
[528] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, *op. cit*., p. 182.
[529] M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société, op. cit*., p. 220.

la fin de sa pénible vie il ne reste plus rien, hormis l'ancien animal de compagnie, Loulou, un perroquet mal empaillé. Une voisine veille sur elle dans la chambre tandis que les gens du village participent à la cérémonie religieuse qui se joue à l'extérieur. Elle lui est consacrée. Nous sommes dans la première moitié du XIX^e^ siècle dans le Calvados.

Quelques gens du village entourent d'abord la mourante, l'aidant comme ils peuvent, fendant le bois et pompant de l'eau, l'assistent dans ses souffrances en lui épongeant le front. Trois reposoirs sont disposés à plusieurs endroits du village, indiquant à tout le monde qu'une personne de la communauté va mourir.

> Les fabriciens, les chantres, les enfants se rangèrent sur les trois côtés de la cour. Le prêtre gravit lentement les marches, et posa sur la dentelle son grand soleil d'or qui rayonnait. Tous s'agenouillèrent. Il se fit un grand silence. Et les encensoirs, allant à pleine volée, glissaient sur leurs chaînettes.
>
> Une vapeur d'azur monta dans la chambre de Félicité. Elle avança les narines, en la humant avec une sensualité mystique ; puis ferma les paupières. Ses lèvres souriaient. Les mouvements de son cœur se ralentirent un à un, plus vagues chaque fois, plus doux, comme une fontaine qui s'épuise, comme un écho disparaît ; et quand elle exhala son dernier souffle, elle crut voir, dans les cieux entrouverts, un perroquet gigantesque, planant au-dessus de sa tête[530].

Le moment de la mort a détenu pendant longtemps une dimension individuelle et collective particulièrement importante que Flaubert décrit encore de façon magnifiée à la fin du XIX^e^ siècle[531]. À l'heure de la mort, accompagné par le chœur de la collectivité, le mourant se dresse activement une dernière fois face à son destin. À partir de la seconde moitié du XX^e^ siècle, quand on ne mourra plus chez soi entouré des siens, et parfois de parfaits inconnus venus soutenir de leur simple présence humaine celui qui meurt, mais dans la solitude anonyme des chambres d'hôpital, la mort ne sera plus que celle d'un corps, la plupart du temps inconscient et esseulé. Il n'est même plus celui d'un individu : simple pièce intégrée à une gigantesque machinerie qui en prolonge la vie biologique dont tout souci d'elle-même, par un conditionnement chimique et psychologique, a été méthodiquement expurgé.

Le moment de la mort a pendant longtemps détenu une dimension communautaire, même quand le mourant était d'origine modeste. Pour Ariès, c'est un passage de la vie qui, même s'il n'est pas politique au sens fort, est partagé par la communauté car il engage davantage que le destin individuel.

> Pas plus que la vie, la mort n'est un acte seulement individuel. Aussi, comme chaque grand passage de la vie, est-elle célébrée par une cérémonie toujours plus ou moins solennelle, qui a pour but de marquer la solidarité de l'individu avec sa lignée et sa communauté.
>
> Trois moments forts donnent à cette cérémonie son sens majeur : l'acceptation par le mourant de son

[530] G. FLAUBERT, *Un Cœur simple*, *in Trois Contes*, Paris, Le Livre de Poche, 1972, p. 89.

[531] Si la description flaubertienne est certes idéalisée, elle reste néanmoins crédible par son intégration dans une société où l'on ne mourrait pas encore à l'hôpital. Le rituel de la veillée était encore largement répandu dans la France rurale du premier XX^e^ siècle.

> rôle actif, la scène des adieux et la scène du deuil. Les rites de la chambre, ou ceux de la plus ancienne liturgie, expriment la conviction qu'une vie d'homme n'est pas une destinée individuelle, mais un chaînon du *phylum* fondamental et ininterrompu, continuité biologique d'une famille ou d'une lignée, qui s'étend du genre humain tout entier, depuis Adam, le premier homme.
>
> Une première solidarité soumettait ainsi l'individu au passé et au futur de l'espèce. Une seconde le plongeait dans sa communauté. Celle-ci était réunie autour du lit où il gisait, et ensuite, elle manifestait tout entière dans les scènes de deuil l'inquiétude que provoquait le passage de la mort. Elle était affaiblie par la perte d'un de ses membres. Elle proclamait le danger qu'elle ressentait ; il lui fallait reconstituer ses forces et son unité par des cérémonies dont les dernières avaient toujours un caractère de fête, même joyeuse[532].

Une communauté entière a été blessée par l'intrusion de la mort, qui constitue toujours un déchirement des liens sociaux. Pour réparer la blessure, il faut selon Ariès que la mort soit tout à fait intégrée dans le tissu humain qui l'*apprivoise*. Les rituels autour de la mort, qu'ils soient juridiques, religieux ou simplement culturels ont pour fonction d'assurer la continuité d'une communauté y compris dans les moments qui menacent cette cohésion. La justice qui met à mort le criminel pour rétablir le souverain dans son bon droit contre les menaces de destruction du pacte social ne le fait pas aveuglément et sans raison. Les techniques de châtiment qu'elle met en œuvre sont pénétrées d'une rationalité extrême puisqu'elles font de la mort un spectacle social total. Il faut des rituels sociaux pour conjurer et se protéger de l'état de nature. La réponse sociale à la mort se doit alors d'être à la hauteur de sa démesure. Il y a une présence constante de la mort : cimetières dans les villes, épidémies, famines, culte et rituels autour de la mort. La mort *apprivoisée*, c'est la mort acceptée comme un destin à la fois individuel et social. Il ne s'agit pas d'éprouver de la nostalgie pour ces formes anciennes, comme tend parfois à le faire Ariès, mais de comprendre à partir d'elles tout ce que nous avons oublié aujourd'hui de la possibilité de se réaffirmer socialement et individuellement face à la mort.

La symbolique du sang

De façon connexe au macabre, le pouvoir souverain va aussi assujettir les individus qu'il gouverne en déployant de manière extensive la symbolique du *sang*. Avec le droit qu'il s'arroge de faire mourir, le pouvoir souverain est sanglant et sanguinaire. Il distingue et hiérarchise les individus selon la valeur de leur sang. Cette thématique centrale du sang est décrite par Foucault dans un passage de la cinquième section du Tome I de *l'Histoire de la sexualité* qui mérite d'être cité dans sa longueur :

[532] Ph. ARIÈS, *op. cit.*, t. II, conclusion, p. 313.

> Le sang est resté longtemps un élément un élément important dans les mécanismes de pouvoir, dans ses manifestations et dans ses rituels. Pour une société où sont prépondérants les systèmes d'alliance, la forme politique du souverain, la différenciation en ordres en castes la valeur des lignages, pour la société où la famine, les épidémies, les violences rendent la mort imminente, le sang constitue une des valeurs essentielles ; son prix tient à la fois à son rôle instrumental (pouvoir verser le sang), à son fonctionnement dans l'ordre des signes (avoir un certain sang, être du même sang, accepter de risquer son sang), à sa précarité aussi (facile à répandre, sujet à se tarir, trop prompt à se mêler, vite susceptible de se corrompre). Société de sang – j'allais dire de « sanguinité » : honneur de la guerre et peur des famines, triomphe de la mort, souverain au glaive, bourreaux et supplices, le pouvoir parle *à travers le sang* : celui-ci est *réalité à fonction symbolique*[533].

Le sang est lié au macabre car comme lui, il rappelle toujours la proximité et la présence constante de la mort. Par les guerres et les supplices, les épidémies et les famines, la mort omniprésente plante son dard dans la masse des vivants, comme au hasard et d'une façon que l'on pourrait qualifier de tout à fait absurde, n'était-ce la croyance chrétienne en la Providence divine. Si le macabre renvoie à l'indistinction d'une masse anonyme d'êtres humains vouée à la mort, le sang désigne quant à lui la puissance active du souverain à distinguer. En versant le sang, le souverain se distingue par ce terrible pouvoir de mise à mort, interdit à ceux qui ne participent pas de cette souveraineté ou ne la représentent pas. C'est un bien rare et précieux qu'il ne faudra pas mélanger sans grande précaution sous peine de déchoir de sa souveraineté et de soi-même sombrer dans la masse macabre du commun des mortels. Seuls des sangs nobles peuvent se mêler.

Le sang est la vérité subjective du souverain, le macabre est l'effet d'assujettissement qui découle de la soumission de tous les autres. Masse macabre anonyme et indistincte, distinction et individualisation par le sang. On retrouvera ce schème de gouvernementalité à l'œuvre dans le totalitarisme nazi : le sang distingue la race supérieure par sa pureté, son caractère distinct. L'impur, le mélangé, est celui qui est condamné à une mort de masse, anonyme et oublieuse, telle qu'elle sera administrée dans les camps. Une mort de vermine. Le héros, en versant son sang, acquière une gloire immortelle qui l'individualise comme une sorte de dieu. La souveraineté dépasse l'individu terrestre et ne s'inscrit pas tant dans le corps physique du roi que dans celui de la monarchie elle-même, corps indestructible et immortelle. Le sang traverse ce corps et passe à travers les générations. Il ne peut être sauvegardé que par la lutte et la guerre. Le souverain est au fondement du droit de verser le sang, son sang le distingue de la plèbe. Sous le regard de Dieu, tout le monde est au même niveau dans la société médiévale. Tout glisse inexorablement sur la grande pente de la mort. Seul le sang noble, quand il n'est pas corrompu, détient la force surnaturelle de remonter la pente car il renvoie à celui du Christ. Principe de vie et de résurrection, il est bien le véhicule de la

[533] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, *op. cit*., p. 194.

souveraineté qui s'élève au-dessus de l'enlisement dans la chair putréfiée du péché.

Un pouvoir négatif et inefficace

Le problème de ce mode de gouvernementalité par le sang est qu'il est trop lâche et trop grossier. Malgré l'intériorisation de la loi par les sujets, il y a trop d'infractions et de transgressions. La loi est beaucoup trop générale, le pouvoir n'est pas assez individualisant dans sa constitution de sujets politiques et fonctionne à partir d'une symbolique et non avec une connaissance scientifique détaillé des identités individuelles et des normes qui les constituent. Avec le développement du droit, ce pouvoir souverain perd aussi toujours davantage son caractère absolu. Le droit, il est vrai, a d'abord été inventé pour donner un vernis de légitimité à la monarchie, qui s'est historiquement imposée par la force. Il a fallu toute l'ingéniosité des jurisconsultes pour inventer un « droit » d'être souverain en se référant le plus souvent au choix divin. C'est la justification bien connue de la monarchie absolue dite de droit divin. *Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste.*

Mais qui dit droit dit aussi toujours contrepartie et les sujets du souverain obtiennent eux aussi le droit de se défendre quand le monarque outrepasse ses prérogatives. Ainsi, il n'est plus question pour celui-ci de mettre à mort de façon arbitraire, ni de proposer à ses sujets de se sacrifier pour le royaume. Avec le temps, le droit de vie et de mort absolu du souverain est devenu conditionné. C'est cette atténuation historique du droit de mort, qui ouvrira la voie à l'essor monstrueux du bio-pouvoir, que Foucault va décrire dans la cinquième section de la *Volonté de savoir*.

> Le droit de vie et de mort tel qu'il se formule chez les théoriciens classiques en est une forme déjà considérablement atténuée. Du souverain à ses sujets, on ne conçoit plus qu'il s'exerce dans l'absolu et inconditionnellement, mais dans les seuls cas où le souverain se trouve exposé dans son existence même : une sorte de droit de réplique[534].

Ainsi, dans son *Droit de la nature*, Pufendorf affirmera que le souverain peut demander à ses sujets d'« exposer » leurs vies en tant de guerre, mais jamais de « se proposer directement leur mort[535]. » Le supplice de Damiens, on le sait, a été l'une des dernières manifestations de ce « droit de réplique » du souverain au XVIII[e] siècle. Ce genre de châtiment n'était déjà plus

[534] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir, op. cit.,* p. 177.
[535] Cité par M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 178 ; S. VON PUFENDORF, *Le Droit de la nature et des gens*, trad. J. BARBEYRAC, Caen, 1989, Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen.

vraiment dans l'ère du temps : la peine de prison est déjà celle que l'on favorise comme châtiment et l'éclat des supplices infligés fait une très mauvaise publicité au pouvoir royal dans le cadre de cette nouvelle sensibilité qui se développe au siècle des Lumières. Louis XV lui-même, victime de la tentative d'assassinat de Damiens, avait demandé que l'on ne fasse pas de mal à son agresseur et qu'on le pardonne. Le souverain lui-même abandonne son droit de réplique mais il est rattrapé par une mécanique du pouvoir qui fonctionne de façon autonome.

Le pouvoir souverain est le droit de *faire* mourir ou de *laisser* vivre. Il laisse vivre uniquement parce qu'il n'exerce pas son droit mais on voit bien alors aussi la fragilité et la précarité de ce pouvoir. Il n'a de prise sur la vie que parce qu'il peut la supprimer. C'est un pouvoir négatif qui ne fait que prendre et soustraire. Une fois que l'individu a été mis à mort, il n'y a plus de sujet à gouverner, il n'y a plus de liberté à faire agir. La mort a été donnée mais elle échappe finalement au pouvoir qui n'aura jamais aucune prise sur elle. Ce faisant, il lâche aussi sa prise sur la vie qui vient de passer.

C'est donc un pouvoir qui soustrait et nie mais qui ne développe et n'ajoute jamais rien à l'objet sur lequel il s'exerce. Cet exercice est entièrement négatif et trop souvent passif puisqu'il laisse vivre et se manifeste positivement et uniquement quand – paradoxalement – il supprime ou soustrait. Les sujets d'un tel pouvoir sont comme fondus dans la masse. C'est une foule largement anonyme au sein de laquelle les individus n'existent pas vraiment en tant que tels ni pour eux-mêmes ni pour le pouvoir souverain. L'individu n'est reconnu qu'en tant qu'il est un membre d'une communauté plus large – famille, clan, maison, corporation – à laquelle il appartient. C'est bien le sens de cet assujettissement par le pouvoir à la modalité du macabre et du sang : rendre une masse indifférenciée docile et obéissante afin de pouvoir lui soustraire ponctuellement des biens et des richesses. La punir et verser le sang quand cette obéissance est rompue ou se relâche. Faire valoir la supériorité du monarque et des nobles par une symbolique du sang, principe de vie là où tout est voué à l'affaissement dans la mort. Cette vie n'est cependant pas la vie biologique qui constituera l'objet d'application du bio-pouvoir mais une vie spirituelle – vie du Dieu vengeur ou parfois du Christ – qui ne s'effarouche pas devant la mort. Le sang et le macabre comme effets de vérité *symboliques* d'un pouvoir souverain allié de manière plus ou moins lâche à un pouvoir religieux qui fait de la mortification de soi une vertu n'ont finalement que peu d'efficacité pour gouverner et pour connaître la matière politique sur laquelle ils s'appliquent. Instruments de domination du Maître sur une masse anonyme d'esclaves laborieux, ils ne permettent de remporter sur elle

qu'une victoire politique précaire et illusoire qu'il s'agit sans cesse de reconduire. Où est en effet la victoire de la mort quand celui que l'on vient de tuer n'est plus là pour reconnaître sa puissance ? N'est-ce pas là le signe même que la mort n'offre aucune prise au pouvoir ? En mourant, l'individu échappe au pouvoir. Ce n'est donc pas sur la mort qu'un gouvernement efficace et réellement effectif devra s'exercer mais sur la vie. C'est « la prise en charge de la vie, plus que la menace du meurtre, qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps[536] » affirmera Foucault, en analysant le passage d'un mode de pouvoir souverain à la forme moderne du bio-pouvoir. Quand la mortification de soi ne sera plus mise alors au service du salut mais de la santé, les individus ne se rendront même plus compte qu'en désirant plus que toute chose la vérité de leur sexe, c'est de la mort qu'ils sont devenus secrètement amoureux. De chance qu'elle était de revenir à soi, la mort est devenue le meilleur moyen de tout abandonner de sa vie à ce pouvoir qui a entrepris de la gérer de fond en comble, et dans la moindre de ses parties.

L'essor du bio-pouvoir et l'éclipse de la mort

Si la mort était visible et présente pour les sociétés à pouvoir souverain, elle devient de plus en plus décolorée et fade dans les sociétés de bio-pouvoir. La mort, jumelle de la folie, avait un aspect carnavalesque au Moyen-Âge. Désormais, elle a été tellement vidée de sa substance – si l'on peut dire – qu'elle n'est souvent plus conçue que comme le terme insensible et anonyme de la vie biologique. On sait que pour Foucault le biopouvoir s'est développé et s'est mis en place en prenant appui sur les techniques de gouvernement de la raison d'État et de la police qui ont supplanté celles, beaucoup trop lâches et finalement ineffectives, des mécanismes judiciaires et juridiques de la souveraineté monarchique. Pour pouvoir produire davantage en extrayant le maximum de valeur des marchandises dont celle de la force de travail, favorisant leur circulation et leur échange, il fallait des mécanismes de pouvoir qui ne font pas simplement qu'interdire et confisquer mais qui développent et augmentent d'une manière à la fois intensive et extensive l'objet sur lequel ils s'appliquent. Pour une société désormais dominée par la bourgeoise et dont l'objectif est devenu l'accumulation sans fin du capital, il ne pouvait plus simplement être question d'obtenir des sujets plus ou moins obéissants selon leur degré de crainte devant la mort mais des sujets que l'on surveille et que l'on contrôle durant toute leur vie, de la naissance jusqu'à la mort. Le

[536] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir, op. cit.,* p. 188.

pouvoir s'exerce toujours sur le corps mais cette fois-ci, non pas pour l'immobiliser, le morceler et finalement le détruire mais pour en développer les capacités : le rendre plus durable et plus fort, plus grand et plus mobile. Pas seulement plus productif mais surtout plus performant : le bourgeois n'entend peut-être pas travailler, mais il désire que son corps vive de façon *illimitée*.

Ce corps stimulé et développé pour produire – ou simplement s'affirmer – n'est pas seulement celui de l'individu mais aussi celui de la population toute entière. Le corps individuel doit devenir une pièce solide, fiable et bien ajustée qui viendra s'insérer dans ce grand « corps-machine » que constitue la population, elle-même faisant partie d'un gigantesque « corps-espèce ».

> Concrètement, ce pouvoir sur la vie s'est développé depuis le XVII^e^ siècle sous deux formes principales ; elles ne sont pas antithétiques ; elles constituent plutôt deux pôles de développement reliés par tout un faisceau intermédiaires de relations. L'un des pôles, le premier, semble-t-il à s'être formé, a été centré sur le corps, comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les *disciplines : anatomo-politique du corps humain*. Le second, qui s'est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIII^e^ siècle, est centré sur le rapport corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de *contrôles régulateurs : une bio-politique* de la population[537].

Sous un tel régime de vérité, faire mourir devient de plus en plus absurde. Un mort, c'est entendu, ne produit plus rien. Il n'a plus de valeur économique et la société, en se débarrassant d'un individu en bonne santé, manque une occasion de générer de la plus-value. Dans cette société bourgeoise qui se développe entre le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècle, la mort semble perdre la place centrale qu'elle détenait dans la société aristocratique et religieuse de l'Ancien régime. Les sociétés de bio-pouvoir s'éloigne de plus en plus de la mort, la rejettent hors d'elle-même car elles se veulent de plus en plus assurancielles. On veut s'assurer contre la mort. Elle est devenue un accident comme un autre contre lequel il faut se prémunir. Elle devient ainsi avec le temps de moins en moins visible et familière.

On met les vieillards et les mourants dans les Ehpad à ou à l'hôpital, loin du regard quotidien.

> Pour le reste, la situation de l'agonie de nos jours manque généralement de forme, c'est une tache blanche sur la carte géographique de la société. Les rituels profanes sont pour une bonne part vidés de sentiments et de sens, les formules profanes traditionnelles ne sont guère convaincantes. Les tabous interdisent de montrer des sentiments par trop violents, qui n'en existent pourtant pas moins. Et la traditionnelle aura de mystère qui entoure l'agonie, avec les survivances de gestes magiques – on ouvre

[537] M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 182-183.

> les fenêtres, on arrête les pendules – , empêche que la mort soit traitée comme un problème à la fois humain et social que les hommes doivent résoudre dans leurs relations les uns avec les autres, et les uns pour les autres. Actuellement, les êtres humains qui ont affaire aux mourants ne sont plus en mesure de leur apporter un soutien ou un réconfort en leur prouvant leur attachement et leur tendresse. Ils trouvent déjà difficile de leur serrer la main ou de la caresser pour leur donner un sentiment d'intimité intacte et de sécurité. L'exagération du tabou de civilisation qui interdit l'expression de sentiments violents et spontanés paralyse assez souvent la langue et la main. Il se peut aussi que les vivants ressentent plus ou moins inconsciemment l'agonie et la mort comme contagieuses, et donc comme une menace ; ils ont alors un mouvement de recul involontaire devant les mourants […][538].

Les supplices – quand ils existent encore sous la forme d'une brusque mise à mort au XX^e^ siècle – n'ont plus d'éclat et leur théâtre est désormais circonscrit à un public de plus en plus restreint. On tue en se cachant, presque avec honte[539].

Mais ce n'est qu'une apparence. La mort est toujours plus invisibilisée mais elle n'a peut-être jamais eu une place aussi importante que dans les sociétés modernes : jamais dans l'histoire le pouvoir de mort n'a été aussi massif et total. Si la mort individuelle perd de plus en plus sa place et se trouve exclue du champ social ou du moins, repoussée à ses marges, jamais le pouvoir de faire mourir n'a été aussi puissant. Tout se passe comme si, à mesure que l'homme perdait le droit de mourir – puisqu'il lui faut désormais vivre coûte que coûte – le pouvoir s'accaparait toujours davantage celui de faire mourir. Dans une conférence donnée en 1982 à l'université du Vermont, Foucault souligne le fait que le pouvoir moderne de faire vivre s'accompagne dans le même mouvement d'une exaltation inouïe de celui de faire mourir. La Révolution française, consacrant les droits inaliénables de l'être humain et œuvrant socialement pour le plus grand bien de tous, ouvrait aussi une nouvelle ère, celle des guerres totales.

> On peut observer, je crois, un phénomène semblable au cours de la Seconde Guerre mondiale. On aurait peine à trouver dans l'histoire boucherie comparable à celle de la Seconde Guerre mondiale, et c'est précisément à cette époque que furent mise en chantier les grands programmes de protection sociale, de santé publique et d'assistance médicale. C'est à cette même époque que fut, sinon conçu, du moins publié le plan Beveridge. On pourrait résumer par un slogan cette coïncidence : Allez donc vous faire massacrer, nous vous proposons une vie longue et agréable. L'assurance-vie va de pair avec un ordre de mort[540].

---

[538] N. ELIAS, *La Solitude des mourants*, trad. S. MULLER, Paris, Christian Bourgois, coll. « Détroits », 1987 [1982], p. 43-44.

[539] Voir E. TAIEB, *La guillotine au secret*, *Les exécutions publiques en France*, 1870-1939, Paris, Belin, coll. « Socio-Histoire », 2011 ; A. CAROL, *Au Pied de l'échafaud*, Paris, Belin, coll. « Histoire », 2017, notamment le chap. VII, « La désintégration du dispositif », p. 207 *sq*.

[540] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 364, « La technologie politique des individus », *op. cit.*, p. 815.

2. Le pouvoir souverain à l'heure du biopouvoir : les massacres racistes

Comment un pouvoir qui a entrepris de gérer la vie et la démultiplier quantitativement et qualitativement peut-il en même temps souscrire à celui de faire mourir dans des proportions jamais égalées dans l'histoire humaine ?

> La coexistence, au sein des structures politiques, d'énormes machines de destruction et d'institutions dévouées à la protection de la vie individuelle est une chose déroutante qui mérite quelque investigation. C'est l'une des antinomies centrales de notre raison politique[541].

On avait vu dans la partie précédente, à partir de l'écriture de Sade , comment le pouvoir souverain s'était servi des mécanismes du biopouvoir naissant : les meurtres visaient à se constituer en immenses massacres de masse soigneusement planifiés et programmés dans lesquels aucun geste ne devait être laissé au hasard[542]. Ce fantasme d'extermination d'un noble à l'imagination particulièrement fertile est très vite sorti du donjon littéraire où on le maintenait enfermé pour venir contaminer de sa violence l'histoire politique moderne. Ce racisme d'État deviendra la norme à partir du XX^e^ siècle, et les massacres de masse, sa manière de s'exercer dans l'histoire réelle.

Un pouvoir Janus

Ce pouvoir qui veut gérer et renforcer les phénomènes biologiques qui soutiennent et accompagnent la vie humaine se donne en même temps le droit et la possibilité de tuer à un degré jamais atteint dans l'histoire humaine. Massacres inouïs et massifs, massacres totaux : guerres mondiales qui déciment des nations entières, exterminations de pans entiers de populations, bombardements atomiques qui visent directement des métropoles. Horizon génocidaire et atomique là où en même temps ne cesse de s'accroître l'« espérance de vie », la longévité, la « bonne santé ». À l'heure actuelle, on peut encore ajouter l'écocide à ce tableau apocalyptique. Un pouvoir contemporain global qui va jusqu'à mettre à mort la vie naturelle elle-même à sa racine, provoquant une extinction toujours plus massive des espèces, alors qu'il a pour projet d'augmenter et de renforcer la vie. Foucault formule lui-même très

[541] *Ibid*.
[542] Voir *supra* chap. II.

clairement ce problème dans le cours donné au Collège de France de l'année 1976, intitulé « Il faut défendre la société », que nous avons déjà cité :

> [...] comment va s'exercer le droit de tuer et la fonction du meurtre, s'il est vrai que le pouvoir de souveraineté recule de plus en plus et qu'au contraire avance de plus en plus le bio-pouvoir disciplinaire ou régulateur ? Comment un pouvoir comme celui-là peut-il tuer, s'il est vrai qu'il s'agit essentiellement de majorer la vie, d'en prolonger la durée, d'en multiplier les chances, d'en détourner les accidents, ou bien d'en compenser les déficits ? Comment, dans ces conditions, est-il possible, pour un pouvoir politique, de tuer, de réclamer la mort, de demander la mort, de faire tuer, de donner l'ordre de tuer, d'exposer à la mort non seulement ses ennemis mais ses propres citoyens ? Comment peut-il laisser mourir, ce pouvoir qui a essentiellement pour objectif de faire vivre ? Comment exercer le pouvoir de la mort, comment exercer la fonction de la mort, dans un système politique centré sur le bio-pouvoir[543] ?

Ce pouvoir sur la vie fonctionne davantage à la normalisation et à l'incitation qu'à la loi et à l'obéissance imposée verticalement. Il ne donne plus la mort en spectacle quand il y a une transgression mais il cherche sans cesse à corriger les comportements déviants tout en les analysant dans des discours à prétention scientifique, comme celui de la psychiatrie. Il est plus profitable pour le pouvoir de modifier des formes de vie existantes plutôt que de simplement les supprimer quand elles ne correspondent pas au comportement que l'on attendait d'elles. Le bio-pouvoir se sert ainsi de l'irrégularité et des erreurs que la vie commet d'elle-même – son essence est d'errer[544] – pour augmenter et renforcer encore ses prises sur elle. Plus la connaissance de la vie, y compris dans ses irrégularités, sera détaillée, plus son emprise sur elle sera grande. La norme est énoncée à partir d'un savoir sur la vie biologique et elle est imposée aux individus à partir de mécanismes de dressage des corps et des esprits.

Il n'en demeure pas moins que, dès lors qu'un système de normes est établi à partir d'un fondement biologique, il s'agit dans le même temps d'exclure et de supprimer tous les phénomènes anormaux et déviants qui ne peuvent être corrigés. C'est ainsi que ce pouvoir sur la vie se développe et se fortifie en éliminant tous les éléments qui empêchent le développement d'une vie désignée comme normale. Ce mécanisme d'exclusion qui repousse dans la mort à mesure que l'on s'éloigne de la norme constitue le gouvernement par le racisme d'État selon Foucault. C'est un « mécanisme fondamental du bio-pouvoir, tel qu'il s'exerce dans les États modernes, et qui fait qu'il n'y a guère de fonctionnement moderne de l'État qui, à un certain moment, et à une certaine limite, et dans certaines conditions, ne passe par le racisme[545]. » Pour s'exercer en prenant prise sur les êtres et les corps, un pouvoir a nécessairement besoin d'opérer des césures. Il doit séparer et diviser pour régner. C'est ainsi

[543] M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société, op. cit.*, p. 226-227.
[544] FOUCAULT, *DE* III, n° 219, « Introduction par Michel Foucault », *op. cit.*, p. 441 : « la vie, c'est ce qui est capable d'erreur. »
[545] M. FOUCAULT, *Il faut défendre la* société, *op. cit.*, p.227.

que le racisme fonctionne dans la modernité du bio-pouvoir comme un moyen d'introduire une *coupure* dans le « continuum biologique de l'espèce humaine[546]. » Il va permettre de séparer à l'intérieur de la population des groupes qu'il fera jouer les uns contre les autres en les dévalorisant ou en les valorisant positivement. *In fine*, cette coupure renvoie à la séparation dans une population « entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir[547] ». Le nazisme constitue alors un cas d'école exemplaire pour comprendre ce fonctionnement raciste des États à l'heure du biopouvoir. En même temps qu'il se donnait pour tâche d'assurer et de protéger les individus qu'il gouvernait contre tous les aléas et les accidents de la vie, il les vouait au sacrifice le plus absolu : il fallait non seulement faire disparaître tous les inférieurs mais aussi faire mourir tout ce qui est diminué et faible en soi-même. Le pouvoir contemporain est bien un Janus monstrueux, œuvrant sur un front où se joue ce qui sépare l'humanité en deux rangs : à gauche la vie, à droite la mort[548]. Le médecin SS, posté sur la rampe de sélection, n'a jamais dû se sentir aussi proche d'être un dieu, celui qui décide des passages, du commencement et des fins, du passage et des portes, *bifrons*.

Le nazisme et la mort totalitaire

La nécessité du lien que doit nouer le biopouvoir avec le pouvoir de mort souverain n'est paradoxal qu'en apparence. En procédant à l'analyse de son mécanisme de fonctionnement fondamental, le racisme, il devient évident que le biopouvoir ne peut se développer et s'exercer qu'en se donnant la possibilité de donner la mort de façon toujours plus massive et poussée. Le pouvoir souverain dans sa version simplifiée se contentait de donner la mort quand il y avait résistance d'un adversaire à la volonté du monarque ou qu'un sujet transgressait la loi au point où la personne du souverain était directement menacée. Dans ce cas, le pouvoir livrait la guerre ou infligeait un châtiment afin de mettre fin à la contestation.

---

[546] *Ibid*.

[547] *Ibid*.

[548] « La file de gauche comporte des hommes de 20 à 45 ans, dont l'aspect extérieur est relativement robuste. Les limites d'âge sont élastiques, parfois elles s'étendent de 16 ou 18 à 50 ans. L'aspect et l'allure du détenu, le fait qu'il soit plus ou moins bien rasé interviennent dans ce choix. Dans cette file sont envoyées également quelques jeunes femmes. La file de droite comporte les hommes plus âgés ; les vieillards, la plupart des femmes, les enfants et les malades. Les familles essayent de se regrouper. Parfois l'officier S.S. sort alors du groupe familial les éléments valides jeunes ; plus rarement ceux-ci sont laissés avec leur famille dans la colonne de droite. », témoignage de Robert Waitz, professeur de médecine à la Faculté de Médecine de Strasbourg, résistant déporté, *Témoignages strasbourgeois*, *De l'Université aux Camps de Concentration*, Paris, Les Belles Lettres, 1954 [1947], p, 470 ; voir aussi à la même page, « Histoire de la Colonne de Droite », et p. 471, « Histoire de la Colonne de Gauche ».

Après la mort, la paix finissait toujours par revenir, même si elle était tout à fait relative. Avec le biopouvoir, les choses sont totalement différentes car pour augmenter et renforcer indéfiniment la vie d'une population il faut aussi que la destruction de tout ce qui entrave cet objectif ne puisse jamais prendre fin. La vie biologique qui est visée par ce pouvoir raciste et normatif n'atteindra jamais, par son essence même de vie – dont l'irrégularité, l'erreur, la déviance sont constitutives – un état stable et définitivement parfait. La norme est dynamique et souple, toujours en évolution là où la loi est rigide et inflexible. Pour être le plus homogène possible, la norme doit donc sans cesse s'épurer en se coupant de tous les éléments qui sont étrangers à la définition qui lui a été assignée. La correction des anomalies et des déviances par rapport à la norme a donc besoin d'être sévère, continue et implacable puisque la vie, considérée à partir de la norme, poursuit toujours sa pente naturelle qui est de dégénérer. Le bio-pouvoir ouvre donc une ère historique où la guerre est devenue la réalité permanente des relations politiques et sociales car la vie par définition, ne connaitra jamais de stabilisation définitive. Il faut donc sans cesse faire la guerre pour normaliser une vie qui est, par essence, toujours déviante.

Deux voies historiques majeures se sont ainsi dessinées pour parvenir à cette normalisation raciste de la population : la discipline par le *sexe* (racisme libéral) et celle par le *sang* (racisme totalitaire). Le racisme par le sexe consiste à inciter fortement les individus à adopter un mode de vie performant et capable en ce sens où ils pourront s'affirmer dans le plus de voies et de directions possibles au cours de leurs existences. La différence est valorisée dans la mesure où elle peut servir au pouvoir à s'étendre stratégiquement et à s'exercer davantage. Il y a cependant un rejet ou du moins un discrédit porté sur toutes les vies anormales et déficientes comme ne présentant pas *actuellement* d'intérêt pour le bio-pouvoir et ne générant *a priori* pas de bénéfices dont il pourrait profiter. Le racisme totalitaire aura tendance quant à lui à réduire la vie à une caractéristique unidimensionnelle et à vouloir figer le mouvement de l'histoire dans une forme stabilisée et tendanciellement éternelle. Idéalement, il faut pour le système nazi rendre possible le règne exclusif sur toute l'Europe et pour mille ans de belles bêtes blondes rigoureusement sélectionnées[549]. Le nazisme a constitué un mode de gouvernementalité exclusivement fondé sur le sang. Sa politique du sexe a été une « pratique dérisoire[550] ».

Ce sont là deux schèmes historiques du bio-pouvoir dans sa fonction normalisante qui

[549] Voir G. ALY, S. HEIM, *Les Architectes de l'extermination, Auschwitz et la logique de l'extermination*, trad. C. DARMON, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Mémoire de la Shoah », 2006.
[550] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir, op. cit*., p. 197.

peuvent se chevaucher ou interférer l'une avec l'autre selon les époques. Les sociétés peuvent ainsi naviguer de l'une à l'autre dans le cours tumultueux de leur histoire. Une société totalitaire fondée sur le sang sera contrainte de retourner vers le sexe quand elle aura consumé une trop grande partie de sa vie dans des guerres autodestructrices. Ce sera la République fédérale allemande : le temps n'est pas à la destruction et à la mort mais au sexe et à l'érection d'un nouveau pays, dans lequel il s'agit de travailler à sa santé, de produire et de consommer toujours davantage. Une société réputée libérale peut, en cas de guerre, discipliner aussi par le sang. Pendant la Première Guerre mondiale par exemple, on fusille en France les déserteurs, maillons faibles de la société dont il faut se débarrasser. De la même manière, les Américains commenceront par mettre leurs concitoyens d'origine japonaise dans des camps pendant la Seconde Guerre mondiale à partir du mois de mars 1942, puis ce sera Hiroshima et Nagasaki. La politique par la terreur porte toujours ses fruits mais ils sont souvent acides et bien maigres : on ne peut pas faire agir correctement et positivement celui à qui on enlève tout. C'est pourquoi la biopolitique des sociétés libérales fonctionne de manière centrale par le sexe : la normalisation des vies se fait plus volontiers par la discipline sexuelle que par la menace de mort. Pour un tel mode de gouvernementalité, dont la vocation est d'étendre la normalisation dans tous les interstices de la société, le sang n'est qu'un pis-aller et une sorte d'aveu d'échec : quand on ne peut vraiment plus rien faire d'une vie, alors on la supprime. Schématiquement alors, le sang *soustrait* les vies au corps de la nation quand le sexe les *augmente*.

Pour l'historien du nazisme Johann Chapoutot, dans le contexte de crise économique et sociale de l'après première guerre mondiale en Allemagne où le droit ne protège plus, ni des puissances étrangères qui ont imposé le traité de Versailles et ses conditions exorbitantes, ni des clans politiques de gauche et de droite qui se déchirent dans une forme de guerre civile, le « sang » apparaît ainsi comme une valeur de refuge. Il permet de faire la part des choses, et d'éliminer la plus mauvaise.

> Pour savoir quoi faire, comment agir et pour quelles raisons vivre, tout un corpus nazi de textes, de discours et d'images s'élabore qui enjoint à se tourner vers ce qu'il y a de plus concret, de plus intime, de plus tangible : dans un contexte où les idées se contredisent et se valent toutes, où les religions s'anathémisent entre elles, il reste comme recours et référence le sang, la chair, la « race ». La substance biologique a en outre l'avantage de ne pas être strictement individuelle : elle est partagée par les membres d'une même famille, d'une même « communauté », d'une même « race » – membres vivants, membres à venir. La préservation et le développement de cette substance offrent une fin claire et aisément compréhensible, constituent une communauté et donnent un sens à la vie de l'individu[551].

[551] J. CHAPOUTOT, *La Loi du sang*, *Penser et agir en nazi*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2014, introduction, p. 22-23.

Parce que sa dimension à la fois symbolique mais aussi très concrète le rend à la fois ambigu et immédiatement compréhensible, le sang permet et favorise l'adhésion des individus aux disciplines massives et contraignantes du bio-pouvoir. Quand il est question de son sang et du risque de le perdre, l'heure n'est plus au questionnement sur le bien-fondé des contrôles, des mesures de coercition et des efforts énormes auxquels il faut consentir, si l'on veut continuer de vivre. Le sang est une notion symbolique à très forte polysémie. Elle peut servir de ses ornementations lyriques tous les discours de propagande. « À la fin, le sang est plus fort que tous les documents en papier (*Am Ende ist das Blut stärker als alle papiernen Dokumente*). Ce que l'encre a écrit sera un jour effacé par le sang. Cette voix, qui est la plus profonde, couvrira à la fin clairement tous les autres sons[552] », s'exclame Hitler dans un discours de mars 1935, célébrant le retour de la Sarre dans le giron du Reich.

Le sang renvoie à la vitalité d'un tempérament : le sanguin est celui qui ne laisse pas taire son sentiment profond. Au fond du sang, on entend toujours mugir la mort, celle des autres mais aussi et toujours la sienne, c'est pourquoi il faut agir *maintenant* et sans tarder. Le sang, fondamentalement symbolique, permet de servir quasiment toutes les causes, tant il colore l'imagination de celui à qui on destine son discours et sa mise en scène. Le sang a pour efficace d'aveugler la raison. Le sang est le *symbolon* politique : il réunit dans une même communauté ceux qui doivent l'être et rejette absolument tous les autres. L'individu assujetti par le schème du sang ne réfléchit plus correctement, c'est-à-dire *avec nuance* : partout il ne voit plus que des amis ou des ennemis. Il voit rouge. Le sang est toujours relatif à la vie mais de celle qui va toujours à la mort, qui vit sans cesse dans le risque de se perdre. La politique du sang est celle de l'état d'urgence perpétuel et du coup d'État permanent.

Ainsi, les valeurs du peuple allemand fondées sur le sang sont « la race, le sol, le travail, la communauté, l'honneur. »

> Il est notable qu'aucun de ces termes ne fait jamais l'objet d'une réelle définition chez les juristes : censés être signifiants en et par eux-mêmes, ils font l'objet d'une répétition incantatoire rhétoriquement efficace et intellectuellement commode [...].
>
> Peu importe leur contenu au fond. Leur valeur réside dans la puissance d'évocation qu'elles déploient[553].

La souveraineté classique qui était accompagnée par un cortège de textes juridiques complexes – et illisibles pour la majeure partie du peuple – ne pouvait efficacement emporter l'adhésion de la grande masse des sujets. Le monarque pouvait assujettir son peuple par la

---

[552] M. DOMARUS, *Hitler. Reden und Proklamationen*, 1932-1945, t. 1, 2e partie, Munich, Süddeutscher Verlag, 1965, p. 485 ; cité et traduit par J. STENGERS, *Hitler et la pensée raciale*, *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 75, 1997, p. 423.

[553] J. CHAPOUTOT, *op. cit*, p. 160.

menace du châtiment mais il n'avait pas le pouvoir moderne de constituer des sujets par la norme. La force du bio-pouvoir consiste justement à incorporer la norme dans l'individu. Celui-ci, quand il est correctement surveillé et dressé, adhère, par ses gestes et dans la moindre de ses postures, par l'ensemble de son comportement et jusqu'à ses idées, aux normes qui le définissent. L'Allemand « normal » construit par le nazisme défend sa « race », son « sol », sa « communauté » en travaillant sans relâche et sans jamais se dédire ou trahir son « sang ». Il le fait « naturellement » sans se référer à un quelconque formalisme juridique ou à des abstractions universelles issues d'une philosophie des Lumières qui avait encore pour modèle du droit celui du contrat, qui se passait entre un souverain et un sujet. Le sujet « normalisé » ne se demande pas si son attitude est juste : son comportement assujetti par les disciplines constitue en acte la vérité du « sang ». Les valeurs issues du sang fonctionnent comme des normes s'incorporant aux individus et ne constituent plus, comme l'affirme en 1935 l'avocat nazi et futur gouverneur général de la Pologne occupée, Hans Frank, les « abstractions anémiées[554] » des juristes et des contractualistes d'Ancien Régime. Dès 1933, des avocats et des magistrats stagiaires aux accointances nazies ont pendu à Jüteborg une effigie d'un paragraphe de loi à une potence pour manifester leur saine – et sanguine – détestation du droit positif[555].

Sous le régime nazi, la « loi » devient celle du sang biologique. Ce système totalitaire illustre donc parfaitement la thèse de Foucault consistant à dire qu'avec le bio-pouvoir la loi fonctionne toujours davantage comme une norme. La loi n'est plus une instance extérieure qui pèse sur le sujet mais s'incorpore directement à lui. Elle ne sert plus simplement à verser le sang quand elle est transgressée ou à défendre le sang d'une lignée royale mais elle a désormais pour vocation à constituer le sujet lui-même en tant qu'il est vivant. C'est le sang biologique qui fait vivre le sujet : de loi, le sang est devenu une norme.

Le sang est ce qui relie les individus entre eux, non plus simplement par le jeu des alliances souveraines mais par une identité biologique qui traverse le temps et l'espace. Le sang, c'est celui des ancêtres déjà morts et des enfants à naître mais c'est aussi celui qui irrigue et donne vie à un territoire. Le *Lebensraum* est un espace à la fois vital et vivant parce qu'il entre dans un métabolisme adéquat avec le sang allemand.

> Il n'existe au fond qu'une manière de transcendance immanente, immanente au corps de la race : le sang. Immanent, car interne et intime. Transcendant, car doté d'une sorte de personnalité propre : le sang devient sujet de verbes (le sang veut, exige, refuse, se venge) ; en outre, il est la loi du devenir des êtres, quasi-synonyme métonymique du mot *Natur* ou *Naturgesetz*, nature ou loi naturelle, à tel point que

[554] Cité par J. CHAPOUTOT, *op. cit.*, p. 160.
[555] *Ibid*., p. 163.

> l'inconditionnalité du credo nazi se nourrit de l'apodicticité de la conviction rationnelle : il y a des lois de la nature, infrangibles, c'est un fait qui ne souffre aucune discussion[556].

Le juriste nazi Edgar Tatarin-Tarnheyden, professeur de droit constitutionnel et de droit international à l'université de Rostock, critique le contractualisme issu de la pensée révolutionnaire française ainsi que formalisme juridique de Kelsen tous les deux coupables à ses yeux de la décadence individualiste qui a mené au déclin de la République de Weimar. Avec l'arrivée d'Hitler au pouvoir en 1933, le droit est redevenu « une dynamique juridique pleine de sens » et une « totalité naturelle-organique ». « L'ordre juridique du peuple allemand ne repose plus sur [...] des milliers de paragraphes, mais sur la solide totalité d'une vision du monde qui conçoit le peuple allemand comme une unité bionomique de sang nordique et de culture immémoriale[557]. » Voici comment J. Chapoutot analyse cette thèse sur le droit nazi :

> Le terme *bionomisch*, néologisme forgé par Tatarin, est saisissant : le peuple allemand est une réalité vitale (*bios*), et cette vie est prescriptrice, créatrice de normes (*nomos*). Mieux par le simple fait de son existence, régie par des lois naturelles, la vie du peuple allemand est normative. Si elle vit ainsi (sans mélange, sans homosexuels, avec une domination de l'homme sur la femme, *etc*.), c'est qu'elle doit vivre ainsi, pour se maintenir, se renforcer et se perpétuer. Avec la « bionomie », la biologie trouve la plénitude politique de son sens : la vie est loi, la loi d'un peuple qui est une « totalité vitale organique »[558].

Il ne suffit donc pas de proclamer la valeur du sang et de la race dans les discours officiels ou de simplement réécrire les textes de loi en y insérant ce vocabulaire nouveau, il s'agit aussi de mettre en place des mécanismes de pouvoir qui la promeuvent et l'effectuent. C'est ce qu'affirme Falk Ruttke, juriste et membre de la SS, fervent défenseur de l'hygiène raciale :

> Pour créer un droit conforme aux lois de la vie, un droit de la race, il ne suffit pas d'ajouter le mot race aux systèmes juridiques passés. Il s'agit de réorganiser les relations juridiques autour d'un nouveau centre : la vie du peuple allemand. La loi vitale et raciale du peuple allemand doit imprégner et structurer le droit. Il faut procéder à une réévaluation totale[559].

Les sciences elles-mêmes ne sont promues et encouragées par le nazisme qu'à partir du moment où elles ont été conditionnées pour se mettre au service du pouvoir. La science devient techniciste et ainsi se désintéresse totalement de sa fin et des fins en général : elle est simplement vouée à l'efficacité, comme la symbolique du sang. Peu importe la vérité quand doit vivre la norme. « La science n'intéressait le pouvoir que dans la mesure où elle pouvait

---

[556] J. CHAPOUTOT, « Le Sang et le sens : l'eschatologie nazie », in D. de COURCELLES *et al*., *La Mystique face aux guerres mondiales*, PUF, coll. « Hors collections », 2010, p. 222.

[557] E. TATARIN-TARNHEYDEN, *Werdendes Staatsrecht ; Gedanken zu einem organischen und deutschen Verfassungsneubau*, Berlin, Heymann, 1934, p. 5 ; cité par J. CHAPOUTOT, *La Loi du sang*, *op. cit*., p. 194.

[558] J. CHAPOUTOT, *ibid.*, p. 195-196.

[559] Cité par J. CHAPOUTOT, *ibid.*, p. 147.

être immédiatement efficace, et ce n'est qu'avec ces restrictions qu'elle fut soutenue [560]. » La nation allemande est conçue comme un corps gigantesque duquel il ne faut pas hésiter à couper des parties si elles sont malades ou menacent l'intégrité du tout. C'est aussi pour cette raison d'efficacité de la soustraction destructrice permise par le gouvernement par le sang que les médecins ont été aussi valorisés sous le III^e^ Reich, tout en s'en faisant souvent les exécutants les plus zélés. Le médecin n'est-il pas par excellence celui qui arrache et sépare de l'organisme ce qui ne doit pas vivre pour que le corps dans son ensemble puisse rester sain ? Non seulement, la figure du médecin est survalorisée dans une société de bio-pouvoir qui entend purifier la race de tous les éléments qui lui sont néfastes – c'est ainsi que le Führer lui-même n'hésitera pas à se draper dans les habits d'un praticien guérissant son peuple de la bacille juive – mais la sociologie médicale du III^e^ Reich montre qu'un nombre très important d'hommes de l'art ont souscrit de manière très précoce à l'idéologie nazie. Les médecins sont l'un des groupes sociaux les plus surreprésentés au sein de la SS : ils la garnissent de sept fois plus de membres proportionnellement à la moyenne des autres professions[561]. C'est ainsi qu'ils se livrèrent volontiers pour la plupart d'entre eux à l'exercice de cette mission d'hygiène raciale qui venait de leur être confiée. En juillet 1933, on procède alors, sous l'impulsion d'Ernst Rüdin, un psychiatre généticien membre de la Société d'hygiène raciale, à la première campagne de stérilisations forcées des malades porteurs d'une maladie considérée comme héréditaire (maladie mentale, handicap physique, alcoolisme). En 1939, Hitler ordonne l'exécution de l'Aktion T4, sous la supervision de son médecin personnel, Karl Brandt, dont l'objectif est l'élimination des Allemands handicapés physiques et mentaux. Des dizaines de médecins collaboreront à ce projet de purification du sang de la race. « Ce qui est tragique », affirme Michael Tregenza, dans un ouvrage consacré au sujet,

> c'est qu'aucun de ces médecins n'eut besoin d'une loi pour participer à cette entreprise d'euthanasie. Aucun d'entre eux n'hésita sérieusement à participer à une telle entreprise. Sans y avoir été contraints en aucune façon, ils élaborèrent eux-mêmes les règles déterminant si tel patient devait vivre ou mourir. Leur participation fut entièrement volontaire et inconditionnelle[562].

Les médecins, dont près de la moitié seront membres du parti nazi en 1942, constitueront la cheville ouvrière de l'extermination. Comment pourrait-il en être autrement puisque la

[560] J. OLFF-NATHAN (dir.), *La Science sous le Troisième Reich, Victime ou alliée du nazisme* ?, Paris, Seuil, 1993, Introduction, p. 22.

[561] Voir J. A. BARONDESS, « Medicine Against Society. Lessons from the Third Reich. », Journal of the American Medical Association, vol. 276, n° 20, 27 novembre 1996, p. 1657-1661.

[562] M. TREGENZA, *Aktion T4. Le secret d'État des nazis : l'extermination des handicapés physiques et mentaux*, trad. Cl. DARMON, Paris, Calmann-Lévy, Mémorial de la Shoah, 2011, p. 155. ; Voir aussi G. ALY, *Les anormaux : les meurtres par euthanasie en Allemagne, 1939-1945*, trad. C. TILMAN, Flammarion, coll. « Au fil de l'histoire », 2014.

fonction fondamentale de la sélection (*Auslese*) leur a été confiée ?

Pour le nazisme, le sang est le principe de la vie biologique. Il est en effet au fondement des races. Le sang pur et originel donne une race forte et droite. C'est le sang mélangé qui signe le déclin des civilisations. Pour les théoriciens du nazisme, la substance d'un peuple conçu comme une entité biologique c'est son sang. On peut tout aussi bien dire alors que ce qui établit la race dans sa vérité, c'est en dernière analyse la mort par le travail de sélection destructrice qu'elle permet. Le nazisme est moderne car il constitue un mortalisme politique : la mort est désirable en elle-même car elle purifie entièrement celui qui s'y jette. Vermine ou surhomme aryen, elle rend l'ultime justice. Si tu es mort, c'est parce que la vie n'avait plus besoin de toi. Qu'il est bon alors d'être mort en ne souillant plus la vie de sa propre présence imparfaite. Le SS le plus méritant et le plus terrible n'est-il pas celui que l'on reconnait au crâne blanc qu'il arbore sur sa casquette et sur son brassard ? Les divisions *SS-Totenkopfverbände* sont à la tête de la mort : responsables de la destruction orchestrée dans les camps, c'est aussi celles qui se savent destinées à aller la première au sacrifice si l'ordre leur est donné.

La spécificité de la mise à mort que permet le racisme consiste alors à considérer le meurtre comme un accroissement de la force biologique valorisée. Plus une race tue celles qui lui sont « inférieures », plus elle se fortifiera en retour. L'affrontement à mort n'est plus celle de deux consciences libres, comme ce fut le cas chez Hegel, mais devient une relation conflictuelle de type biologique, la seule compatible avec ce nouveau pouvoir qui prend en charge de gérer la vie, et pas de la perdre dans des luttes de pur prestige. La vie ne doit pas être gaspillée dans des batailles stériles qui n'auraient pour but que l'accroissement du faste royal par exemple. C'est en ce sens que l'opposition aux ennemis n'est pas simplement militaire ou guerrière mais de bout en bout biologique : les médecins, les familles, la police, les juges participent autant sur le front intérieur de la société que les soldats sur les champs de bataille à cette guerre biologique, toujours totale.

> La mort de l'autre, ce n'est pas simplement ma vie, dans la mesure où ce serait ma sécurité personnelle ; la mort de l'autre, la mort de la mauvaise race, de la race inférieure (ou du dégénéré, ou de l'anormal), c'est ce qui va rendre la vie en général plus saine ; plus saine et plus pure[563].

Le pouvoir souverain de mort est partagé dans la société nazie. C'est bien un socialisme de la mort. La « race des seigneurs » détient la prérogative de tuer. Le fonctionnement même de la société est fondée sur le meurtre de masse : les races inférieures doivent s'épuiser jusqu'à la

[563] M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, p. 228.

mort pour que la race supérieure puisse vivre et s'agrandir. Le plan général sur lequel se fondait l'entrée dans la longue guerre de l'Est, le *Generalplan Ost*, consistait à occuper progressivement ces nouveaux territoires en y implantant des camps de concentration à ciel ouvert où les villes et les campagnes peuplées d'individus de races inférieures meurent par le travail pour nourrir les seigneurs qui les encerclent et qui finiront par prendre leur place avec le temps. Érosion lente et implacable de la mort qui dévore inexorablement les vies inférieures.

> Mais en même temps qu'on avait cette société universellement assurancielle, universellement sécurisante, universellement régulatrice et disciplinaire, à travers cette société, déchaînement le plus complet du pouvoir meurtrier, c'est-à-dire de ce vieux pouvoir souverain de tuer. Ce pouvoir de tuer qui traverse tout le corps social de la société nazie, se manifeste, d'abord, parce que le pouvoir de tuer, le pouvoir de vie et de mort est donné non pas simplement à l'État, mais à toute une série d'individus, à une quantité considérable de gens (que ce soient les SA, les SS, *etc*.). À la limite même, tout le monde a le droit de vie et de mort sur son voisin, dans l'État nazi, ne serait-ce que par la conduite de dénonciation, qui permet effectivement de supprimer, ou de faire supprimer, celui qui est à côté de vous[564].

La *Sturmabteilung* (SA) constitue ainsi une sorte de cancer de la République de Weimar qui, par le nombre colossal d'hommes qui la constitue – 400 000 en janvier 1932 soit un an avec l'accession d'Hitler à la chancellerie – finit par prendre le dessus sur l'armée – réduite à 100 000 hommes depuis le traité de Versailles – et la police elle-même. L'essor et l'agrandissement de la SS procède de la purge de la SA de l'été 1934, dite « Nuit des longs couteaux », notamment par l'instrumentalisation de la « déviance homosexuelle » qui aurait été répandue chez les membres de cette dernière. Le bio-pouvoir totalitaire, on le voit, se nourrit et grandit de ce qu'il détruit. La norme se solidifie et s'unifie toujours davantage à mesure que la mort est distribuée dans toute la société sur laquelle on entend l'exercer et l'appliquer. Cette inflation de la mort provoquée par le bio-pouvoir est particulièrement visible dans l'évolution stratégique de cette structure fonctionnelle centrale de la société nazie, le camp, véritable modèle de fonctionnement du mécanisme raciste.

Comme le souligne l'historien du nazisme Nikolaus Wachsmann dans son ouvrage consacré à la mécanique concentrationnaire dans toute l'histoire du III^e^ Reich, *KL*[565], le camp a d'abord détenu une simple fonction politique de redressement. Le camp de Dachau est particulièrement intéressant à étudier car il est le premier camp de concentration nazi mais il est aussi le seul à avoir traversé toute l'histoire du III^e^ Reich. En ceci, il permet de comprendre l'évolution de la mécanique de destruction totalitaire : d'une mort infligée avec

[564] *Ibid*., p. 231.
[565] N. WACHSMANN, *KL*, *Une histoire des camps de concentration nazis*, trad. J.-F. SENÉ, Paris Gallimard coll. « Nrf essais », 2017.

une certaine parcimonie dans les premiers temps du régime, on va passer progressivement à une mort totale, qui peut toucher tout le monde, à tout moment et pour presque n'importe quelle raison. En ce sens, comme le souligne N. Wachsmann, « [les] camps de concentration incarnaient l'esprit du nazisme comme nulle autre institution du III[e] Reich[566]. » Dachau, avait pour finalité première de corriger les éléments politiques et sociaux qui ne correspondaient pas au modèle du bon Allemand tel qu'il était défendu par les nazis. Il ne correspondait pas, dans les années 1930 à ce qu'il deviendra pendant la seconde guerre mondiale – la pièce centrale de l'extermination – ni à la mémoire visuelle que nous en avons constituée à partir des images insoutenables que les soldats américains nous en ont apportées après l'avoir libéré le 29 avril 1945.

> Jusqu'à ce jour, les camps de concentration sont souvent perçus à travers l'objectif des libérateurs et par les images bien trop familières de tranchées pleines de corps, de montagnes de cadavres et de survivants squelettiques fixant les appareils photos. Cependant, aussi frappantes que soient ces images, elles ne révèlent pas toute l'histoire de Dachau car celle-ci était bien plus longue et n'avait que récemment atteint son dernier cercle de l'enfer, au cours des ultimes souffrances de la Seconde Guerre mondiale[567].

On pouvait encore espérer ressortir du camp dans les années 1930, une fois qu'on avait été « redressé » et « corrigé ». En août 1939, soit le dernier mois avant que la guerre n'éclate, à Dachau « les morts sont rares et espacées et l'on ne compte pas plus de quatre décès[568]. » Le 22 mars 1933, le premier jour du fonctionnement du camp, on compte seulement une centaine de prisonniers, pour la plupart communistes. Les gardiens ne sont pas des SS mais de simples policiers. Certains détenus trouvent que la nourriture y est bonne et en quantité suffisante[569]. Dans la seconde moitié des années 1930, les camps s'agrandissent et se remplissent de populations d'exclus toujours plus diversifiées et nombreuses : les « criminels », les « asociaux », les « fainéants », les homosexuels, puis après les lois de Nuremberg de 1935, les Juifs, même si avant la guerre, la proportion de ces derniers dans les camps restait encore très modeste : on préférait pour l'instant les « mettre à mort » socialement, les spolier et les forcer à l'émigration. Mais c'est véritablement avec l'entrée en guerre sur le front de l'Est que le camp va devenir un instrument de destruction totalitaire, la guerre biologique signifiant toujours une guerre totale, d'autant plus qu'elle est désormais conçue par Hitler et les responsables nazis les plus gradés comme la dernière des guerres, celle qui devra accomplir la Solution finale. Devant le caractère encore trop désorganisé et perturbant – y compris pour les

[566] N. WACHSMANN, *op. cit.*, p. 10.
[567] *Ibid*.
[568] *Ibid*.
[569] *Ibid*., p. 11.

exécuteurs – des fusillades de masse commises par les *Einsatzgruppen*[570], mais aussi du fait que la récente conquête des territoires de l'Est a conduit le régime nazi à élaborer une solution pour liquider le plus efficacement et rapidement possible une population juive très nombreuse qui y vivait, ainsi que tous les soldats russes faits prisonniers, le camp finit par devenir le moyen fondamental de l'extermination. À partir de 1941, il n'était déjà plus un simple lieu de redressement par le travail mais l'outil central de la mort totalitaire. On y exerce désormais la sélection faite par des médecins pour les convois de victimes destinées au gazage dans le cadre de l'Aktion 14f13 qui est la poursuite de l'Aktion T4 qui eut pour effet la destruction des handicapés et des malades mentaux allemands de 1939 à août 1941. Les cibles ont simplement changé en se diversifiant et en s'étendant. À la fin du mois d'août 1941, on commence à élaborer et à tester des chambres à gaz en exterminant des prisonniers russes et des détenus invalides ou malades à Auschwitz. Bientôt, dès l'année suivante, les opérations d'extermination de masse par le gaz seraient directement effectuées dans les camps dans des proportions jamais atteintes. Ce seront les camps de Belzec, Sobibor, Treblinka du Gouvernement général, placés sous la coupe d'Odilo Globocnik, et désormais Majdanek, avec comme pivot toujours plus central, Auschwitz, qui eurent pour fonction, dans le cadre de l'Aktion Reinhard, de vider les ghettos de leur population juive afin de l'annihiler. C'est au courant de 1942 que le camp Auschwitz deviendra ce qu'il n'a jamais été auparavant : le centre de la Shoah. Plus aucun Juif ne devra sortir vivant de cette usine de mort.

À l'instar du souverain médiéval, l'État nazi s'arroge le droit de verser le sang, à la fois de ses ennemis mais aussi de son propre peuple, mais à la différence fondamentale qu'il entend le faire de manière illimitée. Le droit souverain de prendre et d'exposer la vie ne s'exerçait que rarement et de façon ponctuelle dans les temps médiévaux. L'armée du souverain médiéval n'était pas non plus une armée nationale de métier mais était constituée de mercenaires. Le pouvoir de faire mourir est tellement répandu dans le système nazi que même ceux qui n'ont aucune intention de tuer peuvent se trouver contraints de le faire. C'est là peut-être « le crime le plus démoniaque[571] » qu'ait inventé et pratiqué les nazis selon Primo Lévi :

---

[570] « À l'automne de 1941, le chef suprême des SS de la Police de Russie centrale, vom dem Bach, ébranla Himmler en lui déclarant : "Regardez les yeux des hommes de ce *Kommando*, voyez à quel point ils sont perturbés. Ce sont des hommes finis (*fertig*) pour le restant de leur vie. Quelle relève formons-nous là ? Des névrosés ou des brutes (*Entwerder Nervenkranke oder Rohlinge*) !" » *in* R. HILBERG, *La destruction des Juifs d'Europe*, trad. M.-F. PALOMERA, A. CHARPENTIER, Paris, Fayard, 1988, p. 869.

[571] P. LEVI, *Les Naufragés et les rescapés,* trad. A. MAUGÉ, paris, Gallimard, coll. « Arcades », II, « La zone grise », p. 36 *sq*. : ce type d'actions monstrueuses rendues possibles par les techniques de gouvernementalité nazie fondées sur la terreur appartient à cette « zone grise » dont parle P. Lévi. Une zone inouïe où il n'est pas possible de bien faire, où agir moralement est presque devenu impossible. Si, par exemple, un détenu des camps prend la fuite ou qu'il décide de se suicider, c'est l'ensemble d'une équipe de travail forcé qui sera exécuté en

contraindre les victimes à les seconder dans leur entreprise d'extermination. C'est le cas bien connu des *Kommando* « spéciaux » (*Sonderkommando*). Celui d'Auschwitz est très certainement le plus infernal dans la monstruosité de son détail : il s'agissait pour ces hommes, juifs pour la plupart, de mener les nouveaux arrivants sélectionnés à la chambre à gaz en les amadouant et en leur mentant sur la réalité qui leur était réservée – la désinfection et la douche plutôt que le gaz – puis de « traiter » les « morceaux » produits (*Stücke*) par le processus d'extermination en leur retirant les dents en or et les objets de valeur qui auraient été dissimulés, de leur couper les cheveux, de les traîner hors de la salle de mise à mort pour les disposer sur le monte-charge menant aux crématoire, et enfin de nettoyer scrupuleusement le sol et les murs de la salle maculés de souillures, de vomi et de sang[572]. Ces équipes nécessaires au « traitement spécial » (*Sonderbehandlung*) que les nazis réservaient aux vies qui sont à charge (*Ballastexistenzen*) dans l'axiologie normative qui leur est propre, étaient elles aussi régulièrement liquidées pour que l'œuvre de la mort soit véritablement complète, c'est-à-dire tout à fait oubliée. Personne ne doit être censé pouvoir témoigner de ce que fut la mort nazie[573].

L'idée de guerre raciale ne pouvait avoir aucune espèce de signification dans le contexte de conflit limité qui est celui du pouvoir souverain d'avant l'essor du bio-pouvoir autant dans ses objectifs que dans son intensité, là où le nazisme ne peut subsister et fonctionner que par la destruction des autres et l'autodestruction. La guerre ne pourra prendre fin qu'avec la destruction de tout ce qui n'est pas pur et identique à soi. Le sang devient le vecteur constant et l'objet omniprésent de cette destruction : c'est le sang supérieur des Aryens qui donnera la force et le courage nécessaires au peuple allemand pour détruire en lui tout ce qui menace sa

---

représailles. Il ne « joue » ainsi pas simplement sa vie mais aussi et toujours celles des autres, qui n'ont rien décidé, ni choisi. Zone dans laquelle se met alors à exister un lien, tout à fait monstrueux, que l'on n'aurait jamais pu tisser normalement avec ces bourreaux que furent les SS. Des membres du *Sonderkommando* se mettent à disputer un match de football avec leurs gardiens SS devant les bâtiments des chambres à gaz (p. 54 *sq*) ; Une complicité involontaire dans le meurtre de masse : le membre du *Sonderkommando* d'Auschwitz Schlomo Venezia explique comment il devait conduire les détenus les plus faibles, vieillards, malades, ou handicapés, ne pouvant marcher jusqu'à la chambre à gaz, en les tenant « par les oreilles » devant lui pour que le SS puisse leur loger « correctement », c'est-à-dire sans salir son uniforme, une balle dans la tête (Sh. VENEZIA, *Sonderkommando, Dans l'Enfer des chambres à gaz*, trad. B. PRASQUIER, Paris, Albin Michel, 2007) ; Il y a aussi tous ces meurtres de bébés commis par les détenues elles-mêmes, dans le dos des mères, et dans un but « vertueux », pour que ces dernières ne soient pas conduites directement à la chambre à gaz… avec leurs bébés (voir sur ce sujet le témoignage d'Olga Lengyel in N. WACHSMANN, *KL*, chap. X, « Des choix impossibles », *op. cit.*, p. 671 *sq*).

[572] Voir N. WACHSMANN, *KL*, *op. cit.*, p. 472 *sq*.

[573] Et pourtant : il nous est parvenu des « voix sous la cendre », et même des images du processus d'extermination industrielle, dont deux – donnant dehors sur le talus d'en face et montrant la crémation de cadavres – prises à partir d'une chambre à gaz, voir G. DIDI-HUBERMANN, *Écorces*, Paris, Minuit, p. 54 *sq. ;* Sh. VENEZIA, *op. cit.* ; G. BENSOUSSAN., Ph. MESNARD, C. SALETTI (élaboré par), *Des Voix sous les cendres*, *Manuscrits des Sonderkommandos d'Auschwitz-Birkenau*, Calmann-Lévy, coll. « Mémorial de la Shoah », Centre de documentation juive contemporaine, 2005.

pureté.

> Le nazisme a sans doute été la combinaison la plus naïve et la plus rusée – et ceci parce que cela – des fantasmes du sang avec les paroxysmes d'un pouvoir disciplinaire. Une mise en ordre eugénique de la société, avec ce qu'elle pouvait comporter d'extension et d'intensification des micro-pouvoirs, sous le couvert d'une étatisation illimitée, s'accompagnait de l'exaltation onirique d'un sang supérieur ; celle-ci impliquait à la fois le génocide systématique des autres et le risque de s'exposer soi-même à un sacrifice total. Et l'histoire a voulu que la politique hitlérienne du sexe soit restée une pratique dérisoire tandis que le mythe du sang se transformait, lui, dans le plus grand massacre dont les hommes puissent pour l'instant se souvenir[574].

Pour le nazisme, la guerre est aussi explicitement posée comme moyen et finalité de la politique. Elle n'est pas simplement un moyen de réaliser des objectifs politiques, comme la conquête de territoires ou de ressources mais une fin en soi : en tuant les autres, un peuple se purifie et se renforce en tuant en son sein les éléments les plus faibles et les plus corrompus.

> Par conséquent, ce n'est pas simplement la destruction des autres races qui est l'objectif du régime nazi. La destruction des autres races est l'une des faces du projet, l'autre face étant d'exposer sa propre race au danger absolu et universel de la mort. Le risque de mourir, l'exposition à la destruction totale, est un des principes inscrits parmi les devoirs fondamentaux de l'obéissance nazie, et parmi les objectifs essentiels de la politique. Il faut que l'on arrive à un point tel que la population tout entière soit exposée à la mort. Seule cette exposition universelle de toute la population à la mort pourra effectivement la constituer comme race supérieure et la régénérer définitivement face aux races qui auront été totalement exterminées ou qui seront définitivement asservies[575].

Les SA constituaient l'une des forces fondamentales du nazisme, qui n'aurait jamais pu connaître un tel essor sans leur présence et leurs coups de force, mais ils sont finalement éradiqués et cannibalisés par la SS. Quand la guerre est, de façon absolument évidente, tout à fait perdue, et ce, dès le retournement du front russe dans la poche de Stalingrad à la fin janvier 1943, les camps continuent à tourner à plein régime, et même en surrégime avec les immenses massacres des Juifs hongrois orchestrées au printemps et à l'été 1944[576]. Pour l'idéologie nazie, étant donné que la guerre se déroule partout et tout le temps, il faut donner la mort autant que l'on peut et tant que l'on peut, sur l'échelle la plus étendue comme sur la plus restreinte. C'est Eichmann s'imaginant sauter de joie dans sa tombe avec l'idée d'avoir exterminé des millions de Juifs. Mortalisme politique du nazisme : la vérité ultime de la vie, c'est la mort. De la même façon, la *Wehrmacht* a perdu plus d'hommes durant les dix-huit derniers mois de la guerre que dans les quatre premières années du conflit mondial. « Ce qui devait servir apparemment à protéger le peuple allemand a provoqué la plus grande

[574] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, *op. cit*., p. 197.
[575] M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société, op. cit*., p. 232.
[576] Les crematoriums ne suffisant pas à brûler un nombre aussi important de cadavres produits par les opérations de gazage se déroulant en continu, on se décide à jeter directement dans des fosses en feux construites à l'extérieur les corps des nouveaux arrivants « sélectionnés », abattus à la chaîne d'une balle dans la nuque, quand ils ne sont pas directement jetés vivants dans le brasier comme les bébés, les vieillards et les handicapés.

hécatombe qu'il ait jamais connue. En d'autres termes, la cessation des hostilités à l'automne 1943 aurait épargné à la Wehrmacht la perte d'environ deux tiers de ses morts[577]. » Hitler finit par émettre le 19 mars 1945 un ordre ultime – l'ordre Néron – qui consiste à livrer l'ensemble du peuple allemand au néant en détruisant toutes les infrastructures vitales au pays : « toutes les installations militaires relevant des transports, des communications, de l'industrie et des approvisionnements, et celle des biens réels sur l'ensemble du territoire du Reich[578]. »

Comme le soulignait à juste titre Ian Kershaw dans son célèbre ouvrage consacré à Hitler, le nazisme est un système politique tout à fait moderne en ce qu'il est extrêmement dynamique[579]. Il avance à toute vitesse et sur des fronts divers mais il le fait uniquement à partir de la destruction. C'est en cela qu'il constitue un pouvoir aussi naïf que rusé pour Foucault. Pouvoir souverain, au-dessus de toutes les lois, évoluant de manière incessante dans un état d'exception permanent, il ne fait que détruire, soustraire, mettre à mort. Il aurait détruit jusqu'à la vérité si cela lui avait été possible. Il n'a jamais su exploiter correctement les centaines de milliers d'hommes qu'il a rendus esclaves : il a préféré les dégrader au-delà de toute mesure, en les affamant et en les brutalisant, en les torturant et en les privant de tout, jusqu'à les anéantir. Il a toujours besoin de ce carburant de la destruction pour avancer et s'il n'y a plus grand-chose à détruire – comme à la fin de l'année 1944 – il va continuer à le faire de manière redoublée là où il le peut encore – sur des êtres qui n'ont quasiment plus rien d'humain ni même de vivant, ce seront les marches de la mort des ultimes survivants des camps, les charniers sans fond de Bergen-Belsen peuplé des derniers *Muselmänner* – enfin sur son propre peuple tout à fait exsangue : c'est là sa seule manière d'avancer. Le nazisme ne peut rien produire de lui-même : son unique invention a été celle de la chambre à gaz. Et c'est bien parce que la destruction est son principe de mouvement que le nazisme ne pouvait finir que par sa propre autodestruction[580].

Caractère apocalyptique du nazisme qui a besoin de la vérité de la mort pour fonctionner : c'est dans la mort finalement qu'est attendue la vérité. Encore une fois, la mort sert ici une

---

[577] B. WEGNER, « Hitler, chorégraphe de l'effondrement du Reich », *in* M.-B. VINCENT, *Le nazisme, régime criminel*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2015, p. 88.

[578] *Nerobefehl* ou *Befehl betreffend Zerstörungsmaßnahmen im Reichsgebiet* ; cité dans « *Führer-Erlasse* » 1939-1945, Martin Moll (éd.), Stuttgart, Steiner, 1997, p. 486, doc. 394 *sq*. ; cité par B. WEGNER, art. cité, p. 87. Foucault semble se tromper dans *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, p. 232, en parlant de « Télégramme 71 » au lieu de l'« ordre Néron ».

[579] I. KERSHAW, *Hitler*, *Essai sur le charisme en politique*, trad. J. CARNAUD, P.-E. DAUZAT, Gallimard, 1995 ; voir notamment « La glorification du Führer et la dynamique du régime », p. 174 *sq*.

[580] I. KERSHAW, *op. cit.*, conclusion, p. 315. Ce thème de l'autodestruction de la gouvernementalité nazie apparaissait déjà dans le titre d'une entrée d'encyclopédie rédigée par H. MOMMSEN en 1976 : « *Der Nationalsozialismus. Kumulative Radikalisierung und Selbstzerstörung des Regimes* » *in Meyers Enzyklopädisches Wörterbuch*, Stuttgart, 1976, p. 789.

forme particulière de mortification. On rencontre une nouvelle fois le schème de la gouvernementalité chrétienne : la vérité n'est atteinte que pour celui qui se sacrifie de manière totale, qui meurt pour elle, qui se dépossède complètement de lui-même pour que son règne vienne enfin. Partant, l'individu est amené à renoncer à lui-même pour servir ce sang originaire et ancestral qui irrigue la totalité de sa vie, mais aussi de toutes celles qui l'ont précédée et qui lui succèderont comme membres de la même race. Pour les nazis, c'est justement ce qu'a perdu de vue l'individu esseulé et égoïste des sociétés libérales, qui entend construire sa vie comme il l'entend, se mariant ou restant célibataire, procréant ou ne procréant pas. Il pense et agit de la sorte car il n'entend plus parler en lui la voix du sang. Voici ce qu'en dit Himmler dans un discours tenu le 26 juillet 1944 devant les officiers d'une division de grenadiers, très certainement tentés de rendre les armes pour sauver leurs propres vies dans un Reich déchiré et agonisant, tout à fait à bout de souffle :

> Ce sont des motivations égoïstes. Ce sera toujours le cas chez les hommes atomisés, chez les individus. L'homme libéral est le péché mortel du libéralisme et du christianisme. Ils savaient très bien détruire tout ce qui existait. À quoi ressemblait l'homme du passé ? Il était intégré horizontalement dans un tissu naturel de familles, de communautés villageoises et de régions. Il était aussi verticalement intégré comme membre d'une longue chaîne généalogique, avec la conviction qu'il était appelé à renaître chaque fois que sa famille enfanterait[581].

Le sang garantit alors une forme d'éternité biologique à l'individu si celui-ci accepte de renoncer à soi, dans toutes ses pensées et tous ses actes. Il n'est que le porteur d'un sang qui le transcende et le dépasse, pour des siècles et des siècles, si tant est qu'il s'en montre digne. Le bon sujet nazi est celui qui en toutes circonstances est prêt à se sacrifier pour défendre sa race et le sang dont il est porteur. « Le personnel de l'appareil de destruction était censé ne regarder ni à droite ni à gauche. Les motivations personnelles comme les bénéfices individuels lui étaient refusés[582]. » Il doit ainsi être prêt à tuer les autres – surtout s'il est difficile de le faire, qu'il en coûte à l'homme « trop civilisé » – mais aussi à aller dans la mort avec fermeté quand les circonstances l'exigent.

Nous avons ici la démonstration que l'un des effets fondamentaux et centraux des mécanismes du bio-pouvoir consiste à faire nier et oublier à l'individu le rapport libre qu'il doit entretenir avec sa propre mort. Paradoxalement, et comme chez les chrétiens des premiers siècles, il s'agit pour ce pouvoir sur la vie de nier la mort par une mortification de soi, cette fois-ci non plus pour le salut de l'au-delà mais pour celui de la race. La mort n'est

[581] H. HIMMLER, Discours prononcé devant des officiers d'une division de grenadiers, Bitsch, 26 juillet 1944 ; cité par J. CHAPOUTOT, *La Loi du* sang, *op. cit.*, p. 197.
[582] R. HILBERG, *La Destruction des Juifs d'Europe*, *op. cit.*, p. 869.

pas un appel à être à soi mais à se mortifier, en abandonnant toute trace de volonté personnelle dans ses actes et ses pensées. Le nazi modèle est un fonctionnaire de la mort, efficace et docile, agissant de façon automatique et qui ne réfléchit plus du tout par lui-même[583]. La mort nazie est totalitaire en ce sens qu'elle veut détruire la totalité de ses victimes – tous les Juifs, jusqu'au dernier[584] – mais procède aussi de la mise à mort des meurtriers. La guerre purifie le peuple et le rend encore meilleur biologiquement parce qu'elle permet de débarrasser la société des éléments les plus faibles, les plus fragiles, les moins guerriers. La mort est l'instrument ultime de la sélection biologique. Mais la mort est aussi totalitaire car elle vise l'idéal d'une mort si parfaite qu'elle ne laisse subsister derrière elle aucune trace : de cette mort totale, il ne doit rester aucun élément, aussi bien matériel que spirituel, qui puisse attester de sa réalité passée. La vérité la plus accomplie est celle du néant compris comme résultat d'une néantification, d'une mortification achevée de tout ce qui a vécu. Ni survivant, ni reliquat ni même souvenir de ce qu'elle a été. La mort n'est pas totale si l'on peut se souvenir de ce qu'elle a été. La mort n'est parfaite que dans l'oubli absolu.

Pour prolonger la vie interminablement, le biopouvoir a nécessairement besoin de donner la mort. D'une part, pour sélectionner la vie qu'il a désigné comme normale, il doit supprimer toutes les formes de vie qui menacent la stabilité de cette norme et qu'il n'est pas en mesure de corriger. Pour ensuite prolonger et augmenter sans fin cette vie sélectionnée, il doit se servir de la vie qu'il met à mort comme d'un matériau objectif à exploiter. Cette structure, présente de manière évidente et à vrai dire tout à fait caricaturale dans le nazisme, est encore sous-jacente aux sociétés modernes libérales. Pour que le pouvoir sur la vie s'exerce de la manière la plus efficace et la plus étendue possible, tout doit être fait pour que la mort se joue dans le dos de l'individu. Idéalement, la mort ne doit plus exister.

[583] Voir H. ARENDT , *Eichmann à Jérusalem*, trad. A. GUÉRIN, révisée par M. LEIBOVICI, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire », 2002.

[584] Rappelons-nous de cette photographie d'un homme sur le point d'être exécuté, à genoux au bord de la fosse, par un membre de l'*Einsatzgruppe C*, prise en 1942, portant comme légende manuscrite « Le dernier Juif de Vinnytsia ».

3. Une mort qui ne doit pas exister

Un fantasme totalitaire

Le fantasme totalitaire avait pour objectif de faire disparaître la mort de l'histoire, paradoxalement en se servant de la destruction de la manière la plus intense et extensive que l'on puisse imaginer pour le moment. Seul le feu nucléaire semble pouvoir aller plus loin dans la destruction exhaustive de l'être humain. Cette mort se devait d'être à ce point absolue et totale qu'elle ne devait même pas laisser de traces, de reliquats, ou même de souvenirs de ce qu'elle avait été. Personne, sauf les médecins et les membres du *Sonderkommando*, ne devaient pouvoir témoigner de ce que fut le cœur de l'extermination. Les premiers, comme on le sait, sont tenus au secret. Les seconds devaient eux-mêmes être éliminés à intervalles réguliers pour qu'une telle affaire ne puisse s'ébruiter. La SS « ne se contentait pas d'exterminer les juifs et de voler leurs biens ; toute trace de la vie juive devait disparaître. La Solution finale une fois réalisée, rien ne resterait derrière : les morts réduits à l'état de poussière, leurs possessions en butin[585]. »

Il s'agissait de faire disparaître la mort de la visibilité du champ social alors même, comme le souligne Foucault, que chacun dans la société totalitaire peut potentiellement mettre à mort son voisin, simplement par la délation : c'est dans les marges que l'on doit mourir. Au travail à l'extérieur des villes, dans les camps de concentration. Dans les chambres à gaz loin à l'Est. La mort doit disparaître du langage : elle ne doit pas être nommée autrement que par des noms de code ou par des vocables simplement techniques d'opérations d'hygiène ou de prophylaxie. Aktion T4 pour l'élimination des handicapés allemands, Aktion 14f13 pour l'euthanasie des prisonniers des camps de concentration, l'Aktion *Erntefest* (« Fête de la moisson ») pour désigner l'assassinat de près de dix-huit mille Juifs dans le camp de Majdanek le 3 novembre 1943, soit le plus grand massacre de l'histoire du III[e] Reich pour le nombre de mises à mort en un seul jour.

Le massacre idéal est celui qui ne laisse aucune trace de ce qu'il a été, ni dans le langage, ni même dans les faits. La mort visée par le massacre totalitaire comme génocide accompli est une mort si parfaite qu'elle ne doit même pas apparaitre comme ayant réellement existé. La mort-*Vernichtung*, c'est la mort anéantie elle-même. Une mort élevée au carré : si morte

[585] N. WACHSMANN, *op. cit.*, p. 513.

qu'elle ne laisse rien d'elle que la mort – et rien d'autre – c'est-à-dire le plus grand oubli. La mort parfaite est celle qui semble ne jamais avoir existé. Les camps mobiles de l'opération Rheinardt sont ainsi méticuleusement démantelés. Sur des champs de cadavres incinérés, dont les os résiduels ont été pulvérisés, broyés, soigneusement mélangés à de la terre et du sable, des forêts entières doivent désormais pousser à partir des arbres qu'on y a plantés. Celui qui a été massacré ne doit idéalement même pas avoir existé. À l'automne 1942, Himmler donne l'ordre d'exhumer des cadavres qu'on avait laissés pourrir en nombre – environ cent mille selon les dires de Rudolf Höss, le commandant d'Auschwitz d'alors – dans d'immenses charniers à Birkenau. Ces corps étaient encore trop vivants – et donc visibles et donc accusateurs : « c'est comme si la terre elle-même les renvoyait » dira un témoin rescapé – et c'est ainsi qu'il faut désormais les réduire tout à fait à néant, par le feu puis

> les cendres et les fragments d'os étaient jetés dans les rivières et les marais. Ils étaient également employés pour « sabler » les routes en hiver et pour fertiliser les champs des alentours où étaient en cours les expériences agricoles si chères à Himmler. Les racines des futures colonies de l'Allemagne étaient censées croître des restes de ses victimes massacrées[586].

D'une manière idéale, les individus ne doivent pas non plus sentir qu'ils meurent ou qu'on les met à mort, comme des bêtes à l'abattoir ou plutôt, comme des insectes que l'on écrase ou que l'on gaze alors qu'ils étaient vivants la seconde d'avant. La mort doit être la plus silencieuse possible, elle doit se faire dans le dos, mécaniquement, industriellement. Une mort non humaine, inhumaine, qui ne laisse absolument aucune initiative à celui qui la traverse.

Mais cette volonté de faire disparaître la mort du champ social est celle de toute société de bio-pouvoir, pas seulement celle spécifique au nazisme. Il faut que l'on consente tous à la mort de ces anormaux que la médecine est impuissante à corriger, sans considérer que leur mort soit une vraie mort, c'est-à-dire une mort humaine. Il faut que la mort elle-même soit invisibilisée, comme si elle n'existait pas dans la vie ordinaire. Il faut alors mourir à l'écart des autres, et laisser cette affaire de ce que la mort peut bien signifier pour nous, encore une fois au médecin. Le sujet idéal du bio-pouvoir est celui qui se fait le plus passif possible face à la mort : il ne faut jamais reprendre l'initiative sur la vie à partir d'une réflexion sur la mort qui l'approprie librement à soi.

[586] *Ibid.*, p. 428.

Le sexe, meilleur que le sang

Pour que ce pouvoir moderne sur la vie fonctionne de la manière la plus efficace possible, il faut que la mort devienne invisible, qu'elle disparaisse du champ social, qu'elle ne soit en aucun cas une occasion de se réaffirmer face à son destin. À la limite, qu'elle n'existe plus. La mort est un déchet qu'il faut mettre à l'écart. La discipline crée en même temps son rebut dans son processus de normation. C'est ici que nous voyons les limites grossières du nazisme : le système totalitaire est empêtré dans l'archaïsme du sang. Il constitua une société disciplinaire de mort là où pour les sociétés libérales il faut construire une société disciplinaire du sexe. Il s'agit moins de menacer de mort et de supprimer tous ceux qui ne correspondent pas à une norme figée que de gouverner des « libertés » qui se fondent sur la recherche rationnelle de la satisfaction des intérêts à partir d'une norme extensive et dynamique. Celle-ci étend son emprise sur les vies humaines à partir du savoir qu'elle prend de leurs nuances et de leurs différences en les traquant et en les décrivant. Les individus consentent alors à ce pouvoir qui leur promet une vie plus grande et moins entravée. Quand ils croient lui résister en lui opposant leur désir – comme ce pouvoir leur a lui-même appris à le faire depuis qu'ils sont tout petits – ils ne se rendent pas compte qu'ils sont en réalité prêts à tout donner, jusqu'à leur propre vie, pour une vérité que le pouvoir a lui-même façonnée. Son exercice consiste précisément à gouverner à partir des désirs qu'il a lui-même suscités et construits mais aussi des résistances qu'il provoque et exalte pour ensuite les manipuler et les exploiter. Parlant sans fin de leur sexe pour espérer un jour, peut-être un soir qui sera le plus grand, jouir sans entrave de leur vérité singulière, ses sujets ne s'aperçoivent pas qu'en parlant ainsi de soi vers la vérité qui les attend dans la mort, c'est tout le temps de leur vie qu'ils ont perdu.

C'est ainsi que les analyses sur le bio-pouvoir proposées par Giorgio Agamben sont trop restrictives. Le camp n'est pas le seul modèle gouvernemental des sociétés libérales[587] : la vie n'est pas seulement gouvernée par le sang (pouvoir souverain) mais aussi par la sexe (bio-pouvoir libéral). Les nazis ne concevaient la gouvernance qu'à partir du sang et pas du sexe, d'où la perte de ce mode de gouvernementalité dans la folie de l'autodestruction. Le sexe permet au pouvoir libéral de faire aimer aux individus leurs chaînes en leur faisant croire que c'est ce lien avec ce corps rendu unidimensionnel – tout de mon corps va vers le sexe compris comme la vérité de ma plus grande santé – qui satisfera complètement leur désir. Les

[587] G. AGAMBEN , *Homo Sacer*, vol. 1, *Le Pouvoir souverain et la vie nue*, troisième partie, « Le camp comme paradigme biopolitique du moderne », trad. M. RAIOLA, 1997, Paris, Seuil p. 107 *sq.*

individus vont donc se mettre à demander interminablement au bio-pouvoir de réaliser pour eux ce corps parfaitement dressé, performant et en « pleine santé ». Si la mort désormais n'est plus qu'une simple possibilité du corps, sa plus ténue, sa plus accidentelle infortune, alors le pouvoir et moi avec lui, contre lui – et même tout contre lui – pourrons toujours faire en sorte d'éviter sa malencontreuse survenue. Le leurre provient de que ce désir est entièrement fabriqué et construit de manière extérieure : nous sommes habitués depuis l'enfance à considérer que la mort ne doit plus faire partie de l'existence humaine autrement que comme un accident. Seules doivent compter la vie et son expansion. Pour parvenir à cet idéal de la vie toujours performante, on fait toujours usage des techniques de sélection du vivant qui se sont exercées à travers le nazisme, ceci parce qu'elles constituent l'un des mécanismes les plus fondamentaux du bio-pouvoir.

Façonner un corps glorieux

On avance parfois que la mort et le deuil sont rejetés dans la société moderne à cause de la pacification des corps et de l'individualisation des pratiques – ce que Norbert Elias nomme le processus civilisationnel[588] – mais on peut soutenir cette autre thèse consistant à affirmer que c'est le dispositif de sexualité qui fait désirer aux individus qu'il assujettit un corps toujours en pleine santé et immortel (la vérité du sexe). Est monté en nous le désir d'un corps parfait, un corps glorieux, un *hypercorps*, c'est-à-dire un corps toujours augmenté et indéfiniment performant, qui ne doit pas mourir.

Pour parvenir à le construire, il s'est agi de mettre en œuvre un mécanisme raciste du biopouvoir qui repousse la mort dans les marges avec les vies réputées anormales qu'il s'agit de détruire, grâce à l'action du médecin, gardien des corps individuels et protecteur du corps social. Il sculpte le vivant selon la bonne forme qu'il s'agit de viser et de poursuivre. Il sélectionne la forme qui doit vivre et ce qui, de la matière vivante, doit être « rejeté » dans la mort pour que le reste de l'organisme social puisse continuer de vivre. Le médecin étant devenu le nouveau protecteur de la vie humaine, il apparaît logique que le pouvoir qui était échu à celui qui laissait vivre lui revienne désormais : c'est aux médecins que l'on donne désormais le droit de « donner » la mort. Mais il ne faut jamais dire que l'on fait mourir : cette mort, dans les sociétés de bio-pouvoir, qu'elles soient totalitaires ou libérales, ne doit pas

[588] N. ELIAS , *La Solitude des mourants*, *op. cit.*, notamment p. 66 *sq* ; voir aussi du même auteur, *La Civilisation des mœurs*, trad. P. KAMNITZER, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

prononcer son nom véritable. Protecteurs de la société, c'est aux médecins qu'il incombe la mission de faire mourir les vies qui menacent l'ordre social de leur déviance – dans leur différence ou dans leur déchéance – et de faire vivre celles qui le renforcent par tous les moyens de la médecine, individuelle et sociale, mais aussi par le montage dans le sujet du désir de détenir un corps toujours performant et sain.

Ce point est particulièrement prégnant dans ce que Foucault appelle la « socialisation des conduites procréatrices »[589] qui est susceptible d'alimenter une forme de racisme contemporain sous-jacent aux sociétés dites libérales. Les États modernes entendent gérer les naissances. Le fait a été particulièrement prégnant en Chine avec la politique de l'enfant unique à partir de la fin des années 1970, qui a conduit à une sélection sociale des vies de sexe masculin, et à une destruction de fait de celles de sexe féminin. Mais il n'y a pas besoin de se référer aux sociétés dictatoriales ou totalitaires pour comprendre que les mécanismes modernes du bio-pouvoir fonctionnent à la sélection raciale. Pour que celle-ci soit acceptée dans un système libéral qui promeut et encourage la différence et les libertés, cette norme raciste a dû être intégrée dans les corps désirants. Il s'agit de toujours consentir au discours médical qui énonce la vérité de ce qu'est une vie bonne et saine et à partir de laquelle il s'agit de prendre la décision de vouer à la mort les vies qui ne « méritent » pas de vivre. Nous analyserons particulièrement le cas de l'interruption médicale de grossesse (IMG) telle qu'elle est pratiquée en France et comment la gouvernementalité qui la permet comme pratique de soi procède de la fabrique d'un consentement axé sur le désir d'une vie sans tache. Le sujet désirant doit aimer la norme dusse-t-il donner sa vie entière pour l'atteindre dans sa forme pleine de vérité. Il doit ainsi consentir à éliminer les erreurs que la vie commet au sein de son propre corps, quand ce n'est pas lui-même qui réclame « spontanément » la destruction de la vie qui ne mérite pas de vivre.

Pour fabriquer un sujet qui puisse consentir aux normes énoncées par une société de bio-pouvoir, il ne peut simplement s'agir de lui faire peur comme c'était le cas avec une société à pouvoir souverain. Il faut que cette peur soit érotisée, mélangée à du désir comme ce fut le cas déjà avec les fascismes que connut le XX^{e} siècle. Il faut avoir peur pour sa santé et désirer un corps glorieux pour lequel nous serions prêts à tout sacrifier. Nous lui donnons toute notre vie. La mort doit détenir une autre fonction que celle de faire peur. Elle doit être désirée, mais de façon inconsciente. Elle doit être conçue comme le lieu de notre vérité à laquelle notre plus profond désir tend, qui est en son fond un désir de vérité, mais nous

[589] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 138.

faisons en même temps tout dans la vie pour essayer de retarder son échéance, toujours fatale. Pour que je sois vrai, bien des choses doivent mourir en moi. Au lieu de nous soucier de nous-mêmes à partir d'une réflexion sur notre propre fin, nous nous laissons aller à désirer la mort pour cette vérité de soi qu'elle nous réserve, tout en tâchant par tous les moyens de nous prémunir de la rumeur qu'elle semble parfois instiller en nous. La mort, obscur objet du désir.

Pour obtenir la vérité de son sexe, le patient est prêt à donner sa vie : la mort est la promesse d'un corps enfin glorieux, lavé de toute maladie. C'est ainsi que le médecin peut conduire son patient à partir de la mort, en lui indiquant les voies à suivre pour lui échapper. Le sexe a pour vocation de nous rendre dociles et obéissants. Nous désirons connaître la vérité de notre sexe et nous sommes prêts à tout donner, même notre vie s'il le faut, pour l'obtenir. Le désir tend ainsi à la mort comme à sa résolution. Cette vérité de la mort, c'est le médecin qui la détient et c'est ainsi que nous sommes dressés, formés et éduqués à aller vers lui pour résoudre tous les tracas que nous cause notre corps. L'image idéale du corps glorieux réside dans la mort – puisque nous ne sommes jamais satisfaits de notre vivant, le désir tendant toujours à l'absolu de sa vérité, qui réside dans son extinction, se résolvant dans la mort – et c'est ainsi que nous tendons vers elle. C'est le médecin qui la connait déjà et la lit dans le déploiement de notre vie corporelle : il peut nous donner ce corps et cette santé *dans cette vie* si nous lui obéissons. Nous voulons guérir de la mort et pourtant nous allons tout le temps vers elle, tant nous sommes arrimés à notre désir le plus profond, lui-même monté en nous par un pouvoir qui s'est donné pour objectif de gérer la totalité de nos vies.

On désire la mort mais sans le savoir, elle est comme dans le tableau des *Ambassadeurs* d'Holbein cette *chose* qui nous attire, blanche profondeur du crâne s'étalant comme une tache coulant au milieu des apparences, chiffre de notre individualité et manque de la vérité au creux de notre désir, mais elle est aussi tout ce dont nous voulons nous protéger à l'aide de l'ensemble des outils que la modernité du savoir est susceptible de mettre à notre disposition. Elle est la vérité de notre souci contemporain, notre souci-désir est rivé à elle et c'est ainsi que nous devons nous tourner vers celui qui la voit déjà par son savoir et son questionnement, qui est déjà d'une certaine manière de l'autre côté, et qui ainsi peut toujours aussi la contrecarrer. Qui mieux que le médecin, en effet, sait en moi ce qui ne va pas ? Cette chose grandissant en mon sein qui m'empêche d'être plus que moi-même, qui entrave mon corps dans son ascension vers la gloire. N'est-ce pas cette forme d'assujettissement médicalisé à la mort que Foucault nommait le *Morbide* dans *Naissance de la clinique* ?

> [C]'est en elle que l'individu se rejoint, échappant aux vies monotones et à leur nivellement ; dans

> l'approche lente, à moitié souterraine, mais visible déjà de la mort, la sourde vie commune devient enfin individualité ; un cerne noir l'isole et lui donne le style de sa vérité. De là l'importance du Morbide. Le *Macabre* impliquait une perception homogène de la mort, une fois son seuil franchi. Le *Morbide* autorise une perception subtile de la manière dont la vie trouve dans la mort sa figure la plus différenciée. La morbide, c'est la forme *raréfiée de la vie* ; en ce sens que l'existence s'épuise, s'exténue dans le vide de la mort ; mais en cet autre sens également, qu'elle y prend son volume étrange, irréductible aux conformités et aux habitudes, aux nécessités reçues ; un volume *singulier*, que définit son absolue rareté. Privilège du phtisique : jadis, on contractait la lèpre sur fond de grands châtiments collectifs ; l'homme du XIX^e^ siècle devient pulmonaire en accomplissant dans cette fièvre qui hâte les choses et les trahit, son incommunicable secret. C'est pourquoi les maladies de poitrine sont de même nature exactement que celles de l'amour : elles sont la passion, vie à qui la mort donne un visage qui ne s'échange pas[590].

Je désire et je lutte à la fois contre cette mort dans laquelle mon identité singulière s'enracine en même temps qu'elle me défait. C'est ainsi toujours aussi que j'ai besoin de l'autre, pour me dire, de l'extérieur, qui je suis vraiment. Dans la modernité du bio-pouvoir, ma mort est dans les mains du médecin, comme ma vérité réside déjà dans ses yeux. Mais la simple présence du praticien ne peut pas être suffisante pour faire des sujets qui ne désirent rien d'autre que des corps parfaits, et dont le souci ne sera alors que d'éviter la mort. La présence du médecin, si proche de celle de la mort – puisque c'est en elle que se dit *ma* vérité – peut être inquiétante, car il est déjà parfois trop tard pour pouvoir encore se relever. *Mieux vaut prévenir*… Il faut alors, par une surveillance généralisée de la population et une longue discipline des corps acquise depuis la petite enfance, faire en sorte que l'individu se mette lui-même à désirer les mécanismes qui l'assujettissent. Les hommes et les femmes assujettis doivent désirer surveiller et être surveillés – songeons à ce bonheur simple de savoir à la consultation du carnet de santé que nos enfants, ou nous-mêmes, sommes à jour avec nos vaccins – et aimer vivre avec un corps capable d'autocontrôle et de régularité : prendre avec constance la pilule contraceptive pour ne pas *tomber* enceinte – une grossesse « non désirée » équivaut ici à une *chute* – suivre un régime amaigrissant, aller à la salle de sport, moins boire, moins fumer, enfin être assuré contre tous les aléas de l'existence grâce à un système socio-médical efficace et performant. Le bio-pouvoir cherche donc moins à menacer par la punition et le châtiment que de parvenir à obtenir le consentement de ses sujets en faisant désirer une texture corporelle qu'il a lui-même tissée. Le désir, on le sait, est essentiellement inquiet et c'est de cet affect que le pouvoir peut tirer de nouveaux fruits. Les relations de pouvoir ne vont pas en sens unique et elles ont besoin pour se développer que les pôles de ces relations entrent en confrontation, s'affrontent, demandent et répondent. En construisant des nouveaux corps, le bio-pouvoir a aussi fait naître des résistances et des nouvelles demandes, qui ne manqueront pas avec le temps de renforcer son architecture d'ensemble. Dans un

[590] M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique, op. cit*., p. 238-239.

ouvrage qui a emprunté comme titre l'une des formules les plus célèbres de Foucault servant à résumer l'action du biopouvoir, en la tordant quelque peu, *Faire vivre et laisser mourir*, la sociologue Dominique Memmi appuie parfaitement ce constat par des observations menées en milieu hospitalier sur le gouvernement médical des conduites :

> Contraception, avortement volontaire pour « détresse » ou pour raisons « médicales », procréation artificielle, stérilisation, mais aussi révolte contre la douleur et la décrépitude physique des derniers moments de la vie : une marée d'exigences a exigé de nouvelles prises en charge inquiètes. Les professionnels de la médecine et du droit ont été les premières lignes, spectaculairement sollicités, face à des profanes aux demandes quelque peu dérangeantes[591].

Un sujet normal et en bonne santé est finalement un individu performant. Être socialement performant, ce n'est pas seulement être capable de produire des richesses par un travail qui n'est plus entravée par des logiques qui lui sont étrangères. Dans le cadre des sociétés de bio-pouvoir, la performance est plus fondamentalement d'ordre biologique : est performante la vie perpétuelle, toujours fraîche et jeune, qui ne semble ne devoir jamais mourir. Ce n'est plus la famille, ni l'allégeance aux pouvoirs souverain et religieux qui doivent dicter les impératifs de la bonne conduite sociale mais bien la santé comprise comme l'idéal de la performance. Contrairement au prêtre, le médecin ne demande pas à l'individu d'accepter de mortifier son corps pour accéder au salut spirituel et échapper à l'enfer qui attend ceux qui se complaisent dans le péché. La punition ou la récompense ne surviendront pas après la mort mais viennent s'inscrire *dès aujourd'hui* dans l'histoire immanente des corps. On ne sera plus saisi d'effroi à la vision infernale que promet dans son obscur éclat la lettre écarlate apposée du dehors sur la chair mais on déchiffrera avec inquiétude le texte lumineux que les normes médicales ont su composer avec les signes de nos corps.

L'une des « grandes fonctions » de la médecine a consisté pour Foucault depuis le XVIII^e^ siècle à « prendre le relais de la religion et de reconvertir le péché en maladie, de montrer que ce qui était [...] péché ne sera peut-être pas puni là-bas, mais sera certainement puni ici[592]. » Dans ces deux régimes de vérité, l'individu est amené à avouer ce qui se passe dans les profondeurs de son corps et de son esprit. Mais l'organisme sain ou malade offre une lecture plus désirable que celle de l'herméneutique sévère des prophéties bibliques car c'est ici-bas et à travers lui que la médecine promet la gloire ou la damnation.

> La ressemblance entre dispositif religieux et dispositif laïque tient [...] au fait qu'ils peuvent mobiliser des ressources non négligeables pour obliger les assujettis à scruter leur vie et leur for intérieur : des

[591] D. MEMMI, *Faire vivre et laisser mourir : le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, Paris, Éditions de la Découverte, coll. « Textes à l'appui », 2003, p. 15.
[592] M. FOUCAULT, *DE* II, n° 110, « Les grandes fonctions de la médecine dans notre société », *op. cit.*, p. 381.

> sanctions où temporel et spirituel sont fortement mêlés. Les prêtres promettent tantôt – et en partie selon ceux à qui ils s'adressent – de retrouver l'amour de Dieu, la pureté ou l'innocence [...] tantôt les risques bien temporels des tourments et des flammes de l'enfer. Ce qu'il s'agit de restaurer grâce à l'intervention des praticiens aujourd'hui, c'est une identité qui se trouve entamée aussi, mais en raison d'atteintes non plus explicitement morales mais physiques (même si elles tirent leur force de leur signification sociale) : qu'est-ce qu'une femme qui resterait sans enfant ou, inversement, qui se verrait affligée d'un monstre ? L'accord entre praticiens et patients s'appuie sur une définition plus ou moins explicite de l'être idéal et sans taches, appréhendé à travers un état jugé à la fois souhaitable et atteignable de la bonne santé, du bon rapport aux performances physiques[593].

Il faut que les individus puissent jouer le jeu d'une parole qui a été codée par le pouvoir médical. Le consentement ne peut se faire que dans le dire-oui qui procède d'une délibération individuelle, même si celle-ci est très largement assimilable à un effet de pouvoir normalisant. Consentir, c'est accepter des contraintes pour un bien plus général et jugé plus désirable que les facilités du présent. Le sujet féminin du bio-pouvoir doit par exemple accepter de respecter les délais légaux pour avorter tout en expliquant dans un entretien médical ce qui motive son choix. Il est aussi raisonnable qu'il se plie au conseil du médecin de mettre un terme à une grossesse qui aboutirait à la naissance d'un enfant handicapé. Tout au long de la vie, il faut apprendre à dire oui aux normes énoncées par le pouvoir médical. Comme l'avance D. Memmi, ce que l'on voit se dessiner dans l'élaboration de ce sujet moderne, c'est

> […] la coexistence de trois phénomènes qui ne sont qu'apparemment contradictoires entre eux : la montée de l'autocontrôle comme idéal, son encouragement mais aussi son encadrement par les instances représentatives de l'État, enfin l'avènement d'un *sujet triomphant*, curieusement encouragé *par les dispositifs de contrôle eux-mêmes*. Car l'individu qui s'y dessine apparaît fortement doté. Apte donc, à décider de son destin corporel, ce sujet se voit nanti d'une subjectivité méritant toute l'attention possible car capable d'engendrer (après mûres délibérations) des certitudes légitimes. Il est nanti d'une *ratio*, non savante, mais raisonnante et raisonnable, délibératrice, apte à l'évaluation (pour produire les attributs de la vie, « bonne » ou « mauvaise », *wrongful* ou « digne »), voire au calcul (quant aux coûts de bénéfices d'engendrer, de laisser vivre, de mourir, voire d'être né avec tel ou tel handicap, ou tel sexe biologique)[594].

Consentir, c'est donc accepter de vivre selon les normes de la « bonne santé » pour son propre bien mais aussi pour celui de la société dans son ensemble. C'est au corps médical qu'il revient de définir les critères de cette bonne santé tout en corrigeant les déviations pathologiques à la norme sanitaire. Le sujet consentant participe, mais à un degré moindre, à cette rationalité qui se diffuse dans tout le corps social. Il accepte les définitions scientifiques que la médecine donne de la mort et de la vie humaines et s'y conforme car il a le désir de vivre une vie « normale », c'est-à-dire performante. En jouant les règles de ce consensus médical socialement construit, il acceptera de se plier aux examens, de contrôler sa fertilité, de ne recourir à l'avortement que s'il est raisonnable de le faire – grossesse accidentelle ou qui aboutira à la naissance d'une « vie qui ne mérite pas de vivre » – et de laisser finalement

[593] D. MEMMI, *op. cit.*, p. 64-65.
[594] *Ibid.*, p. 132.

sa propre mort aux mains des médecins puisqu'ils la connaissent d'une certaine manière déjà, depuis l'époque de Bichat.

En énonçant les caractéristiques d'une vie « normale » en prenant appui sur les « quatre grandes lignes d'attaque le long desquelles s'est avancée depuis deux siècles la politique du sexe » décrites par Foucault dans la cinquième section de la *Volonté de savoir*[595], le pouvoir médical décide aussi de ce qui doit vivre ou continuer de vivre. Chacune de ces grandes lignes

> […] a été une manière de composer les techniques disciplinaires avec les procédés régulateurs. Les deux premières ont pris appui sur des exigences de régulation – sur toute une thématique de l'espèce, de la descendance, de la santé collective – pour obtenir des effets au niveau de la discipline ; la sexualisation de l'enfant s'est faite dans la forme d'une campagne pour la santé de la race (la sexualité précoce a été présentée depuis le XVIII^e^ siècle jusqu'à la fin du XIX^e^ à la fois comme une menace épidémique qui risque de compromettre non seulement la santé future des adultes, mais l'avenir de la société et de l'espèce toute entière ; l'hystérisation des femmes, qui a appelé une médicalisation minutieuse de leur corps et de leur sexe, s'est faite au nom de la responsabilité qu'elles auraient à l'égard de la santé de leurs enfants, de la solidité de l'institution familiale et du salut de la société. C'est le rapport inverse qui a joué à propos du contrôle des naissances et de la psychiatrisation des perversions : là l'intervention était de nature régulatrice, mais elle devait prendre appui sur l'exigence de disciplines et de dressages individuels[596].

Nous nous intéresserons ici plus particulièrement à la seconde stratégie de normalisation du sujet féminin – « l'hystérisation » – quand le pouvoir médical sélectionne les vies qui méritent d'être vécues ou qui, à l'inverse, doivent être repoussées dans la mort. Dans le premier cas, le biopouvoir fait vivre et défend la vie de la population qu'il s'est donnée pour vocation de gérer en interdisant les avortements volontaires. Il a ainsi perpétué l'interdit religieux de recourir aux « funestes secrets » pour mettre un terme à une grossesse non désirée mais pour des raisons qui ne sont plus religieuses. Il ne s'agit plus de ne pas se mettre en travers du dessein divin concernant la vie mais de renforcer celle-ci et de la multiplier en augmentant le nombre des naissances dans ce même siècle qui allait engloutir autant d'individus dans des guerres et des massacres mondialisés. L'interruption volontaire de grossesse a d'abord été totalement interdite en France jusqu'en 1975 avec l'adoption de la loi Veil qui la dépénalise, mais ne la légalise pas pour autant. Il faudra attendre la promulgation du nouveau Code pénal français en 1992 pour qu'elle soit vraiment légalisée. La loi de 1975 semble constituer un « progrès » dans la lutte des femmes à pouvoir disposer librement de leurs corps et de leurs vies mais elle s'accompagne d'un ensemble de dispositifs qui encadrent et régulent de manière le plus souvent insidieuse cette nouvelle liberté.

C'est un bon exemple du caractère retors et rusé de ce pouvoir moderne sur la vie. La loi Veil de 1975 semble répondre positivement aux demandes qui émanaient des luttes féministes

[595] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, *op. cit*., p. 193.
[596] *Ibid*.

menées notamment par le Groupe Information Santé (GIS), soutenu par Foucault dès 1972, et construit sur le modèle du Groupe d'information sur les prisons (GIP), fondé l'année précédente, alors qu'elle ne fait que dépénaliser les pratiques d'avortement volontaire tout en mettant en place des dispositifs socio-médicaux qui permettront d'encadrer ces luttes et ces pratiques en les institutionnalisant et en les normalisant. La patiente semble en effet être considérée dans le régime de savoir-pouvoir médical comme un sujet libre capable de délibérer rationnellement sur la conduite corporelle à tenir après avoir été conseillée et informée. La décision de mettre fin à la vie qu'elle porte en elle semble donc lui appartenir et on pourrait considérer que les droits des femmes connaissent un développement en constant progrès dans l'histoire occidentale. Mais quand on observe plus scrupuleusement la mise en pratique réel des dispositifs de gouvernement construits par le bio-pouvoir, cette conclusion devient plus difficile à établir.

Les femmes qui manifestent la volonté d'avorter devront en effet se plier aux règles explicites – et implicites – du pouvoir médical en acceptant d'insérer leur parole dans un langage institué et de consentir aux définitions qu'il propose de la vie et de la mort quand elles concernent l'existence humaine. La candidate à l'interruption volontaire de grossesse doit accepter de passer deux entretiens espacés au minimum d'une semaine – temps jugé nécessaire à la réflexion[597] – avec le médecin qui lui apportera des « conseils » et des « informations » sur sa demande. Celle-ci ne peut être validée médicalement en 1975 que si la patiente consent aux « risques » et aux « effets secondaires potentiels » pour elle-même et « pour ses maternités futures » qu'induit une telle intervention qui ne peut être réalisée que dans un délai de 10 semaines après la fécondation, puis 12 semaines à partir de 2001. Avec le réexamen de la loi en 1979 est abandonnée la portée dissuasive de l'entretien préalable mais l'article L 2212-3 du code de la santé publique prévoit que le médecin informe la patiente de la « gravité biologique de l'intervention qu'elle sollicite. » Elle doit prouver jusqu'en 2014[598] qu'elle se trouve dans une « situation de détresse » pour que le médecin puisse accéder à sa demande. Celui-ci peut aussi tout simplement refuser de procéder à l'avortement en arguant d'une « clause de conscience ». Après l'opération, elle est ensuite incitée à faire une visite gynécologique « fortement conseillée » pour adopter une méthode de contraception qui lui convienne, étant donné qu'en « aucun cas, l'IVG ne peut être considérée comme une méthode de régulation des naissances[599]. » La décision de la patiente est devenue strictement

[597] Ce délai de réflexion obligatoire de 7 jours a été supprimé par un amendement le 9 avril 2015.
[598] Condition supprimée par la loi n° 2014-873 du 4 août 2014.
[599] *Dossier guide sur l'IVG*, réalisé par la Direction de l'action sociale, ministère de l'Emploi et de la

individuelle et personnelle depuis l'arrêt Lahache de 1981. Elle n'a par exemple plus la nécessité de discuter de sa décision d'avorter avec son mari mais elle reste assujettie au discours médical et à la décision du praticien. Si celui-ci ne peut désormais refuser de procéder à un avortement directement qu'en arguant de la clause de conscience, qui est toujours implicitement supposée dans les textes de loi, la patiente doit cependant mimer par son comportement ce que le dispositif attend d'elle, notamment en ce qui concerne la mise en discours de soi. Pour D. Memmi, la patiente doit proposer une réponse cohérente – c'est-à-dire normée – à la « sollicitation biographique » que requiert le corps médical.

> [L'] état de dépendance objective et de fragilité psychologique des demandeuses s'avère suffisamment important pour qu'elles réagissent à la sollicitation qui leur est faite avec une rapidité et une précision stupéfiantes. Pour ce que nous avons vu, elles produisent toujours quelques-unes des paroles attendues. Mais elles semblent bien se contenter de mobiliser la partie de leur identité d'homme (ou de femme) [...] adéquate à servir leur dessein en satisfaisant leurs interlocuteurs. Le discours de l'État passe alors certes de manière éphémère par la bouche des sujets, mais leur degré d'adhésion à ce discours paraît faible[600].

Ce jeu avec la grille interprétative du pouvoir n'est pas le même partout et diffère selon la position sociale que la patiente occupe et de l'appui sur certaines résistances elles-mêmes institutionnalisées dont elle peut bénéficier dans certains lieux comme dans les bureaux du Planning familial. Les militants et militantes de ces structures de résistance cherchent à déjouer souvent le plus qu'il leur est possible de le faire les effets insidieux des entretiens en les écourtant et en les faisant passer à plusieurs. Ils cherchent alors à regrouper les patients pour contrecarrer les stratégies individualisantes du bio-pouvoir en promouvant l'échange verbal – non obligatoire – des expériences singulières de vie. En faisant parler et en individualisant les patients, le bio-pouvoir cherche à connaître et à contrôler toujours davantage les conduites tout en faisant croire aux individus qu'ils sont libres.

Pour les patientes qui n'ont pas les moyens de parler et de répondre « comme il faut » parce qu'elles font partie des classes socialement dominées, le dispositif va simplement gérer la vie dans ce qu'elle a de plus nue. On ne va pas poser beaucoup de questions sur la vie des patientes, ni leur demander leur avis sur le mode opératoire qu'elles préfèrent selon ce qui est permis : pilule abortive, anesthésie locale ou générale. On va réguler la vie qu'elle porte en elles mais on ne va pas chercher à savoir qui elles sont : les dispositifs qui s'exercent sur leurs corps n'en appellent pas à la participation de leurs consciences. On peut ainsi distinguer des lieux où le bio-pouvoir fonctionne par incitation et récompense d'individus qui sont particulièrement adaptées à son économie, des zones de marge où ce n'est plus vraiment

---

Solidarité, 1998, cité par D. MEMMI, *op. cit.* p. 26-28.

[600] D. MEMMI , *op. cit.*, p. 128.

l'individu qui importe mais la vie qu'il porte et dont il est le dépositaire. C'est ainsi que D. Memmi distingue les lieux socialement favorisés comme l'ouest parisien et la rive gauche de la Seine des territoires de la rive droite et de l'est de la capitale.

> Là, les patientes tendent à être livrées à l'anesthésie générale et à l'intervention chirurgicale en série dans une service hospitalier aucunement ou très peu marqué par le militantisme. L'incontrôle, que signale le fait de se retrouver enceinte sans l'avoir anticipé, et la non-maîtrise du destin physique ne seront ni pointés, ni corrigés, mais redoublés par une nouvelle perte de maîtrise : l'abandon de sa conscience et de son corps entre les mains des praticiens. Point d'hostilité déclarée à l'avortement, mais une indifférence qui sera vécue par les patientes comme une stigmatisation larvée. Là, les femmes « le » sentent passer, en effet, mais par l'absence de confort physique et psychique qu'on leur réserve. Si on donne la préférence à l'anesthésie, c'est parce qu'on n'a pas à parler et que les femmes ne bougent pas et n'ont guère le temps d'être conscientes, car « s'il y en a une qui se met à pleurer, ça les contamine toutes ». La tendance est à l'évacuation de toute histoire de vie [...][601].

Avec sa dépénalisation et sa légalisation progressives, les raisons de l'avortement ont elles aussi évolué. Avant 1975, le corps médical le pratiquait uniquement quand la vie de la mère était en danger. Ce n'est qu'avec la loi Veil que l'interruption médicale de grossesse est pratiqué pour des raisons afférentes à la santé de la mère ou à celle de l'enfant à naître. Derrière cette notion de santé, il faut bien sûr percevoir les critères axiologiques permettant de définir ce qu'est une vie normale et par différence, ce qui est anormal et ne « mérite » pas de vivre. Cette définition et la décision de vie ou de mort qui en découle sont très largement tributaires du pouvoir médical.

Continuer à éliminer les vies anormales

Le diagnostic prénatal qui a vu le jour en s'appuyant sur les nouvelles techniques de surveillance du fœtus avec les échographies à partir de 1974 devient incontournable à partir des années 1980. Étant donné que les nouvelles techniques médicales permettent à partir de cette période de mener à bon terme la grande majorité des grossesses, y compris celles des femmes rencontrant de graves problèmes de santé, le fondement de ce diagnostic s'est déplacé d'une raison médicale concernant la santé de la mère à une considération de la normalité de l'enfant à venir et partant, de son « droit » à vivre. Cette décision de vie ou de mort sur l'enfant à venir revient juridiquement *in fine* à la patiente mais dans les faits, c'est le pouvoir médical qui en dispose. La patiente est en effet un sujet construit par le bio-pouvoir. Ce sujet est censé être autonome en ce sens qu'il est au fondement de ses décisions. « Un patient "éclairé", un sujet qui "opine", une conscience solitaire, non troublée, allégée de toute

[601] *Ibid.*, p. 120.

influence[602] » qui finira par consentir à la décision prise par les médecins. Ces derniers construisent autour du patient une « zone d'incertitude » qui leur permettra de faire remporter leur propre choix sur tous les autres, tout en l'isolant du reste de la société. Un individu isolé et plongé dans l'incertitude sera beaucoup plus enclin à consentir – corps et âme – aux normes que le pouvoir lui impose.

> Il est facile d'imaginer l'ampleur de la « zone d'incertitude » dont est maître le praticien, l'empire qu'il a en ces instants sur la vie de son patient. Il est celui qui connaît : il est, avec toute son équipe, celui qui peut dire s'il y a ou non un handicap, ainsi que son étendue. Son acuité de regard et de jugement est cruciale : 30 % des anomalies ne sont pas décelées avant la naissance. Il est celui qui évalue : il a un pouvoir d'appréciation *qualitative* considérable, on l'a suggéré, de la « particulière gravité » du handicap, c'est-à-dire d'imposer en fait sa propre conception des vies méritant d'être vécues. Enfin, il est celui à qui est souvent confié le geste : on dépend de lui pour l'issue de l'intervention et de son confort[603].

Dans le jeu stratégique de la normalisation des vies qu'ils finiront la plupart du temps par remporter – « la loi me donne le pouvoir de dire oui ou non »[604] – les médecins commencent donc par « éclairer » en tant qu'« experts » leur patiente en présentant la situation sanitaire qui motive le choix d'interrompre médicalement une grossesse. Dans le cas suivant, d'abord dans un langage scientifique, puis avec un vocabulaire plus à même d'emporter la décision auprès d'un individu fragilisé et facilement impressionnable car venant d'apprendre que l'enfant qu'il porte n'est pas « normal ». La patiente commence ici par parler, mais le médecin la coupe immédiatement :

> - [...] On m'a dit que c'était un bébé de trisomie 21. Et que c'était pas bien de garder des bébés de trisomie 21...
> - [...] Je ne sais pas ce qu'est un « bébé de trisomie 21 ». Ce qui est sûr, c'est que ces bébés-là, ils rencontrent, madame, trois sortes de problèmes. D'abord, ces bébés-là, ils ont, plus souvent que les autres des malformations associées des malformations des cœurs, des reins, du cerveau. La deuxième chose qu'ils ont, ces enfants-là, c'est des maladies des glandes. Cela veut dire... Et la troisième chose, qu'ils ont, ces bébés-là, c'est un retard d'intelligence.
>
> [...] Alors sont évoqués des « cerveaux qui saignent », des cerveaux « papier à cigarette », ou des os qui craquent à l'intérieur[605].

Le médecin redouble aussitôt la force de son emprise en insistant sur la dimension juridique que celui-ci a acquis dans une société de biopouvoir qui l'a rendu « expert » auprès des tribunaux, tout en insistant encore une fois sur l'anormalité d'une vie qu'il s'agit de ne pas laisser vivre :

> - Devant une situation comme ça, on peut faire deux choses : la première c'est de laisser faire les

[602] *Ibid.*, p. 176.
[603] *Ibid.*, p. 167.
[604] Dit « tranquillement » un praticien cité par D. MEMMI , *ibid.*, p. 168.
[605] *Ibid.*, p. 171.

> choses. Il faut comprendre que les malformations sont graves et ne vont pas s'améliorer. L'autre possibilité légale, c'est de demander une IMG. Alors le texte dit... (il lit le texte de loi). Cela veut dire que si vous décidez d'interrompre la grossesse, madame, la loi vous l'autorise et, en tant qu'expert, je suis d'accord. Mais je sais aussi que ce n'est pas un vrai choix.
>
> - [La patiente] Ah, c'est pas un vrai choix ? ... (elle se met à pleurer)
>
> - [Le médecin] Non (long silence).
>
> (Il reprend, efficace) Donc, c'est ce que vous avez décidé ? (Elle hoche la tête en pleurant). Cela me paraît raisonnable... Il faut penser à l'aîné, hein[606] ?

Nous voyons ici combien l'individu est incité à jouer le jeu fixé par le pouvoir médical dont l'issue a déjà été largement ménagée tant et si bien que nous pourrions reprendre le mot de Sartre, mais en inversant la signification que ce dernier a voulu lui donner, en dénonçant dans les relations réputées librement nouées entre le patient et le corps médical le fait que la délibération volontaire y est toujours truquée[607]. Le patient est amené plus ou moins insidieusement à consentir à toutes les décisions qui émanent du pouvoir médical. Il est censé être souverain dans sa prise de décision finale mais on voit que face aux critères normatifs énoncés sur la vie humaine par le bio-pouvoir, son choix, pour reprendre les termes utilisés par le médecin lui-même, n'est pas un « vrai choix ».

> Pour des raisons qui se nichent d'abord dans la loi [ici du 4 juillet 2001], les décisions de recours à l'IMG sont celles où les praticiens sont formellement les plus libres de faire prévaloir leur propre conception de ce que les autres (parents aussi bien qu'enfants) peuvent supporter en matière de handicap [...]. Le déséquilibre entre patientes et praticiens est important parce que les motifs justifiant le recours à l'avortement sont définis en termes essentiellement médicaux : l'avortement est légitime « quand la *santé* de la mère est menacée », mais aussi « lorsqu'il existe une forte probabilité que l'enfant à naître soit atteint d'une *affection* d'une particulière gravité reconnue comme *incurable* au moment du *diagnostic* ». « Affection », « incurable », « diagnostic » ... rien n'évoque ici l'intolérance sociale ou psychologique au handicap. Point de motivation mollement assise, comme pour l'avortement volontaire, sur une vague « détresse ».
>
> Pouvoir écrasant du praticien aussi parce qu'aucune liste des pathologies présentant les critères retenus ne figure en annexe de la loi, et qu'en dépit de leur allure technique, à la faveur de termes aussi qualitatifs que « *forte* probabilité », « *particulière* gravité », « *reconnue comme* incurable », la loi a abandonné en fait aux praticiens une grande latitude pour apprécier la légitimité de poursuivre ces grossesses-là[608].

La décision d'interrompre la grossesse pour des raisons médicales est prise sans concertation avec les parents mais seulement entre deux médecins. Ces derniers ne sont jamais tenus de pratiquer cette intervention et ils peuvent s'y livrer jusqu'à un jour avant la naissance prévue de l'enfant. La trisomie 21, qui représente la moitié des anomalies dépistées et aboutit à une interruption médicale de grossesse aujourd'hui dans plus de 90 % des cas, constitue l'un des meilleurs exemples pour constater que ce n'est pas vraiment la patiente qui

---

[606] *Ibid*.
[607] J.-P. SARTRE , *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 495.
[608] D. MEMMI , *ibid*., p. 165.

choisit de mettre un terme à la vie réputée anormale qu'elle porte. Cette mort apparaît bien plutôt comme l'une des conséquences nécessaires d'un programme global sur la vie qui se dissémine à travers tous les plis de la société moderne. Le médecin n'est qu'une cheville ouvrière particulièrement importante et efficace de cette grande structure réticulaire qui a pris en charge de gérer la vie. Elle ne pourrait pas fonctionner avec une telle efficacité sans l'appui de cellules plus fines ou plus étendues comme la famille et l'école par exemple. Il faut penser ici au frère « aîné » du cas de la patiente que nous avons évoqué dont la vie serait « gâchée » par un petit frère ou une petite sœur trisomique. Si on a rejeté l'un de ces derniers dans la mort, c'était pour renforcer les vies normales et par contrecoup la santé générale de la population. L'enfant trisomique, pas plus que celui atteint de la mucoviscidose ou de nanisme[609], n'a en effet sa place dans une famille, une école, une caserne ou une prison modernes. Parce qu'il n'est pas adapté à ces structures de performance sociale décrites par Foucault dans *Surveiller et Punir*[610], il doit disparaître avant même de naître.

Pour la patiente, il faut donc faire fi de sa détresse actuelle et de l'affection qu'elle aurait pu – et porte peut-être déjà – à cet enfant qui ne doit pas naître. Le choix est fait mais ce n'est pas vraiment son choix. Une société de bio-pouvoir qui se présente comme « libérale » affirmera que c'est la voix de la raison qui a commandé cette décision mais la critique foucaldienne, nourrie de la méthode généalogique de Nietzsche, nous met en garde : dans l'histoire sanglante des hommes, la raison a trop souvent pris la figure d'une « horrible vieille trompeuse[611] ». Le discours rationnel et « raisonnable » qui s'énonce ici ne fait que renforcer des relations de pouvoir dont il constitue lui-même l'un des effets de vérité, même s'il ne s'y réduit pas, comme son usage critique suffit à le montrer. Le langage qui parle à travers la patiente est fait de mots extorqués par des dispositifs de gouvernement et la rationalité de sa décision est un effet de vérité assujettissant produit par le bio-pouvoir. Celui-ci provoque une réponse en même temps qu'il institue un problème concernant la vie.

> En face de lui, en ces moments déterminants, un patient à la conscience fortement troublée. Il anticipait de donner et de faire perpétuer la vie, et il est question de donner la mort ou de la précipiter. Il construisait un avenir, avec des potentialités ouvertes par l'existence d'un autre : la décision de donner la mort détruit radicalement cet avenir tandis que la décision de laisser vivre avec un handicap restreindra drastiquement les possibles pour toute une famille. Il se donnait une gratification narcissique en

[609] Pour une liste plus complète des pathologies justifiant médicalement une IMG, voir le tableau de M. DOMMERGUES *et al*. *L'interruption de grossesse au 3e trimestre*, *Médecine fœtale et échographie en gynécologie*, 40, 1999 reproduit dans ce travail dans notre Annexe 1. ; cité dans Ph. ENGELMANN, « Les interruptions médicales de grossesse, Évolutions législatives, témoignages et questions », *Laennec*, 2002/4, t. 50, p. 16-26.

[610] M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, *op. cit*., p. 264.

[611] F. NIETZSCHE , *Le Crépuscule des idoles*, *Ou comment philosopher à coups de marteau ?*, trad. J.-C. HÉMERY, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1988, p. 28.

> « donnant » la vie et en se « prolongeant », et il est confronté à une image diminuée de lui-même, dont la pression s'accroît de toute la définition sociale du handicap [...][612].

La ruse du bio-pouvoir libéral est de faire participer l'individu à la perpétuation et au renforcement des normes élaborées sur la vie, malgré lui. Il s'agit de faire en sorte que le sujet pense bien faire en consentant aux décisions réputées scientifiques sur ce qui doit vivre ou mourir. Il faut que le sujet puisse accepter et participer à un pouvoir qui estime que la vie d'un individu trisomique ne mérite pas d'être vécue, non pas parce que les personnes atteintes de ce handicap ne sont pas humaines mais parce qu'elles ne sont pas normales. Il est devenu possible désormais pour un couple de parents ayant opté pour une IMG de prendre une première – et dernière – photo de famille avec le petit être dont on vient d'« interrompre » médicalement la vie pour « raisons de santé ». Celui-ci est lavé et habillé comme un nourrisson « normal » et on le montre désormais comme s'il avait vraiment fait partie de la famille, et de la communauté des hommes, alors même qu'on a décidé qu'il ne devait pas vivre, « pour son bien », et très certainement pour celui de tous[613]. Ambiguïté de ce traitement : on considère les fœtus comme des vies d'*homo sacer*, pour reprendre la terminologie de G. Agamben[614], qu'on peut tuer sans être poursuivis pénalement et en même temps on permet aux parents de les considérer, s'ils le désirent, comme des vies véritablement humaines, que l'on peut honorer et inscrire sur les registres d'État civil sous certaines conditions.

Dans les sociétés modernes de bio-pouvoir, la notion de vie anormale renvoie au fait de ne pas pouvoir participer correctement et adéquatement à la vie générale de la population qui se doit d'être performante et productive. C'est entraver le développement de celle-ci, l'affaiblir et ultimement la mener à la mort si rien n'est fait. C'est ainsi que le bio-pouvoir dans sa version libérale, comme dans sa version totalitaire avec le nazisme, s'abreuve à la même source hygiéniste et eugéniste[615]. Contre le danger de déclin biologique que font peser les « anormaux » sur l'ensemble de la population d'un pays, le mot d'ordre va alors s'énoncer de façon impérative : *il faut défendre la société*. Puisqu'elle a pour objet la préservation et le renforcement de la vie, cette défense sera biologique et médicale. Les anormaux ont d'abord été considérés comme des corps étrangers qui menacent l'organisme entier de la nation et

---

[612] D. MEMMI , *op. cit.*, p. 168.

[613] Voir sur cette ambiguïté problématique du statut du fœtus mort-né, par IMG mais aussi de manière plus générale, M. DUMOULIN et A.-S. VALAT, « Morts en maternité : devenir des corps, deuil des familles », *Les Deuils d'enfants : de la conception à la naissance, Études sur la mort*, Paris, L'Esprit du temps, 2001/1, n° 119, p. 77-99.

[614] G. AGAMBEN , *Homo sacer*, vol. 1, *Le pouvoir souverain et la vie nue*, deuxième partie, « Homo sacer », *op. cit*., p.69 *sq*.

[615] Voir sur ce point A. CAROL, *Histoire de l'eugénisme en France, Les médecins et la procréation XIX^e^-XX^e^ siècle*, notamment le chap. VI, « Race des élus, race des exclus », p. 137 *sq*.

contre lesquels il s'agit de mettre en œuvre des mesures de prophylaxie. Il faut alors défendre une race saine d'individus – celle de la nation – contre les menaces que font peser sur elle les races étrangères, le plus souvent « dégénérées » ou « inférieures » en qualité biologique.

Il n'est par conséquent pas étonnant de constater que les individus atteints de la trisomie 21 aient été considérés dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle comme porteurs des caractéristiques d'une race étrangère et inférieure qui, s'ils ne sont pas entravés dans leur développement naturel, vont conduire à une dégénérescence de la race à défendre. C'est ainsi que le médecin anglais John L. H. Down – qui a donné son nom au syndrome qui touche les trisomiques – a pu établir en 1866 dans son ouvrage clinique *Observation sur une classification ethnique des idiots* que les personnes anormales accusant un retard mental se répartissent en quatre variétés d'« idiots » : « éthiopienne », « malaise », « américaine » et « mongolienne ». Dans le dernier cas,

> [les] cheveux ne sont pas noirs, comme chez le vrai Mongol, mais bruns, et ils sont raides et fins. La face est large et plate, dépourvue de toute proéminence. Les joues sont rondes et s'étendent latéralement. Les yeux, disposés de manière oblique, sont anormalement distants l'un de l'autre. La fente palpébrale est très étroite. Sous l'action du muscle occipito-frontal permettant l'ouverture des yeux, le front est constamment plissé. Les lèvres sont larges et épaisses avec des fissures transversales. La langue est longue, épaisse et assez rugueuse. Le nez est petit. La peau, présentant une teinte tirant sur un jaune légèrement sale, manque d'élasticité et donne l'impression d'être trop ample pour le corps.
>
> L'aspect de l'individu de sexe mâle est tel qu'il est difficile de considérer que nous avons affaire ici à un enfant de parents européens, mais ces caractères ethniques se présentent si fréquemment qu'il ne peut y avoir de doute concernant le fait qu'il s'agit ici du résultat d'un processus de dégénérescence.
>
> Le type mongolien se présente dans un peu plus de 10 % des cas d'idiotie auxquels j'ai eu affaire. Ce sont toujours des idiots congénitaux, leur handicap ne provenant jamais d'accidents survenus après la vie utérine[616].

Il s'agit alors pour le pouvoir médical de protéger la société de son infiltration par ces ferments étrangers qui lui sont nuisibles, car « il ne peut y avoir de doute » : « ces caractères ethniques » sont « le résultat d'un processus de dégénérescence[617]. » La qualification raciste de ces « idiots » sera reprise en France. Les porteurs du syndrome de Down seront appelés « mongoliens » et il s'agira là aussi de lutter contre cette dégénérescence comme l'atteste un article de l'anthropologue physique Adolphe Bloch intitulé « Sur le mongolisme infantile dans la race blanche et sur d'autres anomalies qui sont des caractères normaux dans diverses races[618] ». Y sont établies des comparaisons entre les singularités « aberrantes » des Européens mongoliens et les caractères physiologiques normalement observés chez les individus de « race jaune » :

---

[616] J. L. H. DOWN, *Observations on an Ethnic Classification of Idiots*, *in London Hospital Reports*, 3: 1866, p. 259-262, trad. personnelle.

[617] « *that there can be no doubt that these ethnic features are the result of degeneration* » (*ibid*., p. 261).

[618] *In Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, V^e^ série, t. 9, 1908.

> [Les « mongoliens »] sont des dégénérés, au même titre que les autres idiots, c'est-à-dire que le faciès dit mongolique, comme toutes les autres anomalies, provient le plus souvent d'une maladie ancestrale, comme la tuberculose, le nervosisme, l'alcoolisme ou la syphilis, qui peut se transformer par l'hérédité et ne manifester son influence que par le trouble qu'elle apporte au développement régulier du fœtus[619].

On voit à travers cet exemple de désignation d'une vie anormale comment la médecine se branche sur le dispositif central de contrôle et de surveillance du bio-pouvoir que constitue la sexualité. Il faut protéger le corps de la société en surveillant et en contrôlant strictement l'usage que ses membres font de leur sexe. On élabore alors au XIX^e^ siècle une *scientia sexualis* qui pourra fonctionner comme une police sanitaire des comportements. À partir d'elle, on pourra décréter une forme d'état d'urgence perpétuel : le corps social étant sans cesse menacé par des corps étrangers qui le mènent à sa perte, il faut se donner les moyens de mener une guerre longue et périlleuse.

> Sous prétexte de dire vrai, partout elle allumait des peurs ; elle prêtait aux moindres oscillations de la sexualité une dynastie imaginaire de maux destinés à se répercuter sur des générations ; elle a affirmé dangereuses pour la société tout entière les habitudes furtives des timides et les petites manies les plus solitaires ; au bout des plaisirs insolites, elle n'a placé rien de moins que la mort : celle des individus, celle des générations, celle de l'espèce[620].

Cette science du sexe renforce encore davantage la médecine dans son pouvoir de faire vivre mais aussi dans celui d'isoler les individus anormaux du reste de la société pour les repousser dans la mort.

> Elle s'est ainsi liée à une pratique médicale insistante et indiscrète, volubile à proclamer ses dégoûts, prompte à courir au secours de la loi et de l'opinion, plus servie à l'égard des puissances d'ordre que docile à l'égard des exigences du vrai. Involontairement naïve dans les cas les meilleurs, et dans les plus fréquents, volontairement mensongère, complice de ce qu'elle dénonçait, hautaine et frôleuse, elle a instauré toute une polissonnerie du morbide, caractéristique du XIX^e^ siècle finissant […]. Mais au-delà de ces plaisirs troubles, elle revendiquait d'autres pouvoirs ; elle se posait en instance souveraine des impératifs d'hygiène, ramassant les vieilles peurs du mal vénérien avec les thèmes nouveaux de l'asepsie, les grands mythes évolutionnistes avec les institutions récentes de la santé publique ; elle prétendait assurer la vigueur physique et la propreté morale du corps social ; elle promettait d'éliminer les titulaires de tares, les dégénérés et les populations abâtardies. Au nom d'une urgence biologique et historique, elle justifiait les racismes d'État, alors imminents. Elle les fondait « en vérité »[621].

Nous nous donnons ici une définition large de la notion de « race » : celle-ci n'est pas tant de nature « ethnique » que le résultat de processus de sélection normatifs qui sont nécessaires au fonctionnement du bio-pouvoir. La mauvaise race est celle qui ne correspond pas à la norme fixée parce qu'elle s'en éloigne trop sensiblement. Ainsi, un fœtus dont a décelé le nanisme n'est pas de « bonne race » pour le bio-pouvoir libéral actuel car il ne sera pas adapté

[619] A. BLOCH, art. cité, p. 565 ; cité par B. DENIEL-LAURENT, *Éloge des phénomènes*, *Trisomie, un eugénisme d'État,* Paris, Max Milo, coll. « Essais-Documents », 2020, p. 43.
[620] M. FOUCAULT, *La Volonté de* savoir, *op. cit.* , p. 72.
[621] *Ibid.*, p. 72-73.

à la structure matérielle du monde ordinaire et présente trop de risques de développer des problèmes de santé si on le laisse vivre. La race est ainsi relative à ce schème de la dégénérescence développé au XIX^e^ siècle que Foucault a analysé dans ses cours au Collège de France de l'année 1973-1974 : la mauvaise race est ce qui a trop tendance à dégénérer par rapport à la norme biomédicale de référence[622]. La société « parie » que ces vies ne vaudront pas la peine d'être vécues : elles sont trop *coûteuses* dans tous les sens du terme, et doivent donc ainsi être supprimées.

> De fait, la loi ne donne pas une liste de pathologies autorisant l'IMG, mais […] des critères généraux (forte probabilité, particulière gravité, incurabilité)[623]. Par là, elle fait place au jugement du médecin expert qui, en définitive, autorisera ou non l'IMG. Les médecins disposent donc d'un véritable pouvoir d'interprétation de la loi. L'un d'eux (qui évalue ses refus entre 1 et 2 % de ses consultations d'expertise) expose avec clarté ses propres *a priori* : « L'expert, dit-il, a le droit d'accepter et donc de refuser une IMG en fonction de critères médicaux qui lui sont personnels (même s'ils ont au préalable été définis collégialement) ; ma définition personnelle de la définition de handicap grave est la suivante : pas d'autonomie individuelle et/ou pas d'insertion sociale possible. »[624]

On voit ainsi que le médecin n'est pas le seul à jouer un rôle dans ce processus de sélection des vies à détruire, même s'il est celui qui détient le pouvoir souverain du dernier mot : les futurs parents exercent très souvent aussi une très forte pression pour obtenir le « bénéfice » d'une IMG de la part du praticien. Ce dernier n'en refuse d'ailleurs que très peu, comme l'exemple que nous venons de citer le confirme, et il s'agit aussi toujours d'insister sur le fait que c'est très largement le corps médical qui responsable de ce désir d'un enfant « parfait ».

> [La] comparaison entre l'opinion des femmes dans la population générale et celle des médecins au sujet du DPN [diagnostic prénatal] de la trisomie 21 montre que ces deux groupes y sont très favorables (près de 80 %). On peut semble-t-il en conclure que l'acceptabilité par la société et par les professionnels de santé est très proche, et qu'en France un équilibre est atteint vis-à-vis de l'attente sociale majoritaire. D'un point de vue éthique, cet équilibre se justifie par le principe de *moindre mal*[625].

Le médecin ne fait alors que reconduire et appliquer lui-même sur les corps et dans les esprits les schèmes normalisateurs propres à une époque historique du bio-pouvoir. C'est un jeu de pouvoir qui est joué à plusieurs. Le médecin exécute lui aussi des demandes extérieures

---

[622] M. FOUCAULT, *Le Pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France. 1973-1974,* éd. J. LAGRANGE, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2003, Leçon du 16 janvier 1974, p. 199 *sq*.

[623] « L'interruption volontaire d'une grossesse peut, à toute époque, être pratiquée si deux médecins attestent, après examen et discussion, que la poursuite de la grossesse met en péril grave la santé de la femme ou qu'il existe une forte probabilité que l'enfant à naître soit atteint d'une affection d'une particulière gravité reconnue comme incurable au moment du diagnostic. » (Article L.162-12 loi n°75-17 du 17 janvier 1975, art. 5) ; la loi n°94-654 du 29 juillet 1994, art.13, ajoute simplement les modifications complémentaires suivantes : « en outre, si l'interruption de grossesse est envisagée au motif qu'il existe une forte probabilité que l'enfant à naître soit atteint d'une affection d'une particulière gravité reconnue comme incurable au moment du diagnostic, l'un de ces deux médecins doit exercer son activité dans un Centre de diagnostic prénatal pluridisciplinaire. »

[624] J.- P. AMANN, « Diagnostic prénatal et discriminations : réflexions à partir de l'exemple français », *in* M.-H. PARIZEAU, S. KASH (dir.), *Néoracisme et dérives génétiques*, p. 162-163.

[625] *Ibid*., p. 162.

qu'il a lui-même contribué à susciter par ses bons conseils et ses mises en garde : on voit alors que la vérité de la norme dépasse les individualités qui la poursuivent chacune à leur manière. On va faire en sorte aussi de cacher le fait, comme ce sera le cas aussi avec les euthanasies chimiques que l'on dispense actuellement en France dans les unités de soins palliatifs[626], que c'est le médecin qui « donne » la mort. Mais il ne faut jamais dire qu'on « fait mourir » ou qu'on inflige la mort : on *interrompt* un processus vital jugé médicalement non-viable ou défaillant, à l'aide de critères fluctuants et relatifs, qui favorisent en dernière analyse le pouvoir discrétionnaire du praticien.

Cacher la mort

Dans les sociétés de bio-pouvoir, la mort est devenue honteuse. Elle est le sort réservé aux vies qui ne sont pas normales, aux vies dégénérées ou déclinantes. La dégénérescence est ce que l'on rejette dans la mort, avant la naissance qui rend le fœtus humain ou quand la vie humaine est trop amoindrie par la vieillesse, la sénilité ou des suites d'une grave maladie. Elle est sale et doit être cachée. La dégénérescence est la hantise du corps glorieux de la bourgeoisie. La société qui triomphe depuis le XVIII[e] siècle a permis l'essor et le développement des dispositifs de contrôle et de surveillance nécessaires à la mise en place du bio-pouvoir par son attachement à la propreté et à l'hygiène. Avec le dispositif de la sexualité qui s'insinue dans tous les gestes du quotidien familial, pour les épier et les réguler, il s'est agi pour les bourgeois de se doter d'un corps sain et propre que l'on doit préserver de la souillure et de la saleté, lots communs des classes inferieures et laborieuses. « Dans cet investissement de son propre sexe par une technologie de pouvoir et de savoir qu'elle-même inventait, la bourgeoisie faisait valoir le haut prix politique de son corps, de ses sensations, de ses plaisirs, de sa santé, de sa survie[627]. »

Pour préserver et défendre ce corps « de classe », la bourgeoisie s'est de plus en plus appuyée sur la médecine à laquelle était confiée la tâche de veiller sur la santé des organismes déjà vivants mais aussi sur ceux qui devront vivre demain. Contrairement à l'aristocratie nobiliaire qui faisait valoir la spécificité de son corps à partir du sang, en en faisant valoir « l'ancienneté des ascendances » et la « valeur des alliances », la bourgeoisie « pour se donner

[626] Voir notre chap. VI.
[627] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir, op. cit.*, p. 163.

un corps a regardé à l'inverse du côté de sa descendance et de la santé de son organisme[628]. » Elle a recodé « sous les espèces de préceptes biologiques, médicaux, ou eugéniques » les partages et les gestes d'exclusion de la noblesse. Comme nous l'avons vu à propos de l'interruption médicale de grossesse, qui ne fait que suivre la pente de cette normalisation de la vie corporelle, « le souci généalogique est devenu préoccupation de l'hérédité ». Il est devenu impensable d'enfanter un être malade ou anormal. Dans les mariages, poursuit Foucault,

> […] on a pris en compte non seulement des impératifs économiques et des règles d'homogénéité sociale, non seulement les promesses de l'héritage mais les menaces de l'hérédité ; les familles portaient et cachaient une sorte de blason inversé et sombre dont les quartiers infamants étaient les maladies ou les tares de la parentèle – la paralysie générale de l'aïeul, la neurasthénie de la mère, la phtisie de la cadette, les tantes hystériques ou érotomanes, les cousins aux mœurs mauvaises[629].

Le corps détraqué signifie toujours un échec pour la bourgeoisie, qui se redouble en défaite morale. La noblesse pouvait espérer triompher en donnant le change par le caractère somptueux de ses charges et de son décorum, drapant son déclin *dans un habit qui restait toujours une force*. Pour la bourgeoisie, seule compte la santé : le corps, lui, ne ment pas. Un corps amoindri par la vieillesse ou par la maladie, un corps mourant, sont des corps que l'on n'a pas assez soignés et sur lesquels on n'a pas assez veillé. Être malade, vieillir et mourir sont les signes terribles et accusateurs que l'on s'est laissé aller. La faiblesse morale se transcrit immédiatement en stigmate sur le corps. Le pervers sexuel, l'enfant masturbateur, la femme volage se destinent pour eux-mêmes mais aussi pour leur descendance à la dégénérescence corporelle, pour des siècles et des siècles. Les maladies vénériennes, les difformités, l'épuisement de la semence reproductive s'abattront sur les fondations d'un corps pourries par des plaisirs non raisonnés. Plus la vie aura été dissolue, plus l'agonie qui lui est promise sera terrible et dégoûtante – et très certainement terrible parce que dégoûtante. C'est l'ivrogne du XIX^e^ siècle tel qu'il est par exemple dépeint de façon complaisante par Zola dans *L'Assommoir* sous les figures de Lantier et Gervaise, cette dernière finissant par agoniser dans sa débauche alcoolisée comme une sorte d'animal crevant dans sa niche[630]. À la fin du XIX^e^ siècle,

> […] on voit refluer les images hideuses de l'ère macabre qui avaient été refoulées depuis le XVII^e^ siècle, avec cette différence que tout ce qui avait été dit au Moyen Âge de la décomposition après la mort est désormais reporté sur l'avant-mort, sur l'agonie.

---

[628] *Ibid.*, p. 164.
[629] *Ibid.*, p. 165.
[630] E. ZOLA, *L'Assommoir, Les Rougon Macquart : histoire naturelle et sociale d'une famille sous le Second Empire*, t. II, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1961.

> La mort ne fait plus seulement peur à cause de sa négativité absolue, elle soulève le cœur, comme n'importe quel spectacle nauséabond. Elle devient *inconvenante*, comme les actes biologiques de l'homme, les sécrétions de son corps. Il est *indécent* de la rendre publique. On ne tolère plus de laisser n'importe qui entrer dans une chambre qui sent l'urine, la sueur, la gangrène, ou les draps souillés. Il faut en interdire l'accès, sauf à quelques intimes, capables de surmonter leur dégoût, et aux indispensables donneurs de soins. Une nouvelle image de la mort est en train de se former : la mort laide et cachée, et cachée parce que laide et sale[631].

Cette nouvelle image de la mort est cachée du mieux possible quand elle concerne l'identité personnelle ou familiale mais elle peut aussi être utilisée publiquement pour discréditer les classes dominées – comme ce fut le cas avec l'image de l'ouvrier ivrogne au XIX^e^ siècle que nous venons d'évoquer – ou dans le cadre d'un dispositif sanitaire à fonction normative comme dans les campagnes contre la tabagie qui sont menées de nos jours. Aujourd'hui, l'image de la mort réapparaît dans tout son éclat effroyable et baroque sur les paquets de cigarettes, barrés sur toute leur moitié par le bandeau portant en lettres noires la mention « Fumer tue », jouxtant des photographies de poumons d'anciens fumeurs dévorés par un cancer, de gros plans sur des trachéotomies, des yeux aveugles, des pieds gangrenés, des dents ruinées quand ce n'est pas sous la forme d'un avertissement insidieux résumée dans une légende. Mort de la progéniture (« fumer pendant la grossesse nuit à la santé de votre enfant »), mort de la fécondité (« fumer peut nuire aux spermatozoïdes et réduit la fertilité ») et même de la libido (« fumer peut diminuer l'afflux sanguin et provoquer l'impuissance »). Personne ne veut de ces types de mort, il faut donc faire en sorte de les éviter ou du moins, quand il est trop tard, de soigneusement les cacher.

Le mourant n'a alors plus l'initiative dans la relation nouvelle qui l'unit à sa famille. Il ne décide plus qu'il est l'heure de se préparer à en finir et tombera désormais toujours davantage sous la dépendance de son entourage et du corps médical. Cette mise en tutelle – consentie ou non – de celui qui va mourir est l'un des effets les plus remarquables des mécanismes d'un pouvoir qui procède dans son essence d'une captation exclusive de la signification de la mort. Le mourant ne doit pas donner une mauvaise image de la famille et de lui-même aux autres. Dans l'idéal corporel promu par une société bourgeoise de bio-pouvoir il serait même bon qu'il n'apparaisse plus du tout. Une vie anormale doit disparaître comme d'elle-même en s'effaçant progressivement dans la mort. Le développement massif et généralisé de l'hôpital tout au long du XX^e^ siècle a permis de constituer la structure qui se chargera de cet effacement, de manière efficace et silencieuse.

> Au début du XX^e^ siècle, il n'était pas toujours facile de défendre la chambre du mourant contre les

[631] P. ARIÈS, *L'Homme devant la mort*, t. II, *op. cit.,* p. 279.

> sympathies maladroites, les curiosités indiscrètes, et tout ce qui restait encore fort dans les mentalités de participation publique à la mort. C'était difficile tant que la chambre restait dans la maison, petit monde privé en dehors des disciplines bureaucratiques, les seules vraiment efficaces. Et pourtant les occupants de la maison eux-mêmes, famille et serviteurs, subissaient moins bien la promiscuité de la maladie. Plus on avance dans le XX^e^ siècle, plus cette promiscuité devient lourde. Les progrès rapides du confort, de l'intimité, de l'hygiène personnelle, des idées d'asepsie, ont rendu chacun plus délicat : sans qu'on n'y puisse rien, les sens ne supportent plus les odeurs et les spectacles qui, encore au début du XIX^e^ siècle, faisaient partie, avec la souffrance et la maladie, de la quotidienneté. Les séquelles physiologiques sont sorties de la quotidienneté pour passer dans le monde aseptisé de l'hygiène, de la médecine et de la moralité, au début confondues. Ce monde a un modèle exemplaire, l'hôpital et sa discipline cellulaire[632].

La captation du mourant et de la mort par l'hôpital procède, on le voit, d'une demande sociale de médicalisation constante, perpétuelle et sans reste de l'existence humaine.

> La mort n'appartient plus ni au mourant – d'abord irresponsable, ensuite inconscient – ni à la famille, persuadée de son incapacité. Elle est réglée et organisée par une bureaucratie dont la compétence et l'humanité ne peuvent l'empêcher de traiter la mort comme sa chose, une chose qui doit gêner le moins possible, dans l'intérêt général[633].

Les passages et les séjours à l'hôpital constituent le lot commun de tous les individus occidentaux modernes et l'identification de soi-même à un sujet morbide, c'est-à-dire toujours essentiellement menacée par la maladie, renforce toujours d'avantage la présence de l'hôpital et de ses structures dans nos vies.

> D'ailleurs les progrès tardifs de la chirurgie, des traitements médicaux longs et exigeants, le recours aux appareils lourds ont conduit plus souvent le grand malade à séjourner à l'hôpital. Dès lors, et sans qu'on l'avoue toujours, ce dernier a offert aux familles l'asile où elles ont pu cacher le malade inconvenant, que ni le monde ni elle-même ne pouvaient plus supporter, se déchargeant sur d'autres, en toute bonne conscience, d'une assistance d'ailleurs maladroite, afin de continuer une vie normale[634].

L'individu qui meurt à l'hôpital est simplement un patient un peu plus atteint par la maladie et donc davantage assisté que les autres. Le mourant est désormais simplement conçu comme un malade atteint d'une pathologie particulièrement grave. Son corps assisté mécaniquement par des respirateurs, des pompes, des perfusions s'identifie à celui d'un patient ayant subi une opération lourde. Le corps « hérissé de tubes » est devenue pour Ph. Ariès l'image populaire et terrifiante de la mort moderne qui a remplacé les transis médiévaux. La dimension singulière de la mort a été recouverte par sa traduction pathologique. La maladie a ainsi éclipsé la mort. Quand semble arriver l'heure du terme biologique ou à l'occasion d'une maladie qui sera suffisamment grave pour être la dernière, l'individu est tout d'abord séparé de son milieu familial et social ordinaire en étant conduit à l'hôpital, ou dans son antichambre, la maison de retraite. Sujet morbide et patient depuis qu'il

[632] *Ibid.*, p. 280.
[633] *Ibid.*, p. 298.
[634] *Ibid.*, p. 281.

a vu le jour, il apparaît normal que cette vie médicalisée de part en part dont il est le porteur se termine dans les mêmes lieux qui l'ont vu naître. Ce processus d'isolement et d'esseulement n'a pas toujours été la règle. Elle ne le deviendra qu'à partir du moment où les dispositifs de contrôle et de surveillance d'une société de bio-pouvoir se seront progressivement étendus et s'exerceront tout au long de l'existence humaine.

Jusqu'au début du XX^e siècle, la mort d'un individu était encore conçue comme un phénomène social public. L'individu mourant était généralement entouré des siens et les amis et les proches venaient le soutenir dans cette dernière épreuve en le veillant et en tâchant le plus souvent de lui apporter quelque réconfort. Pour Ph. Ariès, la mort et les mourants n'étaient pas rejetés à l'écart de la société mais en constituaient l'une des dimensions et des composantes fondamentales. Cette rupture du cours ordinaire des choses faisait partie de l'existence humaine et la société dans son ensemble se devait de lui réserver une place à la hauteur de sa vérité d'évènement. La mort a pendant longtemps été « apprivoisée » par les sociétés humaines comme nous l'avons déjà évoqué : il fallait l'accueillir comme une force étrangère dont le dehors ne pourrait jamais être tout à fait domestiqué mais dont il fallait prendre soin comme ce qui donne aussi le prix de l'existence humaine.

> Encore au début du XX^e siècle, mettons jusqu'à la guerre de 1914, dans tout l'Occident de culture latine, catholique ou protestante, la mort d'un homme modifiait solennellement l'espace et le temps d'un groupe social qui pouvait s'étendre à la communauté toute entière, par exemple au village. On fermait les volets de la chambre de l'agonisant, on allumait les cierges, on mettait de l'eau bénite ; la maison se remplissait de voisins, de parents, d'amis chuchotants et graves. Le glas sonnait à l'église d'où sortait la petite procession qui portait le Corpus Christi[635].

Après la mort, une porte était laissée ouverte pour permettre la dernière visite des amis et des connaissances. La cérémonie à l'église était ouverte à toute la communauté et la période de deuil qui s'ensuivait était ponctuée de nombreuses visites, de plus en plus espacées et se déplaçant de la famille au cimetière à mesure que la vie reprenait son cours.

> Non seulement chacun mourait en public comme Louis XIV, mais la mort de chacun était un évènement public qui émouvait, aux deux sens du mot, étymologique et dérivé, la société tout entière : ce n'était pas seulement un individu qui disparaissait, mais la société qui était atteinte et qu'il fallait cicatriser[636].

Désormais, la mort offre une « image inversée » dans nos sociétés contemporaines. Elle n'est plus publique mais privée et solitaire. On ne meurt plus entouré chez soi mais seul et caché à l'hôpital et étant donné que la mort est devenue dans notre modernité un phénomène presque strictement biologique, elle n'apparaît plus comme un évènement en rupture avec le

[635] *Ibid.*, p. 269.
[636] *Ibid*.

quotidien mais comme une simple conséquence d'un processus vital qui s'est dégradé ou que la main du médecin a laissé s'effondrer. « La société ne fait plus de pause : la disparition d'un individu n'affecte plus sa continuité. Tout se passe dans la ville comme si personne ne mourait plus[637]. »

L'une des dimensions constitutives d'un pouvoir qui a pris en charge de gérer la vie tient justement dans ce *comme si*. Il s'agit de faire vivre *comme si* la mort n'existait plus autrement que comme un effet accidentel et secondaire de processus biologiques que l'on s'est donné pour tâche de maîtriser. Ce projet de maîtrise procède d'une sélection et d'une construction de formes de vie à partir de normes énoncées dans le cadre d'un régime de savoirs-pouvoirs qui est celui de la modernité. La force de ce pouvoir tient largement dans sa ruse consistant à faire croire et accepter que c'est la vie elle-même qui énonce et fixe les bonnes normes de vie comme si ce n'était justement pas par la pensée et le souci de soi – et donc de son existence entière, et donc de sa propre mort – que l'on pouvait vivre une vie humainement bonne, c'est-à-dire libre. Le caractère vicieux de ce pouvoir consiste alors à nous égarer dans les sables mouvants de la vie, du sang et du sexe où tout s'oublie, jusqu'à notre propre mort, dont la méditation constitue pourtant la condition nécessaire d'une existence authentiquement humaine.

Instituer le mensonge

Méditer et se préparer individuellement et publiquement à sa mort prochaine ont longtemps fait partie des traditions sociales. Ce n'est qu'à partir de l'essor d'une société de bio-pouvoir que l'on s'est mis à occulter et à faire oublier la mort, y compris au mourant lui-même. Le médecin, aidé par la famille, entretient l'ignorance du malade quant à sa fin prochaine, et n'hésite pas à lui mentir si cela est nécessaire pour sauvegarder les apparences d'une vie indéfinie. On cherche officiellement à préserver le moral du malade et à ne pas le plonger dans le désespoir en lui annonçant la vérité sur son cas mais la raison véritable de cette occultation volontaire est certainement plus pernicieuse en ce qu'elle découle des mécanismes profonds du bio-pouvoir. Il s'agit, grâce aux dispositifs médicaux et sociaux modernes, de vivre le plus longtemps et le plus entièrement possible. La mort et ce qui dégrade la vie en la diminuant, comme la vieillesse, le handicap et la maladie ne peuvent être que des erreurs qui ne doivent idéalement pas exister : il faut les rectifier ou les faire disparaître. La mort ne doit pas apparaître autrement que comme un accident, elle n'est jamais

[637] *Ibid.*, p. 270.

nécessaire.

> Chacun est donc complice d'un mensonge qui commence alors, et qui, en s'étendant par la suite, va pousser la mort dans la clandestinité. Le mourant et son entourage jouent entre eux la comédie du « rien n'est changé », de « la vie continue comme avant », du « tout est encore possible ». C'est la deuxième étape d'un processus de prise en charge du mourant par la famille qui a commencé beaucoup plus tôt dans les classes supérieures, dès la fin du XVIII^e siècle, quand le mourant a renoncé à imposer par un acte de droit ses dernières volontés et les a confiées directement à ses héritiers, c'est-à-dire leur a fait confiance[638].

Le personnage de Tolstoï, Ivan Ilitch, constitue le modèle exemplaire de cette mort que la médecine moderne entend faire disparaître. Bourgeois en pleine ascension sociale, Ivan pense qu'il doit vivre indéfiniment[639]. Dans le cadre de cette vie performante et sûre de de son fait, la maladie et la mort ne peuvent qu'apparaître comme des problèmes auxquels il s'agit de trouver une solution technicienne ou comme des accidents de parcours qu'il s'agit de prévoir et d'éviter. Si l'individu est amené toute sa vie à se comporter en bon malade, rien n'est prévu en revanche pour qu'il se prépare à sa propre mort. La mort est devenue une « affaire privée » parce que les mécanismes du biopouvoir conduisent à priver complètement l'individu d'un rapport libre à sa propre fin. Ivan est alors conduit à « refuse[r] sa mort en la masquant par sa maladie[640]. »

L'un de ces mécanismes consiste à toujours dissimuler cette échéance au patient en ne lui faisant jamais part d'un pronostic fatal sur son état de santé. Étant maintenu dans l'ignorance à propos de ce dernier, le droit du patient à disposer de sa propre manière d'en finir lui est dénié. C'est de ce constat que part l'historienne de la médecine Ann Carol quand elle affirme, dans un ouvrage consacré aux rapports qu'entretiennent les médecins des XIX^e et XX^e siècles avec la mort, que pour « donner au mourant l'occasion de vivre sa mort et d'y jouer un rôle, encore faut-il l'avertir du caractère désespéré de son état, de l'incurabilité de sa maladie[641]. » Le mensonge a alors

> […] été élevé au rang de devoir dans la profession, en cas de pronostic fatal. En cachant la gravité de son état au patient, le médecin espère lui éviter au moins la douleur morale ; les narcotiques, la morphine lui épargnent la douleur physique. Il y a là une sorte d'analogie, de l'inconscience procurée par la morphine à une autre inconscience, intellectuelle cette fois. Implicitement, l'idée est qu'il faut mener le malade vers sa mort sans qu'il sans doute […][642].

La mise en place d'un biopouvoir à partir de la seconde partie du XVIII^e siècle signe justement la fin de cet avertissement fatal fait au mourant. C'est un véritable changement

[638] *Ibid.*, p. 272.
[639] L. TOLSTOÏ, *La Mort d'Ivan Ilitch,* trad. F. FLAMANT, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Classique », 1997.
[640] *Ibid.*, p. 276.
[641] A. CAROL, *Les médecins et la mort, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Flammarion, Aubier, coll. « Collection historique », 2004, p. 18.
[642] *Ibid.*, p. 80.

d'attitude qui se produit : d'une attention à la mort nécessaire au salut de l'âme de celui qui souffre, on passe à son total escamotage.

> Sous l'Ancien Régime, la tradition veut pourtant que le médecin dise la vérité au malade. La raison en est qu'il ne doit pas priver celui-ci de la possibilité de se réconcilier avec Dieu. L'Église a affirmé dès le XIII^e^ siècle le devoir auquel est tenu le médecin de veiller au salut de son patient, et le pouvoir royal confirme et légalise cette analyse par la déclaration de 1712 qui défend aux médecins de faire plus de trois visites à un malade gravement atteint si on ne lui présente pas un certificat du confesseur.
>
> Or, celle ligne de conduite, si elle a jamais existé, semble tombée en désuétude après la Révolution. Le discours qui domine largement, dès le début du XIX^e^ siècle, et qui règne sans partage pendant la plus grande part du XX^e^ siècle, est un discours d'occultation, parfois véhément[643].

Toutes sortes de justification émanent du corps médical concernant cette volonté généralisée de ne pas dire la vérité au malade. Rappelons-nous ici de la mort de Foucault : les médecins ne lui auraient pas révélé le « secret » de sa maladie pour lui laisser la possibilité de continuer à travailler[644]. On en viendrait presque à faire tenir cette dissimulation de la vérité pour un « pieux » mensonge si la foi nouait encore un lien quelconque avec celui-ci : c'est au nom du maintien du moral du patient qu'on le pratique, quand ce n'est pas tout bonnement « par charité », afin de ne pas lui faire perdre espoir ou de lui rendre la mort « plus douce ».

> Revanche du médecin, tourmenteur inefficace, face au prêtre consolateur ? Concurrence ou imitation ? L'abandon des prescriptions religieuses de l'Ancien Régime serait alors non seulement une affirmation d'indépendance, mais aussi une revendication d'autonomie éthique ; le choix de ce silence participerait à la construction d'une morale propre à la profession [...][645].

Celle-ci n'est peut-être pas tant « porteuse de valeurs essentiellement humaines et terrestres » comme le suppose A. Carol que l'expression d'un pouvoir de plus en plus étendu sur la vie biologique des hommes, qui a besoin de faire oublier la mort, de ne jamais en parler, de toujours la dissimuler pour se faire le plus efficace possible. Car en disant la vérité de la mort prochaine à son patient, le médecin n'avouerait-il pas dans la même parole son

---

[643] *Ibid.*, p. 18-19.

[644] Voir à ce propos ce que dit D. DEFERT dans un article paru dans *Libération* (daté du 19 juin 2004) vingt ans après la mort de Foucault : « « Les médecins prétendaient ne pas savoir ce qu'il avait. Ce qui est un mode de gestion fréquent, Tolstoï l'a décrit dans la *Mort d'Ivan Ilitch*. Les médecins, dès décembre 1983, ont fait des hypothèses, et c'est vrai qu'ils avaient des réticences légitimes à se précipiter sur l'hypothèse sida. C'était trop simple, homosexualité = sida. Ils se sont interdit d'y penser trop tôt, ou trop exclusivement. Mais à partir d'un voyage de Jacques Leibowitch aux États-Unis, qui fait un compte rendu en février à l'hôpital Tarnier, l'équipe soignante de Michel a été mise devant l'évidence que l'échéance était à court terme, et sans moyen thérapeutique. Il faut dire aussi que le médecin principal de Michel avait compris qu'il ne voulait pas que soit formalisé un diagnostic, l'urgence était de lui laisser du temps pour finir d'écrire. J'ai compris très tardivement que le souci majeur de l'équipe avait été de maintenir un certain silence pour le laisser tout à son travail […]. Quand j'ai posé la question au médecin, c'était très peu de jours avant sa mort, il m'a répondu : « Mais s'il avait le sida, je vous aurais examiné. » Cette réponse m'avait paru d'une logique implacable.
Après, c'est cela que j'ai perçu comme une vraie blessure, car c'était un mensonge frontal. En plus, ce mensonge a pesé sur notre relation, car je lui ai annoncé triomphalement que ce n'était pas ça. Or, pour Michel, au contraire, cela a été une évidence. Et l'angoisse absolue que je sois atteint à mon tour. »

[645] A. CAROL, *op. cit.*, p. 20.

impuissance et l'impossibilité radicale qu'il y a à se rendre maître de la mort ? Cette parole de franchise signerait l'aveu de son échec et avec lui l'abandon de tout le pouvoir qu'il exerce sur son sujet. Celui-ci, face à sa mort, pourrait une dernière fois se dresser à la verticale de lui-même et se demander dans cette franche lucidité quelle vie a vraiment mérité d'être la sienne. C'est Ivan Ilitch, revenu enfin à lui, dans la certitude de sa fin, se demandant : « Et si, en effet, toute ma vie, ma vie consciente, n'avait pas été "ce qu'il fallait" ?[646] »

[646] I. TOLSTOÏ, *La mort d'Ivan Ilitch*, *op. cit.*, p. 151.

CHAPITRE V

FAIRE VIVRE JUSQU'À LA MORT (ET AU-DELÀ)

Nous avons vu dans le chapitre précédent combien la mort avait été repoussée à la marge du champ social, jusqu'à être idéalement tout à fait invisibilisée. Dans les sociétés modernes à bio-pouvoir, la mort est devenue une affaire privée. Elle est privée en ce sens qu'elle relève du rebut, du déchet, de ce que les mécanismes du pouvoir sur la vie ne sont pas parvenus à éviter et à éliminer totalement. C'est ce qui est laissé à l'individu quand le pouvoir ne peut plus rien faire sur sa vie, lui qui n'entend plus extirper mais développer et augmenter. C'est ainsi ce qui ne regarde pas le pouvoir et que le pouvoir ne regarde pas, l'angle mort d'une vie « bien remplie ». Chacun détiendrait donc le droit de mourir « en privé » comme il l'entend et comme il le veut, chez lui ou à l'hôpital. Mais dans les faits, rien n'est moins évident.

Nous aimerions ainsi montrer dans ce chapitre que cette dimension privée de la mort ne doit pas simplement être entendue en un sens passif et neutre, le privé étant ce qui est contraire au public, mais surtout dans son sens actif de *privation*. Avec le bio-pouvoir, les individus ont été privés de la possibilité d'entretenir un rapport libre et personnel avec leur propre mort au sens où tout est mis en place pour qu'on ne pense plus à la mort et qu'on ne désire qu'une chose : vivre perpétuellement et sans entraves. Puisque l'objectif principal du bio-pouvoir est de faire vivre inlassablement et le plus possible, la mort est devenue un obstacle à surmonter, un accident biologique qu'il faut éviter. En fondant la vérité de son discours sur la maladie à partir de la mort, le médecin croit désormais possible de la déjouer en prévoyant les détours pathologiques que celle-ci ne manquera pas d'imposer au droit chemin qu'un bio-pouvoir normalisant lui a assigné. Pour faire vivre le plus longtemps possible, il faudra alors à chaque instant, par une surveillance constante et un activisme thérapeutique parfois forcené, désamorcer les pièges de la mort. Jamais autant qu'au XX^{e} siècle, la médecine ne s'est crue devoir livrer un combat aussi infatigable que féroce contre l'échéance qui a pendant des millénaires fondé l'homme dans son être tragique. Si l'on meurt

désormais, c'est parce que tout n'a pas été fait pour prolonger la vie. La population générale n'a pas été assez incitée à adopter les bons comportements sanitaires, une multitude de facteurs présentent encore des risques trop élevés pour leur vie biologique. Les gens fument et boivent de manière encore excessive parce que ces produits toxiques que sont le tabac et l'alcool ne sont pas encore assez taxés. Ils développent trop souvent des cancers parce que le fond de l'air est trop pollué. Les mesures incitatives sont si efficaces que la population elle-même en vient à faire une demande infinie de vie et de soin : il faut que nous vivions toujours plus longtemps et toujours en bonne santé, dans la dépendance des médecins et du système de soins[647]. Quand la situation devient problématique en déviant du cours ordinaire de la santé et du « bien-être », il reste l'hôpital où absolument tout sera tenté pour faire vivre, en fonction du degré de solvabilité sanitaire de l'individu malade. La mort ne doit pas gagner. Depuis que Dieu est mort, elle n'est plus souveraine. C'est un lieu désormais vide dans lequel le médecin a pu s'installer : de l'autre côté de la vie, il voit tout ce qu'il faut faire pour sauver celle-ci et déjouer celle-là. Et si malgré tous ces efforts acharnés, la mort gagne encore, ce sera toujours désormais selon les clauses et les critères énoncés par la médecine. La mort est là quand le médecin le dira. On pourra alors dans certains cas encore faire vivre ailleurs : la possibilité contemporaine de greffer des organes procède d'une maîtrise médicale de l'énoncé et du déroulement de la mort. Le patient est réputé mort quand la médecine le décide et la vie qui reste en lui peut dans certains cas être transférée ailleurs, dans d'autres corps qu'il s'agit de faire vivre encore. Nous verrons qu'à la question de savoir si les « donneurs » d'organes sont vraiment morts au moment où ils sont préparés pour la transplantation, la réponse n'a encore une fois rien d'évident.

Tous les mécanismes mis en place par le biopouvoir pour faire vivre ont pour envers de priver les individus de leur propre mort. Celle-ci ne peut plus faire l'objet d'un choix réfléchi, ou même d'un souhait. On présume que les individus veulent vivre sans fin – même s'ils prétendent le contraire – alors on les fait vivre interminablement et contre leur volonté s'il le faut. En privant l'homme d'un rapport libre et réfléchi à sa propre mort, on éradique aussi en lui tout souci qu'il pourrait avoir de lui-même. Nous émettons ici l'hypothèse que la liberté n'est possible qu'à partir d'une réflexion sur soi permise à partir de sa propre mort : quand cette réflexion inquiète n'est plus possible, il n'y a plus de réelle liberté puisque la préoccupation éthique est désormais tournée vers ce qui ne peut pas rendre libre mais permet

[647] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 325, « Un système fini face à une demande infinie », *op. cit.,* p. 368 : « […] d'un côté, on donne plus de sécurité aux gens, et, de l'autre, on augmente leur dépendance. Or, ce qu'on devrait pouvoir attendre de cette [Sécurité sociale], c'est qu'elle donne à chacun son autonomie par rapport à des dangers et à des situations qui seraient de nature à l'infériorisier ou à l'assujettir. »

simplement de rester vivant. Les véritables biens de l'existence ne proviennent pas de la vie en tant que simple vie, vie nue, mais d'une vie à soi, c'est-à-dire qualifiée par la liberté. Le sens d'une vie ne pouvant provenir que d'une réflexion à partir de sa fin, il semble difficile de se passer d'une pensée de la mort pour vivre librement et significativement. Le fait que pour Foucault l'on entende toujours « gronder la mort » au fond de cet idéal du sexe que les mécanismes du bio-pouvoir ont monté en nous n'est-il pas le signe que toute vie qui ne veut pas simplement vivre sans fin a besoin de la mort pour être vraiment à soi ?

1. L'acharnement médical à faire vivre

Les techniques de surveillance et de contrôle qui constituent les moyens d'exercice du bio-pouvoir ont par essence vocation à s'étendre à la vie dans sa totalité. Pour faire vivre le plus possible, aussi bien d'un point de vue qualitatif que quantitatif, il faut pouvoir intégrer la vie dans le maximum de ses dimensions possibles et à toutes les échelles. C'est au niveau de la population que ces techniques de gouvernement doivent s'appliquer avec le développement de la science statistique, l'application de mesures biopolitiques comme le contrôle des pandémies, les campagnes de vaccinations, l'incitation à la procréation, au niveau des corps individuels qu'il s'agit de discipliner – l'individu ne doit pas fumer dans les lieux publics, ne doit pas conduire un véhicule en état d'ivresse, il lui faut porter un masque de protection s'il expose les autres à un risque de contagion – mais aussi au niveau de la vie dans ce qu'elle a de plus infime et microscopique : le bio-pouvoir s'insinue dans le vivant au niveau des tissus, de la cellule, dans son noyau contenant le matériel génétique et au-delà de lui dans les différentes protéines qui le constituent. C'est cette pénétration dans les confins extrêmes du vivant – cet *abîme nouveau* de la modernité – qui a permis l'exploit médical de la seconde moitié du XX^e^ siècle du prolongement de la vie du corps humain au-delà de ses limites spécifiques, notamment avec les techniques modernes de réanimation et de transplantation d'organes. Ayant pour horizon la pénétration de toutes les dimensions de la vie humaine et l'extension de sa maîtrise sur toutes les échelles de ce vivant spécifique auquel les mécanismes du bio-pouvoir l'ont voué, la médecine moderne est fondamentalement une médecine du milieu humain.

Une médecine du milieu

Le milieu est à la fois celui, étendu et massif, dans lequel évoluent les populations humaines, celui plus restreint dans lequel vit le corps individuel mais aussi le milieu interne et potentiellement infiniment petit de celui-ci. Mais avant de parvenir à maîtriser les phénomènes biologiques qui traversent les sociétés humaines, il a fallu aménager le milieu dans lequel ils apparaissent et se développent. La pratique de la médecine moderne qui se développe au XVIII^e^ siècle procède d'abord d'une mise en ordre de l'espace urbain par l'élimination des causes favorables au développement des maladies grâce à la mise en œuvre de techniques de surveillance et de disciplines qui ont vocation à s'étendre à toute la société humaine. Il s'est agi d'abord de localiser les foyers particulièrement propices au développement des infections et des maladies pour les détruire. L'hôpital a alors attiré tout particulièrement l'attention des autorités publiques. Lieu d'abord religieux traditionnellement destiné à accueillir les plus pauvres et les plus misérables de la société pour qu'ils puissent recevoir une dernière assistance spirituelle et matérielle avant de mourir, il apparaît comme un foyer particulièrement propice au développement de maladies, de désordres sanitaires et sociaux de tous ordres. Ce « foyer perpétuel de désordre économique et social » devait alors moins être réformé dans un premier temps pour pouvoir guérir des maladies et soigner des malades positivement que pour aboutir « simplement [à] l'annulation [de ses] effets négatifs[648]. » L'hôpital n'était pas un lieu médical avant la seconde moitié du XVIII^e^ siècle et sa réforme moderne procède d'abord d'un objectif stratégique plus général de surveillance et de discipline et non d'une finalité thérapeutique.

La réforme hospitalière n'a pas concerné dans un premier temps l'hôpital civil mais l'hôpital militaire et maritime qui était devenu au XVII^e^ siècle une véritable plaque tournante des trafics des contrebandiers, des marins, des médecins et des apothicaires. Il s'agissait pour le trafiquant de se faire porter pâle pour dissimuler et revendre toutes sortes de marchandises une fois qu'il avait été conduit à l'hôpital après son débarquement. Des mécanismes de contrôle et de surveillance sont alors mis en place au sein de ces structures spécifiques, qui permettent ainsi à la fois de prendre des mesures de quarantaine efficaces pour protéger le reste de la population des épidémies venues d'ailleurs, d'inspecter les coffres et les effets personnels des trafiquants mais aussi d'empêcher les soldats de déserter en les plaçant dans un lieu clos et sous bonne garde. Le soldat moderne n'est plus ce mercenaire recruté parmi les

[648] M. FOUCAULT, *DE* III, n° 229, « L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne », *op. cit.*, p. 513.

misérables et les vagabonds à travers toute l'Europe. Il est devenu un professionnel dont la formation a un coût élevé : il sait manier le fusil, il a une bonne connaissance des manœuvres et des instructions, il sait se tenir et comment se comporter sur un champ de bataille. Sa vie ne doit pas être perdue autrement que dans des combats réguliers et il ne saurait désormais échapper à l'État qui l'a formé. L'hôpital moderne naît d'une nouvelle technique de gouvernement des hommes qui est celle de la discipline apparue dans la seconde moitié du XVII^e siècle.

Pour Foucault, la discipline obéit à quatre modalités. Elle constitue « un art de la répartition spatiale des individus » : chaque corps individuel doit être à sa juste place pour produire l'effet le plus efficace possible. Son contrôle porte moins sur le résultat final d'une action que sur les différentes phases de son déroulement : c'est un « art du corps humain » qui partitionne tous les mouvements d'un organisme individuel. Elle constitue ensuite « une technique de pouvoir qui implique une surveillance constante et perpétuelle des individus ». Enfin, elle « suppose un registre permanent[649] » : rien de la vérité individuelle ne doit échapper à la mémoire qu'on en établit par l'enregistrement et la communication des informations.

Pour que cette discipline hospitalière acquiert « un caractère médical » et ce « pouvoir disciplinaire soit confié au médecin[650] », il a fallu que se produise cette « transformation du savoir médical » qui ne considère plus la maladie comme un mal extérieur au patient mais comme un phénomène qui se produit naturellement à partir du milieu au sein et à partir duquel l'individu évolue. Jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle, la médecine était une pratique et un savoir fondé sur l'idée de *crise* tributaire de la conception hippocratique du déroulement de la maladie[651]. « Le médecin devait observer le malade et la maladie dès l'apparition des premiers symptômes pour déterminer le moment auquel devait se produire la crise. La crise représentait l'instant pendant lequel s'affrontaient dans le malade sa nature saine et le mal qui le frappait[652]. » La crise constituait donc le moment et le lieu d'une épreuve qui opposait le camp du malade allié au médecin face à celui de la maladie. « L'idée d'une vaste série d'observations, recueillies au sein d'un hôpital, qui aurait permis de relever les caractéristiques générales d'une maladie et de ses éléments particuliers, *etc*., ne faisaient pas partie de la pratique médicale[653]. »

---

[649] *Ibid*., p. 520.
[650] *Ibid.*, p. 517.
[651] HIPPOCRATE, *Affections*, c. 8 : « il y a crise dans les maladies lorsqu'elles augmentent, s'affaiblissent, se transforment en une autre maladie ou se terminent », traduit à partir de HIPPOCRATES, trad. P. POTTER, Vol. V, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, London, William Heinemann LTD, 1988, p. 16-17.
[652] M. FOUCAULT, *ibid*., p. 512.
[653] *Ibid*.

Avec cette nouvelle médecine qui se développe dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, la maladie n'est plus tant une espèce à part ou une cause qu'un effet du milieu que l'on peut ainsi annuler si l'on modifie les éléments qui lui ont permis d'apparaître et de se développer. On assiste à une sorte d'infléchissement de la médecine des espèces : la maladie devient de plus en plus un effet d'un dysfonctionnement du milieu plutôt qu'une essence ou une cause à part entière. « La maladie, c'est la nature, mais une nature due à l'action particulière du milieu sur l'individu[654]. »

> Dans cette perspective, la cure est conduite par une intervention médicale qui ne vise pas à atteindre la maladie proprement dite, comme dans la médecine de la crise, mais, presque en marge de la maladie et de l'organisme, qui s'oriente vers le milieu ambiant : l'air, l'eau, la température, le régime, l'alimentation, *etc*. C'est une médecine du milieu qui se constitue dans la mesure où la maladie est considérée comme un phénomène naturel obéissant à des lois naturelles[655].

Avec sa structure disciplinaire, l'hôpital peut alors constituer le lieu idéal pour modifier le milieu et partant, éviter que les maladies et les pathologies apparaissent et se développent. Il devient ainsi essentiel de connaître le terrain d'action de la maladie pour la contrecarrer.

Le milieu à décrire n'est pas simplement le milieu extérieur mais aussi le milieu intérieur : le corps lui-même est un milieu dans lequel la mort trace ses chemins en se démultipliant et évolue en se dispersant. Il y a une logique de ces enchaînement et ainsi peut-on espérer un jour être en mesure de la contrecarrer par des moyens thérapeutiques efficaces. C'est à Ménuret de Chambaud qu'il revient d'avoir énoncé dans l'article « mort » de l'*Encyclopédie*[656] cette notion fondamentale d'*irréversibilité*, essentielle à la définition médicale moderne de la mort : la mort est *déjà là*, même si elle n'est pas « parfaitement » réalisée, quand un point de non-retour a été atteint lors de son avancée dans l'organisme. Ménuret parle alors d'une phase de « mort intermédiaire » pour la distinguer de la « mort apparente », dont on peut revenir à l'aide de moyens médicaux efficaces, et de la « mort parfaite » qui est la mort de l'individu qui n'est plus du tout vivant. Dans la phase de la « mort intermédiaire », l'individu vivait *encore* mais cette vie était déjà *en train* de mourir de façon « irrévocable ». Ainsi, on peut encore stimuler des parties du corps qui restent « irritables » comme les muscles ou le cœur lui-même mais l'organisme intégré comme un tout individuel est quant à lui déjà mort : il ne reviendra pas à la vie, quoique l'on fasse pour lui. Une vie qui était déjà celle de la mort : elle était davantage du côté de la mort que de la vie car il n'y avait plus de possibilité pour elle de revenir en arrière, vers la vie d'avant. L'individu était en train de « vivre » sa mort. C'est une

[654] *Ibid*., p. 517.
[655] *Ibid*.
[656] J.-J. MÉNURET DE CHAMBAUD, art. « Mort (médecine) », *Encyclopédie*, ou *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. X, Neuchâtel, 1751, p. 718-727.

vie pour laquelle il n'y a alors plus rien à faire pour tenter de la ramener à elle. La notion majeure de la mort moderne est celle de la localisation du *moment* d'irréversibilité d'un système en crise et non la simple constatation d'un *instant* de l'arrêt d'une fonction vitale : quand la pathologie a trop avancé dans le milieu corporel, ce dernier finit par subir une désorganisation irrémédiable sur laquelle on ne peut plus revenir. La mort est *là* mais elle est *vivante* et *dynamique*.

Tant que le point d'irréversibilité n'est pas atteint, il reste cependant toujours quelque chose à faire par le médecin pour empêcher que la mort véritable ne commence son inexorable processus. Ménuret affirme ainsi l'idée qui constituera l'alpha et l'oméga de la médecine moderne activiste du second XX^e^ siècle qui entreprendra de faire vivre autant qu'il est possible, à la limite extrême de l'impossible :

> Nous osons cependant assurer, fondés sur les connaissances de la structure du corps humain, et sur un grand nombre d'observations, qu'on peut guérir la mort, c'est-à-dire appeler le mouvement suspendu du sang et des vaisseaux, jusqu'à ce que la putréfaction manifestée nous fasse connaître que la mort est absolue[657].

« Guérir la mort » signifie ici faire revenir à la vie un individu qui n'est mort que de façon apparente. Il s'agit d'éviter que la mort s'étende à tout l'organisme en sapant progressivement les relais essentiels que les organes établissent entre eux. Il y a un point de non-retour que l'on peut qualifier de mort « intermédiaire » : la mort « parfaite » de l'organisme n'est pas encore réalisée mais elle est entrée dans son cours irrévocable. La mort a trop avancé dans l'organisme. Elle a touché trop d'organes et ainsi, il est impossible de faire retour en arrière. C'est à Bichat, on le sait, qu'il reviendra d'établir *post mortem* la géographie de ces morts multiples et dispersées qui s'enchaînent différemment selon les individualités mais dont on peut néanmoins établir quelques schémas généraux. Il existe toujours un *point local* de la pénétration de la mort dans l'organisme qu'il faudra contrer ou du moins éviter qu'à partir de ce point, la mort ne s'étende à tout l'organisme, selon les lois probabilistes de l'*influence*. La mort elle-même est rarement naturelle, elle est un accident causé par le milieu[658]. La mort est ainsi devenue accidentelle : si l'on aménage ou l'on transforme le milieu dans laquelle le trépas se développe, alors on peut même envisager de « guérir » de la mort comme l'affirmait Ménuret. La médecine du milieu contient en elle la promesse d'une vie purgée de sa fin.

Au XIX^e^ siècle, cette idée que le milieu n'est plus simplement conçu comme l'élément

---

[657] Article « Mort » de l'*Encyclopédie*, Tome X, *op. cit.*, p. 726 ; cité par Cl. MILANESI, *Mort apparente, mort imparfaite, op. cit.*, p. 176-177.

[658] Voir A. FAGOT-LARGEAULT, *Les Causes de la mort, Histoire naturelle et facteurs de risque*, *op. cit.*, p. 258-259.

extérieur au sein duquel l'organisme évolue mais aussi et peut-être surtout comme ce qui est *intérieur* à cet organisme, son *terrain*, devient absolument central. C'est bien cette distinction fondamentale que Claude Bernard établit dans son *Cahier de notes*, rédigé entre 1850 et 1860 :

> Les corps bruts n'ont qu'un seul milieu : le milieu ambiant. Les corps vivants ont deux milieux : 1° le milieu ambiant physico-chimique et 2° le *milieu organique*. Dans ce dernier milieu l'animal porte tout ce qu'il lui faut, ses matériaux liquides et gazeux dans son sang, sa température propre[659].
>
> [...]
>
> On a reconnu de tout temps qu'il faut un milieu extérieur à l'organisme pour vivre. Mais je n'ai pas vu qu'on ait distingué avant moi, un milieu extérieur et un milieu intérieur. Je crois avoir été un des premiers à émettre et à développer cette idée du sang considéré comme un milieu intérieur des éléments organiques[660].

Bernard se targue d'être l'auteur à l'origine de cette distinction alors que Bichat, comme on l'a vu, en avait déjà pressenti la consistance. La différence fondamentale avec son prédécesseur, c'est que Bernard va proposer d'intervenir sur ce milieu alors que le patient est encore vivant, là où Bichat se contentait de relever le travail de la mort, une fois celui-ci effectué et achevé, dans la perfection de son langage clinique. C'est bien à l'hôpital que les médecins pourront réaliser le rêve bernardien « de se promener avec une canne dans le sang[661] » afin de contrôler, surveiller et enfin maîtriser tous les paramètres constitutifs du milieu intérieur.

L'hôpital a d'abord permis dans un premier temps au corps médical d'isoler l'individu d'un milieu extérieur jugé néfaste pour le recouvrement de sa santé au courant du XVIII^e^ siècle, puis dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, il a commencé à isoler l'individu de son propre corps en maîtrisant et en comprenant celui-ci comme un milieu sur lequel on peut et on doit toujours agir. Avec les nouvelles techniques médicales de réanimation apparues au mitan du XX^e^ siècle, l'individu ne joue quasiment plus aucun rôle dans la mise en œuvre des moyens thérapeutiques, c'est simplement son corps qui est manipulé et configuré comme un milieu. On place ainsi souvent le patient admis à l'hôpital dans un état critique dans un coma artificiel pour qu'il y ait justement le moins d'interférences possibles entre son état psychologique extrêmement perturbé et les traitements qu'on lui prodigue. C'est aussi une manière de mettre les centres physiologiques de la conscience « en veille » : on ne supplée que les organes nécessaires à la survie du corps, les autres doivent rester idéalement silencieux. Non seulement l'hôpital permet de contrôler strictement le milieu extérieur en l'isolant du reste du

[659] Cl. BERNARD, *Cahier de notes*, 1850-1860, Gallimard, Nrf, Paris, 1965, p. 104-105.
[660] Cl. BERNARD, *Rapport sur les progrès et la marche de la physiologie générale en France*, Paris, Impr. Impériale, 1867, p. 182-183 ; cité à la note 157, p. 247 de l'édition du *Cahier de notes* (*op. cit.*).
[661] Cl. BERNARD, *Cahier de notes*, *op. cit*., p. 153.

monde mais il permet aussi d'agir avec précision et de manière constante sur le milieu intérieur que constitue l'organisme du patient. On contrôle et on note sur des registres quels médecins et quels soignants ont vu le patient, l'heure et l'ordre des visites et des examens, on régule la température et les flux d'air de la chambre, on sépare les lits en les individualisant mais on intervient par exemple désormais aussi directement sur l'équilibre acido-basique du sang avec des perfusions de bicarbonate de sodium ou de chlorhydrate d'arginine. L'essor de la médecine de réanimation dans la seconde moitié du XX^{e} siècle est inséparable de cette manipulation du milieu intérieur du corps comme le souligne le professeur infectiologue François Vachon dans un article consacré à son histoire :

> Le sang, facile à prélever, devint le reflet fidèle des désordres de notre équilibre humoral. Sa composition hydroélectrolytique ainsi qu'acidobasique devint mesurable à tout instant, au lit du malade s'il le fallait, dépassant enfin les seuls dosages du chlore et des bicarbonates. Les pédiatres avec Louis Ribadeau-Dumas[662], confrontés aux toxicoses des nourrissons, ces déshydratations aiguës gravissimes à cet âge, en firent l'analyse sous cet angle, pour bien les compenser. Entre 1952 et 1954, Jean Hamburger[663], dans son service de néphrologie de l'hôpital Necker à Paris, établit la définition des secteurs hydriques du corps humain [...]. Leurs désordres toujours présents dans les états aigus de défaillance des fonctions vitales peuvent menacer par eux-mêmes la vie. Dès lors, leur correction minutieuse, au plus proche possible de la normale, devint la règle. Cela s'appliqua vite à l'insuffisance rénale aiguë avec ou sans anurie et aboutit à la mise au point du premier rein artificiel[664].

C'est en effet à partir de cette nouvelle pratique du milieu, aussi bien extérieur qu'intérieur, que vont pouvoir apparaître et se développer les nouvelles techniques dites de « réanimation ». C'est ainsi que le professeur spécialisé en néphrologie, Jean Hamburger, les caractérise après avoir été le premier à les avoir appliquées sur des patients subissant une opération de greffe de rein :

> Ce fut, me semble-t-il, une autre révolution le jour où l'on s'aperçut que le traitement des conséquences, et non des causes, de la maladie pouvait jouer un rôle essentiel dans la guérison d'une affection sévère. Cette histoire commença avec la naissance du concept de réanimation médicale. Je plaide coupable pour avoir proposé ce terme dans les années 50, sans me rendre compte qu'il risquait de créer une confusion avec les méthodes de ressuscitation d'un homme en état de mort apparente[665]. La réanimation médicale n'est nullement l'art de faire revenir à lui un malade évanoui. Elle consiste, pendant toute la période critique d'une maladie aiguë, à prendre le contrôle du milieu intérieur, que l'organisme malade ne maitrise plus. Il s'agit de suivre, et de corriger éventuellement sans délai, les teneurs et concentrations du sodium, du chlore, du potassium, des bicarbonates, de l'ion hydrogène, du magnésium, du calcium, des corps azotés, ainsi que l'oxygénation corporelle, l'équilibre cardio-vasculaire et l'équilibre des facteurs de coagulation sanguine. Voici un malade dont un traumatisme, ou une infection, ou une agression toxique, a suspendu pendant huit ou dix jours le fonctionnement rénal. Au début de ce siècle, il était à coup sûr condamné à une mort certaine. Aujourd'hui, alors même qu'on ne peut rien contre la cause de cette anurie,

---

[662] Louis Ribadeau-Dumas (1876-1951) : pédiatre et obstétricien ayant fait des recherches sur l'immunotransfusion et les transfusions sanguines.

[663] Jean Hamburger (1909-1992) : professeur de clinique néphrologique, pionnier de la greffe de rein en France en 1952, il invente le concept de réanimation médicale (voir *infra*).

[664] F. VACHON, « Histoire de la réanimation médicale en France » *in Réanimation*, n° 20, 2011, p. 72. DOI 10.1007/s13546-010-0141-y

[665] Voir *infra*.

la seule correction de ses conséquences permettra la guérison[666].

Cette nouvelle stratégie médicale consiste donc à « prendre le contrôle du milieu intérieur » en suppléant les fonctions physiologiques que l'organisme défaillant n'est plus capable d'assumer par lui-même. L'état d'urgence vitale justifie l'usage de tous les moyens médicaux disponibles pour « guérir » le patient. Dans les faits, ce n'est pas tant la guérison qui est recherchée que le prolongement de la vie, ou la survie dans les cas d'accidents les plus graves, quoiqu'il puisse par ailleurs en coûter au patient : douleurs, souffrances morales, perte de liberté. Comment pourrait-il d'ailleurs en être autrement pour une médecine moderne et activiste dont la vocation n'est plus tant de soigner en s'attachant à la compréhension des causes de la maladie que d'en maîtriser les symptômes ? Le médecin a pour principal objectif désormais de repousser la mort toujours davantage hors de la vie individuelle. On ne doit pas laisser la maladie ou la pathologie tracer son chemin vers la mort, il faut sans cesse l'entraver, dresser des obstacles sur son passage, la faire reculer pour qu'elle ne rejoigne pas l'extrémité à laquelle elle tend. Le médecin joue toujours des coups d'avance sur elle car il la considère déjà à partir de son ultime conséquence. Pour parvenir à maîtriser les symptômes de maladies jusqu'à présent incurables et dont l'issue était toujours fatale, il a fallu faire à sa place le travail de l'organisme en crise. Ce n'est pas tant la maladie que l'on doit guérir puisque par définition toute vie est malade, en ce qu'elle subit les effets de son milieu. Elle apparaît alors sous la physionomie singulière d'une pathologie, qui la fait dévier de son cours « normal », potentiellement vers l'horizon ultime de toute maladie que constitue la mort. Ce n'est donc pas tant la maladie que l'on guérit que la mort vers laquelle elle va et que l'on annule en maîtrisant absolument le milieu dans laquelle prend place et se développe le phénomène pathologique. Tant que le milieu est sous contrôle, la mort ne peut pas se produire. La mort est simplement le point de non-retour d'une maladie à partir duquel on ne pourra plus la rattraper.

C'est encore ici Claude Bernard qui a préfiguré la mise en place de cette « nouvelle médecine » en s'appuyant sur des expériences avec le curare. C'est en provoquant les symptômes par l'introduction d'un poison dans les muscles que l'on parviendra à élaborer des protocoles techniques permettant de les maîtriser.

---

[666] J. HAMBURGER, texte posthume lu au colloque intitulé « La santé des citoyens et les réalités de la médecine » au Centre des congrès de la Villette à Paris, retranscrit dans le journal *Le Monde*, édition datée du 16 avril 1992, consultable en ligne à à partir du lien suivant : https://www.lemonde.fr/archives/article/1992/04/16/medecine-la-revolution-therapeutique_3906430_1819218.html (consulté le 14/6/2021). Voir aussi J. HAMBURGER, G. RICHET, J. CROSNIER, *Techniques de réanimation médicale et de contrôle de l'équilibre humoral en médecine d'urgence*, Paris, Flammarion, 1954.

> En résumé, c'est donc le manque d'oxygène ou l'asphyxie qui amène la mort dans l'empoisonnement par le curare. S'il en est ainsi, c'est l'oxygène qu'il faut rendre pour rappeler à la vie, et le contrepoison sera simplement la respiration artificielle, c'est-à-dire un soufflet qui, remplaçant les mouvements respiratoires éteints, introduira graduellement et avec des précautions convenables de l'air pur dans les poumons. On peut dire alors que l'on tient dans ses mains l'existence de l'individu empoisonné[667].

Cette médecine expérimentale va finalement devenir une médecine de réanimation, qui sauve à l'extrême de la vie pathologique, une médecine héroïque et triomphante qui a su prendre les devants sur la mort. Elle n'attend pas, comme Bichat, que la mort fasse son œuvre pathologique : elle prend la place de la mort et encercle la maladie, la cerne en disposant autour d'elle un milieu entièrement fabriqué, beaucoup plus solide et résistant que celui de la nature. Avec cette nouvelle conception médicale, c'est le fait de ne plus rien faire qui est devenu la cause principale de la mort plus que la maladie elle-même. Étant donné que le médecin parle et agit depuis la mort, c'est lui qui détient le pouvoir de faire vivre en contrecarrant les plans de la maladie : le médecin la regarde depuis la mort, qui est la vie pathologique parfaitement accomplie. Elle ne passera pas, elle n'atteindra pas sa fin. Dans le même temps, le patient devient toujours davantage la « créature » passive d'un praticien qui lit dans les profondeurs de son corps le texte singulier de son destin, s'écrivant à partir de la mort.

Un activisme médical socialement valorisé

La mort n'est-elle pas alors toujours le signe qui trahit une forme de négligence de la part du médecin ? Si l'homme de l'art s'était donné plus de mal, le patient aurait vécu. La « perte de chance », dont ce dernier estime parfois être la victime, apparaît en ce sens comme la conséquence d'un engagement insuffisant du médecin contre la maladie. C'est ainsi qu'historiquement la notion d'« acharnement thérapeutique » a d'abord détenu une connotation positive, la même que celle qui est accordée au travailleur « acharné ». Le médecin acharné, c'est celui qui ne baisse jamais les bras devant la mort, qui fait toujours quelque chose pour faire vivre, même quand tout semble perdu. Cet impressionnant florilège d'affirmations de praticiens, compilé par l'historienne Ann Carol sur le sujet, montre assez l'esprit de la médecine moderne :

> Un échantillon de cette pensée unique : le but de l'art médical est de « reculer le plus possible le

[667] Cl. BERNARD, « Études physiologiques sur quelques poisons américains : I. Le curare », *Revue des deux mondes*, (1829-1971), 1er septembre 1864, Seconde période, vol. 53, n° 1, p. 186.

> moment de la mort » (1850) ; « reculer le plus possible l'échéance fatale » (1890) ; « lutter encore, lutter toujours pour la vie » (1904) ; « retarder l'échéance par tous les moyens que la science lui fournit » (1905) ; « conserver, défendre et prolonger la vie humaine » (1913), qu'on n'aille pas croire qu'il s'agit là d'un archaïsme du XIX^e^ siècle ; au XX^e^ siècle, cette conception « vaillante » – il est vrai de plus en plus contestée – se maintient comme une sorte d'évidence, de dogme : le médecin reste celui qui « doit lutter contre la mort jusqu'à la dernière extrémité » (1931), s'oblige à « prolonger jusqu'à la dernière seconde la flamme vacillante » (1934), « entretenir la flamme de la vie jusqu'à la dernière minute » (1936) ; après la guerre, même, nombreux sont encore ceux pour qui la « ligne de conduite, rigide, est de lutter désespérément, de conserver contre toute espérance ». Enfin, en 1962 encore, Barrère et Lalou citent ces « patrons » qui affirment presque unanimement : « Notre devoir et notre raison d'être sont de maintenir la vie envers et contre tout, envers et contre le malade, envers et contre nous-mêmes s'il le faut ! »[668].

L'expression « acharnement thérapeutique » elle-même a été inventée par le professeur et médecin Jean-Robert Debray pour constituer l'intitulé d'un colloque d'éthique médicale dont il a été l'organisateur au début des années 1960. Certains des propos des intervenants de ce colloque qui sont repris dans un ouvrage postérieur publié en 1965 consacré à la déontologie médicale vont toujours dans le même sens en affirmant que l'« acharnement thérapeutique » doit constituer le fondement de l'éthique du médecin moderne[669]. Comment pourrait-il en être autrement ? Nous sommes dans les années 1960, l'âge d'or d'une médecine qui est perçue comme héroïque depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. L'usage désormais répandu des médicaments antibiotiques a permis d'augmenter d'une dizaine d'années l'espérance de vie. On pense désormais pouvoir sauver, ou du moins prolonger, la vie de ceux qu'une longue histoire déclarait d'avance perdus : les patients atteints d'un cancer avec les nouvelles techniques de radio- et de chimiothérapies, les nouveau-nés prématurés. Les techniques de greffe se développent et s'étendent progressivement à l'ensemble des organes du corps. Cette éthique est ainsi résumée par le médecin :

> Nous pensons même qu'en médecine, l'acharnement est le contraire du renoncement. Au moment où dans la grande presse ou ailleurs, certaines personnes dont la compétence n'est pas évidente se permettent de réclamer l'officialisation de l'euthanasie et semblent apprécier le « cadeau de la mort », il est salutaire et significatif que les médecins, eux, demeurent malgré tout les défenseurs de la vie. Les médecins français ont toujours été à la pointe de ce combat. Leur renoncement n'est pas encore en vue[670].

Cette médecine tente toujours le tout pour le tout. Elle se conçoit comme une guerre acharnée contre la mort, prenant souvent ses modèles de courage et de discipline dans le périmètre des champs de bataille et des casernes. J.-R. Debray prend ainsi l'exemple de Clovis Vincent, pionner de la neurochirurgie, pour illustrer ces « créateurs de méthode nouvelles » en médecine. Vincent, qualifié par André Breton de « Raymond Roussel de la

---

[668] A. CAROL, *op. cit.*, p. 83. Igor Barrère et Étienne Lalou étaient coproducteurs, et présentateur pour le premier, d'une célèbre émission médicale télévisée des années 1950, *Cinq colonnes à la une*, devenue par la suite *Médecine à la une,* puis *Santé à la une*.

[669] J-R. DEBRAY, *Le Malade et son médecin*, *Déontologie médicale*, Flammarion, 1965, « L'acharnement thérapeutique », p. 78 *sq*.

[670] J-R. DEBRAY, *op. cit.*, p. 81.

science[671] » fit usage de la technique dite du « torpillage » pour « soigner » les cas de chocs post-traumatiques persistants : il s'agissait d'imposer un traitement de chocs électriques aux soldats malades de la guerre pour qu'ils puissent rapidement repartir au front. « Ça vous retourne comme une torpille », disent les soldats[672]. C'est avec le développement des techniques de réanimation au lendemain de la seconde guerre mondiale que le terme d'« acharnement thérapeutique » va néanmoins prendre toute l'envergure de sa signification : une lutte sans merci contre la mort, quelles qu'en soient par ailleurs les conséquences pour la vie dans ce qu'elle a de spécifiquement humain. « Quant au malade, fanfaronne sur un ton paternaliste un collègue médecin cité par J.-R. Debray en 1965, par un curieux retour aux origines, il a, sous l'influence des récits spectaculaires de la presse, autant confiance en notre pouvoir que ses ancêtres l'avaient dans celui du sorcier magdaléen [*sic*][673]. »

Comment arracher les vivants à la mort : l'invention de la médecine de réanimation

La médecine de réanimation a vu le jour et pris son essor à partir de la mise en œuvre de respirateurs artificiels dans le traitement des cas d'épidémies de poliomyélite, d'abord au Danemark en 1952 avec l'invention d'un respirateur à main, puis avec l'utilisation de plus en plus répandue du premier appareil à fonctionnement automatique mis au point par l'anesthésiste suédois Carl Gunnar Engström dès 1950. Mais c'est le neurologue français Pierre Mollaret qui fit véritablement entrer les techniques de réanimation dans les cadres des technologies disciplinaires de l'hôpital. Si le régime de savoir du bio-pouvoir permettait de prévoir grâce aux outils statistiques que l'épidémie de poliomyélite allait toucher le « corps-espèce » des Français au courant de l'année 1954, il fallait aussi faire en sorte que les technologies disciplinaires individualisantes de l'hôpital puissent permettre de répondre aux attaques de la maladie contagieuse au « cas par cas ». Les Danois étaient certes parvenus de leur côté à faire baisser le nombre de morts par les « traitements héroïques » mis en œuvre mais cette action a été trop coûteuse en bras et en énergie et aurait pu se révéler bien plus

[671] A. BRETON, « Le cinquantenaire de l'hystérie (1878-1928) », *La Révolution surréaliste*, n° 11, 15 mars 1928.
[672] Propos rapportés dans l'article de J. POIRIER, « Le torpillage des poilus par Clovis Vincent, médecin des Hôpitaux de Paris », p. 153 ; article accessible en ligne sur le site de l'AP-HP à l'adresse suivante http://ageps.aphp.fr/wp-content/blogs.dir/113/files/2014/08/4_troubles-psy_Poirier.pdf (consulté le 27/6/2021). « La méthode de Clovis Vincent comprend trois temps : 1. Déclenchement et rééducation intensive, appuyée par le courant galvanique (torpillage), 2. Fixation des progrès obtenus (mouvements d'assouplissement, exercices de marche, *etc*.), 3. Entrainement, dans des sections spéciales encadrées par des moniteurs, sous surveillance médicale. » (p. 154).
[673] J-R. DEBRAY, *op. cit.*, p. 81.

efficace si l'on contrôlait et surveillait strictement et de manière constante tous les mouvements des acteurs présents. Dans les locaux de l'hôpital Blegdam de Copenhague, plus de trois cents patients développèrent une paralysie du système respiratoire et au bout de quelques semaines, les installations de soin furent complètement saturées, les respirateurs autonomes venant à manquer. Il fallut alors le secours de 1500 étudiants en médecine pour pallier cette carence en se relayant pendant 165 000 heures cumulées auprès du patient avec un respirateur à main, le « soufflet » de Claude Bernard, simple poche en caoutchouc relié à un tube placé par trachéotomie[674].

Par contraste, voici une description de la mise en œuvre d'une technologie disciplinaire totale à l'hôpital Claude Bernard de Paris sous la supervision du professeur Mollaret :

> Prévoyant l'arrivée de [l'épidémie de poliomyélite] en France, M. Mollaret organisa à l'avance dans son service, le centre de réanimation neurorespiratoire. Il transforma pour cela le pavillon Pasteur réservé aux rougeoles en une unité moderne de réanimation, la première au monde, qui s'appela peu après le pavillon Lassen. Le luxe n'y résidait que par la richesse en appareils et en équipes médicales, soignantes et paramédicales. L'allure était celle d'une usine fonctionnant nuit et jour avec quatre galeries, de vastes chambres à un lit pour les 12 malades les plus préoccupants de la galerie I, à deux lits pour les trois autres, reliées par un très long couloir. Ce service comportait en tout 74 lits, quatre assistants, un interne et trois à quatre dizaines de respirateurs lourds, fonctionnant en permanence. La surveillance des robustes Engström 150 nécessitait, de plus, pour les malades quadriplégiques ou curarisés, la présence permanente d'externes de garde se relayant, les premières années, toutes les six heures. La ventilation contrôlée en pression positive se faisait par voie endotrachéale après trachéotomie avec des canules en caoutchouc, dotées alors par le Pr Paul Aboulker[675] d'un ballonnet gonflable évitant les fausses routes. Ces canules étaient changées toutes les huit heures. L'ensemble de ce dispositif médicotechnique, entouré en permanence d'examens biologiques de diagnostic et de contrôle, fut orchestré dans sa mise en place et son fonctionnement, sous la férule de Jean-Jacques Pocidalo[676]. Il avait appris avec ses collaborateurs médecins, chercheurs et techniciens à manier ces appareils, et il vérifiait au début, dans son laboratoire situé à deux pas de la galerie I, sur des chiens intubés et ventilés, que les volumes et les pressions de l'air insufflé n'étaient pas dangereux pour les animaux et, par calcul, pour les malades. Il mit aussi en service un respirateur lourd un peu moins encombrant que l'Engström 150, le MMS (matériel médical et sanitaire), dit le « Claude Bernard »[677].

Cette discipline médicale globale et constante – qui s'exerce en « temps continu » d'après l'expression du professeur Mollaret[678] – a pour vocation de s'étendre à toute la société et à prendre en charge toutes les fonctions physiologiques défaillantes. On greffe désormais avec succès le rein (Murray, 1954), la moelle osseuse (Thomas, 1957), le foie (Starzl, 1963), le poumon (Hardy, 1963), le cœur (Barnard, 1967), et désormais des utérus fonctionnels (Brännström, 2014) et même des mains (Dubernard, 2000) et le visage complet (Barret, 2010). Quasiment toutes les parties défaillantes du corps humain peuvent à présent être

---

[674] L. REISNER-SÉNÉLAR, « The birth of intensive care medicine: Björn Ibsen's records », *Intensive Care Medicine*, 2011, Vol. 37, p. 1084 -1086.

[675] Paul Aboulker (1910-2012), médecin oto-rhino-laryngologue, spécialiste des insuffisances respiratoires.

[676] Jean-Jacques Pocidalo (1924-1996), médecin réanimateur et infectiologue.

[677] F. VACHON, art. cit., p. 73-74.

[678] *Ibid*., p. 74.

remplacées, sauf l'œil et le cerveau. En parallèle, les services d'urgence médicale, comme ceux du SAMU et du SMUR, se sont développés de manière tout aussi soutenue : ils permettent à la fois de sauver des patients dans un état critique sur l'ensemble d'un territoire donné et à n'importe quelle heure mais aussi de rendre disponibles des organes qui sans leur intervention se seraient dégradés et n'auraient pu être transplantés.

Dans la seconde moitié du XX^e^ siècle, les progrès de cette discipline médicale de la réanimation ont été telles que des nouvelles formes de vie ont vu le jour à l'hôpital. Les délimitations traditionnelles entre la vie et la mort sont devenues tellement indistinctes et brouillées avec certains patients entièrement dépendants de ces technologies médicales de pointe que l'on en est venu à parler d'« états frontières[679] » pour qualifier ces expériences de l'entre-deux jusque-là impossibles. Ces états sont de deux grandes sortes : ils renvoient soit aux situations de « coma prolongé » soit à celle de « coma dépassé » que peuvent connaître des malades atteints de graves infections comme la poliomyélite ou les accidentés de la route lésés cérébralement par exemple.

Le « coma prolongé » ou « état végétatif persistant » est un état d'inconscience dans lequel la vie végétative – respiration, circulation, thermorégulation – du patient se maintient sans secours médical mais où la vie relationnelle – conscience, motilité, sensibilité et réflexes – est suspendue. Le patient est entièrement dépendant des soins médicaux qu'on lui administre et il mourrait presque immédiatement si on ne le suppléait pas de manière active. Le « coma dépassé » est décrit par les professeurs Mollaret et Goulon dans un célèbre *Mémoire* daté de 1959 paru dans *La Revue neurologique*[680] comme un coma de « quatrième degré », à placer à côté et non de manière postérieure – ce n'est pas un « stade » comme on le qualifie parfois faussement, il n'est pas la conséquence logique et temporelle d'un autre coma qui le précèderait – aux autres comas : les comas « type », « vigile » et « carus ».

Le coma « type » correspond à la description du coma « prolongé » que nous avons donné au paragraphe précédent sauf qu'il n'est pas nécessairement long. Le coma « vigile » ou « pauci-relationnelle » « s'individualise essentiellement par *le caractère incomplet de la perte des fonctions de la vie de relation*, des excitations adéquates parvenant *transitoirement* à réveiller un minimum de conscience et à provoquer un minimum de réponses motrices[681]. » Le

[679] L'expression provient d'un article rédigé en février 1963 par M. ARNAUD, R. VIGOUROUX et M. VIGOUROUX, « États frontières entre la vie et la mort en neuro-traumatologie », *in Neurochirugia*, Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1963, vol. 6, p. 1.
[680] P. MOLLARET, M. GOULON, « Le coma dépassé (Mémoire préliminaire) », *Revue neurologique*, t. 101, n°1, 1959, p. 3-15.
[681] *Ibid*., p. 4.

coma « carus » est marqué par « *le caractère incomplet de la conservation des fonctions de la vie végétative*[682] » qui sont plus ou moins perturbées.

Le coma « dépassé » conjugue quant à lui l'abolition des fonctions de la vie végétative et de celles de la vie relationnelle. C'est un coma duquel on ne revient pas, non pas parce que l'on est inconscient et que l'on ne se réveillera plus, mais parce que l'on est censé être *déjà* mort. C'est la « mort intermédiaire » dont parlait Ménuret de Chambaud : une mort devenue irréversible, une vie qui est davantage dans la mort que dans la vie. C'est en ce sens que les professeurs Mollaret et Goulon ont pu dire avec lucidité qu'un tel coma « est à la fois une *révélation* et une *rançon* de la maîtrise acquises en matière de réanimation neuro-respiratoire[683]. » C'est une « révélation » pour médecin qui est devenu le maître accompli de la vie en la détenant et en la préservant à partir de la mort. À ce point maître de la vie qu'il la retient encore alors qu'elle est déjà entrée dans le royaume de la mort : Orphée moderne qui veut imposer à Eurydice de *revenir* et de *rester* ici alors qu'elle est condamnée à « vivre » là-bas. Il a porté à son paroxysme et dans ses dernières conséquences le faire-vivre qui se perpétue désormais au-delà de la « mort » de l'individu lui-même. Le bio-pouvoir détient désormais les moyens de gérer et de prolonger la vie biologique de l'espèce à laquelle appartient l'homme, au-delà des bornes que la vie a elle-même assignées aux individus : aucun vivant n'a jamais pu s'emparer du feu, qui l'anime et le consume, pour faire venir dans sa lumière trop crue les figures monstrueuses de morts qui n'étaient plus jamais censés vivre.

Ce vol prométhéen opéré sur la nature se paie alors d'une « rançon[684] » qui sera moins assumée par les médecins que par les patients eux-mêmes, leurs familles et le reste d'une société qui a abdiqué au profit du pouvoir médical toute décision fondamentale concernant son existence biologique. Cet acharnement sur la vie qui se poursuit parfois « au-delà de la mort » va en effet prolonger la souffrance du malade et son « spectacle de plus en plus douloureux pour les familles[685] ». Il va aussi permettre aux médecins d'obtenir le droit de statuer encore une fois sur l'essence de la mort « véritable » et légale à des fins de santé publique. Si les professeurs Mollaret et Goulon invitaient à la plus grande prudence concernant la réalité de la mort dans les cas de coma de type IV – son caractère « dépassé » ne permettant pas d'en déduire pour autant que le patient est déjà mort, la probité exige ici un aveu d'ignorance : on ne peut pas dire avec certitude *où le patient en est* – les mécanismes aveugles du biopouvoir trancheront rapidement à leur place : il faut utiliser cette vie résiduelle

[682] *Ibid*.
[683] *Ibid*.
[684] P. MOLLARET, M. GOULON, art. cité, p. 4.
[685] *Ibid*.

pour faire vivre toujours davantage ailleurs, là où c'est toujours possible de le faire. Le développement rapide et massif de la médecine des greffes procèdera, comme nous allons le voir, d'une permission légale accordée au corps médical de prononcer un arrêt de mort sur la vie du patient. La décision de *terminer* médicalement cette dernière constitue simplement l'envers pragmatique d'un énoncé théorique sur la vérité de la mort.

2. La mort ambiguë d'une vie qui ne s'appartient plus

Avec le développement des techniques modernes de réanimation, les médecins ont fabriqué une nouvelle forme de vie, qui se prolonge après la mort de la « personne » à partir de son individualité physique. La médecine croit ainsi faire vivre des corps qui ne sont plus personne puisque l'être singulier qui vivait à travers lui est censé ne plus exister étant donné qu'il est « mort » ou du moins déclaré médicalement, et ainsi légalement, comme tel. On peut qualifier cette vie résiduelle, en supplément, cette vie « en plus » que certains qualifieraient de vie « en trop », de « survie » ou bien encore à la manière de Giorgio Agamben, de « vie nue » comme vie simplement biologique sur laquelle prend normalement appui la vie humaine, sans que l'on ne puisse jamais rabattre celle-ci sur la première[686]. L'irréductibilité de la « vie humaine » consiste justement à être davantage qu'un vivant biologique, plante ou animal. Pour reprendre la définition canonique d'Aristote, l'être humain est un animal qui mène en plus de sa vie simplement biologique (*zoê*) une vie politique, c'est-à-dire proprement humaine (*bios*)[687].

La vie biologique a été séparée de la vie individuelle comme « vie nue ». Une espèce qui est parvenu à isoler son propre substrat biologique pour le manipuler et le modifier selon ses propres normes. Le prodige réalisé par la médecine moderne a donc consisté à extraire cette vie nue en la soustrayant à la vie « humaine ». La pratique médicale est parvenue à maintenir en vie le corps d'une personne qui est « morte » puisque dans ce corps, « il n'y *a* plus personne » diraient les cartésiens là où les phénoménologues comme Merleau-Ponty diraient – peut-être – qu'« il n'*est* plus personne ». Comme l'affirment les professeurs Mollaret et Goulon dans leur conclusion du paragraphe dans lequel sont définis les différents types de

[686] G. AGAMBEN, *Homo sacer*, vol. I, troisième partie, « Le camp comme paradigme biopolitique de la modernité », I, « La politisation de la vie », *op. cit.*, p. 107 *sq*.

[687] ARISTOTE, *Les Politiques*, 1253-a, *op. cit.*, p. 91 : « l'homme est un animal politique [*zôon politikon*] plus que n'importe quelle abeille ou animal grégaire. » ; M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, déjà cité, p. 36 *sq*.

coma, cet état-frontière qui délimite désormais la vie nue de la vie humaine, le « coma dépassé » est « l'équivalent clinique de la préparation cœur-poumon du physiologiste[688]. » Le tour de force de la « nouvelle médecine » a consisté à produire un *mort-vivant* là où Bichat et la médecine clinique moderne du XVIII^e^ siècle ne pouvait restituer la vérité individuelle d'une vie animale qu'à partir du moment où elle était parvenue à son terme final dans la mort : ce sont désormais des corps encore vivants que l'on peut ouvrir, puisqu'ils sont déjà des « cadavres ». Ils sont encore chauds et ont toujours le teint rose mais l'évidence sensible est, comme on le sait depuis Galilée et Descartes, un obstacle épistémologique pour le développement de la science moderne. Donnons donc – pour l'instant – notre assentiment au discours médical qui, parce qu'il est rationnel, ne saurait non plus mentir.

La médecine est parvenue à faire de cette mort intermédiaire et imparfaite, qui constitue en même temps une vie tout à fait autre, un instrument au service d'une autre vie. Elle a réalisé dans l'effectivité de l'histoire réelle ce *mourir* dont parlait Blanchot pour désigner la mort impossible et anonyme, qui est en même temps à personne et à tout le monde, renvoyant à une vie qui ne cesse pas de mourir, qui ne nous donne même plus la possibilité de mourir. En parvenant désormais à isoler dans un corps individuel une forme de mort de toutes les autres, on détient l'immense avantage pratique de pouvoir continuer à faire-vivre ce qui devait nécessairement mourir en totalité selon une logique naturelle, telle que Bichat avait commencé par la décrire[689]. Pour Foucault, c'est un pouvoir qui ne constitue pas simplement une « prouesse scientifique » mais aussi un « exercice » effectif d'un faire-vivre total qui s'est mis en place à partir de la seconde moitié du XIX^e^ siècle avec le développement de la médecine expérimentale et des techniques de gestion de la population : « on fait tellement bien vivre les gens qu'on arrive à les faire vivre au moment même où ils devraient, biologiquement, être morts depuis longtemps[690]. » On entre dans ce « nouveau champ du pouvoir sur la vie qui consiste non seulement à aménager la vie, non seulement à faire vivre, mais finalement à faire vivre l'individu au-delà même de sa mort[691]. »

Le bio-pouvoir dépasse encore une fois ici le pouvoir souverain dans la modernité. Cette fois-ci il ne massacre plus en masse au nom de la préservation de la bonne race mais il fait vivre ceux qu'il a sélectionnés au-delà de toute mesure. L'épisode de l'agonie de Franco en 1975 est en ce sens tout à fait exemplaire pour Foucault.

---

[688] P. MOLLARET, M. GOULON, art. cité, p. 5.
[689] Voir *supra*, notre chap. I.
[690] M. FOUCAULT, *Il faut défendre la* société, *op. cit.*, p. 221.
[691] *Ibid*.

> C'est ainsi que celui qui avait exercé le pouvoir absolu de vie et de mort sur des centaines de milliers de gens, celui-là est tombé sous le coup d'un pouvoir qui aménageait si bien la vie, qui regardait si peu la mort, qu'il ne s'était même pas aperçu qu'il était déjà mort et qu'on le faisait vivre après sa mort. Je crois que le choc entre ces deux systèmes de pouvoir, celui de la souveraineté sur la mort et celui de la régularisation de la vie, se trouve symbolisé dans ce petit et joyeux évènement[692].

Le cas du *caudillo* mourant illustre exemplairement le recouvrement désormais presque complet d'un pouvoir souverain par ce nouveau pouvoir qui est nourri du projet de maîtriser totalement la vie biologique. Le corps de Franco aurait pu être immortel s'il avait été encore possible à cette époque d'habiter le corps impérissable du monarque. Il lui aurait suffi de transmettre son pouvoir souverain à un descendant royal, ce qui a d'ailleurs été le projet de Franco : à sa mort, c'est Juan Carlos de la maison de Bourbon qui sera appelé à régner. Mais Franco, n'étant pas de sang royal, n'avait qu'un corps, celui de la vie biologique et périssable. Contrairement à la force symbolique du sang qui relie spirituellement tous les maillons d'une dynastie en les faisant communier dans une unité infrangible et éternelle, la simple biologie ne peut conférer une quelconque légitimité politique aux successeurs. Le projet du bio-pouvoir a donc consisté dans le cas de Franco à tenter de construire artificiellement un corps souverain mais qui serait en même temps un corps biologique. Ce corps, à la fois vivant et immortel, permettrait de réaliser concrètement le corps idéal de la bourgeoisie tel qu'il est décrit par Foucault dans la *Volonté de savoir*.

Ce projet est peut-être fou – et comme on le sait voué à l'échec – mais il n'est pas incohérent avec les théories biologiques modernes sur la mort. La mort est un aléa dans l'évolution de la vie, elle n'est pas consubstantielle au vivant, qui peut nourrir alors le rêve de s'en prémunir. Franco est ainsi encadré par un dispositif médical de pointe et un arsenal de vingt-deux médecins. Il est suivi en permanence, même lors des conseils de ministres. Il subit des opérations multiples tout au long de l'année 1975 : on le place en hibernation, on le met sous transfusion sanguine de manière quasiment constante. Si, bien sûr, le projet médical de fabriquer un corps biologique immortel finira par échouer dans le cas de Franco, il aura au moins permis aux médecins recherchant la performance indéfinie des organismes de vérifier encore une fois l'adage spinoziste, que *nul ne sait ce que peut le corps*. En prolongeant coûte que coûte cette vie malade, ils auraient pu gagner le pari politique de parvenir à la date du 26 novembre afin de permettre la réélection du franquiste Alejandro Rodríguez de Valcárcel à la présidence du Congrès. Ce pouvoir de faire-vivre inlassablement semble ainsi avoir recouvert de son ombre le pouvoir souverain. Il est désormais toujours aussi au-dessus de la loi et le médecin est celui qui semble en détenir les plus grandes prérogatives. C'est cette histoire

[692] *Ibid*.

politique et sociale de la conquête de la mainmise médicale sur la vérité de la mort que nous allons maintenant analyser plus en détail.

À la recherche du critère de la mort véritable

Ce faire-vivre qui n'entend rien laisser à la mort et à ses prétendues évidences prend son essor au XVIII[e] siècle quand il s'est agi pour les médecins des Lumières les plus activistes d'énoncer les critères de la mort « véritable » pour prolonger la vie de ceux que l'on avait cru devoir enterrer trop promptement à cause de préjugés néfastes. Aux yeux de ces médecins éclairés, ces idées dangereuses pour la vie humaine sont trop souvent les fruits des opinions populaires consistant à concevoir la mort comme le fait d'avoir rendu son dernier souffle, s'échappant lentement dans le râle ultime de l'agonie quand la mort est « naturelle », de manière rapide quand elle est violente. L'âme-*pneuma* du défunt s'est échappée du corps : le signe immédiatement évident qui atteste la réalité de la mort est donc bien celui de l'absence de respiration. Pendant longtemps, on approchait alors de la bouche du défunt un miroir ou une plume pour vérifier si plus aucun souffle ne s'en échappait. Procédant de cette même croyance pneumatique, on ouvrait grand les fenêtres de la chambre pour que l'âme – prenant la forme d'une colombe spirituelle, d'un oiseau plus modeste ou de ce fantastique perroquet coloré de la vieille servante de Flaubert – puisse s'envoler vers les cieux[693].

Le corps abandonné par son souffle vital devient vite pâle, froid et rigide. Ce « régime d'évidence » qui régissait durant des siècles les signes de la mort tel que le décrit Ann Carol dans son article intitulé « Une histoire médicale des critères de la mort[694] » est justement devenu un obstacle à la fois épistémologique, et peut-être surtout aussi pragmatique, pour cette nouvelle médecine qui veut faire de la totalité de la vie humaine son affaire exclusive. Ces façons traditionnelles de percevoir et de s'occuper du mort vont en effet entrer en conflit avec cette nouvelle configuration du savoir médical qui considère la mort comme un processus complexe et multiforme. Il n'y a pas une mort unique et absolue qui serait donnée une fois pour toutes mais un enchevêtrement de petites morts qui assiègent l'organisme en train de périr. Le médecin moderne et compétent sait que certaines de ces morts sont

[693] Sur ce thème de l'âme comme créature spirituelle volante, voir L. BOSSI, *Histoire naturelle de l'âme*, Paris, PUF, coll. « Science, histoire et société », 2003, chap. I, p. 48 *sq*, « L'âme en forme d'animal : oiseau ou papillon ».

[694] A. CAROL, « Une histoire médicale des critères de la mort » *in Communications*, n °97, 2015/2. « Chairs disparues », p. 45-55.

réversibles. L'individu a une chance de revenir à lui si l'habile praticien parvient à lui faire tourner le dos à la mort par la mise en œuvre des bons soins.

Les non-instruits et les non-initiés à l'art médical ne détiennent pas les connaissances nécessaires pour établir avec certitude les cas de mort réelle. Ils n'auraient accès qu'à des phénomènes de « mort apparente ».

> En matière de constat de la mort, ce mépris témoigné pour les savoirs populaires oublie que ceux-ci s'appuient sur d'anciens discours savants, pour certains d'une obsolescence toute récente. La malice inviterait donc l'historien à inverser la proposition liminaire, et à poser l'hypothèse que c'est parce que la médecine étend sa juridiction à tout ce qui relève de la vie et de la mort qu'elle s'empresse de disqualifier les pratiques populaires[695].

Celles-ci se sont souvent fondées dans les faits sur des signes de mort reconnus valides pendant longtemps par la tradition médicale. Ainsi, par exemple, le test de l'absence de buée sur un miroir pour vérifier si le mourant a bien rendu son dernier souffle. L'aspect rigide de la chair ou celui, vitreux, de la cornée. On demande parfois aussi au médecin de procéder à des « épreuves » sur le corps. Celles-ci consistent à faire subir au corps inerte toutes sortes de tests violents pour parvenir, le cas échéant, à faire reprendre ses esprits au mourant, à le « ressusciter », pour qu'il puisse – par exemple – prononcer ses dernières volontés. Ces « épreuves héroïques » n'ont souvent d'autre effet que de hâter l'agonie vers son terme et c'est ainsi qu'elles doivent être absolument évitées pour cette nouvelle génération de médecins qui entend sauver l'individu de la mort, pas de l'y précipiter par des gestes aussi balourds et violents.

De la même manière, les familles, notamment en milieu rural, sont souvent aussi critiquées par les médecins pour certains soins prodigués au mort, jugés trop prématurés ou tout à fait déplacés. Recouvrir le visage du défunt présumé d'un morceau de drap, lui boucher les orifices comme la bouche et l'anus pour éviter les désagréments, aérer la chambre, sont des gestes perçus par le corps médical comme dangereux, voire tout à fait criminels : en agissant de la sorte, les proches ne se rendent pas compte qu'ils sont peut-être en train de porter le coup de grâce à celui qui n'était mort que de façon apparente. Si on avait laissé faire le médecin sans manipuler de façon indue le malade, on aurait peut-être encore pu faire quelque chose pour sauver ce dernier. La médecine activiste moderne se déployant autour de la mort s'est développée à partir d'un concept flou, celui de « mort apparente » qui a d'abord une origine populaire et esthétique comme le montre le livre de Cl. Milanesi consacré à l'exploitation et l'instrumentalisation médicale de cette peur ancestrale d'être enterré vivant

[695] A. CAROL, *La Mort et* les *médecins*, *op. cit.*, p. 214-215.

qui se répand fortement au courant du XVIII[e] siècle.

> D'une certaine façon, le modèle de la mort réversible, opposé au modèle dualiste de la mort instantanée et irrévocable, est lui-même débiteur de la conception populaire. Dans celle-ci, la ligne de démarcation entre la vie et la mort est floue, il existe un espace de superposition entre les deux états qui permet les voyages dans l'Au-delà comme l'emprise des trépassés sur le monde des vivants. Ce lieu de l'ambiguïté sera rationalisé par la médecine à travers les concepts de « mort apparente » et de « mort intermédiaire »[696].

C'est moins alors le « peuple » qui a le tort de penser que la mort est un phénomène absolu et unitaire que l'Église et qu'une conception scientifique dualiste du siècle précédent, d'obédience plus ou moins cartésienne, considérant que l'homme est mort quand l'âme a été séparée d'un coup du corps auquel elle était encore – l'instant d'avant – intimement unie. L'autorité catholique elle-même avait dû forger au cours de son histoire un credo officiel et légitime d'un « entre-deux » avec l'invention du Purgatoire à partir du XII[e] siècle[697] afin de trouver un compromis avec cette croyance populaire fortement ancrée consistant à affirmer que les morts reviennent parfois visiter les vivants s'ils ont une bonne raison de le faire. La « mort apparente », dont l'idée était désormais ravivée et étudiée par les médecins du siècle des Lumières à partir de la thèse que présenta le célèbre anatomiste Jacques-Bénigne Winslow devant la faculté de médecine de Paris en 1740, mais surtout à partir de la traduction « augmentée » qu'en proposa Jacques-Jean Bruhier en 1749[698] avait donc tout pour plaire à la sensibilité populaire : les morts, parfois, n'étaient pas totalement morts. Elle permettait dans le même temps à l'Église, par le biais d'un courant rationaliste qui la traversait dans ce siècle de Lumières avec par exemple Dom Calmet, moine bénédictin qui fut l'auteur d'une dissertation critique sur les apparitions de revenants ou le pape Benoît XIV lui-même, tâchant de distinguer dans ses écrits les résurrections vraiment miraculeuses de celles qui relèvent de la simple imagination ou qui sont le fait d'une vie qui n'était pas véritablement morte, de faire redescendre sur terre cette construction problématique du purgatoire : oui, des « morts » revenaient bien à la vie mais c'était pour la bonne raison que leur mort n'était pas la vraie mort[699]. Cette notion floue et à la délimitation plus que problématique de la « mort apparente »

---

[696] Cl. MILANESI, *Mort apparente, mort imparfaite, op. cit*., p. 201.

[697] J. LEGOFF, *L'Invention du Purgatoire,* introduction, « Le troisième lieu », Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1981, p. 9 *sq*. et Deuxième partie, « Le XII[e] siècle : Naissance du Purgatoire », p. 177 *sq*.

[698] J.-B. WINSLOW, *Quaestio medico-chirurgica… An mortis incertae signa minus incerta a chirugicis, quam ab aliis experimentis*, Paris, *in Disputationis in Academia Medicinae Parisiensi discussae quae collepsit, selegit, ordinarit* F. Chaussier, t. III, 1740 ; J.-J. BRUHIER , *Dissertation sur l'incertitude des signes de la mort et de l'abus des enterremens et embaumemens précipités*, 2[e] éd., revue, corrigé et augmentée, Paris, 2 vol. [première version : 1742]. Ouvrages cités dans la Bibliographie élaborée par Cl. MILANESI, *op. cit*., p. 239 *sq*.

[699] Pour le détail de cette réception religieuse de la nouvelle conception médicale de la mort au XVIII[e] siècle, voir Cl. MILANESI, *op. cit.*, p. 119-123. « En rationalisant les croyances populaires, la [nouvelle conception médicale de la mort] permettait aux théologiens de replacer dans le nouvel espace-temps de la mort apparente toutes les

désigne alors, dans l'esprit du siècle aussi bien vulgaire que médical, des phénomènes tout à fait hétéroclites et divers, « depuis les crises cataleptiques des femmes hystériques jusqu'aux phénomènes de vitalité observés dans des membres d'animaux séparés du corps », en passant par les victimes des grandes épidémies et des blessés des batailles que l'on a enterrés trop promptement dans les fosses communes avec de vrais cadavres. Les hommes de l'art du siècle des Lumières vont prendre en charge de « distinguer, d'analyser et de structurer[700] » ses composantes véritables avec pour objectif de trouver le signe enfin indubitable de la mort réelle.

Cette recherche de la vérité certaine du signe de la mort est justement celle qui fit l'objet de la thèse de 1740 de Winslow et qui marqua ainsi le point de départ de lutte socio-politique menée par les médecins pour obtenir la mainmise exclusive sur la vérité des signes de la mort. Dans la *Quaestio medico-chirurgica*, Winslow se demande si les « épreuves chirurgicales » de diagnostic de mort sont plus certaines que les signes retenus par la tradition. Ni la pâleur du visage, le froid du corps, la raideur de ses extrémités, l'immobilité et l'insensibilité, que tout le monde est susceptible, avec ses modestes moyens, de constater, ne peuvent emporter l'adhésion : ce sont des « signes trop équivoques d'une mort certaine[701]. » La circulation sanguine et la respiration ne constituent pas des signes plus évidents car ils peuvent être tout à fait insensibles chez certains individus affaiblis. Les épreuves « extraordinaires » appliquées sur les corps des patients – par toutes sortes de stimulants ou d'outils : plume, fouet, substances irritantes, bruits violents, *etc*. – pas plus que les interventions chirurgicales ne sauraient adéquatement porter leurs fruits : la certitude de la mort ne saurait être suffisamment établie. Seule demeure la putréfaction, qui est le signe millénaire qui n'a jamais trompé personne. C'est grâce à lui que dans l'Évangile de Jean, on sait de manière indubitable que Lazare est mort : « Jésus dit : "Enlevez la pierre !" Marthe, la sœur du mort lui dit : "Seigneur, il sent déjà : c'est le quatrième jour"[702]. »

La thèse de Winslow, par son caractère déceptif et tourné vers le passé, n'est donc pas celle d'un homme des Lumières[703]. Il faudra qu'elle passe par le filtre du travail de traducteur et de publiciste de Bruhier pour qu'elle entre dans cette ère moderne du bio-pouvoir sous

---

apparitions de revenants qui avaient échappé, pour ainsi dire, à leur enfermement dans le purgatoire. » (p. 123). Voir la bibliographie de l'ouvrage pour les œuvres de Benoît XIV et de Dom Calmet relatives à cette question (p. 240-241).

[700] *Ibid*., p. 200.

[701] J.-B. WINSLOW, *op. cit.*, p. 56 ; cité par Cl. MILANESI, *op. cit.*, p. 20.

[702] *L'Évangile selon saint Jean*, 11, 39, *La Bible, op. cit*., p. 2035. Indiqué par Cl. MILANESI, *op. cit*., p. 22.

[703] Cl. MILANESI, *op. cit.,* p. 25: Winslow est « par sa mentalité, encore un représentant du siècle précédent. » Le signe de mort qu'il retient comme indubitable est celui de l'Antiquité.

laquelle les médecins finiront par obtenir le privilège exclusif de distinguer celui qui est vraiment mort, et en quoi il l'est, de celui qui ne l'est qu'en apparence, puis au XX^e siècle de désigner comme mort celui qui ne paraît pas l'être – le « donneur d'organes » : cadavre *chaud* – tout en étant investi de cette tâche difficile et prestigieuse de défendre la société contre sa tendance naturelle à dégénérer. Bruhier va en effet puiser dans l'expression culturelle la plus populaire de la peur de n'être « mort » que de façon « apparente » – et ainsi d'être enterré encore vivant – pour la faire servir des intérêts à la fois théoriques et stratégiques de ce nouveau pouvoir qui a pris en charge de gérer et d'augmenter la vie partout où il est possible de le faire. C'est en effet d'un véritable pot-pourri de légendes, de récits imaginaires, d'écrits théologiques, de littérature, de théâtre, parfois de médecine concernant des cas – réels ou imaginés – de morts enterrés prématurément qu'il va extraire les éléments servant à la composition de sa dissertation[704].

Bruhier utilise cette peur populaire qui transparaît dans le travail scientifique de Winslow, moins pour proposer un nouveau signe indubitable de la mort réelle – qui reste toujours le plus ancien et le plus « paresseux » : il n'y a pas besoin d'être médecin pour sentir l'odeur de putréfaction qui émane d'un « vrai » mort, elle s'impose d'elle-même par son caractère envahissant – que pour imposer la présence du médecin autour du mort ou du mourant partout dans la société : c'est justement parce que le second peut revenir à la vie – dans certains cas – que l'on a besoin de ce gardien qu'est le médecin pour que le second n'acquière pas définitivement le statut du premier. C'est à partir de Bruhier que la mort devient un objet central de l'affairement médical : non pas que les médecins des siècles précédents n'eurent pas pour principal objectif de l'éviter à leur patient mais désormais, il s'agit de reculer le plus qu'il est possible sa morsure sur la vie. C'est parce qu'on a laissé trop faire la mort qu'on s'est empêché de faire vivre ses patients plus longtemps. Il faut désormais lui disputer autant que faire se peut son empire sur le vivant.

Avec l'impulsion que produit la publication de la *Dissertation* de Bruhier en 1742 se développe un véritable activisme médical pour contrer les inhumations prématurées et réformer les usages funéraires. En 1745, Bruhier fait paraître un *Projet* issu de son *Mémoire sur la nécessité d'un règlement général, au sujet des enterremens et embaumemens* qui s'appuie sur le corpus important accumulé dans les différentes éditions de la *Dissertation* pour critiquer sévèrement les usages traditionnels et religieux conduisant à abandonner les

[704] Voir notamment MILANESI, *op. cit.*, les sous-parties du premier chapitre intitulées « Les sources de Bruhier » (p. 31 *sq*) et « Bruhier, collectionneur de légendes » (p. 40 *sq*).

mourants à leur sort ou à les enterrer alors que la mort réelle n'est pas encore là. Il propose de nombreuses mesures pour corriger ces négligences.

Il faut tout d'abord que les pouvoirs publics prennent en charge la gestion des mourants et des morts en imposant un règlement contraignant. Celui-ci doit imposer que le mort, ou présumé comme tel, soit laissé dans son lit jusqu'à ce que les premiers signes de putréfaction – les seuls valables pour attester de la certitude de la mort réelle – apparaissent. Un corps spécialisé d'officiers, composé de médecins et de chirurgiens, devraient veiller jusque-là sur le corps en recourant à des moyens de diagnostic et de réanimation pour tenter de « ranimer les esprits ». Ils seraient chargés de visiter plusieurs fois le « mort », de vérifier que le règlement était bien respecté et enfin, si les signes montraient qu'il n'y avait vraiment plus rien à faire pour faire vivre encore, signer le certificat de décès sans lequel le curé ne pouvait faire procéder à la levée du corps, ni le menuisier le placer dans le cercueil[705].

> Ces mesures constituent une anticipation des usages funéraires qui ont cours encore de nos jours. Elles témoignent d'une modernisation pensée et réalisée sous le signe du glissement de la mort de la sphère du sacré à celle de la médecine. Au chevet du mourant et du mort, la présence du prêtre perd en importance ce que gagne celle du médecin : quel signe plus évident de la mutation des mentalités que la soumission du pouvoir spirituel à l'avis du médecin[706] ?

La campagne hygiéniste qui se développa à partir des travaux et de l'activisme de Bruhier constitue pour Cl. Milanesi « l'un des premiers succès effectifs – avec l'inoculation de la petite vérole – de la nouvelle médecine des Lumières[707]. » En voulant éliminer les préjugés et la peur autour de la mort à partir de sa rationalisation et des mesures d'encadrement social, cette campagne porta paradoxalement à une intensité jusque-là jamais atteinte cette peur d'être enterré vivant, si bien que Cl. Milanesi a pu qualifier cette mort qui n'en est pas une, mais qui est pire que la mort, d'« enfer sécularisé[708] » des hommes des Lumières. Pour que les médecins pussent conquérir tout à fait le monopole légal exclusif de l'énoncé de la vérité de la mort, il leur eut fallu trouver un signe de la certitude de celle-ci plus précis et moins problématique au niveau de ses conséquences sociales, psychologiques sanitaires que celui de la putréfaction. Il a fallu à la fois régler le problème que pose la conservation des cadavres pendant plusieurs jours dans des lieux clos, notamment dans les grandes villes, mais aussi être en mesure d'affirmer plus rapidement que la mort est bien réelle, à partir d'un autre signe, pour retirer de la vue des survivants la présence d'un cadavre que la nouvelle sensibilité

[705] Cl. MILANESI, *op. cit.*, p. 117-118.
[706] *Ibid*., p. 118.
[707] *Ibid*., p. 139.
[708] *Ibid*.

moderne a de plus en plus de mal à supporter, enfin et peut-être surtout, pour mettre fin à cette intense angoisse de ne pas savoir quand on est véritablement, bel et bien mort. Si les médecins n'entreprenaient rien concernant cette épineuse question de la vérité de la mort, le crédit que l'opinion générale avait désormais tendance à leur accorder allait s'effondrer aussi brutalement qu'il s'était formé.

> Quel crédit accorder en effet à un savoir qui reconnaissait son impuissance à diagnostiquer deux états aussi radicalement opposés, au moins dans la vision traditionnelle ? Comment la médecine, et les nouvelles sciences avec elle, pouvaient-elles prétendre se substituer aux savoirs traditionnels de la religion ? Quelles certitudes nouvelles ces savoirs pouvait-ils communiquer, alors que l'incertitude se cachait au cœur de leurs théories, semant le désarroi sur l'un des aspects les plus délicats et les plus importants de toute conception du monde, c'est-à-dire la différence entre la vie et la mort[709] ?

Ce ne sont pas les succès thérapeutiques qui feront pencher la balance vers la médecine puisque jusqu'au traitement de la petite vérole, grâce aux campagnes d'inoculation laborieuses qui ne prirent véritablement leur essor qu'à partir de la seconde moitié du siècle, il n'y en eut guère peu, hormis quelques cas isolés dans le domaine de la chirurgie, de la pharmacie et de l'hygiène. La mort allait donc devenir une expérience cruciale pour ce nouveau pouvoir sur la vie qui prenait ici son essor. Si on parvenait à dire la vérité de la mort, alors celle de la vie allait suivre.

En reprenant l'ingénieuse et ironique distinction qu'établit Ann Carol dans son ouvrage *Les Médecins et la mort*, on peut partir du vif débat qui a opposé les médecins au XVIII^e^ siècle entre le camp des « expectants » et celui des « agissants[710] » autour des signes véritables de la mort. Les « expectants » – comme Winslow, Bruhier, Buffon, Thiéry[711] – affirment d'un côté qu'il faut se fier à la nature pour être certain de la mort d'un individu : il faut attendre que les signes de putréfaction apparaissent sur le corps pour enfin tirer une conclusion exacte et définitive. Ses partisans les plus investis comme François Thiéry projettent de faire construire de nombreuses maisons mortuaires dans les grandes villes afin d'accueillir les corps, dans l'attente que la fameuse tache verte abdominale apparaisse enfin sur la peau. Ce sont là des rêves d'hôpitaux en négatif où ce ne sont plus les vivants qui doivent guérir mais des morts qui sont tenus de le rester. Les mécanismes disciplinaires y fonctionnent, mais de façon toute inversée : on n'attend pas d'un corps vivant qu'il agisse de la manière efficace et souhaitée mais d'un corps immobile et amorphe qu'il le demeure. L'abondance « des projets et leur inventivité surprennent : obitoires panoptiques, rondes de gardiens, systèmes de clochettes

[709] *Ibid*., p. 142.
[710] A. CAROL, *op; cit.*, p. 163.
[711] *Ibid*.

reliées à des anneaux passés aux doigts des cadavres, cercueils à cheminée, *etc*.[712] » Certains furent même construits : c'est le cas l'*Azylium dubiae vitae* de Hufeland à Weimar en 1791, à Berlin (1797), Mayence (1803) puis sur tout le territoire allemand[713].

On s'inquiète cependant très vite des dangers sanitaires que feraient courir ces regroupements de corps en décomposition dans des villes déjà surpeuplées dont la logique nouvelle est de déplacer les cimetières et les morts hors de leurs murs. Cette méthode « naturelle » de la constatation de la réalité de la mort est à contre-courant de l'esprit et des pratiques d'une société de bio-pouvoir en plein essor : il s'agit désormais d'agir sur les processus vitaux pour les comprendre et s'en rendre maître, pas de rester dans la position stérile et improductive d'un simple spectateur impuissant qui « laisse vivre » la nature avec tous les aléas et les dangers que cette licence biologique serait susceptible de provoquer. Cette attitude passive est absolument étrangère à ce pouvoir moderne dont la vocation est de s'exercer partout et tout le temps.

Ce sont donc les médecins « agissants », comme Antoine Louis, qui vont peu à peu imposer leurs vues concernant la certitude des signes de la mort réelle. Dans ses *Lettres sur la certitude des signes de la mort* (1752), Louis affirme contre Bruhier que la raideur cadavérique, l'affaissement et la mollesse des yeux constituent des signes suffisants pour constater la réalité de la mort. Si les signes de la mort véritable mis en avant par Louis demeurent trop incertains pour emporter l'adhésion et si le ton employé dans sa polémique contre Bruhier est entaché d'une indélébile mauvaise foi qui les dessert[714], ses *Lettres* sont tout à fait importantes pour comprendre le nouvel esprit de l'époque consistant à déplacer les cadavres aux périphéries des villes et à tenter tout ce qui est possible médicalement pour tâcher de sauver un individu menacé par la mort. Louis développa ainsi un soufflet intestinal destiné à introduire plus efficacement du tabac dans le corps des noyés pour tenter de les sauver[715]. Il apparaît ainsi comme l'un des précurseurs de cette médecine que l'on qualifiera au siècle suivant d'« expérimentale », condition de possibilité historique des succès de la médecine de réanimation de la seconde moitié du XX^{e} siècle mais aussi pour l'instant, comme celui qui relance la frénésie de la recherche d'un nouveau signe indubitable de la mort que l'on puisse expérimenter médicalement, et pas simplement constater en attendant patiemment que la nature veuille bien *délivrer* elle-même la vérité.

[712] A. CAROL, art. cité, p. 50.
[713] Cl. MILANESI, *op. cit.*, p. 190-191.
[714] Pour le détail du contenu des *Lettres* de Louis, voir Cl. MILANESI*, op. cit.*, p. 144-163.
[715] Introduire du tabac par voie rectale dans le corps d'un noyé était un remède répandu au XVIII^{e} siècle. Voir à ce propos, A. SERDECZNY, *Du tabac pour le mort. Une histoire de la réanimation*, Ceyzérieu, Champ Vallon, coll. « Époques », 2018.

Cette recherche se nourrit de la sensibilité de la fin du XVIII[e] siècle – et la ravive en retour – pour le thème de la mort, terrible et grandiose à la fois, que l'individu enterré vivant *éprouve* parfaitement – et fait *éprouver* à tous ceux qui s'imaginent mourir ainsi. Cette épreuve est celle du sentiment sublime que définit Burke en 1757 dans son *Enquête*, dont l'édition française ne paraîtra que dix ans plus tard[716]. Face à cette peur intense et sublime, « l'émotion la plus forte que l'esprit soit capable de ressentir[717] » le siècle suivant deviendra alors

> […] celui d'une quête inlassablement recommencée de ce signe qui, sur le corps, dira son état de cadavre. La production écrite est considérable, l'énergie dépensée inouïe : thèses de médecine, articles ou volumineux traités se compilent et se répètent à longueur de pages, jusqu'au chapitre final qui prétend donner la solution définitive. Des prix sont fondés par des philanthropes et décernés par l'Académie des sciences (prix Manni, prix Dusgate, prix Monthyon) ou l'Académie de médecine (prix du marquis d'Ourches). Lorsqu'en 1869 celle-ci lance un concours sur « la découverte d'un moyen simple et vulgaire de reconnaître d'une manière certaine et indubitable les signes de la mort », ce sont plus de cent mémoires qui lui parviennent : de médecins, bien sûr, mais aussi de quidam que la question passionne ou inquiète. Le sujet est débattu dans les grands congrès d'hygiène internationaux, car c'est toute l'Europe médicale qui semble saisie de doute face au cadavre et interpelle les pouvoirs publics[718].

C'est en 1848 que le signe de Bouchut, promis à un grand et durable succès dans le temps, finit par s'imposer, d'abord à l'Académie des sciences puis au reste de la société, comme critère véritable et suffisant de la mort réelle. Il marque un point de rupture radical avec la tradition populaire et médicale sur la perception de la mort et nous fait entrer dans l'ère véritablement moderne de ce qu'on a pu appeler la *médicalisation* de l'existence humaine. C'est l'arrêt du cœur qui se substitue désormais à l'image millénaire du souffle qui s'échappe du corps pour désigner la mort véritable. Contre l'évidence sensible s'impose maintenant la vérité que celui qui ne respire plus est peut-être encore vivant, tant que son cœur continue de battre, même faiblement. La présence d'un médecin aux côtés de celui qui semble mort devient dès lors aussi absolument nécessaire : seul l'homme de l'art peut, équipé de son stéthoscope, énoncer la certitude suffisante de la réalité de la mort avérée. S'intercale entre le corps à sauver – peut-être – et le corps qui perçoit et examine un premier degré d'appareillage technique. Avec le passage à la même époque, dans la seconde moitié du XIX[e] siècle d'une médecine clinique, fondée sur l'observation directe des symptômes « au lit du malade », à une médecine expérimentale qui somme le corps de lui livrer des réponses à travers des dispositifs techniques toujours plus sophistiqués et contre intuitifs, la mort devient définitivement une affaire de spécialistes. Avec ce changement de la pratique médicale qui se produit dans la

[716] Cl. MILANESI, *op. cit.*, p. 195 *sq*.
[717] E. BURKE, *A Philosophical Enquiry on the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Londres [1757], I, 7 ; cité par MILANESI, *op. cit*., p. 195.
[718] A. CAROL, art. cité, p. 50.

seconde moitié du XIX^e^ siècle, le corps humain vivant devient un terrain d'expérimentation, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut mais la signification de l'entreprise est différente.

> On s'efforce ainsi de mesurer son acidité en y enfonçant des aiguilles ou en utilisant des réactifs ; et si l'on pratique encore quelques « épreuves », leur objectif diffère : on saigne non plus comme au début du siècle pour ranimer par la douleur de la coupure et relancer la circulation, mais pour observer si le sang s'écoule ou non ; on brûle encore la peau, mais c'est désormais pour observer le contenu des cloques[719].

Les médecins se sont emparé de la mort en la démultipliant : la mort n'est plus la mort simple et immédiate, qui se produit en un coup. La mort est un processus dynamique complexe qui peut parfois faire des retours en arrière. Le médecin devient celui capable de faire revenir un mourant, que l'on disait condamné définitivement, à la vie. La mort peut n'être qu'apparente, comme nous l'avons vu, mais elle peut aussi entrer dans un stade « intermédiaire » où elle n'est pas encore la mort « parfaite », bien qu'elle soit déjà irréversible. Mais là où Ménuret de Chambaud en arrivait à un constat d'incertitude quant aux signes véritables de la mort parfaite autres que celui de la putréfaction, soulignant ainsi simplement la complexité du processus de la mort, la médecine expérimentale qui s'accomplit dans la médecine de réanimation de la seconde moitié du XX^e^ siècle a permis à faire vivre un corps au-delà de l'individu lui-même. Travaillant sans relâche à faire vivre coûte que coûte leurs patients, ils ont réussi à les faire vivre « au-delà d'eux-mêmes » : un corps humain peut continuer à vivre dès lors que l'on continue à l'assister mécaniquement dans ses fonctions respiratoires et cardiaques même si son cerveau est fortement lésé. Dans le cas des comas « dépassés » ou coma de type IV, le cerveau n'est plus fonctionnel et ne recouvrera certainement jamais un état antérieur car il a manqué d'oxygénation pendant un trop long laps de temps mais le reste des organes, si on les oxygène correctement avec des appareils sophistiqués de réanimation, continueront de fonctionner pour un temps indéfini.

Étant donné que le bio-pouvoir ne fait jamais rien en vain mais recherche inexorablement et sans relâche à exercer son emprise sur la vie, en l'augmentant et en la développant, il s'est logiquement dirigé vers une exploitation de ces corps amoindris de leur fonction cérébrale pour développer la transplantation des organes encore viables et potentiellement utiles pour d'autres patients. De ce moins de vie, il en a fait un plus. Et à ces patients, familles et soignants dont les certitudes ont été ensevelies dans les alentours marécageux d'un corps réputé avoir perdu son âme, mais semblant toujours vivant, le médecin, comme le poète-alchimiste cher à Baudelaire, peut désormais dire :

---

[719] *Ibid.*, p. 51.

Ô vous, soyez témoins que j'ai fait mon devoir
Comme un parfait chimiste et comme une âme sainte.
Car j'ai de chaque chose extrait la quintessence,
Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or[720].

Pour obtenir cet or, il a fallu cependant « donner » les organes du patient avant de l'avoir tué si l'on ose dire. Et pour accomplir une chose aussi immorale, il a fallu inventer la fiction d'une mort qui ne peut véritablement en être une.

La fiction d'une mort fonctionnelle

La distinction opérée entre mort véritable et mort apparente avait d'abord pour fonction de sauver les individus d'une mort qui n'en était pas vraiment une. Désormais, la mort encéphalique comme nouvelle figure médicale de la mort véritable à la fonction rigoureusement inverse de pouvoir déclarer mort un individu qui est encore vivant. Pour pouvoir extraire des organes de corps humains encore vivants mais défaillants dans l'une de leur dimension – la « fonction cérébrale » – il a fallu que le corps médical impose une nouvelle fois au législateur et à l'opinion publique une nouvelle version de la mort, plus véritable que toutes celles qui ont été énoncées jusque-là. Il est en effet illégal de prélever des organes sur un patient encore vivant si cet acte conduit nécessairement à la mort de ce dernier : ce serait un homicide. L'énonciation d'un nouveau critère vrai, d'une nouvelle vérité de la mort comme « mort encéphalique » constitue un exemple paradigmatique et essentiel pour saisir en quoi les mécanismes de pouvoir font naître de nouveaux savoirs qui en sont autant les effets que des agencements théoriques qui en retour renforcent encore une fois l'exercice du pouvoir. La « mort encéphalique » comme nouvelle mort « vraie » n'est en effet que la réponse théorique, habile et pragmatique, donnée à un besoin du bio-pouvoir : pour être en mesure de « faire vivre » des corps de patients dont les organes sont déficients, il faut pouvoir prélever des organes sur des corps encore vivants de patients déjà morts. C'est le besoin d'obtenir des organes sains et fonctionnels pour faire vivre qui a poussé le biopouvoir à inventer une mort nouvelle : celle-ci ne pourrait pas exister si les mécanismes et les procédés technologiques de ce pouvoir n'avaient pas rendu possible la perpétuation d'une vie humaine au-delà d'elle-même. C'est cette invention qui interroge justement l'historienne de la médecine et neurologue Laura Bossi dans un ouvrage qu'elle lui a consacrée :

[720] Ch. BAUDELAIRE, *Les Fleurs du mal*, Projet d'un épilogue pour l'éd. de 1861, *op. cit.*, p. 192.

> Sans le développement des technologies permettant les greffes d'organes, se serait-on posé la question de savoir si ces patients étaient morts ou vivants ? Aurait-on parlé de « mort encéphalique » à leur propos ? Sans doute pas. On aurait parlé de « coma dépassé », de coma irréversible ou, peut-être, de défaillance ou d'arrêt des fonctions cérébrales, et l'on aurait formulé la question de la futilité de soins, de l'acharnement thérapeutique, de la suspension de la réanimation[721].

Dans le cadre de cette nouvelle conception médicale de la fin de l'existence humaine, le patient est déclaré mort mais la vie biologique qui soutenait son existence continue et se prolonge malgré lui. Ses organes vivent désormais une vie indépendante qui pourra être réintégrée dans un nouvel organisme, celui du receveur « compatible ». Les progrès en matière de technologie des greffes ont alors abouti à « la nécessité de trouver des organes "assez vivants" pour être transplantés avec succès, chez des donneurs "assez morts" pour être déclarés légalement morts[722]. » Pour que cette nouvelle capacité développée par le bio-pouvoir puisse alors s'exercer avec le moins de résistance possible – que la *vox populi* s'apaise, que le silence de la loi laisse faire – il a fallu en France construire et soutenir deux fictions théoriques : la fiction du consentement *a priori* du patient concernant l'autorisation de procéder au prélèvement d'organes sur son corps lésé de sa fonction cérébrale – qui ne dit mot consent à la transplantation – et celle d'un patient déjà mort mais dont le corps continue de vivre. Cette dernière a rapidement conduit à une modification législative concernant les critères de la mort véritable comme nous le verrons, et encore plus facilement en France qu'ailleurs. Le schème du consentement est quant à lui tellement bien ancré dans la manière individuelle d'être assujetti par le biopouvoir, comme nous l'avons déjà évoqué au chapitre précédent, qu'il a été aisé de l'imposer au « grand public » dans sa version du consentement *a priori*[723]. Les campagnes en faveur du « don » de greffes mettent toujours l'accent sur le caractère altruiste d'un tel geste, sur la solidarité qu'il cimenterait – la notion de « fraternité », tellement mise à mal dans le fonctionnement effectif de la démocratie française, trouve ici un substitut commode dans les modes de gouvernementalité propres au bio-pouvoir – et affirment à la manière d'un pari pascalien biologisé : il n'y a tellement rien à perdre pour celui qui donne (avec cette vie tellement diminuée, déchue et misérable qu'elle n'en est même plus une) et une telle augmentation de vie (c'est toute une vie) pour celui qui la reçoit qu'on a toutes les raisons de faire le saut dans cette nouvelle foi médicale. Toute cette promotion a

[721] L. BOSSI, *Les Frontières de la mort*, Paris, Payot, coll. « Manuels », 2012, p. 27.

[722] *Ibid*.

[723] Tel qu'il a été thématisé et prévu pour la première fois dans l'article 2 de la loi n° 76-1181 du 22 décembre 1976, dite « loi Cavaillet », relative aux prélèvements d'organes : « Des prélèvements peuvent être effectués à des fins thérapeutiques ou scientifiques sur le cadavre d'une personne n'ayant pas fait connaître de son vivant le refus d'un tel prélèvement ». Texte disponible sur le site Légifrance à l'adresse suivante : https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000699407 ; voir aussi https://www.service-public.fr/particuliers/vosdroits/F183 (sites consultés le 14/6/2021).

pour principale fonction de faire passer au second plan le fait que dans le cas du « don » de greffes le consentement est présumé et de détourner l'attention du détail des procédures de transplantation et des critères médicaux qui les justifient et les autorisent. Mais comme toujours, le diable se cache dans les détails.

D'un point de vue philosophique d'abord, il est difficile de parler de don quand le geste de « donner » ses organes est involontaire – je ne peux rien donner quand je suis inconscient ou dans le coma puisque je ne peux plus rien choisir – ou quand il est décidé par avance à la place de celui qui est censé « donner », selon la règle française du consentement *a priori*. Admettons alors que celui qui a affirmé à l'avance et explicitement – par écrit ou au moins devant des proches – sa volonté d'être un candidat à l'exploitation de ses organes pour le bénéfice d'autrui fasse effectivement un don, comme on peut d'ailleurs « donner son corps à la science » une fois que l'on est mort. Mais on voit bien alors qu'il n'y aurait dans ce cas-là que très peu de donneurs réels. Les autres « donnent » par ignorance de la loi. Et il y a un point encore peut-être plus problématique, concernant le « don » d'organes quand il concerne les enfants : les parents peuvent-ils donner à leur place – et ainsi décider pour eux – des organes qui ne leur appartiennent pas ? Ils sont certes responsables juridiquement de leurs enfants jusqu'à leur majorité mais uniquement dans l'intérêt de ces derniers. Or quel peut bien être l'intérêt subjectif d'un don de ses organes ? Et peut-on tout simplement donner à la place de l'autre ?

L'autre obstacle majeur qu'a rencontré sur son chemin ce bio-pouvoir en pleine expansion dans la seconde moitié du XX^{e} siècle, détenant désormais la capacité de faire vivre plus longtemps certains corps en en morcelant d'autres ne méritant plus de vivre – puisqu'il n'ont plus de vie « vraiment humaine » en eux – réside dans la résistance des familles et des proches face à cette vérité médicalement imposée que l'individu aimé est mort alors qu'il semble simplement endormi. Il a le teint rose, il est chaud et même si des machines l'assistent, il respire et son cœur bat toujours. Contre l'évidence familiale sensible, il a fallu alors affirmer la vérité médicale du « cadavre chaud ».

C'est presque immédiatement après la première greffe de cœur réussie[724] par le chirurgien sud-africain Christiaan Barnard dans un hôpital du Cap en décembre 1967 qu'est constitué un comité *had hoc* par l'École de médecine de Harvard pour proposer une nouvelle définition de la mort. Celle-ci est fondée sur la notion de « coma irréversible » qui doit obéir à quatre

[724] Le patient mourra quelques jours plus tard, la ciclosporine, ce puissant agent immunodépresseur, ne sera découverte qu'en 1980.

critères : le patient ne manifeste plus de réceptivité et ne répond plus aux *stimuli* même s'ils sont extrêmement intenses et douloureux ; le patient ne fait plus de mouvement et ne respire plus sans assistance médicale ; il n'a plus aucun réflexe : les pupilles restent fixes et dilatées et ne répondent plus à une lumière, même brillante, il n'y a plus de mouvement oculaire, plus de clignement, plus de signes d'activité posturale, la déglutition, le bâillement, la vocalisation sont suspendues, les réflexes de la cornée et du pharynx sont absents, ainsi que ceux de la voûte plantaire ou des tendons en général ; l'électroencéphalogramme est plat[725].

Comme le constate L. Bossi, le rapport débute avec une « grande franchise[726] » :

> Notre principal objectif est de définir le coma irréversible comme un nouveau critère de mort. Il y a deux raisons qui motivent cette nécessité d'une nouvelle définition :
>
> 1. Les progrès réalisés dans les techniques de réanimation et de support médical ont conduit à livrer des efforts de plus en plus intenses pour sauver des patients qui sont dans un état désespéré. Parfois ces efforts n'aboutissent seulement qu'à un succès mitigé de sorte que le résultat auquel on parvient est celui d'un individu dont le cœur continue de battre mais dont le cerveau est endommagé de façon irréversible. Le fardeau est lourd à porter pour des patients qui ont à souffrir de façon permanente de la perte de leurs fonctions intellectuelles, pour leurs familles, pour les hôpitaux, et pour tous ceux qui ont besoin d'accéder à des lits d'hôpitaux qui sont déjà occupés par ces patients comateux.
>
> 2. Des critères obsolètes servant à définir la mort peut conduire à des controverses lorsqu'il s'agit d'obtenir des organes pour la transplantation[727].

On voit ici comment la stratégie générale du bio-pouvoir fonctionne à partir de la fabrication sociale du consentement. Il s'agit en effet de faire accepter à l'ensemble de la société que la vie se prolongeant dans les cas de coma irréversible n'est plus une vie véritablement humaine en ce qu'elle est devenue trop pénible – c'est un « fardeau » (*burden*) – à supporter et à soutenir pour les patients concernés mais aussi pour tout le reste de la société : familles éplorées qui n'en peuvent plus d'attendre une fin qui ne vient pas, équipes soignantes risquant le surmenage pour continuer de prolonger une vie qui n'en vaut plus la peine et qui n'en vaudra plus jamais la peine, patients qui attendent qu'un lit se libère – et qui, à la différence des premiers, sont peut-être « solvables » – et contribuables enfin qui paient des impôts pour nourrir des bouches de vies devenues inutiles[728]. Cette fabrique du consentement est très habile en ce qu'elle procède de sophismes – « on comprend mal

---

[725] *Harvard Ad Hoc Committee. A definition of irreversible coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death, op. cit.*, p. 85-86.

[726] L. BOSSI, *op. cit*., p. 29.

[727] *Harvard Ad Hoc Committee* […], déjà cité, p. 85, traduction personnelle.

[728] Ces vies « à charge », « inutiles », « fardeaux » du bio-pouvoir libéral furent les *Ballastexistenzen* du bio-pouvoir totalitaire dans sa version nazie telles que les a thématisées dans les années 1920 le juriste K. BINDING et le psychiatre E. HOCHE, dans leur ouvrage *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Leipzig, Meiner Verlag, 1922, promouvant l'eugénisme et l'euthanasie de toutes les vies « sans valeur ».

comment un mort peut-être un poids pour soi-même[729] » fait remarquer ironiquement L. Bossi – d'une forme de chantage et de culpabilisation, mais aussi d'une fine dialectique car ce qui est négatif dans un premier moment – la charge morte du patient comateux – est transformé positivement dans un second moment par les mécanismes du bio-pouvoir par la constitution d'une manne d'organes sains et disponibles pour des greffes. Le bio-pouvoir exploite donc positivement ce qui relevait à l'origine du purement négatif en tant que scorie charriée par les rouages des nouvelles technologies hospitalières de pointe. Il recycle et valorise ici ce qui appartenait à l'ordre du déchet biologique pour cette nouvelle conception du pouvoir. Pour le bio-pouvoir, il reste toujours quelque chose à faire et à augmenter d'une vie amoindrie et diminuée. La seconde raison invoquée par le rapport du comité de Harvard consiste ainsi à imposer la nécessité de cette nouvelle définition de la mort pour mettre fin à des controverses qui ne manqueront pas de surgir à propos de patients « morts » qui ne ressemblent pourtant pas vraiment à des morts.

Si nous nous intéressons maintenant à la composition de ce comité de Harvard, nous ne serons pas étonnés de constater qu'il réunit dans une grande majorité des médecins : ils sont dix alors qu'il n'y a qu'un historien, un juriste et un théologien. Il est bien entendu que ce sont les médecins qui sont les premiers qualifiés pour établir un constat sur l'état physiologique d'un malade et ses chances de « survie » mais les possibilités de critique et de discussion concernant l'énonciation d'une nouvelle définition de la mort véritable restent bien minces dès lors que la proportion des médecins est aussi élevée comparée à celle des autres représentants de la société civile. On peut aller plus loin encore en se demandant si ce nombre important de médecins ne représente pas, après tout, le poids réel que cette profession a acquise et conquise dans les sociétés modernes de bio-pouvoir. Cette importance sociale s'est bâtie sur les exploits et les victoires remportées par la médecine au XX^{e} siècle : quel autre corps social que celui des médecins peut se targuer d'avoir réussi à prolonger à ce point la vie humaine, pourtant si fragile et précaire, *une vapeur, une goutte d'eau, suffisant pour la tuer* ? Ils ne promettent pas le salut dans l'au-delà mais la santé ici et maintenant, à la simple condition que l'on consente à les écouter et à suivre leurs recommandations. On peut ainsi dire que le pouvoir législatif leur est déjà acquis : comme nous le verrons, les lois et les circulaires juridiques reprendront presque terme à terme les nouveaux critères de mort énoncés par les médecins, tant et si bien qu'on en arrive à se demander si ces textes de droit n'ont pas parfois été rédigés sous la dictée du corps médical, comme cela semble être le cas

[729] L. BOSSI, *op. cit.*, p. 30.

avec la circulaire n° 67 du ministère des Affaires sociales dite « Jeanneney » du 24 avril 1968, faite sur mesure pour les médecins-transplanteurs, sur laquelle nous reviendrons, mais aussi avec le Rapport qui nous intéresse présentement. Le juriste présent au sein du comité ne détient en effet que le rôle de vérificateur de la compatibilité de cette mort nouvelle avec les formes juridiques qui caractérisent l'homicide par exemple : et dans ce cas présent, il n'y a pas homicide puisque le patient est déjà mort même si son corps fonctionne encore par endroits. Mieux encore : il n'est là que pour rendre légale cette nouvelle mort tout à fait extraordinaire que sont en train de définir les médecins. La manœuvre juridique consistera à s'appuyer sur le fait médical que l'homme est mort à partir du moment où son cerveau ne fonctionne plus. Un individu peut être mort même s'il respire et que son cœur bat encore. On ne peut plus alors accuser un médecin d'homicide dès lors que le cerveau du patient est diagnostiqué comme définitivement défaillant, pas plus qu'on ne peut le poursuivre pour atteinte à l'intégrité d'un cadavre étant donné qu'il se livre ici à une opération médicale. Du reste, comme l'indique le rapport du comité, les cours de justice américaines adoptent une jurisprudence la plupart du temps favorable au corps médical dès lors qu'un problème se pose concernant la mort « réelle » ou non d'un patient : c'est aux équipes médicales qu'il échoit de statuer sur le véritable moment de la mort, pas aux « pseudo-scientifiques » (*« quasi scientists*[730] *»*). Le rôle de l'historien au sein de ce Comité va dans le même sens : il s'agit d'avaliser le fait que les définitions de la mort évoluent dans l'histoire des sociétés humaines. Ce qui pose néanmoins problème, c'est que ces changements de la conception de la mort véritable sont provoqués par les médecins eux-mêmes depuis le XVIII^e^ siècle. Avant que ne se développent les mécanismes du faire-vivre propres au bio-pouvoir, on laissait le mourant s'en aller en rendant l'âme dans un dernier souffle. Si le pouvoir souverain n'avait pas de raison de lui prendre la vie, il le laissait « vivre sa mort », il ne le retenait pas en vie malgré lui.

Concernant maintenant la présence d'un théologien au sein du comité de Harvard, les choses deviennent plus intéressantes. On a déjà eu l'occasion de constater de quelle manière les médecins avaient su s'imposer auprès du mourant, que ce soit à son chevet à son domicile ou à l'hôpital, en supplantant la place traditionnellement occupée par le prêtre. Le médecin était de plus en plus appelé prioritairement au chevet du malade au courant du XIX^e^ siècle, et le prêtre arrivait souvent quand il était déjà trop tard pour dispenser les derniers sacrements. L'hôpital lui-même a été peu à peu vidé de son personnel religieux pour devenir le territoire sur lequel règne quasiment sans partage les médecins. Concernant les grandes questions

[730] *Harvard Ad Hoc Committee* […], déjà cité, p. 87.

éthiques et morales que soulèvent certains moments de l'existence humaine, le pouvoir religieux garde encore une place éminente, y compris dans la seconde moitié du XX^e siècle. C'est au pape qu'il revient par exemple de se prononcer dans des bulles ou des encycliques sur la contraception, l'interruption volontaire de grossesse[731] ou encore sur ce qu'il est permis de faire au médecin concernant la poursuite des soins auprès d'un malade dont le cas semble désespéré. Ce dernier point fit l'objet d'un discours du pape Pie XII prononcé en novembre 1957, « en réponse à trois questions de morale médicale sur la réanimation[732] ». À cette question de savoir si le médecin « a le droit, ou même est-il obligé dans tous les cas d'inconscience profonde, même dans ceux qui sont complètement désespérés au jugement d'un médecin compétent, d'utiliser les appareils modernes de respiration artificielle, même contre la volonté de la famille », le pape répond qu'il n'est requis par la « raison naturelle » et la « morale chrétienne » d'user simplement de « moyens ordinaires » pour « conserver la vie et la santé[733] ». Le médecin est donc autorisé à utiliser ces moyens « extraordinaires » uniquement s'il pense par cet usage sauver la vie de son patient. Il n'est pas tenu à l'impossible et doit laisser mourir le malade s'il n'y a plus d'espoir de le maintenir en vie. Pour le pape, le médecin n'est pas celui qui doit endosser la fonction – divine – de faire des miracles.

Signe démontrant encore une fois la place prépondérante qu'ont acquise les médecins dans les sociétés modernes, le pape ne prend plus le risque de se prononcer sur la vérité de l'état de mort d'un patient : c'est au corps médical qu'il revient de statuer sur ces questions complexes que sont la maladie, la poursuite des soins et la mort. Avec une grande ruse, le comité de Harvard va profiter de cette libéralité papale en détournant subrepticement les propos du chef de l'Église afin de les faire servir de nouveaux objectifs biomédicaux. Voici ce que le rapport avance :

> Pie XII a reconnu qu'il n'est pas « de la compétence de l'Église » de déterminer [le moment de la mort]. Il incombe au médecin d'employer tous les moyens raisonnables et ordinaires afin de restaurer les fonctions vitales spontanées et la conscience mais aussi tous les moyens extraordinaires dont il dispose à cette fin. Il n'y a aucune obligation, cependant, de continuer à utiliser ces moyens extraordinaires dans des cas désespérés [...]. La conception de l'Église consiste à affirmer qu'il y arrive un temps où les efforts

[731] Par exemple Jean-Paul II dans l'*Evengelium vitae* de 1995 disponible en ligne sur le site officiel du Vatican à partir du lien suivant : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (consulté le 7/5/2021).

[732] « Discours du pape Pie XII en réponse à trois questions de morale médicale sur la réanimation », 24 novembre 1957. Disponible en ligne sur le site officiel du Vatican à l'adresse suivante : http://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1957/documents/hf_p-xii_spe_19571124_rianimazione.html (consulté le 7/5/2021).

[733] *Ibid*., p. 3. Nous citons à partir du fichier disponible sur le site officiel du Vatican déjà cité.

de réanimation doivent cesser pour accueillir la mort[734].

Le pape autorisait les médecins à « laisser mourir » leur patient quand il n'y avait plus rien à faire et à espérer pour le faire revenir à une vie « normale » : il donnait des raisons à la mort contre l'acharnement thérapeutique et il n'était en aucun cas question dans son propos de permettre aux médecins de prolonger artificiellement – par des « moyens extraordinaires » – la vie des patients pour permettre des prélèvements d'organes. Dans sa bouche, laisser mourir le patient avait le sens de le « débrancher » de tous les appareils et de tous les supports qui prolongeait sa vie de façon forcée, inutile et indue, pas de le déclarer mort alors que son cœur et ses poumons fonctionnent encore. Le rapport du comité de Harvard détourne complètement de sa signification originelle les propos du pape : la permission était accordée de laisser un corps finir sa course vitale sans s'opposer à son déclin, pas de s'acharner à en prolonger les mouvements contre l'intérêt du patient lui-même, que l'on s'est hâté de déclarer mort pour les besoins de la cause. Le credo de l'Église aurait été clair sur ce dernier point : en cas de doute sur l'état du patient – plongé dans le coma et ne répondant pas aux stimuli – il faut trancher en faveur de la vie, et non pour la mort. L. Bossi rappelle alors dans son ouvrage le credo intangible de l'Église : *in dubio pro vita*[735].

Quoiqu'il en soit, l'Académie pontificale des sciences se prononcera en faveur des greffes de manière réitérée en 1985 puis par la voix de Jean-Paul II à l'occasion de deux discours tenus en 1989 et 2000[736]. Les débats d'ecclésiastiques ou de dignitaires religieux qui peuvent avoir lieu autour de la légitimité de la mort encéphalique et sa remise en question apparaissent comme autant de petites ridules à la surface du consensus massif fabriqué par le bio-pouvoir autour du besoin pressant d'obtenir des greffons sains[737]. Elles sont toujours très vite aplanies dans des sociétés qui place une foi parfois aveugle dans les vérités énoncées par le corps médical, notamment quand elles sont de nature terminale.

Le 24 avril 1968, avant même la publication des critères de Harvard concernant la nouvelle définition de la mort véritable, la circulaire du ministère des Affaires sociales numéro 67 dite Jeanneney publiée dans le Journal officiel en France, précise les modalités du constat de décès d'un patient placé en réanimation. Pour ce faire, elle reprend mot à mot les propos de l'article de la *Revue neurologique* des professeurs Mollaret et Goulon sur les cas de comas dépassés

[734] *Harvard Ad Hoc Committee* […], déjà cité, p. 88.
[735] L. BOSSI, *op. cit.*, p. 31.
[736] Pour les textes officiels, voir le site de l'Église catholique : https://eglise.catholique.fr/sengager-dans-la-societe/eglise-et-bioethique/science-et-ethique/372340-prelevements-et-greffes-dorganes/ (consulté le 14/6/2021).
[737] Sur ce point, voir L. BOSSI, *op. cit.*, p. 71-75.

que nous avons déjà cités[738]. Mais là où ces derniers restaient prudents quant à la certitude de la réalité de la mort dans les cas de patients dans un état de coma de type IV, les législateurs semblent quant à eux écrire sous la dictée des médecins transplanteurs. Il est en effet tout à fait curieux que trois jours après la parution de cette circulaire ait eu lieu en France la première tentative de greffe de cœur avec prélèvement de l'organe sur un patient plongé dans un état de « coma dépassé » sous la supervision du professeur Christian Cabrol. On ne peut ainsi s'empêcher de penser que les pouvoirs exécutif et législatif sont au service du pouvoir médical, dans un contexte biopolitique qui semble désormais constituer le nouvel *horizon indépassable de notre modernité*. La loi semble avoir été dans ce cas taillée sur mesure pour permettre l'exploitation médicale de corps encore en vie mais d'un sujet qu'il faut, pour des raisons juridiques évidentes, impérativement déclarer mort. On dirait que la loi a été écrite sur commande des médecins et qu'elle ne sert qu'à avaliser un état de fait : les transplantations d'organes sont techniquement possibles, il faut désormais les légaliser et avec elles leur conséquence létale pour le patient « donneur ».

La mort cardio-respiratoire devient désormais une simple étape conduisant de manière inéluctable à la mort « véritable » que constitue la mort encéphalique. Le patient n'est pas mort parce que son cœur ne bat plus, il l'est parce qu'à la suite des conséquences d'un arrêt du cœur, son cerveau est mort par manque d'oxygène apporté par le sang. On pourrait ainsi croire que cette nouvelle définition médicale de la mort est plus précise et plus fine que les versions précédentes. Mais c'est plutôt l'inverse qui est valable : la mort encéphalique est une mort confuse, qui n'est pas susceptible d'emporter l'adhésion de la raison dès lors qu'on accepte d'exercer un jugement critique. On peut en effet débattre longtemps encore, comme nous allons le voir plus en détail, sur la nature véritable de la mort d'un patient plongé dans un coma de type IV. La « mort cérébrale » n'est peut-être pas une mort aussi véritable et définitive qu'un travail efficace de communication s'apparentant à celui du *lobbying* a bien voulu le faire croire. La logique expansionniste du bio-pouvoir se laisse percevoir en filigrane dans ce rapport puisqu'il y est question du besoin pressant d'organes sains et vivants pour pouvoir prolonger la vie de patients en attente d'être greffé et il apparaît ainsi problématique de désigner la mort par « la perte de l'intellect » et le « coma irréversible ». Cela « laisse la porte ouverte, s'inquiète L. Bossi, à l'inclusion des états "végétatifs persistants", qui ne sont certainement pas des "morts" et dont le diagnostic, du surcroît, n'est pas évident[739]. » Dans la pratique, et grâce à cette confusion permise par le nouveau concept de « mort encéphalique »,

[738] Voir *supra*.
[739] L. BOSSI, *op. cit.*, p. 30.

la décision de mort est désormais complètement tombée aux mains du corps médical. Dans les faits, c'est aux médecins qu'il revient de décider quand un patient plongé dans un coma de type IV est mort ou non. La conclusion du rapport du comité de Harvard autorise et légitime ce pouvoir médical de décider du moment où la vie du patient prend fin tout simplement par la confusion et la relativité des critères permettant d'établir la réalité de la mort à partir de cet état de « mort encéphalique » (*brain death*). Celle-ci renvoie au « coma irréversible » qui se traduit par « un dysfonctionnement diffus » avec une « abolition des fonctions du cerveau supérieur, du tronc cérébral et souvent aussi au niveau spinal[740]. » On voit, dit L. Bossi, que « dans le choix même des mots », une « confusion persiste entre un mourant et un mort. »[741] Cette confusion, bien loin de marquer un coup d'arrêt à l'expansion du pouvoir médical par le doute qu'il devrait légitimement faire naître, renforce son emprise sur les vies des patients plongés dans le coma mais aussi sur celles des familles, du personnel soignant, de la société dans son ensemble.

Les différentes conceptions de la mort du cerveau – quelles parties du cerveau doivent être détruites pour certifier la mort du patient : le cerveau en entier ? Seulement le tronc cérébral, voire même uniquement le néocortex ? –, les différents protocoles permettant de la constater, mais aussi la diversité des équipes médicales entérinent ainsi le fait pour un même individu de pouvoir être déclaré mort dans certains pays et pas dans d'autres. Si les Britanniques considèrent que la destruction du tronc cérébral suffit à attester de la mort d'un patient, ce n'est pas le cas en France. Vérité de la mort en-deçà des côtes de la Manche, erreur au-delà. Mais cette relativité extraordinaire de la mort médicale moderne ne s'arrête pas là : selon le service national hospitalier dans lequel le patient se trouve, il ne sera pas déclaré mort au même moment[742]. Mais il y a peut-être un phénomène encore plus inquiétant : les personnels soignants et les médecins spécialistes eux-mêmes ne sont que rarement au fait de l'état véritable du patient qu'ils doivent prendre en charge. Est-il vivant ou mort ?

> Des enquêtes réalisées auprès du personnel des unités de réanimation ou de neurochirurgie ont confirmé que la plupart acceptait la définition de la mort encéphalique, mais pour des raisons diverses et souvent incohérentes. Confusion entre arrêt fonctionnel et destruction totale du cerveau. Confusion entre un mourant et un mort. Confusion entre un vivant avec une mauvaise qualité de vie ou un mauvais pronostic vital et un mort. Confusion entre perte permanente de la conscience et mort. Argument fallacieux quant à la dépendance des machines assurant les fonctions cardio-respiratoires (de nombreux patients atteints de poliomyélite ou de myopathies sont dépendants des machineries médicales, mais personne ne songerait à dire qu'ils sont morts) […]. En France, une enquête conduite auprès de médecins anesthésistes réanimateurs a montré que tous affirmaient connaître les critères de la mort encéphalique, mais 41 %

[740] *Harvard Ad Hoc Committee* […], déjà cité, p. 88., trad. de L. BOSSI, *op. cit.*, p. 31.
[741] L. BOSSI, *op. cit.*, p. 31.
[742] *Ibid.*, p. 51.

d'entre eux ne considéraient pas ces sujets comme des « morts »[743]…

Du plus absolu des phénomènes pour le sujet humain avec la naissance, la mort est devenue, dans la modernité du bio-pouvoir, le plus relatif des accidents de la vie.

À la suite de la publication des « critères de Harvard » comme nouveaux critères de la mort (*brain death*), l'institut national américain de la santé (*National Institute of Health*) initia un programme de recherche sur la mort encéphalique. L'examen anatomopathologique des cerveaux des patients morts après un coma irréversible montra que seulement 40 % des cerveaux présentaient des destructions cellulaires dans l'ensemble de leurs tissus. 10 % n'en présentaient absolument aucune. Malgré ces résultats problématiques, qui encore une fois, auraient dû provoquer un mouvement d'hésitation dans l'entreprise d'exploitation des corps à des fins de greffes et un questionnement sur la légitimité du critère de mort encéphalique pour désigner la mort « véritable » de l'individu humain, l'étude fut « apparemment jugée suffisante ». Une seconde étude aurait dû être menée mais son projet fut abandonné[744]. C'est ainsi qu'en poursuivant cette logique expansionniste du bio-pouvoir dont la stratégie consiste à faire-vivre coûte que coûte les vies sélectionnées, en « laissant » mourir des vies qui ne sont plus « véritablement » des vies humaines – puisqu'elles ne répondent plus aux critères normatifs définissant l'essence de la vie « performante » – une définition uniforme et universelle de la « vraie » mort va être présentée dans le « *Uniform Determination of Death Act* » américain de 1981. Elle a vocation à être acceptée et appliquée dans tous les États d'Amérique du Nord mais aussi dans le monde entier afin de faciliter les transplantations d'organes. Son premier article définit ainsi la mort légale :

> Un sujet qui a subi soit :
>
> 1. l'arrêt irréversible de ses fonctions circulatoires et respiratoires, ou
>
> 2. l'arrêt irréversible de toutes les fonctions du cerveau dans sa totalité, incluant le tronc cérébral, est mort. La détermination de la mort doit être faite en accord avec les normes médicales requises[745].

Le critère de la mort qui l'a emporté dans l'UDDA est la mort encéphalique comprise comme perte irréversible de toutes les fonctions du cerveau. Elle constitue une voie médiane entre les deux autres conceptions de la mort du cerveau qui posent de trop grands écueils

---

[743] *Ibid.*, p. 60-61. Pour le détail des enquêtes, voir les notes des bas des pages de l'ouvrage indiquées.

[744] L. BOSSI, *op. cit.*, p. 32-33 ; Les méthodes et les résultats du programme sont repris dans le document suivant, cité par L. BOSSI : *U. S. Department of Health and Human Services*. *The NINCDS Collaborative Study of Brain Death*. NIH Publication n° 81-2286, U. S. Government Printing office, 1980.

[745] *Uniform Determination of Death Act* (UDDA) disponible en ligne à l'adresse suivante : https://www.uniformlaws.org/HigherLogic/System/DownloadDocumentFile.ashx?DocumentFileKey=341343fa-1efe-706c-043a-9290fdcfd909 , traduction personnelle (consulté le 7/5/2021).

éthiques, la mort du tronc cérébral (« *Brainstem death* ») et la mort néocorticale (« *higher brain death* »). Les Britanniques ont ainsi adopté une vision plus étendue de la mort du cerveau en la localisant avec plus de précision : le sujet humain est déclaré mort au Royaume-Uni quand le tronc cérébral est irrémédiablement dysfonctionnel. C'est cette partie du cerveau qui contrôle le cœur et la respiration. Il suffit que quelques centimètres cube de matière cérébrale soit lésée sans espoir de guérison pour que l'individu soit déclaré mort. Cette version réduite de la mort s'est imposée principalement à partir des travaux de Christopher Pallis, un expert du coma, qui affirme que la conscience est logée dans, ou du moins, est le simple effet de cette petite partie du cerveau que constitue le tronc cérébral : le tronc cérébral, c'est la conscience, et la conscience, c'est la personne[746].

Mais le critère de la mort du tronc cérébral n'a pas été retenu dans les critères de l'UDDA car il présente le défaut d'être beaucoup trop difficile à constater techniquement mais aussi parce qu'il se fonde sur une « approche pronostique » et non sur un diagnostic : les médecins britanniques prévoient que la mort du tronc cérébral va provoquer nécessairement la mort du cerveau entier de façon irréversible alors que la Commission de l'UDDA considère que la mort doit être constatée au moment T quand toutes les fonctions du cerveau se sont définitivement éteintes[747].

La seconde version, encore plus minimaliste, consiste à penser comme Robert Veatch, bioéthicien de Georgetown, que c'est le « siège » de la conscience que l'on peut localiser dans le néocortex qui permet de vivre une vie spécifiquement humaine. Si cette partie du cerveau est définitivement lésée, alors il faudrait déclarer que l'individu humain est mort car il ne pourra plus jamais avoir conscience de lui-même. Mais si la société accepte de déclarer légalement mort un individu dont le néocortex a été lésée de manière irréversible, alors on doit aussi logiquement accepter l'inacceptable : enterrer ou incinérer des corps inconscients mais qui ont la fâcheuse tendance – pour des cadavres présumés – de toujours respirer et d'avoir encore le cœur battant, sans aucune assistance artificielle.

C'est la *whole brain death* telle qu'elle a été thématisée par le neurologue et bioéthicien James Bernat[748] qui a alors été retenue par l'UDDA comme étant la version de la mort la plus capable de « mettre fin aux polémiques » qu'évoquaient déjà le Comité d'Harvard en 1968, et ainsi d'obtenir l'adhésion de la plupart des États et de leurs populations. Ces polémiques

[746] Ch. PALLIS, Dh. HARLEY, *Abc of brainstem death*, London, BMJ Publishing Group, 1996 ; cité par L. BOSSI, *op. cit.*, p. 49.
[747] L. BOSSI, *op. cit.*, p. 37.
[748] J. L. BERNAT, CH. M. CULVER, B. GERT, « On the definition and criterion of death », *Annals of Internal Medicine*, 1981 ; 94, p. 389-394.

pourraient se résumer principalement ainsi : le cerveau du patient est peut-être « mort » en ce sens que le patient « ne reprendra jamais connaissance » – ses capacités de conscience et de vie relationnelle sont désormais irréversiblement perdues – mais le reste de son corps est lui-même encore bien vivant, même si ce sont des machines et un personnel dévoué qui permettent encore cette survie. Le critère de la « *whole brain death* » permettrait de les clore ainsi : oui le corps est encore vivant mais pas à la façon d'un organisme, sa vie n'est plus intégrée par cet organe principal qui en assure l'unité fonctionnelle : le cerveau. C'est un corps désorganisé en somme : un corps-machine qui fonctionne grâce à des machines. Ce n'est plus un organisme qui fonctionne « comme un tout[749] ».

Mais sous ses aspects consensuels, celle version de la mort « acceptable » ne va pas sans poser de problème. Le concept d'intégration sur lequel elle se fonde ne semble pas vraiment fonctionnel dans les faits. Le corps « mort cérébralement » n'a peut-être plus le pouvoir de dire « je », ne serait-ce que dans son for intérieur, mais il est capable encore de réguler par lui-même sa température, son équilibre hormonal, de cicatriser, de guérir de maladies qu'il aurait contractées pendant son séjour à l'hôpital et même d'entrer dans sa phase de puberté ou de donner la vie. On dénombre ainsi plusieurs cas de femmes enceintes, victimes d'un accident qui les a plongés dans un état de « coma dépassé » qui ont pu mener à terme leur grossesse à l'hôpital alors qu'elles devraient être considérées comme mortes si l'on suit les nouveaux critères médicaux de la mort encéphalique[750]. La nouvelle littérature médicale montre aussi qu'un grand nombre de patients en état de « mort encéphalique » a survécu pendant plusieurs semaines ou plusieurs mois, ce qui oblige le corps médical à constater que certains « morts » vont vivre plus longtemps que des malades encore vivants en phase « avancée » ou « terminale ». Un jeune patient a aussi vécu vingt ans dans cet état, ce qui lui a permis de grandir et d'entrer dans sa phase de puberté[751].

De la même manière, dans le cas très médiatisé de Karen Ann Quinlan aux États-Unis, les médecins ont fini, sous la pression sociale et familiale et à partir d'une décision de justice, par suspendre les techniques de réanimation sur le corps de cette jeune femme plongé dans un coma de type IV mais le corps s'est remis à respirer de lui-même, sans assistance. Le coma de

[749] « *the organism as a whole* », *ibid*., p. 389.

[750] C'est le point sur lequel insistait déjà H. JONAS dans son article, « À contre-courant […] », *in Essais philosophiques*, déjà cité, p. 184 *sq* : le corps continue de fonctionner « comme un tout » même quand le cerveau est très sérieusement lésé, à un tel point qu'il peut même encore « donner la vie » en menant à terme une grossesse.

[751] Ces travaux proviennent principalement d'un neuropédiatre californien Alan SHEWMON, qui est revenu sur ses propres certitudes concernant la « mort encéphalique », décidant désormais d'accumuler les preuves pour démontrer qu'elle n'est pas vraiment la mort. Voir L. BOSSI, *op. cit.*, p. 91 *sq* pour les travaux cités.

type IV est-il ainsi devenu un coma carus, de type III, un état végétatif persistant : cette patiente aurait pourtant certainement été déclarée morte en appliquant les critères de Harvard.

Un autre fait troublant a été mis au jour par des anesthésistes-transplanteurs qui font l'hypothèse que certains patients « morts » cérébralement continuent peut-être de ressentir de la souffrance ou perçoivent que l'intégrité de leurs corps est menacée par l'intervention chirurgicale d'extraction de leurs organes. C'est ainsi que l'anesthésiste David J. Hill au Royaume-Uni recommande d'anesthésier les patients « donneurs » pour éviter qu'ils ne souffrent au moment de l'explantation comme semblent l'attester un nombre de cas non négligeables de corps qui réagissent pendant les opérations[752].

Il est à noter que la publication de cette recommandation légale émise dans l'UDDA en juillet 1981, qui fut adoptée par une large partie des États dans le monde, accompagne les expérimentations qui ont lieu au même moment sur ce puissant immunosuppresseur que constitue la cyclosporine[753]. Elle sera mise sur le marché deux ans plus tard et permettra, en donnant la capacité pharmacologique de maîtriser les réactions de rejet, de généraliser les greffes. Devant la pénurie sans cesse grandissante des organes disponibles qui ne pouvait manquer de suivre un tel succès technique, il a fallu pour les sociétés de bio-pouvoir revoir fortement à la baisse les premiers critères de la mort encéphalique, dits de Harvard. Ainsi, si les « normes médicales requises » n'étaient pas spécifiées dans l'UDDA, elles le seront en 1995 par l'*American Academy of Neurology* (AAN) mais sur un mode simplifié et beaucoup moins exigeant :

> Si les prérequis sont mieux spécifiés (évidence clinique ou par l'imagerie d'une lésion cérébrale massive compatible avec le diagnostic de mort encéphalique, exclusion de conditions médicales et d'intoxications pouvant interférer avec le tableau clinique) et le test d'apnée mieux précisé, la persistance des réflexes tendineux n'est plus un obstacle au diagnostic de mort encéphalique, le temps d'observation de vingt-quatre heures est réduit à six, et l'électroencéphalogramme est recommandé seulement en cas de doute[754].

Nous allons voir que ce ne sont pas simplement les techniques de constat de la mort encéphalique qui vont être simplifiées et facilitées. Une logique de l'exploitation des organes humains, procédant du faire-vivre fondamental sous-jacent à la mécanique du bio-pouvoir, va conduire à inventer de nouveaux protocoles pour obtenir des organes de façon plus efficace mais aussi à tenter d'imposer des nouvelles définitions de la mort légale dont la plus extrême consiste à donner au médecin ce terrible pouvoir de donner la mort, cette fois-ci dans les formes mêmes du droit : pour le plus grand bien du plus grand nombre, à l'instar du vieux et

[752] L. BOSSI, *op. cit*., p. 51.
[753] La première patiente a été traitée en 1980 à Pittsburgh.

terrible pouvoir souverain.

3. L'extension sans fin du pouvoir sur la vie

Étant donné la demande toujours plus grande d'organes dans les sociétés modernes à bio-pouvoir, une pénurie se développe elle aussi de manière toujours croissante. Les besoins dépassent largement l'offre disponible, d'autant plus que la diminution des accidents de la voie publique des vingt dernières années a conduit à une baisse proportionnelle des patients en état de mort cérébrale pour cause traumatique. On estime le nombre de patients en attente d'un organe en France en 2017 à près de 24 000 personnes – pour environs 6 000 « donneurs » français potentiels chaque année – et à plus de 124 000 aux États-Unis[755]. En France, entre 500 et 600 patients en attente d'une greffe meurent chaque année. Il a donc fallu pour le bio-pouvoir, s'étendant et se ramifiant sans cesse pour s'exercer partout où de la vie peut être capitalisée et exploitée, non seulement promouvoir le « don » d'organes le plus qu'il est possible de le faire grâce à des campagnes fréquentes[756], des agences publiques et privées – si bien qu'on a pu parfois parler de véritable « tyrannie du don[757] » – mais surtout en inventant de nouveaux protocoles de constat de la mort et de prélèvement d'organes sains.

Le protocole de prélèvement « à cœur arrêté »

Dans les vingt dernières années, un nouveau protocole de prélèvement dit « à cœur arrêté » a donc été mis en place pour obtenir des greffons plus facilement et en plus grande quantité qu'auparavant. Selon la terminologie employée, ce nouveau protocole permet de prélever des

---

[754] L. BOSSI, *op. cit.*, p. 42-42 ; pour le rapport de l'ANN et ses directives pour déterminer la mort encéphalique : « The Quality Standards Subcommittee of the American Academy of Neurology. Practice Parameters for determining brain death in adults (summary statement) », *Neurology*, 1995 ; 45, p. 1012-1014, cité par L. BOSSI (p. 41).

[755] D'après les chiffres avancés par l'agence pour la promotion du don d'organes, France Transplant. Voir la page du site en ligne : http://www.francetransplant.com/?p=434 ; voir aussi : https://www.agence-biomedecine.fr/annexes/bilan2016/donnees/organes/02-organes/synthese.htm (consultés le 30/04/2021).

[756] Le don d'organes a été présenté par le législateur comme une priorité nationale en France dans la loi du 6 août 2004 « relative à la bioéthique », sous la pression des familles, des associations de malades et des médecins. Le texte de loi est consultable à partir du lien suivant : https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/loi6août_2004 (consulté le 30/04/2021).

[757] D. LE BRETON, *La Chair à vif*, Paris, Éd. A. M. Métailié, 1993, p. 280.

organes sur un patient dont le cœur est « non battant », « après mort par arrêt cardio-circulatoire » ou « mort après arrêt circulatoire »[758]. Ceci ne signifie pas que l'on revient aux anciens critères de constat de la mort – l'arrêt cardiaque – mais que l'on se donne désormais le droit de prélever des organes sur le corps d'un patient dont le cœur s'est accidentellement arrêté ou que l'on prévoit médicalement de laisser s'arrêter en cas de défaillance. Seul le premier cas de figure dit de protocole « non contrôlé » est aujourd'hui autorisé en France[759]. Il consiste pour les médecins urgentistes ayant constaté un arrêt cardiaque de tenter de réanimer le patient pendant au moins une demi-heure. Si la tentative de réanimation échoue, les médecins considèrent que les chances de rétablissement des fonctions vitales sont trop faibles et après encore un délai de cinq minutes laissé au cœur du patient pour repartir de lui-même – sans plus intervenir, période d'attente qualifiée de « *no touch* » – on arrête totalement les soins et la mort est déclarée. C'est alors que débute véritablement le protocole de prélèvement d'organes tel que L. Bossi le décrit dans son ouvrage :

> [Le] donneur potentiel est soumis (sans que l'on puisse à ce point connaître son éventuel consentement au « don ») au travail préparatoire au prélèvement d'organes, ce qui implique des procédures invasives (insertion d'un cathéter à double ballon et triple lumière, introduit via l'artère fémorale dans l'aorte abdominale pour bloquer la circulation au-dessus des artères rénales ; injection de thrombolytiques ; puis perfusion de vingt litres d'un liquide froid…) réalisées dans le but de conserver les organes et en particulier les reins, et non pour réanimer le patient[760].

Cette opération se fait dans l'urgence – les organes doivent rester frais pour être viables – et elle est initiée avant de prendre connaissance de l'éventuel refus que le patient ou sa famille aurait été ou serait en mesure d'opposer à ces prélèvements. La famille du patient subit à la fois le choc de la nouvelle de sa mort mais aussi celui de la nécessité de prendre rapidement une décision concernant son accord pour une greffe. Le prélèvement tel qu'il est réalisé dans ce protocole n'attend pas cette décision pour s'effectuer et ne cesse que si la famille s'y oppose. On peut ainsi comprendre que la famille, les proches et les soignants peuvent percevoir cette intervention médicale comme la profanation d'un cadavre. Avec un tel protocole, un pas encore a été franchi dans l'exploitation des corps et dans la désacralisation de plus en plus poussée du cadavre humain. D'après Jean-Michel Boles, lui-même professeur et médecin réanimateur au CHU de Brest

> [l']intrusion instrumentale « à l'aveugle » sur le cadavre en cas d'arrêt cardiaque chez les patients

[758] Pour le détail, voir L. BOSSI, *op. cit.*, p. 106.
[759] Tel qu'il est prévu dans le décret 2005-949 du 2 août 2005 qui a suivi la loi de 2004, « relative à la bioéthique » consultable sur le site : https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000449123/ (consulté le 30/04/2021).
[760] L. BOSSI, *op. cit.*, p. 107.

> « éligibles » est la conséquence d'une instrumentalisation du principe du consentement présumé. Dans l'éventualité de la découverte d'un refus de prélèvements d'organes, toutes les manœuvres auront donc été faites contre le consentement du patient. Le médecin se trouve placé devant un conflit de valeurs qui ne peut être mésestimé : non seulement il ne traite plus le malade pour son propre bénéfice avec son consentement, mais il en vient à le considérer comme un objet dont il se sert pour « un service » après sa mort.
> […]
> Enfin, quelle confiance la famille accordera-t-elle au médecin qui expliquera qu'il n'a pas pu sauver la vie de son proche mais qu'il a été amené à intervenir pour préserver « la qualité potentielle » des organes dans le but de les prélever[761]?

Avec ce nouveau protocole de greffes à cœur arrêté, le nombre d'organes disponibles va très sensiblement augmenter puisque toute personne dont l'âge se situe entre 18 et 55 ans est susceptible de « donner » ses organes en cas d'accident cardiaque.

> En fait, c'est un double changement que l'on prépare dans le plus grand secret vis-à-vis du public. Un changement quantitatif en passant du faible nombre de morts cérébrales (3147 en 2007) à un « réservoir » de morts potentiels jusqu'à un âge pour l'instant fixé à 55 ans (le nombre des seules victimes adultes de mort subite est estimé entre 40 000 et 50 000 par an). Ensuite, un changement qualitatif en considérant que le corps est une « réserve de pièces détachées » dont on doit pouvoir se servir à la mort de la personne[762].

D'un autre côté, c'est le consentement « présumé » qui a encore été renforcé par la loi du 6 août 2004. Il faut s'être volontairement inscrit sur le registre national des refus pour ne pas être considéré comme consentant *a priori* au « don » de ses organes et la loi a même dû être finalement corrigée dans sa dimension extrême qui prévoyait dans sa première mouture que les proches ne puissent pas s'opposer à ce don si le refus de l'individu concerné n'avait pas été enregistré administrativement au préalable. L'esprit de la loi est cependant clair : il faut tout faire pour que le « don » soit facilité et idéalement qu'il ne soit même plus un « don » mais une obligation. En témoignent les débats parlementaires qui ont eu lieu à propos de cette loi. Pierre Louis Fagniez, le rapporteur de la commission des affaires culturelles, familiales et sociales précise dans son intervention à l'Assemblée nationale en décembre 2003 que le but de son gouvernement – dit « Raffarin » sous la présidence de Jacques Chirac – consiste à « transformer l'autorisation de prélèvements en obligation de service public[763]. » Cette tendance propre aux mécanismes du bio-pouvoir consistant à contraindre sous couvert de consentement fabriqué n'est pas neuve. François Dagognet proposait déjà en 1988, dans un ouvrage dont le titre est tout un programme, *La Maîtrise du vivant*, de « nationaliser » les

[761] J-M. BOLES, « Les prélèvements d'organes à cœur arrêté », *Études*, 2008/12 t. 409, p. 623.
[762] *Ibid*., p. 625.
[763] *Journal officiel de la République Française, Débats parlementaires*, année 2003, n° 120 [3] A.N. (C.R.), 10 décembre 2003, p 11997 ; disponible en ligne à l'adresse suivante : https://www.assemblee-nationale.fr/12/pdf/cri/2003-2004/20040093.pdf (consulté le 27/6/2021) ; cité par J.-M. BOLES, art. cité, p. 625.

cadavres[764].

Le protocole de prélèvement « contrôlé »

Mais la volonté d'exploiter les corps « sans personnalité » disponible pour des greffes va encore plus loin. Dans certains pays comme les États-Unis, le Canada, le Royaume-Uni et les Pays-Bas, le protocole de prélèvement d'organes « à cœur arrêté » n'est plus seulement prévu en cas d'arrêt cardio-respiratoire se produisant de manière accidentelle mais est programmé à l'avance par le corps médical. Dans le cadre de ce protocole dit « contrôlé », on programme la « mort » d'un patient atteint d'une affection incurable – lésions cérébrales irréversibles, de la moelle épinière, pathologies neuromusculaires – en phase préterminale et bénéficiant d'un soutien vital artificiel. L'arrêt des soins actifs est décidé par l'équipe médicale en concertation avec le patient et ses proches.

> L'arrêt du soutien vital est alors effectué, souvent directement au bloc opératoire, pour pouvoir ensuite retirer les organes aussi vite que possible ; il entraîne à terme un arrêt cardio-circulatoire, et la mort légale est déclarée après un temps très court (deux minutes d'arrêt selon les critères de Pittsburgh, cinq minutes au Canada et dans la plupart des protocoles contrôlés aux États-Unis et en Europe). Les organes sont alors prélevés pour la transplantation[765].

C'est avec ce protocole que la notion de « mort encéphalique » apparaît – s'il était encore besoin de le prouver – dans toute sa fragilité. Elle ne sert ici que de paravent pour légitimer des pratiques plus que problématiques puisque le délai prévu entre le « débranchement » de l'assistance artificielle de la vie du patient – circulation sanguine, respiration – qui conduit à l'arrêt cardiaque n'est pas suffisant pour attester avec certitude de la réalité de la « mort encéphalique », la seule forme légale de mort aujourd'hui retenue dans quasiment tous les pays du monde qui ont accès et mettent en œuvre les technologies des greffes.

Cette technique de greffe à cœur arrêté et contrôlé a d'ailleurs récemment ravivé le débat autour de la réalité de la mort qui est censée toujours en être le corollaire, à partir d'une série d'opérations spectaculaires de transplantation cardiaque réalisé à Denver dans le Colorado entre les mois de mai 2004 et mai 2007 à partir de trois nourrissons « donneurs », âgés de trois jours en moyenne, bénéficiant à trois autres enfants de deux mois en moyenne souffrant

[764] F. DAGOGNET, *La Maîtrise du vivant*, Paris, Hachette, coll. « Histoire et philosophie de sciences », 1988, p. 189.
[765] L. BOSSI, *op. cit.*, p. 108.

d'une malformation génétique du cœur[766]. Les vies des trois premiers enfants atteints de « graves lésions neurologiques[767] » (*severe neurologic injuries*) ont été interrompues – on les a « laissés mourir » en mettant fin aux mesures de réanimation qui permettaient la respiration artificielle – pour faire vivre les seconds. Le problème, qui a été soulevé dans un éditorial d'une revue scientifique et qui a nourri de vifs débats[768], est fondamentalement que ce « laisser mourir » des patients « donneurs », qui est censé accompagner les opérations de transplantation, n'en est pas un mais équivaut à un faire-mourir médicalisé qui ne dit pas son nom. D'une part, le temps laissé aux patients « donneurs » pour « véritablement » mourir est jugé insuffisant par la plupart des spécialistes. Quand le cœur des « donneurs » s'est arrêté de battre au bout d'une durée moyenne de 18,3 minutes[769] à la suite de l'arrêt de la réanimation, la mort encéphalique – qui est censée être la mort « véritable », « parfaite » – ne peut pas encore être survenue quand les patients ont été déclarés morts à 3 minutes pour le premier enfant, puis à 1,25 minutes pour les deux suivants : le cerveau a encore assez d'oxygène au bout de ce laps de temps pour fonctionner sans se détériorer *irréversiblement*. Les « donneurs » ne sont donc pas morts parce qu'on a cessé les mesures de réanimation – dans ce cas-là, on les aurait bien « laissés » mourir – mais parce qu'on a retiré activement et volontairement un organe vital – le cœur – de leur corps qui, jusque-là, vivait. D'autre part, si le cœur se remet à fonctionner dans le corps des patients « receveurs », la cause de la mort des premiers patients ne peut pas être un arrêt cardiaque puisque celui-ci était *réversible*.

Devant le nombre de plus en plus grand de cas réels de « morts » qui de toute évidence n'en sont pas, des médecins spécialistes des greffes réputés se sont érigés contre ce concept problématique de « mort encéphalique » et aussi, par conséquent, sur les protocoles mis en œuvre pour obtenir des greffons viables. C'est le cas du neuropédiatre Alan Shewmon dont nous avons déjà cité certains travaux : il a émis la critique la plus sérieuse et étayée par de nombreuses études qui a conduit le « père » de la mort légale moderne (la *whole brain death* telle qu'elle a été retenue par l'UDDA), James Bernat, à rediscuter lui-même sa conception de la mort, notamment quand elle est déclarée médicalement après un arrêt cardio-respiratoire[770]. Le Conseil de bioéthique nord-américain est lui-même revenu sur ce concept problématique

[766] Le détail de ces opérations est repris dans un rapport médical publié dans le *New England Journal of Medecine*. M. BOUCEK, Ch. MASHBURN, S. M. DUNN, R. FRIZELL, L. EDWARDS, B. PIETRA, D. CAMPBELL, « Pediatric Heart Transplantation after Declaration of Cardiocirculatory Death », *N Engl J Med* 2008 ; 359 (7), p. 709-14.
[767] *Ibid*., p. 712.
[768] L'éditorial est celui du numéro de la Revue déjà citée, *N Engl J Med* 2008 ; 359 (7).
[769] *New England Journal of Medecine,* 2008 ; 359 (7), déjà cité, p. 712.
[770] Voir L. BOSSI, *op. cit.*, p. 132 *sq*.

de « mort encéphalique » et propose désormais de le remplacer par le terme plus honnête et plus « réaliste » de « *total brain failure* » : non, les patients ne sont pas morts, ils souffrent d'une « défaillance totale des fonctions de leur cerveau. »

Malgré tous ces revirements théoriques de scientifiques réputés, la pratique de la « mort encéphalique » et des greffes n'a pas changé, tout au contraire. Le rapport de 2008 du Comité de nord-américain concluait qu'en l'absence de fondements scientifiques solides de la « mort encéphalique », l'éthique commandait de suspendre les transplantations effectuées à partir d'individus en coma de type IV. Comme le souligne L. Bossi[771], cette conclusion plus que problématique eu égard à la réalité des pratiques actuelles aurait dû mener à un débat démocratique et à un ralentissement de cette marche forcenée vers le toujours plus de greffes, mais c'est exactement l'inverse qui s'est produit : silence de l'opinion publique, absence de débats, votes de lois en faveur du « don » qui s'opèrent en catimini et même une demande de certains médecins de pouvoir mettre *activement* fin à des vies qui n'ont à leurs yeux plus de valeur humaine pour sauver d'autres individus, qui, eux, méritent encore de vivre parce qu'ils sont toujours conscients, contrairement aux premiers. Ces façons de faire, dissimulées et souterraines, alors qu'il s'agit *littéralement* d'une question de vie ou de mort, sont aussi dénoncées par J.-M. Boles dans l'article que nous avons déjà cité.

> Il est stupéfiant que le texte [qui permet la possibilité de faire des prélèvements d'organes à cœur arrêté] soit d'ordre réglementaire et non législatif, que cette disposition n'ait pas fait l'objet d'un débat de société, et que les débats parlementaires lors de la discussion en deuxième lecture du projet de loi à l'Assemblée nationale n'aient pas abordé explicitement celle-ci. On est donc fondé à se demander quelles craintes médiatiques ou risques présumés ont conduit les responsables de l'Agence de la biomédecine à mener cette opération de façon totalement occulte, en dehors des quelques centres expérimentateurs : peur d'une incompréhension ou d'une réaction défavorable du public, et partant d'une perte du consensus sur les prélèvements d'organes eux-mêmes ? Peur d'un refus du Parlement ou d'une exigence de précautions jugées trop importantes ? Ou risque de survenue de problèmes inattendus, tel celui survenu à Paris début 2008[772], qu'on ne souhaitait pas devoir justifier publiquement, ou qui auraient pu remettre en cause l'acceptabilité sociale de ces prélèvements[773] ?

Comme à l'accoutumée dans ces textes législatifs et les brochures de promotion concernant la mort encéphalique et les transplantations d'organes comme celles délivrées par l'Agence de la biomédecine, les aspects techniques des protocoles médicaux mis en œuvre ne sont pas clairement exposés, voire tout à fait tronqués et ils ne sont jamais problématisés sur un mode éthique. La culture du secret médical est ainsi tout à fait respectée mais au détriment absolu du patient.

---

[771] *Ibid.*, p. 96-97.

[772] Voir le journal *Le Monde*, daté du 8 juin 2008, « Le donneur d'organes n'était pas mort ». Consultable en ligne à l'adresse suivante : https://www.lemonde.fr/planete/article/2008/06/10/le-donneur-d-organes-n-etait-pas-mort_1056121_3244.html (consulté le 27/6/2021).

[773] J.-M. BOLES, art. cité, p. 627.

Faut-il en finir avec la fiction de la mort encéphalique ?

Certains médecins eux-mêmes considèrent qu'il faut en finir avec cette manipulation des esprits et proposent désormais de jouer cartes sur tables étant donné que la mort encéphalique, que l'on présente communément au jugement du plus grand nombre comme une idée claire et distincte dont l'évidence doit permettre d'entraîner l'assentiment du bon sens au don de soi – pour le bien de tous, y compris le sien – apparaît en fait chaque jour un peu plus comme une construction contingente et historiquement datée qu'il s'agit désormais de critiquer et de déconstruire. C'est la thèse que défend le pédiatre anesthésiste et professeur d'éthique médicale à l'université de Harvard, Robert Truog qui propose d'en finir une fois pour toutes avec la fiction de la mort encéphalique, qui fut peut-être stratégiquement utile à un moment donné de l'histoire du bio-pouvoir mais qui constitue désormais à la fois une entrave au développement des techniques conquérantes du faire-vivre contemporain – il faut être plus efficace, plus productif et toujours plus ingénieux et imaginatif dans le processus médicotechnique de collecte des organes – mais aussi pour le crédit que l'« opinion publique » est susceptible d'apporter au corps médical (à force de lui raconter des histoires, dont le bien-fondé est comme nous venons largement de le voir, chaque jour un peu plus ébréché, elle va finir par se révolter). La mort encéphalique a en effet été inventée et formalisée en 1968 avec le rapport du Comité de Harvard pour éviter les controverses jugées « inutiles » – entendons : n'allant pas dans le sens des objectifs dominants de la structuration contemporaine du bio-pouvoir – et empêcher que les médecins soient accusés d'homicide quand ils se livrent à des actes de transplantation d'organes sur un corps encore vivant. La « mort encéphalique », d'outil utile à cette médecine moderne qui entend faire-vivre toujours davantage – en évitant que les médecins ne soient condamnés par la justice pour homicide, en favorisant partout où c'est possible l'assentiment à « donner » leurs organes ou ceux de leurs proches s'ils sont déclarés médicalement morts – est désormais devenue contre-productive et source de confusions. Il faut vivre – et *mourir* – avec son temps.

R. Truog rappelle justement dans un article les confusions et les incohérences de cette version de la mort qu'il juge périmée. Un patient en état de « mort encéphalique » – et ainsi réputé « tout à fait » mort aux yeux de la loi – présente moins de différences, au niveau de son apparence et des fonctions organiques qu'il continue d'assumer, avec un individu normal et

en bonne santé qu'avec un individu mort selon le critère traditionnel de l'absence de circulation et de respiration.

> Puisque de nombreux patients morts cérébralement n'ont subi qu'une lésion intracrânienne (causée par un choc très grave par exemple), ils ont une apparence extérieure tout à fait normale, si l'on excepte le fait qu'un ventilateur artificiel respire à leur place et qu'ils ne peuvent pas « se réveiller ». Cet état de fait peut créer une dissonance cognitive parmi les infirmières et les médecins qui prennent soin d'eux. Ces patients semblent remarquablement bien se porter (tout particulièrement si on les compare aux autres patients placés en unité de réanimation souffrant de maladies plus étendues et plus visibles), tant et si bien que le personnel soignant continue d'interagir avec eux comme s'ils étaient vivants, leur prodiguant les mêmes soins qu'à des patients qui seraient vivants[774].

La seule véritable distinction qui sépare les individus en état de « mort encéphalique » et les individus « normaux » est, d'après R. Truog, « la capacité d'être conscient[775] ». Dit en termes aristotéliciens, ce serait la puissance d'être conscient car comme l'indique R. Truog lui-même, on peut perdre « temporairement » la conscience quand nous dormons par exemple, là où les patients plongés dans un coma de type IV l'ont perdu de façon irréversible. Truog insiste ensuite sur la confusion des personnels soignants que nous avons déjà évoquée plus haut. Si même des professionnels ne savent pas véritablement de quoi on parle quand on utilise le terme de « mort encéphalique »[776], ne serait-il pas grand temps de changer de critère permettant de décider de ce geste de transplantation qui en même temps qu'il contribuerait à sauver des vies ailleurs, mettrait fin à celle que l'on opère ici ?

Comme nous l'avons déjà évoqué, il est difficile d'affirmer avec certitude que le « donneur » est déjà « mort » quand il entre dans la salle d'opération pour effectuer des prélèvements d'organes sur son corps tant la « mort encéphalique » est ambigüe dans les critères qui permettent de la constater. Ces critères connaissent aussi une grande tendance à varier selon les pays concernés. Les gestes et les décisions du personnel médical et soignant changent eux aussi énormément selon les pays concernés, et même au niveau aussi particulier que celui d'un centre hospitalier, qui n'aura pas les mêmes pratiques que celles de son voisin. Il est par conséquent tout aussi difficile d'être certain de ne pas avoir « tué » le patient en commençant à l'opérer. Il faudrait alors défendre un nouveau paradigme permettant de favoriser les transplantations d'organes qui ne soit plus celui de la mort encéphalique mais

---

[774] R. D. TRUOG, « Too flawed to endure, too ingrained to abandon », *Journal of Law and Medecine Ethics*, summer 2007 ;35 (2), p. 275. DOI : 10.1111/j.1748-720X.2007.00136.x (trad. personnelle).

[775] *Ibid*.

[776] Dans un article cité par Truog, on apprend que seulement 35 % des médecins et des infirmières travaillant dans une unité spécialisée en transplantation d'organes connaissaient de manière correcte les critères légaux et médicaux permettant de définir la mort cérébrale. R. D. TRUOG, « Is it time to abandon brain death ? », *The Hastings Center Report*, Jan.-Feb. 1997, vol. 27, n° 1, p. 31 ; S. J. YOUNGER *et al*., « Brain death and organ retrieval : A cross-sectional survey of knowledge and concepts among health professionnals », *JAMA*, 261, 1989, p. 2205-2210.

celui de la perte définitive et irréversible de la conscience. Pour ce faire, il faudrait alors oser franchir le Rubicon du bio-pouvoir dans un geste tout à fait radical : il s'agirait d'accepter légalement et moralement que les médecins puissent activement mettre fin à la vie des patients placés dans un état d'inconscience irréversible pour pouvoir sauver et prolonger d'autres vies humaines. Il faut ainsi abandonner la règle éthique qui est souvent présentée comme le socle sur lequel s'érige la pratique médicale : celle de ne pas nuire, ni tuer. *Primum non nocere*. Il s'agit alors pour R. Truog d'abolir la règle que les anglo-saxons nomme la *dead donor rule*. Voici comment on peut la résumer selon L. Bossi :

> La *dead donor rule* n'est pas une loi mais une norme éthique. Elle pourrait être entendue dans le double sens que le donneur doit être mort avant le prélèvement des organes, ou que le prélèvement ne doit pas être la cause de la mort du donneur. Cette deuxième version de la règle est fondée dans les lois interdisant l'homicide[77].

Il faut ainsi accepter que c'est l'opération médicale de transplantation qui mette fin à la vie du patient « donneur » : un moindre mal pour le plus grand bien de tous. Il ne s'agirait pas d'imposer ce nouveau paradigme aux individus mais d'en appeler à leur libre choix. C'est le principe d'autonomie à l'anglo-saxonne que défend R. Truog : chacun doit pouvoir choisir librement de faire le don de ses organes s'il se retrouve dans un état irréversible d'inconscience qu'il estime ne plus relever d'une vie véritablement humaine et méritant d'être vécue. La thèse de R. Truog est radicale et propose une vision normative de la vie humaine en réduisant la spécificité de celle-ci à la conscience de soi mais elle a le grand mérite de l'honnêteté, du discours direct et simple qui ne cherche pas à tromper ou manipuler. Il faut alors en finir avec une « fiction morale » qui ne sert qu'à emporter l'adhésion des esprits mais en provoquant toute sorte de confusions et de biais mentaux nuisibles à la vie en commun.

L'un des problèmes majeurs que pose cependant la thèse de Truog, c'est qu'elle étend la définition de la mort véritable en localisant celle-ci dans une partie plus ou moins précise du cerveau. Comme nous l'avons déjà évoqué, la mort encéphalique a constitué historiquement un compromis entre plusieurs thèses médicales divergentes sur ce qui constituait véritablement la mort du cerveau. La mort du tronc cérébral et la mort néocorticale, en étant trop précises dans leur définition de l'essence de la vie humaine, aboutissent sur la conséquence pratique de se donner le droit de faire mourir des vies qui ne sont plus capables de conscience ou qui n'ont jamais pu accéder à la conscience. Il faudrait aussi accepter d'utiliser les nouveau-nés acéphales (*i.e.* nés sans cerveau) comme des corps vivants mais

[77] L. BOSSI, *op. cit*, p. 78 ; pour plus de précisions, voir J. A. ROBERTSON, « The Dead Donor Rule ». The Hastings Center Report, vol. 29, no. 6, 1999, p. 6–14. JSTOR, www.jstor.org/stable/3527865 (consulté le 27/3/2021).

toujours déjà morts à leur humanité, simplement destinés au « don » d'organes mais aussi de mettre fin à la vie des déficients mentaux ou des vieillards séniles qui constituent des fardeaux pour des sociétés défendant l'idée d'une vie humaine normalisée. Car on a beau dire que cette décision de « donner » sa vie pour le plus grand bien des autres, appartiendrait en dernière analyse au principal intéressé, on voit mal comment cela pourrait être réellement le cas puisque l'individu en question est justement, par définition, incapable de délibérer et de faire un choix. C'est ainsi au reste de la société – pour ne pas dire aux médecins – qu'il reviendrait de décider de faire mourir ces individus pour le bien de vies qui sont réputées détenir une plus grande valeur. Cette option n'a par conséquent pas non plus pu être validée par le Comité de l'UDDA en 1981. Le critère de la *whole brain death* qui avait été adopté avait justement pour fonction d'éviter ce genre d'excès.

C'est le pas que n'a pas hésité cependant à franchir un philosophe utilitariste comme Peter Singer mettant en avant l'idée qu'il est moral de tuer des êtres « inférieurs » pour le bien d'êtres « supérieurs » selon une axiologie du degré de conscience que ces différents individus sont capables d'atteindre dans leurs vies. Il devrait être ainsi légal de se servir sur un corps dont la conscience a été irréversiblement perdue pour sauver d'autres vies, encore conscientes[778]. Pour qualifier cette tendance du bio-pouvoir à toujours coloniser davantage de parcelles du vivant, au détriment de ce qui le qualifie comme humain, la sociologue de la médecine Renée Fox, a pu parler d'une « forme ignoble de cannibalisme » au sujet des opérations de transplantation. Elle décrit dans un article daté du mois de juin 1993 la mise en œuvre du protocole de greffe dit « contrôlé » ou « *Pittsburgh protocol* », qui est, selon elle, « le mécanisme le plus élaboré pour obtenir des organes » qu'elle ait pu rencontrer dans toute sa carrière mais aussi « le plus macabre[779] ». Avec l'accord des patients « donneurs », on ne cherchera pas à les réanimer quand la défaillance cardiaque que l'on pronostique à partir de leur pathologie incurable – lésions cérébrales irréversibles, sclérose latérale amyotrophique, lésions de la moelle épinière[780] – se produira mais on mettra par contre tout en œuvre pour que leurs organes restent le plus sains et frais possibles pour obtenir de bons greffons. On pourrait dire, après tout, c'est le choix de ces patients de léguer leurs organes à des gens qui en feront désormais meilleur usage qu'eux-mêmes. Mais dans le détail des procédures, les choses sont

[778] P. SINGER, « The challenge of brain death for the sanctity of life ethic », *Ethics and Bioethics (in Central Europe*), 2018, 8 (3-4), p. 153-165. ; DOI :10.2478/ebce-2018-0012 ; Voir aussi *Questions d'éthique pratique*, trad. M. MARCUZZI, Paris, Bayard, 1997.

[779] R. C. FOX, « "An Ignoble Form of Cannibalism" : Reflections on the Pittburgh Protocol for Procuring Organs from Non-Heart-Beating Cadavers », *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 3, n° 2, June 1993, p. 232. ; DOI : https://doi.org/10.1353/ken.0.0070

[780] Voir L. BOSSI, *op. cit.*, p. 108.

beaucoup plus problématiques. Les patients « donneurs » sont finalement moins bien traités et soignés que ceux qui refuseraient de participer à ce protocole. Dans la confusion créée par la fiction de la « mort encéphalique », les anesthésistes ont en effet tendance à sous-doser les médicaments antidouleur et sédatants pour qu'on ne puisse pas les accuser d'avoir mis fin eux-mêmes à la vie des patients dont ils ont la charge. Il n'est pas rare alors de voir des patients « se réveiller » d'un coma dont il était pourtant censé ne plus jamais sortir autrement que par leur mort, ici médicalement programmée. Pour l'équipe en charge de la transplantation, ce réveil est même bon signe car il signifie que le corps du patient est encore suffisamment en forme pour l'opération de transplantation[781]. Mais l'aspect terrifiant du protocole – le patient se réveille alors qu'il « croyait » être mort, comme cela était prévu – ne s'arrête pas là, ni au fait que l'on a ici la franche impression que le patient n'est conçue que sous la forme d'une réserve de « pièces détachées[782] » disponibles dont il faut prendre particulièrement soin, étant donné leur rareté.

> À la fin, le protocole laisse ouverte la possibilité horrible qu'après avoir obtenu le consentement du patient, d'avoir transféré celui-ci dans la salle d'opération pour que l'assistance artificielle des fonctions vitales soient suspendues, que la mort ait été déclarée, que tous les moyens chirurgicaux aient été mis en place, le « chirurgien responsable de la transplantation » puisse décider que l'opération n'aura pas lieu à cause de la trop longue durée de l'ischémie [*i.e* arrêt ou insuffisance de la circulation sanguine dans une partie du corps] ayant rendu les organes inutilisables[783].

Que devient ensuite le patient ? Doit-il « revivre » et retourner dans sa chambre de l'unité de réanimation et revoir sa famille et ses proches ? Doit-on quand même le « laisser mourir » sur la table d'opération ? La décision revient ici encore une fois au médecin.

Chose aberrante : on programme médicalement la mort de certains patients alors même que les souhaits émis par certains de « bénéficier » d'une « euthanasie médicale » est très fermement repoussée dans la plupart des États nord-américains, du moins dans l'expression juridique du législateur et de façon peut-être encore plus étrange, dans celle des médecins. Mais cette mystification médicale autour de la mort n'est-elle justement pas au service d'un pouvoir qui ne veut absolument plus rien laisser au sujet, concernant sa propre vie – sa liberté ? Faut-il alors affirmer que le bio-pouvoir contemporain sous sa forme médicalisée ne laisse plus mourir en réalité mais décide de la mort, et ainsi fait mourir ? Son « laisser-

[781] R. C. FOX, art. cité, p. 234-235, trad. personnelle.
[782] Voir R. C. FOX, J. P. SWAZEY, *Spare parts : organ replacement in American society*, OUP, USA, 1992. L'expression employée par les auteures provient à l'origine d'un théologien, Paul Ramsey, parlant à propos du protocole médical des transplantations de greffes d'un mécanisme consistant à réduire la personne humaine « à un ensemble de pièces interchangeables ». Cité par R. C. FOX, art. cit., p. 237. P. RAMSEY, *The Patient As Person : Explorations in Medical Ethics*, New Haven, Yale University Press, 1970.
[783] R. C. FOX, art. cit., p. 235-236.

mourir » n'est-il pas toujours un « faire mourir » même quand il ne procède pas d'un geste immédiat et frontal comme celui d'une injection d'un produit euthanasiant par exemple ? La mort que nous réserve aujourd'hui la médecine dans ces nouvelles unités hospitalières qui sont celles des soins palliatifs n'est-elle pas elle aussi un faire mourir en ce sens que la mort y est fabriquée et orchestrée, protocolairement administrée ?

CHAPITRE VI

À LA RECHERCHE DE LA MORT PERDUE

On assiste dans les années 1970 à un retour brûlant du thème de la mort sur la scène des débats sociaux et politiques dans la société française. On entend la faire sortir de la simple sphère privée où elle semblait s'être dissoute depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale quand ce n'était pas dans la forme abstraite ou métaphorique des polémiques d'intellectuels et de la littérature d'avant-garde, quand elle n'était pas simplement oubliée et rejetée par les mécanismes du bio-pouvoir que nous avons étudiés, ou encore fabriquée médicalement dans sa version « encéphalique ». On entend désormais retrouver la « bonne mort » qui a été perdue dans le « mal mourir » marécageux de la modernité. C'est le constat que fait le sociologue Michel Castra dans un ouvrage consacré aux techniques médicales qui se sont développés à partir des années 1960, d'abord dans le monde anglo-saxon, dans l'objectif de faire bien, ou du moins, mieux mourir, constituant ce que l'on nomme les soins palliatifs. « Après être restée pendant plusieurs décennies une affaire privée faisant l'objet d'une prise en charge croissante par des agents médicaux spécialisés, la mort est progressivement identifiée comme objet de préoccupation et de discours[784]. » Dans la première moitié de la décennie, on part du constat partagé que la mort a été oubliée et invisibilisée dans les sociétés modernes occidentales. Ce thème du « tabou » de la mort était évoqué dès 1955 par l'anthropologue nord-américain Geoffrey Gorer dans son ouvrage *Pornography of death*[785]. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié de la décennie que ce constat d'un oubli de la mort se transforme en une dénonciation d'un pouvoir médical qui non seulement ne veut plus rien dire de la mort à ses patients – auxquels il s'agit de mentir inlassablement pour que l'illusion de la guérison toujours possible entretienne l'espoir vital – mais en est venu à les priver du « droit de mourir » en cherchant à les faire vivre contre leur propre volonté et parfois même « au-delà d'eux-mêmes » dans le cas des comas de type IV. On meurt mal parce qu'*on ne laisse plus mourir*. C'est ainsi qu'émergent et se structurent progressivement des mouvements de lutte

[784] M. CASTRA, *Bien mourir, Sociologie des soins palliatifs*, Paris, PUF, coll. « Le lien social », 2003.
[785] G. GORER, *Ni Pleurs ni couronnes*, précédé de *Pornographie de la mort*, trad. H. ALLOUCHE, Paris, EPEL, 1995, p. 40.

pour le « bien mourir ». Divergents dans leurs objectifs stratégiques, ils s'agrègent cependant dans leur ensemble autour du concept problématique de dignité, qui est absolument central dans les débats autour de la « fin de vie ». On lui fait alors dire tout et son contraire et chaque camp essaie de l'arracher à l'autre dans une véritable dialectique transcendantale historique du débat contemporain autour de la « fin de vie ». Pour les uns, mourir dignement c'est avoir le droit qu'on nous *fasse* mourir, pour les autres, c'est celui qu'on nous *laisse* mourir. Cette dialectique a eu pour fâcheuse conséquence de nous faire perdre la dimension de la mort comme pouvoir d'être à soi : face à la mort, je peux m'établir dans ma vérité éthique. C'est en regard de sa conséquence qu'elle est proche de la dialectique transcendantale de la première *Critique* de Kant[786] qui conduisait l'homme à perdre de vue la possibilité de la liberté à cause d'une absolutisation des résultats de la connaissance théorique : à force de trop vouloir dire ce qu'est la « bonne » mort ou la « vraie » mort – en somme, d'en constituer une *connaissance* qui est censée nous permettre de la *maîtriser* – les spécialistes de la « fin de vie » nous ont fait perdre de vue qu'elle était d'abord une épreuve de vérité pour la liberté.

1. Paralogismes de la dignité et résistances dévoyées

Les résistances au pouvoir médical se développent dès les années 1960 aux États-Unis face à ce faire-vivre obstiné que nous avons décrit au chapitre précédent, consistant à prolonger des vies très amoindries au détriment de la volonté des patients ou de leur « dignité »[787]. Il faudra attendre les années 1970 pour que ce type de résistances voient le jour et se développent en France. Elles se déclinent en deux versions principales qui s'opposent au niveau de leurs objectifs. L'une est celle des militants qui revendiquent le droit pour un patient « en fin de vie » ou qui estime vivre une vie « indigne » de « bénéficier » d'une euthanasie médicale ou d'un suicide « médicalement assisté ». Nous les qualifierons dans ce travail de militants luttant « pour le droit de mourir dans la dignité » ou plus simplement, puisque le terme de dignité est aussi employé par leurs adversaires les plus résolus sur la question du droit à accéder à un geste médical létal en « fin de vie », de militants

[786] I. KANT, *Critique de la raison pure*, Livre II : « Des raisonnements dialectiques de la raison pure », trad. A. RENAUT, Paris, GF Flammarion, p. 358 *sq*.
[787] Voir par exemple, Cl. HERZLICH, « Le travail de la mort », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, n° 1, 1976, p. 197-217 ; DOI : https://doi.org/10.3406/ahess.1976.293705

« pro-euthanasie »[788]. Ils s'opposent en effet de manière centrale sur la question de l'euthanasie à ce second groupe principal de militants résistant au « mal mourir » qui œuvrera à la mise en place des structures de soins palliatifs en France à partir de la fin des années 1970. L'euthanasie, qui est ici poursuivie comme un objectif, n'est pas une « euthanasie étatique collective, non consentie et involontaire » qui fut l'apanage du système totalitaire nazi, mais un acte médicalisé qui puisse permettre l'« expression de l'autonomie de la personne en fin de vie[789]. » Les acteurs sociaux qui permettront la mise en place des structures de soins palliatifs à partir de la fin des années 1960 dans le monde anglo-saxon et à partir de l'orée des années 1980 en France, ont pour objectif de permettre aux individus de « bien mourir » sans jamais accepter la possibilité de les aider à mourir de façon « active », même s'ils demandent et expriment la plus claire volonté d'en finir. Dans les deux camps, on part du constat que l'on meurt mal dans les pays occidentaux, soit parce que les médecins s'acharnent à faire vivre une vie qui n'en peut plus de vivre, soit parce qu'ils l'abandonnent à sa souffrance et à sa déchéance dans les marges nocturnes d'un pouvoir ne voulant plus rien savoir de ceux qu'un diagnostic médical a laissés à la mort.

Les résistances contre le « mal mourir », qui constitue l'une des conséquences les plus pernicieuses d'un pouvoir dont l'objectif est de faire vivre et d'augmenter la vie jusqu'à la lisière de l'impossible, se développent en France en même temps que les luttes pour le droit à la contraception et à l'accès à l'interruption volontaire de grossesse. Le mouvement du *death control* est symétrique de celui du *birth control* : ils témoignent tous les deux de la volonté sociale et politique de reconquérir la maîtrise de son corps que le bio-pouvoir, depuis qu'il existe, n'a eu de cesse de contester. La dimension biologique de l'être humain ne doit plus être simplement tributaire des décisions du pouvoir médical et ne doit pas occulter le souci de la liberté. La question de la souffrance est aussi au cœur des revendications portées par ces mouvements de contestation de l'inflexible volonté de faire vivre qui sous-tend les mécanismes du biopouvoir tels qu'ils se sont agencés et structurés au courant du XX^{e} siècle. C'est pourquoi la question du respect de la « dignité » va devenir centrale dans les débats qui naissent avec ces résistances : indignité de vivre dans un corps souffrant et dégradé qui n'a plus sa place dans la société, indignité de laisser souffrir à ce point un être humain, indignité alors de ne pouvoir « bénéficier » d'une euthanasie ou d'un suicide médicalisés mais de

[788] Notre qualification d'un tel mouvement social reprend le nom de l'association la plus structurée, influente, et comportant le plus de militants (plus de 75 000 selon leur site internet) et qui bénéficie du plus grand nombre de soutiens de politiques et de personnes influentes dans le débat public français (telles que des historiens, des philosophes, des artistes, écrivains, chanteurs, acteurs, *etc*), l'Association pour le droit de mourir dans la dignité (l'ADMD) créée en 1980.

[789] M. CASTRA, *op. cit.*, p. 36.

l'autre côté, indignité aussi de souhaiter la mort pour soi-même ou pour ses proches. La signification de la notion de dignité n'étant pas la même selon les groupes de résistance dont l'on parle, elle va conduire à des clivages insurmontables au niveau des objectifs qui sont visés, si bien que l'on assiste à la solidification de deux pôles majeurs autour d'une part, de la revendication à un accès médical à un « laisser-mourir » et de l'autre, à celle d'un « faire-mourir ».

Résister à l'acharnement thérapeutique

Si les finalités qu'elles affichent et promeuvent sont clairement divergentes, ces résistances émergent historiquement d'une source commune. C'est contre l'« acharnement thérapeutique » que commencent à s'organiser et se structurer dans les années 1960 des groupes sociaux de résistance à l'inflexible faire-vivre du bio-pouvoir. Dans une société disposant désormais de médicaments antibiotiques, de vaccins et dont l'hygiène est devenue une seconde nature pour la plupart des membres qui la composent, on ne meurt plus aussi souvent de façon subite comme c'était le cas quand les maladies infectieuses ne connaissaient pas encore de remèdes véritablement efficaces. La mortalité infantile a elle aussi très fortement baissé, et la mort s'est très nettement raréfiée avec la fin des grandes épidémies et des grandes famines incontrôlées. On ne meurt plus en masse dans les sociétés occidentales de l'après seconde guerre mondiale[790]. La population vit aussi beaucoup plus longtemps grâce aux nouvelles techniques médicales – chimiothérapies, radiothérapies, techniques de réanimation – permettant de prolonger les malades du cancer et les personnes extrêmement âgées. Le prix à payer – la « rançon », diraient certains – d'une vie que l'on arrive de plus en plus efficacement à prolonger se résume très souvent la souffrance aussi bien physique que morale. Si, en 1965, l'acharnement thérapeutique avait encore une connotation positive et désignait l'une des vertus du médecin héroïque qui n'abandonne jamais le combat face à la maladie et à la mort, tel qu'il est décrit dans le livre du professeur Debré, *Le Malade et son médecin*[791], que nous avons déjà cité, il est devenu peu à peu au courant des années 1970 l'un des synonymes du « mal mourir » en France. Pour les militants des deux camps que nous

[790] La pandémie actuelle dite du Covid 19 a beau avoir largement entravé la vie individuelle et collective de l'ensemble des individus dans le monde, elle n'a causé finalement qu'un nombre restreint de morts (le cap des 4 millions vient d'être franchi en ce début d'été 2021) si on la compare à l'épidémie de la grippe dite « espagnole » des années 1918-1921(l'estimation la plus basse parlant de vingt millions de morts, la plus haute de cent millions, soit jusqu'à 5 % de la population mondiale de l'époque).

[791] Voir notre chap. V.

avons décrits, ne pas bien mourir, c'est dans la plupart des cas mourir loin de chez soi et de ses proches mais aussi être contraint par le corps médical de vivre une vie « indigne » d'être vécue : une vie que l'on ne désire plus poursuivre car avec elle ne se prolonge que la souffrance et la déchéance. Une vie *contrainte* en ce sens qu'elle n'est souvent plus en mesure, ni morale ni physique, de dire non à cette obstination médicale qui s'exerce sur elle. Contrainte mentalement aussi car tout est fait dans les sociétés de bio-pouvoir pour ôter le goût à l'individu de mettre volontairement fin à sa vie, tout seul, sans en faire la demande à celui qui ordonne sa vie biologique depuis sa naissance. Cette prolongation de la vie pénible à l'extrême n'est pas celui du simple destin biologique mais apparaît surtout comme la conséquence d'un pouvoir médical qui ne veut rien lâcher de son emprise sur la vie tout en se faisant sourd à la plupart des demandes d'en finir. L'indignité consiste alors à avoir affaire à un pouvoir qui ne voit de l'espoir que dans la vie nue, jamais dans la forme et la qualité qui rendent celle-ci humaine.

Au fond de cette impasse biologique où les patients et leurs proches ont été conduits commencent alors à se dessiner différentes lignes de résistance, dont l'une va finir par s'agréger derrière un objectif commun : obtenir le droit de « bénéficier » d'un geste euthanasique de la part du corps médical, que celui-ci prenne une forme active directe – avec une injection létale par exemple – ou indirecte dans le cas du suicide « médicalement assisté » dans le cadre duquel le médecin « supervise » le déroulement d'une mort que le patient s'« auto-administre », par l'ingestion ou l'injection d'une substance létale mise à sa disposition. Cette demande provient d'abord de patients qui veulent pouvoir en finir avec une vie jugée indigne car trop pénible et trop amoindrie, qui ne leur « ressemble plus » ou – quand ils ne sont plus capables de conscience éveillée – de leurs proches qui assistent, impuissants, à une fin de vie dont la prolongation ne fait plus sens pour personne et dégrade l'image que l'on entend garder du mourant.

Des cas d' « acharnement thérapeutique » très médiatisés que nous avons déjà évoqués, comme celui qui prolonge interminablement l'agonie du dictateur Franco ou le coma de Karen Ann Quinlan, le manifeste des prix Nobel en faveur de l'euthanasie de 1974, la publication de livres comme celui de Léon Schwartzenberg – ce médecin qui voulut « changer la mort » en accédant à la demande d'euthanasie de certains de ses patients[792] – et de nombreux articles de journaux consacrés au « mal mourir » vont permettre d'amalgamer dans les années 1970 une grande frange de citoyens autour de cette demande d'euthanasie, de plus

[792] L. SCHWARTZENBERG, P. VIANSSON-PONTÉ, *Changer la mort*, Paris, Albin Michel, 2000 [1977].

en plus plébiscitée – les sondages d'opinion concluent inlassablement au fil des années qu'une majorité de la population se déclare favorable au droit de « bénéficier » d'une euthanasie médicale[793] – et soutenue par des députés et des sénateurs comme Henri Cavaillet, tant et si bien que des associations luttant pour le « droit de mourir dans la dignité » vont se former et parvenir à faire évoluer la législation française sur les questions de la « fin de vie ». Mais quelle est l'origine et la nature de cette « dignité » qui forme l'objectif suprême à atteindre pour ceux et celles qui ne veulent pas « mal mourir » ? Le caractère polysémique et ambigu de cette notion ne va-t-il pas laisser libre cours à toutes les méprises et tous les dévoiements dès lors qu'on la brandit comme un étendard dont le sens n'a pas été assez interrogé ?

Les différentes versions de la dignité

Il y a tout d'abord la version de la dignité défendue par la forme hégémonique du bio-pouvoir consistant à sélectionner les vies méritant de vivre et celles qui doivent être détruites parce qu'elles ne sont pas considérées comme normales ou qu'on laisse mourir parce qu'il n'y a plus d'intérêt biologique à les prolonger. Ce serait là une forme biologique de la « dignité » que défend le bio-pouvoir contre la mort, dans sa façon commune de s'exercer, dissimulée, secrète et rusée. Ce pouvoir activiste et obstiné fait désormais si bien vivre qu'il ne laisse même plus mourir ceux qu'il a élus, d'après ses propres critères, comme étant « dignes » de vivre. Dans le cadre des sociétés à bio-pouvoir, la « dignité » consiste d'abord à correspondre aux normes biologiques énoncées par le corps médical, fluctuant selon les époques. S'il est aujourd'hui en France réputé indigne d'avoir la vie d'un individu atteint de trisomie 21 ou de nanisme, il est tout à fait digne pour ce pouvoir de vivre jusqu'au bout avec un esthésioneuroblastome comme Chantal Sébire ou avec une sclérose latérale amyotrophique comme Anne Bert[794] : à ces dernières il refuse tout raccourci vers la mort dans laquelle il

[793] Les chiffres varient assez sensiblement selon la manière dont est posée la question mais il n'en reste pas moins qu'une très grande majorité de Français considèrent qu'ils devraient avoir le droit d'accéder à un moyen médical d'en finir s'ils jugent que leur situation le rend nécessaire. Notre réflexion consistera à nous demander, dans notre dernier chapitre, en quoi il semble toujours encore nécessaire aujourd'hui de passer par la figure du médecin pour mettre fin à ses jours. Ne pourrait-on pas envisager, comme le fera lui-même Foucault, de permettre à chacun d'accéder librement au moyen dont il ressent le besoin pour – simplement – disparaître ? Pourquoi la société ou le médecin devraient-ils avoir sur cette question, si personnelle, le moindre mot à dire ou à redire ?

[794] Chantal Sébire et Anne Bert constituent des cas de personnes souffrant d'une maladie incurable, extrêmement incapacitante et douloureuse, très médiatisés parce qu'ayant demandé au Président de la République de leur donner le droit d'obtenir une euthanasie médicale, respectivement en 2008 et en 2017. Anne Bert a écrit un

entend toujours précipiter prestement les premiers, avant même qu'ils ne puissent accéder au jour, quand ils ne sont pas encore réputés être des personnes. On dira que dans un cas ce ne sont que des fœtus alors que dans l'autre, on parle de personnes qui font partie de la communauté humaine : la confusion de ces deux formes de vie ne doit alors pas être faite car elle est susceptible de conduire à toutes sortes de dérives[795]. On pourra cependant souligner le fait qu'il est légalement possible de procéder à une IMG un jour seulement avant la date de naissance prévisionnelle de l'enfant : c'est bien alors une euthanasie d'un nourrisson qui ne dit pas son nom ou du moins, un geste qui joue de manière tout à fait cynique avec des vies déjà humaines, dans le silence de la loi[796]. Et d'autre part, dans un cas on se donne le droit de supprimer des vies qui, selon des critères tout à fait incertains[797], ne « méritent » pas de vivre alors que dans l'autre, ces demandes proviennent de personnes majeures et responsables qui entendent bénéficier d'un simple moyen – un moyen simple, c'est-à-dire aisé à utiliser, rapide et qui ne laisse pas des traces de soi pénibles pour ceux qui restent – de quitter la vie au moment où elles le décideront.

C'est d'abord contre la souffrance extrême de ces malades incurables – et ainsi l'« indignité » – engendrée par cette survalorisation de la vie biologique que les premiers militants pour le droit de « bénéficier » d'une euthanasie médicale vont s'agréger en groupes organisés et finalisés. Les défenseurs du droit de mourir « dans la dignité » considèrent en effet la plupart du temps que mourir « dignement » signifie mourir « sans souffrance » que celle-ci soit physique, psychologique ou même sociale. Ce point est particulièrement prégnant dans l'une des premières grandes formulations publiques d'une demande de bénéficier d'un droit à l'euthanasie qui a vu le jour avec le manifeste du mois de juillet 1974 rédigé par trois prix Nobel, George P. Thomson (physique), Linus Pauling (chimie) et Jacques Monod (médecine) et soutenu par une quarantaine de personnalités.

> Il est cruel et barbare d'exiger qu'une personne soit maintenue en vie contre sa volonté en lui refusant la délivrance qu'elle souhaite, alors que sa vie a perdu toute dignité […].

---

ouvrage délicat et lumineux sur la dernière année de sa vie, qui décrit à la fois l'avancée terrible de la maladie mais aussi le refus de l'État français de la reconnaître dans son choix de sortir de la vie au moment voulu. Elle dut alors s'exiler en Belgique pour pouvoir mourir en recourant à un « suicide médicalement assisté », là où Chantal Sébire dut se procurer illégalement et par ses propres moyens une substance létale. Voir A. BERT, *Le Tout dernier été*, Paris, Fayard, 2017.

[795] L'ambiguïté du statut juridique du fœtus a pour vocation de protéger la mère mais aussi le reste de la société de ce que sa personnalisation juridique pourrait avoir comme conséquence délétère sur la sécurité du droit. Ainsi, on pourrait par exemple accuser un individu d'avoir commis un homicide si en portant physiquement atteinte à une femme enceinte, la conséquence a été la perte du fœtus. Mais on pourrait aussi vouloir priver les femmes du droit à l'avortement en arguant du fait que ce sont des sujets de droit qu'elle porte déjà en elles.

[796] Selon quels critères sérieux peut-on en effet affirmer qu'un enfant sur le point de naître n'est pas *déjà* humain ?

[797] Voir *supra*, chap. IV.

> La souffrance inutile est un mal qui devrait être évité dans les sociétés civilisées.
>
> Nous croyons que notre devoir primordial, en tant qu'être humain, consiste à préserver et à enrichir notre vie et celle des autres. Cependant, dans certaines circonstances, il n'est plus possible de vivre pleinement. Il est naturel pour chacun d'espérer que le moment venu, il sera en mesure de mourir paisiblement, dignement. Quand l'affliction est immense et la fin inévitable.
>
> Nous recommandons qu'un effort d'humanité soit accompli pour soulager nos souffrances et celles des autres, sans se heurter à des interdits moraux ou juridiques[798].

Avant le mitan des années 1970, la loi ne prescrit jamais expressément au médecin ce devoir de soulager la souffrance. Cette action ne peut être tout au plus que secondaire en regard de la mission de la médecine qui est de faire vivre, coûte que coûte. En aucun cas l'apaisement ne pouvait prendre le pas sur l'objectif de guérison ou du moins, de perpétuation indéfinie d'un état physiologique donné. Ainsi lit-on à l'article 23 du code de déontologie médicale de 1947 que le médecin doit « avoir le souci primordial de conserver la vie humaine, même quand il soulage la souffrance[799]. » Le code de 1955 ne dit presque plus rien sur la question de la souffrance, hormis que le médecin doit veiller à « agir toujours avec correction et aménité envers le malade et se montrer compatissant[800]. » À défaut de le soulager, le médecin peut donc « souffrir avec » le malade – *cum patior* – mais paradoxalement, avec retenue. Quant au terme « aménité » qui caractérise, avec la « correction » l'attitude recommandée au médecin, nous apprenons qu'elle signifie selon le dictionnaire *Le Robert*, une forme d'« amabilité pleine de charme » qui est le contraire de la rudesse et de la brutalité[801].

Les patients, leurs familles et le plus grand nombre des citoyens ne parvenant plus à supporter les pratiques que dissimule ce vocabulaire éthico-juridique revêtant d'un masque « humain » – et dirions-nous même bonhomme – l'intolérable faire-vivre incessant et sans âme mis en œuvre par le biopouvoir, les législations du monde occidental ont dû évoluer en accordant une place de plus en plus importante à la « qualité » de la fin de vie dans les années 1970. Cette qualité renvoie d'abord exclusivement au fait négatif de ne pas souffrir.

On émet une recommandation au niveau européen le 29 janvier 1976 pour obliger les médecins à respecter la volonté des patients concernant les traitements qu'ils prescrivent. Le texte[802] prend acte que « le perfectionnement des moyens médicaux tend à donner au traitement

---

[798] Déclaration reprise dans C. LEGUAY, *Mourir dans la dignité*, Paris, Robert Laffont, 2000, p. 222.

[799] Disponible en ligne à l'adresse suivante https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000672603 (consulté le 4/05/2021).

[800] Article 28, accessible en ligne à l'adresse suivante https://www.legifrance.gouv.fr/code.déonto.1955 (consulté le 4/05/2021).

[801] Définition accessible en ligne à l'adresse suivante : https://dictionnaire.lerobert.com/definition/amenite (consulté le 25/06/ 2020).

[802] Consultable en ligne à partir du lien suivant : https://assembly.coe.int/recommandationeuro (site consulté le 22 juin 2020).

un caractère de plus en plus technique et parfois moins humain » (alinéa 2) et que « les malades peuvent être mal placés pour défendre eux-mêmes leurs intérêts, surtout lorsqu'ils sont soignés dans de grands hôpitaux » (alinéa 3). Il s'agit alors d'insister sur la défense du droit du malade à la « dignité » et à l'« intégrité » ainsi qu'à l'accès à une information juste sur son état. On affirme ensuite la conviction que « la prolongation de la vie ne doit pas être en soi le but exclusif de la pratique médicale, qui doit viser tout autant à soulager les souffrances » (alinéa 6) tout en rappelant l'interdit de l'euthanasie, considérant « que le médecin doit s'efforcer d'apaiser les souffrances et qu'il n'a pas le droit, même dans les cas qui lui semblent désespérés, de hâter intentionnellement le processus naturel de la mort » (alinéa 7). Le nouveau code français de déontologie médicale qui voit le jour par décret le 28 juin 1979 reprend à son compte les grandes lignes de cette recommandation européenne. La « dignité » du malade doit toujours être respectée (article 35), ainsi que sa « volonté », « dans toute la mesure du possible » (article 7). La principale nouveauté par rapport aux codes précédents de 1947 et 1955 consiste en ce que le médecin « doit s'efforcer d'apaiser les souffrances de son malade » mais un principe restera infrangible : « il n'a pas le droit d'en provoquer délibérément la mort[803] » (article 20).

C'est pourtant bien du médecin que les militants pro-euthanasie attendent la délivrance des souffrances, quand il est trop tard pour espérer guérir. Ces gestes faits dans l'ombre, parfois sans l'accord du patient, et sans que ce dernier le sache sont pourtant fréquents et leur secret s'apparente souvent à celui d'un polichinelle. Voici ce qu'en disait en 1978, Thierry Voeltzel dans un entretien avec Foucault. Il travaillait à l'hôpital.

> Il y a vraiment des fonctions sadiques dans l'hôpital : laisser les gens crever, les mettre à mort… C'est à propos d'un ami à toi, mort un samedi matin, qu'on avait parlé de la mise à mort. Pour l'administration, il faut que les malades gênent le moins possible, c'est-à-dire que tout roule pour le mieux possible. Quand il y a quelqu'un qui crie, on lui donne un médicament, et quand il y a quelqu'un qui va mourir, on ne le prolonge pas parce que, quand même, c'est un peu sordide de prolonger un cancéreux en phase terminale qui souffre énormément ; en même temps, il ne faudrait pas que sa mort dérange trop, alors le jour où les patrons n'ont pas trop de visites, où il y a moins de boulot, où il n'y a pas d'opération, on les « termine » : le samedi matin ou le samedi dans l'après-midi, là, on augmente les doses de morphine au fur et à mesure[804]…

En 1977, Léon Schwartzenberg rompait le silence en avouant qu'il avait pratiqué en tant que médecin plusieurs euthanasies dans un livre qu'il a écrit avec un journaliste, Pierre

[803] Le Code est disponible en ligne à à partir du lien suivant : https://www.legifrance.gouv.fr/codedeonto1979 (site consulté le 4/05/2021).

[804] Th. VOELTZEL, *Vingt ans et après*, Gallimard, coll. « Verticales », 2014 [1978], p. 71-72. ; D. DEFERT décrit sensiblement la même réalité dans son ouvrage *Une Vie politique*, Paris, Seuil, 2014, chap. 11, « Dimensions cachées et tues des soins en phase terminale », p. 309 *sq* et notamment les pages 316-320 pour le protocole hospitalier de la « décision de soulager » (*i.e.* de mise à mort) qui se déroule habituellement sur « quatre jours ».

Viansson-Ponté : « Seize histoires vraies, hélas ![805] »

La demande sociale d'un droit à mourir par un geste létal actif devenant de plus en plus forte, le sénateur Henri Cavaillet dépose en avril 1978 la première proposition de loi en France en faveur du droit pour les patients incurables ou lourdement handicapés à bénéficier d'une « euthanasie » médicale, qualifié dans son titre par le vocable de « droit à vivre sa mort ». Il convient tout d'abord de relever le caractère paradoxal, voire oxymorique, de l'expression « vivre sa mort ». Elle désigne bien évidemment ici le fait de « vivre » ce qu'il reste de vie, avant le trépas. La mort « vécue » ici c'est la mort-agonie ou la « fin de vie ». C'est encore la vie mais à partir du moment où l'on a – médecin, famille ou patient – décidé ou jugé qu'il est temps qu'elle finisse. Le sénateur Cavaillet affirme que cette décision d'en finir doit absolument appartenir au patient alors même qu'une longue tradition médicale, l'état de la législation en vigueur et les nouvelles technologies thérapeutiques aboutissent à une situation qui « contredit le principe de la liberté individuelle[806] » en incitant les médecins à tout entreprendre pour prolonger la vie, quelles qu'en soient les conséquences pour le principal intéressé. Cet exemple illustre ce fait souligné par Foucault que les luttes menées dans les sociétés de bio-pouvoir pour obtenir de nouveaux droits se formulent désormais au nom de la « vie[807] ». L'intitulé de la proposition de loi – pour le « droit de vivre sa mort » – témoigne d'emblée de la pertinence de celle-ci en apparaissant comme un énoncé valide et cohérent dans les systèmes discursifs mis en place par les structures de biopouvoir.

Ce faisant, on peut aussi d'emblée se demander si ces résistances ne reconduisent pas les mécanismes assujettissants du bio-pouvoir en restant dépendant de ses jeux de vérité. En choisissant pour sa proposition de loi un intitulé à l'apparence paradoxal et oxymorique, le sénateur Cavaillet avait très certainement pour projet d'interpeller plus vivement ses pairs quant au besoin de légiférer sur le problème de la généralisation des situations limites de l'existence humaine dans un contexte de progrès des technologies médicales dans le maintien artificiel de la vie, sans peut-être s'apercevoir de la justesse de son énoncé dans le champ moderne des savoirs-pouvoirs. Dans ce régime, la mort fait désormais partie de la vie à la manière d'un évènement aléatoire et accidentelle comme la maladie et il n'y a plus vraiment à s'étonner que l'on demande à « vivre » ce qui dans sa définition première et radicale est ce qui constitue le tout-autre de la vie. On comprend aussi alors pourquoi ce qui ne devrait être

[805] L. SCHWARTZENBERG, P. VIANSSON-PONTÉ, *Changer la mort*, *op. cit.*, p. 13 *sq.*

[806] « Proposition de loi relative au droit de vivre sa mort » présenté par Henri CAVAILLET, Annexe au P.V. de la séance du 6 avril 1978, p. 2. Disponible en ligne sur le site officiel du Sénat à l'adresse suivante : https://www.senat.fr/leg/1977-1978/i1977_1978_0301.pdf (consulté le 8/5/2021).

[807] M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 191 : « C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue alors l'enjeu des luttes politiques, même si celles-ci se formulent à travers des affirmations de droit. »

expérimenté existentiellement uniquement sur le mode du libre devancement de soi est sans cesse rabattu par le bio-pouvoir sur l'effectivité constatable et manipulable des processus biologiques (ne mourrez donc pas, nous nous en occupons à votre place).

En portant notre intérêt sur le détail du texte de la proposition de loi, on peut constater derrière la plaidoirie générale en faveur de la liberté souveraine et complète de l'individu consistant à pouvoir médicalement mettre fin à ses jours quand il l'entend que cette libre décision est en fait déterminée et sous-tendue par une conception normative de la vie – la vie capable et en bonne santé – tout en étant aussi paradoxalement susceptible de se prendre au nom et à la place des autres : de la mort librement choisie pour soi-même on passe immédiatement et subrepticement dans le texte à la mort que l'on inflige à tous les anormaux qui n'ont pas la capacité de choisir, comme nous le verrons avec davantage de précision plus avant[808]. Le sénateur commence par rappeler que les progrès de la médecine ont permis de favorablement prolonger la vie humaine mais qu'ils posent aussi désormais le problème de l'« acharnement thérapeutique », né à la fois de l'*hybris* de la raison instrumentale moderne mais aussi du fait que la loi dans son état actuel prévoit de punir le médecin qui ne mettrait pas tout en œuvre pour préserver la vie de son patient. Suit une série de questions permettant de mettre encore davantage en relief ce problème qui nuit à la liberté et à la dignité humaines, qui se clôt sur le soutien apporté par un membre du corps médical lui-même à l'esprit de cette proposition de loi :

> Mais cette situation contredit le principe de la liberté individuelle : tout homme n'a-t-il pas le droit de refuser la technologie médicale si elle lui apparait excessive, deshumanisante, génératrice de douleurs supplémentaires, et, surtout, tragiquement inutile, lorsque l'issue fatale ne peut être évitée ? Faut-il la vie à n'importe quel prix ? Gardons-en mémoire les propos du professeur J.-C. Sournia[809] à l'Académie de chirurgie : « Je souhaite qu'avant d'entreprendre une prouesse technique le chirurgien considère si, en cas de survie du sujet, il aura toujours lieu de s'enorgueillir[810]. »

Si la proposition de loi a été rejetée par l'Assemblée nationale, le militantisme pro-euthanasie va s'étoffer et s'organiser encore davantage à l'orée de la décennie suivante qui voit se créer la principale association française en 1980, l'Association pour le droit de mourir dans la dignité (ADMD). La « bonne mort » de l'euthanasie qu'elle promeut – qui est l'exacte opposée de la version qu'en donneront les militants des soins palliatifs – signifie la fin des souffrances « inutiles » et permettrait ainsi de sauvegarder la « dignité » humaine. Il

[808] *Ibid*.

[809] Jean-Charles SOURNIA (1917-2000) était un chirurgien, directeur général de la santé sous le ministère de Simone Veil, très critique vis-à-vis de la dimension activiste de la médecine contemporaine et de sa propension à énoncer des certitudes dogmatiques. Voir par exemple *Histoire de la médecine*, Paris, La Découverte, coll. « Histoire des sciences », 1992.

[810] « Proposition de loi relative au droit de vivre sa mort […] », déjà citée, p. 2.

apparait cependant d'emblée extrêmement problématique et très curieux d'assimiler la notion de dignité à la fin des souffrances car il semble que les exemples ne manquent pas de cas où l'individu humain reste digne dans ses souffrances. On peut même aller jusqu'à se demander si la dignité humaine n`a pas d'ailleurs consisté dans l'une de ses définitions les plus anciennes et les plus durables à parvenir à supporter la souffrance, voire à la dépasser par une attitude courageuse et stoïque. Si dans l'Antiquité romaine la notion de *dignitas* a reçu un sens juridique et politique, c'est d'abord parce que celui qui exerce une « dignité », c'est-à-dire une charge ou un office public, a su s'en rendre digne. L'individu qui obtient une part du pouvoir politique ou juridique, sous la forme d'une charge, l'a mérité en prouvant sa valeur face à l'adversité, en surmontant courageusement la « souffrance » justement. C'est parce qu'il est sorti victorieux d'une épreuve – toujours difficile, dans laquelle il risquait de se perdre – que le pouvoir souverain l'a reconnu comme digne d'exercer une fonction politique de commandement. La dignité détient donc à l'origine un sens aristocratique qui distingue celui qui est capable de gouverner des autres parce qu'il a su se gouverner lui-même en endurant et en surmontant les souffrances. La dignité est donc étroitement liée au pouvoir souverain qui est au-dessus des sujets et commande parce qu'il a su défier la mort et affronter l'adversité. C'est ce qu'expose justement Hobbes au chapitre X du *Léviathan* :

> Le mérite public d'un homme, qui est la valeur que l'État lui reconnaît, est ce qu'on appelle communément DIGNITÉ. Et cette valeur qui lui est attribuée par l'État se remarque par des postes de commandement, de justice, par des emplois publics, ou par des noms et des titres crées pour distinguer sa valeur[811].

Le caractère aristocratique de la dignité se retrouvait déjà dans le courant stoïcien de la philosophie antique mais cette fois-ci pour caractériser la force d'âme du sage, qui triomphe de la fortune et de ses souffrances parce qu'il les librement acceptées et endurées. Elles ne peuvent pas entamer sa résolution d'âme[812]. C'est finalement dans l'endurance de la souffrance que l'être humain, parce que doté d'une âme – d'un principe souverain de commandement en lui – peut se révéler dans sa dignité, presque à l'égal des dieux. L'amoindrissement et la souffrance physique ne peuvent soustraire à l'homme sa dignité car celle-ci réside dans l'âme, indépendante des choses extérieures, qui ne dépendent pas de nous. C'est l'épisode légendaire d'Épictète restant digne, ne pleurant ni geignant, alors que son maître lui brise la jambe, telle qu'il est rapporté par Origène au III^e^ siècle de notre ère. « Comme son maître lui tordait la

[811] T. HOBBES, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 174.
[812] Voir par exemple SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 71, 33, trad. H. NOBLOT, revue par P. VEYNE, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1994, p. 792.

jambe, lui souriant, disait sans émotion : – Tu vas la casser ; et quand la jambe fut cassée, il ajouta : – Ne te disais-je pas que tu allais la casser.[813] »

C'est ainsi que certains courants du christianisme reprendront cette thématique de la force d'âme, absolument supérieure au monde, en la considérant comme la marque de Dieu dans chaque homme. La souffrance devient alors même indispensable pour que la dignité se manifeste dans la chair blessée de l'homme. La dignité renvoie donc d'abord à une force morale qui est supérieure à la souffrance, qui l'endure et la surmonte. Jésus a souffert mais il est sorti grandi de cette souffrance. Il a justement marqué les spectateurs par sa souffrance et profonde dignité qu'il sut lui opposer. Il a fait preuve de patience, vertu fondamentale chez les chrétiens. Il a enduré la souffrance et s'est attesté dans sa divinité et son humanité dans la vérité de la Passion. Le martyre est ainsi une mort digne, peut-être la plus digne qui soit pour les Juifs, les chrétiens et les musulmans. Le dolorisme trouve ses racines dans cette dignité insigne de la souffrance mais il en constitue la forme pervertie : ce n'est pas la souffrance elle-même qui nous rend dignes, comme l'avance cette conception dévoyée de la dignité, c'est le fait de détenir le pouvoir, la capacité morale de la surmonter et de lui résister. En soi, la souffrance n'a aucune valeur (chose extérieure finalement, et contingente) : l'essentiel est de la surmonter, de rester maître de soi alors que l'on était contesté dans son épreuve. Jésus a été battu, souillé, humilié mais il n'a jamais renié le principe divin qui ressuscite et sauve la chair de la décrépitude.

Quand elle se démocratisera beaucoup plus tardivement dans l'histoire occidentale, la dignité renverra encore à l'idée d'effort et de dépassement de soi, pas au fait de ne pas subir de souffrances. Il y a toujours en elle cette dimension de mérite sociale qui échoit à ceux qui ont fait des efforts pour s'élever au-dessus de la place où la fortune les a initialement placés. C'est ainsi que les révolutionnaires ayant rédigé l'article 6 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 la conçoivent. Étant égaux aux yeux de la loi, tous les citoyens « sont également admissibles à toutes les dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents[814]. »

C'est dans ce même XVIII[e] siècle que la notion de dignité prendra une signification morale absolue dans la philosophie de Kant. La dignité est une valeur intrinsèque à l'humanité et à l'individu humain et c'est pourquoi ce dernier n'a pas de prix[815]. Pour Kant, la dignité détient

[813] ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, 53, trad. M. BORRET, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes »,1969, p. 139.
[814] Texte disponible en ligne à l'adresse suivante : https://www.legifrance.gouv.fr/contenu/menu/droit-national-en-vigueur/constitution/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789 (consulté le 4/5/2021).
[815] I. KANT, *Métaphysique des mœurs*, trad. J. et O. MASSON, *Doctrine de la vertu*, § 11, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 724.

d'abord un fondement moral, et pas simplement social. La souffrance ne peut pas alors rendre indigne. L'indignité, ce serait le fait de ne pas respecter le principe moral en nous ou dans les autres. On est indigne quand nous manquons à nos devoirs moraux, pas quand nous sommes diminués par la souffrance. On est indigne quand on ne porte pas assistance à ceux qui en ont besoin, quand on ne respecte pas le principe moral, le fondement de la liberté dans l'humanité. Être indigne de son humanité, ce serait alors ne pas aider quelqu'un qui est en train de mourir et qui a besoin de notre soutien parce qu'il souffre, mais l'indignité ne saurait jamais renvoyer au simple fait de souffrir ou de se trouver dans un état de santé diminué.

Pourtant, l'indignité que rejettent les premiers militants de l'ADMD ne renvoie même plus tant à la souffrance endurée de façon extrême, devenant insoutenable et insupportable, qu'à l'image que nous nous faisons de nous-mêmes et qui ne nous correspond plus.

C'est cette forme narcissique de la « dignité » que Jacques Ricot critique dans un ouvrage consacré à la période de la « fin de vie » en la qualifiant de « dignité-décence[816] ». Henri Cavaillet, le sénateur à l'origine du projet de loi de 1978 sur « le droit de vivre sa mort », que nous avons déjà évoqué fut aussi le président de l'ADMD de 1986 à 1991 puis de 1996 à 2001. Voici ce qu'il écrit ainsi dans l'un de ses ouvrages : « La dignité ce n'est pas le regard que vous pourriez porter sur moi, mais une convenance personnelle. La dignité est ce que je pense moi de moi [*sic*][817]. » Cette conception de l'indignité par l'image que l'on se fait de soi-même sera reprise par l'un de ses successeurs à la présidence de l'association, Jean Cohen (2001-2005), affirmant que la « dignité » est « une valeur personnelle qui, comme telle, peut varier dans sa perception d'un individu à l'autre […]. Nul n'est juge de ma dignité, seul moi-même[818]. » La logique de légitimation du « droit à la mort » que revendique l'ADMD peut alors être restituée ainsi : si l'image que nous nous faisons de nous-mêmes ne nous convient plus, alors il devrait nous être permis de « bénéficier » d'une euthanasie médicale. Le propos paraît cependant bien naïf car si je me sens « indigne » de vivre quand l'image que j'ai de moi-même ne me correspond plus, c'est nécessairement que cette image qui fait de mon moi un objet provient du regard des autres. C'est le caractère objectivant de la conscience d'autrui qu'a décrit Sartre : dans le regard de l'autre, je suis toujours un objet, l'aliénation consistant à se considérer alors aussi *subjectivement* de cette manière[819]. Pour Foucault, c'est non seulement

[816] J. RICOT, *Penser la fin de vie*, Paris, Hygée, 2019, p. 250 *sq*.
[817] H. CAVAILLET, *Comment mourir dans la dignité ?*, Nantes, Pleins Feux, 2002, p. 13-14 ; cité par J. RICOT, *op. cit.*, p. 238.
[818] J. COHEN, « Changer la mort », *Fondation nationale de gérontologie. Gérontologie et société*, 2004, n° 108, p. 201-212, cité par É. FOURNERET, *Choisir sa mort*, Paris, PUF, coll. « Partage du savoir », 2015, p. 111-112.
[819] J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant*, troisième partie, « Le pour-autrui », chap. 1, IV. « Le regard », *op. cit.*, p. 292 *sq*.

les autres qui façonnent cette image de moi en moi-même mais aussi tous les mécanismes de pouvoir auxquels je suis assujetti depuis que je vis. Cette image est un effet de vérité du pouvoir auquel je suis voué à m'identifier : je désire correspondre à l'image de ce corps glorieux et rayonnant de santé que le dispositif de sexualité a érigé comme horizon de tous mes gestes, et mourir quand je ne suis plus en mesure de correspondre à cette figure archétypique du « moi idéal ».

Jacques Pohier, président de l'ADMD de 1992 à 1995, avait abouti à la même conclusion en affirmant dans un livre, que « nous recevons notre dignité d'abord du regard que les autres portent sur nous[820]. » C'est l'image que nous renvoyons aux spectateurs de notre « fin de vie » qui nous rendrait indignes de vivre. L'indignité, ce serait alors continuer de vivre alors qu'on ne remplit plus les critères d'une vie « normale », c'est-à-dire indépendante et capable, « glorieuse ». La dignité n'a donc ici plus rien à voir avec ce qui est moralement respectable en chaque être humain mais à l'image qu'il renvoie aux autres et qui doit être acceptable. La dignité est devenue la simple décence. Ce glissement du sens moral de la dignité à son sens de décence et de convenance sociale est particulièrement patent dans l'article de l'écrivain Michel Lee Landa paru dans le journal *Le Monde* daté du 17 novembre 1979. L'article eut un tel succès auprès du public français qu'il fut l'élément déclencheur qui mena à la création de l'ADMD en 1980. Il porte le simple titre « Un droit », qui est bien sûr celui de « mourir dignement » par l'accès à un geste médical euthanasique. Pour Landa, ce droit devient, « un impératif évident, dès lors que la vie peut être prolongée [par la médecine moderne] jusqu'au dernier délabrement – et même au-delà. » L'indignité est peinte ici par l'écrivain en un tableau abject. Parce qu'ils ne maîtrisent plus leurs corps et leurs pensées, les vieillards dont la décrépitude est illustrée ici de façon scabreuse et complaisante, semblent ne plus pouvoir faire partie de l'humanité aux yeux de l'auteur :

> Or, comment peut-on se dire libre et maître de son destin si l'on ne peut éviter la déchéance, sinon par un suicide solitaire, préparé en secret et dont l'issue n'est jamais certaine ? Bien sûr, je ne me permettrai jamais de devenir geignard, pusillanime et capricieux comme l'oncle Machin qui réclame sa nourriture avec des cris perçants et bave en mangeant. Pas pour moi le destin de grand-mère sourde et aveugle, qui se parle avec des petits bruits effrayés et qui ne quittera son lit que pour sa tombe. Pas moi le radoteur, le gâteux, le grabataire, qui ne contrôle même plus ses sphincters, dégage une puanteur atroce et dont les fesses ne sont qu'une plaie vive. Une visite à un « mouroir » est fortement recommandée à tous ceux qui ne veulent pas entrer dans la vieillesse à reculons. Je leur garantis une vision saisissante de notre civilisation, une insulte à leur dignité, une remise en question fondamentale comme l'est la présence de certaines maladies mentales[821].

[820] J. POHIER, *La Mort opportune. Les droits des vivants sur la fin de vie*, Paris, Seuil, 1998, p. 157-158 ; cité par J. RICOT, *op. cit.* p. 239.

[821] M. L. LANDA, « Un droit », *Le Monde*, 17 novembre 1979, accessible en ligne sur le site officiel du journal à

La fin de l'extrait est particulièrement évocatrice : c'est la « vision » que nous avons de ces mourants dégradés qui constitue davantage une insulte à notre dignité qu'à celles et ceux qui souffrent de leur condition. Par leurs corps devenus indécents, ils nous remettent en question de manière fondamentale : l'interrogation qu'il provoque en nous ne tend pas tant à les prendre en pitié et leur apporter du soutien qu'à les voir disparaître, au plus vite. La comparaison avec « certaines maladies mentales » – dont la nature n'est d'ailleurs pas précisée – fait curieusement écho aux bruyantes campagnes de propagande national-socialiste précédant l'« euthanasie » forcée des handicapés et des malades mentaux dans le cadre du programme *Aktion T4* mis en œuvre d'octobre 1939 à août 1941. Car le raisonnement glisse curieusement du droit « fondamental » de chacun de pouvoir « bénéficier » d'un geste médical euthanasique à l'idée qu'il serait une bonne chose pour mettre fin au « malheur de tous » que la vie des vieillards impotents et des handicapés puisse être abrégée plus facilement qu'à l'heure actuelle. Le malheur des principaux « intéressés » prendrait fin mais aussi celui

> […] des infirmières et gardes harassées et souvent déprimées par le contact quotidien avec des êtres déchus ; pour le malheur des proches, également, angoissés par le spectacle d'un être cher qui souffre ou se dégrade, culpabilisés par leur impatience bien naturelle devant une agonie qui se prolonge sans justification.

L'argument utilisé pour supprimer ces « êtres déchus » est de type utilitariste et ressemble aussi bien à celui des nazis voulant se débarrasser de toutes les existences inutiles que ceux mis en avant par l'industrie actuelle des greffes[822]. On glisse toujours subrepticement de l'intérêt de l'individu à celui de « tous » et on appelle toujours finalement l'individu à accepter de renoncer à lui-même pour le bien commun, pour la « vérité » et le « bien » qui sont ceux de l'Autre. C'est la même logique qui prévalait déjà dans le texte de la première proposition de loi en France pour bénéficier d'un droit à l'euthanasie rédigé et défendu par le sénateur Cavaillet en 1978. Pour défendre le droit de « vivre sa mort » comme l'individu l'entend, le sénateur, après avoir insisté sur l'irréductibilité de la liberté individuelle, s'appuyait immédiatement, et sans ménager aucune transition pour son auditoire, sur l'exemple d'un enfant né lourdement handicapé à la suite d'une maladie développée lors de la grossesse de sa mère. Ne parlant pas et ne pouvant ni manger ni boire par lui-même, l'enfant est devenu une charge insoutenable pour ses parents qui demandent désormais au corps médical le droit de pouvoir en finir en mettant un terme à cette vie anormalement souffrante et

---

partir du lien suivant : https://www.lemonde.fr/archives/article/1979/11/17/un-droit (consulté le 15/6/2021).

[822] Voir *supra* chap. V.

malheureuse. Le contenu de la lettre est restitué par le sénateur dans sa proposition de loi :

> À présent, notre bébé vit toujours, son cerveau est détruit, il est hydrocéphale, aveugle, paralysé, mais il survit. Il mange, et tout le monde, devant cette vie uniquement végétative, a la conscience tranquille. Dès qu'il cesse de s'alimenter, on le place sous perfusion. Ce petit être a maintenant cessé d'intéresser le corps médical, qui ne se sent nullement responsable, on n'en veut plus nulle part, et surtout personne ne souhaite le voir doucement mourir dans son service.
>
> Nous, les parents, assistons à tout cela de façon bien impuissante. Nous sentons que jamais notre avis n'a été pris en considération, que la divergence est grande entre nos sentiments et les motivations des médecins. Un enfant de six mois vit, mais est-ce bien de vie qu'il s'agit ?
>
> N'est-ce pas là aussi un problème d'humanisation du service hospitalier ? Nous avons bien conscience de soulever ici un problème délicat, car il touche la loi morale, mais notre cas est trop extrême pour qu'il reste inconnu et ne fasse pas réagir[823].

Curieux paradoxe : la proposition de loi a pour objectif proclamé de permettre aux individus de choisir le moment opportun pour finir de vivre et l'exemple central du texte revient à demander au législateur de permettre aux médecins de mettre fin à la vie de patients qui n'ont justement pas la faculté de choisir. On constate dès lors que les demandes pour la dignité rejouent le jeu terrible d'un pouvoir qui, pour normaliser, doit implacablement détruire toutes les vies qu'il n'a pas sélectionnées comme méritant de vivre. Les militants de l'ADMD, croyant lutter pour une liberté, ne font en fait que reconduire les jeux d'un pouvoir normalisant : il n'y a pas pire assujettissement que de croire qu'il en va de notre libération quand nous mettons tout en œuvre pour correspondre à l'identité à laquelle les mécanismes du bio-pouvoir entendent nous assigner. On passe sans solution de continuité du droit individuel de « vivre sa mort » à celui de procéder à une euthanasie sur les enfants handicapés.

Cette insistance sur l'indignité des vies qui ne méritent pas, ou qui ne méritent plus d'être vécues, rend les militants pour « le droit de mourir dans la dignité » tributaire des critères normatifs de la vie bonne tels qu'ils sont énoncés et poursuivis par les mécanismes contemporains du bio-pouvoir : il s'agit de vivre avec un corps sain et glorieux, vierge de toute souillure. Dès lors que ce corps est trop amoindri ou diminué par les maladies, les handicaps ou la vieillesse, il s'agit de vouloir procéder à son élimination. L'idéal de ce corps glorieux est un effet de vérité produit par le dispositif de sexualité qui discipline et normalise les gestes les plus quotidiens en surveillant de façon incessante ce que les gens font de leur vie et l'image qu'ils en livrent aux autres. Si cette image de soi est trop dégradée, il s'agit alors d'en finir et de disparaître du regard du reste de la société.

Si l'on résume, les militants ADMD ont recours à un vocabulaire juridique (« droit », « dignité ») pour obtenir en fait ce que le bio-pouvoir leur promet déjà avec le dispositif de la sexualité : une vie décente et normale, qui fait « bonne figure ». Le sens juridique du propos

[823] *Ibid*.

devient finalement un sens biologique : la dignité ne consiste plus à être respecté pour ce que je suis, un être libre et singulier détenant une personnalité unique, qui est une *fin en soi*, et ne se réduit pas un simple moyen, mais consiste à rester en « bonne santé », dans un état « normal », socialement acceptable et valorisé. La demande des militants ADMD procède donc directement les mécanismes du bio-pouvoir en disant : « fais-nous mourir quand nos vies sont devenues anormales » mais le bio-pouvoir ne pourra pas accéder à cette demande autrement qu'il ne le fait déjà, car la seule dignité qu'il reconnaisse est celle de la normalité biologique. Ces militants disent finalement la même chose que la forme hégémonique du bio-pouvoir : les anormaux ne doivent pas vivre. Cette sentence est peu à peu intériorisée par tous ceux qui ne correspondent plus aux critères de cette normalité biomédicale. Ressentant que leur vie est devenue une charge pour les autres et la société dans son ensemble, ils forment en eux le désir de disparaître. Il s'agit de vouloir la mort quand est devenu une charge pour les autres. La résistance initiale est devenue le meilleur relais du bio-pouvoir dominant.

> Le renoncement à la vie apparait d'autant plus douloureux lorsque la vérité médicale nous assigne, dès l'instant où elle le décrète, à la condition du mourant. Nous sommes dépouillés et comme dépossédés d'une certaine vérité dans notre relation à la mort, démunis de savoirs traditionnels, de rites qui signifiaient en même temps la capacité d'y faire face humainement, de nous y préparer de notre vivant, selon des valeurs de vie, en famille et en société. Les circonstances indignes, insupportables et indécentes de la maladie, contraignent parfois la personne – voire ses proches – à l'obsession d'en être délivrée, faute de « pouvoir la vivre », ce qui paraitrait aujourd'hui de l'ordre de l'inconvenant. Cela au prix de ses derniers attachements, et même de sa vie[824].

Les représentants des militants de l'ADMD ont progressivement pris conscience de leur méprise concernant la notion de dignité qui constitue l'objectif principal de leur combat. C'est la liberté de choix qu'ils entendaient initialement promouvoir concernant la mort de chacun, y compris quand cette décision d'en finir pouvait paraître absurde ou irrationnel aux yeux des autres ou à ceux du médecin. Le discours officiel de l'ADMD s'est donc peu à peu infléchi et les militants disent aujourd'hui lutter, non plus seulement pour la dignité mais aussi et surtout pour la liberté, qui est elle-même devenue « raisonnée ». C'est une forme de *mea culpa* que fait par exemple ici le vice-président de l'association en 2007, Gilles Antonowicz :

> La vérité oblige à dire que l'ADMD, en intégrant le mot « dignité » dans son intitulé, porte dans ce faux-débat [né des équivoques de la dignité] sa part de responsabilité. Fonder le combat pour la libéralisation de l'euthanasie sur la dignité n'était sans doute pas une bonne idée, même si cela s'explique historiquement. Lors de la création de cette association, on l'a vu, les pratiques d'acharnement thérapeutique étaient courantes et portaient atteinte à la dignité des mourants, à leur autonomie et à leur liberté. D'où l'emploi de ce mot qui, depuis la condamnation sans équivoque de l'acharnement

[824] E. HIRSCH, *Mort par sédation*, Paris, Érès, coll. « Espace éthique – poche », 2016, p. 123-124.

thérapeutique, n'a plus lieu d'être[825].

Le président actuel de l'ADMD, Jean-Luc Roméro-Michel, lui embrayera le pas en publiant en 2009 un ouvrage dont le titre ne fait plus référence à la notion de dignité mais à celle de la liberté[826]. Cette liberté de mourir est cependant tributaire du pouvoir médical. C'est toujours au médecin que la grande majorité des militants de l'ADMD entend faire valoir son droit à la mort en réclamant une euthanasie ou une assistance au suicide[827]. Ils restent ainsi dans leur ensemble prisonniers de l'assujettissement médical propre aux sociétés de bio-pouvoir : ils réclament à ce pouvoir le droit de mourir par cette même main qui les a façonnés leur vie durant. Ils formulent dans le langage du droit, qui est le code du pouvoir souverain, une demande qui est elle-même un effet de vérité du bio-pouvoir : puisque je ne suis plus normal, je désire obtenir la mort. Ils sont leurrés et leur demande est illusoire : ils ne veulent pas obtenir la liberté de mourir – sinon ils la prendraient eux-mêmes – mais simplement être supprimés quand leurs vies ne correspond plus aux normes du bio-pouvoir. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'ils demandent au médecin – ce maître des horloges biologiques, réglant les existences humaines de la naissance à la mort – la possibilité d'en finir, selon les modalités que le pouvoir médical a lui-même fixées[828]. Ils désirent au fond que ce pouvoir qui a normalisé, scruté, surveillé, discipliné leurs vies depuis qu'elles ont vu le jour – et même bien avant, quand elles n'étaient même pas encore considérées juridiquement comme humaines dans la matrice maternelle – achève son œuvre en leur donnant la mort, dans un dernier geste médicalisé. Même quand ils fomentent de se suicider, ils ont encore besoin d'être « assistés »

---

[825] G. ANTONOWICZ, *Fin de vie. Vivre ou mourir. Tout savoir sur vos droits*, Paris, Bernard Pascuito/ Éd. de l'Archipel, 2007, p. 160, cité par J. RICOT, *op. cit.*, p. 254.

[826] J.-L. ROMÉRO-MICHEL, *Les Voleurs de liberté : une loi de liberté sur la fin de vie pour tous les Français !* Paris, Florent-Massot, 2009, cité par J. RICOT, p. 254.

[827] « L'ADMD a toujours été traversée par un débat de fond, explique G. Antonowicz, son vice-président, qui était l'avocat de Ch. Sébire. Il y a ceux qui plaident pour une législation à la belge ou à la hollandaise, avec une aide active à mourir réservée aux malades en situation d'incurabilité, et encadrée par les médecins. Et il y a ceux qui prônent le droit au suicide assisté, quand je veux et où je veux, au nom de la liberté de disposer de son propre corps. Les premiers représentent 95 % du conseil d'administration, les autres sont clairement minoritaires, assure M[e] Antonowicz », « L'Association pour le droit à mourir a doublé ses effectifs en cinq ans », *Le Monde* du 19 mars 2008, accessible en ligne à l'adresse suivante : https://www.lemonde.fr/societe/article/2008/03/19/l-association-pour-le-droit-a-mourir-a-double-ses-effectifs-en-cinq-ans_1024964_3224.html (consulté le 8/5/2021).

[828] À cet égard, la proposition de projet de loi de l'ADMD est exemplaire : l'article 2 prévoit qu'une aide active à mourir ne sera accordée qu'aux patients en « phase avancée ou terminale » et « atteinte d'au moins une affection accidentelle ou pathologique avérée, grave, incurable et/ou à tendance invalidante et incurable, infligeant une souffrance physique ou psychique qu'elle juge insupportable ou la plaçant dans un état de dépendance qu'elle estime incompatible avec sa dignité […]. » On voit ici comment on est passé de la défense d'une liberté absolue de « bénéficier » d'une euthanasie médicale (ma vie, mon choix, quel qu'il soit) à celle d'une liberté totalement encadrée par le pouvoir médical, continuant de juger du bien-fondé de la demande émise par le patient. Proposition de loi consultable sur le site de l'ADMD à l'adresse suivante : https://www.admd.net/qui-sommes-nous/une-association-humaniste/notre-proposition-de-loi.html (consulté le 13/6/2021).

par un médecin. Comme le pénitent des premiers temps chrétiens, le patient moderne ne peut accéder à sa propre vérité qu'en passant par l'autre : il s'agit d'obéir inconditionnellement au maître pour espérer enfin correspondre à soi, dans la vérité de la mort. Cette obéissance jusqu'à la fin équivaut malheureusement à la destruction de ce qui fait la vérité éthique de l'existence humaine : oubliant le sens authentique que la mort détient pour nous, qui est de répondre de soi-même devant ce qui nous conteste toujours déjà à la racine de notre être, c'est la liberté elle-même qui s'effondre dans l'absence du souci de soi.

Cette formule en apparence très curieuse de l'article de Landa que nous avons déjà cité résume bien l'état d'esprit dans lequel les militants de l'ADMD se sont enfermés : « Mais le droit fondamental, duquel tous les autres découlent, le droit de mourir, n'est jamais abordé [dans le débat législatif français][859]. » Comme si le droit de mourir était un droit opposable, un droit-créance. La mort par suicide est par essence volontaire et doit procéder d'un geste personnel : pourquoi devrait-on demander aux autres, les médecins, de le faire à notre place ? C'est bien ici que l'on voit l'assujettissement par le bio-pouvoir : je suis à ce point devenu la créature du médecin que j'ai besoin de lui même quand il s'agit d'affronter l'échéance ultime, la plus insubstituable qui puisse exister. Dans leur confusion du pouvoir qui fait vivre avec celui qui fait mourir, les militants de l'ADMD demandent finalement au médecin un droit de grâce, mais tout à fait inversé : oui, le médecin peut comme le souverain « donner la mort » mais il le fait selon son bon vouloir.

Nous venons de voir en quoi les résistances au pouvoir de faire vivre qui se sont développées à partir des années 1970, et structurées dans des associations comme l'ADMD à partir des années 1980, sont dévoyées : elles revendiquent un droit que le mode de gouvernement propre au biopouvoir aura toujours du mal à accorder – puisqu'il a pour objectif d'augmenter les vies qu'il prend charge – en ne se rendant pas compte que ce droit se formule en des termes renvoyant aux prérogatives de cet ancien pouvoir de mort. On demande d'être mis à mort alors que l'on n'a transgressé aucune loi : le pouvoir souverain classique n'était censé s'abattre que sur ceux et celles qui se sont dressés, avec courage ou témérité, contre lui. Comme le démontrent assez les épisodes sanglants qui ont fait le XX^{e} siècle, il semble tout à fait dangereux et déraisonnable de demander au biopouvoir moderne d'endosser cette fonction *en plein jour*. Quand il s'exécute, c'est toujours en se livrant à de gigantesques holocaustes sur les vies qu'il juge anormales. Pour le moment, il ne procède à de telles sélections que sur les formes de vie qui ne sont pas encore *vraiment* humaines selon les

[859] M. L. LANDA, « Un droit », article du *Monde* déjà cité.

critères fluctuants qui les désignent comme telles : mais qui sait si après ces vies « indignes » et « infâmes » qui sont celles des fœtus atteints de trisomie 21, de nanisme, ou même d'une simple agénésie unilatérale de la main[830], ce ne sera pas les vieillards impotents, les individus dangereux et incorrigibles qui devront eux aussi être supprimés pour le bien du plus grand nombre ? À lire les défenseurs les plus acharnés de l'euthanasie à l'orée des années 1980 comme Landa, il semblerait que la mise à mort ne soit plus réservée aux mécanismes sordides des États totalitaires mais devrait constituer une prérogative quotidienne et affichée du corps médical.

Ne serait-il pas plus habile et prudent de demander au bio-pouvoir ce qu'il pourra donner plus facilement que la mort dans sa structuration actuelle : de nous laisser mourir quand nous l'entendons et avec tous les moyens possibles mis à la disposition des candidats au suicide ? Une forme de « libéralisme » de la pratique de la mort plutôt que son organisation étatique et institutionnelle ?

Pour l'instant, il nous faut montrer comment un nouvel agencement historique de mécanismes de pouvoirs a réussi contrer en France les demandes des militants pour le droit de bénéficier d'une euthanasie médicale en parvenant à prendre en charge ceux que le biopouvoir d'alors abandonnait à leur sort en les laissant mourir parce qu'il ne parvenait plus à les faire vivre. L'essor des soins palliatifs en France, qui se développent à partir de groupes de militants entrés en concurrence avec ceux revendiquant le droit de « bénéficier » d'une euthanasie médicale, va avoir pour objectif de rendre caduque cette dernière demande en promouvant et en mettant en œuvre la prise en charge totale de la souffrance des individus en « fin de vie » qu'on ne peut plus guérir, tout en fabriquant une forme moderne de la « bonne mort » à l'hôpital.

2. Les soins palliatifs et la fabrication de la « bonne mort » moderne

La « fin de vie » est désormais une période longue, qui s'oppose à la façon de mourir de temps plus anciens, où l'individu était la plupart du temps enlevé subitement par une maladie

[830] On se réserve le droit aujourd'hui en France de supprimer la vie d'un fœtus qui n'aurait qu'une seule main. *Norma dura, sed norma…* ; voir sur cet exemple d'IMG, MERG D., P. SCHMOLL, *Éthique de l'interruption médicale de grossesse en France*, *Les dossiers de l'Obstétrique*, ELPEA, 2005, n° 343, p. 21-29.

infectieuse. « Mourir prend du temps désormais[831]. » On meurt fréquemment des suites d'une maladie souvent longue comme le cancer ou d'une démence sénile de type Alzheimer par exemple. Il n'y a plus d'espoir de guérison pour celui qui est en « fin de vie » car en entrant dans la « phase terminale » de sa maladie, le patient inscrit son identité dans la vérité d'une mort médicalement annoncée. Au lieu de se débarrasser d'un patient que l'on ne peut plus guérir, en le laissant se débrouiller, « en privé » et sans soutien, à l'abri des regards, avec cette mort qui est désormais la sienne ou de hâter sa venue par une euthanasie, il s'agit pour les militants des soins palliatifs de rendre cette mort « à sa vérité » en lui laissant le temps de se produire et de se faire. Là où la guérison n'est plus possible, il reste encore le soin. C'est, pour reprendre le mot attribué à la pionnière anglaise des soins palliatifs, Thérèse Vanier, « tout ce qu'il reste à faire quand il n'y a plus rien à faire. »

Avant d'être intégrés dans les hôpitaux en tant qu'unités mobiles ou fixes constituées de médecins, de soignants et de bénévoles spécialisées dans la gestion de la « fin de vie », les soins « palliatifs » désignent, d'abord au Royaume-Uni, aux États-Unis, au Canada puis en France, l'émergence et la constitution d'un mouvement social original qui apparaît comme une réponse aux problèmes politiques, éthiques mais aussi existentiels que posent les mécanismes hégémoniques du bio-pouvoir tels qu'ils s'exercent dans les années 1950 et 1960 dans le monde occidental. Les soins palliatifs procèdent du constat effectué à la fois par les patients et leurs proches mais aussi par les soignants et certains médecins eux-mêmes que la médecine ne peut pas tout face à des maladies comme le cancer, de plus en plus fréquentes dans une société où l'ensemble de la population vit plus longtemps mais aussi du fait qu'elle contribue, avec la mise en œuvre de traitements dits « héroïques », à rendre une vie déjà pénible tout à fait insupportable. La médecine est impuissante à guérir certaines maladies, ne fait souvent que prolonger une vie souffrante, sans prendre justement et correctement en compte cette souffrance et souvent même, en contribuant à l'accroître lourdement. C'est ce même constat d'un « acharnement thérapeutique » exercé sur le patient par le pouvoir médical qui a conduit à l'émergence et au développement d'un mouvement social réclamant une « aide » médicale « active » à mourir, avec par exemple la constitution de l'ADMD que nous avons déjà largement évoquée.

[831] M. CASTRA, *Bien mourir*, *op. cit.*, p. 24.

Un double objectif stratégique

Cette réponse-résistance que constitue le mouvement des soins palliatifs à la même situation de pouvoir détient alors un enjeu stratégique double : il s'agit de mettre fin à l'exercice d'un pouvoir médical qui peut être résumé par les vocables « acharnement thérapeutique » ou « obstination déraisonnable[832] » mais aussi de court-circuiter les demandes des militants luttant pour obtenir le droit de « bénéficier » d'une euthanasie médicale ou d'une aide médicalisée au suicide afin de pouvoir mourir « librement » et « dans la dignité ». C'est ainsi que le pouvoir médical nous fait vivre mais s'interdit de nous faire mourir. La mort, « processus naturel », se doit elle aussi d'être normale. Elle fait partie de la vie mais en tant qu'elle en constitue la dimension déclinante. Laisser mourir, c'est simplement laisser faire la vie seule, sans plus rien faire soi-même.

L'interdiction de l'euthanasie « active » procède de cette stratégie prétendument non-interventionniste du bio-pouvoir. Le médecin, qui doit faire vivre, n'est pas autorisé à donner la mort en intervenant par un geste volontaire sur le corps du malade. En consultant la littérature sur le sujet[833], on se rend compte que les euthanasies sont répandues depuis longtemps : elles se font simplement dans les coulisses et c'est presque une routine pour le personnel soignant en contact avec les patients gravement malades. Mais comme nous l'avons déjà largement évoqué, quand le biopouvoir fait mourir, c'est toujours dans l'ombre et à mots couverts.

L'angle d'attaque adopté pour tenter de dépasser à la fois le pouvoir médical classique, animé par la seule volonté de guérir ou de prolonger sans fin de la vie du patient et le mouvement pour le droit de « mourir dans la dignité », consiste à exercer un savoir et une technique de pouvoir dont l'objectif est la maîtrise de la douleur. Si l'on parvient à mettre en œuvre des techniques d'annulation ou du moins, de suspension de la douleur, pour une durée sans cesse reconductible par le médecin spécialisé dans ce nouveau type de traitement, alors le patient peut à nouveau faire confiance à une médecine, qui au lieu de s'obstiner à le guérir, parvient au moins à soulager ses souffrances. Du même coup, on parvient à fragiliser les demandes des militants pro-euthanasie et peut-être même à les rendre finalement tout à fait caduques : si le médecin parvient désormais efficacement à soigner les souffrances et la

[832] Tel que le vocable apparait dans la loi du 22 avril 2005 « relative aux droits des malades et à la fin de vie » et la loi du 2 février 2016 « créant de nouveaux droits en faveur des malades et des personnes en fin de vie ».

[833] Voir par exemple P. VERSPIEREN, « Sur la pente de l'euthanasie », *Revue Études*, t. 360, janvier-juin 1984, p. 43-54 ; mais aussi les ouvrages cités *supra*.

douleur et propose en plus une mort « paisible » et « douce » avec la mise en place de techniques modernes de sédation et d'analgésie que peut-on encore lui demander si son code déontologique lui interdit formellement de mettre fin à une vie humaine de façon active ? Avec cette nouvelle forme de mort sous sédation les militants « pour le droit de mourir dans la dignité » semblent alors avoir obtenu gain de cause : les médecins, en s'appuyant sur le serment d'Hippocrate et la déontologie de la profession, ne sont pas autorisés à faire mourir mais ils peuvent néanmoins maintenant, avec les nouvelles techniques antidouleur mis en place dans le cadre des unités de soins palliatifs, laisser mourir dans le « confort ». Voici la définition de ces soins spécifiques que donne l'article L1110-10 du Code de la santé publique :

> Les soins palliatifs sont des soins actifs et continus pratiqués par une équipe interdisciplinaire en institution ou à domicile. Ils visent à soulager la douleur, à apaiser la souffrance psychique, à sauvegarder la dignité de la personne malade et à soutenir son entourage[834].

L'objectif général mis en avant par les premiers militants pour le développement des soins palliatifs consistait à redonner au patient son droit de « finir sa vie » paisiblement, c'est-à-dire sans souffrance et sans précipitation tout en refusant l'abandon que subissait de la part du corps médical beaucoup de malades atteints d'une pathologie – souvent cancéreuse – en phase terminale. Par là même, il s'agissait de parvenir à mettre fin aux euthanasies clandestines auxquelles certains médecins se livraient pour abréger la souffrance de leurs patients. C'est enfin une manière, toujours actuelle, de contrecarrer stratégiquement les objectifs des militants pour le droit « de mourir dans la dignité » : puisqu'il existe désormais des structures hospitalières dédiées à la gestion de la souffrance dans toutes ses dimensions, aussi bien physique que sociale et morale, il n'apparait plus légitime de demander au corps médical de donner la mort par un geste euthanasique ou d'assister un individu dans sa volonté de mettre un terme à ses jours. L'article de la loi de 1999 que nous venons de citer introduit ainsi le concept de « dignité » qu'il s'agit de « sauvegarder » pour tenter de mettre un terme aux revendications militantes pro-euthanasie mais aussi pour consacrer l'ouverture d'un espace médical qui ne résout plus à l'alternative entre ces deux impasses que constituent l'acharnement thérapeutique ou l'abandon pur et simple du patient à son propre sort.

[834] Consultable en ligne : https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000006685753/ ; version en vigueur depuis le 5 mars 2002 (consulté le 16/6/2021).

Une nouvelle approche médicale de la mort

La notion de « laisser-mourir » renvoie en effet aux gestes de ne pas brusquer le cours « normal » et « naturel » de la « fin de vie », c'est-à-dire cette période qui n'est pas encore l'agonie proprement dite mais ce temps, plus ou moins long selon les maladies et les patients, qui s'étend du constat que la médecine curative classique ne peut plus rien faire et le décès du patient. Dans cette temporalité spécifique, il faut désormais laisser la vie décliner peu à peu pour finalement s'arrêter, tout en assurant le « confort » de cette dernière période de l'existence humaine. La « fin de vie » est une invention socio-médicale permettant de constituer le terrain d'exercice des soins palliatifs[835].

Cet exercice apparemment nouveau de la médecine et du soin est en réalité très ancien. Il constitue même la forme originelle de l'activité médicale, qui est celle de prendre soin de celui qui souffre. Le geste de soigner a longtemps été premier par rapport à celui de guérir. Soigner, c'est répondre au besoin d'être soulagé d'une douleur ou d'un mal-être. Avec l'essor d'une médecine techniciste et conquérante au XX^e^ siècle, ce geste de prendre soin a été placé au second plan quand il n'a pas été même tout à fait renié dans certains cas extrêmes d'acharnement thérapeutique. Les soins de confort visant à soulager la douleur ont été pendant longtemps exclusivement confiés aux personnels non-médecins des hôpitaux, très souvent féminins, comme les infirmières. La guérison, conçue comme une victoire sur la pathologie, relevait quant à elle principalement des médecins : anticipant la mort toujours possible, ils déjouaient le cours de la maladie à la façon virile des stratèges, prenant avec autorité les bonnes décisions au bon moment. Le soin « de confort » était au mieux un luxe, au pire une perte de temps et de moyens.

Ce n'est pas un hasard alors si ce sont des femmes – Cicely Saunders au Royaume Uni, Elisabeth Kübler-Ross aux États-Unis – qui ont été pionnières dans le développement les soins palliatifs et si cette forme de médecine a d'abord été pratiquée dans des lieux de charité religieuse. Les infirmières jouent dans ces structures de soins « de confort » un rôle primordial et essentiel, très souvent négligé par les médecins traditionnels. Elles sont présentes et disponibles de façon permanente, notamment la nuit[836], pour écouter le patient et répondre à ses besoins, notamment en ce qui concerne l'apaisement des souffrances. Elles contrebalancent ici le pouvoir médical qui a tendance à se focaliser sur l'objectivité de la

[835] Voir par exemple Cl. HERZLICH, art. cité, p. 200 *sq*.
[836] Voir sur ce point A. PERRAUT SOLIVERES, *Infirmières, le savoir de la nuit*, Paris, PUF, coll. « Partage du savoir », 2001.

maladie et quasiment jamais sur l'expérience intime et radicalement subjective que celle-ci constitue. Dans un ouvrage consacré à l'étude sociologique des soins palliatifs, Jean-Christophe Mino et Emmanuel Fournier insistent sur ce point :

> « Il faut toujours croire son malade » est une règle de base de la médecine de la douleur. Tout manquement à ce principe est amèrement déploré, comme lors de cette conversation entre deux infirmières de soins palliatifs à propos d'un médecin de l'équipe :
>
> Infirmière 1 : « Elle [le médecin] suppose que la malade feint ».
>
> Infirmière 2 : « Pas nous ! Si nous, on ne croit plus les malades... [837]»

Les soins palliatifs renvoient au soin chrétien : le Christ qui soigne les plus démunis et les plus pauvres même quand il n'y a aucun espoir de guérison. L'adjectif « palliatif » renvoie au *pallium*, le manteau que l'on donne au pauvre pour le protéger du froid, comme le fit saint Martin. Cecily Saunders a fondé le premier lieu destiné aux soins palliatifs avec l'ouverture du St Christopher's Hospital dans la banlieue de Londres en 1967.

> La démarche de l'hospice St Christopher s'inscrit dans une tradition chrétienne de charité et d'engagement auprès des malades. Se rattachant à la mouvance des hospices anglais fondée sur des valeurs chrétiennes d'accueil et d'hospitalité, cette réalisation renoue avec la mission ancienne d'assistance aux mourants. Le St Christopher's Hospice se présente en somme comme le lieu où se mêlent savoir clinique et compassion, combinant la tradition religieuse chrétienne des hospices et les connaissances scientifiques récentes en matière de gestion de la douleur. Ainsi, le modèle élaboré par Cicely Saunders résulte de la confluence de trois logiques (médicale, psychosociale et religieuse) qui structurent cette nouvelle approche de la fin de vie[838].

Le soin apporté aux mourants a donc une origine et une teneur religieuses anciennes. Il a été peu à peu négligé et parfois totalement effacé par la médecine moderne. Il est ravivé dans les années 1960 avec l'action militante de Cicely Saunders au Royaume-Uni qui l'a complété avec des techniques médicales centrées sur le soulagement de la douleur. Il ne s'agit plus simplement d'accueillir le mourant et de le réconforter tant bien que mal – en le préparant au salut – comme c'était le cas dans les anciens hospices, mais de mettre totalement fin à l'ensemble de ses souffrances grâce à une pharmacologie antalgique administrée avec constance et précision.

Pour « bien mourir », il faut que le patient se « laisse faire » par la mort qui arrive. Pour qu'il parvienne à la « bonne mort », on doit l'aider à l'accueillir physiquement et psychologiquement. Il s'agit de faire en sorte que ce processus de « fin de vie » se déroule idéalement sans souffrance et sans douleur, « confortablement ». C'est pourquoi les soins

[837] J.-C. MINO, E. FOURNIER, *Les mots des derniers soins : la démarche palliative dans la médecine contemporaine*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Médecine et sciences humaines », 2008, p. 278.
[838] M. CASTRA, *op. cit.*, p. 52.

palliatifs sont conçus comme des soins « de confort ». Le « *care* plutôt que le *cure* deviendrait le but du médecin[839]. » Ils prolongent les soins dit curatifs qui ont été arrêtés sur décision médicale prise conjointement avec le malade et constituent ainsi une réponse au problème que posait l'« obstination déraisonnable » d'une médecine dont la vocation n'était que de prolonger coûte que coûte une vie pour laquelle il n'existait plus de solution thérapeutique. L'idée du soin qui est promue n'a plus pour objectif la guérison du patient mais seulement son « confort », aussi bien physique que moral. Les soins palliatifs ont pour vocation affichée de rendre la « fin de vie » « confortable » en prodiguant des actes soulageant la douleur et les souffrances que ce soit sous forme chimique, par l'usage de médicaments analgésiques et antalgiques, ou par la mise en place d'un accompagnement psychologique permanent. Finir sa vie « confortablement » signifie ici pour le patient ne plus ressentir de douleur et de souffrances. Les soins palliatifs se veulent ainsi des soins « totaux » en ce qu'ils prennent en charge le soulagement de toutes les souffrances de façon unitaire et complète.

C'est dans le cadre du travail effectué auprès de mourants au Saint Christopher's Hospice que la pionnière des soins palliatifs modernes, C. Saunders, a théorisé la notion de « douleur totale » ou de « souffrance globale » (*total pain*) à laquelle ces soins spécifiques doivent apporter une réponse exhaustive[840]. Pour parvenir à l'annulation de cette douleur « totale », il a été nécessaire de mettre en œuvre des techniques de surveillance et de contrôle méticuleuses, constantes et détaillées. Il s'agit pour le médecin qui se spécialise dans le traitement de la douleur de tout connaître des mouvements désagréables, aussi bien physique que psychologique, qui animent le patient et idéalement, de parvenir à les anticiper. « Une douleur persistante exige un contrôle constant[841]. » Par une longue observation, une attention de chaque instant auprès du malade, mais aussi et surtout une écoute de tout ce qu'il a à dire – et de ce qu'il lui *faut* dire pour *obtenir* le soulagement – on est parvenu à prendre en compte aussi bien les douleurs physiques intenses provoquées par un cancer en phase terminale que les plus légères, comme le fait d'être placé dans position inconfortable, mais aussi les souffrances réputées psychologiques comme l'angoisse éprouvée face à la mort, la crainte de devoir abandonner sa famille, le dégoût de soi-même provoqué par l'image dégradée que l'on

[839] C. SAUNDERS, citée dans l'article de M.-L. LAMAU, « Origine et inspiration, Cicely Saunders à la naissance des soins palliatifs », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2014/5, n° 282, Paris, Le Cerf, p. 7 ; C. SAUNDERS « The challenge of terminal care » [1976], *in* T. SYMINGTON, R. CARTER, *The scientific foundations of oncology*. London, Heinemann, 1980, p. 673-679.

[840] Voir C. SAUNDERS, M. BAINES, R. DUNLOP, *La Vie aidant la mort*, *Thérapeutiques antalgiques et soins palliatifs en phase terminale*, trad. M. PRADEL, chap. 6, « Les autres éléments de la douleur totale », Paris, Arnette Blackwell, 1995, p. 55 *sq*.

[841] C. SAUNDERS citée par M.-L. LAMAU, art. cité, p. 14 ; C. SAUNDERS, « Nature and management of terminal pain », *in* EF. SHOTTER, *Matters of life and death*, London, Darton, Longman and Todd, 1970, p. 15-26.

imagine renvoyer aux yeux des autres. On prête ainsi l'attention à tous les détails de l'histoire du patient, à l'ensemble de son ressenti, physique et psychique, face à la douleur mais aussi aux problèmes relationnels qu'il pourrait vivre dans ces moments difficiles avec ses proches et sa famille.

On voit alors que si le moment de la mort, qui peut s'étendre sur un temps long, et la douleur du patient sont à nouveau au centre d'une attention médicale scrupuleuse, le patient n'est pas pour autant reconnu dans sa liberté. En vérité, il n'a pas le choix des modalités du déroulement de sa mort. On ne le laissera pas mourir en lui permettant de prendre librement plus de morphine qu'il est d'usage de le faire par exemple – choisissant *son* moment « pour partir » – et plus encore, on attend de lui qu'il se conforme à un schéma de mort élaboré par des médecins et des psychiatres, dans ses actes mais aussi par ses paroles. Il y a un *faire* de la mort dans les unités de soins palliatifs – on ne doit pas mourir « n'importe comment » mais en y « mettant les formes » – doublé d'un dire-vrai de la « fin de vie » comme nous le verrons. Le patient doit accepter son nouveau statut de « mourant » ainsi que toutes stations de ce nouveau chemin de croix que dessine la mort désormais totalement médicalisée.

Une mort fabriquée

Un patient placé dans une unité de soins palliatifs pense, en mourant, échapper au pouvoir exercé par les médecins. Au cours d'un entretien sociologique, il dit la chose suivante : « [en] mourant, je leur montre à leur insu qu'ils ne sont pas tout-puissants[842]. » Il est vrai que le moment de la mort constitue toujours une forme de résistance au pouvoir médical. Si l'agonie a commencé, il est trop tard et la médecine ne peut plus rien faire pour faire revenir le malade à sa vie d'avant. La mort une fois atteinte, « réalisée », reste et restera toujours aussi ce dehors vide et aveugle sur lequel le pouvoir n'aura jamais de prise mais ce point ne vaut pas seulement en lui-même – une fois mort, plus personne n'a de pouvoir sur cette dimension informe et anonyme qui constitue négativement le « on » de la communauté des disparus – mais aussi et surtout pour le rapport qu'il permet d'entretenir avec sa propre liberté. Celle-ci tient dans le mouvement de devancement de soi-même dans la mort qui, en nous hissant à hauteur de l'impossible, nous rend dans le même temps ingouvernables. Face à la mort, que nous nous présentons volontairement par une pensée devançante, nous sommes libres de

[842] J.-C. MINO *et al.*, *Les Mots des derniers soins*, *op. cit.*, p. 11.

donner une forme singulière à ce devenir particulier que constitue le *bios* de notre existence. En ne permettant pas ce libre devancement, le pouvoir médical prive l'individu de sa propre mort. Il n'est certes pas « tout puissant » mais il vise pourtant à cette maîtrise qui se veut sans reste et sans partage. Le patient mourant des soins palliatifs suit le protocole de fin de vie qui a été prévu comme modèle du « bien mourir ». Nous voyons déjà en quoi la médecine des soins palliatifs n'est pas si différente de la médecine moderne traditionnelle dans sa volonté de maîtrise. On peut même avancer l'hypothèse qu'avec les soins palliatifs elle est parvenue à conquérir un espace réputé intime et privé, qui se refusait historiquement à elle mais est devenue désormais sa chasse gardée.

En mourant à l'hôpital, on est toujours aux mains des médecins qui décident des modalités du « laisser-mourir ». Les soins palliatifs ont récupéré ce moment de la mort que la médecine curative a fait mine d'abandonner au moment où les résistances et les contestations à l'égard de l'« acharnement thérapeutique » se sont fait trop fortes et trop massives. Encore une fois, c'est une ruse d'une forme hégémonique de biopouvoir. On fait croire aux patients qu'on va les laisser mourir, qu'il n'est plus question de les faire vivre coûte que coûte et dans la souffrance mais il n'en rien : la mort est toujours strictement réglée et encadrée à l'hôpital. « Laisser mourir » devrait signifier : laisser aux individus le choix du moment et de la forme qu'ils entendent donner à leur mort. Le moment de la fin pourrait être l'occasion d'élaborer une réponse libre et réfléchie à une décadence pathologique de la vie : redonner forme et rythme – un style – à cette épreuve existentielle de l'adversité que le pouvoir médical entend réduire à une pure passivité dans les unités de soins palliatifs. Se soucier une dernière fois de cette vie encore à soi plutôt que de consentir à l'acceptation insensible d'un destin anonyme et aveugle.

Dans les unités de soins palliatifs, le « laisser-mourir » est en fait un « faire-mourir » au sens d'une fabrication d'une forme nouvelle de mort moderne à l'instar de la « mort encéphalique » qui constitue elle aussi, comme nous l'avons vu, une invention théorico-pragmatique du pouvoir médical, un de ses « effets de vérité ». Une mort qui n'existait pas mais que l'on a inventée pour faire vivre, encore davantage : un effet de pouvoir qui fonctionne aussi comme un effet de vérité puisque le patient « en fin de vie » doit s'y reconnaître, et la société entière avec lui. L'individu est assujetti en ce sens qu'il doit s'identifier au diagnostic-pronostic que le médecin a posé sur son cas en le déclarant « en fin de vie » – c'est-à-dire que sa mort est prévue dans un délai de six mois maximum – il doit ensuite accepter de suivre les protocoles médicaux mis en place dans les unités de soins palliatifs mais aussi énoncer sur lui-même la vérité psychologique qu'on attend de lui comme

nous le verrons. Enfin, quand il aura avoué avoir accepté la mort – puisqu'il est là pour *ça* – et s'il manifeste avec assez de conviction le caractère proprement insoutenable de ses souffrances – malgré tout ce qui est fait pour les annuler – il aura le droit de « bénéficier » de ce « laisser-mourir » contemporain si particulier qui consiste à laisser périr de faim et de soif – parfois d'une overdose médicamenteuse – dans le cadre du protocole de « sédation profonde et continue jusqu'au décès » tel qu'il est décrit et prévu dans la loi Claeys-Leonetti de 2016 sur laquelle nous allons aussi largement revenir.

Pour les théoriciens des soins palliatifs – qui, en France, sont légion –, la mort est considérée comme un processus naturel auquel il faut laisser libre cours. En voici par exemple la conception qu'en expose l'Agence nationale d'accréditation et d'évaluation en Santé (ANAES) en 2002 : « [les] soins palliatifs cherchent à éviter les investigations et les traitements déraisonnables et se refusent à provoquer intentionnellement la mort. Selon cette approche, le patient est considéré comme un être vivant et la mort comme un processus naturel[843]. » La même année, l'Organisation mondiale de la santé (OMS) affirmait elle aussi que les soins palliatifs « procurent le soulagement de la douleur et des autres symptômes gênants, soutiennent la vie et considèrent la mort comme un processus normal, n'entendent ni accélérer ni repousser la mort[844]. » La mort est donc considérée comme « naturelle » et « normale » dans le cadre hospitalier particulier des unités de soins palliatifs.

Mais c'est bien sur ce point que le bât blesse particulièrement. On a en effet vu au chapitre précédent combien la mort qui se déroule et survient dans le milieu hyper-médicalisée de l'hôpital est tout sauf une mort « naturelle ». Le mourant est en effet assisté la plupart du temps par tout un appareillage médical complexe qui ne le laisse pas mourir « naturellement » mais prolonge souvent une vie extrêmement affaiblie au-delà de toute mesure. Il est de toute façon extrêmement complexe, voire tout bonnement impossible, de désigner ce qui dans le soin ou dans le vécu du malade relève du naturel ou de l'artificiel. On pourrait simplement partir du fait que tout est artificiel ou a une très forte tendance à le devenir dans un milieu comme celui de l'hôpital dont la finalité est de recréer techniquement un milieu « meilleur », plus viable, mieux adapté à la « santé » ou la « survie » humaine que le milieu naturel extérieur ou que ce « milieu intérieur » que constitue le corps humain qu'on aurait laissé à lui-même et à ses propres ressources. On a vu aussi combien la mort dans les hôpitaux est une

[843] Définition disponible sur le site de la SFAP à l'adresse suivante : http://www.sfap.org/system/files/autres-def-sp.pdf (consulté le 16/6/2021).
[844] Définition disponible sur le site de la SFAP à l'adresse suivante : http://www.sfap.org/system/files/def-oms.pdf (consulté le 16/6/2021).

mort qui est construite médicalement : la « mort encéphalique » est une invention du bio-pouvoir dont la fonction – purement instrumentale – consiste à qualifier de « mort » un patient encore vivant pour pouvoir le traiter comme un cadavre en prélevant ses organes. Cette mort « naturelle » apparaît alors de manière tout à fait paradoxale en ce qu'elle procède toujours d'une décision médicale. Dans le cas des transplantations, c'est le médecin qui décide du moment du « décès » de son patient à partir du moment où il ouvre ce corps destiné à livrer la vie résiduelle qui demeure encore en lui. Dans son geste silencieux, sans une parole pour la mort qu'il accomplit, il met fin *de facto* à une vie organisée, en la désorganisant. Le patient ne meurt pas « naturellement » parce qu'on l'a « débranché » : il meurt parce qu'on extrait de son corps des organes qui lui sont vitaux. Pour que ces organes restent viables et « vivants », il a bien fallu que celui qui les porte soit maintenu en vie le plus longtemps qu'il est possible de le faire. L'opération de transplantation est donc bien un « faire-mourir » qui ne dit pas son nom, même s'il ne peut bien sûr pas être assimilé à un meurtre ou un assassinat. Le cas de la mort dispensée dans les unités françaises de soins palliatifs est d'une nature similaire comme nous allons maintenant le voir.

Derrière tous ces discours consistant à affirmer que l'objet des soins palliatifs consiste à laisser la mort se faire, à son rythme et selon l'individualité singulière de chaque patient, nous allons maintenant examiner comment cette « fin de vie » bien particulière se déroule en réalité. Dans l'exercice des techniques du mourir qui sont celles des unités de soins palliatifs françaises, nous allons voir peu à peu se dessiner la physionomie d'une mort entièrement fabriquée, dans ses moindres détails. Pour ce faire, nous nous appuierons de façon centrale sur l'article que Florence Ollivier a rédigé en tant que compte-rendu d'un travail sociologique conduit en France entre février et avril 2005 dans deux unités de soins palliatifs de la région parisienne[845]. Ce compte-rendu est précis et détaillé car la chercheuse a été intégrée dans le quotidien de l'équipe soignante, de jour comme de nuit, dans tous les espaces de l'unité hospitalière[846]. Pour que la mort des soins palliatifs soit « bonne », il faut tout d'abord qu'elle se déroule en 21 jours, durée qui constitue la « bonne » moyenne – nationale[847] – qu'il s'agit

[845] F. OLLIVIER, « La "bonne mort" : une durée idéale pour la fin de vie en unité de soins palliatifs ? », *Frontières*, vol. 20, n° 1, 2007, p. 34-39. DOI : 10.7202/017945ar

[846] « J'ai été intégrée au quotidien du travail des médecins, des soignants et de la psychologue. Ainsi, j'ai assisté aux réunions des transmissions revêtue d'une blouse blanche, j'ai observé les consultations avec les médecins, j'étais présente lors de l'évaluation des douleurs, j'ai participé aux repas avec les soignantes et j'ai suivi la psychologue lors de ses visites. Je passais régulièrement quatre à cinq journées par semaine, de jour comme de nuit, dans le service, ce qui m'a permis de suivre 42 trajectoires de patients en fin de vie. », F. OLLIVIER, *art. cité*, p. 35.

[847] « On constate que la durée des trajectoires des fins de vie des patients varie peu, à quelques exceptions près, et elle se conforme à une moyenne de 21 jours dans les différentes structures d'unités de soins palliatifs » (*ibid.*) ;

d'essayer de respecter, pour le patient mais aussi pour l'équipe soignante. Il ne faut ni aller trop vite, ni trop lentement, pour que la bonne mort, qui est une mort *moyenne*, se fasse. On voit dès lors poindre une première contradiction dans la philosophie des soins palliatifs qui proclamait le respect dû à la singularité de chaque *personne*[848] : à chacun *sa* propre mort, vraiment ? Ou faut-il au contraire mourir comme *on* meurt, *généralement*, dans les unités de soins palliatifs ?

Le cas des patients « impatients[849] », qui sont pressés d'en finir, sont particulièrement mal considérés par les personnels soignants des soins palliatifs. En voulant n'en faire qu'à leur tête, ils ruinent le déroulement de la mort que l'on avait prévue pour eux. Le fait avait déjà été souligné par David Sudnow, Barney Glaser et Anselm Strauss aux États-Unis dès les années 1960[850], mais aussi par Claudine Herzlich qui parlait à propos de ces malades particuliers de « trajectoires capricieuses[851] ». Il y a d'abord le « patient A », cette dame de 72 ans, souffrant d'un cancer à un stade très avancé, pensant que l'on pourrait encore faire quelque chose pour la « sauver » dans le service des soins palliatifs. Apprenant qu'il n'y avait plus rien à faire pour la guérir, elle « s'est laissée mourir » selon les propos rapportés de l'équipe de l'unité[852], mais de la « mauvaise » manière, c'est-à-dire en refusant les morphiniques qu'on voulait lui administrer. Les cas des deux autres patients réfractaires, le « patient B » et le « patient C » sont particulièrement intéressants car ils renvoient à deux individus qui connaissent le fonctionnement du milieu médical – le premier est un ancien chirurgien du visage, le second un ancien aide-soignant de médecin psychiatre – et refusent ainsi de se confier au psychologue du service, rejetant les analyses de ce dernier. Ils demandent aussi tous les deux une aide active à mourir de la part du personnel soignant : le premier refuse de subir un « coma agonique » des suites prévisibles de son cancer du poumon, le second ayant la ferme et lucide volonté – surprenant les soignants et le médecin – d'affronter la mort selon ses conditions. Devant le refus tout à fait prévisible du personnel soignant d'accéder à ces demandes d'euthanasie, le second patient (« C ») quittera de lui-même l'unité pour aller mourir en Bretagne chez sa cousine, « face à la mer, comme il l'a voulu ».

---

dès l'arrivée de l'observatrice dans l'unité, le chef de service confirme le nombre : « 21 jours, en moyenne. »

[848] Comme ne cessait de le répéter C. SAUNDERS aux mourants durant toute sa carrière : « *You matter because you are you* » (1973), « *You matter because you are you. You matter to the last moment of your life, and we will do all we can to help you not only do die peacefuly, but also to live until you die* » (1976), « *But recognition of people as themselves and always of value...* » (1993). Voir M.-L. LAMAU, art. cité, p. 59.

[849] F. OLLIVIER, art. cité, p. 36.

[850] D. SUDNOW, *Passing on*, *The Social Organization of Dying*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1967 ; B. GLASER, A. STRAUSS, *Awareness of dying*, New York, Aldine, 1965 ; *Time for dying*, Chicago, Aldine,1968.

[851] Cl. HERZLICH, art, cité, p. 205.

[852] F. OLLIVIER, art. cité, p. 37.

> Dans ces deux cas, l' « impatient » détient une connaissance sur le monde médical avec lequel il a été plus ou moins socialisé. Ces patients connaissent suffisamment bien les règles pour pouvoir tenter de les détourner. Leur position sociale leur donne le pouvoir de discuter la ligne politique du service. Ils sont eux-mêmes porteurs d'une connaissance sur leur corps, et partagent ainsi le langage des autres soignants. Leur ancien statut […] leur donne, en effet, les armes pour exiger des soignants des réponses concrètes […]. Grâce à leur ancien statut de professionnel, ils maîtrisent le discours de l'institution médicale et cela leur permet de refuser l'analyse de nature psychologique[853].

On voit que, contrairement à ce qui est souvent dit dans la littérature consacrée aux soins palliatifs – le patient ne désire jamais qu'on lui donne la mort et s'il le fait c'est qu'on ne l'a pas assez bien écouté ou soigné[854] –, la volonté ferme et lucide d'en finir est un geste de liberté qui s'éprouve ici sous la forme d'une résistance, pouvant prendre trois visages différents selon l'individu : se *laisser* mourir et se faire *mutique*, en n'acceptant plus de jouer docilement la mort selon les règles établies (« patient A »), *tenir tête* face à l'obstination médicale de faire rentrer le patient dans le rang (« patient B ») ou tout simplement *prendre la fuite* (« patient C »). Si le patient persévère dans sa volonté d'être reconnu comme un être libre face à la mort et dans sa demande d' « accélérer le processus », comme c'est le cas de « B », le personnel médical, après avoir tenté de le faire revenir à la raison commune, par le chantage, ou à la raison médicale, par l'injonction qui lui est faite de ne pas penser à la mort et de ne surtout pas la demander, finira par lui tourner le dos et le mettre à l'écart :

> - B : « Bon comment ça va se passer quand je serai dans le trou ?! » [aucune réponse]
> - Anesthésiste (An) : « On n'a pas le droit d'enlever la vie. » [le patient ne répond pas] Mais, vous êtes père ! [silence] Voulez-vous qu'on vous rajoute quelque chose pour vous... détendre ? »
> - B : « Non ! ça va comme ça. Je ne suis pas "angoissé" ! [le patient montre qu'il partage le langage des médecins]. Je suis *très bien* avec ce que j'ai ! »
> - Chef de service (CdS) : « C'est bien, vous vous posez des questions sur l'avenir, mais vous devriez vivre les instants présents [...] ne vous posez pas tant de questions, vivez au jour le jour... pour l'instant, vous n'avez pas de souci à vous faire. Il ne devrait pas y avoir de problème. »
> - B : « Non, mais je me pose des questions... je ne peux plus me lever... »
> - CdS : « Pour l'instant, vous êtes *fatigué* ! » [il accentue sa voix en invoquant la raison de la « fatigue ». De cette manière il insinue au patient qu'il devrait « se calmer » et que la fatigue explique sa faiblesse physique. En réalité, le processus du mourir est bien entamé], et vous devriez conserver votre énergie [à penser à autre chose qu'à la mort...]. »
>
> Les deux médecins ne s'attardent pas dans la chambre, ils sortent. L'entretien est interrompu[855].

De la même manière, la patiente A, enfermée dans son mutisme, deviendra une sorte de paria. On ne parlera de son vivant qu'en termes dépréciatifs et moralisants, comme d'une personne faible et sans volonté : « "elle se laisse mourir… *ce n'est pas bien*… elle n'a pas la *force mentale pour survivre*". Parlant d'une seule voix l'équipe juge qu'"elle ne fait pas

[853] *Ibid*., p. 37-38.
[854] Voir *infra*.
[855] F. OLLIVIER, art. cité, p. 38.

beaucoup d'efforts"[856]. » Et après sa mort, on n'évoquera son cas qu'avec gêne et en baissant les yeux. Comme nous le voyons, la mort continue de poser problème dans des unités hospitalières qui ont pourtant été spécialement créées pour la prendre en charge, et il n'y a d'ailleurs à cela rien d'étonnant. À la mort qui nous appelle dans sa rectitude à vouloir chacun cette vie et aucune autre – une vie véritablement à soi – le pouvoir médical oppose une vie tellement contrainte et normée qu'il faudrait souhaiter mourir comme *on* vit, comme *on* meurt, de façon normale, c'est-à-dire « naturelle ». Contre l'*Amor fati*, il échange la mort factice.

L'une des preuves, s'il en fallait encore, que la mort est devenue dans les unités de soins palliatifs une fiction à construire et à jouer selon des règles préétablies, tient dans ce fait troublant que la mort, une fois qu'elle s'est « produite », semble ne même plus avoir d'existence pour celles et ceux dont la mission médico-sociale consiste à la prendre entièrement en charge, y compris quand le patient est mort.

> La planification du travail des infirmières, telle qu'elle est affichée dans la salle de soins, n'évoque pas le travail effectué après la mort d'un patient, un travail pourtant structurant à l'unité de soins palliatifs. Il présente essentiellement le travail de « préparation des prescriptions injectables », « vérification des stocks », « changes », « mobilisation », « soins d'hygiène et soins techniques » et « aide aux repas ». Tout un pan des taches *post mortem*, réservées aux soignants, est omis du planning officiel. Le programme ne fait pas mention du temps consacré auprès du défunt, alors qu'il est constitutif de la mission d'assistance aux mourants attribuée aux soins palliatifs. Comment comprendre qu'une institution délivrant une « bonne mort » omette de cette manière le temps de travail sur le cadavre[857] ?

Quand la mort est *vraiment* là sous la forme de la présence de cette absence particulière d'une vie qui a été, dans la *réalité* du cadavre, le personnel soignant arrête de jouer le jeu du mourir protocolaire : le service est considéré comme étant « en pause ».

> Le temps de travail consacré à la toilette mortuaire et à l'accompagnement d'une famille endeuillée est prévu et anticipé dans l'organisation du travail des soignants, sauf qu'il apparait sur le planning sous l'intitulé de « pause » – si bien que le jour où l'institution vit un décès, les soignants s'exclament : « On a du boulot ! » (propos d'une infirmière de nuit), ou à l'inverse « C'est trop calme ! » (propos d'une infirmière de jour) un jour sans décès. Le temps inscrit comme « pause » dans le planning devient, lorsqu'un décès se produit, un temps d'activité pour y effectuer le travail sur le cadavre. En définitive, l'institution parvient, dans son organisation rationnelle du travail, à prévoir un temps pour la mort en réservant suffisamment de temps de « pauses » transformés en temps d'activité de travail au moment d'un décès[858].

Mais quelle peut bien être la fonction stratégique d'une telle occultation de la mort dans des services qui sont pourtant censées lui être dédiés ? Pour l'observatrice, la réponse est claire : « [en] omettant le travail sur le cadavre dans son organisation, l'institution nous

[856] *Ibid*.
[857] F. OLLIVIER, art. cité, p. 36.
[858] *Ibid*.

signale et fait dire aux soignants que la mort, en unité de soins palliatifs, n'est ni imprévisible, ni programmable par la société. Elle serait donc "naturelle"[859]. »

La fiction de la « mort naturelle »

La mort « naturelle » est une fiction utile à cette modalité particulière du pouvoir médical qui s'exerce dans les unités de soins palliatifs. Elle permet encore une fois de gagner le consentement des patients que dans le fond on ne laisse pas mourir mais qui doivent par contre se « laisser faire » en suivant strictement les protocoles établis d'une mort « normale » qui est la conséquence, non d'une nature idéalement fantasmée comme « bonne », mais d'une normalisation. C'est un écran qui occulte ce fait brut et radical que la mort n'est simplement jamais naturelle. Il est semblable à celui qui permet dans le film dystopique *Soylent Green*[860], d'euthanasier plus facilement les vieillards devenus inutiles dans une société ayant à ce point exploité la nature qu'elle n'a pu trouver d'autres expédients pour nourrir sa population surnuméraire que de recycler en nourriture les corps sacrifiés de ses improductifs. À ces désignés à la mort programmée à qui l'on fait boire un dernier breuvage, on montre sur un écran de cinéma géant des images d'une belle nature paisible et sereine qui n'existe plus, accompagnées par des passages sublimes de la *Sixième* de Beethoven et du *Peer Gynt* de Grieg : la mort peut alors ici aussi se faire « naturellement » et en « douceur ».

Mais il n'existe pas de mort « naturelle ». La mort apparaît toujours comme un phénomène culturellement construit : l'homme est devenu un être de culture à partir du moment où il a pris conscience de la mort. La culture humaine commence avec ce savoir et avec le geste culturel qui prend immédiatement appui sur lui : le fait humain primitif qui consiste à inhumer ses morts et à les honorer. Le second niveau de ce savoir de la mort est moins communautaire mais n'est toujours pas « naturel » : il consiste à se saisir soi-même comme mortel et à partir de ce savoir entièrement négatif de répondre à cet appel à être qui prend appui sur le rien d'étant. La liberté naît de cette vocation de l'existence humaine à l'impossible. C'est à partir d'une anticipation d'un pouvoir-être-soi qui n'accède à sa mesure complète qu'à partir de ce qui en fixe la limite absolue que l'être humain informe librement sa vie, jamais à partir de l'effectivité d'un processus biologique. À partir de cette connaissance sans positivité,

[859] *Ibid*.
[860] Film de 1973 de R. FLEISCHER. *Soylent green*, prod. Metro-Goldwin-Mayer, (dont la traduction par le vocable « *Soleil vert* » pour l'adaptation française est tout bonnement pitoyable) est adapté du roman d'H. HARRISON, *Room ! Make room !*, New York, Doubleday, 1966.

l'homme sera toujours comme un étranger dans la nature : il ne pourra revenir de cet exil qu'en opérant un retour sur soi à partir de cette ligne claire sur laquelle une pensée de la mort ouvre le chemin singulier d'une liberté.

Que peut bien signifier alors une mort « naturelle » pour les médecins et les soignants des unités des soins palliatifs ? Comment sait-on ce qu'est la « nature » de la mort et pourquoi la nature est-elle bonne dans ce cas précis alors même que la médecine constitue par excellence un phénomène de culture, qui a toujours pour finalité assumée de corriger les erreurs supposées de la nature ? Pour répondre à ces questions, il faut que nous remontions encore un peu dans la généalogie de ces soins médicaux particuliers que sont les soins palliatifs.

En 1967, La même année que la fondation par Cecily Saunders du *Saint Christopher's Hospital*, la psychiatre nord-américaine Elisabeth Kübler-Ross arrête le projet de se rendre au chevet des mourants pour se mettre à leur « écoute » et apprendre ce qu'est « l'expérience de la proximité de la mort[861] ». Il s'agit de partir du vécu du malade et de son expérience subjective jusque-là délaissés par la médecine moderne. C'est le caractère intime, « privé » de la mort que la psychiatre entend approcher : « la mort à la première personne[862]. »

Pour ce faire, il s'agit de faire parler les mourants, en les incitant à se livrer et à confesser leurs sentiments et leurs émotions, y compris dans leurs dimensions les moins avouables et socialement acceptables. C'est en ce premier sens que la mort est considérée comme un processus « naturel » pour les théoriciens des soins palliatifs : est « naturel » ce qui n'est pas déformé, inhibé ou réprimé par la société. Ainsi, la mort qui a été étouffée et occultée, présentée comme sale et déshonorante par la société moderne doit maintenant être dite et parlée dans toute la pureté de sa vérité. Le travail du psychiatre consistera alors à lever les interdits et les inhibitions pour enfin laisser la mort s'exprimer. La mort, comme l'homme à l'état de nature chez Rousseau, est bonne et belle avant que la société ne la corrompe et ne la défigure, soit par l'acharnement thérapeutique de la médecine curative occidentale, soit en la masquant par un amour-propre artificiel comme c'est le cas avec la « dignité-décence » que défendent et promeuvent les militants pro-euthanasie[863]. La société moderne a beaucoup fait parler son sexe et a voulu faire taire la mort alors que cette dernière doit être considérée selon Kübler-Ross comme au moins aussi naturelle que la sexualité. Il faut désormais rompre le tabou et la faire sortir de son silence. La mort est « naturelle » et l'on ne doit ainsi jamais en avoir honte : il faut la vivre et la revendiquer, en être fier. Dans la lumière permise par le

[861] M. CASTRA, *op. cit.*, p. 44.
[862] E. KÜBLER-ROSS, *La mort, dernière étape de la croissance*, trad. M. MAHEU, Éditions du Rocher, coll. « Pocket », 1985 [1975], p. 61.
[863] Voir *supra*, chap. V.

dialogue avec la psychiatre, la mort pourra à nouveau « croître » comme une plante vigoureuse et belle dont les fruits revigoreront une société désespérée car trop sûre d'elle-même depuis que la médecine technicienne a voulu en arracher les racines. L'homme peut à nouveau grandir car la mort, comme l'affirme l'un des titres d'un ouvrage de Kübler-Ross, est la « dernière étape de la croissance. » C'est au psychiatre qu'il revient de traduire le « langage symbolique » et confus dans lequel les patients s'expriment toujours. C'est le « dialogue » psychiatrique qui fait la lumière en restituant à ce processus naturel sa cohérence originelle, déformée par les artifices et les manipulations d'une société moderne techniciste. Selon la thèse la plus connue de Kübler-Ross, cette cohérence « naturelle » du chemin de la mort est constituée de cinq étapes : le refus, la colère, le marchandage, la dépression, et enfin l'acceptation[864]. Kübler-Ross développe alors avec ses ouvrages un « guide » pour la mort. Devant l'annonce qui lui est faite que la médecine traditionnelle ne peut plus rien faire pour le guérir, le patient-type va d'abord refuser ce diagnostic et adopter une attitude de dénégation (« Docteur, vous devez vous tromper »). Il va ensuite progressivement se mettre en colère (« pourquoi moi ? C'est si injuste. ») et devant le caractère improductif d'un tel comportement, il va se mettre à marchander (« faîtes-moi encore vivre un peu, Docteur, je veux être présent à l'anniversaire de ma petite fille »). Voyant qu'il n'y a vraiment plus rien à faire pour obtenir à nouveau la santé, il va entrer dans une phase de dépression (« À quoi bon faire encore le moindre effort ? Rien n'a de sens »). Mais enfin, grâce au psychiatre qui entend le faire parler sans fin et qui recueille cette parole sous la forme d'un aveu, il peut être sauvé et accepter sereinement la mort, qui est la chance de sa vérité (« oui, je suis égoïste de m'être mis à marchander, de m'être mis en colère, de m'être menti à moi-même, mais grâce à la parole je suis désormais purifié de mon *ego* »). On attend ainsi du mourant une confession, un aveu de mort, qui lui fait dire qu'il accepte, et se résigne finalement à son destin[865]. Qu'il se tienne enfin tranquille, en somme. Et ainsi, rendu tout à fait impuissant, on pourra enfin le donner à la mort.

---

[864] E. KÜBLER-ROSS, *Les Derniers instants de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1975 [1969], trad. C. JUBERT et É. DE PEYER.

[865] Comme le soulignent plusieurs critiques d'un tel schéma de fin de vie, ce patient-type n'existe pas. Les « étapes du mourir » ne se succèdent pas dans le même ordre, certaines ne se produisent parfois tout simplement pas, les patients ne réagissent pas de la même manière selon leur contexte social et leur âge, et mieux encore, on pourrait se demander, comme le fait remarquer Tony Walter, si ces attitudes (« colère », « déni », *etc*.) ne constituent pas des manières de résister à des mécanismes de pouvoir aliénants. On est en colère parce qu'on n'est pas vraiment écouté et respecté dans sa volonté de librement en finir, par exemple. Le patient s'isole et se renferme parce qu'il ne veut plus avoir affaire à des gens qui l'infantilisent ou le « mènent en bateau » avec leurs histoires de « mort naturelle » ou de « bonne mort ». Voir T. WALTER, *The Revival of death*, Londres/ New York, Routledge, 1994, p. 74 ; cité par M. CASTRA, *op. cit.*, p. 45.

Une euthanasie qui ne veut pas dire son nom

Si, malgré la *doxa* largement partagée dans les unités de soins palliatifs selon laquelle toutes les douleurs et les souffrances du patient peuvent être intégralement soulagées par la mise en œuvre des moyens antalgiques, psychologiques et humains, le patient prouve par ses récriminations répétées qu'il ressent encore un mal-être ou une souffrance insurmontables, alors il pourra demander s'il est en France – comme la loi dite « Claeys-Leonetti » le prévoit depuis 2016 – à obtenir la mise en place d'une « sédation profonde et continue jusqu'au décès ». C'est là le dernier acte, la dernière station de la « bonne mort » promue dans les unités de soins palliatifs. On voit ici combien les soins palliatifs constituent une réponse ironique aux militants pour le droit de « bénéficier » d'une euthanasie médicale. Car finalement, la mort désormais susceptible d'être administrée dans les unités françaises de soins palliatifs répond à sa manière aux demandes d'euthanasie des militants pour « le droit de mourir dans la dignité ». Dans les luttes menées contre les procédures mises en place dans ce que l'on a pu qualifier d'acharnement thérapeutique lors de la fin de vie ou dans le cas de malades incurables, lourdement handicapés ou inconscients, on a vu se développer et s'organiser cette demande réitérée d'accéder à un droit de « bénéficier » d'un geste d'euthanasie par le corps médical. Mais de quel type d'euthanasie parlons-nous ici ?

Toujours un geste qui vise à une sorte d'« endormissement » pour l'éternité. Cette mort sans voix, qui ne fait pas de bruit est devenue le grand modèle de la mort moderne du bio-pouvoir. Selon son étymologie grecque, l'euthanasie désigne justement la « bonne » (*eu*) « mort » (*thanatos*) même si la signification que ces termes revêtaient n'est absolument plus la même qu'aujourd'hui. Si la bonne mort pour les Grecs anciens était celle qui laissait derrière soi une belle image de la vie individuelle, le héros « mort debout » au combat dont l'on chantera désormais les exploits, celle du sage s'accomplissant dans sa vieillesse auquel la mort ne pourra rien enlever de sa perfection morale ou encore se donnant lui-même librement la mort quand son corps ne lui permet plus de soutenir correctement l'exercice de la vertu, la « bonne mort » moderne est devenue justement celle qui leur était honnie : la mort qui frappe dans le sommeil ou dans le dos, sans que l'on ne la voit venir. « Ce que nous appelons aujourd'hui la bonne mort, la belle mort, correspond exactement à la mort maudite d'autrefois, la *mors repentina* et *improvisa*, la mort inaperçue. "Il est mort cette nuit dans son sommeil : il ne s'est pas réveillé. Il a eu la plus belle mort que l'on peut avoir"[866]. »

[866] Ph. ARIÈS, *L'Homme devant la mort*, t. II, *op. cit.*, p. 297.

Dans les sociétés de bio-pouvoir modernes, « bien mourir » signifie généralement quitter la vie sans souffrir et idéalement, en ne sentant rien du tout. L'image la plus communément répandue est celle du vieillard qui est mort dans son sommeil, sans même s'en rendre compte. Comme cette figure imaginaire du vieil homme et de la mort, serein et apathique, apparaît de plus en plus comme un idéal inatteignable pour nos sociétés contemporaines en regard du nombre sans cesse croissant des malades incurables en proie à des souffrances profondes et qui ne laissent aucun répit, il a bien fallu lui trouver une réalité de remplacement qui puisse faire l'affaire. Si la nature, parce que nous l'avons trop étendue, prolongée et modifiée par nos interventions techniques, ne nous offre plus une « bonne » mort, douce et paisible – mort tout entière fantasmée – comme le sommeil, alors il s'agira au moins de la *mimer*.

En 1978, la première fois que l'euthanasie était revendiquée comme un droit dans un texte de proposition de loi, l'euthanasie n'est pas comprise comme l'acte médical qui met volontairement fin à la vie du patient et que certains qualifient parfois d'euthanasie « active » mais comme une euthanasie « passive » en ce sens que le médecin ne fait qu'arrêter les traitements qui maintiennent artificiellement le patient en vie. S'inspirant du modèle californien du *Natural Death Act* de 1976, le sénateur Cavaillet demandait aux législateurs français de permettre aux patients incurables d'exiger l'arrêt des traitements artificiels permettant par exemple la respiration et l'alimentation mais ne promeut en aucun cas la possibilité pour le praticien d'abréger la vie du patient en injectant par exemple dans l'organisme une substance létale. Ce n'est pas activement que le médecin provoque la mort, mais de façon « passive ». Il laisse mourir en n'intervenant plus. Il n'intervient pas pour faire mourir. Le patient peut alors « vivre sa mort » comme le demande le titre de la proposition de loi.

Si vivre, selon la formule épicurienne bien connue, c'est toujours ressentir quelque chose on ne saisit pas très bien en quoi être plongé irréversiblement dans le coma serait encore « vivre » alors même que ce geste médical a pour finalité d'abolir toute sensation pour mettre fin à la souffrance. N'étant plus vraiment lui-même dans cet état avancé d'inconscience artificielle, on ne sait plus très bien si le patient « vit » vraiment sa propre mort. Comment en effet cette mort anonyme, insensible et sans forme pourrait renvoyer à une quelconque singularité individuelle ou à la dimension de mienneté que revêt l'existence humaine, expérience à chaque fois unique et particulière ? Il reste cependant possible de percevoir en quoi une telle mort constitue pour une société de bio-pouvoir la forme idéale d'une fin de vie, silencieuse et sans visage car privée de toute parole et de tout regard. En ce sens, une mort très propre mais qui ne sera jamais à soi.

C'est la loi Claeys-Leonetti de 2016 qui va exaucer le vœu de ce fervent militant de l'ADMD que fut Henri Cavaillet : on peut en effet désormais « vivre sa mort » avec le protocole de « sédation terminale » ou « sédation profonde et continue jusqu'au décès ». Cette proposition de loi ne revient finalement qu'à formuler dans un langage juridique ce qui dans les faits se pratiquait largement déjà. Les médecins n'ont pas attendu que se précise l'initiative personnelle d'un sénateur un peu plus volontariste et plus actif que les autres concernant l'évolution du droit à finir ses jours « librement » – entendons : au moment voulu et sans sentir la mort venir – pour pratiquer des actes d'euthanasie « passive » dans les services concernés par les problématiques de l'incurabilité et de la « fin de vie » des patients. Ne pas pouvoir guérir un patient, ni même le soigner correctement en commençant tout d'abord et simplement par apaiser ses souffrances, signent et signifient l'échec de la médecine. Ici l'échec s'est simplement déplacé des services de soin dits curatifs au service de soins palliatifs qui constituent la succursale contemporaine de la mort médicalisée : mais l'échec se règle toujours de la même façon, on euthanasie le patient dans les faits mais surtout en ne disant jamais que c'est une euthanasie. En somme, ce flou et cette confusion permettent encore une fois une chose : asseoir la souveraineté du corps médical, maître du destin biologique de chacun et capable de décider de l'état d'exception. Comme le montre A. Carol, les médecins des sociétés libérales ont toujours manifesté leur réticence à accepter l'idée d'une étatisation de l'euthanasie ou d'un service public qui obligerait le médecin à pratiquer un geste létal. L'euthanasie qu'ils consentent à pratiquer doit être discrète et silencieuse, et non brutale, comme le sont tous les mécanismes les plus représentatifs du bio-pouvoir. Un médecin de la fin des années 1920, résume bien cette éthique particulière du silence :

> L'euthanasie, croyons-nous, ne sera jamais décrétée d'intérêt public : trop de raisons s'opposent à ce qu'elle soit réglementée par des articles de loi. Mais toutes ces raisons n'empêcheront jamais les médecins de continuer à la pratiquer. Que fait-il en effet, lorsque, à l'aide d'injections de morphines répétées, il endort la douleur chez un malade dûment perdu ? Il raccourcit sa vie, et qu'il le veuille ou non, il pratique l'euthanasie. Évidemment, la conscience du médecin se révoltera toujours à la pensée qu'il faut tuer ; mais l'euthanasie ainsi comprise, l'euthanasie lente, l'euthanasie de charité n'est plus un homicide, elle devient un devoir[867].

C'est ainsi que confrontés à l'échec de soigner les malades du cancer en phase terminale ainsi qu'à celui de répondre adéquatement à leurs souffrances, des médecins se sont mis au courant des années 1950 à faire un usage répandu de ces moyens euthanasiques que l'on a qualifiés de « cocktails lytiques » dont l'objectif était de plonger ces patients dans un état

[867] S. ICARD, *L'Âme des mourants, L'agonie. La mort apparente. La mort relative. L'euthanasie naturelle. L'euthanasie provoquée. La formule pour bien mourir. Nos devoirs envers les mourants*, Paris, Bibliothèque eudiaque, H. Durville, 1929, p. 198 ; Cité par A. CAROL, *La Mort et les médecins*, *op. cit*., p. 126.

d'inconscience permanent qui allait en quelque temps et fatalement déboucher sur leur mort. Dans la « douceur » et la lenteur de ce protocole, le « faire mourir » médical actif pouvait ainsi apparaître comme une mort « naturelle » que l'on avait laissé se faire, sans la brusquer. Comme le montre le professeur de cancérologie René Schaerer dans un article consacré à l'histoire de la sédation en soins palliatifs[868], cette technique particulière de sédation avait une origine militaire et elle ne consistait pas dans son premier usage à provoquer la mort du patient mais à lui permettre d'arriver à l'hôpital sans se trouver en état de choc. Ce « cocktail lytique » a été élaboré à partir de la découverte par Henri Laborit du premier neuroleptique – la chlorpromazine – qu'il introduisit en France en 1951. En mélangeant cette nouvelle molécule à une autre molécule antalgique (la péthidine) et un autre sédatif (la prométhazine), on pouvait d'après Laborit empêcher « l'épuisement des capacités d'adaptation des systèmes sympathique et parasympathique au stress douloureux et à l'hémorragie[869] » : « lytique » provient étymologiquement du verbe grec *luô* signifiant « délier », « séparer », « délivrer ». Une fois revenus à la vie civile, les jeunes médecins qui la pratiquaient sur le front de la guerre d'Algérie (1954-1962) l'ont ensuite « importé » dans les hôpitaux de la métropole française en la transformant en une technique de sédation « terminale ».

> [Les] internes prirent l'habitude – une habitude qui se transmit de bouche-à-oreille – de prescrire le cocktail lytique en perfusion continue à leurs patients en phase terminale jusqu'à leur décès. À cette époque, on ne révélait que rarement aux malades un diagnostic de cancer et, plus rarement encore, l'approche de leur décès. Ils étaient ainsi endormis sans connaître ni le nom de leur maladie, ni son stade, ni le contenu et l'effet attendu de la perfusion qui leur était installée. Lorsque la sédation se prolongeait plusieurs jours, le sens de ce coma induit posait question et l'on en venait à accélérer le débit de la perfusion en sorte de hâter l'inévitable décès. Si bien que le terme de « cocktail lytique » devint synonyme, dans l'esprit des soignants, de décès programmé à court terme. J'en veux pour preuve le fait que dans le jargon des internes et des infirmières, on en vint à crever l'expression de « lyser un patient » pour désigner sa mort provoquée[870].

Ce n'est qu'à partir du développement des soins palliatifs à l'orée des années 1990 que l'usage de tels cocktails euthanasiques va peu à peu disparaître. On peut le constater empiriquement en suivant la baisse de l'usage de la prométhazine dans les services hospitaliers français : cette molécule n'a pas d'autre usage en injection que celui des pratiques d'euthanasie, « si bien qu'il fut possible de suivre la décroissance de sa prescription[871] ». Les cocktails dits lytiques vont cependant être remplacés par d'autres substances « favorisant » la

[868] R. SCHAERER, « Une histoire de la sédation en soins palliatifs », *in Revue Jusqu'à la mort accompagner la vie*, 2016/1, Grenoble, PUG, n° 24, p. 11-19.
[869] R. SCHAERER, art. cité, p. 14. ; H. LABORIT et P. HUGUENARD, « L'hibernation artificielle en chirurgie générale », *Pratique de l'hibernothérapie en chirurgie et en médecine*, Paris, Masson, 1954, p. 31-36.
[870] R. SCHAERER, art. cit., p. 14-15.
[871] *Ibid*., p. 15.

« fin de vie » pour procéder à la mise en pratique de ce que la loi Claeys-Leonetti entend par le protocole de « sédation profonde et continue jusqu'au décès ». On change simplement un produit par un autre mais le résultat reste très sensiblement le même contrairement à ce que veulent laisser penser certains praticiens et théoriciens des soins palliatifs[872]. On utilise désormais de préférence le midazolam, un benzodiazépine mais on peut l'associer, en cas de douleurs réfractaires et persistantes – et à la discrétion du médecin anesthésiste-réanimateur – avec du propofol, un puissant anesthésique général, des barbituriques ou de l'acide gamma-hydroxybutyrique, communément appelé GHB[873], qui constituent tous des produits susceptibles de provoquer la mort du patient, en donnant la possibilité médicale de la prolonger sur plusieurs jours pour lui donner un aspect plus lisse, c'est-à-dire plus « naturel ».

Ce protocole qui caractérise la dernière phase du « laisser-mourir » dans les unités de soins palliatifs en France, tel qu'il est énoncé et prévu par la loi Claeys-Leonetti de 2016, consiste à administrer au patient, à sa demande, une « sédation profonde et continue provoquant une altération de la conscience maintenue jusqu'au décès ». Elle consiste à plonger le patient dans une forme de coma – dont il ne reviendra plus – en mettant en œuvre une « analgésie » et en procédant « à l'arrêt de l'ensemble des traitements de maintien en vie[874] ». Voici la définition qu'en donne Jean-Claude Fondras, anesthésiste-réanimateur et spécialiste des soins palliatifs, dans un article critique publié en 2014 concernant la fonction de la sédation dans les périodes de la « fin de vie » et les confusions qu'elle fait naître dans les pratiques et les conceptions qui l'accompagnent :

> La sédation profonde, continue et prolongée jusqu'au décès ou « sédation terminale » (*terminal sedation*) est une forme particulière de sédation, distincte des sédations légères, ponctuelles ou discontinues.
> […]
> Les particularités de ce type de sedation [sont] d'être profonde d'emblée, donc d'avoir davantage d'effets délétères potentiels, d'être continue, sans laisser la possibilité de retour de la conscience, et d'être prolongée jusqu'à la survenue du décès, quelle qu'en soit la cause. Il s'agit bien d'un « sommeil » ou coma médicamenteux qui devance le « dernier sommeil » au sens métaphorique[875].

Pour que cette demande d'une sédation profonde et continue jusqu'au décès ou sédation

[872] Par exemple J. RICOT, *Penser la fin de vie*, *op. cit.*, « le soulagement de la souffrance en fin de vie », p. 129 et P. VERSPIEREN, M.-S. RICHARD, J. RICOT, *La Tentation de l'euthanasie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 87-106.

[873] « Comment mettre en œuvre une sédation profonde et continue maintenue jusqu'au décès ? », *Rapport bibliographique* de la Haute autorité de santé (HAS), février 2018, disponible en ligne à l'adresse suivante : https://www.has-sante.fr/upload/docs/application/pdf/2018-03/app_164_rapport_biblio_pds_sedation_vf.pdf (consulté le 5/52021).

[874] Loi Claeys-Leonetti, art. 3.

[875] J.-C. FONDRAS, « La sédation au stade terminal dans le débat français : analyse et mise au point », *Médecine palliative Soins de support – Accompagnement – Éthique*, avril 2014, p. 100. DOI : 10.1016/j.medpal.2013.12.001

« terminale » – qui équivaut de toute évidence au moins à une euthanasie « passive » malgré toutes les circonvolutions de langage qui tentent souvent d'en établir le contraire – soit validée, il est cependant nécessaire qu'elle réponde aux exigences suivantes :

> 1. Lorsque le patient atteint d'une affection grave et incurable et dont le pronostic vital est engagé à court terme présente une souffrance réfractaire aux traitements ;
> 2. Lorsque la décision du patient atteint d'une affection grave et incurable d'arrêter un traitement engage son pronostic vital à court terme et est susceptible d'entraîner une souffrance insupportable[876].

Le médecin peut aussi décider lui-même de procéder à cette sédation profonde et continue jusqu'au décès dans les cas où le patient « ne peut pas exprimer sa volonté et, au titre du refus de l'obstination déraisonnable[877] ». C'est ici que l'apport de la casuistique développée par le pouvoir religieux, notamment dans sa version jésuite, s'est révélée particulièrement utile pour faire passer cet acte d'essence euthanasique pour un processus naturel dans le cadre médicalisé des unités de soins palliatifs. D'après cette théorie, qui est celle officielle des soins palliatifs et des autorités sanitaires françaises en France, le praticien ne fait pas mourir quand il plonge artificiellement son patient souffrant dans un coma profond même si cet acte doit conduire à la mort par surdosage ou comme conséquence de l'inanition et de la déshydratation provoquées par l'arrêt de toute assistance physiologique artificielle. Tout au plus, il « laisse mourir » en interrompant d'alimentation et l'hydratation artificielles qui sont considérées par la loi française de comme des « traitements médicaux ». « La nutrition et l'hydratation artificielles constituent des traitements qui peuvent être arrêtés conformément au premier alinéa du présent article[878]. »

D'autre part, le médecin « ne fait pas mourir » sur demande puisqu'il ne peut le faire que si son diagnostic lui permet d'accéder à la demande du patient ou s'il considère lui-même que l'obstination médicale est devenue « déraisonnable ». Le but qu'il se propose en mettant en place une sédation profonde et continue jusqu'au décès n'est pas non plus la mort de son patient mais uniquement le soulagement de toute souffrance. La mort ne peut être qu'un effet secondaire de cette sédation, jamais sa finalité. « Le médecin met en place l'ensemble des traitements analgésiques et sédatifs pour répondre à la souffrance réfractaire du malade en phase avancée ou terminale, même s'ils peuvent avoir comme effet d'abréger la vie[879] ».

Cette théorie dite du « double effet » a aussi été thématisée d'abord dans un cadre

[876] Loi Claeys-Leonetti, art. 3.
[877] *Ibid*.
[878] *Ibid*., art. 2.
[879] *Ibid*., art. 4.

religieux, qui est celui du thomisme[880]. Elle permet désormais de justifier la pratique médicale de l'administration de la mort dans les unités de soins palliatifs ou du moins, d'entretenir une confusion constante dans l'exercice de ce pouvoir terminal sur la vie à partir de cette « zone grise[881] » de la sédation, telle que J.-C. Fondras la dénonce dans l'article que nous avons déjà cité. De la même manière qu'avec la fiction de la mort encéphalique tout était orchestré pour faire croire que la médecine ne fait jamais mourir ses patients dans les cas des transplantations d'organes, tout est fait ici pour qu'une mort administrée avec un protocole précis et rigoureux ne puisse pas être conçue autrement que comme un « laisser-mourir ». Mais cette manipulation théorique ne résiste pas longtemps à la réflexion critique de bonne foi.

> Il peut donc sembler contradictoire d'accepter, d'une main, un arrêt thérapeutique qui va hâter la survenue du décès et de prôner simultanément, de l'autre main, un usage minutieux des médications, afin, dit-on, de prévenir les effets secondaires susceptibles de hâter ce même décès. Cette méticulosité dans la sedation peut passer pour une forme d'obstination déraisonnable où un état artificiel de survie est fabriqué par la technique, ce qui a fait dire de manière très polémique à un médecin canadien : « Plus la ''palliation'' est savante, plus l'agonie est longue ![882]»

On « arrête » les traitements permettant le « maintien en vie » comme l'hydratation et la nutrition mais en même temps l'arrêt de ces traitements est rendu possible parce que l'on a d'abord plongé artificiellement le patient dans le coma. Si on ne faisait pas perdre conscience au patient par de puissants moyens chimiques, il serait la plupart du temps impossible d'affamer et de déshydrater à l'extrême son organisme. Peu d'individus peuvent attendre stoïquement que la mort finisse par arriver en supportant de telles souffrances – même s'ils sont animés par une ferme volonté de mourir – et l'inhumanité d'un tel protocole apparaîtrait alors comme tout à fait flagrante et intolérable. Si notre société accepte pour l'instant un tel « laisser-mourir » c'est bien parce que les principaux intéressés ne peuvent plus rien dire ou faire pour se défendre : ils ont « choisi » cette mort – quand ce n'est pas le collège des médecins ou leurs proches ne supportant plus cette macabre mascarade moderne du « laisser-mourir » – et ils sont désormais placés dans le grand silence d'un coma médicalement fabriqué et finalisé.

Cette mort n'est pas vraiment un choix. Elle dépend d'abord d'un diagnostic ou d'un pronostic médical : il faut que le patient soit « atteint d'une affection grave et incurable et dont le pronostic vital est engagé à court terme et susceptible d'entraîner une souffrance

---

[880] SAINT THOMAS, *Somme théologique,* II, II, question 64, art. 7, conclusion, trad. A.-M. ROGUET, Paris, Le Cerf, éd. numérique, 1984, p. 1731 : « Rien n'empêche qu'un même acte ait deux effets , dont l'un seulement est voulu tandis que l'autre ne l'est pas. Or les actes moraux reçoivent leur spécification de l'objet que l'on a en vue, mais non de ce qui reste en dehors de l'intention, et demeure, comme nous l'avons dit, accidentel à l'acte. »

[881] J.-C. FONDRAS, art. cité, p. 101.

[882] *Ibid*.

insupportable[883]. » Et la « décision » du patient n'en est pas véritablement une : il n'a pas le choix du moment et de la forme qu'il veut donner à sa mort. Celle-ci ne lui est finalement concédée qu'à partir du moment où il aura correctement joué le rôle que le dispositif médico-psychiatrique attend de lui : s'il avoue qu'il n'en peut vraiment plus, si la souffrance est jugée crédible, alors sa décision de mourir deviendra acceptable. Par ailleurs, comme l'avance justement J.-C. Fondras, la « primauté donnée à l'intention du médecin sur celle du patient est productrice de conflits autour des décisions médicales en fin de vie[884]. » Le médecin ne doit surtout pas avoir l'intention de provoquer activement la mort de son patient quand il décide de mettre en place un protocole de sédation : c'est cette intention qui « préside à la caractérisation morale de l'acte et à la définition de l'euthanasie[885]. » Le plus grand mal n'est pas alors de provoquer des souffrances supplémentaires chez un individu mourant que l'on aurait pas assez sédaté, par peur de trop le faire et d'ainsi provoquer trop rapidement la survenue de sa mort, ni celui de ne pas respecter la dernière volonté de son patient – qui est ici d'en finir – mais d'être immoral, en ayant l'intention de faire mourir pour le médecin, ou d'exprimer le souhait de mourir pour le patient.

> Autour du patient, dans l'équipe soignante, certains vont se représenter l'acte de sédation comme un acte thérapeutique comportant des risques, d'autres comme un acte dont les effets secondaires ne sont pas de l'ordre du risque, mais un bénéfice de surcroît. À en croire les tenants d'une éthique déontologiste rigoriste, les premiers n'ont pas fait une euthanasie, les seconds si. Au total, un même acte serait jugé différemment selon la subjectivité de chacun des acteurs. C'est à une telle invraisemblance logique qu'amènent les théories visant à « intérioriser » l'éthique[886].

Les ruses du bio-pouvoir procèdent ainsi souvent de tours de passe-passe théoriques qui permettent dans la pratique de recouvrir un faire-mourir par un laisser-mourir : la « mort cérébrale » permet de déclarer mort des patients encore vivants, la sédation profonde et continue jusqu'au décès permet de rendre « naturelle » une mort administrée médicalement[887].

> Lorsqu'un patient en fin de vie demande, conformément à la loi, l'arrêt de tout traitement, son objectif est clairement de hâter sa mort. Quelles que soient les nuances psychologiques ou existentielles (acceptation, résignation, moindre mal, délivrance…), la différence entre « se faire mourir » et « se laisser mourir » est ténue sinon inexistante car, en l'absence de possibilité de suicide, assisté ou non, « se laisser mourir » est alors la seule façon de « se faire mourir ». Cette demande est opposable, le médecin doit l'accepter et mettre en œuvre la décision du patient. La sédation est alors présentée comme un traitement

[883] Loi Claeys-Leonetti, art. 3.
[884] J.-C. FONDRAS, art. cité, p. 102.
[885] *Ibid.*, p. 101.
[886] *Ibid*.
[887] C'est un point sur lequel les administrateurs de l'ADMD sont tout à fait d'accord : ils prévoient dans leur proposition de texte de loi que la mort provoquée par une euthanasie soit considérée comme relevant d'une cause « naturelle ». « Article 3 : Est réputée décédée de mort naturelle la personne dont la mort résulte d'une aide active à mourir mise en œuvre selon les conditions et les procédures prévues par le code de santé publique. » https://www.admd.net/sites/default/files/2020-03/Notre%20proposition%20de%20loi.pdf (consulté le 28/6/2021)

> visant l'ensemble des souffrances, celles qui sont inhérentes à la situation du patient et celles qui s'ajoutent du fait de l'arrêt des thérapeutiques de suppléance.
>
> Lorsque tout traitement, y compris l'hydratation, est arrêté, la rhétorique médicale veut que le but visé soit de « ne pas prolonger la vie ». Dire que l'objectif est de « hâter la mort » apparait à beaucoup comme incorrect voire inconvenant. Il n'y a cependant aucune différence logique entre « ne pas prolonger » et « arrêter » quelque chose, ni de différence factuelle entre « une vie qui n'est pas prolongée » et une « mort hâtée »[888].

Cette mort factice des soins palliatifs est une formation de compromis destinée à évoluer : c'est un outil stratégique de circonstance dans une lutte entre différents courants de la société française. Elle ne pourra perdurer très longtemps car elle ne satisfait véritablement personne, hormis peut-être les esprits les plus jésuites ou les plus byzantins. Les militants « pour le droit de mourir dans la dignité » savent qu'ils ont été leurrés – cette mort n'a rien de choisie ni de libre – et les plus fervents défenseurs de la « mort naturelle » des soins palliatifs considèrent ici que l'on a trop donné aux premiers. Les familles et les amis ayant assisté à cette mise en scène macabre de la mort d'un proche savent ce qu'il en coûte physiquement et moralement. Le président du rapport sur la « fin de vie » remis au gouvernement Hollande en 2012, qui a permis l'élaboration de la loi de 2016, Didier Sicard, affirmait lui-même dans un entretien daté de juin 2013 la chose suivante :

> Avec la loi Leonetti [de 2005, « relative aux droits des malades et à la fin de vie »], on avait estimé que [l'arrêt de l'alimentation et de l'hydratation artificielles] était une bonne façon d'accompagner un arrêt de traitement. Or on se rend compte qu'aussi bien en néonatologie que pour les personnes âgées, ce n'est pas vivable – symboliquement du moins, car organiquement cela passe. Symboliquement, la famille a le sentiment que l'on attend la mort de son proche, que les médecins ont fait un petit geste et puis se sont retirés sur l'Aventin. Une agonie trop longue peut être terrible, terrifiante. Je me demande parfois : comment a-t-on pu imaginer cela ? Comment une société arrive-t-elle, de fait, à protéger ses institutions, comme la médecine, plutôt que ses malades ?
>
> […]
>
> C'est se laver de sa responsabilité en s'accrochant à l'idée de la mort naturelle comme une bonne mort. Pourtant, cette vision peut devenir étrangement dogmatique : ce n'est pas pour cela que la mort naturelle n'existe pas, mais il ne faut pas lui donner une place trop centrale[889].

Avec la loi de 2016, dite Claeys-Leonetti, les patients ont désormais le droit de « bénéficier » d'une sédation profonde et continue jusqu'au décès et les directives anticipées sont devenues juridiquement contraignantes pour les médecins – ce qui dans les faits restent à démontrer – mais contrairement à ce que pense D. Sicard, cette mort sous sédation n'a rien de « naturelle » : elle n'est qu'un simulacre d'une nature fantasmée qui n'a jamais existé pour la simple raison que la mort n'est pas naturelle dans son être phénoménal authentique. Mourir humainement, c'est d'abord mourir librement. Le sens d'une vie humaine est précieux parce

[888] J.-C. FONDRAS, art. cité, p. 101.

[889] Consultable en ligne à l'adresse suivante : https://www.liberation.fr/societe/2013/06/30/une-agonie-trop-longue-peut-etre-terrifiante_914836/ (consulté le 9/7/2021).

que le temps était toujours déjà compté et que ce compte se fait chaque jour à partir de la mort. Ce que je fais de ma vie, je dois le faire dans la pleine lumière de sa fin. Quel étrange paradoxe alors de priver l'individu de cette clé unique qui ferme et ouvre à la fois, par le tour singulier d'une liberté, une existence à la plénitude de son sens.

À en croire la ministre des Affaires sociales de la Santé et des Droits des femmes de l'époque, Marisol Touraine, l'« esprit » de la loi du 2 février 2016 dite Claeys-Leonetti consistait bien à remettre le patient « au centre » de la relation médicale en permettant d'obtenir un moyen médical de terminer leur vie à ceux et celle qui en manifesteraient la volonté :

> Aujourd'hui, les malades en fin de vie veulent décider par eux-mêmes et pour eux-mêmes. De continuer à vivre jusqu'au bout. Ou pas. La loi Leonetti de 2005 ne répond plus qu'imparfaitement à cette attente. En permettant au médecin de décider avec ses pairs de limiter ou d'arrêter un traitement inutile, disproportionné ou n'ayant d'autre objet que la seule prolongation artificielle de la vie, elle maintient la logique du seul encadrement des traitements, du « laisser mourir ». C'est une loi pour encadrer et protéger les médecins. C'est une autre logique, une autre voie, celle de l'autonomie de la personne, qu'a engagée le Président de la République. Un très large consensus s'est construit autour du texte proposé[890].

Pourtant, personne n'est véritablement satisfait aujourd'hui de la dernière version de la « fin de vie » proposée par le législateur français. Ne serait-il pas temps alors qu'on se soucie véritablement de ce que le principal intéressé – l'individu qui va mourir – entend faire de ce moment de sa propre mort ? Pour J.-C. Fondras, refuser au patient un « droit à la sédation » à sa demande n'est pas légitime en dernière analyse. Ce droit

> […] pourrait tenir lieu d'alternative à une mort volontaire en l'absence d'autre possibilité laissée au patient. Mais ne pas reconnaître un tel droit, c'est aussi donner le dernier mot à l'expertise médicale contre le souhait du patient, qui est pourtant le seul à juger de ce qu'il peut supporter ou non, y compris sur le plan strictement « existentiel ». Lui refuser ce droit, c'est aussi imposer au patient une préférence pour une mort consciente[891].

Cette parole de médecin est précieuse en ce qu'elle est critique et réfléchie là où tant de discours actuels se contentent d'accepter la situation présente de la mort et de la « fin de vie » en France comme acceptable ou allant de soi. Mais on doit encore oser faire un pas de plus en nous demandant si la liberté ultime face à la mort, et ainsi rétrospectivement face à la vie, ne consisterait pas à laisser à l'individu lui-même l'art et la manière d'en finir. Ne peut-on lui laisser simplement le choix des moyens et de la façon d'en finir et de dire adieu ? Y a-t-il encore vraiment besoin du médecin ou d'un cadre médicalisé pour disparaître quand le moment est venu pour celui qui le veut et quand on dispose des moyens aisés de partir sans

[890] *Le Huffington Post*, 28 janvier 2016.
[891] J. -C. FONDRAS, art. cité, p. 100.

qu'il faille les quémander sans fin, dans l'angoisse de ne pas être à la hauteur, dans la peur de vivre mille douleurs ?

Malheureusement, les mécanismes du bio-pouvoir n'ont pas pour finalité de laisser l'individu disposer librement de sa vie. La mort est conçue comme le lieu de la vérité dans lequel se tient le médecin qui prévoit à l'avance ce que la vie de son patient sera, à partir de sa mort médicalement anticipée comme effet ultime de la puissance pathologique qui anime son corps. La mort n'est jamais pensée comme la condition de la liberté individuelle s'érigeant à partir du souci de soi nourrie d'une réflexion sur le sens complet que l'existence peut détenir à partir de l'anticipation de sa fin. Et ce ne sont certainement pas les éthiques contemporaines majoritaires survalorisant le moment du soin qui permettront aux individus de se réapproprier leurs vies à partir de leurs morts.

Les militants pro-euthanasie ont réussi à faire évoluer la loi mais celle-ci n'est qu'un bricolage, un effet passager et transitoire des luttes et des résistances autour de la mort, se résumant finalement à un compromis monstrueux entre le faire-mourir et le laisser-mourir. Elle correspond cependant parfaitement à la tendance de l'éthique médicale actuelle prédominante qui consistant à toujours préférer la promotion du soin à la défense du souci de soi, comme si la liberté face à la mort ne pouvait être compatible avec le pouvoir médical. Le soin comme substitution de l'autre à soi-même, trouvant l'une de ses formes idéales et extrêmes dans le personnage du mourant, rendu incapable de se prendre en souci, ne pouvant qu'appeler à l'aide et attendant que l'Autre vienne le sauver, le déchargeant de ce fardeau qui consiste pour tout homme à mourir. Le souci de soi tel qu'il sera thématisé par Foucault dans ses derniers travaux des années 1980 est radicalement opposé à cette conception contemporaine de l'éthique du soin car elle vise à ce que le sujet éthique puisse être à soi à partir d'une réflexion rationnelle prenant ancrage dans une anticipation de la mort, pas à s'abandonner au pouvoir que les autres ont acquis sur la vie qu'ils entendent préserver de sa propre liberté, alors qu'elle n'est même pas la leur.

3. La tyrannie du soin et la mortification de soi

Dans cette survalorisation contemporaine du « laisser-mourir » qui fonde l'éthique des structures françaises des soins palliatifs, interdisant à la fois au médecin de hâter la mort de son patient par un geste létal actif si ce dernier en fait la demande mais aussi au patient lui-

même de désirer la mort, il est difficile de ne pas y déceler le mode de gouvernement de soi et des autres chrétien consistant à renoncer totalement à soi pour se livrer à la pure passivité, nous rendant disponibles au règne de l'Autre sur nous-mêmes. Ce fait est tout à fait patent dans les premiers travaux d'E. Kübler-Ross où il est question pour le mourant d'expurger en lui – en se confessant interminablement à son « guide » dans la mort, le médecin psychiatre – tous les sentiments qui le rattachent à sa vie individuelle et au désir de la conserver, dans le but de parvenir à un état de mortification de soi si accomplie qu'on ne veut même plus être mort, simplement mourir au sens de se laisser aller à cette pure passivité de la fin qui nous dévore insensiblement. Après avoir lutté contre nos « démons » – le déni, la colère, le marchandage, l'envie – en les confessant tant qu'il faut afin qu'ils disparaissent de notre place intérieure, ne reste plus rien en nous que le vide : mortifiés, nous sommes prêts désormais à ce que la mort se confonde avec notre être. C'est ainsi qu'on peut lire dans les *Derniers instants de la vie* qu'il « ne faut pas croire que l'acceptation puisse être confondue avec une étape heureuse. Elle est presque vide de sentiments[892]. »

Cette valorisation du « laisser mourir » et de la mortification de soi est encore davantage présente dans les derniers ouvrages de la psychiatre nord-américaine où elle évolue tout bonnement vers un mysticisme échevelé. La psychiatre suisse va jusqu'à affirmer qu'il y a une connaissance positive de la mort qu'elle se propose de restituer devant son auditoire.

> Je voudrais vous expliquer très sommairement ce que chaque être va vivre au moment de la mort […].
> L'expérience de la mort est presque identique à celle de la naissance. C'est une naissance dans une autre existence qui peut être prouvée d'une façon tout à fait simple. Pendant deux mille ans on vous a invité à « croire » aux choses de l'au-delà. Pour moi ce n'est plus une affaire de croyance mais une affaire de connaissance. Et je vous dirai volontiers comment on obtient cette connaissance, pourvu que vous vouliez le savoir […][893].

Kübler-Ross justifie son propos en s'appuyant sur les « vingt mille cas du monde entier d'hommes qui avaient été déclarés cliniquement morts et qui ont été rappelés à la vie[894]. » Elle compare alors la mort à la séparation du papillon (l'âme) avec son cocon (le corps). C'est la première étape de la mort. Dans la deuxième étape, lorsque l'âme a quitté le corps,

> […] vous vivrez des évènements importants dont vous devez connaître l'existence pour ne plus jamais avoir peur de la mort, […] vous serez approvisionné en énergie psychique […].
> Dans cette deuxième étape, le « mort » – si je puis m'exprimer ainsi – remarquera également qu'il est à

[892] E. KÜBLER-ROSS, *Les Derniers instants de la vie*, *op. cit.*, p. 121.
[893] E. KÜBLER-ROSS, *La Mort est un nouveau soleil*, trad. R. PRYM-KHOSHKISH, Monaco, Éd. du Rocher, 1988 [1984], p. 16.
[894] *Ibid*. ; on ne sait pas quelles sont les sources permettant d'attester le nombre de 20 000 mourants « rappelés à la vie » avancé par la psychiatre-mystique, sur lequel elle fonde pourtant sa doctrine de la vie éternelle, qui se veut une « connaissance », puisqu'elle ne prend pas la peine de les citer et de les documenter.

> nouveau intact. Les aveugles peuvent voir. Les sourds et les muets entendent et parlent à nouveau. […] Et ils sont des milliers dans des chaises roulantes qui pourront enfin danser à nouveau. […] Tous sont à nouveau intacts. Ils sont parfaits[895].

C'est comme si l'individu accédait enfin à cet *hypercorps* dont nous parlions, ce décalque biologisé du corps glorieux du Christ promu par les mécanismes assujettissants du bio-pouvoir. On voit désormais comment le lien entre la « santé » poursuivie par les individus modernes et le salut millénaire proposée par le christianisme est serré. Voici enfin la troisième et dernière étape de ce voyage mystique dans la mort :

> Et ensuite, dès que vous avez accompli ce passage, une lumière rayonne au bout. Et cette lumière est plus que blanche, elle est d'une *clarté absolue*. Et au fur et à mesure que vous approchez de cette lumière, vous êtes rempli du plus grand amour, indescriptible et inconditionnel, que vous puissiez imaginer. Il n'y a pas de mots pour le décrire […].
>
> Et dans cette présence, que beaucoup appelle Christ ou Dieu, Amour ou Lumière, vous réalisez que toute votre vie ici-bas n'est qu'une école par laquelle vous devez passer, que vous devez apprendre certaines choses ; et sortir victorieux de certaines épreuves. Quand vous avez terminé le programme et réussi les examens, vous pouvez rentrer[896].

Dans les deux cas, pour parvenir à cette vie glorieuse par-delà la mort, il est nécessaire de se *confier* à l'autre, prêtre ou médecin. Le schème de gouvernement des conduites reste le même : c'est un *pasteur* qui doit guider sa brebis vers la mort car il la connaît mieux qu'elle et sait les détours qu'il lui faut éviter, ou les raccourcis séduisants vers lesquels il ne faut jamais se précipiter. Il ne saurait jamais être question de se suicider mais de se laisser mourir : la mort est l'objet du désir de santé ou de salut monté en nous par le pouvoir mais ce désir ne doit jamais être satisfait autrement que par le biais de l'autre, nous conduisant à la mort par la main. C'est à la mort enfin qu'il reviendra d'accomplir sur nous l'œuvre de vérité que nous n'avons jamais su nous-mêmes élaborer sur nos vies, et à partir d'elles. Nous avons été trop occupés à nous soucier de ce que nous serions demain, heureux et en pleine santé, plutôt que de vivre aujourd'hui une vie qui soit véritablement à soi.

Si nous insistons à ce point sur la figure de Kübler-Ross, qui pourrait simplement passer pour une source d'inspiration *new age* parmi d'autres, c'est parce qu'elle constitue toujours une référence centrale, relevant quasiment de l'hagiographie, pour les acteurs des soins palliatifs en France. Son ouvrage central, *On Death and Dying*[897], publié pour la première fois en 1969 en était déjà à sa dixième édition en 1973. Dès le milieu des années 1970, il était déjà diffusé à plus d'un million d'exemplaires. Son auteure constitue toujours une source d'inspiration et une ressource utile pour l'exercice de ce type de soins et l'élaboration du

[895] *Ibid.*, p. 17-21.
[896] *Ibid.,* p. 24.
[897] En français, *Les Derniers instants de la vie*, *op. cit.*

« bien-mourir » français. Dans les ouvrages consacrés à la fin de vie, elle occupe toujours une place valorisée de tout premier ordre en tant que figure pionnière des soins palliatifs.

Nous allons désormais voir en quoi elle a constitué une influence importante pour l'introduction des soins palliatifs en France : elle participe à sa manière du retour du religieux dans les structures médicalisées qui sont celles de l'hôpital à partir du développement de ce type spécifique de soin qui inaugure une ère où le pouvoir sur la vie devient à ce point total qu'il ne laisse même plus la liberté de mourir à des vies desquelles il ne peut pourtant plus rien extraire.

Le retour du religieux à l'hôpital et sa récupération médicale

On conçoit alors de plus en plus clairement en quoi les soins palliatifs constituent une forme de retour du religieux par l'inclusion des mécanismes anciens du pouvoir pastoral dans l'enceinte de l'hôpital. Le religieux avait été exclu de l'hospice pour que celui-ci puisse devenir l'hôpital moderne que nous connaissons, technicien et laïcisé, faisant vivre, ne préparant pas à mourir, au service de la santé et non du salut. La volonté médicale de guérir et de prolonger la vie avait supplanté celle d'assurer le salut des mourants dans l'autre monde. C'est à nouveau à partir d'un lieu religieux – l'hospice anglais de Saint Christopher – que renaît cette volonté de s'occuper des mourants, mais cette fois-ci en intégrant et en utilisant tout l'attirail pharmacologique antidouleur permis par la médecine moderne pour mettre fin à la souffrance. Ce traitement de la souffrance n'aurait pas pu être « total » si on n'y avait adjoint la technique psychiatrique. En faisant la généalogie de cette dernière, on se rend alors compte de sa filiation avec cet ancien pouvoir pastoral développé comme technique de gouvernement et de connaissance du sujet par le christianisme dès l'Antiquité. Il s'agit en effet, pour la pastorale comme pour la psychiatrie moderne des soins palliatifs, d'amener le sujet à confesser ses moindres désirs, sentiments et émotions afin d'accepter de renoncer à soi de la manière la plus parfaite qui soit. Par un aveu exhaustif de ses difficultés et de ses malheurs, de ses souffrances et de ses douleurs, on parvient à en accepter la vacuité et la misère de son être individué. On est alors prêt à s'effacer dans la mort et à obéir inconditionnellement à celui qui nous a délivré de notre moi. L'obéissance inconditionnelle du malade dans les unités de soins palliatifs n'a en effet rien à envier aux exploits en matière de mortification de soi tels qu'ils ont se sont développés dans le christianisme primitif[898] puisqu'il est désormais question de mourir *réellement* – et pas simplement au péché et à la

[898] Nous analyserons ce point en profondeur dans le chapitre suivant.

chair – selon la règle hospitalière. Pour obtenir la « bonne mort » qui est promise, il faut scrupuleusement suivre le protocole établi : ne pas trop préjuger de soi-même dès que l'on est parvenu à accepter la mort – mortification réussie mais fragile – en cherchant par exemple à aller trop vite, ne pas précipiter la mort mais la laisser venir comme elle est, dans la vérité qui lui est propre et que ce moi désormais vide ne peut qu'accueillir avec sérénité puisqu'en quelque sorte il n'est déjà plus. Rien de pire que ces patients présomptueux qui veulent hâter sa venue, tels que nous en avons déjà évoqué les cas. De l'autre côté, il ne faut pas non plus traîner les pieds[899].

Le pouvoir exercé sur les mourants est lui aussi total en ce sens qu'il ne laisse plus rien de la mort au mourant – celle-ci a été « naturalisée » par la psychiatrie, qui en avait fait de même avec l'expérience classique de la déraison à partir de laquelle elle s'était constituée comme discours positif sur la folie : le mouvement vers la mort n'appartient plus à celui qui meurt mais à l'institution qui l'encadre et le normalise – mais aussi en ce second sens que le pouvoir médical renoue une alliance avec le pouvoir religieux, contre lequel il a dû historiquement s'affronter pour pouvoir imposer triomphalement son propre régime de vérité. Désormais, le pouvoir médical contemporain conjugue dans son activité un pouvoir sur la vie – il fait vivre – le pouvoir de mort du souverain – c'est lui qui fait mourir et « rejette dans la mort » les vies indésirables et anormales – mais aussi un pouvoir de type religieux qui mène à la mortification de soi : la mort médicalisée est une mort qui n'est plus l'occasion pour l'individu de s'affirmer librement mais un *effacement*[900] dans lequel il n'est déjà plus rien.

L'émergence et la structuration des soins palliatifs en France a elle aussi procédé de cet entremêlement de mécanismes de pouvoir. Le mouvement des soins palliatifs a d'abord pris la forme d'un collectif « informel » selon l'expression de M. Castra[901], qui lui aussi trouve « son origine dans l'entrecroisement de deux principaux mondes sociaux : le monde médical et le monde de la religion chrétienne[902]. » Le « premier cercle » des militants se caractérise par cette « double appartenance » à la fois médicale mais aussi religieuse[903]. Des entretiens menés par des sociologues, mais aussi par des militants des soins palliatifs, en donne ici un aperçu :

> « Je suis catholique pratiquante [...], et puis, c'est vrai, je crois en l'au-delà. La liberté sur cette terre, elle est dans la fin de vie » (Maryse, médecin, 59 ans).
> « Je suis catholique convaincu » (Denis, professeur, 64 ans). « Moi j'étais assez proche quand j'étais

[899] Voir *supra*.
[900] M. FOUCAULT, *DE* IV, n°325, déjà cité, p. 383.
[901] M. CASTRA, *Bien mourir, op. cit.*, p. 49.
[902] *Ibid.*
[903] *Ibid.*

jeune médecin du milieu jésuite parce que j'y trouvais une réflexion philosophique sur la pratique médicale [...]. J'ai fréquenté ce milieu et c'est par ce biais-là que j'ai eu des informations sur les soins palliatifs » (Pierre, médecin, 44 ans).

« Je crois qu'une partie de mes activités de médecin est inspirée par ma foi. Un malade souffrant, une famille éprouvée par un deuil sont pour moi des frères dans le Christ [...]. Oui, j'ai essayé d'être un honnête serviteur du christ auprès de mes frères malades[904]. »

Au milieu des années 1970, le père jésuite Patrick Verspieren va jouer le rôle du principal pionnier des soins palliatifs en France. Il a visité en 1974 l'hospice Saint Christopher de C. Saunders : il en retire l'idée que l'on peut procéder d'une « autre façon » avec la douleur mais aussi qu'il était possible de réintégrer dans une structure hospitalière les gestes chrétiens de charité et d'aide aux mourants. C'est à partir du centre Laënnec à Paris qu'il sera stratégiquement possible de développer un tel dispositif de soins en France. C'est en effet en ce lieu de rencontre des étudiants catholiques de médecine que les médecins viennent pour « nourrir une réflexion de croyant sur leur pratique médicale[905] ». P. Verspieren pourra alors les initier à cette nouvelle technique de soins d'abord développée d'abord à l'étranger.

« J'ai entendu parler sérieusement des soins palliatifs pour la première fois par Patrick Verspieren. » (Joseph, médecin, 72 ans).

« Elle [E. Kübler-Ross] avait été invitée ici à l'occasion d'une conférence du centre Laënnec, donc on retrouve là le rôle important de Verspieren, parce que c'est lui qui est lié à l'éthique [...], les conférences Laënnec ont joué un rôle dans la diffusion du travail et des idées d'Elisabeth Kübler-Ross. » (Jean-Louis, professeur, 56 ans). Patrick Verspieren « a fait le travail de pionnier avec ses écrits dans Laënnec et l'organisation de visites au Saint Christopher. » (Denis, professeur, 64 ans) « Il m'a permis de connaître d'autres personnes. Il a organisé des réunions pour que les gens qui avaient l'expérience du maniement des morphiniques puissent la communiquer. J'ai été invitée à participer à ces conférences, à y témoigner de mon expérience. Il m'a fait connaitre des gens qui avaient cette expérience là. » (Maryse, médecin, 59 ans)[906]

Verspieren invitera en France Balfour Mount en 1978, le créateur de la toute première unité hospitalière de soins palliatifs au Québec en 1974 pour qu'il vienne en exposer le fonctionnement. Celui-ci, plus accordé au système français que le fonctionnement anglo-saxon, encore très dépendant des structures privées de type religieux, permettra alors d'intégrer par mimétisme cette structure dans le système hospitalier qui est le nôtre. La première unité des soins palliatifs est créée en 1987 en France à l'hôpital de la Cité universitaire avec Maurice Abiven, lui-même médecin se réclamant du catholicisme, qui voulut « humaniser » la mort à l'hôpital[907].

Le problème, c'est que cette « humanisation » consiste uniquement à prendre soin du

[904] Y. de GENTIL-BAICHIS, M. ABIVEN, *Vivre avec celui qui va mourir*, Paris, Centurion, coll. « C'est-à-dire », 1990, p. 74 ; cité par M. CASTRA, *op. cit.*, p. 57 (la suppression de certains passages est de M. CASTRA).

[905] M. CASTRA, *op. cit.*, p. 50.

[906] *Ibid.*, p. 50-51.

[907] Voir M. ABIVEN, *Humaniser l'hôpital*, Fayard, Paris, 1976 ; *Une éthique pour la mort*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995 ; *Pour une mort plus humaine*, *Expérience d'une unité hospitalière en soins palliatifs*, Paris, Masson, 1997.

malade, en l'accompagnant et en lui rendant « confortable » les derniers moments de son existence, jamais de respecter cette dernière volonté qui peut-être celle de mourir, au moment et selon les formes *choisis.* Soigner à l'hôpital, c'est s'occuper de l'autre parce qu'il est devenu impuissant et incapable : on fait pour lui ce qu'il ne peut plus faire pour lui-même. Mais s'il y a bien une chose que l'autre ne peut pas faire à ma place, c'est mourir. Cette épreuve ultime de soi, qui engage l'existence individuelle toute entière, est insubstituable et indéléguable. Face à la mort, c'est toujours moi-même qui dois me prendre en souci et décider de la réponse à apporter et à élaborer face à l'échéance qui me conteste en même temps qu'elle me constitue. Personne d'autre que moi-même ne peut endosser ce souci de soi, qui fondamentalement, s'érige à partir d'une mort qui se réfléchit dans la pensée. Et pourtant, les soins palliatifs ne se contentent pas d'accompagner cette épreuve, ils vont jusqu'à prétendre la prendre en charge et la gérer en la façonnant, de l'extérieur, selon les protocoles indiqués. Ils interdisent au patient d'éprouver sa mort autrement que sous la forme d'une *passion*, qui doit respecter les stations d'un chemin de croix tracé à l'avance. Il s'agit de se laisser faire – et ainsi défaire – par la mort sans jamais s'établir dans un rapport actif à sa propre vie à partir d'elle. Ce faisant, les soins palliatifs rabattent ce qui s'inscrit à la racine de l'être humain à partir de sa fin – la liberté qui se fonde dans le souci de soi – sur le soin. Il ne s'agit plus de vivre librement alors, seulement de vivre dans la passivité d'une vie qui ne fait que passer, puisqu'elle va à la mort privée de toute possibilité de décider de sa fin.

Le soin à la place de la liberté

Il existe une véritable vulgate ayant cours dans les unités de soins palliatifs et dans les discours extérieurs qui en soutiennent les mécanismes. Elle consiste à affirmer que celui qui demande à mourir le fait uniquement parce qu'on n'a pas encore su correctement et complètement prendre soin de lui. En dépit de tous les protocoles massifs et minutieux mis en œuvre dans les structures hospitalières des soins palliatifs, il faut partir du dogme infrangible que celui qui veut la mort veut en fait, dans le fond et malgré tout – le monde, les autres et même lui-même – être mieux *soigné*[908].

[908] Dès l'origine des soins palliatifs, le ver du soin était dans le fruit de la liberté si l'on ose dire. C. Saunders avait déjà réglé la question de la demande d'euthanasie à son époque. Voir M.-L. LAMAU, art. cité, p. 70 : « Finalement pourquoi, se demande-t-elle [*scil.* Cecily Saunders, en 1974], certains patients en fin de vie demandent-ils à mourir ? Et d'exprimer avec force la conviction qui a sous-tendu toute son action : c'est parce que leur entourage se désengage et les laisse à leur solitude émotionnelle et physique : « Si un patient demande à

> En quinze ans d'expérience, je n'ai jamais rencontré une seule demande d'euthanasie qui ait persisté au-delà d'un accompagnement de qualité. Il faut promouvoir l'éthique des soins palliatifs. Je suis un soignant et ce n'est pas à moi de donner la mort. Par contre, si la demande persiste, je vais m'interroger au plus intime de moi-même. Y a-t-il quelque chose que je n'ai pas su entendre chez l'autre ou quelque chose qui demande à être dit ? Toute réitération de demande d'euthanasie exprime la volonté pour la personne d'être vivante autrement. Si je réponds par un geste euthanasique, je réponds à côté. Parce qu'il y a toujours autre chose qui est demandé[909].

Quand le patient dit « liberté », les professeurs Tournesol entendent « il faut soigner ».

Pour comprendre cet engouement contemporain pour le soin dans le débat français actuel autour de la fin de vie, il nous faut faire un détour par une pensée qui met au centre de l'existence humaine toujours l'autre plutôt que soi-même. Cette conception « altruiste » a bien sûr des origines chrétiennes que nous approfondirons plus avant dans le prochain chapitre, mais pour en saisir la prégnance dans les discours de l'éthique médicale actuelle, il faut aussi que nous nous référions à une pensée de la passivité du mourir s'opposant frontalement à l'appropriation de soi permise par la possibilité de la mort telle qu'elle a été développée par Heidegger dans *Être et temps*. Le penseur qui a élaboré avec le plus de précision et de force conceptuelles cette pensée de la passivité du mourir au XX^e^ siècle est incontestablement Levinas. Nous aborderons ici cette pensée à partir de son prolongement dans la pratique médicale contemporaine concernant la « fin de vie » qui se fonde sur cette éthique de la vulnérabilité telle qu'elle est thématisée exemplairement en France par Corinne Pelluchon[910]. Cette éthique de la vulnérabilité, centrale dans la pratique du soin contemporain, consiste à considérer que l'homme est moins un sujet autonome et libre de ses choix individuels qu'un être précaire et vulnérable dont la vérité éthique insigne consiste à se soucier de l'autre avant soi-même. Je suis dépossédé de tout pouvoir par l'autre qui m'appelle à répondre de sa propre

---

être tué, c'est que quelqu'un lui a manqué ["*If a patient asks to be killed, someone has failed him*"]. » Article d'où est extraite la citation : C. SAUNDERS, « Caring for the dying », S. LACK, R. LAMERTON, *The hour of our death*, London, Geofffrey Chapman, 1974, p. 18-27. Cette croyance de C. Saunders apparaît ainsi comme un véritable dogme dans la littérature pro-soins palliatifs. Elle est aussi fermement défendue par l'autre grande figure tutélaire des soins palliatifs, Elisabeth Kübler-Ross : « La première grande leçon dans ma vie, c'est qu'il suffit d'*une personne qui tient vraiment à vous* pour faire la différence entre la vie et la mort. » (*La mort, dernière étape de la croissance*, *op. cit.*, p. 186). Pour sa reprise dans la littérature française, voir par exemple les ouvrages de M. de HENNEZEL, notamment *Nous ne nous sommes pas dit au revoir, La dimension humaine du débat sur l'euthanasie*, Paris, Robert Laffont, coll. « Pocket », 2000, de E. HIRSCH (*Mort par sédation*, *op. cit.*) dans lequel il est affirmé à plusieurs reprises que si le patient demande à en finir, c'est qu'il n'a pas assez été soutenu par son entourage et plus généralement, par la société dans son ensemble. Ayant perdu toute estime pour lui-même, il se sent alors un poids pour les autres. C'est le même genre de propos, plus développé conceptuellement, que tiennent J. RICOT (*Penser la fin de vie*, *op. cit.*) et C. PELLUCHON (*L'Autonomie brisée*, *Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2014) quand ils affirment que, les médicaments disponibles actuellement permettant de soulager absolument toutes les souffrances physiques – ce qui est tout à fait discutable –, la seule souffrance psychologique et morale résiduelle proviendrait d'une mauvaise image que l'on se fait désormais de soi-même, particulièrement à cause du regard que les autres jettent sur nous. Il suffirait de résoudre ce problème psycho-social pour que les gens ne désirent plus mourir. CQFD.

[909] Un médecin en soins palliatifs, cité par M. de HENNEZEL, *op. cit.*, p. 159.

[910] C. PELLUCHON, *L'Autonomie brisée, op. cit.*

vulnérabilité : je suis l'obligé d'autrui. Son visage m'enjoint de ne pas lui nuire. S'énonce à la racine de son apparaître sans mots l'intimation d'emblée éthique : « ne me tue pas ». L'éthique consiste alors à se laisser déposséder de soi par cette pure passivité qui m'envahit dans la présence de l'autre qui est si vulnérable. Sa vulnérabilité m'ouvre à la vérité éthique de mon propre dénuement : je ne puis plus correspondre pleinement et entièrement à moi, je ne peux jamais entièrement être à moi car je suis ouvert à autrui par sa transcendance. C'est ce que Levinas appelle la substitution[911].

J'ai alors perdu tout pouvoir sur l'autre mais aussi sur moi-même : je n'ai ainsi pas le droit ni la possibilité éthique de faire mourir l'autre ni moi-même car ce qui me fonde dans ma vérité est justement cet hors de tout pouvoir de la vulnérabilité, qui m'assigne à l'ouverture à cette transcendance d'autrui, du Tout-Autre. Il faut alors prendre soin de l'autre sans fin et jusqu'à la fin.

Laisser mourir mais jamais faire mourir ou hâter la venue de la mort. La mort constitue la vérité éthique de l'homme en ce sens qu'elle est la passivité extrême du temps qui me dépossède toujours davantage de moi-même. Je dois totalement renoncer à moi pour entrer dans la transcendance de cette vérité. À partir de la conception levinassienne de l'éthique comme substitution, C. Pelluchon critique les pensées du souci comme étant des tentatives de se réapproprier à soi à partir d'une anticipation résolue et courageuse d'exister de façon authentique, c'est-à-dire libre et réfléchie, à partir de sa propre mort. Elles ne permettraient pas ainsi de rendre justice à tous les patients souffrants et diminués, notamment tous ceux qui sont dans la période de la « fin de vie ».

On peut néanmoins nourrir le soupçon que cette éthique de la vulnérabilité permet stratégiquement de légitimer les pratiques contemporaines du bio-pouvoir. Elle permet au médecin de continuer à refuser de procurer à son patient un moyen d'en finir puisqu'il peut ainsi arguer du fait que ce n'est pas en son pouvoir de le faire, ce n'est pas une possibilité éthique et la relation qui le lie à son patient est une relation de soin, pas une relation de pouvoir justement. Le problème ici, c'est que l'exercice de la médecine consiste justement à éliminer des vies qui, aux yeux du bio-pouvoir, ne méritent pas de vivre. Ces vies de fœtus « anormaux » – encore tout à fait inconscientes et radicalement vulnérables dans leur dénuement absolu – ne constituent-elles pas justement à leur manière ces figures transcendantes du Tout-Autre dont parle Levinas ? C. Pelluchon parle elle-même dans son ouvrage des cas de graves traumatisés crâniens que des médecins ont préféré laisser mourir

[911] E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, *Ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « biblio essais », 1990 [1978], chap. IV, « La substitution », p. 156 *sq*.

plutôt que de les réanimer[912]. Mais si l'on s'appuie sur l'éthique de la vulnérabilité défendue ici, selon quels critères ces vies ne méritent plus de vivre ? Est-ce seulement une possibilité de choix pour le partisan de l'éthique du soin sans fin de *ne plus soigner* ? C. Pelluchon affirme en effet à un autre endroit de son ouvrage que l'on peut vivre heureux dans la démence inconsciente provoquée par la maladie d'Alzheimer[913]. Mais si on peut être heureux dans l'oubli de soi induit par une maladie neurovégétative, pourquoi ne pourrait-on pas l'être dans un état de coma végétatif persistant, comme le seraient les traumatisés crâniens dont nous parlions à l'instant ?

Il semble par ailleurs que, quoiqu'on fasse pour l'étouffer, le souci de soi revienne toujours finalement car ce que propose C. Pelluchon aux gens abattus par la maladie c'est de se reprendre en souci, pas de simplement se laisser soigner.

> Je me suis parfois demandée si les bénévoles, qui sont souvent des femmes et des personnes bien intentionnées, presque maternelles, ne confortaient pas le malade dans le sentiment qu'il est sa maladie. Elles résistent trop rarement aux lamentations des personnes âgées. Elles ne s'opposent pas souvent aux types de pensée qui fait obstacle à leur mieux-être et, même si elles ont beaucoup de respect pour les vieillards et leur apportent de la tendresse, elles ne proposent pas une autre manière de voir qui pourrait les impliquer dans le monde et les rendre plus actifs[914].

Il y a finalement une sorte de contradiction chez C. Pelluchon quand elle affirme d'un côté qu'il faut se dessaisir de soi, accepter la pure passivité inscrite dans la brisure de notre être, et qui d'un autre côté offre un discours d'*empowerement* aux personnes âgées ou diminuées physiquement, les conduisant finalement à prendre ou reprendre souci d'elles-mêmes, à ne pas se laisser aller passivement à la mort.

L'éthique de la vulnérabilité s'oppose terme à terme à cette conception que C. Pelluchon qualifie d'éthique du souci et qu'elle réfère toujours fondamentalement à la pensée de Heidegger. Elle ne parle jamais de Foucault dans cette optique du rapport libre à soi-même dans son travail mais on est ici obligé de revenir à la pensée de ce dernier dans cette éthique du souci puisque la dernière période du cheminement intellectuel de Foucault consiste justement à penser l'éthique du souci de soi. Comme le souligne bien C. Pelluchon dans un récent ouvrage qui lui est consacré[915], Levinas est le penseur du XX^{e} siècle, contemporain de Foucault, qui pense la responsabilité que l'on a pour autrui de la manière la plus profonde puisqu'il ne considère pas cette responsabilité sur un monde simplement ontique mais comme

[912] C. PELLUCHON, *op. cit.*, « La proportionnalité des soins. L'exemple des traumatisés crâniens », p. 97 *sq*.
[913] *Ibid*., p. 195.
[914] *Ibid.*, p. 303-304.
[915] C. PELLUCHON, *Pour comprendre Levinas : un philosophe pour notre temps*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2020.

un véritable existential. Si Foucault n'emploie jamais lui-même un tel vocabulaire issu de la phénoménologie heideggérienne, il demeure intéressant de rapprocher cette notion servant à désigner les structures fondamentales de l'existence de ce que celui-ci nomme lui-même un transcendantal historique. Les deux notions ne sont bien sûr pas équivalentes mais on peut émettre l'hypothèse que la structure de l'herméneutique du sujet occidental comme renonciation à soi dans la visée de la connaissance absolue – que l'on retrouve avec le sacrifice chrétien – est proche de la notion de substitution forgée par Levinas qui consiste elle aussi à se livrer tout entier à autrui pour accéder à l'Infini, qui s'ouvre en nous destituant. Dans les deux cas, il s'agit pour le sujet de se mortifier, de renoncer à lui-même pour accéder par-delà la mort à une vérité infinie qui l'accomplit en même temps qu'elle le déchire. Cette structure du rapport à soi comme accès à la vérité à partir de sa propre mort semble traverser toute l'histoire occidentale de la subjectivation et c'est ainsi que nous le qualifions de transcendantal historique.

D'un côté alors le désir et le sexe, de l'autre la mort et l'abandon, mais dans les deux cas on a affaire à la renonciation à soi qui se fait à partir de l'oubli de sa propre mortalité : on croit que c'est la mort qui nous fera accéder à la vérité mais dans la mort, il n'y a pas de vérité. La mort me questionne mais elle ne répond pas à mes questions. La vérité est celle que me renvoie l'opacité de la mort : prends-toi en souci, fais valoir ce que tu es devant ce néant vers lequel tu vas et qui te permet de te ressaisir comme un tout, de donner un sens et une forme belle et vraie à l'ensemble de ton existence, qui ne prend son unité heureuse qu'à partir de la mort. Ne laisse pas ta vie aux autres, ne la gaspille pas à demander des vérités à la mort, mais élabore-là à partir de la mort, de cette perspective finitisante et totalisante d'une existence qui peut ainsi enfin être à soi. Celui qui vit en pensant qu'il y a une vérité pleine dans la mort là où il n'y a rien ne peut que passer sa vie à vouloir entrer dans la mort : esclave du sexe idéal du bio-pouvoir, esclave d'une vie qui n'est pas la sienne mais toujours celle de l'Autre. La vie sans souci de soi n'est pas une vie humaine mais une vie qui est déjà morte en quelque sorte : que vaut la vie pour celui qui ne s'est pas pris en souci ? Peut-être tout juste autant que la mort. Il n'y a pas alors « à faire passer le souci des autres avant le souci de soi ; le souci de soi est éthiquement premier, dans le mesure où le rapport à soi est ontologiquement premier[916]. »

On peut dire que les éthiques du soin et de la vulnérabilité constituent une forme de résistance à la modernité médicale mais qui en même temps sert cette modernité en lui

[916] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 356, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.*, p. 715.

permettant de fonctionner dans des espaces qui étaient auparavant laissé « libres ». On abandonnait la mort à la sphère du privé, la médecine ne s'occupait plus du mourant et laissait éventuellement le médecin et son patient entrer dans une relation de type privée où la mort pouvait être « donnée » sous la forme d'une euthanasie presque conçue sur un mode de l'engagement amical. C'est ainsi que le professeur Schwartzenberg raconte avoir sablé le champagne avec sa patiente le jour où il dû tenir la promesse d'euthanasie qu'il lui avait faite[917]. De surcroît, ces éthiques semblent fonctionner comme une sorte de réaction, un retour vers un passé du pouvoir religieux de gouvernement des âmes, pastoral : sacrifice de soi pour soigner la brebis égarée, qui vaut autant que tout le troupeau avec comme fond la mortification universelle. Il s'agit de se mortifier pour que le règne de l'Autre sur soi puisse advenir. S'abandonner à la pure passivité. La méditation de la mort et son anticipation par la pensée ne constituent alors jamais l'occasion de se soucier de soi, de donner un sens et une forme neuves à ce que l'on est, mais servent uniquement comme instruments de la mortification de soi. L'individu assujetti voit dans la mort la vraie vie, le règne de la Vérité infinie à laquelle on ne faisait que se préparer ici-bas, en se mortifiant. Pour Foucault, le retour à l'Antiquité doit fonctionner de façon rigoureusement inverse : n'y avait-il pas d'autres manières de se rapporter à soi que celle qui a fait toute l'histoire de la subjectivité occidentale, une mortification de soi au nom de la vérité, qui ne peut être acquise que dans la mort ? La méditation de la mort ne pouvait-elle, non pas fonder une connaissance de soi, mais une éthique, un art de de se gouverner soi-même qui avait pour finalité la maîtrise de sa propre vie et non sa dépossession, la mort au service du souci de soi et non de la mortification ?

[917] L. SCHWARTZENBERG, P. VIANSSON-PONTÉ, *op. cit.*, p. 45-48.

TROISIÈME PARTIE

ÊTRE À SOI JUSQU'À LA MORT

CHAPITRE VII

LA DESTRUCTION DU SOUCI DE SOI PAR LA MORTIFICATION CHRÉTIENNE

« L'âme qui pèche, c'est celle qui mourra. »

Ézéchiel, 18 : 4

Pour comprendre comment le sujet occidental en est venu perdre le rapport libre qu'il pouvait entretenir avec lui-même à partir d'une réflexion sur sa propre fin – refusant désormais de l'intégrer dans sa forme d'existence alors même que le sujet nait dans son rapport actif à lui-même à partir de la conscience de la mort – il nous faut remonter au point de bascule historique que représente l'émergence du christianisme dans son geste d'inversion des valeurs de la vie et de la mort qui fonde l'éthique du chrétien comme mortification de soi. Pour les sociétés grecques et romaines de l'époque classique, hellénistique et impériale – de Socrate à Épictète – il ne pouvait être question de renoncer à soi dans le rapport éthique que l'on entretient avec sa propre vie, son *bios*. Ce rapport intense à soi avait pour finalité pour le sujet de se rendre maître de ses passions et de ses pensées en donnant une forme libre à son existence par l'incorporation de discours vrais, les *logoi*, et non à se déposséder de lui-même, comme ce sera le cas dans l'éthique chrétienne. Cette dernière, en reprenant certaines des techniques d'existence (*teckhnai tou biou*) qui constituent ce souci de soi (*epimeleia heautou*) – l'examen de l'âme, la direction de conscience, l'aveu de ses faiblesses – les fera servir une fin radicalement opposée à celle qu'elle détenait initialement pour les écoles philosophiques gréco-romaines : il ne s'agira plus de s'exercer chaque jour à devenir le sujet régnant souverainement sur sa propre vie mais de renoncer totalement à soi afin de pouvoir être racheté de la faute originelle d'avoir voulu justement être tout à soi, en désobéissant à son propre Créateur. La mortification consistera alors, par une pratique d'obéissance absolue à un

maître – Dieu ou celui qui représente le *Père* sur terre –, à parvenir pour l'individu à ne plus du tout être soi-même en se dissolvant dans la volonté souveraine qui l'a fait naître et le fait vivre. Si le rapport à la mort était fondamental dans l'éthique gréco-romaine du souci de soi afin de donner une forme éthique à sa vie, il n'était aucunement question de se mortifier pour atteindre le salut. Dans ces sociétés antiques de la culture de soi, la méditation et la pratique de la mort comme épreuve de vérité dans la vie présente par la pensée n'avait pas pour but d'annihiler le sujet pour le restituer tout entier à Dieu mais au contraire à lui permettre de parvenir à devenir le sujet actif de sa propre vie. La mort fondait la *ratio* éthique en permettant un choix préférentiel d'existence (*prohairesis*) : elle permettait de répondre rationnellement, c'est-à-dire de façon mesurée et délibérée, à la question de savoir quelle vie méritait le plus d'être vécue pour un mortel. La mort constituait donc un principe fondamental de finition et de perfectionnement de sa propre existence. Sans ce rapport à la mort, la vie humaine serait imparfaite et laide car condamnée à errer dans un devenir aveugle et anonyme sans jamais pouvoir correspondre avec une forme arrêtée et pleine.

Avec le christianisme des premiers siècles, la mort n'est plus le critère fondamental et ultime de perfectionnement de soi mais est conçue comme la conséquence d'une faute : l'homme est devenu mortel parce qu'il a désobéi à son Créateur. « Et Yahvé Dieu fit à l'homme ce commandement : "Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu devras mourir"[918]. » Pour avoir osé goûté le fruit défendu, Adam et Ève ont été condamnés à la mortalité. La vie terrestre est ainsi devenue une malédiction et un châtiment parce qu'elle conduit toujours à la mort du corps. Mais la mort constitue aussi alors le moyen de se racheter. Si la vie terrestre de l'homme est maudite c'est parce qu'elle est corrompue par le péché. Elle porte en elle la mort parce qu'elle est impure. Pour être racheté et sauvé de la mort, il faut donc détruire le principe et la cause première de la corruption : la volonté égoïste qui nous a fait pécher par présomption de soi. Il fallait réduire la superbe de cette créature qui prétendait se faire l'égale de son Créateur en lui désobéissant : en grèvant de mort son existence. Mais Dieu est bon et la peine capitale prévue par le châtiment est aussi celle qui permet de se racheter : il faut pour l'homme mourir à soi-même pour devenir à nouveau immortel dans la vie spirituelle.

Nous allons exposer dans ce chapitre les techniques chrétiennes de mortification de soi mises en place et développées par les chrétiens des premiers siècles tels que Foucault les a

[918] *Genèse*, 2, 16-17, *La Bible*, *op. cit.*, p. 40.

décrites de façon centrale et dans leur dimension la plus aboutie dans le dernier tome de son *Histoire de la sexualité*, *Les Aveux de la chair*, publié à titre posthume en 2018. Dans le cadre de ce travail portant sur la mort comme condition d'une épreuve éthique de soi-même, nous insisterons particulièrement sur ce schème spécifiquement chrétien que constitue la mortification comme épreuve de dissolution de soi dans la pratique de l'obéissance la plus absolue : il s'agit pour le sujet chrétien d'éprouver la vérité en faisant toujours en sorte d'*être selon l'autre*. Cette objectivation de soi qui remplacera toujours davantage l'épreuve de soi-même comme manière d'exister dans la vérité au cours de l'histoire occidentale n'a pu être rendue possible que par la mise en place d'un processus ayant conduit à inverser les valeurs de la vie et de la mort. La vie terrestre est devenue la mort véritable en ce qu'elle constitue la vie déchue du péché dont il s'agira de se relever dans la longue pénitence de la mortification. Il faut mourir à cette vie pour regagner la vraie vie d'après la mort physique, qui est la séparation de l'âme et du corps. Cette inversion de la valeur de la vie et de la mort qui fonde la technique de la mortification consolidera à sa suite, et pour des siècles et des siècles, la constitution de la subjectivité occidentale comme dépossession de soi, qui culmine dans l'interdiction fondamentale de mettre soi-même fin à ses jours. La mortification n'est jamais le suicide mais une pénitence dont la clé et la résolution ne nous appartiennent pas. C'est ainsi que le sujet occidental s'est trouvé dépossédé de lui-même – en se souciant davantage de connaître la vérité plutôt que de s'exercer à donner une forme réfléchie à sa propre vie – parce que l'ascétisme chrétien l'a privé du libre rapport qu'il pouvait entretenir avec sa mort. Dans la doctrine chrétienne, celle-ci est devenue la vraie vie pour laquelle il faut sacrifier tout ce qui nous permet de rendre notre existence singulière. Il faut alors désirer ardemment la mort parce que la vérité divine qui y réside nous permet de ne plus être nous-mêmes : si l'*ego* est le principe à la racine de tout péché, qui nous fait mourir en nous éloignant de Dieu, alors il faut tous les jours que nous mourrions un peu plus à nous-mêmes. Ne comprenant plus le sens authentique de la mort, le sujet occidental se prendra toujours moins en souci parce qu'il préfère mourir pour enfin parvenir à se fondre dans la vérité de l'Autre plutôt que de se soucier de vivre une vie vraiment à soi. Le souci de soi est encore extrêmement intense chez les premiers chrétiens mais il l'est à la manière d'un brasier dont l'immensité et l'ardeur sont rendues possibles uniquement parce qu'elles procèdent de la consumation de sa propre condition d'existence. La mort appelle l'homme à répondre de la vérité de sa propre vie ; en se mortifiant, le chrétien fait le pari qu'il y a plus à gagner à se soucier de la mort que de lui-même.

1. Une mortification sans fin

Avec les chrétiens, la mort demeure cette épreuve de vérité qu'elle fut pour un grand nombre d'écoles philosophiques de l'Antiquité, notamment stoïciennes et cyniques[919]. Elle ne la constitue cependant que sous la figure d'une malédiction originelle dont il faudra se racheter sur terre, par le baptême. C'est pour punir les premiers hommes Adam et Ève de leur désobéissance que Dieu les a privés de l'éternité édénique en leur infligeant, ainsi qu'à tous leurs descendants, la mortalité : il faudra renaître à la vraie vie, éternelle et spirituelle, le plus tôt possible, en passant par le premier acte de la renonciation au péché en mourant à soi-même dans le baptême. Il faudra alors continuer à se mortifier sa vie durant en extirpant de soi toutes les inclinations égoïstes qui nous poussent à pécher pour qu'au moment où cette vie de rachat touche à sa fin nous ayons le cœur tout à fait pur. Ce n'est qu'à cette condition que sur le seuil de la mort du corps les portes de la vie éternelle pourront s'ouvrir.

La récupération chrétienne de la conversion éthique permise par la mort : le baptême

Dans le monde gréco-romain de l'Antiquité préchrétienne, la mort constituait aussi un moment capital pour l'établissement de la vérité de l'être individuel. À Achille dépeint par Homère dans le Chant XI de l'*Odyssée* comme préférant être condamné à vivre la vie du plus misérable des valets de ferme plutôt que de croupir – ombre parmi les ombres – dans les Enfers[920], Socrate opposait dans le *Phédon* l'« opinion des philosophes[921] », droite et réfléchie, qui considère la mort non comme un mal ou une malédiction mais comme un bien, consistant dans la possibilité éthique de s'approcher de la vérité en se séparant de son corps : ce n'est que dans la mort que l'âme sera enfin véritablement à soi. La mort n'était pas encore conçue comme une mortification de soi mais comme une purification permise par une déliaison de l'âme et du corps[922]. Elle permettait chez Platon de faire le tri entre les faux biens – ceux du corps – et ceux authentiques de la vie spirituelle de l'âme. Elle constituait l'élément fondamental d'une épreuve d'ascèse qui consistait à tenter de se délier le plus qu'il est

[919] Nous approfondirons ce point dans le chapitre suivant.
[920] HOMÈRE, *Odyssée,* chant XI, trad. V. BÉRARD, Gallimard, coll. « Folio/Classique », 1999, p. 220 : « Oh ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse !... J'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service chez un pauvre fermier, qui n'aurait pas grand chère, que de régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint ! »
[921] PLATON, *Phédon*, 66b-67b, *op. cit.*, p. 216.
[922] *Ibid.*, 64c, p. 213.

possible de son rapport au corps dans une existence philosophique finalisée par la recherche de la vérité et peut-être plus fondamentalement encore, de la maîtrise de soi. Si les biens terrestres étaient considérés comme inférieurs à ceux de l'esprit, ils n'étaient pas condamnables en soi mais uniquement quand ils étaient considérés comme plus importants que les modèles idéels dont ils n'étaient que les copies.

Mais la distinction fondamentale entre la subjectivation mise en œuvre par les philosophies gréco-romaines et celle des chrétiens à partir d'une méditation sur la mort réside dans le fait que celle-ci ne devait pas servir à détruire le sujet mais à le renforcer dans le rapport de maîtrise qu'il était susceptible de nouer avec sa propre existence. Le principe éternel en nous – le *noûs*, l'âme platonicienne ou l'intellect aristotélicien, le *pneuma* stoïcien – ne devait pas être conquis par une mise à mort de la chair et de l'*ego* mais par une *conversion* de celui-ci dans la forme d'un sujet agissant dans la vérité qu'il avait su, par des exercices réitérés de soi sur soi constituant une *askesis*, s'incorporer. La finalité était toujours la même, malgré les divergences doctrinales des différentes écoles philosophiques : être souverain en soi et sur soi-même comme le principe éternel et spirituel, le divin, l'est sur lui-même. C'était la perfection de l'*autarkeia*. Il n'était pas question de devenir l'instrument d'un autre que soi en cherchant à faire mourir cette vie qu'il s'agissait de mener et de conduire comme un sujet actif. La vie d'ici et d'aujourd'hui est belle, juste et vraie pour celui qui a su la faire sienne.

Avec les chrétiens, c'est la vie terrestre elle-même qui devient une malédiction car elle considérée comme étant la seule mort véritable en tant qu'elle est marquée par le péché originel. Une vie radicalement pécheresse qui doit se purifier de ce mal qu'elle porte à sa racine et dont le signe le plus évident est la mortalité. La mort est le stigmate le plus visible de la faute originelle : si l'homme meurt, c'est bien parce qu'il a péché. Le péché a consisté à vouloir faire la loi à la place de Dieu en plaçant sa volonté égoïste au principe de ce qui est permis ou défendu. L'existence terrestre tout entière doit donc être conçue comme une épreuve de pénitence qui commence avec le baptême. Ce dernier constitue la conversion chrétienne à la vraie vie, que nous avons perdue après la Chute. Cette pénitence n'est pas semblable à l'ascèse philosophique qui devait nous permettre de distinguer les biens supérieurs des inférieurs et de ne pas perdre la maîtrise que l'on pouvait avoir de soi-même si on venait à être privé des plaisirs terrestres, mais elle doit nous mener à rejeter absolument tous les biens de ce monde comme étant mauvais. Le fait même de désirer un bien terrestre devient condamnable en soi car il est la trace en nous de cette même volonté égoïste qui nous a fait désobéir à Dieu par orgueil et présomption. Le baptême, en nous purifiant du péché, nous a à nouveau rendus immortels. Il s'agit cependant désormais de conserver cette

immortalité en restant pur sa vie durant. Dans l'acte sexuel par exemple, d'où l'obligation qui est faite à tout chrétien soit de se marier pour régler les mouvements de la chair soit de rester vierge en n'ayant jamais de commerce sexuel. La vie entière doit être une pénitence après le baptême. Ce dernier signifie pour l'homme pécheur qu'il fait retour à la vie d'avant le péché, pour laquelle la mort n'existait pas. Il se convertit à la vie immortelle en mourant à la vie mortelle qui est celle du péché. En péchant, l'homme s'est dégradé spirituellement mais aussi physiquement : le péché est la mort de l'esprit – la pire des morts puisque la vraie vie est celle de l'âme – tout aussi bien que celle du corps. Celui-ci, avant la Chute, ne mourrait pas : il était éternellement jeune et ni la vieillesse ni la maladie n'avaient le pouvoir de le diminuer. La mort du corps est la punition que Dieu a infligée à l'homme désobéissant. En lavant le péché, l'eau du baptême guérit de la mort. Elle fait mourir la mort en tant que celle-ci n'est pas tant la fin de la vie terrestre que celle du péché qui l'a rendue maudite en la vouant à la mort physique, qui n'est que l'image symbolique de la mort spirituelle. La mort véritable est celle de l'esprit qui a péché en désobéissant : la mort physique n'en est que la conséquence sous la forme temporelle du châtiment qui peut être ressaisie à partir du baptême comme renaissance à la vie véritable. La vie terrestre d'avant le baptême était la mort en tant que vie du péché. On peut ainsi dire que si la conversion recherchée par les écoles philosophiques de l'antiquité gréco-romaine était une conversion à la vraie vie qui est la vie actuelle, qui doit chaque jour, par des exercices rigoureux et répétés, devenir un peu plus et davantage une vie parfaitement à soi, la conversion chrétienne est quant à elle une conversion à la mort : il faut nier toujours davantage cette vie qui est la mienne, et qui est ainsi limitée par le péché, pour espérer atteindre la vraie vie, qui est dans la mort.

Le baptême comme mort dialectique : mourir à soi pour obtenir la vraie vie

Progressivement, de renaissance et retour à la vraie vie qu'il était à l'origine, le baptême devient une épreuve de plus en plus rigoureuse de mortification de soi. À partir de Tertullien (v.150/160-v.220), la conception du baptême comme mort à soi-même est renforcée. Le baptême signifie pour celui qui s'y soumet l'introduction et l'imposition de la mort à sa vie terrestre. Il mettait déjà fin à la première génération simplement biologique, par exemple chez Hermas (II^{e} siècle). En tant que celle-ci est liée à la mort, il en délivrait. En parlant des âmes-pierres symbolisant les apôtres, les évêques et les bons croyants qui doivent servir à construire l'Église symbolisée par une Tour, voici ce que dit Hermas : « [il] leur fallait sortir

de l'eau pour recevoir la vie : elles ne pouvaient entrer dans le royaume de Dieu autrement qu'en rejetant la mort qu'était leur vie antérieure[923]. » C'est pour revenir de la mort du péché que les croyants doivent être baptisés : « [avant] de porter le nom du Fils de Dieu, l'homme est mort ; et lorsqu'il reçoit le sceau, il rejette la mort et reçoit la vie. Et le sceau c'est l'eau : ils descendent donc dans l'eau morts et ils en sortent vivants[924]. »

À partir de la fin du IIe siècle, le baptême n'est plus simplement une renaissance et un retour à la vraie vie, il signifie en lui-même et par lui-même une mort en ce qu'il met totalement fin à la vie d'avant. Le baptême signifie et constitue pour le croyant le même sacrifice de soi qu'offrit Jésus au monde en mourant sur la croix. « Celui-ci est une manière de mourir avec et dans le Christ[925]. » La mort occasionnée par le baptême permet la résurrection.

> Ou bien ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle[926].

Cette conception paulinienne du baptême comme mort, et non comme simple régénération de la vraie vie, sera reprise par Tertullien dans le *De resurrectionne carnis* comme un symbole d'une mise à mort de sa vie terrestre antérieure pour revivre vraiment dans la chair du Christ[927]. L'accès au baptême ne doit plus être aussi aisé qu'il le fut dans les premiers temps de cette pratique qui rend chrétien. Le baptême doit se mériter : il faut déjà avoir fait l'effort de se purifier pour accéder à la grande purification de la vie.

La conception du baptême comme mort de la mort – c'est-à-dire mort de soi puisque la mort en nous c'est l'*ego* pécheur – sera encore renforcée à mesure que le sujet chrétien est amené à renoncer toujours davantage à lui-même pour accéder à la vérité. La chute de Paul de son cheval sur la route de Damas figure la Chute de tous les hommes : on ne peut s'en relever qu'en acceptant désormais d'accepter entièrement le secours de Jésus. Il faut s'humilier et renoncer à tous les attributs de la puissance terrestre pour espérer recevoir Dieu en soi. L'eau, en purifiant celui qu'elle lave du péché, est semblable à l'action de la mort qui met fin à la vie du vieil homme. L'ensemble du rituel du baptême est alors façonné par la présence de la mort.

---

[923] HERMAS, *Le Pasteur, Similitude,* IX, 16, 2, trad. R. JOLY, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 53, 1968, p. 327 ; cité par M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 73.
[924] HERMAS, *op. cit.*, IX, 16, 3-4, p. 329.
[925] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 73.
[926] SAINT PAUL, *Épître aux Romains*, 6, *La Bible*, *op. cit.*, p. 2155.
[927] TERTULLIEN, *De la résurrection de la chair*, XLVII, trad. E.-A. de GENOUDE (1852), Paris, Desclée de Brouwer, 1982, disponible en ligne à l'adresse suivante : https://www.tertullian.org/french/g1_09_de_carnis_resurrectione.htm (consulté le 29/6/2021) ; cité par M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 73.

L'immersion figure l'ensevelissement. La piscine où l'on est baptisé est comme un tombeau. La triple plongée et la triple profession de foi figurent les trois jours qui s'écoulent entre la crucifixion et la Résurrection. « Le baptême constitue donc comme une inversion du sens de la mort : une mort qui fait mourir au péché et à la mort, et qui donc à ce titre doit être ardemment désirée[928]. » Être baptisé, c'est avoir accepté de mourir à soi et à cette vie terrestre pour recevoir le pardon par la grâce de Dieu. En nous lavant de nos péchés, le baptême efface le sceau de la mort apposé sur la chair comme marque du péché pour le remplacer par celui de la vie éternelle. Il consacre notre nouvelle naissance : celle qui va de la mort charnelle à la vie spirituelle. Il est la « voie de la vie » et de la vérité par opposition à celle de la mort et de l'illusion.

Par le baptême, la marque du péché a été désormais recouverte par le signe de la crucifixion. En étant baptisé, le croyant a accepté de consacrer sa vie aux autres comme le fit Jésus lui-même dans sa passion. Une fois baptisé, le chrétien ne s'appartient plus : il s'est entièrement consacré à Dieu et à sa volonté. Il doit, comme Jésus, porter la croix du sacrifice de soi. Dans le même mouvement historique qui fait que la mort n'est plus la mort mais devient la vraie vie, le souci de soi disparait alors progressivement du monde romain et devient un pur souci de l'autre dans la façon dont le sujet occidental se rapporte à lui-même. La liberté consistant à se rendre maître de sa propre vie à partir d'une acceptation de la finité de l'existence humaine sera toujours davantage remplacée par l'obéissance inconditionnelle à Dieu ou à ceux qui le représentent sur terre. La méditation anticipative de sa propre mort à des fins de libération de soi deviendra toujours davantage une mortification confondue avec la connaissance de soi. Le souci de soi s'effondre ainsi dans le sacrifice de soi. À l'instar du Christ, le pénitent doit se sacrifier totalement aux autres, par l'amour de Dieu qui est l'amour universel de tous. Seul cet amour pur et désintéressé est susceptible, par son miracle, de nous sauver de cette vie de péché qui était la mort.

> Car si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable ; comprenons-le, notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que fût réduit à l'impuissance le corps de péché, afin que nous cessions d'être asservis au péché. Car celui qui est mort est affranchi du péché[929].

Le croyant doit donc vivre son existence terrestre selon le modèle de la passion du Christ : nous sommes morts avec lui dans le baptême.

> Ou bien ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été

[928] M. FOUCAULT, *ibid*., p. 74.
[929] SAINT PAUL, *Épître aux Romains*, 6, *La Bible*, *op. cit.*, p. 2155.

> baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle […] comprenons-le, notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que fût réduit à l'impuissance ce corps de péché, afin que nous cessions d'être asservis au péché. Car celui qui est mort est affranchi du péché[930].

Le croyant doit s'incorporer la mort pour espérer être digne de la vie éternelle qui lui est promise : une mort qui sans cesse éteint le feu pécheur de la chair en la recouvrant de l'eau spirituelle reçue du baptême.

> Il a reçu en effet, avec le sceau du baptême, le signe de la crucifixion. Telle est alors la « ressemblance » à laquelle il doit subordonner sa vie. À l'*homoiôsis tô theô* qui promettait à celui qui en était capable une vie de lumière et d'éternité, on tend à substituer le principe d'une ressemblance au Christ dans sa passion, et donc d'une vie chrétienne placée sous le signe de la mortification[931].

La mort n'est pas le principe de finition de l'existence humaine qui permettait au sujet de s'affirmer dans la forme de vie qu'il avait arrêtée librement pour lui-même comme elle le fut de la Grèce classique jusqu'à l'époque romaine impériale mais signifie ici au contraire le sacrifice le plus complet susceptible d'exister pour un être qui continue, malgré tout, de vivre physiquement dans l'expérience terrestre qu'il fait de sa propre chair. Il n'est plus question de ressembler à Dieu en s'exerçant à conduire son âme vers la pureté du principe spirituel qu'elle porte en elle comme un fragment du *Logos* divin comme c'était encore le cas chez Clément d'Alexandrie (v.150-v.215), fidèle sur ce point aux conceptions des nombreuses écoles philosophiques antiques, de l'Académie de Platon au Portique des stoïciens. En se livrant à des exercices spirituels quotidiens – d'examen de soi, de tempérance – on pouvait espérer, par la maîtrise que l'on avait gagnée sur soi et l'indépendance qu'elle signifiait par rapport à la fortune et au monde, être semblable à Dieu lui-même (l'*homoiôsis tô theô*). Le sujet chrétien doit au contraire extirper de lui-même, dans une douloureuse épreuve, tout rapport avec son propre moi et parvenir à cette vie raréfiée où le soi n'existe plus que comme le fin support décharné et transparent d'un pur rapport à l'autre. La mort chrétienne comme mortification reçue par le baptême doit aboutir idéalement à la forme stricte de l'obéissance absolue : il faut faire en toutes choses et dans le moindre de ses gestes comme si soi-même était un autre, jusqu'à ne plus exister qu'à travers l'Autre.

Une mortification devenue permanente

Cette mortification de soi constitue une « mise à mort volontaire, appliquée, continue de

[930] *Ibid.*
[931] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 75.

tout ce qui peut dans l'âme ou le corps attacher au péché[932]. » Elle ne renvoie plus simplement au moment du baptême qui figurait la mort du vieil homme par le passage d'une vie de péché à la vie spirituelle et pure du chrétien mais concerne désormais l'existence entière du croyant : elle exige « une longue et lente préparation » et n'aura de « terme que dans la mort elle-même[933] ». Le pénitent devra sa vie durant se livrer à des « épreuves » qui sont des exercices de mortification mais qui devront aussi attester en même temps de l'authenticité de cette « mort au péché[934] ». « Le baptême comme mort et résurrection, ne marque plus simplement l'entrée dans la vie chrétienne, il est une matrice permanente pour cette vie[935]. » La pénitence découlant immédiatement du baptême était d'abord considérée par les premiers chrétiens comme la mise en œuvre d'une tempérance. Si le baptême figurait bien la mort du vieil homme, les pratiques d'abstinence et de modération qui devaient lui succéder immédiatement ne constituaient pas encore une mortification de soi. Elles étaient similaires à la tempérance (*sophrosúnê*) valorisée par les écoles philosophiques de l'Antiquité gréco-romaine qui a abouti par exemple à cette économie des plaisirs défendue par les stoïciens à l'époque impériale telle que Foucault l'a exposée dans l'*Usage des plaisirs*[936]. Le baptême est donc d'abord conçu comme une épreuve de tempérance par les premiers chrétiens, à la manière des philosophes antiques et non comme une mortification de soi.

À la fin du II^e^ siècle de notre ère, pour Clément d'Alexandrie, l'homme pécheur doit réguler son désir en se mettant à l'écoute du *Logos*, qui est tout aussi bien celui de la raison naturelle défendue par les philosophes païens comme les stoïciens Musonius Rufus et Sénèque que de la parole du Christ lui-même. Celle-ci n'est pas encore conçue comme relevant uniquement d'un régime de vérité surnaturel. « Le Pédagogue, c'est donc le Christ lui-même ; et ce qu'il enseigne, ou plus exactement ce qui enseigne en lui et ce qui est enseigné par lui, c'est le *Logos*. Comme Verbe, il enseigne la loi de Dieu ; et les commandements qu'il formule sont l'universelle et vivante raison[937]. »

Le régime de tempérance défendu par le *Pédagogue*[938] est lui aussi proche de celui prescrit par les philosophes païens. Mais là où chez ces derniers la tempérance devait rendre l'individu maître de lui-même, de ses tendances et de ses désirs, c'est pour une raison plus

[932] *Ibid*.
[933] *Ibid*.
[934] *Ibid*.
[935] *Ibid*.
[936] M. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*
[937] M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, *op. cit*., p. 13.
[938] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, trad. Cl. MONDÉSERT, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n°108, 1991.

fondamentale et plus élevée qu'elle doit s'exercer selon Clément d'Alexandrie. C'est parce que Dieu lui-même participe à la multiplication des êtres vivants dans l'acte sexuel que celui-ci doit être rigoureusement contrôlé et encadré[939]. C'est justement parce que le premier couple humain a manqué de tempérance dans ses rapports qu'il a chuté. Il s'agit aussi de ne pas se livrer à des rapports sexuels à tout moment et de toutes les façons. Il y a un bon moment, un *kairos*, pour procéder à l'acte de la procréation et celui-ci ne doit pas se faire quand la femme a ses règles ou quand elle est déjà enceinte, par exemple. L'intempérance n'est pas seulement condamnable parce qu'elle offre un spectacle de soi-même déplorable aux yeux des autres en nous faisant perdre la maîtrise de nous-mêmes mais parce qu'elle reconduit sur terre le péché contre Dieu en allant contre sa volonté : l'intempérant souille le *Logos* divin en dérangeant par ses mouvements libidineux l'ordre du monde. C'est ainsi que l'on pèche non seulement quand on est intempérant en public mais aussi quand on le fait de manière solitaire dans l'ombre des appartements privés, ou encore quand on ne se livre pas aux bons actes au bon moment. Notre conscience est en effet témoin de ces gestes mauvais et à travers elle c'est directement Dieu qui nous voit. Comme le souligne Foucault, Clément reprend cet argument de la conscience-témoin chez Musonius Rufus et Sénèque[940].

Pour Clément, la conscience est un fragment du *Logos* divin déposé en nous. « Par rapport à lui, la faute qu'on commet ne constitue pas seulement une désobéissance, une atteinte aux principes de la raison, mais aussi une souillure[941]. » Et cette souillure est une maladie mortelle, celle du péché qui transforme l'homme en cadavre. « C'est pourquoi aussi de toute manière le fornicateur est mort à Dieu et il est abandonné par le *Logos* aussi bien que par l'Esprit, il est cadavre. Car ce qui est saint, comme cela va de soi, répugne à être souillé[942]. » Si nous souillons la pureté du *Logos* divin par nos péchés et notre intempérance, Dieu nous abandonnera à la corruption de notre vie mortelle.

> Le pur ne pouvant avoir de contact qu'avec le pur, Dieu, si nous souillons en nous la pureté de son *Logos*, ne peut que se détourner de nous. Il nous abandonne alors à notre vie de « corruption ». Et par là, Clément entend à la fois, au sens métaphorique, la vie du péché et, au sens strict, une vie qui est vouée à la mort. L'intempérance corrompt : non parce qu'elle atteindrait la lumière, qui en elle-même est inaccessible et ne peut pas être obscurcie, mais parce qu'elle oblige la lumière à abandonner le corps à sa destinée mortelle. Le corps intempérant pourrira parce que Dieu, en l'abandonnant, le laisse à l'état de cadavre alors que celui qui reste tempérant se revêtira d'une « incorruptibilité », celle du *Logos* qui habite

[939] *Ibid*., p. 40-41.
[940] *Ibid*., p. 42. ; MUSONIUS RUFUS , *Reliquiae*, XII 1-2, 7, Leipzig, Teubner, 1905, p. 65 (éd. d'O. HENSE citée par M. FOUCAULT) ; SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 82, 8-16, *op. cit.*, p. 850-852.
[941] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 42.
[942] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, X, 100, 4, *op. cit.*, p. 191.

en lui, et qui le fera accéder à la vie éternelle[943].

Par notre intempérance, Dieu fuit notre corps. Ce dernier, délaissé par Dieu, n'est plus que la mort, sans possibilité de la surmonter. Le corps vivant sans Dieu n'est qu'un cadavre ambulant[944].

Pour les stoïciens comme Épictète et Marc-Aurèle, reprenant la leçon atomiste d'Épicure[945], le corps était aussi déjà comme un cadavre en sursis – le corps est « un cadavre et une pinte de sang, rien de plus[946] » – mais cette considération n'avait pas pour vocation de nous déposséder de tout pouvoir sur nous-mêmes pour nous livrer entièrement à Dieu mais, au contraire, à nous rendre souverain de notre propre vie en distinguant clairement et de façon radicale ce qui dépend de nous – notre esprit et ses représentations – de ce qui n'en dépend pas – tous les mouvements des corps extérieurs et ainsi notre propre corps et ses mouvements physiques dont la vieillesse et la mort ne sont que des effets – et partant, ce qui doit ainsi être digne de retenir notre attention ou non. La vigilance (*prosochè*) à l'égard de ses actes et de ses représentations, qui devait nous conduire chez les stoïciens à une concentration sur nous-mêmes, mène toujours davantage chez les chrétiens au sacrifice de soi. La *prosochè* deviendra par exemple chez Athanase d'Alexandrie dans la *Vie d'Antoine*, « la garde du cœur[947] » : il faut qu'il reste vide et pur pour que le Christ puisse y prendre place et non pour se renforcer soi-même dans la maîtrise de ses propres passions[948].

Les exercices spirituels sont détournés de leur finalité et de leur sens premiers chez les chrétiens : ils doivent préparer à recevoir la grâce de Dieu, en renonçant à soi-même. Le corps devait être laissé à la mort pour les stoïciens car telle était sa nature de mourir – et cet ordre nécessaire des choses ne devait aucunement nous troubler – alors que chez les chrétiens il doit être mortifié de façon active pour que Dieu puisse complètement y prendre place. Dans un cas, la tempérance signifie souveraineté exercée sur soi-même qui se traduit par une

[943] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 42-43.

[944] Dans le *Pédagogue* (*op. cit.*, p. 193), Clément parle du modèle que constitue Platon contre la souillure, déjà un peu chrétien sans le savoir, étant « disciple de la philosophie barbare » (c'est-à-dire chrétienne). Il renvoie cependant au *Philèbe* où il n'y a aucune considération sur le corps. Il faut plutôt se référer au livre VIII de la *République*, 549 b, comme le fait remarquer la note de l'édition citée du *Pédagogue*, page 192.

[945] « Attendre la mort avec une âme sereine sans y voir autre chose que la dissolution des éléments dont est composé chaque être vivant. Si donc pour ces éléments eux-mêmes, il n'y a rien de redoutable à ce que chacun se transforme continuellement en un autre, pourquoi craindrait-on la transformation de leur ensemble et sa dissolution ? C'est selon la nature, et rien n'est mal de ce qui se fait selon la nature. », MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, I, XVI, trad. M. MEUNIER, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 45.

[946] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, chap. IX, trad. J. SOUILHÉ, A. JAGU, Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 39.

[947] ATHANASE D'ALEXANDRIE, *La Vie d'Antoine,* 21-2, trad. G. J. M. BARTELINK, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 400, 2004, p. 193.

[948] Voir P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique,* Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2002, p. 96.

jouissance d'être à soi, dans l'autre, assèchement de soi par la désertion de son propre corps. L'habitation du *Logos* dans le corps a remplacé son incorporation athlétique recherchée par les stoïciens. Le corps doit redevenir le « temple de Dieu » et ses « membres » ceux du Christ[949], pas celui d'un athlète-philosophe qui a emporté des victoires sur lui-même pour s'attester dans sa propre maîtrise. Le *Logos* est devenu un étranger qui nous visite et possède notre corps, là où il était le principe d'une épreuve d'incorporation volontaire chez les stoïciens.

On voit que pour les pères chrétiens la vie elle-même est assimilée à la mort. Le principe de la vraie vie est spirituel : la chair livrée à elle-même n'est que la mort. Pour qu'elle revienne à la vie, il faut que Jésus puisse l'habiter de sa grâce. On peut ainsi faire des enfants, puisque c'est la fin naturelle du mariage, mais la procréation doit se faire selon une « volonté sainte et sage[950]. »

Le rapport à l'Autre, à Dieu, est bien présent chez Clément d'Alexandrie mais il n'a pas encore la place oblitérante du soi et de l'*ego* qu'il obtiendra au III^e^ et IV^e^ siècles avec le durcissement de la discipline pénitentielle et le développement des institutions monastiques. C'est encore la maîtrise de soi, qui est un thème gréco-romain et non chrétien, qui l'emporte sur la renonciation totale à soi. La chair n'est pas encore mauvaise en soi : elle ne l'est qu'en tant qu'elle est intempérante. L'âme ne se corrompt, pourrit et meurt avec le corps qu'à partir du moment où l'on se comporte de façon impure : dans ce cas, la vie du Christ nous désertera. Si l'on reste tempérant, celle-ci peut s'épanouir en nous.

La crainte de la mort, l'angoisse d'être soi

L'éthique chrétienne va alors commencer par saper le souci de soi, qui a pour finalité la maîtrise de la forme de son existence par un sujet qui se constitue comme principe de ses actions, sur deux fronts. D'une part, le baptême qui renvoyait d'abord à une seconde naissance, à une nouvelle génération de soi-même qui n'est plus celle de la chute mais de la participation active à la lumière du *Logos* divin comme c'était le cas chez Clément d'Alexandrie, est désormais conçu comme une destruction de soi-même par une mortification de plus en plus poussée et étendue, qui doit se poursuivre toute la vie avec une pratique exigeante et rigoureuse de la pénitence. De l'autre côté, avec le développement du thème de

[949] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 43.
[950] *Ibid.*, p. 45.

l'Ennemi intérieur à partir du IIe siècle, le moi humain n'est plus conçu comme étant le maître dans sa propre maison : Satan, l'ange déchu, a pris possession des lieux comme un maître qui gouverne les mouvements de l'âme et du cœur sans même que l'hôte ne se rende compte qu'il a accueilli le seigneur du mal chez lui, en son propre sein. Il s'agit alors par le baptême d'extirper des lieux cet occupant indésirable et maléfique qui a pris en vérité toute la place du moi.

Au tournant du IIe et IIIe siècle, le baptême va être plus compliqué à obtenir. Pour pouvoir accéder à cette eau qui sauve de la mort, il faut d'abord s'y préparer correctement en amont, en se purifiant soi-même. Le baptême ne donne pas nécessairement accès au pardon : il faut d'abord se laver de sa présomption et de son orgueil. Pour Tertullien, il faut se rendre digne de la *liberalitas* de Dieu qui accorde le pardon. Celui-ci n'est pas automatique et ne constitue pas un dû : on ne force pas la main de Dieu. La véritable attitude chrétienne est toute d'humilité : l'*ego* est de trop quand il s'agit de recevoir la grâce du Tout-Puissant. À partir de Tertullien, Dieu redevient premier dans le geste du baptême en ce sens que c'est lui qui accorde au sujet le pardon. Le pénitent ne peut que demander la grâce et s'offrir à Dieu par le baptême : son acte ne suffit pas à le fonder dans sa vérité de sujet chrétien. Il faut que Dieu daigne se pencher sur son cas[951].

Avec l'orgueil, l'homme se fait trop confiance à lui-même : le chemin vers la vérité est très difficile, les risques de rechute dans le péché sont très fréquents. Il doit craindre Dieu mais aussi et surtout se prendre lui-même en aversion. La préparation au baptême a pour finalité de replacer Dieu dans sa toute-puissance par rapport au sort qui échoit à l'individu – salut ou damnation éternels – à l'heure de la mort, qui signe l'entrée dans la vraie vie. Elle a aussi pour finalité de priver le sujet de la maîtrise de ce qu'il est et ce qu'il fait de lui-même. Progressivement, le souci de soi devient dans le christianisme un souci exclusif de l'autre. Se soucier de soi-même est la marque d'un esprit présomptueux et orgueilleux qui reste affaissé et vautré dans le péché. Pour s'élever jusqu'à Dieu, il faut renoncer à se soucier de soi-même et accepter de tout perdre de cette vie terrestre dans la mort. C'est Dieu qui décidera pour nous : le bon chrétien est celui qui, en faisant œuvre perpétuelle de pénitence, abandonne aussi sa propre mort à Dieu dans ce mouvement de mortification de la vie terrestre.

> La préparation au baptême, c'est le temps où s'apprend le respect pour la *liberalitas* de Dieu grâce à la conscience qu'on prend et de la gravité des fautes commises, et du fait que Dieu aurait pu ne pas pardonner, et que, s'Il remet les fautes, c'est seulement parce qu'Il le veut bien. Mais c'est aussi le temps où s'acquiert le sentiment de « crainte », la *metus*, c'est-à-dire la conscience qu'on n'est jamais entièrement maître de soi, qu'on ne se connaît jamais entièrement et que, dans l'impossibilité où on se

[951] *Ibid*., p. 60 *sq*.

> trouve de savoir de quelle chute on est capable, l'engagement qu'on prend est d'autant plus difficile, d'autant plus dangereux[952].

Dans sa conception particulièrement exigeante du baptême et des actes qui y préparent, Tertullien « restructure » donc le « rapport à Dieu et à soi-même[953] ». Notre raison n'est plus un fragment de Dieu en nous comme c'était encore le cas chez Clément d'Alexandrie, elle n'est qu'une faculté humaine, trop humaine, uniquement tournée vers nos intérêts terrestres égoïstes quand elle n'est pas conduite correctement par un autre. Elle ne nous rend pas semblables à Dieu même si nous essayons de la purifier de sa corruption avec les œuvres de la chair. La raison, quand elle n'est pas dans les mains de Dieu, devient la « putain » du Diable comme le dira bien plus tard Luther. Il s'agit désormais de faire taire en soi tout raisonnement et simplement se mettre en condition, par la crainte et l'obéissance, à la venue de Dieu en nous. Il s'agit de craindre ce péché en nous qui est partout. C'est cette mort qu'il faut craindre car elle est la seule véritable. La mort est à craindre parce qu'elle est devenue un instrument de punition inséré dans la vie même pour remettre l'*ego* à sa juste place de serviteur de Dieu. Elle est ainsi toujours liée au soi : je suis mortel à cause de moi-même, de mon *ego*, parce que j'ai péché en désobéissant à Dieu. Il faut donc se craindre et se prendre soi-même en objet d'aversion pour se confier à un autre. Ce qui est présenté ordinairement par les païens comme la mort – le terme de la vie terrestre – est en fait la vraie vie, pure et angélique, auprès de Dieu qu'il s'agit de désirer. Par la préparation pénitentielle au baptême, il faut donc faire mourir en soi le péché et le principe du péché – le soi – pour accéder par-delà cette mort véritable qui est la mort de la mort, à la vie spirituelle éternelle. On conçoit donc qu'« une telle préparation ne se borne pas à rompre avec ce qu'on était » mais qu'elle doit aussi « enseigner à se détacher, en quelque sorte, continûment de soi[954]. »

C'est une lutte incessante qu'il faudra mener comme combat spirituel. Étant donné que le moi n'est plus qu'une place vacante entièrement occupée par l'Ennemi, il s'agira de se détourner toujours plus de soi-même pour recevoir le secours du Christ, le seul capable de nous délivrer du mal. Contre la sourde et implacable emprise du mal sur un moi dépossédé depuis la Chute de tout pouvoir sur lui-même, il faut nécessairement recourir à la force naturelle de la grâce divine qui descend sur terre par la présence du Christ. La tempérance volontaire et la maîtrise de soi ne suffisent plus pour triompher du péché : il faut que la grâce divine nous habite et cette habitation ne sera rendue possible qu'à partir d'une parfaite

[952] *Ibid.*, p 61.
[953] *Ibid*.
[954] M. FOUCAULT, *ibid*., p. 62.

mortification de soi.

Pour les chrétiens du IIIe siècle, se soucier de soi devient ainsi la marque de la présomption et de l'orgueil humains qui rendent aveugle à l'emprise absolue que Satan détient sur l'*ego*. Celui qui se soucie de soi ne peut pas se délivrer du péché : il reste attaché à ce qui constitue justement la racine de tous les péchés. C'est pourquoi il faut se mortifier le plus qu'il est possible de le faire afin de faire place nette en soi et enfin être en mesure d'accueillir l'action de Dieu. La mort n'est plus l'occasion d'une intensification du rapport à soi-même avec les chrétiens mais l'instrument de son annihilation. Celle-ci sera parfaitement réalisée quand, sur nous-mêmes – par la mortification – et en nous-mêmes – dans le combat spirituel –c'est seulement le Tout-Autre qui règne. Il s'agit alors, jour après jour, par une multitude d'exercices, de faire de soi un temple vide et propre qui pourra accueillir la personne du Christ. S'il y reste quelque chose de soi-même – désirs, volonté propre – autre que ce mouvement de mortification, le bon principe divin ne pourra prendre place sur ce résidu qui fera toujours le lit d'un Diable rusé et jaloux.

Il faut aussi désormais vivre dans la crainte perpétuelle de Dieu et cesser d'avoir confiance en soi : il faut avoir peur de Dieu et de soi-même. La crainte de la mort ne doit alors pas être combattue comme le pensait saint Ambroise[955](339-397) mais valorisée. Il est naturel de la craindre car elle sert le dessein de Dieu : « la nature refuse la mort, car elle lui a été imposée par le châtiment[956]. » C'est la thèse de saint Augustin, consistant à affirmer que la mort est nécessairement malaimée car sinon les martyrs n'auraient rien fait de grand pour la foi s'il était aisé de mourir. Jésus lui-même témoigne de ce rejet naturel quand il dit au Jardin des Oliviers : « Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ![957] ». Il s'agit alors d'accepter de boire à cette coupe en faisant l'épreuve de la mort de la chair, nécessaire au rachat surnaturel de l'âme : celui qui traverse sa peur obtiendra le salut car il a fait confiance à Dieu en acceptant de ne plus être un corps individué. La mort fait peur mais elle doit nous apprendre d'abord à nous méfier de nous-mêmes. Il nous faut alors dire comme le fit immédiatement Jésus triomphant de sa réticence première à aller vers la mort : « Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux[958]. »

---

[955] « La mort, en effet […] est la dissolution des liens du corps et de l'âme et leur séparation ; or cette dissolution n'est pas un mal, puisque se dissoudre et être avec le Christ, c'est bien mieux ; et donc la mort n'est pas un mal. » SAINT AMBROISE, *De Bono mortis*, 8 : 33, BAmb 3, Rome, 1982, éd. Cl. MORESCHINI, p. 176 ; traduit par É. REBILLARD, *In Hora mortis*, *Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IVe et Ve siècles*, Rome, École française de Rome, 1994, p. 18.

[956] É. REBILLARD, *In Hora mortis*, *op. cit.*, p. 44.

[957] *L'Évangile selon saint Mathieu*, 26, 39, *La Bible*, *op. cit.*, p. 1896.

[958] *Ibid.*

Ajoutons que l'exercice de la mort n'est plus individualisé : il doit se fondre dans la passion du Christ, il faut mourir avec le Christ comme le bon larron sur la croix. Il faut désormais mourir *avec* le Christ et tous *ensemble*. Ce que disait Pascal pour le commun des mortels ne semble pas valoir pour ceux qui ont la foi véritable : quand on est vraiment chrétien on ne meurt jamais vraiment seul.

La double mortification de soi : dans les gestes, dans la parole

À partir du baptême et de la mortification qu'il implique pour le sujet qui s'y soumet, deux modalités du rapport à soi vont successivement se dessiner dans l'histoire du christianisme ancien : une première conçue comme une épreuve volontaire par laquelle il s'agit de reconnaitre et de faire connaître aux autres que l'on est désormais chrétien par toute une série de gestes ascétiques et pénitentiels (l'*exomologesis*) qui nous lavent du péché en même temps qu'il nous manifestent dans notre vérité de pécheur – en s'humiliant publiquement par la cilice, la cendre, le sac, les larmes et les pleurs – et un autre mode, fondamentalement centré sur la connaissance de soi davantage que sur l'épreuve de sa propre vérité, qui procède d'une annihilation en soi de toute volonté propre par l'examen profond et incessant de sa conscience et l'aveu exhaustif de ses fautes en privé, à un directeur de conscience (l'*exagoreusis*). La première technique est d'abord une mortification de soi qui relève davantage d'une pratique d'existence que de ce rapport de connaissance de ce que le sujet est dans son fond, que constituera la seconde. Il s'agit pour le baptisé de montrer, par ses gestes et ses paroles, qu'il est devenu un vrai chrétien. C'est un « faire-vrai » qui témoigne de la vérité de son engagement dans la mort à son ancienne vie de péché.

La pénitence (*metanoia*) liée au baptême n'est pas encore, pour les Pères apostoliques et apologistes du II^e^ siècle comme Justin de Naplouse (v.100-v.165) et Hermas, une connaissance qui procède d'une objectivation de soi à partir d'une pratique rigoureuse et réglée de l'examen et de l'aveu, mais plutôt une reconnaissance et une manifestation de soi[99]. Dans l'exomologèse : le pénitent doit moins chercher à livrer par l'aveu sa faute pour l'objectiver totalement que de manifester publiquement son état de pécheur pour s'en libérer.

> [Ce qui doit se manifester] n'est pas tellement la faute elle-même dans ce qu'elle a de particulier que l'état du pécheur lui-même, ou plutôt les états qui en lui se superposent, s'entrecroisent et entrent en concurrence. Il a, en effet, à se montrer comme pécheur, symboliquement couvert de la saleté et de la

[99] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 56.

> souillure de la faute, enfoncé dans cette vie du péché qui est la voie de la mort. Mais l'intensité visible des actes pénitentiels a aussi pour but d'authentifier que déjà il se détache de cette vie et qu'il y renonce ; les larmes qu'il verse sur son péché l'en lavent ; il se purifie par les souillures dont il se couvre ; en s'humiliant il montre qu'il se relève et qu'il est digne d'être relevé. Les manifestations de l'exomologèse ne cherchent pas à faire apparaître [la faute] telle qu'elle a été véritablement commise : elles visent à faire surgir en pleine lumière le pénitent lui-même et tel qu'il est : véritablement pécheur, et déjà ne l'étant plus véritablement[960].

Foucault expose à plusieurs reprises l'exemple de la pénitence de la romaine Fabiola, qui s'est remariée trop promptement après son veuvage. L'épisode est dans une lettre de saint Jérôme. On y voit la pénitente confesser publiquement son erreur, sans un mot, mais par des actes qui expriment suffisamment la vérité de son état : « elle se tenait dans les rangs des pénitents, l'évêque, les prêtres et tout le peuple pleurant avec elle, les cheveux épars, le visage blême, les mains mal soignées, la tête souillée de cendres et humblement inclinée[961]. » Elle n'a pas à rougir de cette monstration de soi car l'épreuve de mortification qu'elle suppose la rapproche de Dieu : « [quels] sont les péchés que n'effaceraient pas de tels pleurs ? » questionne Jérôme. « Quelles sont les taches, même invétérées, que ne laveraient pas de telles lamentations ?[962] » « Elle a découvert à tous sa blessure, et, sur son corps pâli, Rome, en larmes, a contemplé ses cicatrices : elle avait la poitrine défaite, la tête nue, la bouche fermée[963]. »

C'est la manifestation de la vérité d'un combat que constitue cette épreuve de soi, une aléthurgie, c'est-à-dire une « production de la vérité, l'acte par lequel la vérité se manifeste[964]. » Le pécheur montre à la fois sa vérité de sujet pécheur mais s'en lave dans le même mouvement par la mortification de lui-même qu'il joue devant les autres, en public. « Le pénitent a moins à "dire vrai" sur ce qu'il a fait qu'à "faire vrai" en manifestant ce qu'il est[965]. » La mortification réussie est toujours une communion : dans les larmes partagées, tout le monde est lavé de la mort du péché.

La *metanoia* par l'exomologèse constitue donc une pratique d'existence qui comporte encore en tant que telle un élément de liberté et de maîtrise de soi de la part du sujet, même si c'est dans un objectif final de renonciation à soi. C'est une épreuve de soi. Ce n'est pas encore la connaissance de soi qui sera permise par les technologies du sujet que constituent l'aveu et l'ascèse tels qu'elles se développeront dans les monastères chrétiens à partir du IV^e^

[960] *Ibid.*, p. 97.
[961] SAINT JÉRÔME, *Lettres*, t. IV, 77, 4, trad. J. LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 1989 [1954], p. 43 cité par M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 92 mais aussi et déjà dans *L'Origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*, p. 71.
[962] M. FOUCAULT, *Les Aveux de la* chair, *ibid*.
[963] SAINT JÉRÔME, *op. cit*., 77, 5, p. 44-45.
[964] M. FOUCAULT, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 5.
[965] M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 98.

siècle. Elles conduiront dans ce même mouvement qui mène l'individu vers la vérité à la destruction de toute forme de subjectivité dans l'obéissance absolue à l'autre. Celui-ci devient alors le véritable sujet de cette connaissance en tant qu'il s'en fait le garant et la condition nécessaire. L'âme du pénitent se confessant de façon exhaustive se livrera aussi entièrement à celui qui l'écoute attentivement pour la conduire de la manière la plus absolue.

> La *metanoia* ne dédouble pas l'âme en un élément qui connaît et un autre qui doit être connu. Elle fait tenir ensemble, dans l'ordre du temps, ce qu'on n'est plus et ce qu'on est déjà ; dans l'ordre de l'être, la mort et la vie, la mort qui est morte et la vie qui est la nouvelle vie ; dans l'ordre de la volonté, le détachement à l'égard du mal et l'engagement à l'égard du bien ; dans l'ordre de la vérité, la conscience qu'on a vraiment péché et l'attestation qu'on est converti vraiment. Le rôle de la *metanoia* dans le baptême n'est pas d'aller chercher, au fond de l'âme, ce qu'elle est, pour en porter les secrets jusqu'au regard de la conscience ou sous les yeux des autres. Il est de manifester le « passage » – l'arrachement, le mouvement, la transformation, l'accès – et de le manifester à la fois comme processus réel dans l'âme et comme engagement effectif de l'âme. La *metanoia* constitue ainsi un acte complexe qui est mouvement de l'âme accédant à la vérité, et vérité manifestée de ce mouvement[966].

Il y a donc encore chez les premiers chrétiens une pratique de vérité qui se fonde dans une forme intense de souci de soi. La vérité ne requiert pas une annihilation de soi et de toute forme de rapport libre entretenu avec la forme de son existence qui sera celle que l'on retrouvera dans l'acte de connaissance de soi que fonderont les technologies chrétiennes postérieures de l'examen et de l'aveu telles qu'elles se développeront avec la mise en place du monachisme dans l'histoire occidentale. Dans la *metanoia*-attestation de soi le sujet se lie à lui-même et se façonne activement dans sa vérité même si l'horizon de cette pénitence est l'abandon de sa propre existence à la grâce de Dieu. La mortification de soi est encore ici une entreprise à l'initiative du sujet où celui-ci engage toute son existence à suivre la voie de l'esprit qui est celle de la vie authentique, c'est-à-dire morte à soi-même. C'est en ce sens que l'exomologèse est proche de cette éminente pratique de vérité chrétienne qui est celle du martyre.

> [Le] martyre est, on le sait, une conduite de vérité : témoignage de la croyance pour laquelle on meurt, manifestation que la vie d'ici-bas n'est rien d'autre qu'une mort, mais que la mort, elle, donne accès à la vraie vie, attestation que cette vérité permet d'affronter la souffrance sans défaillir. Le martyr, sans même avoir à parler, et par sa conduite même, fait éclater en pleine lumière une vérité, qui, en détruisant la vie, fait vivre au-delà de la mort. Dans la complexe économie de la conduite du martyre, la vérité s'affirme dans une croyance, se montre aux yeux de tous comme une force et inverse les valeurs de la vie et de la mort. Il constitue une « épreuve » en ce triple sens qu'il exprime la sincérité de la croyance d'un homme, qu'il authentifie la force toute-puissante de ce à quoi il croit, et qu'il dissipe les apparences trompeuses de ce monde pour faire apparaître la réalité de l'au-delà[967].

Mais le martyre est toujours risqué pour l'institution, comme le montrera notre sous-partie

[966] *Ibid.*, p. 57.
[967] *Ibid*. p. 104.

consacrée aux nombreux développements que dut établir Augustin pour le distinguer de son jumeau satanique, le suicide[968]. Il y a toujours eu aussi de la part de l'Église une méfiance pour toutes les attitudes qui sont proches de l'enthousiasme mystique en ce qu'elles comportent souvent un risque de déviance contagieux par rapport à l'orthodoxie de la doctrine officielle mais aussi un obstacle à l'institutionnalisation du gouvernement des âmes qu'elle entend mettre en place. Le martyr doit être canalisé et ramené dans le rang car il apparaitra toujours davantage comme un être marginal à mesure que l'Église renforcera son institutionnalisation en s'appuyant sur des mécanismes de la connaissance de soi imposés à partir des techniques de l'examen de soi et de l'aveu au détriment de l'épreuve de soi, toujours irréductiblement singulière dans la vérité qu'elle manifeste.

Le gouvernement pastoral va ainsi peu à peu prendre le pas sur les pratiques ascétiques dans l'institutionnalisation du monachisme. L'ascétisme constitue toujours un risque d'en faire trop pour le croyant et ainsi d'échapper au pouvoir d'une Église qui s'institutionnalise de plus en plus. Le mouvement de mortification va aussi devoir progresser : le martyr est loin d'être un modèle suffisant et parfait pour une institution religieuse qui intègre toujours plus le tissu social de la Rome de l'Antiquité tardive. Il manque au sujet candidat au martyr l'aveu exhaustif de ses fautes : comment être certain que je suis dans la vérité si personne d'autre que moi n'a pu vérifier le grain, la teneur et l'origine de mes pensées ? Un enthousiaste peut facilement passer pour un martyr : mais qu'en est-il de son âme et de son cœur ? Rien ne dit que ce n'est pas encore le Malin qui vient se loger derrière les grandes intentions sacrificielles du martyr.

La pénitence chrétienne devra toujours être complétée avec l'*exagoreusis*, qui va peu à peu prendre le pas sur l'exomologèse. Tertullien thématise alors une véritable « *discipline de la pénitence*[969] » comme nous l'avons déjà évoqué. Celle-ci doit être laborieuse, un exercice rigoureux et exigeant de soi sur soi qui prouve que l'on se rend digne de recevoir son salut dans une épreuve constante et continue. Cette épreuve, à côté d'un interrogatoire sur la vie passée de celui qui s'y soumet, d'un exorcisme solennel, s'accompagne et trouve sa consécration essentielle dans le fait de dire-vrai sur soi-même en attestant devant les autres que l'on est un pécheur. C'est la confession comprise encore ici comme *exomologèse*, cet « acte global par lequel on se reconnaît pécheur[970]. » Ce n'est pas encore un aveu exhaustif de toutes les fautes commises et de tous les infimes mouvements de l'âme qui peuvent y mener

[968] Voir *infra* chap. VII, 3.
[969] M. FOUCAULT, *op. cit*., p. 62.
[970] *Ibid.*, p. 71.

comme ce sera le cas plus tard avec l'*exagoreusis* de la pastorale qui se développera avec le monachisme. C'est un acte global qui n'analyse pas encore les fautes « selon leurs catégories, leurs circonstances et leur gravité respectives[971] » mais « un témoignage de soi-même sur soi-même, attestation de passage, plutôt que recollection, par la mémoire et le récit, de "toutes les fautes" effectivement commises[972]. » Le sujet est encore appelé à manifester sa propre vérité par un ensemble d'actes – réponse à une enquête biographique, exorcisme, confession – et non à abdiquer toute initiative sur soi-même en obéissant inconditionnellement à un supérieur. Dans la pénitence du christianisme ancien, l'épreuve du « faire-vrai » n'a pas

> […] pour rôle de reconstituer par la mémoire les fautes commises. Il ne cherche pas à établir l'identité du sujet ni à fixer sa responsabilité, il ne constitue pas un mode de connaissance de soi et de son passé, mais plutôt la manifestation d'une rupture : coupure du temps, renonciation au monde, inversion de la vie et de la mort[973].

La mortification de soi ne pourra cependant être complète qu'à partir de l'objectivation de soi par l'examen-aveu (*exagoreusis*). Pour Foucault, la raison de la nécessité que prendra l'aveu dans les techniques de pénitence est plus étonnante : pourquoi demander à quelqu'un de dire toutes ses fautes, interminablement, alors que ce qui est attendu d'un bon chrétien est simplement de bien faire ? « La manifestation de ce qui est vrai » étant « la condition pour que ce qui est vrai s'efface[974] », elle semble constituer une condition suffisante pour l'accomplissement de la *metanoia*. Mais on pourrait répondre avec Foucault que si énoncer sa faute c'est accepter de la détruire, c'est aussi prendre davantage conscience de sa profondeur. Avouer que l'on est pécheur est un moment essentiel pour espérer obtenir le salut mais il est loin d'être suffisant : on sait que le Diable se cache dans les détails. Seigneur des ténèbres, il est toujours susceptible d'être tapi dans l'ombre de l'*ego* à la racine du mal. Il s'agira donc d'épuiser verbalement le contenu de ce soi pour le vider de toute sa substance et enfin parvenir à éradiquer toute trace du mal. La face immergée du moi est beaucoup plus étendue et massive que son arête extérieure. Celle-ci peut bien avoir été rigoureusement polie par la pénitence rigoureuse des techniques ascétiques, elle n'entamera en rien le volumineux massif de mal qui s'est solidifié dans l'intimité complaisante du for intérieur.

C'est ainsi que cette technique de l'aveu a pu s'appuyer sur le modèle médical qui est souvent utilisé par le christianisme ancien pour décrire cette obligation de vérité. « Les péchés

[971] *Ibid*.
[972] *Ibid*.
[973] *Ibid.,* p. 105.
[974] *Ibid.*, p. 100.

y sont représentés comme des blessures ou des plaies, la pénitence comme un remède[975]. » C'est un thème que l'on retrouvait fréquemment dans la conception hébraïque de la faute-blessure ou dans la tradition grecque du soin philosophique qu'il fallait apporter aux maladies de l'âme. Pour que le médecin puisse nous soigner correctement, il faut lui dire tout ce dont nous souffrons. Celui-ci prendra une importance fondamentale, bien plus tard, au XII^e^ siècle, à partir du moment où l'institution pénitentielle prendra la forme du sacrement, C'est le prêtre « dans la mesure où il détient le pouvoir d'absoudre, qui occupera la place du médecin[976]. »

> La nécessité de la confession sous la forme d'un aveu individuel, secret et détaillé des fautes sera alors justifiée par le principe que tout malade doit bien dévoiler, à celui qui le soigne, les infirmités qu'il cache, les douleurs qu'il ressent, les maladies dont il a souffert. La manifestation de ce qu'est le pécheur en sa vérité et des secrets de son âme constitue donc de ce point de vue une nécessité technique[977].

Avec ce pouvoir de guérison que détient désormais le prêtre, on voit peu à peu se déplacer la structure de l'autre dans la forme de subjectivité du pénitent. Elle ne doit plus se vider de tout mouvement provenant de l'*ego* par l'action et la parole pour que le Christ puisse prendre place en elle et la guérir comme il était censé le faire dans le christianisme ancien mais elle le fait désormais pour qu'un homme prenne cette charge. Le pouvoir de guérison est passé des mains du Christ à celles du prêtre. Ce passage implique alors un changement majeur dans la forme de pénitence qui doit caractériser la vie du croyant. Quand Jésus intervenait directement dans le processus de rémission des fautes-blessures, c'était à travers lui le Père tout puissant qui procédait à la guérison. Il était inutile de tout dire de ses fautes dans la confession puisque Dieu sait tout. « Qu'a-t-on besoin de faire connaître à celui qui sait tout ? On ne peut même pas lui dissimuler les fautes qu'on a pu commettre dans le secret de son cœur[978]. » L'essentiel était d'être franc et sincère en reconnaissant que l'on avait péché. Désormais, puisque Dieu ne vient plus à nous qu'à partir de la médiation d'un autre homme, il s'agit de tout dire à celui qui n'a pas le don d'omniscience.

Il faut aussi tout dire à l'autre, interminablement parce que ce que l'on croit être la vérité sur soi-même n'est souvent qu'une illusion que le Démon a placé en nous pour nous séduire. Puisque c'est désormais un simple homme, le prêtre, qui reçoit la confession, il faut

---

[975] *Ibid*.
[976] *Ibid*.
[977] *Ibid.*, p. 100-101.
[978] *Ibid.*, p. 101. Foucault cite TERTULLIEN, *De la pénitence*, X, trad. Ch. MUNIER, Paris, Cerf coll. « Sources Chrétiennes » n° 316, ; la thèse que Dieu voit tout est cependant davantage présente et explicite dans le chapitre III du même livre : « La puissance de Dieu suffit à tout, rien absolument de ce qui est cause du péché ne peut échapper à son regard. » (p. 155)

nécessairement tout lui dire de sa faute : il faut aller dans les profondeurs insoupçonnées du cœur et de l'âme pour trouver la vérité et la livrer toute entière à celui qui écoute. On ne sera pas quitte tant que l'on aura pas tout dit de soi. Car c'est en se disant entièrement que l'on disparaît tout à fait dans la parole : du Je pécheur, le pénitent est devenu un Il qui règne désormais sur lui. On voit ici – écho lointain de ce schème chrétien traversant les siècles de l'histoire occidentale –combien est proche la mortification chrétienne du sacrifice de soi dans le neutre blanchotien, pointe la plus aiguë de la littérature moderne pour le premier Foucault[979]. La mortification véritable aboutira enfin quand le moi pécheur aura été complètement dissous dans ces mots qui s'écoulent sans fin de la bouche du pénitent à l'oreille du confesseur. Vidés de tout rapport à soi-même, ils pourront enfin être fondus unanimement dans la pureté du Verbe originel. C'est seulement ainsi que le sujet pécheur saura qui il est vraiment : le Jugement de Dieu dira de façon ultime qui il est vraiment, à la fin des temps. Il faut se dire totalement pour être fixé par autrui dans son identité. Le souci de soi s'abolit dans la connaissance objective de soi qu'ouvre l'autre sur nous-mêmes à partir de notre mort.

Cette structuration du rapport à soi par l'aveu exhaustif de ses fautes et l'obéissance inconditionnelle à l'autre traversera les siècles de l'histoire occidentale. On la retrouvera de façon centrale avec l'essor de la médecine moderne à la fin du XVIII^{e} siècle : le pénitent deviendra le patient qui doit tout dire à son médecin et lui doit une obéissance absolue, s'il veut guérir. Son salut – devenu la santé du corps puisque le soi, l'âme, réduite à un processus physiologique, n'existe plus en tant que principe spirituel séparé – en dépend. À ce moment-là, la mort ne sera plus non plus l'occasion d'un rapport à soi intense mais uniquement le signe d'un échec : d'une faute que l'on a commise, en se laissant aller non plus aux mauvais mouvements de la chair, mais à ceux d'un sexe non discipliné. L'immortalité n'est plus promise par le prêtre mais par le médecin. Le corps glorieux et sain a remplacé le soi totalement objectivé – de l'âme chrétienne au cerveau moderne – dans cette longue histoire de l'aveu. À force de se dire, on s'est aussi complètement dissout et rendu objet pour le pouvoir et la science modernes. Une fois mort, cette vérité du mal qui nous rongeait notre vie durant se dira une fois pour toutes en se révélant aux yeux du médecin dans l'ouverture finale d'un corps, instant de notre plus grande franchise. Rendre la plus complète vérité en même temps que l'âme à celui qui l'a suivie, dirigée et écoutée à travers notre corps, la vie durant.

[979] Voir *supra*, chap. II et III.

Mourir dans la parole livrée

Si avec la confession comprise comme exomologèse, le pénitent avait encore un rapport à soi intense, la modalité de l'*exagoreusis* va mener ce mouvement de dépossession-mortification de soi dans ses limites ultimes : en disant à un confesseur toute la vérité, dans ses plus infimes détails et ses recoins les plus insoupçonnés, le pénitent se livre entièrement à l'autre. Pour que la mortification de la *metanoia* soit totale, il s'agit d'abandonner toute forme de volonté individuelle à l'autre : aussi bien dans l'organisation quotidienne de tous ses gestes que dans la moindre de ses paroles. Il faut creuser avec le langage aux tréfonds de soi pour extirper la moindre parcelle qui resterait de l'*ego* individuel. Cette technique de l'aveu exhaustif a été développée dans le cadre de la mise en place du principe de direction de conscience nécessaire dans le cadre de la vie monastique à partir du IV^e^ siècle. Si on reste seul avec soi-même, le mal ne peut que faire son retour : ce n'est que dans l'abandon de soi qu'existe la possibilité du salut.

> Dans la trame de sa pensée, [le pénitent] risque toujours d'être trompé. Et la discrétion, qui doit lui permettre de trouver la voie droite entre les deux dangers, ne doit pas consister dans l'exercice d'une raison maîtrisant les passions qui agitent le corps, mais dans un travail de la pensée sur elle-même s'efforçant d'échapper aux illusions et tromperies qui la traversent[980].

L'*exagoreusis*, l'examen-aveu, prend ainsi peu à peu le pas sur l'exomologèse, qui témoignait encore d'un rapport intense et actif à soi-même comme sujet de vérité dans l'expérience de la foi. Désormais, ce n'est plus le sujet qui est capable par lui-même de manifester sa vérité dans une forme d'existence qui procède d'un exercice de soi sur soi particulier semblable à celui du martyre il doit tout attendre d'un autre : c'est Dieu qui est le seul capable de faire preuve de « discrétion » dans le discernement du bien du mal au sein des mouvements de l'âme individuelle et non la raison individuelle. Mais cette attente de la grâce de Dieu procède néanmoins d'un apprentissage, celui de l'*exagoreusis* tel qu'il est défini dans les *Conférences*[981] de Cassien (v. 360-435) comme un « couplage permanent » de « deux exercices », l'examen et l'aveu de soi.

> D'une part, il faut opérer sur soi-même un examen constant, il faut observer avec soin tous les mouvements qui se déroulent dans la pensée : il faut que jamais ne se referme « l'œil intérieur » par lequel nous explorons ce qui se passe en nous. Mais d'autre part et en même temps, il faut ouvrir son âme

[980] M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 132.

[981] Foucault cite le premier paragraphe de la seconde des *Conférences* de Cassien pour les modalités de l'*exagoreusis* (*Aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 132) mais c'est plutôt au paragraphe 10 que le thème est développé dans sa précision. Voir J. CASSIEN, *Conférences*, t. I, II, 10, trad. E. PICHERY, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 42 bis, p. 173 *sq.*

> à un autre – au directeur, à l'ancien auquel on est confié –, il faut faire en sorte que rien ne lui reste caché[982].

Là où avec l'exomologèse, le pénitent était encore sujet au principe de son action – c'est lui qui endurait les souffrances, les privations, la mort qui s'incorpore dans son existence sous la forme de la mortification – il doit rechercher avec l'*exagoreusis* à ne plus exister du tout. Son corps doit devenir l'instrument de la volonté du maître. Son *ego* doit disparaître dans l'écoulement de la parole. Il doit d'une part obéir inconditionnellement à tous les ordres du maître, même ceux qui sont en apparence les plus absurdes ou les plus immoraux – casser l'unique jarre d'huile dont dispose un monastère perdu au milieu d'un désert, jeter son propre fils dans une rivière – mais il doit aussi examiner sans cesse ses pensées afin de les livrer par l'aveu, le plus rapidement possible, au confesseur. Non seulement ses actes sont conditionnés aux ordres et aux décisions du maître mais ses pensées elles-mêmes doivent comme fuir de son intériorité à l'orée de leur apparition pour se dire entièrement au maître. Elles doivent être transférées immédiatement de son for intérieur à l'oreille du maître, elles doivent glisser de l'âme du pénitent à celle du confesseur sans que le moi n'y fasse obstacle. L'*ego* doit se dissoudre dans ce flux de la parole. Si le disciple met trop de temps à avouer la vérité de ses pensées, celle-ci risque de disparaître à nouveau et peut-être de l'assaillir avec encore plus de force la fois prochaine : s'il la laisse se terrer dans son for intérieur, elle aura l'occasion de réassoir le pouvoir de la Bête. Pour que son *ego* n'enfle pas à nouveau, il faut le purger de ses pensées de la manière la plus immédiate et rapide qu'il est possible de le faire. Avec l'*exagoreusis*, il s'agit

> […] d'un aveu qui doit être aussi proche que possible de l'examen, il faudrait qu'il puisse en être le versant extérieur, la face verbale tournée vers autrui. Le regard sur soi-même et la mise en discours de ce qu'il saisit ne devraient faire qu'une seule et même chose. Voir et dire en un acte unique – tel est l'idéal auquel doit tendre le novice : « On enseigne aux débutants à ne cacher par fausse honte aucune des pensées qui leur rongent le cœur, mais, dès qu'elles sont nées, à les manifester à l'ancien[983]. »

La radicalité de l'aveu permet d'extirper Satan des profondeurs du cœur où il se cache. Il fait apparaître au grand jour celui qui aime l'obscurité, depuis qu'il a été condamné à ne plus voir la lumière.

> Si l'idée qui vient de l'esprit du mal cherche toujours à rester enfouie dans la conscience, c'est pour une raison cosmo-théologique. Ange de la lumière, Satan a été condamné aux ténèbres ; le jour lui a été

[982] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 132.
[983] *Ibid.*, p. 139 ; Foucault cite les *Institutions cénobitiques* de J. CASSIEN, IV, 9, trad. J.-C. GUY, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 109, 2001, p. 132 : « *Ad quod ut facile ualeant peruenire, consequenter instituuntur nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciosa confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint eas suo patefacer seniori* […]. »

> interdit et il ne peut plus sortir des replis du cœur où il s'est caché. L'aveu, qui le tire à la lumière, l'arrache à son royaume et le rend impuissant. Il ne peut régner que dans la nuit[984].

La honte d'avouer est bien alors le signe que l'aveu est nécessaire : elle constitue l'une des armes les plus redoutables dont le Malin s'est dotée pour régner sur l'*ego* en le maintenant dans le péché. On voit alors combien la direction de conscience, cet *ars artium*, devient une pièce absolument centrale dans l'histoire de l'assujettissement chrétien. Sans l'autre, je ne peux jamais accéder à ma vérité car je serais dans l'incapacité de l'extirper de moi-même et de la déchiffrer. Il fait trop sombre dans ma caverne intérieure. Il faut que mes pensées puissent comparaître dans la pleine lumière extérieure de la confession. J'ai nécessairement besoin de l'autre pour qu'elle se révèle et cette révélation ne peut se faire que si je n'y fais plus moi-même obstacle : je dois être idéalement mort pour que ma vérité puisse enfin apparaître dans son extension la plus complète. Que l'on se destine à être anachorète ou cénobite, la direction de conscience est absolument nécessaire. « Ceux qui ne sont pas dirigés tombent comme des feuilles mortes[985]. »

> Dans un cas comme dans l'autre est exigée cette relation singulière qui lie un disciple à un maître, le place sous son contrôle continu, l'oblige à suivre le moindre de ses ordres et à lui confier son âme sans aucune réticence. La direction est indispensable à qui veut cheminer vers la vie parfaite : ni l'ardeur individuelle de l'ascèse ni la généralité de la règle ne peuvent la remplacer[986].

La sainteté qui est l'idéal de ces vies coupées du monde consiste pour les chrétiens à être totalement dirigé par Dieu dans son existence. Ne plus être qu'un objet façonné et dirigé de l'extérieur par le principe divin. Avoir atteint une mort si parfaite dans la vie terrestre que le sujet n'est plus que l'instrument de la pure volonté de Dieu. Dans les communautés monastiques, ce qui

> […] caractérise la sainteté d'un ancien, ce n'est pas que chez lui l'aptitude à diriger s'est substituée au besoin de l'être, mais que le pouvoir de diriger les autres reste lié, fondamentalement, à l'acceptation d'être prêt à accepter une direction. Le saint n'est pas celui qui « se dirige » lui-même : c'est celui qui se laisse diriger par Dieu[987].

Pour préparer à cette vie sainte, complètement morte à soi-même, il faut pour le maître lui-même obéir inconditionnellement à la volonté de Dieu mais aussi chercher à extirper chez les disciples toute trace de volonté personnelle. Ces derniers ne doivent « pas se fier à leur opinion personnelle, mais à croire mauvais ou bon ce que l'ancien, après examen, aura

---

[984] *Ibid.*, p. 141.
[985] Foucault rappelle (*Les Aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 117) cet extrait des *Proverbes* (11 ; 14) que notre édition de la *Bible* (*op. cit.*) traduit ainsi : « Faute de direction, un peuple succombe. » (p. 1144)
[986] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 117.
[987] *Ibid.,* p. 120.

déclaré tel[988]. »

L'obéissance absolue

La vie monastique doit être un « dressage à l'obéissance[989] » : il faut que le pénitent obéisse pour obéir, de façon constante, inconditionnelle et totale. Elle diffère sur tous ces points de façon fondamentale avec l'obéissance au maître telle qu'elle était conçue dans la vie philosophique de l'Antiquité. L'obéissance au maître était « finalisée, instrumentale et limitée[990] » : elle avait un objet précis – par exemple celle de Serenus à Sénèque[991] –, ne réclamait pas du disciple des actions irrationnelles – au contraire de Patermutus qui dut accepter de jeter son propre fils dans la rivière, après l'avoir vu subir toutes sortes de brimades ou de cet autre moine, le frère Jean, qui dut arroser un bâton de bois planté en plein désert pendant des semaines[992] – enfin, était provisoire. Quand le disciple avait atteint la maîtrise de lui-même, l'obéissance à un autre n'avait plus de raison d'être et ainsi prenait fin.

L'obéissance monastique doit quant à elle être globale, inconditionnelle, autotélique et interminable. Elle ne prend fin qu'avec la mort. Idéalement, le moine doit se faire pur instrument dans les mains de son directeur. Il doit devenir comme Jésus, qui se laisse totalement faire dans la passion. Celle-ci constitue l'épreuve de la *patientia*, véritable mortification qui est un laisser-venir la mort comme déroulement de la providence divine dans le cours des choses terrestres. « À cette volonté autre, l'essentiel est de ne rien opposer : ni sa volonté propre, ni sa raison, ni quelque intérêt, même s'il paraissait légitime, ni la moindre inertie. Il faut accepter de "subir" entièrement cette volonté, d'être par rapport à elle, comme ductile et transparent[993]. »

Il faut laisser venir la mort à soi car elle est la vérité. Comment la mortification pourrait être effectuée correctement si la mort venait de nous-mêmes et pas de l'extérieur, par la main de l'Autre, que celui-ci soit celui qui nous a fait le don de la mort, Dieu lui-même ou ceux qu'il a mis sur terre pour l'ouvrir en nous comme ce grand trésor de la vérité ? Si on était

[988] J. CASSIEN, *op. cit.*, IV, 9, p. 133.
[989] *Ibid*.
[990] *Ibid*., p. 121.
[991] SÉNÈQUE, *La Tranquillité de l'âme*, trad. R. WALTZ revue par P. VEYNE, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1994, p. 343 *sq*.
[992] Les épisodes sont rapportés par J. CASSIEN dans les *Institutions*, IV, chap. 24-27, *op. cit.*, p. 155-159 pour Frère Jean et le bâton et chap. 27-28, p. 161-163 pour l'histoire de Patermutus.
[993] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 123.

soi-même à l'initiative de cette mort, nous serions encore dans le péché : la mort n'est pas à moi, elle est rigoureusement ce qui m'arrache à moi-même, à la racine de cette plante vénéneuse de la désobéissance qui s'est dressée contre Dieu.

> Comprise comme non-résistance à tout ce que l'autre veut et impose, la *patientia* fait du moine une sorte de manière inerte entre les mains de celui qui le dirige. « Ne différer en rien d'un corps inanimé ou de la matière employée par un artiste […], comme l'artiste fait preuve de son savoir-faire sans que la matière l'empêche en quoique ce soit dans la poursuite de son but[994]. »

Mais la « matière » humaine ne se résume pas à un corps. Elle est aussi composée d'esprit et c'est ainsi qu'elle doit exprimer tout ce qu'elle a dans l'âme, mais aussi ce qu'elle a dans et sur le cœur. L'obéissance ne pourrait être complète si l'individu gardait en lui la fleur vénéneuse de ses secrets.

> Si tout de ce qui se passe dans l'âme et jusqu'à ses moindres mouvements [doit être révélé à l'autre], c'est pour permettre une obéissance parfaite. Pas plus que l'acte en apparence le plus indifférent, la pensée la plus fugitive ne doit échapper au pouvoir de l'autre. Et en retour l'obéissance exacte en toutes choses a pour but d'empêcher que jamais l'intériorité ne se referme sur elle-même et qu'elle puisse, en se complaisant dans son autonomie, se laisser séduire par les puissances trompeuses qui l'habitent. La forme générale de l'obéissance et l'obligation permanente de l'examen-aveu vont nécessairement de pair[995].

Le discernement entre le bien et le mal ne peut s'opérer que dans le passage de l'examen à l'aveu fait au maître. Il faut littéralement « expulser » la vérité du soi. « C'est alors, après cette discrimination qui porte en permanence sur l'origine, la qualité et le grain des *cogitationes*, que l'âme n'accueillera plus que des pensées pures, conduisant à Dieu seul puisqu'elles viennent seulement de lui[996]. » La *puritas cordis*, constitue la condition de la contemplation qui est la fin de la vie monastique. La pureté de cœur « il ne faut pas la comprendre comme la restauration de soi-même, ou comme un affranchissement du sujet. Elle est, au contraire l'abandon définitif de toute volonté propre : une façon de n'être pas soi-même, ni pas aucun lien attaché à soi-même[997]. » En disant le soi, on le met à mort dans le même mouvement d'un langage purificateur. « Paradoxe essentiel à ces pratiques de spiritualité : la véridiction de soi-même est liée fondamentalement à la renonciation à soi. Le travail indéfini pour voir et dire le vrai de soi-même est un exercice de mortification[998]. » Il faut toujours aller plus avant dans les secrets de l'âme pour passer du mélange séducteur à la pureté du partage.

L'*exagoreusis* n'a pas pour but d'assigner la responsabilité de ses actes à un sujet mais

[994] *Ibid*., p. 124. Foucault cite SAINT NIL, *Logos asketikos, PG* t. 79, col. 769d.
[995] M. FOUCAULT, *op.cit.*, p. 143-144.
[996] *Ibid.*, p. 143.
[997] *Ibid.*, p. 145.
[998] *Ibid*.

concerne la véridiction des secrets qu'en soi-même on ignore. Le sujet doit se déposséder de sa propre pensée : « la recherche de la vérité de soi doit constituer une certaine manière de mourir à soi-même[999]. » Dans l'examen des pensées lui-même, la question n'est plus de savoir si elles sont vraies ou fausses, ou si elles correspondent à quelque chose de réel ou non comme c'était le cas chez les stoïciens mais d'en saisir leur origine et vérifier leur qualité. Qui pense en moi dans ma pensée ? N'est-ce pas le Diable qui a initié ce mouvement de pensée en moi ? Ces pensées ne sont-elles pas corrompues par le péché alors que je les croyais saines ?

Dans la lente destruction du souci de soi par l'exigence chrétienne pour le sujet de se mortifier sa vie durant, on est passé d'une pratique d'existence encore intense fondée sur l'exemple des martyrs – il fallait témoigner dans les épreuves que l'on inflige à sa chair d'un changement de soi : de sujet pécheur à sujet spirituel – à une dépossession toujours plus grande de soi-même avec les techniques d'examen et d'aveu qui se fondent dans la technologie générale de l'*exagoreusis*. Dans cette renonciation à soi de plus en plus totale au profit de l'autre – Dieu, mais aussi tous ses représentants sur terre – la virginité a alors pu progressivement apparaître comme l'idéal de la vie chrétienne. Si le baptême et la pénitence sont des obligations pour tous les chrétiens, la virginité désigne l'état de perfection chrétienne comme mort à soi accomplie au sein même de la vie terrestre. Vie angélique et spirituelle des vierges qui est la vie de la mort réalisée *ici-bas.* Vie parfaite qui est à la fois un exemple pour tous les autres mais aussi une attitude de la fin des temps.

2. La virginité comme idéal de la mortification de soi

La virginité n'a pas toujours constitué cette pratique chrétienne par excellence de la mortification qu'elle deviendra à partir de la seconde moitié du III^e^ siècle. Tertullien, en l'intégrant dans une pratique rigoureuse générale de la continence, ne lui accordait pas de statut particulier : les femmes ne devaient pas ainsi être distinguées de ces nombreux hommes « vierges » et « eunuques volontaires[1000] ». Tous, ils obéissaient à ce précepte paulininien : « Il est bon que l'homme ne touche pas à la femme[1001]. » Cyprien de Carthage (v. 200-258) va

[999] *Ibid*.

[1000] TERTULLIEN, cité par M. FOUCAULT, *op. cit.*., p. 15 ; *Du Voile des vierges*, X, trad. P. MATTEI, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 424, 1997, p. 162 : « *uiri autem tot uirgines*, *tot spadones voluntarii.* »

[1001] SAINT PAUL, *Épître aux Corinthiens*, 7, 1 : « il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme » (*La Bible*, *op. cit.*, p. 2183). Paul ne considère pas que ce commandement doive s'appliquer de manière absolue et

distinguer cette pratique de la virginité pour la valoriser puis, on assistera avec Méthode d'Olympe (mort en 311 ou 312) à la constitution d'une véritable systématique de la virginité. À partir du IV^e^ siècle se développera alors dans le monde chrétien toute une technologie de la virginité qui prend appui sur une véritable mystique de l'union permise par cet état de pureté intégrale, aussi bien physique que spirituelle, avec Dieu.

Une pratique féminine qui se distingue progressivement

Contrairement à la pénitence et au mariage qui sont des obligations pour tout chrétien, la virginité a constitué pour le christianisme une pratique d'exception réservée à une petite élite de croyantes. Le fait n'est guère étonnant, non seulement à cause de la difficulté de rester pure sa vie durant, aussi bien par le corps que par l'âme, mais surtout parce que la virginité est le stade ultime de la mortification comme pratique chrétienne d'existence fondamentale : la vierge est celle qui est déjà morte à ce monde. Elle est morte dans sa chair et mène déjà ici-bas la vie spirituelle qui est celle des anges. La vierge accomplit une mortification parfaite et achevée d'elle-même en ce sens qu'elle est totalement purifiée de tout rapport à elle-même : son corps, son cœur et son âme constituent le temple de Dieu. En lui, il n'y a plus aucune place pour l'*ego* et c'est ainsi que le Diable et le péché ne peuvent y prendre place. Baptisée, elle est restée pure dans ce don de la mort réalisée qui lui a été fait ici-bas. En ne donnant d'enfants à aucun homme, la vierge elle-même ne reconduit pas la malédiction mortelle : elle interrompt ainsi le cycle sans fin de la mortalité et préfigure la venue d'un monde parfait duquel la mort aura été extraite. « Conservant tout au long de sa vie cette pureté intacte, la vierge commence dès ici-bas l'existence qui sera réservée après leur mort, à ceux qui seront sauvés : la vie incorruptible[1002]. »

En permettant de mourir parfaitement à soi-même, la virginité est une pratique d'immortalité en ce qu'elle ouvre au sein même de la vie terrestre une dimension d'éternité. La vierge est un exemple vivant de la mortification qui triomphe de la mort, en court-circuitant le temps terrestre. « Dans l'existence des vierges, la pureté initiale et l'incorruptibilité finale se rejoignent[1003]. » L'existence des vierges ne s'écoule pas de façon linéaire mais participe, par sa permanence, de l'éternité du temps divin. Il ne se passe

inconditionnelle. C'est une réponse qu'il fait à une question, qui contenait la formule telle qu'elle apparaît.
[1002] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 158.
[1003] *Ibid.*, p. 159.

strictement plus rien dans une vie restée pure depuis le baptême puisque le temps lui-même, qui est celui de la mortalité, ne passe plus. « Il s'agit donc essentiellement pour la vierge de conserver cette ressemblance que le sceau de la Création, que le péché avait effacée et que le baptême a rétabli[1004]. » La vierge, morte à soi-même, est simple et pure, sans détour et droite. Elle rejette tous les ornements et toutes les parures : personne, dit Cyprien, en voyant une vierge ne doit douter de ce qu'elle est[1005]. La virginité partage le même régime d'évidence que la mort : elle est complète et simple. Mort et virginité sont absolues car coupées du monde de la chair.

> En renonçant à tous les éclats factices que peuvent donner richesse, ornements et soins, la vie de virginité doit faire éclater aux yeux de tous ce qu'elle est : la figure incorrompue qui ne sort de la main du Créateur que pour y revenir, telle qu'elle est, c'est-à-dire telle qu'Il l'a faite[1006].

« Intégrité totale de l'existence » et « forme absolument privilégiée de rapport à Dieu[1007] », la virginité devient le summum de la vie chrétienne, à laquelle on peut s'élever par paliers. Le mariage n'est alors pas condamnable en soi mais il est une moindre perfection. La virginité est une union avec Dieu, à Dieu, en Dieu. En signifiant le retour à un état originel unitaire, elle constitue une véritable conduite mystique chez Méthode d'Olympe[1008].

Elle constitue ainsi un dépassement de la Loi en ce qu'elle est union réalisée avec Dieu : c'est la mort de soi, mort à soi en tant que mortification parfaite. La virginité ne relève pas de la loi mais relève la loi parce qu'elle n'est pas une prescription : « elle marque ce moment dans l'histoire du monde et dans le mouvement du salut où Dieu et sa créature ne communiquent plus par la Loi et l'obéissance à la Loi[1009]. » Mais aussi « parce que la virginité n'est pas simplement une manière de se soumettre à ce qui a été ordonné : elle est un exercice de l'âme sur elle-même, qui la transporte jusqu'à l'immortalisation du corps. Rapport de l'âme à soi où se joue la vie sans fin du corps[1010]. » Par la virginité, le corps est redevenu immortel en ce qu'il est resté incorrompu, sans mélange, corps mort au péché et donc vivant éternellement. La pratique de la virginité est une manière de renouer avec la pureté de notre vie originelle, d'avant la Chute. La virginité, une fois distinguée comme pratique d'exception, va peu à peu devenir un art, qui a ses règles et ses rigueurs journalières dans un IV^e^ siècle où

[1004] *Ibid.*, p. 160.
[1005] SAINT CYPRIEN, *De habitu virginum*, P. L. t. 4, 5, p. 157, cité par M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 160.
[1006] M. FOUCAULT, *ibid.,* p. 160.
[1007] *Ibid.*, p. 161.
[1008] Voir *ibid.*, p. 160 *sq* ; MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, trad. V.-H. DEBIDOUR, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 95, 1963.
[1009] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 176.
[1010] *Ibid*.

les pratiques ascétiques, de direction des âmes et du monachisme, sont en plein développement.

Un art de l'éternité

> « De même que certains arts, dans les autres professions, ont été inventés pour mener à bien chacune des tâches poursuivies, ainsi, me semble-t-il, la profession de la virginité est un art et une science de la vie divine. »
>
> GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la Virginité*, v. 371 ap. J.-C.

La virginité est moins un état que le résultat d'une lutte incessante contre soi-même pour remonter vers le stade où l'âme n'était pas encore occultée et souillée par la chair. La virginité, c'est la drachme perdue[1011], à l'effigie du roi divin que l'on retrouve sous l'ordure dont le péché originel nous a recouvert le jour de notre naissance sur terre. « Celui qui pratique la virginité remonte en quelque sorte le cours du temps et rétablit en lui la perfection primitive[1012]. » La virginité nous arrache à la mort qui est la conséquence de la Chute. « Après nous être écartés de la vie selon la chair qui suit nécessairement la mort, il faut rechercher le genre de vie qui n'entraîne plus la mort à sa suite : or c'est la vie dans la virginité[1013]. »

La virginité est davantage qu'une abstention ou la pratique d'une vertu. Elle doit être pensée « comme une mutation actuelle d'existence[1014]. » La virginité « opère dans l'être individuel – corps et âme – une "révolution" qui, en le rétablissant dans un état d'origine, le dégage de ses limites terrestres, de la loi de la mort et du temps et le fait [accéder] dès aujourd'hui à la vie qui n'aura pas de fin. La virginité ouvre l'existence angélique[1015]. » Les Saints dans le désert vivent d'une vie angélique, vierge, tout à fait morte à elle-même. Dans *De la Virginité*, saint Jean Chrysostome (344/349-407) prend l'exemple d'Elie, Elisée et Baptiste qui vivent de rien dans le désert car ils sont complètement mortifiés. Ils ne font plus qu'un avec l'œuvre de Dieu.

> Voilà des anges sur la terre ! Voilà la puissance de la virginité ! Ces êtres pétris de chair et de sang,

[1011] GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité*, I, XII, 4, trad. M. AUBINEAU, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 119, 1966, p. 411.
[1012] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 192.
[1013] *Ibid.* ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité*, XII, 3, *op. cit.*, p. 431.
[1014] M. FOUCAULT, *Ibid.*
[1015] *Ibid.*

> marchant sur le sol, assujettis aux exigences de la nature mortelle, la virginité les rendait aptes à agir en toutes choses comme s'ils n'avaient point de corps, comme si déjà le ciel leur était échu, comme s'ils avaient déjà obtenu l'immortalité[1016].

Pour Grégoire de Nysse , et Jean Chrysostome, le mariage n'était qu'une étape dans le cheminement humain vers le salut. C'était un pis-aller permettant à l'homme de peupler une terre qui était vide et de se préparer correctement à l'obéissance la plus absolue consistant à renoncer totalement à soi et aux mouvements de la chair.

> L'histoire du monde est partagée en deux phases. Celle du monde encore vide, et celle du monde plein. Vide était le monde au lendemain de la Création, et c'était la prolifération, sexuelle pour les animaux, non sexuelle pour les hommes, qui devait le compléter et l'amener à son point d'achèvement. La chute a eu deux conséquences négatives : elle a empêché la multiplication non charnelle des hommes, et elle les a voués à la mort[1017].

Il y avait une vie de l'enfance de l'humanité où la virginité n'était pas possible : pour contrer la mort biologique il fallait bien que l'homme puisse se reproduire. Et cette humanité était comme le jeune enfant, indocile et incapable de savoir réfléchi : les êtres humains ne se seraient pas soumis à Dieu s'il ne leur avait pas laissé la possibilité – réglée par la loi du mariage – d'entretenir des rapports charnels les uns avec les autres. La pénitence n'aurait ainsi jamais pu réussir : l'homme aurait continué à désobéir sans fin et son passage sur terre aurait été absurde. La mort, ne débouchant sur aucune vérité, n'aurait servi à rien. Mais désormais le monde est plein, l'homme a grandi et il doit ainsi se diriger vers l'état de virginité.

Une pratique de la fin des temps

La fin des temps est imminente. Il ne faut donc plus se préoccuper du monde puisqu'il va finir. Foucault rappelle l'avertissement de Paul : « le temps est court[1018]. » La virginité accomplit d'une certaine manière la fin du monde, la mort de toutes les choses temporelles. La mort de l'individu correspond à celle du monde, dont la fin est imminente. La virginité c'est la mort qui mène le monde à son terme, ou c'est le monde qui se clôt dans sa perfection mortifiée : arrêt du temps par la mort. C'est le principe de finition du monde. La mort, en même temps qu'elle met fin au monde, l'accomplit dans sa vérité destinale. La mort c'est la

[1016] JEAN CHRYSOSTOME, *La Virginité*, LXXIX, trad. B. GRILLET, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 125, 1966, p. 379.
[1017] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 194.
[1018] M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 195 ; SAINT PAUL, *Épître aux Corinthiens*, 7, 29, *La Bible*, *op. cit.*, p. 2184 : « Je vous le dis, frères : le temps se fait court. »

vérité s'accomplissant comme mortification, c'est-à-dire en tant que mise à mort spirituelle de la mort du péché. Le mort est redevenu pur car il n'a plus besoin de la génération par la chair désormais. La mort qu'est la vie terrestre est vaincue par la virginité qui l'arrête.

> Vois-tu la haute valeur de la virginité ? Comme elle donne à ceux qui vivent sur la terre les mêmes conditions d'existence qu'aux habitants des cieux ? Elle ne veut pas que les êtres revêtus d'un corps soient inférieurs aux puissances incorporelles et, tout hommes qu'ils sont, elle en fait les émules des anges[1019].

La virginité libère de cette mort qui procède de la naissance charnelle, qui est la conséquence de la condamnation à mort par Dieu et parce qu'elle est le principe de génération d'êtres successivement voués à la mort. « Par la virginité, une limite est fixée à la mort, l'empêchant d'avancer plus loin. » Les vierges « se sont placés eux-mêmes comme une frontière entre la vie et la mort, et ont contenu celle-ci dans sa poussée en avant. » La puissance de la mort « ne trouve plus à exercer son activité, et il ne faut donc pas voir dans cette stérilité physique de la virginité un lent acheminement vers la mort, mais un triomphe sur elle et la venue d'un monde où elle n'aura plus de place[1020]. »

La virginité est une pratique élitiste, réservée aux meilleurs des chrétiens et constitue une pratique de la fin des temps. Elle constitue le retour de l'origine et ce faisant, elle accomplit la fin du monde. Si tous les chrétiens pouvaient accéder à la virginité, il n'y aurait plus de naissances et donc plus de morts non plus. Être vierge constitue ainsi l'attitude parfaite pour la fin des temps. « L'âge de la virginité, qui est aussi celui de l'achèvement du monde, clôt un temps où la Loi, la mort et la conjonction des sexes étaient liées les unes aux autres[1021]. »

Pratique parfaite de la fin des temps, elle consacre la destruction complète du souci de soi par l'objectivation totale du sujet vierge dans la contemplation divine. La pratique d'existence que constitue la virginité achève son mouvement et se clôt dans une pure activité de contemplation spirituelle : à travers la vierge devenue translucide c'est Dieu lui-même que l'on contemple sans qu'il n'y ait plus aucun obstacle à cette vision éternelle et infinie. La virginité constitue ainsi un mariage spirituel avec le Christ qui se distingue du mariage charnel réservé au commun des mortels chrétiens.

Étant donné le grand labeur que constitue ce difficile et constant travail sur soi que demande la virginité, il demeure toujours la nécessité d'avoir un directeur pour ne pas céder aux tentations et aux assauts du Malin. Avec le traité de la virginité[1022] de Basile d'Ancyre

---

[1019] JEAN CHRYSOSTOME, *op. cit.*, p. 127.
[1020] M. FOUCAULT, *op. cit*., p. 196.
[1021] *Ibid.*, p. 201.
[1022] BASILE D'ANCYRE, *De la véritable intégrité dans la virginité*, trad. C. COUDREAU, Abbaye Sainte-Croix, éd. P.

(336-362), la virginité est un mode positif de rapport à soi qui s'ouvre sur un

> […] *domaine de connaissance interne* où il est question de la sensation, des images et de leurs effets de rémanence, des activités de la pensée, et de tout ce qui dans l'âme peut échapper soit aux autres, soit à soi-même, par l'effet d'une illusion ou de la ténuité du processus. Enfin on la voit s'inscrire dans une *relation de pouvoir de l'autre* et au regard qui marque à la fois un assujettissement de l'individu et une objectivation de son intériorité[1023].

Nous voyons donc que l'épreuve de soi se réduit toujours davantage dans l'histoire chrétienne, qui deviendra celle de l'Occident, à une connaissance de plus en plus objective à mesure que l'*ego* disparaît dans l'accomplissement de la mortification. Le rapport possible à soi s'amenuise toujours davantage pour devenir un pur rapport à l'autre où idéalement, le moi n'existe plus du tout.

La mort objectivante

Chez Cassien (v.360-v.435), la virginité devient la chasteté. Cette pratique d'intégrité ne renvoie plus à une union amoureuse de l'âme avec Dieu comme c'était encore le cas avec Basile d'Ancyre mais à la contemplation. Ce n'est plus à partir du modèle sexuel qu'on peut la penser dans son être véritable comme chez Méthode, mais comme un acte de connaissance considéré « comme relation entre regard, objet et lumière[1024]. » La chasteté doit mener à une pureté de cœur et d'esprit qui permette la contemplation. L'épreuve de soi que constituait la pratique de la virginité en amenant le sujet à rester intègre pour pouvoir s'unir au Christ dans des épousailles spirituelles se réduit de plus en plus à un processus d'objectivation de soi dans une chasteté qui vise à aboutir à un cœur pur, condition d'une parfaite contemplation : d'actif, le sujet devient absolument passif. Il doit devenir l'objet de Dieu en ne voulant plus rien faire du tout par lui-même. Il ne doit même plus y avoir d'élan vers Dieu comme c'était encore le cas dans la mystique de la virginité : il ne faut plus rien désirer et ne plus vouloir du tout. On voit ainsi que c'est toujours davantage la passivité qui doit primer sur l'activité dans la constitution dans le processus d'une connaissance exhaustive de soi-même qui doit s'accomplir dans la dissolution de soi en Dieu. Rien de soi-même ne doit plus faire obstacle à la diffusion de la volonté divine à travers toute l'étendue son œuvre : il faut que tout l'*ego* disparaisse dans cette lumière. La qualité de la mortification de soi se mesure à la passivité de

---

MIQUEL, 1981.
[1023] M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 215.
[1024] *Ibid.*, p. 219.

cette mort que l'on laisse descendre sur soi à partir de l'acte divin de la connaissance qui nous annule comme être séparé et égoïste, et nous établit enfin dans la vérité, en nous y fondant.

Pour se purifier totalement du péché qui s'origine dans l'égoïsme, il faut accepter de se soumettre dans la plus grande passivité à la volonté de Dieu. Seule cette passivité peut contrebalancer cette autre forme d'impuissance inscrite en nous par Dieu comme la marque du péché originel avec la *libido* telle qu'elle sera thématisée dans l'œuvre de Saint Augustin, et de manière centrale dans la *Cité de Dieu*[1025]. Nous nous rapportons à nous-mêmes comme sujet sur un fond indestructible d'involontaire depuis le péché originel. En nous détournant de Dieu par la désobéissance, nous nous éloignons en même temps du principe qui nous fait exister et c'est ainsi que nous tendons au néant. En voulant être soi-même, on s'est soi-même porté vers le néant en s'éloignant du principe qui nous a et nous fait toujours et encore exister. En désobéissant, on s'en est remis soi-même et volontairement à la mort : de cet être plein dans lequel Dieu nous avait établi nous avons dévié vers le néant. En voulant devenir davantage en nous érigeant contre la volonté de Dieu, nous sommes devenus beaucoup moins que ce que nous étions à l'origine. C'est vers le néant de la mort que nous avons tendu en voulant faire la loi à la place de Dieu. Il est ainsi tout à fait juste que Dieu ait placé la mort effective dans nos corps comme punition puisque nous avons-nous-mêmes intégré la mort dans notre être en nous portant par la désobéissance vers le néant dont Dieu nous a tirés en nous créant.

La mort n'était d'abord qu'une pure possibilité humaine : l'homme était mortel mais ne mourrait pas réellement dans le jardin d'Éden. Son corps s'est mis à mourir à partir du moment où Dieu l'a puni en rendant cette mortalité effective[1026]. De la même manière, à chaque fois que notre volonté veut quelque chose, elle est aussi vouée à la mort : il y a de l'involontaire en elle et ainsi en même temps qu'elle veut elle reconduit à chaque fois le néant qui réside en elle. Pour se relever de cette double infirmité, à la fois corporelle et spirituelle qui est celle du péché – la seule mort véritable, sourde présence du néant en nous, à la racine de notre être déchu –, il faut alors nécessairement se laisser mourir en se mortifiant. Non pas vouloir positivement la mort – c'est toujours déjà ce que nous faisons quand nous nous laissons aller à la concupiscence en désirant des objets indignes ou en poursuivant des biens terrestres – mais faire en sorte que cette mort qui nous ronge comme l'acide s'écoulant de

[1025] SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, 13,1, trad. C. SALLES, *op. cit.* ; Voir FOUCAULT, *op. cit*., p. 339 *sq*.
[1026] M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, *op. cit.*, Annexe 4, p. 404 *sq* ; à partir de SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral,* trad. P. AGAËSSE, A. SOLIGNAC, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque Augustinienne »,1972, IX, 9, 16-17, p. 111-115.

notre *ego* soit elle-même dissoute dans la grâce divine qui descend sur nous. Il faut vouloir la mort de la mort, c'est-à-dire la mort de ce qui nous fait toujours déjà mourir en nous : il faut que je meure pour qu'Il puisse à nouveau exister à partir de ce moi qui ne doit plus en être un. « Il faut que lui grandisse et que moi je décroisse[1027]. »

Le sujet humain ne peut alors être sauvé de son néant constitutif, inscrit à la racine de son agir, qu'en se mortifiant pour se rendre disponible à la grâce de Dieu. Il faut accepter d'être tout à fait dépossédé de soi pour que Dieu puisse nous sauver de notre propre néant qui est la mort du péché. Étant donné qu'il y a de l'involontaire inscrit à la racine même de notre subjectivité, comme cette marque du péché originel qui nous fait désirer malgré nous dans le règne de la concupiscence qui est celui de la chair corrompue, il faut que nous fassions de cette subjectivité infirme le réceptacle de la volonté divine. Il faut que nous nous fassions les objets de Dieu dans cette mortification de ce qui est déjà mort en nous : il faut objectiver en nous ce qui nous objecte à Dieu.

La mort chrétienne ne doit jamais alors être une mort volontaire : nous sommes les instruments de Dieu, notre rôle sur terre est de nous mortifier pour que leur usage lui soit le plus agréable possible. Jamais il ne doit être question de s'autodétruire en se précipitant soi-même dans la mort. La mortification est une mort lente, passive et pour tout dire interminable, à la manière du mourir blanchotien[1028]. Elle ne doit en aucun cas être la mort volontaire et active du suicide. Ce danger de la confusion entre la mortification et le suicide a été précisément circonscrit – afin d'être fermement repoussé – par Augustin. Une religion dont le plus grand symbole est celui d'un homme qui est allé volontairement dans la mort la plus terrible pour montrer ce que Dieu attendait de ses enfants ne pouvait pas ne pas rapidement poser de sérieux problèmes à son institutionnalisation.

3. La condamnation chrétienne du suicide

La finalité de la pénitence chrétienne consiste pour le croyant à se racheter aux yeux de Dieu en renonçant à soi dans une épreuve de mortification qui doit s'étendre de l'instant du baptême, qui signifie l'entrée dans la pénitence, à l'accomplissement le plus achevé de celle-ci dans l'état maintenu de virginité. La mortification ne peut ainsi être éprouvée dans sa

[1027] *L'Évangile selon saint Jean*, 3, 30, *La Bible*, *op. cit*., p. 2010.
[1028] Voir *supra* chap. II et III.

forme la plus parfaite que dans des lieux coupés du monde, comme les communautés monastiques, qui constituent déjà en quelque sorte le règne de la Cité de Dieu dans un monde qui est en train de finir. Dans cette histoire de la mortification, si voisine de la mort naturelle en ce qu'elle vise à la fois à annihiler les mouvements pécheurs de la chair et l'*ego* qui en constituent la raison et l'origine, les tentations ont été grandes pour les chrétiens les plus fervents ou les plus pressés – précipitation et ferveur se confondant souvent dans les mouvements extatiques de la foi dans lesquels s'originent tous les mysticismes – d'en finir au plus vite avec la vie en général et la leur, en particulier. Le suicide a donc été perçu par bon nombre de croyants comme une solution tout à fait indiquée et adéquate, car directe et radicale dans son apparente logique, pour parfaire cette mortification avec laquelle devait se confondre leur existence.

Cassien les mettait déjà en garde dans ses *Conférences* contre les dangers d'une volonté excessive de se priver. Ainsi, on ne doit pas jeûner plus que de mesure car il ne faut pas précipiter la mort. « Ce penchant naturel à la nourriture, nous avons à le tenir à distance, à le prendre sans passion, nous n'avons pas à l'arracher : il a une légitimité naturelle ; le nier totalement, c'est-à-dire jusqu'à la mort, serait charger son âme d'un crime[1029]. » Il apparaît à côté de ces conseils de prudence, complexe, voire même tout à fait impossible pour un simple esprit humain, de distinguer entre ce qui relève du suicide ou du sacrifice dans l'acte du martyre. Celui-ci constitue-t-il le geste d'un individu qui se jette dans la gueule de la mort pour en finir au plus vite – dans la facilité – avec cette vie faite de privation et de souillure ou celui de subir patiemment jusqu'à la mort la violence destructrice des persécutions ? Au lieu de se laisser prendre par les autorités romaines, le chrétien des premiers siècles ne pouvait-il pas fuir plutôt que d'y laisser sa vie ? L'histoire religieuse chrétienne des martyrs contient elle-même une foule d'exemples qui semblent valoriser de façon évidente le sacrifice de soi dont le départ avec le suicide est très malaisé à établir. Un Père de l'Église comme saint Ambroise ira même jusqu'à faire l'éloge de vierges qui se sont suicidées pour échapper à l'infamie que leur feraient subir leurs persécuteurs[1030].

Pour autant, Ambroise ne considère pas ces actes comme relevant d'un suicide, pas plus qu'Eusèbe de Césarée dans son *Histoire ecclésiastique*[1031] parlant d'Appolonie, qui sera sanctifiée, se précipitant dans un brasier après s'être échappé des mains de soldats romains

[1029] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 234 ; Foucault cite J. CASSIEN, *Les Conférences*, V, 19, 3, t. I, *op. cit*., p. 354 : « *Necessarius enim uictus corpori non sine uel ipsius pernicie uel animae scelere denegatur*. »
[1030] SAINT AMBROISE, *De Virginibus*, *P. L.*, XVI, c. 241-242.
[1031] EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, Livre VI, XLI, trad. G. BARDY, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », 1955, p. 146-147.

qui la séquestraient et la torturaient. Mais avec le christianisme, le ver du suicide était déjà dans le fruit de la vérité du martyre si l'on peut dire. Car de manière plus abyssale encore, Dieu ne s'est-il pas en quelque sorte suicidé lui-même en se sacrifiant pour l'amour des hommes à travers la figure du Fils, Jésus ? Ce geste sacrificiel est, comme on le sait, absolument fondamental pour la doctrine de la foi chrétienne et il détient une valeur on ne peut plus exemplaire pour la vie du croyant. Et si rien n'échappe au pouvoir de la volonté de Dieu, n'est-ce pas par son propre geste volontaire qu'il s'est donné la mort à travers ses mains de soldats romains qui clouaient le corps du Fils sur la croix ? Si l'homme subissant le martyre au nom de sa foi, dans le brasier ou dévoré par les lions, ne se suicide pas véritablement – puisqu'on le tue – le cas est différent en ce qui concerne Dieu lui-même : ne se donne-t-il pas à lui-même la mort, afin de servir d'éternel exemple ? C'était déjà la question que posait l'Évangile de Jean à travers l'interrogation des Juifs du Temple :

> Jésus leur dit encore : « Je m'en vais et vous me chercherez et vous mourrez dans votre péché. Où je vais, vous ne pouvez venir. »
> Les Juifs disaient donc : « Va-t-il se donner la mort, qu'il dise : "Où je vais, vous ne pouvez venir ?"[1032] »

Mystère de la foi dira-t-on, qui s'atteste dans le scandale de la passion du Christ et s'approfondit dans l'inexpugnable secret de la sainte Trinité. « Ô abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles ! Qui en effet a jamais connu la pensée du Seigneur ?[1033] »

On voit que la question du martyre nous entraîne rapidement sur une pente glissante si on se met à trop y réfléchir. Mais on ne peut pourtant en rester à la proclamation d'ignorance émerveillé de Saint Paul car le martyre compris comme le sacrifice de sa propre vie au nom de la Vérité peut servir absolument toutes les causes – « une cause pour laquelle on accepte d'aller à la mort doit bien avoir quelque chose pour elle[1034] » – et être instrumentalisé par toutes les sectes pour obtenir une légitimité ou de la considération auprès de ceux qui en sont les témoins. « Les morts de martyrs, soit dit en passant, ont été un grand malheur dans l'histoire : elles ont séduit… […]. Aujourd'hui encore, il suffit d'une certaine brutalité dans la persécution pour conférer une odeur de respectabilité à un esprit de secte en lui-même encore insignifiant[1035]. » Ce « grand malheur », que déplore Nietzsche pour l'être humain en général, l'a d'abord été pour les autorités ecclésiastiques en particulier. Comment en effet faire la part

[1032] *L'Évangile selon Saint Jean*, 8, 21-22, *La Bible*, *op. cit*., p. 2026.
[1033] SAINT PAUL, *Épître aux Romains*, 11, 33, *ibid*., p. 2167.
[1034] F. NIETZSCHE , *L'Antéchrist*, § 53, 1996, trad. É. BLONDEL, Paris, GF Flammarion, p. 115 (trad. modifiée).
[1035] *Ibid.*

entre les bons et les mauvais martyrs au moment où toutes sortes de sectes chrétiennes se querellent à propos de la véritable foi et de ceux qui doivent authentiquement la représenter en n'hésitant pas à se servir du sacrifice de soi comme instrument permettant d'emporter la conviction du plus grand nombre ? Il en a été ainsi avec celle des donatistes qui se livrèrent à une véritable fièvre du martyre au courant du IV^e^ siècle pour protester contre l'élection de Caecilianus comme évêque de Carthage en 312, si bien qu'on a pu parfois les présenter comme « l'Église des martyrs[1036]. » Ces donatistes, dont le nom provient de l'évêque des Cases-Noires, Donat, sont constitués en grande partie par d'anciens *lapsi* ayant renié leur foi sous les persécutions de l'empereur Dioclétien et qui pour détourner l'attention de leur propre faute à la fin des persécutions ont accusé d'autres groupes chrétiens d'avoir livré des livres saints aux autorités romaines. C'est à partir de ce motif qu'ils accusent l'un des trois évêques ayant permis l'élection de Caecilianus. L'opération de déstabilisation finit par réussir puisque Donat est finalement élu évêque à sa place. Mais les querelles se poursuivent. Le nouvel empereur élu en 306, Constantin, décide d'arbitrer le conflit entre les deux camps rivaux en mandatant un tribunal ecclésiastique chargé de les départager. Caecilianus est à nouveau désigné comme le véritable évêque de Carthage, ce que confirme le Concile d'Arles en 314. Sous la pression des donatistes, l'empereur lui-même est contraint de trancher : ce sera encore une fois Caecilianus. Les donatistes sont alors désignés comme constituant une secte illégale qui doit être détruite, par la force s'il le faut : les troupes impériales entament la répression et les donatistes se présentent alors comme des martyrs victimes de nouvelles persécutions. Des bandes armées de pillards, anciens journaliers révoltés contre l'autorité romaine, les circoncellions, s'agrègent à eux vers la fin des années 330 et augmentent de leurs morts le martyrologe de cette secte schismatique.

C'est Marculus, un évêque donatiste qui suscitera par l'exemple de son suicide – il se jeta en novembre 347 dans un précipice pour exprimer son désaccord face à la décision que venait de prendre l'empereur Constant de dissoudre la secte des donatistes par un édit – un très large nombre de vocations à la mort volontaire. Dans l'histoire des luttes entre l'Église catholique et les donatistes, un épisode apparaît central pour comprendre comment le suicide a fini par être précisément distingué du martyre dans la doctrine chrétienne qui finira par s'imposer en Occident. L'évêque donatiste Gaudentius refuse l'une des clauses édictées lors de la Conférence de Carthage de 411 qui stipule que les biens des donatistes devront être confisqués au profit de l'Église catholique : il s'enferme dans sa basilique avec ses fidèles et

[1036] É. REBILLET, *In Hora Mortis*, *op. cit.*, p. 87.

menace d'y mettre le feu, ce qui risque de provoquer la destruction des biens à saisir, mais aussi la mort de ceux qui s'y sont repliés. S'étant justement rendu à Carthage pour tenter de régler le problème du donatisme, saint Augustin décide d'écrire une longue réponse argumentée à Gaudentius, la *Contra Gaudentium Donastitarum Episcopum*[1037], pour tenter de le ramener à la raison et dans le même mouvement, parvenir à clairement distinguer le martyre de ce qu'il ne peut absolument jamais être, un suicide.

La lettre d'Augustin constitue une longue réfutation de l'affirmation donatiste consistant à se présenter comme des martyrs persécutés par les Romains et morts pour leur foi, donnant leur vie pour le Christ. Les donatistes affirment qu'il faut donner sa vie pour son Maître, le Christ, peu importe la forme que prend cette mort. Il n'y a aucune différence entre se faire tuer ou se tuer soi-même, il s'agit simplement de mourir au nom du Christ, pour l'amour de Dieu. Cette thèse en faveur du suicide a fait beaucoup d'émules parmi les circoncellions, qui tuaient, pillaient mais aussi provoquaient les païens en survenant dans leurs fêtes en brisant leurs idoles et leurs objets de culte quand il ne se jetaient pas tout simplement eux-mêmes dans des bûchers ou des ravins. Le martyrologe des donatistes s'enrichissait de tous ceux qui étaient allés ainsi à une mort certaine en provoquant la riposte meurtrière de ceux qui étaient insultés et provoqués au sein même de leurs lieux de culte, mais aussi de ceux qui étaient mis hors d'état de nuire par les troupes impériales ou encore de ceux qui se donnait tout simplement la mort eux-mêmes. À ces morts auxquels on donne alors le titre de martyrs, on érige des sépultures et des tombeaux qui deviennent des lieux de pèlerinage. C'est pour contrecarrer cette course au nombre qui vise pour les donatistes à concurrencer le martyrologe catholique qu'Augustin entend intervenir en se rendant en personne à Carthage. C'est sur le terrain des idées qu'il faudra combattre pour tenter de faire baisser le nombre de candidats au suicide et espérer les convertir catholicisme avec le moins d'effusion de sang possible. Il s'agira aussi de faire d'une pierre deux coups en précisant enfin cette notion de martyre que les premiers Pères de l'Église avaient conçu de manière trop vague. Aux tout premiers siècles du christianisme, il ne pouvait en effet être question d'être trop tatillon et regardant sur les actes sacrificiels de ceux qui acceptaient courageusement de mourir pour le Christ : les persécutions étaient le lot quotidien des croyants, la religion païenne encore très solidement ancrée dans les mœurs et il n'aurait pu alors être question d'ergoter sur la véritable signification d'une vie qui s'offrait en sacrifice pour l'amour du Christ. Le temps était au combat.

[1037] SAINT AUGUSTIN, *Contra Gaudentium Donatistarum Episcopum Libri Duo in Traités anti-donatistes*, vol. V, trad. G. FINAERT, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque augustinienne », Paris,1965.

Voici comment on peut restituer sous forme ramassée la conception du martyre pour le christianisme primitif d'après l'article que Jacques Bels a consacré à la question de la mort volontaire dans l'œuvre d'Augustin :

> Le martyre est quelque chose de divin, fruit de l'amour vrai et réel. Disciple et imitateur du Christ, le martyr est aussi un témoin, qui souffre et parfois meurt pour ce qu'il sait être la vérité. Parce qu'il imite le Christ, le martyr trouve en Lui la patience nécessaire pour supporter le supplice, la force de ne pas abjurer, et la fameuse *constantia* qui le fait exulter dans les souffrances. Enfin, le martyre est la victoire du chrétien, guidé par le Christ sur la mort qu'il méprise[1038].

À la grande question que se pose l'Église officielle qui est de savoir si en cas de persécution il faut faire face et se dénoncer ou plutôt fuir en dissimulant le plus qu'il est possible sa foi, la seconde option, qui est celle de Clément d'Alexandrie[1039] l'emporte sur la première défendue par Origène dans son *Exhortation au martyre*[1040]. Mais que faire alors de ces croyants déjà consacrés par l'Église comme des saints martyrs qui comme Razis ou Samson se sont volontairement infligés la mort en luttant contre les païens ? Et que dire de ces vierges, symboles vivants de pureté, dont saint Ambroise fait l'éloge dans son *De virginibus*[1041] qui ont préféré se jeter d'un toit plutôt que de subir le viol par leurs persécuteurs : « Est-il quelqu'un qui veuille mourir et ne le puisse [1042] ? ». Cette interrogation d'Ambroise, qui semble être le décalque de la proclamation de la valeur éthique du suicide par Sénèque[1043], montre bien que le christianisme n'a pas toujours condamné la mort volontaire et délibérée.

Le nerf de l'argumentation qui sera celle d'Augustin pour démêler la confusion du martyre et du suicide fera date et initiera ce grand basculement par lequel l'histoire occidentale, qui avait connu une hésitation sur le sens qu'il y avait à donner sur un acte aussi extrême que sublime moralement que celui de la mort volontaire, va désormais être emportée dans la condamnation irrévocable du suicide. Le suicide est un acte absolument condamnable car il est commis par un individu qui n'est plus lui-même au moment où il porte atteinte à sa propre

---

[1038] J. BELS, « La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin » *in Revue de l'histoire des religions*, t. 187, n°2, 1975, p. 155 ; DOI : https://doi.org/10.3406/rhr.1975.6044. Cet article nous a été d'une grande utilité pour exposer la condamnation augustinienne du suicide, qui marquera un tournant dans l'histoire occidentale de l'épreuve de soi dans la mort volontaire.

[1039] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, trad. Cl. MONDÉSERT, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 463, 2001, chap. X, 76, 1 (citant Matthieu, 10, 23) : L'évasion et la fuite : « car d'une certaine façon, il prescrit d'éviter la confrontation, et celui qui ignore l'avertissement est un audacieux et un risque-tout » (p. 181) ; chap. X, 77, 1 contre la provocation : « … l'homme qui se présente de lui-même au tribunal est de son côté responsable de celui qui le met à mort. Tel sera aussi le cas de celui qui n'évite pas la persécution et qui par audace s'offre lui-même à l'arrestation. » (p. 183)

[1040] ORIGÈNE, *Exhortation au martyre*, trad. F. de FORTIA D'URBAN, *in Chefs-d'oeuvre des pères de l'Église ou choix d'ouvrages complets de docteurs de l'Église grecque et latine*, Paris 1838, t. III, p. 173-241.

[1041] SAINT AMBROISE, *De virginibus*, *P. L.*, XVI, c. 241-242 ; cité et traduit par J. BELS, art. cité, p. 156.

[1042] *Ibid.*, III, 7 *in P.L.*, XVI, c. 242 ; cité et traduit par J. BELS, *ibid*.

[1043] Par exemple SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 70, *op. cit.*, p. 784.

vie. Celui qui se tue est possédé par l'orgueil et au fond d'un péché aussi capital, tout bon chrétien sait que c'est toujours le Malin qui est aux commandes. L'acte du suicide se situe à l'exact opposé de la vertueuse mortification chrétienne : il a laissé dans le moi toute la place au règne triomphant du Diable. Le Malin a réussi à pousser l'individu à la suprême désobéissance puisque ce dernier s'est soustrait une seconde fois à la volonté de Dieu, de la plus grave des façons : en s'ôtant lui-même la vie c'est le châtiment divin qui est refusé à sa racine, dans son principe et son essence. L'homme a été fait mortel pour qu'il puisse se racheter : en se tuant, il récidive une seconde fois en refusant radicalement la loi divine. Le suicide est une désobéissance au carré. Un pécheur qui désobéit aussi radicalement a ainsi prouvé qu'il était incorrigible. L'homme, avec et dans Adam, a désobéi une première fois. Le suicidé, une fois encore mais celle-ci est pire que la première : en s'enlevant sa propre vie, le suicidé a aussi perdu sa chance de salut par la pénitence qui était échue à la vie terrestre et mortelle. Il se condamne tout à fait une deuxième fois. Le cas de Judas est ici paradigmatique : au lieu de se repentir sincèrement et patiemment comme le fera Pierre qui poussera l'humiliation et le renoncement à soi-même jusqu'à être crucifié la tête en bas pendant son martyre, il persévère dans son orgueil fou, qui est l'instrument du Malin, en allant se suicider. « Ceux qui se suicident ressemblent à Judas[1044]. »

La cause qui pousse au sacrifice de soi doit être la *iustitia*, la justice de Dieu. Le martyre de Pierre est juste car il est inspiré par l'Esprit sain, le suicide de Judas est diabolique car il est l'effet d'un pur mouvement d'orgueil. Même s'il a été pris de remords et a jeté les trente pièces reçues pour récompense d'avoir trahi Jésus[1045], c'est un manque flagrant d'humilité que de se soustraire à la justice divine, la seule capable d'offrir le pardon, en allant à la mort et en tournant le dos au difficile chemin de la pénitence. C'est exactement le même orgueil qui habite les donatistes dans chacun de leurs gestes et de leurs œuvres pour Augustin. Les biens qu'ils possèdent et les rites qu'ils exercent ont peut-être une apparence chrétienne mais ce ne sont que des simulacres : ils sont inspirés par le Diable et non par l'Esprit saint, la seule puissance qui leur permettrait de communier dans la seule Église véritable, qui est celle des catholiques, telle que l'a proclamée le premier concile de Nicée de 325. Ce n'est donc pas la volonté divine qui les habite et c'est ainsi qu'ils ne peuvent jamais agir en martyrs véritables : ils ne peuvent que se suicider, jamais devenir les instruments humains de la justice divine comme les vrais saints qui sont morts persécutés.

L'argument central d'Augustin contre le suicide, qui deviendra celui de *La Cité de Dieu*,

[1044] SAINT AUGUSTIN, *Contra Gaudentium*, XXXIII, 49, *op. cit*., p. 625.
[1045] *L'Évangile selon Matthieu*, 27, 3, *La Bible*, *op. cit*., p. 1898.

consiste à affirmer que le suicidaire se tue sous l'emprise d'une folie furieuse (*furor*) ou démente (*dementia*) : quand il croit agir le plus souverainement, par cet acte qui l'arrache au monde entier et à tout ce qu'il est, c'est précisément l'instant où il est totalement possédé par un autre que lui. C'est Satan qui est aux commandes de cette folie qui ne fait que reconduire ce geste orgueilleux du premier homme et de la première femme qui croyaient s'établir dans une autonomie et une liberté absolues en désobéissant à l'ordre de Dieu : eux aussi croyaient être le plus à eux-mêmes au moment précis où ils se perdaient dans le néant du péché. « [Ce] que vous vous disposez à faire est un geste de pire fureur[1046] » met ainsi en garde Augustin les donatistes candidats au suicide.

Gaudentius présente l'acte du suicide comme un effet d'une situation contraignante, pas comme un acte gratuit. Il le présente ainsi comme un acte authentique de martyre. La réponse de saint Augustin consiste à dire que ce n'est pas un acte de foi mais un acte illégal pour lesquels les donatistes sont poursuivis. Ce n'est pas une persécution, c'est une opération policière de répression. Gaudentius décline ensuite cet argument de la contrainte poussant à se suicider en s'appuyant sur l'exemple de Razis[1047] dans l'Ancien Testament pour illustrer le mot de l'évangile de Matthieu – « l'esprit est ardent mais la chair est faible[1048] » – ce qui lui permet de justifier sa propre position : il vaut mieux se suicider que de courir le risque de renier sa foi dans l'adversité de la souffrance. Pour Augustin, l'argument est complètement fallacieux et l'objection qu'il va formuler va lui permettre encore une fois d'étayer sa condamnation radicale du suicide. La souffrance au présent, ou celle que l'on tient pour insurmontable dans l'avenir, ne doit pas faire douter le croyant de sa foi car si cette dernière est véritable, Dieu a alors pourvu à tous les malheurs qui seraient susceptibles de s'abattre sur lui : en même temps qu'Il nous livre à l'épreuve de la souffrance, il nous donne toujours le moyen de la supporter et de la traverser victorieusement, comme il le fit avec son propre Fils. Nous aussi nous sommes ses enfants et il nous sauvera parce que nous lui obéissons en acceptant de ne plus être, non pas pour nous grandir nous-mêmes, mais pour qu'Il puisse Lui-même augmenter à mesure que nous nous dissolvons en Lui par l'épreuve de la mortification. Dieu est comme le grand pasteur qui connaît chacune de ses brebis : il sait ce qu'il peut leur imposer à chacune sur le chemin du salut. Augustin rappelle alors en appui de son raisonnement le contexte de la parole de Jésus : proférée dans le Jardin des Oliviers, elle constitue un reproche à ses disciples de n'avoir pas su veiller et prier avec lui, préférant se laisser aller au confort du sommeil

[1046] « *hoc certe furiosius est quod uos facere praeparatis* », *Contra Gaudentium*, VI, 7, *op. cit*., p 521.
[1047] Razis, un Ancien de Jérusalem, préféra retourner son épée contre lui-même plutôt que de tomber dans les mains des Romains. Voir *Deuxième Livre des Maccabées*, 14, 37-46, *La Bible*, *op. cit.*, p. 881.
[1048] *L'Évangile de Matthieu*, 26, 30-46, *La Bible*, *op. cit*., p. 1896.

plutôt que de surmonter l'épreuve de la tentation en s'abandonnant à la volonté de Dieu. Si Dieu ne donne pas la force suffisante dans l'épreuve aux donatistes, c'est bien alors le signe qu'il ne les aide pas et qu'ils n'ont pas été élus. Eux aussi sont plongés dans ce sommeil particulier de la raison qui a été engendré par la monstruosité de leur foi : promouvoir le suicide parce qu'on se sent trop faible pour endurer les épreuves, « ce n'est pas en effet prudence, mais frénésie, non pas bon sens, mais démence[1049]. »

Les donatistes ne peuvent donc être considérés comme des martyrs mais comme des gens qui se donnent la mort dans une folie orgueilleuse et diabolique. En utilisant un terme unique pour désigner la mort des martyrs – procédant de la *iusta causa* – et un vocabulaire varié pour caractériser celle des seconds[1050], Augustin insiste sur le fait que ceux qui se suicident recherchent la mort comme une fin, jamais comme le moyen de réaliser l'œuvre divine en s'effaçant dans sa grandeur. Razis et Samson étaient de véritables martyrs car ils agissaient selon une injonction divine : « ce qui sur l'ordre de Dieu était de l'obéissance, sans l'ordre de Dieu qu'aurait-il été sinon de la démence [1051] ? » Samson été guidé par Dieu dans son dernier geste : il est devenu le pur instrument de la colère divine contre les Philistins. Il n'y avait pas d'autre issue possible – il avait les yeux crevés, il était enchaîné[1052] – alors que les donatistes recherchent la mort pour la gloire, par orgueil. Elle n'était jamais nécessaire puisqu'ils pouvaient fuir et que l'autorité romaine était clémente dans son traitement du problème donatiste : on se contente de confisquer les biens, sans verser le sang.

Mais Augustin va aller encore plus loin dans sa critique des donatistes en particulier et des suicidés en général. Les donatistes ne sont pas simplement des orgueilleux en ce qu'ils attentent à leurs propres jours, ils sont aussi des criminels, d'abord contre les autres – puisqu'ils provoquent, accablent et tuent, tombant ainsi sous le coup de la loi romaine qui initie alors une juste répression – mais aussi d'abord et surtout contre eux-mêmes. Comme le souligne Jacques Bels, les Évangiles ne contiennent aucune condamnation explicite du suicide[1053]. C'est saint Augustin qui a fondé celle-ci dans la théorie chrétienne qui deviendra la conception de tout l'histoire occidentale future, en présentant le suicide comme un homicide. Il va alors s'appuyer sur l'Exode : *non occides*[1054]. Pour Augustin, même si la chose n'est pas évidente immédiatement, il faut nécessairement entendre et l'autre et soi-même dans ce

[1049] SAINT AUGUSTIN, *Contra Gaudentium*, XXX, 34, *op. cit*., p. 585-587.
[1050] J. BELS, art. cité, p. 165.
[1051] SAINT AUGUSTIN, *Contra Gaudentium*, XXXI, 39, *op. cit.*, p. 603.
[1052] *Livre des Juges*, 16, 21, *La Bible*, *op. cit*., p. 414.
[1053] J. BELS, art. cité, p. 167.
[1054] SAINT AUGUSTIN , La *Cité de Dieu*, I, XX, *op. cit.*, p. 31.

commandement car sinon il y aurait été dit *proximum tuum* : tu ne tueras pas un autre homme ou ton prochain comme il est commandé de ne pas convoiter la femme de son voisin[1055]. « Tu ne tueras pas » renvoient ainsi à tous les hommes, y compris toi-même, mais exclut ces autres vivants que sont les animaux et les plantes : si l'on n'était pas soi-même inclus dans cet ordre, alors il serait aussi interdit de tuer les plantes et les animaux. Mais qu'en est-il alors des guerres menées au nom de Dieu par les catholiques ou de Samson encore une fois, qui de toute évidence tué un grand nombre de Philistins en les enfouissant avec lui sous les gravats du temple qu'il fit écrouler sur leurs têtes ? Augustin répond alors qu'il existe des exceptions. Samson n'a été que l'instrument de la colère divine : il n'a pas voulu lui-même tuer pour des motifs égoïstes. C'est le même motif, procédant de la *iustitia* divine, qui anime les guerres saintes[1056]. Tous ces individus qui accomplissent l'œuvre divine ne sont pas condamnables : ils n'agissent pas pour eux-mêmes ni par eux-mêmes. Ils sont mus par la grâce de Dieu. Mais celui qui se suicide sans avoir reçu l'ordre de se tuer[1057] est pire que le parricide affirme Augustin dans un passage du *De patientia*, qui renforce encore sa condamnation du suicide : « celui qui se fait mourir lui-même est le plus coupable de tous, puisque personne ne nous est si proche que nous[1058]. » Avec Augustin, nous assistons alors à un déplacement chrétien dans l'histoire du sacrifice et du suicide. Le sacrifice est placé d'un côté, le bon, alors que le suicide et homicide sont rejetés vers le mauvais côté. Dans l'Antiquité gréco-romaine, on plaçait le sacrifice et le suicide d'un côté, et l'homicide de l'autre[1059].

Le schème chrétien de la mortification de soi comme transcendantal historique de la subjectivation occidentale

Le sujet occidental a été peu à peu conduit à cesser de se soucier de lui-même par un processus de mortification de soi qui doit apporter le salut dans la mort. Ce n'est qu'en mourant à moi-même que je pourrai accéder à la parfaite connaissance de ce que je suis, dans

[1055] *Exode* XX, 13, *La Bible*, *op. cit.*, p. 146.
[1056] SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, I, XXI, *op. cit.*, p. 32.
[1057] L'expression est d'Augustin lui-même : « Et la seule excuse de Samson, quand il s'ensevelit lui-même avec ses ennemis sous les décombres de leur palais, c'est que l'Esprit, qui par lui faisait des miracles, lui en avait intimé l'ordre. » (*ibid.*)
[1058] SAINT AUGUSTIN, *Sur la patience*, chap. XIII, trad. J.-J.-F. POUJOULAT et J.-B. RAULX (dir.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « Les Classiques favoris », 2018, p. 498.
[1059] J. BELS, art. cité, p. 12. ; Cette distinction se retrouvera chez saint Thomas. *Somme théologique*, *secunda secundae*, article 5, question 64 : « est-il permis de se tuer ? », *op. cit.*, p. 443 *sq*. Trois arguments contre le suicide : le suicide est une faute contre soi-même car on doit naturellement s'aimer comme tout être vivant, le suicide est une faute contre la société, le suicide est une faute contre Dieu.

le fond. C'est ainsi que la vérité ne sera libérée qu'au moment de la mort, quand je serai tout à fait arraché et délié de moi. Dieu alors l'énoncera une fois pour toutes, prenant le relais de cette parole de vérité qu'il m'a été demandé de soutenir toute ma vie sur moi-même. C'est le même schéma de gouvernement de soi par la mortification qui sera reconduit des dizaines de siècles plus tard avec la mise en place des mécanismes assujettissants du bio-pouvoir qui n'entend jamais laisser mourir un individu tant qu'il n'a pas exploité toutes les capacités vitales de ce dernier. Ce n'est là encore qu'à la toute fin que le médecin pourra dire à l'individu, qui n'est plus, ce qu'il a été, délivrant le cadavre de la vérité.

Le désir de mort qu'éprouve le sujet occidental, sans jamais parvenir à parfaitement le circonscrire, provient du christianisme primitif. Il est inscrit au cœur même de la subjectivité occidentale et lui permet de fonctionner comme sujet de la vérité. Il doit demeurer sous la forme d'un désir, c'est-à-dire dans la dimension du manque fondamental et de l'insatisfaction permanente : je manque de la mort comme je manque de ma vérité. Si je n'accède pas encore à une image exacte de moi-même, c'est que je ne me suis pas encore assez mortifié : je ne surveille pas encore assez ce corps, trop indiscipliné, je ne me confie pas encore assez à mes médecins. La vérité n'est accessible qu'à celui qui a accepté de se mortifier parfaitement. Quand tu seras mort, alors tu accèderas à ta vérité.

L'argument que développe saint Augustin contre la thèse de la faiblesse de la chair face à la souffrance défendue par Gaudentius citant l'évangile de Matthieu – « l'esprit est ardent mais la chair est faible[1060] » : il vaut mieux alors se suicider que de courir le risque de renier sa foi dans l'adversité de la souffrance – sera perpétué jusqu'à nos jours, notamment avec les soins palliatifs. Dieu ne donne à ses fidèles que des épreuves qu'ils peuvent surmonter, uniquement des souffrances qu'ils peuvent supporter, car elles ont été taillées à leur mesure. La pénitence est alors toujours proportionnée à la singularité de chacun et personne ne doit par conséquent vouloir lui-même mettre fin à ses jours. Jésus connaît individuellement ses brebis. C'est le même schéma qui sera repris dans la conception qui sous-tend les soins palliatifs : il y a toujours un produit pharmaceutique, un soin spécifique ou une parole qui permette de soulager intégralement la souffrance d'un patient. Si la brebis demande à mourir, c'est que le berger qui en a la charge n'a pas assez bien compris sa souffrance. Un seul mot d'ordre alors – le même qu'énonça Jésus à ses disciples dans le jardin de Gethsémani – face à la mort : *veillez*. On attend alors des malades en soins palliatifs qu'ils veillent dans la vie jusqu'au bout, jusqu'à ce que la mort – la grande libératrice : de soi-même et de la vérité dans

[1060] *L'Évangile selon saint Matthieu*, 26, 41, *La Bible*, *op. cit.*, p. 1896.

le même mouvement – s'ensuive. À la même époque, et dans le même mode de subjectivation, on veille ainsi dans la littérature moderne avec Laporte et Blanchot, dans la philosophie avec Heidegger et Foucault, ouvert dans le mourir à la donne de la vérité et de l'appropriation de l'Être à soi toujours à venir mais aussi chez le « mourant » des soins palliatifs tel qu'il a été conçu à partir d'un mode de gouvernementalité chrétien, attendant dans la passion la vérité de cette mort qui ne cesse de venir. « Un verbe vient sous la plume de Cicely [*sic*] avant même la réalisation du *St Christopher's* et reviendra ensuite à plusieurs reprises : "Veillez"[1061]. »

> J'ai tâché de résumer par ces quelques mots ce que demandait le projet que nous avions conçu auprès des mourants : « Veillez avec moi ». Le *St Christopher's* trouve ses fondations les plus solides dans cet espoir que c'est dans la veille que nous apprendrons non seulement comment libérer les patients de la douleur et de la détresse, comment les comprendre et ne jamais les laisser tomber, mais aussi comment rester silencieux, comment écouter et simplement rester ici[1062].

Le mourant des soins palliatifs constitue alors une sorte de Job moderne, faisant l'épreuve de la plus grande patience, soutenue, sinon par la grâce de Dieu, si nécessaire à l'effort humain pour les chrétiens, du moins par le corps médical et par une pharmacologie savamment dosée. En dépit de ses horribles souffrances, Job a toujours refusé le suicide. « Il en avait les moyens, mais la justice le lui interdisait[1063]. » La vie est un don sacré de Dieu. L'homme lui est redevable. Et Dieu lui promet la vérité dans la mort.

Ce que le sujet occidental désire radicalement dans son fond, à sa racine, c'est donc la mort, mais qu'il n'a jamais le droit de se donner lui-même. Il peut en faire la demande, mais seul Dieu pourra y accéder. Ce désir d'être détruit pour entrer dans la vérité a été ainsi monté dans le sujet occidental par l'ascétisme chrétien des premiers siècles. Ce désir de mort nous a privé d'être à nous-mêmes, de faire de notre vie une œuvre singulière et unique. Cette alèthurgie pourrait être rendue possible justement à partir d'une réflexion authentique sur la mort, qui ne considèrerait plus celle-ci comme un objet désirable mais comme le point de départ d'un souci brûlant de faire quelque chose de soi. Le christianisme a retourné le souci de soi en souci de mort dans l'épreuve de la mortification : le soi, *l'ego*, doit se dissoudre. Mais avant le christianisme, il était possible dans l'histoire occidentale de se rapporter à soi-même à partir de la mort mais sans nécessairement désirer cette dernière. Nous allons donc essayer de comprendre comment le souci de soi comme matrice de subjectivation, et la

---

[1061] M.-L. LAMAU, art. cité, p. 67 ; C. SAUNDERS, *Watch with me : Inspiration for a Live in Hospice Care*, Lancaster, Mortal Press, 2003.

[1062] C. SAUNDERS, « Watch with me », *Nursing* Times 61, p. 1615-1617 ; cité en anglais par M.-L. LAMAU, *ibid.* ; trad. personnelle.

[1063] SAINT AUGUSTIN, *Contra Gaudentium*, XXX, 35, *op. cit.*, p. 587.

culture qui le soutient, se fondent sur une méditation de la mort, relancée et exercée quotidiennement.

CHAPITRE VIII

LA VÉRITÉ ÉTHIQUE A L'ÉPREUVE DE LA MORT

Pour les philosophies antiques du souci de soi qui précédaient le christianisme, la vérité de soi-même n'était pas à rechercher dans la mort – la connaissance de soi impliquant le sacrifice de soi comme chez les chrétiens – mais s'attestait dans l'épreuve suprême que constitue la mort pour l'existence humaine. La mort n'a pas pour fonction de délivrer une vérité objective sur nous-mêmes – non-lieu de l'errance et de la confusion, elle est peuplée d'ombres chez les Grecs – mais nous somme de nous prendre en souci, c'est-à-dire de donner une forme à ce *bios* qui nous est échu. Dans sa réflexion dans la conscience, la mort s'articule dans un langage rationnel qui nous intime d'être à nous-mêmes. *Sois à toi-même* nous dit la mort à travers le *logos* qui a pris sa racine vivace et solide en elle. La mort permettait ainsi au philosophe stoïcien de se constituer dans sa vérité éthique par des exercices constants et quotidiens qui se fondent sur une pensée anticipative de la mort. En permettant de faire le tri dans ses représentations et dans les choix d'existence, la mort nous commandait d'être à nous-mêmes. Elle permet au sujet d'éprouver la vérité de ses idées en les faisant siennes. En épurant la vie de ce qui ne lui est pas nécessaire, la pensée de la mort permet d'être véritablement sujet d'actions droites. L'Antiquité gréco-romaine préchrétienne permettait d'éprouver la vérité d'une vie singulière à partir de la mort, pas de la réduire à un objet susceptible d'être connu à partir de ce qui l'a détruit : vérité chrétienne du Jugement Dernier, vérité médicale moderne du corps individuel réduit à l'état de cadavre. Ce n'était pas encore une vérité d'expérience permise par la connaissance de ce qui est mort mais une vérité éthique par laquelle le sujet se transforme dans la proximité de la mort, dans le risque et le danger de ce qui le conteste le plus radicalement. Quand la mort est là, que reste-t-il de moi ? Défi de la vérité que l'individu lance à la mort : me voici tel que je me veux, tel que jour après jour je m'exerce à être *en vérité*.

Il nous faut remonter à une époque historique antérieure à l'inversion du sens de la mort par le christianisme pour saisir en quoi le souci que l'on peut entretenir à l'égard de sa propre

existence est profondément lié à l'attitude consistant à vivre au regard de la mort. Vivre en se souciant de soi-même, c'était dans le monde gréco-romain des périodes classiques, hellénistique et impériale, séjourner auprès de la mort, en veillant sur soi-même à partir de la fin qui ouvre le jour de l'existence. À mesure que dans l'histoire occidentale la mort deviendra la vraie vie, le souci de soi changera de signification et s'étiolera toujours davantage sous la forme d'une renonciation à soi, au profit de l'Autre transcendant, que celui-ci soit Dieu, l'Être heideggérien, ou simplement la vie biologique telle qu'elle est valorisée par le bio-pouvoir. Pour les philosophes antiques, la mort nous donne la chance d'être nous-mêmes, c'est-à-dire d'atteindre à la perfection de ce que l'on peut être. C'est la mort qui vient donner au souci sa mesure, son unité et sa vérité en le tournant vers soi. Sans la mort, le souci serait irrationnel car tourné vers le dehors, le Tout-Autre. La rationalité du souci vient de la mort qui est le principe de finition du souci, de sa réduction à l'extrême, à l'essentiel, l'élémentaire du souci : tu dois te soucier de toi, de la forme d'existence qui ne dépend que de toi de te donner. Bien se soucier de soi-même, c'est d'abord concevoir ce soi comme étant mortel, c'est-à-dire comme ayant une fin mais qui ne soit pas une fin chosique ou objective. Je dois me rapporter à ma mort comme à une possibilité d'être, pas comme à une borne matériellement constatable qui viendrait brutalement mettre un coup d'arrêt à l'existence. La mort est le principe de la finition éthique de soi-même : je me rapporte au tout de mon existence à partir de la mort qui m'ouvre à cette possibilité d'un rapport complet à soi-même. Celui qui recherche l'immortalité ne peut pas se soucier de lui correctement : sa vie n'a pas de forme en ce qu'elle n'est pas finie, arrêtée par la mort. Ce n'est pas la forme d'existence qui compte pour lui (le *bios*) mais la simple *zoê*, qui est extérieure au soi en tant qu'elle n'en constitue que le simple support biologique.

Nous allons montrer dans ce chapitre en quoi la pensée de la mort constitue pour les éthiques gréco-romaines du souci de soi une condition nécessaire pour éprouver la vérité de son être, dans la maîtrise et la souveraineté qu'il détient sur sa propre vie. C'est à partir de la mort que l'on peut correctement se prendre en souci, c'est dans le risque de mort que la vérité éthique d'une vie humaine se manifeste aux autres et à soi-même dans la *parrêsia* philosophique, telle qu'elle a été initiée et incarnée par Socrate. Enfin, c'est dans l'attitude cynique que la possibilité de l'épreuve de soi dans le risque de mort trouve son principe d'universalisation à travers toute l'histoire humaine.

1. Le fondement du souci de soi dans la mort

Une autre médecine

Avant d'être recouvert par la connaissance de soi visée par l'herméneutique chrétienne du sujet, le souci de soi prenait toute son acuité éthique à partir d'une méditation constante de la mort. Pour prendre correctement soin de soi, il fallait pouvoir trouver un remède rationnel à ce qui me met en cause de la manière la plus absolue. Que puis-je rationnellement opposer à la mort pour répondre de moi ? Cette réponse devra nécessairement dépendre de moi puisque par définition, je ne peux compter sur rien d'autre que moi-même face à la mort, qui est pour *cette* vie, toujours la *mienne*. Aucun bien de ce monde, ni l'aide de quiconque – prêtre ou médecin – pas même la vie, qui est vouée depuis le début à la mort, ne seront suffisants pour proposer ou constituer des remèdes authentiques à ce qui me conteste de la plus radicale des manières. Le souci de soi a alors rapport au soin mais celui qui se soucie de lui-même veut prendre soin de lui, pas de ce qui est étranger à ce soi. Ce n'est donc pas de la vie qu'il faut prioritairement prendre soin, mais de soi-même : tu es maître de ta vie parce que tu en connais déjà la fin et c'est alors à toi qu'il revient d'en tracer le chemin. Tu es mortel et ainsi tu es aussi entièrement à toi. L'illimité disperserait le soi dans l'anonymat de l'informe alors que la mort lui ouvre une voie et une fin. Le souci de soi est donc un souci de la mort.

Mais ce souci est à entendre au sens subjectif du génitif : je me prends en souci parce que je suis mortel ; et non pas au sens objectif : je ne me soucie pas de la mort car si je le faisais je perdrais le souci que j'ai de moi-même. C'est exactement cette méprise qu'a commise le christianisme : le souci de la mort constitue pour le croyant une destruction de soi en cherchant à se laisser totalement déposséder dans un véritable amour de la mort, qui signifie la vraie vie de l'au-delà. Pour les philosophies antiques du souci de soi, notamment épicuriennes et stoïciennes, la mort ne doit pas constituer un souci pour ce qu'elle est – ainsi, elle ne doit pas me faire peur – mais pour l'attention qu'elle me fait prendre à moi-même : si je me souciais de la mort je ne pourrais pas correctement me prendre en souci, je serais l'esclave de ma vie biologique, de ma simple survie ou alors de ma croyance en une vie éternelle qui serait encore une fois une sorte de perpétuation de cette vie biologique, mais sur un autre mode.

Il y a sur ce point une distinction fondamentale à établir entre la médecine gréco-romaine

antique et la médecine moderne : dans la seconde, le souci de soi est absent là où il est tout à fait central dans la première. Dans la modernité médicale, le rapport à soi-même est tout d'abord dépendant du diagnostic d'un sachant, le médecin, qui est extérieur au sujet. La finalité de ce soin est la prolongation de la vie sans souci de la forme que celle-ci doit prendre comme vie humaine, spécifique et singulière – c'est-à-dire libre – de la même manière que la vie éternelle promise par les chrétiens se diluait dans l'anonymat universel de l'amour de Dieu. Pour la médecine antique, la survie et la prolongation de la vie ne détiennent en elles-mêmes qu'une importance bien secondaire par rapport à ce bien suprême de la maîtrise de soi que tout vrai soin devrait d'abord viser :

> Dans la culture de soi, la montée du souci médical paraît bien s'être traduite par une certaine forme, à la fois particulière et intense, d'attention au corps. Cette attention est très différente de ce qu'avait pu être la valorisation de la vigueur physique à une époque où la gymnastique, l'entraînement sportif et militaire faisaient partie intégrante de la formation d'un homme libre. Elle a d'ailleurs en elle-même quelque chose de paradoxal puisqu'elle s'inscrit, au moins pour une part, à l'intérieur d'une morale qui pose que la mort, la maladie ou même la souffrance physique ne constituent pas des maux véritables et qu'il vaut mieux s'appliquer à son âme que de consacrer ses soins à entretenir son corps[1064].

Dans la médecine antique, la finalité thérapeutique est la maîtrise de soi : le soin est d'abord examen de l'âme et de ses représentations, la santé du corps est secondaire. Ce qui importe de manière éminente c'est d'être attentif à cette pliure de l'âme du corps, là où il y a danger de perte de maîtrise de soi parce qu'il y a interférence et mélange, de corriger l'âme trop faible et pas assez entraînée ployant sous les besoins du corps, cédant à ses demandes excessives quand elle ne les suscite pas elle-même par négligence et oubli de ce qu'elle doit être.

> C'est que le point auquel on prête attention dans ces pratiques de soi est celui où les maux du corps et de l'âme peuvent communiquer entre eux et échanger leurs malaises : là où les mauvaises habitudes de l'âme peuvent entraîner des misères physiques, tandis que les excès du corps manifestent et entretiennent les défauts de l'âme. L'inquiétude porte surtout sur le point de passage des agitations et es troubles, en tenant compte du fait qu'il convient de corriger l'âme si on veut que le corps ne l'emporte pas sur elle et rectifier le corps si on veut qu'elle garde l'entière maîtrise sur elle. C'est à ce point de contact, comme point de faiblesse de l'individu que s'adresse l'attention qu'on tourne vers les maux, malaises, et souffrances physiques[1065].

Le soin du corps, pas plus que la connaissance métaphysique de l'âme ne doivent alors nous détourner du souci d'être à nous-mêmes. Le véritable soin est celui de la forme que l'on doit donner librement à notre *bios*. Le soi n'est pas la *psukhê*, et encore moins la *zoê* mais le *bios* dans son intégralité, c'est-à-dire une existence humaine qui est appelée à être libre alors même qu'elle est menacée par cette ligne de forces contradictoires que constitue « la couture

[1064] M. FOUCAULT, *Le Souci de soi*, *op. cit*., p. 78.
[1065] *Ibid.*, p. 79.

fragile de l'âme et du corps[1066]. » Le christianisme a peu à peu réduit le souci de soi à une connaissance exhaustive de la *psukhê*, de l'âme, par les techniques de mortification de la chair. Le bio-pouvoir moderne a réduit ce souci à la simple augmentation de la vie du corps, entièrement disponible à la manipulation depuis la connaissance que l'on tire de sa propre mort. Dans les deux cas, l'individu ne vit plus une vie qui serait vraiment à soi mais celle à laquelle l'assujettissent des mécanismes de pouvoir qui l'ont privé d'un rapport libre à sa propre fin.

Platon fait apparaître pour la première ce partage philosophique de toute l'histoire occidentale entre l'activité théorique consistant à connaître l'être de l'âme et une philosophie pratique dont l'éthique consiste à penser et à mettre en œuvre des styles d'existence libres et réfléchis. La première occurrence historique de l'expression se soucier de soi, *epimeleisthai sautou*, apparaît dans l'*Alcibiade*[1067]. Dans le dialogue, Socrate a d'abord tendance à penser que pour se soucier correctement de soi il faut connaître l'âme de façon métaphysique mais sa pensée va peu à peu déboucher sur une vérité qui est d'une autre nature : éthique, et non plus métaphysique. Pour Foucault, on assistera à un infléchissement de cette pensée d'une connaissance métaphysique à celle d'une stylistique de l'existence dans le *Laches* : l'objet de ce dialogue portant sur l'être de ce dont on doit se soucier, s'occuper sa vie durant n'est plus l'âme divine comme dans l'*Alcibiade* mais la vie (le *bios*) c'est-à-dire la manière de vivre[1068]. La pratique de l'existence constitue l'objet fondamental de l'*epimeleia*. Ce soin diffère ainsi de celui de la médecine moderne qui ne s'occupe que de la *zoê*, une vie biologique qui ne se donne pas elle-même librement sa propre forme, mais la reçoit du dehors, des autres, dans le cadre du bio-pouvoir contemporain. Une vie passive, identifiée au cours d'une maladie, qui se laisse faire et dont la fin idéale ne peut tenir que dans un sommeil reçu de l'autre, qu'on a dû lui quémander comme on l'a fait notre vie durant auprès du psychologue pour qu'enfin il nous livre dans la mort la vérité de notre sexe, qui nous fait tant souffrir dans ce manque qu'est le désir, nous faisant parler inlassablement. C'est le même jeu de parole interminable dont la vocation consiste à ce que le patient s'identifie à un « mourant » qui est orchestrée dans les unités hospitalières ayant entrepris de construire et de gérer la « fin de vie ».

Si le souci de soi a partie liée avec la pratique médicale dans les périodes hellénistique et

---

[1066] Selon l'expression qu'emploie F. GROS dans sa présentation de son édition de M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit*, p. 515.

[1067] PLATON, *Alcibiade*, 127d, trad. J.-F. PRADEAU, Paris, GF, Flammarion, 2000, p. 160 ; M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 363, « Les techniques de soi », *op. cit.*, p. 791.

[1068] M. FOUCAULT, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 114.

impériale[1069] – « [se] former et se soigner sont des activités solidaires[1070] » – le but de la médication ne consiste cependant pas à ce que le patient s'abandonne et obéisse à un autre mais se renforce et se perfectionne dans la maîtrise qu'il a de lui-même. L'importance apportée au soin de l'âme est ici capitale : si le corps n'est pas oublié dans cette relation de soin, il est pourtant placé au second plan. Ce qui importe c'est le point de passage entre le corps et l'âme et on voit ici combien l'individu doit être actif dans ce travail consistant à rester maître de soi alors que le corps et les passions qu'il fait naître dans l'âme nous embarrassent et nous menacent. C'est bien le souci de soi qui est la visée du soin et pas la santé du corps qui n'est que seconde. Si cette dernière devenait le principal objet de notre soin, alors on ne se soucierait plus véritablement de soi-même : toute notre préoccupation serait tournée vers la facette extérieure de notre rapport au monde. La santé à atteindre est celle de la maîtrise de soi la plus complète, pas celle d'un milieu corporel qui fonctionnerait par lui-même, insensible et impersonnel, tel qu'il est conçu dans la médecine moderne rêvant d'un corps tellement parfait qu'il n'aurait même plus besoin d'être à soi pour vivre. La médecine antique comme épreuve thérapeutique qui vise à la maîtrise éthique se situe ainsi à l'opposé d'une médecine moderne qui ne conçoit la santé que comme celle d'un corps sans âme : le corps-machine augmenté, qui découle de son réductionnisme théorique et pratique, dont les mouvements physiologiques et les passions de son « âme » sont gérés comme des objets simplement matériels. Il existera toujours un calmant pour nous délivrer de l'angoisse de mort, toujours un sédatif assez puissant pour nous libérer de l'incitation à être enfin à nous, et enfin un somnifère assez lourd pour nous faire quitter la vie, dans la blanche et insensible solitude des champs de coton. La médecine de réanimation constitue alors le sommet de cet arraisonnement du faire-vivre par son projet de piloter un corps à la conscience abolie, en prenant littéralement la place du mort.

A contrario, le rapport de soin que l'on doit entretenir avec soi-même était chez les stoïciens un rapport de lutte, un combat actif. Épictète insiste pour que son école philosophique soit un véritable « dispensaire ». « C'est un cabinet médical (*iatreion*), que l'école d'un philosophe ; on ne doit pas quand on sort, avoir joui, mais avoir souffert[1071]. » C'est le patient qui est le principal acteur, détenant l'initiative dans le processus thérapeutique, et non le médecin, qui ne fait que recommander des remèdes avec sévérité et circonspection en suivant l'évolution des troubles dont il s'agit de guérir. Les remèdes pour correctement

[1069] M. FOUCAULT, *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 75 *sq*.
[1070] *Ibid.*, p. 77.
[1071] *Ibid.* ; ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 23, *op. cit.*, p. 314 ; repris dans M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 96.

parvenir à se soucier de soi-même ne peuvent pas provenir de l'extérieur du patient, comme des simples médicaments ou préparations chimiques ni des Idées d'une âme qui proviendrait d'un autre monde. Ils viennent de la raison elle-même qui tire sa solidité d'une méditation de la mort, de cette échéance qui nous conteste le plus radicalement depuis notre venue au monde. La raison développe ses raisonnements, les *logoi* éthiques, non pas à partir d'une connaissance métaphysique de l'âme pour lequel le corps ne doit avoir aucune espèce d'importance ni à partir d'une compréhension simplement physique de ce dernier mais à partir de l'épreuve de la mort qui doit être reconduite chaque jour dans l'existence humaine par des exercices réguliers sur soi-même.

S'équiper pour faire face à la mort

Pour se « consoler » de son mal physique, souffrant de catharre, Sénèque recoure à cette philosophie thérapeutique à laquelle il dit devoir la vie. « [Les] pensées auxquelles je demandais mon réconfort eurent sur moi l'effet d'un traitement curatif. Et de fait, les grands principes consolateurs ont une vertu de guérison, et tout ce qui élève le moral profite à l'être physique[1072]. » Ces logos-équipements constituent des médicaments pour Plutarque ou encore une trousse de secours pour Marc-Aurèle. Cette technique « médico-philosophique » porte le « schéma d'une relation à soi où on a à se constituer en permanence comme le médecin et le malade de soi-même[1073]. » Le souci de soi ne peut donc être réduit à un souci de l'autre, dans les deux sens du génitif, comme il l'est devenu dans l'histoire occidentale à partir du christianisme. Le bon chrétien doit prendre souci de l'autre – de son prochain, du miséreux, du Christ et finalement toujours à travers eux de Dieu – en renonçant à la maîtrise qu'il pourrait avoir de lui-même et de sa propre existence. Dans la modernité du bio-pouvoir, c'est la même structure d'assujettissement à l'autre qui l'emporte puisque je suis amené par les relations de pouvoir à correspondre à la forme d'identité que l'autre m'accorde par sa pratique et son discours : patient, malade, mourant.

On voit à travers ces formes de passivité qui caractérisent la subjectivité médicalisée moderne combien Foucault a raison quand il affirme que l'on voit de l'« individualisme »

[1072] SÉNÈQUE, *Lettre à Lucilius*, 78, *op. cit.*, p. 823.
[1073] Ce passage provient de notes préparatoires de Foucault rangées dans le dossier portant le titre « Soi et les autres », telles qu'elles sont restituées par F. Gros dans la situation du cours de son édition de *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 515.

partout dès qu'on parle de sujet ou de soi sans prendre en compte combien cette individualisation connait des figures variées dans l'histoire et peut tout aussi bien constituer la conséquence d'un assujettissement. C'est une illusion en ce sens que le sujet occidental est toujours déjà séparé en lui-même par l'obéissance nécessaire à l'autre, et ce, depuis le christianisme primitif. Pour Augustin, le sujet occidental est séparé de lui-même à sa racine par l'involontaire du désir qui le constitue dans sa vérité en même temps qu'il le scinde de lui-même. C'est un individu mais qui ne peut jamais véritablement être lui-même tant il est dépendant de l'autre pour s'attester dans sa vérité. Le sujet occidental, en croyant être « à part » et unique ne fait le plus souvent que reconduire sur lui et en lui des procédures d'assujettissements normalisatrices, qui ne viennent jamais de lui, mais de l'histoire dans laquelle il s'insère. Ainsi, le militant pro-euthanasie demandant au médecin le droit de mourir « librement » parce qu'il a consenti toute sa vie à mener la vie que le bio-pouvoir a tracée pour lui, ne songeant pas qu'il serait plus judicieux de pouvoir soi-même se donner la mort.

Le souci de soi stoïcien est un rapport intense d'amitié avec les autres où les pôles de la relation sont égalitaires : les autres renforcent le souci que j'ai de moi-même parce qu'ils ne cherchent pas à me gouverner, à me dominer ou me réduire à une identité à laquelle je suis censée correspondre. Cette égalité est permise par la mort en ce sens que la fin de tout lien avec les biens matériels que celle-ci provoque ne peut pas atteindre la communauté de pensée et de liberté qui nous a uni avec nos amis dans un même souci partagé :

> […] rien ne ranime et ne restaure un malade comme l'affection de ses amis ; rien ne retranche mieux de la pensée l'attente et l'appréhension de la mort. Je ne m'imaginais pas mourir, puisque je les laissais après moi. Il me semblait en vérité, que je vivrais en eux, sinon avec eux. Je ne croyais pas rendre l'âme, mais la leur remettre en dépôt[1074].

Le véritable soin consiste à donner et maintenir une forme dans son existence parce que celle-ci est mortelle. Il s'agit alors de la consolider dans une forme, de lui donner une direction, une droiture pas de chercher à la prolonger coûte que coûte sans prendre en compte sa direction et son sens. C'est pourquoi il s'agit de faire de la vérité acquise par une réflexion sur soi-même et du soin qu'il faut apporter à son *bios* un « quasi-sujet qui règne souverainement en nous[1075]. » Cette vérité est ainsi façonnée dans la présence à soi lumineuse que la proximité de la mort porte à son apogée. Le médecin peut donner toutes sortes de conseils de régime ou d'exercices mais le remède ultime pour Sénèque réside dans la juste pensée de la mort. « Ce que je te prescris moi, c'est le spécifique non seulement de ton mal

[1074] SÉNÈQUE, *op. cit*, p. 823-824.
[1075] M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, Résumé du cours, *op. cit*., p. 481.

actuel, mais de la vie entière : méprise la mort. Rien n'est pénible, dès qu'on n'est plus porté de la craindre[1076]. » C'est la mort qui permet le règne de ce *logos* en moi et l'on pourrait même dire que c'est la mort elle-même qui m'a apparié à ce *logos* : la mort est devenue une puissance de raisonnement et de maîtrise de soi car elle permet de faire taire en moi tout ce qui n'est pas vraiment à moi, tout ce qui ne m'appartient pas et me détourne de moi. Tu es si proche de la mort, il n'y a tellement plus rien qui fasse interférence entre elle et toi-même, que tu es tout entier à toi. Face à l'incommensurable de la mort, tout reprend sa juste mesure : je peux dire à ma crainte, *va !*, car face à la mort que je porte en moi tu n'es rien. J'ai accepté la mort, tu ne peux donc rien contre ce moi devenu citadelle dont la solidité provient de cette puissance du *logos* de mort. Je me suis bâti à l'équerre de ma propre fin : aucun mal ne peut plus atteindre la solidité d'un soi qui s'est établi sur un sol que rien ne pourra jamais ébranler. Foucault cite ainsi le mot stoïcien de Plutarque : « Il faut que vous ayez appris les principes d'une façon si constante que, lorsque vos désirs, vos appétits, vos craintes viendront se réveiller comme des chiens qui aboient, le *logos* parlera comme la voix du maître, qui, d'un seul cri, fait taire les chiens[1077]. »

La présence maintenue de la mort dans le *logos* est lumineuse car elle nous permet d'avoir un rapport clair et franc à soi-même : tu vas mourir, cela est une nécessité, et même pour toi la plus grande des nécessités. Ne t'en détourne pas. Il s'agit d'accepter cette vérité dernière qui par sa réflexion dans la conscience devient première et d'en déduire un raisonnement dont la solidité aura la dureté inflexible de son fondement. Quel mal n'est pas supportable à celui qui a accepté sa propre mort ? « Tu mourras parce que tu vis, non parce que tu es malade. Cette nécessité t'attend, même revenu à la santé. Quand tu seras guéri, ce n'est pas à la mort, c'est à la maladie que tu auras échappée[1078]. » La mort épure ainsi les opinions – la mort en soi n'est pas un mal car elle arrive nécessairement et rien de ce qui est nécessaire ne peut être en soi mauvais – en permettant de faire un tri dans nos représentations. Que sont tous ces maux quand ils sont ramenés à ce qu'ils sont ?

La praemeditatio malorum

Dans l'exercice de la « préméditation des maux futurs » (*praemeditatio malorum*) des

[1076] SÉNÈQUE, *op. cit.*, p. 824.
[1077] PLUTARQUE, *De la tranquillité de l'âme*, *Œuvres morales,* t. VII, trad. J. DUMORTIER, 465c, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Université de France, 1975, p. 99.
[1078] SÉNÈQUE, *op. cit.*, p. 824.

stoïciens, la mort permet de réduire rationnellement les maux à ce qu'ils sont en vérité. On craint en effet souvent des maux bien plus ce qu'on en imagine que ce qu'ils sont en réalité. Ils grandissent dans l'obscurité et c'est ainsi à la lumière de la mort qu'il faut les dissiper. Que valent-il en effet, *à la fin* ? C'est l'opinion que l'on a de la mort et des malheurs qui nous les rendent souvent terribles. Nous nous inquiétons de l'avenir parce que nous nous faisons toutes sortes d'opinions sur ce qu'il sera alors qu'il n'est encore rien. S'il faut se méfier de l'avenir pour les stoïciens, c'est qu'il est « un appel à l'imagination[1079] ». Il faut opérer une réduction des maux à ce qu'ils sont, en leur enlevant leurs ornements imaginaires. C'est ainsi que Foucault cite en exemple la lettre 24 de Sénèque à Lucilius[1080].

> Ce n'est pas seulement aux hommes, c'est aux choses que l'on doit ôter le masque, les obligeant à reprendre leur vrai visage. À quoi sert de me montrer ces glaives, ces feux, cette bande de bourreaux qui grondent autour de toi ? Rejette cet attirail qui te cache et qui ne terrifie que les sots. Tu es la mort, que naguère mon esclave, qu'une servante bravait. Quoi ! Encore tes fouets, tes chevalets que tu m'étales en grand appareil, ces outils qui s'adaptent pièce par pièce à toutes les jointures pour les disloquer, ces milliers d'instruments, employés à déchirer, à déchiqueter un homme ? Dépose ces épouvantails ; fais taire les gémissements, les plaintes entrecoupées, les cris aigus de supplicié mis en morceaux. Eh bien ! Tu es la douleur, que ce goutteux méprise, que ce dyspeptique subit au milieu même des délices, qu'endure dans l'accouchement la jeune femme ; douleur légère, si elle m'est supportable ; courte, si elle ne l'est pas[1081].

Comme le rappelle Frédéric Gros dans son édition de l'*Herméneutique du sujet*, cette dernière considération rationnelle qui réduit la souffrance à sa durée réelle de façon proportionnelle à son intensité, est relative à l'épicurisme[1082].

On sait que pour les épicuriens le sage peut vivre une vie heureuse s'il se débarrasse de la crainte de la mort, qui n'est rien. Un stoïcien comme Sénèque va reprendre ce thème de la mort comprise comme néant mais pour le rendre actif dans une pratique de néantisation des maux présents et à venir. Il ne s'agit pas tant de s'exercer à mourir en savourant paisiblement ce temps court et heureux qu'il y a à vivre pour un être humain comme le voulait Épicure que de faire de la pensée de la mort un instrument actif de réduction des maux. L'avenir a justement rapport avec la mort en tant qu'il n'est encore rien mais aussi en tant qu'il est notre rien : nous allons mourir. Seule la mort est absolument certaine dans un avenir qui n'est pas encore là et qui, en tant que tel, n'est rien. Le temps de la mort – comme instant – à la première personne est toujours celui de l'avenir : je vais mourir. L'existence est mienne parce qu'elle est inscrite dans ce mouvement qui va à la mort. Faisons donc chacun en sorte que la

[1079] M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 453.
[1080] *Ibid*.
[1081] SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 24, 13-14, *op. cit.*, p. 661.
[1082] M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, note 35 de F. GROS, p. 456 ; SÉNÈQUE, *Lettre* 78, 17, *op. cit.*, p. 826-827 ; Voir ÉPICURE, Maxime IV, *Lettres et maximes*, trad. M. CONCHE, Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977, p. 231 ; Sentence Vaticane 4, *Lettres et Maximes*, p. 249.

mort soit notre rien nous permettant d'annuler toute ce qui nous conteste comme n'étant pas véritablement à nous. Cette mort qui est censée être le pire des maux constitue en fait le remède qui guérit de tous ces maux qui durant la vie entière me menacent. Non pas parce que la mort est bonne et aimable en soi mais parce que sa pensée anticipative permet de me restituer à ma juste place en annulant tout ce qui tend à me contester, moins par leur réalité que par la mauvaise conception que je m'en fais : rien n'est terrible pour celui qui détient la certitude qu'il ne peut rien perdre tant qu'il vit parce qu'il sait qu'il a déjà d'une *certaine* manière, par la pensée de la mort, *toujours déjà* tout perdu sauf cette capacité souveraine de se rappeler et d'être à soi à partir de la mort.

Prendre rationnellement le parti de la mort à partir de sa préméditation c'est faire comme si le pire était déjà là. Et dans cette réflexion devra s'élever cette vérité que face à la mort – qui est la mienne car elle me rend à chaque fois tout à fait à moi – rien n'est terrible. Les maux sont bien peu de choses quand la méditation de la mort réduit à leur réalité tout ce qu'ils comportent d'aspects imaginaires. La mise en échec que signifie l'instant de notre propre mort pour la vie qui nous porte ne doit pas nous mener à adopter une attitude passive face aux évènements qui se produisent dans le monde, au contraire. Étant donné que l'impossibilité d'exister est radicalement inscrite en moi, je peux accueillir et surmonter toutes les autres possibilités de l'existence : elles peuvent se produire, elles ne changeront rien au fait qu'elles ne doivent leur sens dernier qu'à l'échéance qui les fonde. Je reste donc souverain par rapport aux coups du sort. La *praemeditatio malorum* permet ainsi une « réduction de réalité[1083] ». « Si on présentifie tout l'avenir ainsi, ce n'est pas pour le rendre plus réel. C'est au contraire pour le rendre le moins réel possible, ou du moins pour annuler la réalité de ce qui, dans l'avenir, pourrait être envisagé ou considéré comme un mal[1084]. »

Cette réduction de réalité procède d'un transfert du caractère nécessaire de la mort sur tous les évènements du monde : tout est voué à l'échec – et fondamentalement, radicalement la vie qui me porte – mais je reste maître de moi-même dans le pire des malheurs car je suis à l'abri dans ce savoir que j'ai de ma propre fin, acquis et consolidé par une réflexion de la mort : réflexion au sens où je réfléchis à la mort mais aussi en ce sens que la mort se réfléchit sur l'ensemble de ma vie, sur tout ce que je suis. La lettre 24 de Sénèque poursuit ainsi : « Quel que soit le mal, prends-en la mesure dans ta pensée, établis là-dessus le bilan de tes craintes : tu comprendras certainement que ce qui te fait peur est sans importance et sans durée[1085]. »

[1083] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 452.
[1084] *Ibid*.
[1085] *Ibid*.

Amené à comparaître au tribunal de la raison devant l'atemporalité et le non-lieu de la mort, les malheurs ne sont rien : ils ne peuvent pas nuire quand la contenance du temps et de l'espace leur manque. Les souffrances sont toujours rendues supportables dans cette anticipation rationnelle de la mort. Si elles sont longues elles ne sont pas si difficiles à supporter, elles laissent des moments de répit et pour les affronter on peut s'appuyer sur les exemples que l'on a en mémoire d'individus qui ont supporté la douleur alors même qu'ils ne se piquent pas de philosophie ou qui sont loin d'être des guerriers endurcis ou des athlètes endurants. Sénèque prend ainsi pour exemples la femme en couches ou l'esclave, à côté de figures héroïques extrêmes comme Caton d'Utique : tous ils ont su tenir leur rang. Et si les souffrances sont trop intenses elles sont nécessairement courtes en ce qu'elles nous font défaillir et mourir d'un coup. La mort dépouille les maux de tous leurs oripeaux imaginaires et les réduit à leur qualité réelle : s'ils ne débouchent pas rapidement sur la mort qui est leur extrême limite, on peut les endurer ; s'ils sont trop intenses pour notre condition, ils nous tuent et il n'en est rapidement plus question.

La mort, limite ultime de tous les maux, permet leur réduction rationnelle, à la fois en les restituant à leur qualité réelle – face à elle, ils sont toujours soit trop petits et alors ils sont supportables soit trop grands et alors on n'est de toute façon plus là pour être encore susceptible de s'en inquiéter – mais aussi en permettant de les présenter dans leur extension la plus grande possible : il faut faire comme si le pire était déjà actuel. Il ne s'agit même pas ici de penser que le pire est possible mais qu'il est en fait déjà actualisé. Le pire est relatif à la mort en ce sens qu'elle constitue la plus grande perte possible – encore un degré et c'est la disparition dans la mort – mais aussi parce qu'il est présenté comme étant aussi certaine qu'elle : le pire n'est pas simplement une éventualité, il est pensé comme certain dans la *praemeditatio malorum*. Il doit se produire, en fait il est déjà toujours en train de se produire parce que tous les maux sont absolument effectués dans la conscience la plus extrême – par son extension et par son intensité – que l'on peut avoir de la mort et qui doit devenir la mesure (*ratio*) de mon existence. La mort est aussi évidente et imminente que la maîtrise que j'ai de moi-même : voici l'idéal stoïcien qu'il s'agit d'atteindre. Comme la mort, l'être à soi est ce qui toujours est en train d'arriver maintenant. Le maintien de la mort dans l'acte de la pensée ouvre donc à l'expérience la plus intense et la plus pure du souci de soi. Entre moi-même et la mort, il n'y a strictement plus rien : par la pensée, je suis *déjà* mort, je peux donc être tout à moi.

Cette méditation prend finalement une dimension cosmique : rien dans le monde ne tient

dans la constance sauf la souveraineté que l'on peut avoir sur soi. C'est la tension de ce souci de soi qui peut durer jusqu'à la mort du corps mais tout le reste dans le monde n'est qu'impermanence. La mort fait partie du cours naturel des choses et ce n'est qu'à partir d'elle qu'elles prennent leur sens. Ce qui compte vraiment c'est la souveraineté que l'on détient sur soi : rien d'autre ne peut être souverain dans le monde.

Le monde entier meurt et tout le monde va mourir. Nous sommes en quelque sorte tous déjà morts : ce n'est qu'une question d'érosion et de déliaison d'atomes corporels. Cela ne signifie pas que le monde est déjà mort – et que nous ne le savons pas tant nous sommes pris dans les apparences et les illusions de la vie – ou qu'il va à sa fin de manière imminente. C'est affirmer que le monde ne prend son sens véritable – son sens dernier – qu'à partir de sa fin : ce n'est qu'à partir d'elle que l'on peut se prendre clairement et correctement en souci. Je ne peux rien faire de la mort, qui ne dépend pas de moi, mais je peux toujours rester maître de ce rapport que j'ai à moi-même, et ainsi rester libre tous les jours que vis. Il faut ainsi prendre de la hauteur dans le monde pour parvenir à s'ériger à la verticale de soi-même. S'atteindre, ce n'est pas poursuivre coûte que coûte la préservation de sa petite vie, qui n'est qu'un assemblage d'atomes.

Cette vérité que l'on porte en soi est aussi la loi du monde pour Sénèque. Dans la lettre 91, il invite Lucilius à considérer que tout dans le monde humain va à la mort. La nature elle-même doit nous servir d'exemple :

> Non seulement les œuvres de nos mains tombent en ruines, non seulement un peu de durée bouleverse ce que l'art et l'industrie humaine ont établi : les sommets des monts s'effritent ; des régions entières ont glissé vers les vallées. Il y a des lieux recouverts du flot, qui ne voyaient pas la mer à l'horizon. Une énorme coulée de feu a rongé les cratères qu'elle illuminait ; des promontoires jadis dressés dans les airs, qui rassuraient le navigateur, qui étaient des postes de vigie, elle les a ramenés en contrebas. Puisque les créations de la nature sont ainsi maltraitées, nous n'avons pas le droit de nous plaindre de la destruction des villes. Elles ne sont debout que pour tomber : c'est la fin qui les attend toutes […][1086].

Si le monde naturel et simplement matériel est lui aussi voué à la mort, il serait absurde que le monde des mortels, fait par et pour les mortels, n'obéissent pas à la même loi. Cela est si vrai qu'il « faut un siècle pour faire une ville, mais une heure suffit pour la détruire. » C'est finalement la durée et la réussite humaines qui sont exceptionnelles, et non la mort qui est toujours déjà présente dans le monde comme fin de toutes choses. « Ce que je sais, c'est que toute œuvre des mortels subit la loi de la mortalité : nous vivons dans le périssable[1087]. » Parler de la mort en termes de durée est déjà une approximation : quand « la catastrophe se précipite,

[1086] SÉNÈQUE, *Lettre à Lucilius*, 91, *op. cit.*, p. 919.
[1087] *ibid.*

c'est lui donner un terme trop long que de parler d'un jour : une heure, un moment suffit au renversement des empires[1088]. »

> On le voit : cet exercice ne consiste pas à envisager, pour s'y accoutumer un avenir possible de maux réels, mais à annuler à la fois et l'avenir et le mal. L'avenir : puisqu'on se le représente comme déjà donné dans une actualité extrême. Le mal : puisqu'on s'exerce à ne plus le considérer comme tel[1089].

Face à tous ces maux, qui ne sont qu'apparents et qui procèdent d'une interprétation de phénomènes cosmiques ne dépendant pas de nous, le souci de soi, de ce qui dépend véritablement de nous demeure intact et inflexible. On voit alors que la méditation de la mort (*meletê thanatou*) est toujours le fondement et l'horizon de la préméditation des maux futurs.

La meletê thanatou

La *praemeditatio malorum* constitue une « présentification » de « tout le possible[1090] » qui annule l'avenir dans le même mouvement. Cette convocation de l'extrême du possible est constituée par une « épreuve actuelle » de la mort par la pensée. Ce n'est en effet qu'à partir de ce qui n'est plus du tout possible pour le sujet éthique de la pensée – l'impossible d'une mort au présent – que peut se donner tout le possible à la pensée. Si les épicuriens ont rejeté cette exercice, « en disant qu'il était inutile de souffrir par avance de maux qui n'étaient pas encore arrivés[1091] », ce n'est pas seulement comme l'avance Foucault, parce qu'il est préférable de se remémorer des plaisirs passés « pour mieux se protéger des maux actuels[1092] » mais aussi, et peut-être plus fondamentalement, parce que pour cette tradition philosophique la mort n'est rien, et surtout pas un critère essentiel de la vérité éthique, contrairement à ce qu'en pensent les stoïciens. La mort comme néant pur, abstraction vide de sens est l'aboutissement de la réflexion épicurienne sur la vie comme système de sensations. La mort n'est absolument rien car on ne peut plus rien sentir quand on est mort. La mort, absence de toute sensation, est ce à quoi le sage ne pense plus du tout tant elle est vide. Il s'agit de s'adonner au pur et simple plaisir d'exister[1093] et c'est ainsi que la mort ne doit avoir aucune espèce d'incidence sur une vie humaine correctement réglée par le *tetrapharmakhon*. C'est en ce sens qu'elle ne peut

[1088] *Ibid.*, p. 917.
[1089] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 482.
[1090] *Ibid*., p. 452.
[1091] *Ibid*., p. 482.
[1092] *Ibid*.
[1093] On notera justement que pour Foucault c'est le fait de mourir, par le suicide, et pas de vivre, qui constitue le plaisir « le plus simple ». Voir notre prochain et dernier chapitre.

constituer aucunement un critère de vérité permettant de réduire les maux à ce qu'ils sont : chez les stoïciens, la mort est un principe véritable de réduction des maux à leur réalité – elle fixe et délimite dans les maux ce qu'ils sont et ce qu'ils ne sont pas – alors que chez les épicuriens la mort est vidée de tout contenu et de tout rapport à l'expérience humaine au cours d'un raisonnement. Dans la lettre 24 à Lucilius, Sénèque commence par rappeler la critique épicurienne de la *praemeditatio malorum* en se demandant « quelle est la nécessité […] d'appeler le mal, d'anticiper ses effets, qui se feront toujours sentir assez tôt, et de ruiner le présent par la crainte du futur[1094] » mais pour montrer, par opposition, que la « tranquillité » de l'âme s'acquière bien plus solidement par l'actualisation dans la pensée la nécessité que le pire va se produire.

> Veux-tu dépouiller toute inquiétude ? Quelque événement que tu appréhendes, mets-toi dans l'esprit qu'il se produira immanquablement. Quel qu'en soit le mal, prends-en la mesure dans ta pensée, établis là-dessus le bilan de tes craintes : tu comprendras certainement que ce qui te fait peur est sans importance ou sans durée[1095].

Un stoïcien comme Sénèque veut vivre tout entier dans la lumière de la mort, qui doit éclairer absolument chaque geste et chaque pensée d'une existence si celle-ci entend vraiment être à soi, alors que pour les épicuriens s'exercer à la mort signifie épuiser à ce point la mort par la pensée du seul bien véritable que constitue le plaisir comme absence de troubles qu'elle ne soit même plus l'ombre d'une pensée dans la vie du sage. Voici le résumé de cette éthique de l'oubli de la mort qu'en fait Cicéron :

> [Épicure] estime que le chagrin est inévitable toutes les fois que l'on se croit atteint d'un mal, même si ce mal a été prévu ou attendu ou s'il est déjà ancien. Car le temps ne l'amoindrit pas ni la prévision ne l'allège, et c'est même sottise que penser à un mal qui peut vous arriver, mais qui peut être aussi n'arrivera pas du tout : n'importe quel mal est bien assez pénible lorsqu'il se produit, et de songer toujours qu'il peut nous arriver malheur, cela même est un malheur continuel ; à plus forte raison si ce mal ne doit pas arriver, car alors c'est bien inutilement qu'on se plonge dans une misère volontaire[1096].

Les épicuriens opposent l'*avocatione* des peines et la *revocatio* des plaisirs pour se libérer des maux et des malheurs : il faut rejeter de sa pensée les premières et se mettre dans un état permanent permettant de de contempler les seconds[1097].

Les stoïciens élaborent quant à eux des exercices spirituels fondamentalement autour de la mort car ils valorisent de façon extrême l'attention à soi (*prosochè*), la tension (*tonos*) de la vigilance qu'il s'agit d'exercer de façon continue sur soi-même alors que pour les épicuriens

---

[1094] SÉNÈQUE, *Lettre à Lucilius*, 23, *op. cit.*, p. 658.
[1095] *Ibid.*, p. 659.
[1096] CICÉRON, *Tusculanes*, t. II, III, XV, 32, trad. J. HUMBERT, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 21-22 ; cité par F. GROS dans la note 26 de son édition de l'*Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, note p. 456.
[1097] CICÉRON, *op. cit.*, 33, p. 22 ; cité par F. GROS dans la note 26, *ibid.*

la pensée doit mener à la détente (*anésis*)[1098]. Avec cette attention, la règle de vie fondamentale – ce qui dépend de nous, ce qui n'en dépend pas – est toujours sous la main (*procheiron*). Cette règle c'est la vérité qui est devenue à soi, la vérité-sujet : « Tu ne dois te séparer de ces principes ni dans ton sommeil, ni à ton lever, ni quand tu manges ou bois ou converses avec les hommes[1099]. »

Cette préméditation des maux futurs doit conduire pour les stoïciens à la construction d'un *logos boêthos*[1100], c'est-à-dire un discours vrai et rationnel qui doit pouvoir nous aider à tout moment, dès qu'une menace se présage. Il suffit alors de l'appeler à soi en convoquant paradoxalement la mort dans le même mouvement visant à maintenir la maîtrise que l'on a sur soi-même : si même la mort n'est rien pour un sujet qui ne dépend que de soi, que peuvent bien représenter tous ces autres évènements qui ne dépendent en rien de moi ? Ce n'est qu'en se préparant à la mort que le pire peut être restitué à sa petitesse dans cette épreuve de réduction : quel mal peut se mesurer à la mort – qui les annule tous – et quel mal peut-il ainsi se mesurer à moi qui suis disposé à mourir, qui vit dans la présence constante de la mort ? Pour les stoïciens, c'est la mort elle-même qui nous dispense de toute crainte et nous restitue ainsi à nous-mêmes : « loin d'avoir à redouter la mort, nous lui devons de n'avoir plus rien à redouter[1101]. »

Sans ce *paraskeuê*, discours-armure, discours-équipement, l'individu face à l'évènement imprévu peut se retrouver surpris. Son âme va être perméable à l'inattendu et il va se retrouver en état de passivité. On voit encore une fois comment on est loin ici de l'aveu chrétien consistant à se laisser mourir par la pénitence et la parole sans fin pour que Dieu puisse régner sur notre âme ou plus proche de nous, de cette mort sous sédation que l'on propose désormais comme remède médical aux derniers maux de la vie. La conscience de la mort ne doit pas mener à nous en détourner et à la laisser faire son œuvre, malgré nous, dans le sommeil – qui est toujours finalement celui de la raison puisque nous n'y sommes plus à nous-mêmes – mais au contraire doit nous aiguillonner à toujours demeurer dans un rapport actif à soi-même : je veux cette mort, mille fois, et encore mille fois, parce qu'elle est la mienne, celle de cette vie véritablement à moi qu'elle m'a permis de vivre, en me libérant de la distraction des passions et des opinions fausses. La mort en tant que telle ne dépend pas de

[1098] Voir P. HADOT, *Exercices spirituels*, *op. cit.*, p. 26 ; Voir ÉPICTÈTE, *Entretiens, op. cit.*, IV, 12, 1-21, « Notre attention doit être continue et universelle », p. 433 *sq*. ; Sur la « détente » épicurienne, voir P. HADOT, *op. cit.* , p. 36.
[1099] ÉPICTÈTE, *op. cit.*, p. 434 ; MARC-AURÈLE, *Pensées*, Livre III, XII, *op. cit.*, p. 53-54.
[1100] M. FOUCAULT, *Le Courage de la vérité, op. cit*., p. 309 *sq*.
[1101] SÉNÈQUE, *Lettre à Lucilius*, 23, *op. cit.*, p. 661.

moi puisque je ne peux pas choisir d'être mortel ou non mais le fait de ne dépendre que de moi-même, d'être enfin tout à moi dépend de la vérité éthique que la mort m'a permise de prendre (sur moi) et de faire prendre sur moi (ma vie, sur la vie qui est devenue ma vie).

La vérité permise par la mort n'est pas ponctuelle mais constante. La mort n'est pas ce qui arrive une fois et de façon subite à l'existence mais ce qui lui arrive tout le temps en tant que cette existence vit dans sa vérité, comme étant véritablement à soi. La mort constitue bien un *existential* au sens de Heidegger, une vérité transhistorique en ce sens qu'elle est toujours déjà présente à nous-mêmes dans le mouvement même de l'existence. Elle n'est pas tributaire du temps historique et empirique mais renvoie à la dimension de notre existence en tant qu'elle va à sa fin. Celle-ci n'est pas un terme mais l'horizon d'ouverture dans laquelle elle se déploie librement en se donnant une forme qui ne sera complète que dans la mort et la perfection qu'elle implique pour l'existence et non pour l'effectivité chosique.

> [Si] la mort approche et [..] appelle [l'individu à elle], même si elle est prématurée, même si elle l'arrête net au milieu de sa carrière, son acquis est égal à celui de la plus longue existence. Une grande partie de la nature lui est connue ; il sait qu'à l'honnête le temps n'ajoute rien. Il est fatal que ceux-là trouvent toujours la vie trop courte, qui la mesurent à l'aune de plaisirs faux et par conséquent sans bornes[1102].

La lettre 91 de Sénèque, écrite à propos de l'incendie de Lyon en 64, est claire sur ce point. « L'inattendu accable davantage, et leur étrangeté augmente le poids des infortunes : il n'est pas de mortel chez qui la surprise même n'ajoute au chagrin[1103]. » Pour celui qui vit dans la dimension constante, maintenue en soi de la mort, il ne peut y avoir de surprise. La mort et les exercices d'existence qu'elle implique nous préservent de la surprise : la mort est toujours certaine et toujours déjà présente en moi, quel évènement inattendu pourrait alors encore se produire sous cet horizon d'absolue certitude ? La mort doit communiquer sa nécessité et son caractère d'inéluctabilité à tous les évènements de l'existence qui pourraient nous sembler néfastes. Que peut-on perdre quand de toute façon on a déjà tout perdu avec la mort ? Une seule vérité demeure intacte au fond de cet abîme, « fond-sans-fond » de la mort : tant que j'existe, je suis maître de moi-même, j'habite mon *bios* comme un souverain sa citadelle. Je demeure intact car je suis retranché tout entier derrière la vérité-rempart de la mort. Quand elle se refermera enfin sur moi, je pourrai dire à l'instant de l'engloutissement nocturne : « j'ai été » moi qui a durant tout le jour vécu, grâce à la mort. La mort, en m'offrant une telle prise sur moi-même, me préserve à l'abri de toute surprise. Il ne peut y avoir de prise sur soi plus grande et plus ferme que celle offerte par sa pensée. Dans les deux cas, « obturation de

[1102] SÉNÈQUE, *Lettre à Lucilius*, 78, *op. cit.*, p. 828-829.
[1103] *Ibid*., *Lettre* 91, p. 917 reprise par M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 450.

l'avenir » par une « simulation d'actualité » et « réduction à la réalité » par le « dépouillement » de « l'imaginaire » sont des techniques de pensée rendues possibles par une méditation de la mort qui est en même temps sa convocation constante dans le fil de l'existence. La méditation de la mort, qui est son maintien résolu dans la conscience, permet de s'équiper de vérités éthiques. C'est une *paraskeuê* dont l'individu doit faire son vêtement quotidien. Nous allons voir maintenant avec plus de précision comment la méditation stoïcienne de la mort permet deux prises de vue imprenables sur l'existence : une coupe instantanée qui constitue une épreuve éthique de verticalisation de soi, un regard de rétrospection qui donne un sens complet et final à la vie entière, à partir de sa mort.

Vivre chaque jour comme si c'était le dernier

Vivre dans la présence constante de la mort ne consiste pas simplement à vivre comme si le pire était déjà actuel mais aussi de façon plus positive à vivre chaque journée comme si c'était la dernière, c'est-à-dire de la manière la meilleure, la plus parfaite possible. Il ne s'agit pas, comme l'envisage Lucilius dans une lettre dont Sénèque restitue la teneur dans la lettre 24, de ne considérer la mort que dans sa dimension d'écoulement du temps que l'on subirait passivement, chaque jour qui vient entamant toujours davantage le temps restant à vivre, même si cette vision partielle de la mort peut déjà constituer une propédeutique correcte au souci de soi :

> Je me souviens que tu as traité une fois ce thème, que nous ne tombons pas soudainement dans la mort, que nous nous acheminons petit à petit vers elle : nous mourons chaque jour. Oui, chaque jour nous retire une portion de notre vie ; alors même que l'être est en croissance, la somme de ses jours décroît. Nous avons laissé derrière nous le bas-âge, l'enfance, l'adolescence. Tout le temps écoulé jusqu'à hier est perdu pour nous ; ce jour même que nous vivons est partagé entre la vie et la mort. Comme ce n'est pas la dernière goutte d'eau qui épuise l'horloge à eau, mais tout ce qui en a découlé auparavant ; ainsi l'heure dernière où nous cessons d'être ne fait pas la mort à elle seule, mais seule la consomme. Nous arrivons alors au terme, mais depuis longtemps nous y venions[1104].

Il faut cependant plutôt faire comme si la mort n'était pas seulement toujours à venir ou en train de se faire, mais comme déjà présente : si la mort est là, qui suis-je alors dans la lumière fulgurante de ce plus mince instant ? Le moment de vérité suprême pour soi-même tient dans cet instant décisif, qui arrête le temps et nous distingue comme un être à part, c'est-à-dire un être à soi. La technique stoïcienne de la *meletê thanatou* constitue ainsi le sommet des exercices des techniques d'existence (*teckhnai tou biou*) dont la finalité est de se rendre

[1104] SÉNÈQUE, *Lettre* 24, 19-20, *op. cit.*, p. 662-663.

maître de soi-même. La mort permet ici de faire le bilan de toute sa vie pour en évaluer la perfection éthique. L'examen de ses propres pensées a encore une fois pour critère ultime de vérité la mort. Ce n'est qu'en se plaçant à la fin de sa vie que l'on peut se saisir dans sa vérité éthique. La mort est ainsi comme la nuit qui vient finir le jour de l'existence et lui donne par contraste tout son éclat.

La mort constituant le « plus grand malheur », cet « évènement nécessaire » à la « gravité absolue[1105] », c'est bien dans la *meletê thanatou* que culmine ainsi la *praemeditatio malorum* des stoïciens. La mort permet « une certaine forme de prise de conscience de soi-même » ou « une certaine forme de regard que l'on va porter sur soi-même[1106]. » Ce regard est celui de la vérité en ce sens que la mort constitue pour les stoïciens le point de finition de l'existence à partir duquel elle prend sa forme parfaite et juste. En vivant chacune de mes journées comme si c'était la dernière, je suis nécessairement amené à faire du mieux que je peux. Chaque geste initié dans la lumière de ma propre fin acquiert ainsi une nécessité et une justesse qu'il ne pourrait avoir sans cet éclairage de la mort qui l'unit au reste de mon existence. Celle-ci prend une forme pleine et cohérente uniquement dans la circonspection de ma propre mort. Marc-Aurèle pouvait ainsi affirmer que la « perfection morale (*teleiotês tou ethoûs*) comporte qu'on passe la journée comme si c'était la dernière[1107]. » La dernière journée constitue ainsi la mesure de la perfection éthique. Il n'y a pas à attendre demain pour être soi-même ou à se morfondre sur une jeunesse passée : il n'est jamais trop tôt ou trop tard pour commencer à faire de la philosophie. C'est aujourd'hui et à jamais.

Face à cette mort qui nous revendique comme ses enfants – puisqu'elle a vu l'homme naître à lui-même à partir de son savoir – la réponse à lui apporter est, comme nous le voyons encore une fois, tout sauf passive. La mort n'est pas ici considérée comme une simple possibilité du « on » qui serait assimilable à un évènement intramondain qui pourrait tout aussi bien arriver que ne pas arriver. Cette mort réfléchie fait l'objet d'un exercice actif de soi sur soi : en imprégnant de la mort le jour que je m'apprête à vivre, je lui donne une forme et un sens, une cohérence éthique. Celle-ci n'est donnée qu'à celui qui entre résolument dans le mouvement de cette existence spécifiquement humaine qui va à la mort en l'anticipant, en faisant chaque geste en fonction de la fin qui les rassemble.

> C'est cela l'exercice du dernier jour. Ça ne consiste pas simplement à se dire : « Ah ! Je vais pouvoir mourir aujourd'hui » ; « Ah ! Il se pourrait bien qu'un évènement fatal m'arrive que je n'ai pas prévu ».

[1105] M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du* sujet, *op. cit.*, p. 457.
[1106] *Ibid.*, p. 458.
[1107] MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, VII, LXIX, *op. cit.*, p. 112 ; cité par M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 458.

> Non, il s'agit d'organiser, d'éprouver sa journée, comme si chaque moment de la journée était le moment de la grande journée de la vie, et le dernier moment du jour, le dernier moment de l'existence[1108].

Il ne s'agit pas de se laisser faire et attendre dans son lit que la mort vienne nous saisir, en priant pour qu'elle nous frappe vite et dans l'inconscience, mais au contraire de l'accueillir dans chacun des gestes qui font nos journées. À la déliaison de soi moderne qui procède du refus de penser la mort, il s'agit d'opposer ici cette culture de soi antique permise par une pensée résolue de la fin. Résolue en ce sens que la mort est devenue un choix fondamental d'existence : je vais au-devant de la mort parce que finalement c'est son devancement qui me permet de donner une forme unifiée au cours chaotique de l'existence. Il s'agit alors de l'actualiser dans la dimension proprement humaine du quotidien : la liberté consiste ici à donner mesure – une journée – à cette démesure de l'existence qui recouvre de sa marée d'affects contradictoires, de fausses opinions et de préoccupations absurdes la fragile demeure d'un moi qui ne s'ouvre pas au souci de sa fin. La mort donne la juste mesure : pour un homme, une seule journée suffit pour se parfaire et c'est chaque jour qu'il s'agit d'être à soi. La mort rappelle à la mesure de soi, à la raison éthique. Il s'agit d'opposer au désir aliéné d'une vie illimitée, la liberté mesurée de la mort. Cette technique éthique du *dernier jour de la vie* provient paradoxalement des épicuriens qui, comme nous l'avons déjà évoqué, appellent aussi à constamment s'exercer à mourir, en faisant en sorte que notre vie ne soit en rien troublée par ce néant que constitue la mort comme absence absolue de sensation. Si je suis mortel, chaque jour que je vis est précieux et doit être vécue de la meilleure des façons, en étant tout à soi.

Dans la Lettre 12, Sénèque cite Héraclite : « un jour est égal à tout autre jour[1109] ». Le jour est égal pour celui qui se prend en souci et tend à la perfection éthique de son *bios* car il est toujours à la fois le dernier et le tout premier. Si chaque jour, j'agis comme si j'allais mourir aujourd'hui je peux chaque fois donner le meilleur de ce que je suis. Je n'ai rien à garder pour le lendemain, qui n'existe pas pour celui qui doit exister *véritablement* aujourd'hui. C'est en ce sens que le dernier jour est aussi toujours le premier : demain, si le jour recommence, je recommencerai encore une fois d'être à moi-même. Le nombre des journées ne change rien à la donne du jour puisqu'il s'agit toujours d'être parfaitement à soi. « Réglons donc chaque jour comme s'il devait fermer la marche, comme s'il était le terme de notre vie et sa conclusion suprême[1110]. » Être à soi-même est une tâche quotidienne qui rejoue chaque jour une

[1108] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 458.
[1109] SÉNÈQUE, *Lettre* 12, *op. cit.*, p. 627 ; HÉRACLITE, *Fragments*, 38 (Diels 106), *op. cit.*, p. 123 : « la nature de chaque jour est une et identique. »
[1110] SÉNÈQUE, *op. cit.*, p. 627.

forme de perfection cyclique.

L'existence est ainsi faite de cercles concentriques d'inégal diamètre dont le centre est la mort car c'est elle qui ramène à la vraie mesure, fondamentale, l'étendue de la vie humaine. Un jour, « le seul écoulement d'une journée unique constitue le modèle d'organisation du temps d'une vie, ou des différents temps, des différentes durées qui s'organisent dans une vie humaine[1111]. » La mort est déjà actualisée dans la vie à partir du moment où l'on agit toujours comme si c'était notre dernière journée. Cette vie limitée par la mort donne la mesure de notre liberté et de notre joie. C'est l'humeur égale du *Ja-sagen* nietzschéen acquiesçant à l'Éternel Retour du Même : chaque jour, je suis toujours à moi-même.

L'épreuve de soi stoïcienne de la méditation de la mort constitue une manière de rendre actuelle sa mort dans la vie : la mort est ce qui me répète chaque jour dans ma perfection circulaire. Je viens à moi en ce jour à partir de la nuit de la mort à laquelle je dois retourner pour m'accomplir dans ma vérité éthique. La perfection de la mort est apportée dans la vie actuelle par un devancement de soi éthique dans sa propre fin permettant de réaliser la meilleure action possible, d'effectuer la meilleure vie à vivre. La méditation de la mort permet à l'individu de se percevoir et de se constituer comme sujet au principe d'une action droite et cohérente et ceci, selon deux grandes perspectives que permet de prendre sur l'existence une pensée de la mort présente. Un premier regard à partir de sa propre mort comme « vue plongeante et instantanée sur le présent[1112] » qui immobilise le flux du temps pour livrer à l'examen de la pensée une image de soi-même. C'est à partir du dehors de la mort qui arrête le temps et le mouvement que « le présent, l'instant ou la journée vont apparaître dans leur réalité, ou plutôt : dans la réalité de leur valeur[1113]. » Dans la lumière de la fin, ce que je suis en train de faire ou de penser apparaît dans sa vérité : ces actions et ces pensées valent-elles vraiment la peine d'exister ? Constituent-elles la forme parfaite que j'entends donner à ma vie ou y a-t-il d'autres biens supérieurs à poursuivre ? Si j'agis de telle sorte que chaque geste que je fais soit le dernier j'élève ma vie à un degré de conscience et de liberté extrême. La mort permet ainsi d'entretenir un rapport d'excellence avec soi-même et nous commande de suivre un chemin de perfection éthique. Celui-ci est difficile et escarpé mais il est droit et direct comme la mort : il nous engage à éviter avec soin et fermeté les chemins d'existence et de pensée qui ne mènent nulle part. Si une activité n'est pas taillée pour accomplir correctement cette marche du dernier jour, elle doit disparaître de nos désirs et de nos pensées. « Tu t'en

[1111] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 458.
[1112] *Ibid.*, p. 459.
[1113] *Ibid*.

libèreras, dit Marc-Aurèle, si tu accomplis chaque action comme si c'était la dernière de ta vie, dépouillée de toute légèreté d'esprit, de répugnance passionnelle à l'empire de la raison, de fausseté, d'égoïsme, de dépit contre la destinée[1114]. »

À ceux qui trouvent des excuses pour ne pas suivre le chemin d'excellence du souci de soi, il faut pour Épictète les rappeler à ce regard de mort interrogateur auquel une conscience vigilante ne peut échapper : qui seras-tu à la fin ? On voit combien l'échéance – ce qui doit toujours arriver et ce qui sans cesse nous appelle à être à soi – nous commande de nous décider pour le meilleur. La mort fonde la *prohairesis*, le choix préférentiel.

> Ne sais-tu pas que maladie et mort doivent nous saisir au milieu de quelque occupation ? Elles saisissent le laboureur dans son labour, le matelot dans sa navigation. Et toi, dans quelle occupation veux-tu être saisi ? Car c'est dans quelqu'une qu'elle doit te saisir. Si tu peux l'être en train de pratiquer une occupation meilleure que la présente, pratique-la[1115].

Il n'est pas anodin que le chapitre dont est extrait ce texte d'Épictète s'intitule « À ceux qui quittent l'école pour raison de santé ». La maladie nous divertit en effet souvent de la mort tant elle nous rive au combat que lui livre notre corps et à nos pensées subjuguées par la préoccupation exclusive de la guérison ou, plus fréquemment encore, du répit de la souffrance. Dans la nuit du mal physique, il ne reste alors plus beaucoup de place à cet examen de soi qui a tant besoin de la lumière de la mort pour que le sujet puisse initier une pratique de liberté en se projetant dans sa fin. La maladie véritable pour l'être humain n'est pas alors celle que l'on supposait : le mal dont l'homme souffre communément est beaucoup plus contagieux et dangereux que toutes les maladies du corps. Ce dont l'homme souffre ne relève pas d'abord du corps mais de l'âme et c'est ainsi qu'il passe le plus souvent inaperçu. Le plus grand mal est l'oubli de soi-même car non seulement il nous prive d'une vie véritable mais il se redouble dans un oubli de cet oubli : nous ne savons même plus qu'il y avait une vie véritable à mener. Nous vivons simplement d'une vie qui n'est pas la nôtre, et nous n'y pensons plus. Cet oubli de « l'unique nécessaire[1116] » est bien la maladie d'une existence qui ne se regarde plus à partir de sa propre fin. C'est ce que montre le début de l'extrait des *Entretiens* que nous avons déjà cité :

> - Ici, je suis malade, dit un étudiant, je veux revenir chez moi.
> - Mais chez toi étais-tu immunisé contre la maladie ? Ne veux-tu pas examiner si tu accomplis ici de ces actes qui contribuent à l'amélioration de ta personne morale ? Car, si tu n'avances à rien, ta venue ici a été elle-même inutile. Va-t'en. Occupe-toi des affaires de ta maison. Si, en effet, la partie maîtresse de ton

[1114] MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, II, 5, *op. cit.*, p. 40-41 (trad. modifiée).
[1115] Cité par M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 247 ; ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, chap. V, « À ceux qui quittent l'école pour raison de santé », *op. cit.*, p 247.
[1116] ÉPICTÈTE, *op. cit.*, p. 246-247.

> âme ne peut se maintenir en pleine conformité avec la nature, ton petit bout de champ, du moins, le pourra ; du moins tu augmenteras ta petite fortune, tu soigneras ton vieux père, tu circuleras sur l'agora, tu auras une charge : homme misérable, tu ne pourras que faire misérablement tout le reste[1117].

Le vrai mal n'est pas dans la maladie, il réside dans le fait de se servir de la maladie et des accidents extérieurs comme autant de prétextes et d'occasions pour se détourner de soi-même. *Misère de l'homme sans la mort*. Le regard que l'on prend sur soi-même à partir de la mort est peut-être sévère mais il est toujours juste.

Si le premier regard de la mort permet de juger son existence sur le moment présent par une coupe instantanée dans la durée, le second sera de rétrospection. Ce second regard permet de faire le bilan de sa vie à partir de la mort. C'est le bilan fait au soir de la vie sur ce qui a été correctement réalisé, sur ce qui a fait défaut ou a manqué pour être parfait. Cet examen de soi à la fin du jour provient à l'origine du pythagorisme[1118]. Si tu regardes en arrière à partir de la mort, tu peux reprendre ta vie en main si elle n'est pas heureuse. Chaque jour constitue ainsi une nouvelle chance d'être à soi-même pour celui qui en connait la fin. Le point de vue de la mort permet ici de se remémorer l'ensemble de la vie pour en faire apparaître la valeur totale. C'est un regard « sagittal[1119] » par lequel la mort, en tirant son trait sur l'existence, la réunit dans sa plus complète vérité.

> Sur le progrès que j'aurai pu faire, j'en croirai la mort. Je me prépare donc sans défaillance à ce jour où, subterfuges et faux-semblants rejetés, je me ferai juge de moi-même et connaîtrai si j'ai la vertu sur les lèvres ou dans le cœur […]. Si tu as ou non perdu ta peine, on le verra quand tu perdras la vie. J'accepte la condition, je ne redoute pas le jugement[1120].

C'est la mort qui permet à la raison de se faire la juge suprême de la vie. Elle lui permet de trancher la question de la valeur de nos choix et nous restitue à notre degré véritable de perfection morale. « Rejette l'opinion des hommes, toujours incertaine et partagée entre le pour et le contre ; rejette ces travaux poursuivis durant toute une existence. La mort va prononcer pour toi[1121]. » La mort n'est pas tant ici à considérer comme un stade définitif que l'on aurait atteint dans l'expérience effective qu'un schème existential qui nous permet de nous prendre en jugement comme un tout à partir de notre fin, qui n'est jamais donnée dans l'expérience mais dans la pensée du souci de soi qui devance la mort.

> Au moment d'aller dormir, disons avec allégresse, le visage riant : « J'ai vécu ; j'ai parcouru la carrière

[1117] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, chap. V, *op. cit.*, p. 246.
[1118] « Ne permets pas que le doux sommeil se glisse sous tes yeux,/ avant d'avoir examiné chacune des actions de ta journée. », PYTHAGORE, *Les Vers d'or*, trad. M. MEUNIER, Paris, Éd. de la Maisnie, 1979, p. 28 ; cité dans la note 10 de F. GROS de la p. 468 de M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*
[1119] M. FOUCAULT, *Ibid.*, p. 457 : « *La méditation de la mort, un regard sagittal et rétrospectif.* »
[1120] SÉNÈQUE, *Lettre* 26, *op.cit.*, p. 666.
[1121] *Ibid*.

que m'avait assignée la fortune. »

[…] Il est pleinement heureux, il a la tranquille possession de lui-même, celui qui attend le lendemain sans inquiétude. Quiconque s'est dit : j'ai vécu, se lève chaque jour pour une aubaine à recueillir[1122].

La conversion stoïcienne diffère de l'*epistrophê* platonicienne – qui est passage à une réalité spirituelle supérieure par la réminiscence, connaissance métaphysique de l'âme – et de la *metanoia* chrétienne (mortification et renonciation à soi). Elle en est l'exact opposé : une conversion à soi (*epistrophê eis heautou, conversio ad se*) à partir d'une méditation de la mort. C'est à partir de la fin que l'on se convertit à soi, qu'on se résout à adopter cette forme de vie et pas une autre. La seule chose que je peux vraiment mettre en forme c'est moi-même. C'est la seule chose qui dépende seulement et uniquement de moi. La mort offre l'épure de cette forme, la juste mesure. En tant que la mort constitue ce principe de finition de soi pour les stoïciens, on comprend alors en quoi la vieillesse doit aussi être particulièrement valorisée comme figure d'un achèvement éthique de soi.

La vieillesse comme soi accompli

La vieillesse figure pour les stoïciens la plénitude d'un rapport achevé à soi alors que dans les sociétés contemporaines occidentales elle constitue au mieux un naufrage, quand elle n'est pas simplement le dernier déchet d'une vie finissante qu'il faut exclure du reste de la société. La souveraineté de la vieillesse devient le moment de la pure et simple jouissance de soi, ce n'est plus l'exercice d'un combat. « [Au] crépuscule de la vie, le rapport à soi doit monter au zénith[1123]. » Le philosophe, comme la chouette de Minerve, sait que la vérité ne peut prendre son envol qu'à la tombée du jour : quand la nuit est proche, il sera temps de faire le bilan de sa vie. La vieillesse est un gage de perfection, de finition de soi : la nuit va définitivement tomber, il est l'heure de finir sa journée. Il y a une perfection du temps passé que l'on peut se remémorer librement, en y séjournant comme en notre contrée. Le passé est à moi, il ne peut plus être modifié. Irrévocablement il a été, et j'ai été.

La vieillesse peut aussi constituer une métaphore de l'attitude quotidienne que l'on doit avoir face au monde et à soi-même. L'être humain est toujours déjà assez vieux pour mourir[1124]

[1122] SÉNÈQUE, *Lettre* 12, *op. cit.*, p. 627-628. Les vers proviennent de VIRGILE, *L'Énéide*, trad. J. DION, Ph. HEUZÉ, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, p. 446 : « *Vixi et quem dederat cursum Fortuna peregi* ».

[1123] F. GROS, Situation du cours, in M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 514.

[1124] « Dès qu'un homme vient à la vie, il est assez vieux pour mourir », M. HEIDEGGER, *Être et temps*, *op. cit.*, p. 197 ; citation issue de *Der Ackermann aus Böhmen* [*Le paysan de Bohème*], *in* « Zum Mittelalter zur Reformation, Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung », t. III-2, chap. XX, édité par K. BURDACH,

et il doit aussi alors toujours être déjà assez mûr pour apprendre à se soucier de lui-même. La mort doit alors être notre plus proche compagne par la pensée. La vieillesse symbolise la vie accomplie et pleine qui diffère de la vide insouciance de la jeunesse, toujours imparfaite car perpétuellement en retard sur elle-même. Le jeune Achille ne rattrapera jamais la vieille tortue car il a perdu trop souvent de vue la fin qui était à atteindre, se dispersant en de vaines prouesses absurdes. Celui qui n'a pas une vue claire de la fin ne peut qu'aboutir à l'absence de maîtrise de soi et de tout choix résolu.

Le temps est un ennemi seulement pour celui qui le gaspille, en ne se le donnant pas à soi :

> Ma jeunesse ne fut qu'un ténébreux orage,
> Traversé çà et là par de brillants soleils ;
> Le tonnerre et la pluie ont fait un tel ravage,
> Qu'il reste en mon jardin bien peu de fruits vermeils[1125].

Le temps « ronge la vie » uniquement pour celui qui n'a pas su se soucier de lui-même. Il a perdu son temps car il l'a dilapidé à tous les vents. C'est là toute la leçon de Sénèque dans *De la brièveté de la vie*. L'adulte laisse fuir le temps comme un enfant qui n'a pas eu la volonté de grandir. L'enfant ne sait pas organiser ses journées, il est dispersé. Le temps de l'enfance est alors modelé par les opinions et les préjugés des autres, et non par le souci de soi. « Arracher jusqu'à sa propre enfance » est ainsi « une tâche de la pratique de soi[1126]. »

Vivre chaque jour comme si c'était le dernier, tel le vieux sage, nous permet de vivre toute notre vie comme étant véritablement la nôtre puisque la durée ne change absolument rien à l'affaire : je reste moi-même telle que je me veux infiniment, que la vie ne dure qu'un jour, dix mille, ou trente mille. Je suis à moi absolument grâce à cet exercice de préméditation de la mort : je sais toujours déjà comment ma vie, qui ne dure qu'une journée dans sa perfection, terminera puisque j'en connais la fin et l'organise en fonction de cette dernière. Ainsi être vieux signifie d'abord être prêt à mourir, non pas parce que la mort est physiquement plus proche mais parce que cette vie sait désormais être tout à soi : plus rien ne peut alors lui être ôté.

1917, p. 46 ; traduit par E. MARTINEAU.

[1125] Ch. BAUDELAIRE, « L'Ennemi », *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, p. 16.

[1126] M. FOUCAULT, Dossier « Gouvernement de soi et des autres », cité par F. GROS, *op. cit.*, p. 517.

La dimension communautaire de la mort : s'éprouver soi-même comme un autre

La réduction rationnelle du temps permise par une méditation de la mort rapproche toutes les époques de la vie et réunit l'ensemble des générations humaines. La mort est déjà là et elle unit tous les hommes et toutes les générations dans une communauté qui dépasse chaque individu. La communauté des mortels réunit ceux qui sont déjà morts et ceux qui vont mourir : le temps qui sépare les existences individuelles est résorbé dans la mort. Notre mort aussi viendra vite et il est inutile de pleurer ceux qui sont morts : nous les rejoindrons rapidement.

> D'abord la douleur est superflue si elle ne change rien à l'évènement ; en second lieu c'est n'avoir nul sens de l'égalité que de se plaindre d'un accident qui frappe l'un maintenant, mais est réservé à tous. Et puis le regret, les gestes de deuil sont déraisonnables, quand un si petit intervalle sépare l'être qui s'en va de celui qui le regrette[1127].

Nous sommes liés aux autres par la mort. La mort réduit toutes nos différences de condition sociale autant que biologique en constituant un principe à la fois d'ouverture mais aussi de clôture du temps humain : le temps prend son unité à partir de la mort car il se ramasse en elle dans le point le plus absolu et le plus fin. « Nous suivons de près ceux que nous avons perdus[1128]. » Il s'agit alors d'accepter que cette fin soit déjà là et qu'elle nous unit tous en elle. L'humanité est avant tout, et à son fondement, une communauté de mortels.

Il ne s'agit pas alors de se soucier de ceux qui sont morts mais de soi-même et des autres, vivant encore, à partir de la mort. C'est elle qui fonde le souci d'être à soi commun à tous les hommes. Les autres, quand ils sont morts, ne doivent pas nous envahir par leur souvenir : nous allons bientôt les rejoindre, pour l'instant il nous faut vivre en restant présents à nous-mêmes. Il est bon de les honorer et de les rappeler à notre mémoire mais se préoccuper de leur sort alors qu'ils sont morts, ou se morfondre sur des morts qui n'auraient pas dû être, relèvent de la maladie de l'âme qu'il s'agit de combattre.

L'épreuve de la mort commune – de soi, des autres – permet de faire entrer le souci de soi dans sa dimension politique et éthique. Parce que nous sommes tous mortels, nous devons nous prendre en souci pour le temps qui nous est imparti et cette épreuve implique d'avoir le courage de la vérité : pour amener les autres à se soucier d'eux-mêmes, il faut prendre le risque de déranger leurs habitudes et leurs certitudes. Les *Consolations* de Sénèque sont directes et même tout à fait rudes, la franchise due aux amis tient son âpreté du foyer auprès

[1127] SÉNÈQUE, *Lettre à Lucilius*, 99, 6, *op. cit.*, p. 978.
[1128] *Ibid.*

duquel elle a été forgée. C'est aussi dans le risque politique et éthique de perdre sa propre vie que s'éprouve la vérité de cette forme de vie qu'un sujet a voulu librement se donner.

2. Le cycle de la mort socratique comme épreuve courageuse de la vérité

C'est avec la *parrêsia* que le fait de dire la vérité prend une dimension politique. L'individu s'éprouve comme un sujet politique véritable – c'est-à-dire libre et capable de gouverner avec mais aussi contre les autres – quand il risque de perdre la vie en disant la vérité. De la même manière, l'éthique du souci de soi est fondée à partir d'une pensée maintenue de la mort devient politique avec le courage de dire la vérité – partout dans la Cité, comme Socrate – au risque de perdre la vie. La *parrêsia*, qui sera l'objet d'étude des derniers cours au collège de France de Foucault à partir de l'année 1982, peut être traduite par le « franc-parler », le « dire-vrai » : le courage de dire la vérité. Le sujet se lie à la vérité qu'il dit en prenant un risque face à celui auquel il s'adresse : il peut attirer sur lui la colère et la détestation, le désir de vengeance et à l'extrémité de ce dire, la mort elle-même. La liaison de soi à la vérité est donc permise par la mort dans le risque de perdre la vie parce qu'on est celui qui dit la vérité. Comme toujours chez Foucault, la mort est au bout de l'expérience du langage[1129].

Parrêsia *politique et* parrêsia *philosophique*

Comme le fait remarquer Foucault dans la leçon du 12 janvier 1983 au Collège de France, la *parrêsia* a d'abord détenu une signification politique avant d'être éthique[1130]. Elle désigne la liberté que le citoyen de la Cité grecque détient pour prendre la parole et manifester un désaccord avec ses pairs. Elle introduit une rupture dans la trame du tissu politique dont l'homogénéité monocorde risque d'étouffer la liberté dans la Cité, dont la vie ne se déploie que dans le jeu des différences individuelles. C'est l'exemple légendaire de Solon qui

[1129] Voir *supra* l'ensemble de notre première partie.
[1130] M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Gallimard/Seuil (Hautes Études), éd. F. GROS, p. 48 *sq*.

s'avance en armure et portant son bouclier pour prendre la parole devant les autres hommes libres à l'Assemblée. Par son attitude et son accoutrement en décalage avec les us de la tribune démocratique, il manifeste la vérité du danger que court la Cité face à la montée en puissance du pouvoir personnel du jeune Pisistrate. Ce dernier vient de s'entourer d'une garde personnelle qui lui a été accordée par l'Assemblée. C'est comme s'il disait : je suis en guerre contre la Cité ; et Solon entend alors lui rétorquer : eh bien nous aussi, nous sommes alors en guerre contre toi et nous n'allons pas nous laisser faire, c'est pourquoi je viens moi-même cuirassé et armé devant l'Assemblée pour confondre ceux qui sont avec toi et ceux qui vont défendre, au prix de leurs vies, le bien de la Cité.

> Vous voyez la double *parrêsia* de Solon ici : *parrêsia* à l'égard de Pisistrate, puisque, par le geste qu'il [accomplit] en arrivant tout cuirassé et tout armé à l'Assemblée, il montre, de [ce] fait, ce qu'est en train de faire Pisitrate. Il dévoile la vérité de ce qui se passe, et en même temps adresse un discours de vérité à l'Assemblée en critiquant ceux qui ne comprennent pas, mais en critiquant aussi ceux, qui comprenant, se taisent[1131].

S'avancer ainsi, seul contre tous les autres, est risqué : la vérité s'éprouve dans le risque de mourir. Socrate est aussi une figure héroïque qui « préfère affronter la mort plutôt que de renoncer à dire vrai » mais il « n'exerce pas ce dire-vrai à la tribune[1132]. » Dans l'*Apologie*, il affirme que s'il avait osé pratiqué le « dire-vrai » en ce lieu, il serait déjà mort à l'heure actuelle. « Si je m'étais adonné il y a longtemps à la politique, je serais mort depuis longtemps[1133] ». Il a d'ailleurs déjà risqué sa vie politiquement à deux reprises, comme le rappelle Foucault, en 406 quand il s'est opposé au vote qui allait mener à la condamnation à mort de généraux qui n'avaient pas fait relever les cadavres après la bataille des Arginuses, et durant le gouvernement des Trente, quand il refusa de procéder à l'arrestation un citoyen injustement accusé[1134].

Foucault insiste alors sur le fait que la *parrêsia* socratique n'est pas politique mais éthique : son lieu n'est pas l'assemblée mais la rue. C'est une attitude constante et quotidienne là où la *parrêsia* politique était ponctuelle et circonstanciée. Son objet n'est pas le salut de la Cité mais le souci de soi. Mais l'on peut nuancer immédiatement ce propos en indiquant que la *parrêsia* est quand même politique dans son essence puisqu'elle introduit le souci de soi dans une dimension communautaire, qui ira jusqu'à prendre une envergure cosmologique avec les philosophes cyniques qui poursuivront à leur manière, outrancière et scandaleuse, la

[1131] M. FOUCAULT, *Le Courage de la vérité*, *op. cit*., p. 70.
[1132] *Ibid.*, p. 67.
[1133] PLATON, *Apologie de Socrate*, 31d, trad. M. CROISET, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 159 ; cité par M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 71.
[1134] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 72-73.

mission socratique. Le souci de soi n'est pas simplement la finalité individuelle et personnelle d'existence qu'un maître propose à son disciple mais elle devient celle de tout le monde par et dans le geste parresiastique de Socrate. La *parrêsia* socratique permet à la vérité éthique du souci de soi de s'universaliser et c'est en cela qu'elle est politique : tous les êtres qui se prennent en souci font partie d'une même communauté humaine dont la fin est la liberté. Ce geste à la fois éthique et politique acquerra une dimension transhistorique avec l'attitude cynique, l'éthique parresiastique du souci de soi poussée à sa plus grande extrémité, aux confins de la mort, là, où la civilisation et la culture s'effritent et s'érodent dans la brutalité radicale de l'élémentaire.

Cette tendance à l'universalisation du souci de soi, qui a pour véhicule le dire parresiastique, est déjà présente dans la vie socratique. La *parrêsia* est en effet d'abord conçue comme une mission divine, une charge sacrée pour Socrate : il a été désigné par les dieux – Apollon le disant plus savant que tous les autres, mais aussi sa voix démonique l'enjoignant à être Socrate et pas Solon[1135] – comme le soldat du souci de soi : « [q]uiconque occupe un poste, – qu'il l'ait choisi lui-même comme le plus honorable, ou qu'il y ait été placé par un chef –, a pour devoir, selon moi, d'y demeurer ferme quel qu'en soit le risque, sans tenir compte de la mort possible, ni d'aucun danger[1136]. »

Sa *parrêsia* doit ainsi s'exercer tout le temps, tant qu'il est vivant. Socrate est comme le soldat qui doit tenir constamment son rang, sans fléchir quand la mort approche. Cette *parrêsia* doit aussi s'exercer partout dans la Cité : Socrate parcourt l'espace public de haut en bas à la recherche de la vérité, interrogeant dans l'*Apologie* d'abord les aristocrates bien nés destinés aux charges politiques, les poètes, et enfin les plus modestes artisans. La *parrêsia* éthique de Socrate est donc différente de celle du sage comme Solon qui n'exerce politiquement son dire-vrai que de façon ponctuelle et se retire ensuite dans sa retraite silencieuse. Elle ne consiste pas affirmer la vérité face à tous les autres et à ensuite se retirer. C'est une *parrêsia* qui est moins une affirmation ponctuelle qu'une recherche (*zêtêsis*) à travers toute la Cité et un examen (*exetasis*) qui est une épreuve des âmes dans le dialogue avec pour finalité le souci (*epimeleia*) que tout le monde devrait avoir pour soi-même[1137]. Le risque de mort est donc lui aussi constant. Il traverse l'ensemble de ce que Foucault appelle le « cycle de la mort de Socrate » dans lequel se joue une lutte entre vérité et oubli de soi. Il

[1135] PLATON, *Apologie de Socrate*, 21a, *op. cit*., p. 145.
[1136] *Ibid*., 28d, p. 155 ; cité dans la note 37 de l'édition du cours de la page 86, rédigée par F. GROS, *in* M. FOUCAULT, *op. cit*.
[1137] M. FOUCAULT, *ibid*., p. 75-80.

concerne ces trois grands dialogues que sont l'*Apologie*, le *Criton* et le *Phédon*.

Socrate n'est pas Solon qui s'avance cuirassé et armé d'un bouclier à l'assemblée pour dire une vérité risquée. Sa voix démonique lui interdit de faire de la politique et il affirme que s'il avait dit la vérité devant une assemblée il serait déjà mort. Et s'il était mort, il n'aurait pu être le soldat du souci de soi et être utile à lui-même et aux autres. « En cette circonstance, je manifestai moi, non par des mots mais par des actes que de la mort je ne m'en soucie comme de rien, mais que je ne veux rien faire d'injuste ou d'impie et que de cela je me soucie avant tout[1138]. » Le souci socratique porte donc davantage sur la partie raisonnable de l'âme (*phrônesis*), capable de faire les bons choix et ainsi sur la vérité (*alêtheia*) qui a partie liée avec la nature de l'âme (*psukhê*)[1139], que sur le bien de la Cité. Quand Socrate s'opposait politiquement aux autres avec son franc-parler, il le faisait déjà pour des raisons éthiques. Il se prenait déjà lui-même en souci quand il agissait politiquement : il ne faisait pas de la « basse » politique car sa parole publique avait pour finalité d'inciter à ne pas s'oublier soi-même quand on agit de conserve avec les autres. Le commun ne doit pas s'établir sur le fond de l'oubli de soi mais doit s'ériger sur le souci que chacun doit prendre de soi. La *parrêsia* politique est vite débordée par sa tension éthique.

La vérité est manifeste parce qu'elle porte une menace de mort pour celui qui s'y est liée en la disant. On voit combien alors la vérité éthique est liée à la mort étant donné que son authenticité et sa réalité sont suspendues à la possibilité de perdre la vie pour celui qui la dit. Si la vérité n'engageait pas la vie de celui qui la porte, elle ne serait pas une vérité éthique. Pour qu'une vérité acquière une telle dimension, qui n'est pas simplement théorique, il faut nécessairement qu'elle s'atteste dans l'épreuve du risque de mort pour celui qui l'énonce ou la manifeste. Une vérité devient politique quand elle manifeste la place qu'un homme occupe dans le monde et elle est ainsi toujours dangereuse car cette place est toujours contestable ou contestée. Elle devient en plus éthique quand celui qui la profère et la soutient est changé dans ce rapport d'affirmation de soi qui l'expose à la mort. Si en soi, une vérité mathématique n'est pas éthique, elle le devient quand elle dérange les relations de pouvoir que les hommes entretiennent entre eux dans le monde et qu'elle change le rapport que le sujet entretient avec sa propre vie. L'héliocentrisme copernicien devient une vérité éthique quand Galilée risque sa vie en l'affirmant face au crédo des autorités ecclésiastiques et qu'il impose alors à l'Occident une nouvelle façon d'être à soi comme un savant critique. Le mode de véridiction n'est plus

[1138] *ibid*., p. 73 ; PLATON, *Apologie de Socrate*, 32 c-d, *op. cit.*, p. 161.
[1139] M. FOUCAULT, *op. cit*., p. 79 ; Foucault s'appuie ici sur un passage de l'*Apologie de Socrate*, 29e, *op. cit*., p. 157 ; note 38 du Cours p. 86.

ici celui de la prophétie, de la sagesse, de l'enseignement ou encore de la technique mais celle justement de la *parrêsia*, à la fois politique et éthique[1140].

La vérité est vive et brûlante quand sa manifestation risque de rompre la relation entre deux sujets mais aussi la relation de soi-même à sa propre vie. L'accès à la vérité est bien comme le voulait Platon un arrachement de soi-même à un monde présent – de la fausseté et de l'illusion, de la Caverne – pour entrer dans le jour d'un soleil qui peut faire mourir en même temps qu'il nous met à découvert dans une nouvelle manière d'être à soi. Celui qui apportera un peu de cette lumière dans la vie de la Cité court constamment le risque d'être mis à mort car il dérange la tiédeur paresseuse commune de sa présence brûlante et singulière. C'est la *parrêsia* éthique qui conduisit Socrate à la mort autant qu'à sa vérité. La *parrêsia* philosophique est donc toujours aussi politique puisqu'il faut faire retour à la Cité à partir du moment où l'on est parvenu à se changer soi-même dans le risque de se perdre.

Dans les deux cas – se livrer à *parrêsia* politique ou se livrer comme il le fit finalement toute sa vie, à la *parrêsia* philosophique et on pourrait même dire, dans tous les cas – le résultat semble demeurer le même : Socrate, comme tout être humain, est mortel, et donc il mourra. À quoi bon ergoter alors ? Toutes les vies ne se valent-elles pas ? Mais la mort a permis au contraire à Socrate de se constituer dans sa vérité à travers sa propre vie, dans ce qu'elle a de différent par rapport à toutes les autres. C'est la mort qui le singularise dans sa vérité : la vie de Socrate est véritablement la sienne parce qu'il a choisi de dédier – on pourrait dire ici donner ou sacrifier, dans le sens authentique que détiennent ces verbes – au souci de soi éthique qui est la finalité de la *parrêsia* philosophique. Socrate n'est pas mort comme Solon car il n'était pas Solon : sa vie est celle d'une autre vérité. Il n'est pas mort de « toute façon » comme nous le disions car il est mort dans la vérité qu'il fit de sa vie, avec *style*, à nulle autre pareille. La mort ne l'a pas vu fuir ou se divertir de soi. Au contraire, la mort exigeait une réponse de vérité et Socrate lui offrit au prix de la vie : s'il s'était échappé de prison pour fuir le jugement de la Cité comme lui proposèrent ses amis, il n'aurait pas vécu sa propre vie. Elle aurait été celle de tous les autres, une vie qui est vivante mais qui n'est jamais véritablement à soi car n'ayant jamais répondu d'elle-même et de sa vérité, dans l'épreuve de la mort. C'est là le sens authentique, c'est-à-dire aussi inflexible et irrévocable que la mort, des derniers mots de Socrate, qui le clôturent dans sa vérité la plus singulière.

[1140] Pour la distinction de ces différents modes de véridiction, voir M. FOUCAULT, *op. cit.*, Leçon du 1er février 1984, p. 23 *sq*.

Les dernières paroles de Socrate

Il y a quelque chose du geste phénoménologique dans la façon qu'a Foucault d'approcher les dernières paroles de Socrate dans ses derniers cours au Collège de France. C'est comme si dans la proximité de la mort, une possibilité extrême de vivre s'offrait à nous, à travers Socrate, de la même manière qu'elle s'offrait à lui. Mais cette vérité a été recouverte par un ensemble de discours qui l'ont défigurée, jusqu'à la rendre méconnaissable. Il faut alors *revenir à la chose même*, la mort socratique, qui dit la vérité de la vie qui fut celle de Socrate. C'est exactement ce geste de désenfouissement que va faire Foucault, en rappelant les discours qui ont recouvert cette vérité de tout le poids d'une tradition métaphysique et religieuse qui lui est absolument étrangère, afin de parvenir à les annuler. L'épreuve brûlante d'être à soi dans sa vérité que fut la mort de Socrate a été étouffée par cette gangue de discours qui s'est sédimentée autour d'elle durant toute l'histoire occidentale, refusant de voir autre chose dans la mort qu'une possibilité d'objectivation d'un vivant qui n'est plus. Pourtant, Socrate n'a jamais parlé de manière plus véritable qu'après avoir bu le poison, alors que ses jambes avaient déjà franchi le pas au-delà[1141]. De la même façon, cette dernière prise de parole publique constitue pour Foucault, désormais très affaibli par la maladie, une épreuve particulièrement vive de la vérité critique qu'il a toujours voulu incarner. Il y a de toute évidence dans ce texte une forme de mimétisme philosophique à presque 2 500 ans d'intervalle, reliant la dernière prise de parole socratique devant ses disciples et celle de Foucault devant un auditoire qui le vénère[1142] : c'est à la fois un testament philosophique et la manifestation d'une dernière épreuve de soi éthique permise par la proximité de la mort[1143]. Quand la fin est imminente, on peut une dernière fois affirmer et manifester ce qu'il s'agit de faire pour continuer constamment d'être à soi. Il y alors une forme d'éternité dans l'exercice de ce pouvoir d'être à soi que l'on ne perd rien à partager et à léguer à ceux qui restent.

Pour parvenir à dépasser les mauvaises interprétations des derniers mots de Socrate, Foucault va faire le détour par la parole d'un de ses maîtres, qui a tant compté dans son chemin de vie philosophique en restituant la magnifique interprétation que fit Georges

[1141] « [Socrate] se coucha sur le dos, comme le lui avait recommandé l'homme qui lui avait apporté le poison. Celui-ci, alors, lui palpa les jambes et continua à les examiner par intervalles ; au bout d'un moment, il lui serra le pied avec force et lui demanda s'il sentait quelque chose. Socrate dit que non », PLATON, *Phédon*, 117e, *op. cit.*, p. 309.

[1142] Voir pour une description de cette « tranche de vie » que constitua le rapport entre Foucault et son public, P. VEYNE, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Idées », 2008, p. 214-215.

[1143] Les témoignages concordent pour dire que Foucault « savait » ou du moins se doutait très fortement de la nature du mal qui le touchait. À côté de celui de D. DEFERT que nous avons déjà évoqué, il y a aussi par exemple celui de P. Veyne (*op. cit.*, p 210 *sq*).

Dumézil de ces dernières paroles dans une lettre écrite sous la forme d'un récit d'un séjour au royaume des âmes[1144]. C'est sous cet auguste patronage que Foucault va pouvoir lui-même préparer son voyage au pays des morts, rappelant, alors qu'il ne lui reste plus que quelques mois à vivre – exactement quatre – qu'il faut au moins avoir fait une fois dans sa vie un cours sur les dernières paroles de Socrate quand on a fait profession d'enseigner la philosophie[1145]. Avant de voir comment Foucault ajoute encore quelque chose à l'interprétation de Dumézil, nous allons d'abord restituer la teneur de celle dont il s'agit de se défaire, pour laisser apparaître la vérité des dernières paroles de Socrate dans leur véritable apparaître. Voici alors restitués en grec ces derniers mots : *Ô Kriton, tôi Asklêpiôi opheilomen alektruona*, *alla apodote kai mê amelêsête* ; et la traduction qu'en donne Dumézil : « Criton, nous devons un coq à Asklépios, payez-le donc et n'oubliez pas…[1146] »

Asklépios est un dieu guérisseur comme Zeus et Apollon mais contrairement aux deux derniers qui sont des dieux majeurs qui s'attachent à un individu durant toute la vie quand ils prennent soin de lui – ainsi Zeus veillant constamment sur Ulysse dans l'*Odyssée* –, il est un dieu mineur ne guérissant que ponctuellement des maladies particulières et cesse son action bienveillante, une fois la santé recouvrée. La coutume voulait que le malade passe une nuit dans l'*asklepion* et se réveillait le matin avec la vérité du remède qui lui avait été révélé par le dieu en rêve. On sacrifie ainsi un coq à Asklépios pour le remercier de son intervention. Voici alors comment Dumézil explicite les derniers mots de Socrate : « Nous devons un coq à Asklépios en grâce de la guérison que tu sais et qui nous a concernés en tant que malades, toi et moi, et aussi derrière toi, nos autres amis[1147]. »

Il s'agit cependant encore de savoir de quelle maladie Socrate et ses amis ont été guéris. Les interprétations les plus anodines ne peuvent pas tenir – Socrate remercierait ici le Dieu de l'avoir guéri d'une maladie qu'il a un jour contractée[1148] – car Socrate prend la peine d'enlever le voile dont il s'était déjà recouvert les yeux – prêt alors à garder le silence pour entrer dans la mort – afin de prononcer ces derniers mots, qui revêtent ainsi une importance capitale, à laquelle ces explications purement factuelles ne peuvent pas rendre justice. C'est une

[1144] G. DUMÉZIL, *« Le Moyne noir en gris dedans varenne » suivie d'un divertissement sur les dernières paroles de Socrate : sotie nostradamique*, Paris, Gallimard, 1984.
[1145] « Il faut bien, comme professeur de philosophie, avoir fait au moins une fois dans sa vie un cours sur Socrate et la mort de Socrate. C'est fait. *Salvate animam meam*. », Leçon du 22 février 1984, seconde séance, M. FOUCAULT, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 143.
[1146] G. DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 140 ; repris par M. FOUCAULT, *op. cit*., p. 88.
[1147] G. DUMÉZIL, *ibid.*, p. 143.
[1148] Pour le détail des interprétations des différents – et nombreux – commentateurs des derniers mots de Socrate, voir M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 89 et les notes de l'édition du Cours.

interprétation cependant beaucoup plus massive et lourde qui s'est imposée dans la tradition de lecture de ces derniers mots. Foucault suit alors Dumézil citant des vers de Lamartine pour la résumer sous forme d'un symbole qui a traversé toute l'histoire occidentale[1149] : « Aux dieux libérateurs, dit-il, qu'on sacrifie ! Ils m'ont guéri ! – De quoi ? dit Cébès. – De la vie[1150]. »

Dumézil affirme que cette interprétation – la vie est une maladie dont l'homme guérit par la mort – est au fond, celle du bouddhisme[1151], mais Foucault préfère y voir, certainement à juste titre, celle du christianisme compris à la manière de Nietzsche, comme une version occidentale du nihilisme. Cette catégorie plus spécifique de nihilisme concevant la vie comme une maladie et une souffrance perpétuelle permet de mieux comprendre en quoi le cas de Socrate a été récupéré par la religion chrétienne, le platonisme disposant au christianisme selon le mot bien connu de Pascal – et on sait combien la définition platonicienne de la philosophie comme apprentissage de la mort a eu de l'influence sur les premiers Pères chrétiens – alors que si on en reste à la conception bouddhiste, on ne voit pas très bien pourquoi tout l'Occident s'engouffrera dans cette interprétation dominante des derniers mots de Socrate. Le nihilisme oriental propre au bouddhisme considère que la mort est un néant qui nous délivre de la vie qui est elle aussi un néant. Nihilisme étal et isomorphe du bouddhisme là où le nihilisme chrétien est différencié et dialectique. Pour le second, la mort est en fait la vraie vie de laquelle l'individu a été déchu, sombrant dans ce néant de la vie terrestre qui constitue la mort véritable : il faut ainsi rattraper la vraie vie de la mort en se mortifiant sa vie durant. La maladie mortelle est d'être à soi dans la vie (c'est le péché) alors qu'il faut vouloir vivre en mourant à soi (vérité du salut). Et ainsi paradoxalement : plus on est soi-même, plus on est mort, moins on est soi-même, plus on est vivant.

Les paroles de Socrate sont ainsi détournées de leur sens initial par le prisme de lecture que leur fait subir la *metanoia* chrétienne dans toute l'histoire occidentale : c'est de la vie terrestre dont il faudrait guérir, une vie du mal, de souffrance et de péché qui serait finalement la vie mortelle. La vie saine et vraie serait celle de la mort, la vie terrestre étant la maladie mortelle du péché et de la souffrance dont il s'agirait de guérir. Socrate a donc été guéri de la vie puisqu'il est bien en train de mourir quand il prononce ces dernières paroles. Comme les bons chrétiens à venir, il sait que la vie terrestre n'est pas la bonne : la vie saine et heureuse ne peut

[1149] « Dumézil a donc symbolisé, par ces vers de Lamartine, toute une interprétation », M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 89.
[1150] A. de LAMARTINE, *La Mort de Socrate*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, p. 107 ; vers cités par G. DUMÉZIL, *op. cit*., p. 136. Foucault cite seulement deux vers du poème de Lamartine, là où Dumézil en cite une quinzaine (*ibid.*, p. 89).
[1151] G. DUMÉZIL, *op. cit*., p. 132-133.

se trouver que dans la mort.

Cette interprétation chrétienne, résumée par Lamartine, sera reprise par la majorité des grands commentateurs historiques de l'œuvre de Platon mais c'est bien Nietzsche qui la résume encore le mieux pour Foucault, dans le paragraphe 340 du *Gai Savoir* qu'il restitue dans sa leçon du 15 février 1984 au Collège de France.

> Était-ce la mort ou le poison, la piété ou la malignité – quelque chose en cet instant lui délia la langue et il dit : « Ô Criton, je dois un coq à Esculape. » Cette risible et terrible « dernière parole » signifie pour qui sait entendre : « Ô Criton, la vie est une maladie. » Est-ce possible ! Un homme tel que lui, qui avait vécu gaiement et comme un soldat aux yeux de tous – était un pessimiste. Il n'avait donc fait autre chose que bonne contenance à l'égard de la vie, que cacher de son vivant son ultime jugement, son plus intime sentiment. Socrate, Socrate a donc *souffert de la vie* ! Et il s'en est encore vengé – au moyen de ce mot obscur, horrible, pieux et blasphématoire ! Fallait-il encore que Socrate en vînt à se venger ? Un grain de générosité manquait-il à sa surabondante vertu. Ah, mes amis ! Il nous faut encore surmonter les Grecs[1152] !

Socrate aurait craqué à la toute fin et avec lui le *logos* s'effondrant face à la mort : tous ces discours pour finalement finir *comme ça*. Socrate aurait alors été un précurseur des premiers chrétiens : il n'était déjà plus vraiment grec car il vacillait sur ses jambes. Socrate était l'un des premiers grands malades du nihilisme occidental.

Celui-ci trouve sa formulation, terrible et condensée, dans la sagesse de Silène telle qu'elle est exposée à Dionysos au début de la *Naissance de la tragédie* : la meilleure chose qui aurait pu arriver à un être vivant c'est de ne pas vivre et s'il est vivant, de mourir au plus vite[1153]. Mais l'interprétation est complètement biaisée pour Foucault, secondant Dumézil dans cette objection. Jusqu'à la fin de sa vie, même quand il n'était plus qu'une question d'heures avant que le jugement du tribunal athénien ne soit exécuté, Socrate continue d'affirmer dans le *Phédon* qu'il ne faut jamais vouloir mettre fin à ses jours en se suicidant car la vie humaine n'est pas un mal mais un bien et même un bien divin puisqu'il est le bien des dieux eux-mêmes qui en détiennent la propriété. Reprenant un « dit pythagoricien », Socrate affirme que nous sommes sous la garde des dieux, dans la *phroura*[1154]. Pour Foucault, ce terme ne doit pas alors compris de façon négative comme on l'a souvent fait – en le traduisant par « prison », « garderie », « enclos » – car il renvoie à un lieu, qui est celui de la communauté des hommes sur lequel les dieux veillent de façon bienveillante, en prenant soin de ceux qui y

---

[1152] F. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, trad. P. KLOSSOWSKI, Paris, éd. Colli-Montinari, 1982, p. 231. ; cité par M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 94.

[1153] F. NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, trad. C. DÉNAT, Paris, GF Flammarion, 2015, p. 111-112 : « Misérables races d'éphémères, enfant du hasard et des peines, pourquoi me presses-tu de te dire ce que tu aurais tout avantage à ne pas entendre ? Le plus grand de tous les biens est pour toi complètement hors d'atteinte : ne pas *être*, n'être *rien*. Mais le second de tous les biens est pour toi – c'est mourir bientôt. »

[1154] PLATON, *Phédon*, 62b, *op. cit.*, p. 209 : « *Nous, les humains, sommes comme assignés à résidence* [phroura] *et nul ne doit s'affranchir lui-même de ces liens et s'évader*. »

sont. Ils nous gardent avec sollicitude et non à la manière du « garde-chiourme » ou du « gardien de prison ». Il provient étymologiquement du verbe grec *oraô* signifiant voir et il implique la vigilance constante de ceux qui le surveillent[1155]. La vie humaine, puisqu'elle est un bien précieux des dieux sur laquelle ils veillent et dont ils se soucient (*epimeleisthai*) ne peut donc constituer un mal ou une maladie dont il faudrait guérir. Et c'est à partir de là que l'interprétation de Nietzsche peut elle aussi être contrecarrée. Non, Socrate ne s'est pas dédit, sous l'effet du poison, ou par dégoût final de la vie une fois que la mort est là – à quoi bon toute cette comédie et ces beaux mots ? Tout n'est-il pas égal dans ce marasme boueux qu'est la vie ? Rendons alors grâce au dieu de nous en avoir enfin sortis – : il affirme au contraire qu'il faut remercier les dieux d'avoir aussi bien veillé sur nous la vie durant. Mais alors pourquoi ce dieu mineur, Asklépios, en particulier ?

Le fait qu'il s'adresse à Criton est un élément important pour Dumézil car il contient certainement la clé d'entrée dans la signification exacte des dernières paroles de Socrate. C'est à Criton auquel il s'adresse, en disant « nous » devons un coq au dieu. Criton est l'un des disciples le plus proche de Socrate, son « commissionnaire », chargé d'écarter les femmes et les enfants en pleurs au début du dialogue du *Phédon*[1156], le même qui a été chargé par tous les autres amis de visiter Socrate dans sa cellule pour le convaincre de choisir la fuite. Pourquoi ce « nous » alors ? Dumézil avance que Socrate et Criton ont été guéris, grâce à l'intervention du dieu, de la mauvaise opinion consistant à vouloir échapper au jugement du tribunal athénien, en s'enfuyant de la Cité. Le dieu les a guéris de cette opinion menaçant la santé de l'âme en leur montrant la voie, dans un songe qu'a fait Socrate dans sa prison.

> SOCRATE – Il m'a semblé qu'une femme, belle et majestueuse, vêtue de blanc, s'avançait vers moi, m'appelait et me disait : « Socrate, dans trois jours tu peux arriver dans Phtie aux belles mottes. »
>
> CRITON – Étrange songe !
>
> SOCRATE – Limpide, au contraire, Criton, à mon avis du moins.
>
> CRITON – Oui, trop limpide ! […][1157]

Pour Dumézil, rappelant le neuvième chant de *L'Iliade*[1158], le sens du vers est clair pour les « deux amis » : « dans trois jours, tu [*scil.* Socrate] auras quitté le monde des tracas, et comme

[1155] Comme le précise la note 12 de l'édition du *Courage de la vérité*, *op. cit*., p. 105.
[1156] PLATON, *Phédon*, 60a, *op. cit.*, p. 205.
[1157] PLATON, *Criton*, 44a-44b, trad. L. BRISSON, Paris, GF Flammarion, 2017, p. 190 ; passage en grec cité et traduit par G. DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 162-163.
[1158] Achille refuse de continuer la guerre contre les Troyens et décide de rejoindre « dans trois jours » « la fertile terre de Phtie », G. DUMÉZIL, *op. cit*., p. 162. HOMÈRE, *Iliade*, Chant IX, trad. J.-L. BACKÈS, Paris, Folio, coll. « Classique », 2013, p. 210 : « Au troisième jour j'arriverai à Phtie la plantureuse ».

Achille à Phtie, tu seras chez toi[1159]. » Ces trois jours correspondent justement au retour du navire sacré revenant de Délos au Pirée, ce qui rendra à nouveau possibles les exécutions des condamnations à mort, suspendues durant toute la durée de ce voyage.

C'est la pensée devançante de la mort – ici sous la figure symbolique du rêve – alors qui guérit de la maladie de l'opinion fausse. Non pas parce que la mort signifierait, à la manière de l'interprétation nietzschéenne du nihilisme, que rien ne peut finalement lui résister et qu'il n'y a rien à entreprendre face à son pouvoir. Au contraire : la mort permet de conclure, une ultime fois, la vérité de la vie socratique. L'opinion du plus grand nombre était une maladie : ce que les autres penseront de Socrate et de ses amis – que le premier laissera des enfants et des disciples orphelins s'il consent à la mort, qu'il se trahira de fait lui-même, que les seconds n'ont pas tout tenté pour sauver un maître aussi juste et vertueux[1160] – ne doit avoir aucune espèce d'importance. Ce qui compte, c'est le raisonnement juste qui demeure inflexible et solide dans le risque de mort. Mieux encore : c'est la mort qui rend ce jugement véritable. La mort elle-même est incapable de l'ébrécher : le corps de Socrate peut périr, et la vie simplement biologique s'abîmer avec lui, mais demeurera cette vérité que la mort, à la manière d'un révélateur chimique, va précipiter dans sa pureté. « [Il] ne faut pas admettre comme Nietzsche que Socrate a craqué. Il n'a pas craqué, il a au contraire, au dernier moment, dit ce qu'il était pour lui le plus essentiel et le plus manifeste dans son enseignement, il n'a fait que le répéter[1161]. »

La maladie serait ainsi l'opinion fausse qui fait mourir l'âme comme la lèpre fait mourir le corps. Comme le bon gymnaste qui rend son corps résistant à la maladie et aux troubles, le philosophe qui s'exerce sa vie à penser droitement, résiste à cette maladie que l'âme peut contracter par contagion si elle se rend poreuse au discours commun des autres : c'est l'irréflexion qui risque de la faire périr en la défigurant. Ainsi le *logos* socratique permet de guérir des opinions fausses que développent Cébès et Simmias sur la nature de l'âme. Simmias défend l'idée que l'âme est comme l'harmonie musicale que fait naître la mise en mouvement d'une lyre : quand l'instrument est défectueux comme le corps devenu cadavre, l'âme disparaît elle aussi comme effet harmonique. Et Cébès va encore plus loin : peut-être que l'âme survit à la mort du corps mais qui nous dit qu'elle ne s'use pas elle-même comme notre corps vieillissant inlassablement, qui peut lui aussi changer de vêtements au cours de sa

[1159] G. DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 163.
[1160] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 95 ; PLATON, *Criton*, 45b, Paris, Les Belles Lettres, 1920, trad. M. CROISET, p. 219-220.
[1161] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 94.

vie[1162]? C'est ce même *logos* socratique qui permet aussi de guérir de manière générale de ce mal absolu pour l'âme que constitue la misologie, la haine des raisonnements. Pour guérir des premières et de la seconde maladie – beaucoup plus grave – Socrate va paradoxalement s'appuyer sur la chance que la mort constitue pour la force et la solidité du raisonnement. Les idées de Simmias et de Cébès, et la misologie à laquelle elles peuvent conduire – puisque de toute façon tout va au néant, à quoi bon continuer de raisonner ? Oublions, et vivons sans plus jamais penser (à ça) ! – ont toujours pour conséquence de mener au nihilisme et à l'oubli de soi.

Ces raisonnements procèdent de l'inversion de la signification authentique de la mort pour l'existence humaine : la mort ne nous invite pas à l'insouciance et à l'oubli de soi mais nous somme de nous prendre en souci, de nous prendre en compte. Il ne s'agit pas alors de se laisser happer inconscient dans la mort, de se laisser mourir, mais de répondre de soi dans son épreuve qui est une expérience de liberté et de vérité : et ainsi une attestation de soi. Ce qui se passe après la mort comprise comme instant où je n'existe plus n'a pas vraiment d'importance : ce qui compte aujourd'hui, et chaque jour où l'on vit, c'est de se prendre en compte.

Ainsi dans la pensée de la mort, l'âme ne disparaît pas comme une mélodie et ne s'use pas à la manière du corps qui se dégrade, au contraire : l'âme est rafraichie chaque jour dans le rappel que lui fait la mort d'être à soi. Le corps n'est pas à toi, mais l'âme si : absolument neuve chaque jour si tu fais l'effort de te réfléchir face à la mort. On peut ainsi guérir de la misologie dont il faut se garder : le raisonnement tire sa vérité de la mort, qui l'épure des opinions fausses. Sans la mort, nos raisonnements ne pourraient pas constituer des vérités éthiques qui nous permettent de vivre des vies véritables. Ainsi pour Foucault, il faut aller plus loin que Dumézil : c'est de l'oubli de soi dont il faut guérir, pas simplement de l'opinion fausse[1163]. L'irréflexion mène à l'oubli de soi. Les tout derniers mots de Socrate sont *ne ameles*, « ne négligez pas » signifiant : ne négligez pas de vous soucier de vous-mêmes. N'oubliez pas de remercier le dieu, souciez-vous de le remercier pour nous avoir mis sur le chemin du souci de soi, pour s'être soucié que nous nous sommes souciés de nous-mêmes.

Le dieu a guéri Socrate et Criton de la maladie des fausses opinions, qui nous font nous soucier davantage de la vie – en fait : de la survie – que de nous-mêmes et de ce qui nous rend maîtres de nous-mêmes : les *logoi*. La mort est l'occasion chaque jour relancée de réfléchir et de se réfléchir face à elle : elle est comme cette paroi noire qui contraint l'individu

[1162] PLATON, *Phédon*, 89a, *op. cit.*, p. 258-259 ; M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 98.
[1163] M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 96-97.

à se réfléchir, à retourner sur lui-même pour se définir librement face à elle. Le soir arrive toujours, il ne fait en fait qu'arriver mais il te permet de faire le bon compte dans ta journée : quelles sont les actions et les pensées qui méritent d'être poursuivies au grand jour alors que le soir arrive ? Le soir est ce qui rend grand le jour. Non par sa longueur mais par l'apogée de la vie qui s'y réfléchit : je ne suis au plus haut de moi-même qu'à partir de la vue surplombante de la mort. La fin épure ainsi notre rapport à nous-mêmes et nous ouvre la voie du perfectionnement indéfini de soi-même. Ne néglige pas de te parfaire : c'est la mort qui te commande de le faire.

Le perfectionnement de soi est une tâche indéfinie, à répéter chaque jour jusqu'à la mort. C'est pourquoi Socrate dit « nous » devons un coq à Asklépios : tant qu'il est vivant, Socrate encoure le risque de s'oublier, de tomber malade en se contentant de vivre d'une vie qui n'est plus à soi parce qu'elle ne se réfléchit plus à partir de sa propre mort.

> Et tant qu'il n'est pas tout à fait mort, tant qu'il n'est pas arrivé au dernier instant de sa vie, ce risque d'être atteint par une opinion fausse et de voir l'âme se corrompre existe. C'est pourquoi ce sacrifice, qui d'une certaine façon aurait pu être fait à l'instant même où Criton a été guéri de sa maladie, doit être fait non seulement au nom de Criton, mais aussi de Socrate, et ne peut être fait qu'au dernier moment de Socrate, au moment de mourir[1164].

Le dernier geste de Socrate est celle du héros philosophique : alors qu'il est déjà dans la mort, il revient vers lui-même et vers le monde en ôtant le voile qui lui avait déjà volé ses yeux. *La mort viendra et elle aura tes yeux*, nous dit le poète : de toute évidence, mais tant qu'elle vient à moi par la pensée c'est elle qui me donne des yeux pour voir clairement les progrès que j'ai encore à faire pour être tout à moi.

La mort de Socrate constitue ainsi le symbole condensé du souci de soi. La vie qu'il a menée est pure et non contaminée car entièrement tournée vers le souci de soi. La mort unifie ainsi les fils de la vie socratique : le principe du souci de soi est légué dans et par la mort de Socrate. Prenez soin de vous, répète-t-il à ses amis une dernière fois dans le *Phédon* comme il le fit devant ses concitoyens dans l'*Apologie*. Le geste de Foucault au crépuscule de sa vie est similaire, ne cessant de répéter qu'il faut se réinventer chaque jour à partir d'une méditation de la mort et qu'avant l'ère chrétienne une culture entière du souci de soi avait été possible. Ce n'est plus le cas aujourd'hui et sa mort à l'hôpital en témoigne : à la différence de Socrate, il fut privé de léguer encore une fois son conseil à ses amis. On l'empêcha de les recevoir dans sa chambre[1165]. Mais cette scène de privation de la mort comme moment de vérité éthique

[1164] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 100.

[1165] Voir le témoignage de D. DEFERT, « Foucault. Les derniers jours », article du journal *Libération*, daté du 19 juin 2004, déjà cité. « L'hôpital était obsédé par la peur d'indiscrétions journalistiques, de photos et de procès.

témoigne de la vérité historique de notre époque : le soin absurde de la vie a pris le dessus sur le souci de soi. Aujourd'hui, on ne laisse plus un homme – sur le point de mourir – s'entretenir une dernière fois avec ses amis, *parce qu'il est malade*[1166].

Pour Socrate, Asklépios nous guérit de l'oubli de nous-mêmes, et donc de l'oubli de la mort : il la fait voir dans le songe socratique comme la condition de la vérité d'une existence. Les dieux se soucient des hommes en tant qu'ils sont mortels : ne soyez pas fascinés ni par les biens de ce monde qui sont périssables et passagers, ni par l'immortalité ou par la mort elle-même semblent-ils nous dire. Ce que nous avons en commun avec les dieux, et c'est pourquoi ils se soucient de nous, c'est que nous sommes capables d'être à nous-mêmes, d'avoir une vie qui, si à la différence de la leur, n'est pas immortelle, doit rester à nous. Il y a une expérience d'éternité dans l'épreuve d'être à soi qui est différente de l'éternité recherchée dans la connaissance métaphysique de l'âme et des idées auxquelles elle est susceptible d'accéder.

Le refus et la peur de la mort nous font oublier de nous soucier de nous-mêmes. C'est l'opinion fausse que combat Socrate dans le *Phédon*, consistant à croire que la vie terrestre se doit d'être sans fin et chérie pour elle-même en tant que *zoê* alors qu'elle ne prend sa valeur qu'à partir de la mort. La maladie moderne de l'âme consiste alors à croire que la mort est un mal dont il faudrait guérir alors qu'elle constitue la chance de nous prendre en souci. La mort n'est pas un mal, elle est un bien quand elle est saisie par celui qui s'exerce sa vie durant à penser droitement comme la chance d'être à soi. L'opinion des philosophes est droite parce qu'elle est inflexible et rigoureuse comme la mort : d'elle, comme de la mort, on ne doit pas se détourner si on veut vivre librement. Les dernières paroles de Socrate sont donc comme un condensé de *parrêsia* qu'il ne faut jamais oublier si l'on veut vivre une vie à soi, qui se prend en souci : face à la mort, ne te néglige pas, c'est si facile de se laisser aller à la mort en s'oubliant. Le courage de la vérité, à la fois par la parole mais aussi dans tous ses gestes.

C'est le courant philosophique du cynisme qui va pousser cette *parrêsia* du souci de soi à l'extrême du possible : être véritablement à soi dans l'épreuve constante de ce qui nous conteste radicalement, n'être à soi que dans la plus vive lumière de la mort, au point de bascule incessant entre l'être et sa disparition.

Et a invoqué des raisons médicales pour imposer une frustration relationnelle inadmissible. Michel voulait voir Deleuze, Canguilhem, Mathieu Lindon, ce fut impossible. »

[1166] Songeons aussi à notre *aujourd'hui*, celui d'une pandémie mondiale, où l'on a interdit à des familles de rendre visite une dernière fois à un proche placé en Ehpad ou d'organiser des funérailles avec l'ensemble de ceux et celles qui ont compté pour le défunt, les empêchant simplement d'être là auprès de celui qui n'est plus. Voir par exemple M. de HENNEZEL, *L'Adieu interdit*, Paris, Plon, 2020.

3. Le cynisme comme épreuve extrême du souci de soi

> « Pourquoi si dur ? — dit un jour au diamant le charbon de cuisine ; ne sommes-nous pas proches parents ?
>
> — Pourquoi si mous ? Ô mes frères, je vous le demande : n'êtes-vous donc pas — mes frères ?
> Pourquoi si mous, si fléchissants, si mollissants ? Pourquoi y a-t-il tant de reniement, tant d'abnégation dans votre cœur ? si peu de destinée dans votre regard ?
> Et si vous ne voulez pas être des destinées, des inexorables : comment pourriez-vous un jour vaincre avec moi ?
> Et si votre dureté ne veut pas étinceler, et trancher, et inciser : comment pourriez-vous un jour créer avec moi ? »
>
> F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1883.

L'épreuve du souci de soi cynique est extrême en ce sens qu'elle risque sans cesse la mort dans la *parrêsia* qui est autant un dire-vrai qu'un faire vrai. Chaque geste du cynique est effectué dans la plus grande proximité de la mort, chaque mot est prononcé avec le risque qu'il soit le dernier. La vie cynique est une vie qui se déroule sans cesse à la lisière de la mort et ne prend son éclairage qu'à partir d'elle. Une vie menacée qui est semblable à celle du chien errant sur la frontière qui sépare la nature de la culture. Le chien cynique : loup humanisé qui remonte la piste de la sauvagerie l'appelant à être lui-même. Le cynique fait d'abord preuve d'un « franc-parler » extrêmement risqué. Il est semblable en cela au chien qui aboie courageusement face à un intrus pourtant beaucoup plus puissant que lui. C'est Diogène sommant Alexandre, le maître du monde, de s'écarter de son soleil[1167]. Une « vie de chien » aussi quand il ne parle pas, de part en part constituée par des séries répétées d'épreuves extrêmes de résistance dans le dénuement et la cruauté – au sens d'Artaud – de l'élémentaire : la faim, la soif, le froid, sur la frange de l'invivable. L'homme-chien cynique erre dans les marges de la société où il trouve la pitance nécessaire à sa survie, toujours en compétition et en lutte avec la sauvagerie naturelle et la rudesse de l'élémentaire, mais il court aussi sans cesse le risque supplémentaire d'être battu et mis à mort par une société qui ne peut pas vouloir de lui si elle veut exister et fonctionner sereinement. Le confort de celle-ci est menacé par la présence et la simple vue du cynique qui rebutent et mettent mal à l'aise. La société humaine comme entreprise constante d'acculturation a pour vocation de détruire le caractère

[1167] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VI, 38, trad. M.-A. GOULET-CAZÉ, Paris, Le Livre de Poche, coll. « La pochothèque », 1999, p. 716.

brutal, l'animalité sauvage et scandaleuse du cynique. C'est ainsi que Diogène se demande s'il ne devrait pas parfois se promener avec un casque[1168]. L'existence de vérité du cynique doit être recouverte, oubliée pour que la société humaine puisse fonctionner. La vie cynique s'inscrit donc à contre-courant de cette pacification des corps dont parle Norbert Elias pour décrire le processus civilisationnel[1169] : c'est un corps menacé – et donc menaçant – que le cynique fait entrer scandaleusement dans une société qui entend oublier la mort pour s'en prémunir et parvenir à l'effacer. Ce refus de la mort est hypocrite car il s'effectue le plus souvent en se servant de la violence dont il prétend ne pas vouloir. C'est ainsi que le cynique est pris en tenaille entre deux risques de mort majeurs : la sauvagerie de la nature qui le conteste sans cesse, et la violence de la société humaine qui veut se débarrasser d'une existence qui lui pose problème. La vie cynique est ainsi circonscrite entièrement par la mort, c'est une vie définie par le risque de mort constant qui l'établit et la manifeste dans sa vérité.

La vie cynique comme passage à la limite

Contrairement à la « hardiesse politique[1170] » du démocrate disant la vérité à l'Assemblée, ou celle du conseiller qui met en garde le Prince, au risque d'être lourdement puni, et contrairement à l'ironie socratique consistant à faire dire aux individus ce qu'il ne pensait pas pouvoir dire, attirant sur lui les désirs de vengeance et la détestation, la *parrêsia* cynique est toujours un scandale de la vérité en acte.

> Dans les deux premiers cas, le courage de la vérité consiste à risquer sa vie en disant la vérité, à risquer sa vie pour dire la vérité, à risquer sa vie parce qu'on la dit. Dans le cas du scandale cynique – c'est là ce qui me paraît important et mérite d'être retenu, isolé – on risque sa vie, non pas simplement en disant la vérité, pour la dire, mais par la manière même dont on vit. Dans tous les sens du mot français, on « expose » sa vie. C'est-à-dire qu'on la montre et qu'on la risque. On expose sa vie, non pas par ses discours mais par sa vie elle-même[1171].

C'est ainsi qu'on a pu comprendre le cynisme comme constituant un passage à la limite du stoïcisme. Pour le philosophe stoïcien, on sait que les actes sont plus importants que les simples discours puisqu'ils constituent l'incarnation du *logos* vrai. La bonne attitude manifeste la vérité « en chair et en os » : une vérité qui n'est pas simplement dite mais incorporée et effectuée. Les stoïciens eux-mêmes pratiquaient déjà ces exercices athlétiques

[1168] *Ibid.*, VI, 41, p. 719.
[1169] N. ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, deuxième partie : « Comment peut-on être civilisé ? », *op. cit.*, p. 77 *sq.*
[1170] M. FOUCAULT, *Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 215.
[1171] *Ibid.*, p. 216.

d'épreuve. Il s'agissait par exemple de s'adonner à des exercices physiques pour s'affamer puis résister à la faim en se contentant de regarder des mets somptueux, sans y toucher. On pouvait aussi faire des stages à la campagne pour se livrer aux travaux des champs. La vie quotidienne elle-même doit être conçue comme une lutte. Si on va aux bains, ce n'est pas simplement pour se baigner mais aussi pour être bousculé, rudoyé et insulté : tel que l'exige la réalité, qui ne dépend pas de nous. L'ordre des raisons stoïcien peut ainsi être résumé : la vérité pratique doit primer sur toutes les autres, puis la raison théorique de cette pratique puis la théorie logique, physique et métaphysique. La vérité stoïcienne est alors simple à énoncer mais difficile à mettre en œuvre.

De la même manière, le contenu de l'enseignement cynique est lui-même extrêmement pauvre – et on peut même le résumer ainsi : il faut se soucier de soi-même au point devenir *absolument* souverain de sa vie – mais il est extrêmement difficile à pratiquer. C'est un concentré de vérité faite, non de longs discours, mais de petites histoires et d'anecdotes. Ce sont aussi des condensés de *parrêsia* : à mâcher et remâcher en cas d'oubli de soi, de risque de s'oublier, de ne plus se prendre en souci. Il s'agit de se souvenir de ces *exempla* du souci de soi extrême que constituent les grandes figures philosophiques du souci de soi, ce que ces illustres personnages ont fait et de ce qu'ils ont dit. Il y aussi la petite histoire cynique qui veut toujours dire beaucoup : Alexandre doit s'écarter du soleil parce qu'il symbolise la puissance et la richesse du souverain terrestre et Diogène les déconsidère. Mais il fait aussi obstacle à la lumière crue du soleil dont Diogène a besoin pour vivre une vie intensément à soi, qui brûle au contact de l'élémentaire, sans filtre et sans protection. Il faut toujours plus se démunir pour être tout à fait à soi. Voyant un jour un petit garçon boire de l'eau à l'aide de ses seules mains, Diogène se débarrasse de son bol, devenu inutile dans cette épreuve de soi reconduite un peu plus loin chaque jour[1172].

Mais le cynique va encore plus loin que le stoïcien puisque la doctrine stoïcienne consistait à accepter de jouer le rôle social qui nous était échu par le destin, même s'il s'agissait de toujours garder une distance par rapport à lui. Le cynique refuse d'endosser une fonction intérieure à la société : s'il a une mission pour la société, il l'exercera du dehors de cette société, à son pourtour, à la distance la plus extrême, sur cette ligne où la société est en train de se désintégrer. C'est ainsi que pour Épictète le cynisme constitue un passage à la limite du stoïcisme [1173]. Là où le stoïcien était encore intégré à la société en endossant des fonctions et des charges, même si c'était dans cette éthique de la distance qui caractérise l'acteur qui joue

[1172] L'anecdote est présente chez DIOGÈNE LAËRCE, VI, 37, *op. cit.*, p. 715.
[1173] M. FOUCAULT, *op. cit*., p. 154 ; ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 22, *op. cit.*, p. 291 *sq*.

correctement son rôle sur la grande scène du monde, la vie cynique introduit une rupture. Dans ses *Entretiens*, Épictète met en garde son disciple : cette vie n'est pas faite pour tout le monde, elle est réservée à une sorte d'élite appelée par les dieux. Peu d'individus sont capables de vivre constamment dans le risque de mort. C'est ainsi que le cynique est décrit comme allant aux limites de la société, comme un éclaireur, un espion (*kataskopos*)[1174].

Il va vers le dehors et séjourne le plus près possible de la mort, de ce qui le conteste radicalement dans son être d'homme. Il va voir derrière les lignes adverses ce qui est favorable ou hostile à l'homme. Pour être l'éclaireur de la société, il ne faut être attaché à rien. Le cynique est peut-être alors un chien mais il est un chien sans laisse, qui retourne vers son animalité sauvage. Il renoue avec le point où l'homme n'était pas encore ce qu'il est historiquement devenu, un être social et civilisé. Ce passage de la nature à la civilisation s'opère par un retour à une conscience aigüe de la mort que la société dans son ensemble a toujours tendance à refouler.

Historiquement, l'animal humain devient un être civilisé quand il se met à enterrer ses morts et qu'ils vouent un culte à ceux qui ne sont plus là. On peut alors avancer l'hypothèse que l'homme devient humain quand la mort commence à lui poser un problème si grand qu'il ne peut plus vivre autrement qu'en donnant une réponse à la mort chaque fois qu'elle se présentera à lui. Dans le monde réel quand les autres meurent, et alors il faudra répondre à leur mort, en les enterrant et en leur rendant un culte : nous sommes humains parce que vous avez été. L'homme a ainsi contracté la dette de son humanité auprès de ses ancêtres, donnant l'humanité dans leur mort à ceux qui viennent après. Il faut faire des offrandes à ceux qui nous ont permis d'être ce que nous sommes : des animaux sachant qu'ils vont mourir. Par ce savoir, la mort arrive aussi à la pensée et c'est ainsi qu'il faudra lui répondre, par des prières pour ceux qui sont désormais à elles et ne sont plus à eux mais aussi en répondant de soi face à la mort. C'est dans la proximité et ce don de la mort que naît alors le souci de soi et ces êtres de l'extrême limite que sont les cyniques ont pour fonction de nous rappeler d'où nous venons : ce n'est pas d'abord la vie qui fait notre vie, c'est la mort qui nous fait vivre cette vie spécifiquement humaine qui doit toujours être à soi parce qu'elle se sait mortelle. « La vie comme présence immédiate, éclatante et sauvage de la vérité, c'est cela qui est manifesté dans le cynisme[1175] » : cette vérité ne peut apparaitre que dans la proximité de la mort. Vérité qui devient insupportable pour le monde entier : vérité qui pousse aux limites de soi-même, au risque de la mort. Quelle est l'extrême limite, le fil d'existence le plus ténu, avant que je ne

[1174] ÉPICTÈTE, *op. cit.*, p. 294.
[1175] M. FOUCAULT, *op. cit*., p. 159.

meure ? Jusqu'où je puis mener cette vie qui est la *mienne* avant qu'elle ne disparaisse ?

Le cynique risque alors de mourir par les autres – qui ne supportent pas ce mode de vie : la vie cynique leur est intolérable – mais aussi par la nature, ayant orchestré trop de privations extrêmes ou de gestes qui sont allés trop loin : quand manque l'élémentaire, alors on est mort. La racine de la vérité humaine c'est la mort : je suis le plus qu'il est possible d'être à moi-même quand il n'y a presque plus rien – tout juste un poil, un cheveu, un fil – entre moi-même et la mort.

L'ascèse cynique constitue alors une sorte d'esseulement existentiel qui pose question à la société en amenant par la provocation les autres à se soucier d'eux-mêmes. Cet idéal d'autarcie et d'indépendance poursuivi par le cynique par toute une variété d'exercices d'endurance a partie liée avec la mort qui est un esseulement existentiel : nous sommes tout à fait nous-mêmes face à la mort car elle nous esseule. Nous sommes absolument seuls face à elle car elle est chaque fois unique et uniquement la nôtre. C'est l'expérience la plus solitaire et singulière qui existe : le soi réduit à sa portion la plus singulière, absolument unique. *On mourra seul* ne signifie pas que l'on ne puisse pas vivre ses derniers instants accompagné mais que personne d'autre que moi-même ne peut entrer dans ma propre mort, car elle est *ma* négation. La fidèle compagne du cynique, la plus constante, est donc bien la mort, qui dans son épreuve de vérité existentielle ne le quitte jamais : elle est sa condition d'autarcie et d'indépendance. Seule la mort est à moi finalement car seul je suis à ma mort. La mort permet l'épreuve du souci de soi à l'échelle d'une vie entière, dans le moindre de ses gestes et de ses moments. De la même façon, si le cynique est le véritable souverain, c'est qu'il est indépendant et à lui-même comme les dieux à un point tel qu'il a pour charge de veiller sur l'humanité tout entière, comme le font les dieux eux-mêmes.

La souveraineté cynique est conditionnée par l'épreuve constante de la mort. Le savoir de la mort nous rend indépendants des biens de ce monde est capable de leur résister : si je peux supporter la vérité de la mort, quels autres objets, choses ou êtres du monde pourraient bien me faire céder en me possédant ? Je détiens un savoir qui surpasse tous les attraits et toutes les séductions du monde. L'âme cynique est taillée comme le diamant de la mort. C'est ainsi qu'Épictète met en garde son disciple, trop prompt à adopter ce mode de vie réservé à ceux qui sont presque davantage que des hommes – pas encore, mais presque des dieux, ou alors presque redevenus, mais jamais tout à fait, des bêtes ? – : quand on a l'âme encore friable comme le charbon, pas assez exercée et entrainée et peut-être tout simplement pas désignée par les dieux, c'est une inconséquence et une folie de vouloir se hisser à la hauteur d'une vie

dont les arêtes ne se découpent avec tant d'éclat que parce que la mort les aiguise sans cesse.

La vérité du *bios* cynique est à l'image de la mort en ce sens qu'elle n'est pas de ce monde : ce dehors radical de l'être qui vient inquiéter sans relâche le monde. La vérité cynique est celle d'un autre monde. Un monde véritablement de mortels au sens où c'est la mort qui vient donner la forme spécifique de ceux qui y habitent : chaque individu doit découvrir sa vérité – ce dont il doit être capable pour être véritablement à soi – au contact de la mort. Se soucier véritablement de soi-même, c'est comprendre qu'on ne gagne la souveraineté sur sa vie qu'à partir d'une épreuve éthique de la vérité dans un séjour auprès de la mort : le cynique a pour fonction divine de nous rappeler au souvenir de notre mortalité, non pas pour nous inciter à nous déposséder de nous-mêmes mais pour nous contraindre à être à la hauteur de ce qui nous conteste partout et tout le temps. C'est pourquoi il est à la fois un paria et un frère. Il ne nous laisse pas tranquilles et il nous dérange en nous annonçant que notre fin est proche (la vérité scandaleuse que la fin est proche) mais il nous montre dans le même mouvement que cette fin est notre plus grand bien car elle nous ouvre au souci de nous-mêmes (la mort devient notre fin commune, notre lot commun).

Le cynisme comme possibilité transhistorique de l'épreuve de soi

Être véritablement à soi-même est la vérité d'un autre monde, qui n'existe pas encore puisqu'il faut être unique pour le manifester. Le cynisme constitue une épreuve d'invention de la vérité qui se joue face à la mort : pour être soi-même, il faut avoir fait l'épreuve de la contestation. Il y a avec ce courant philosophique extrême comme un transcendantal éthique qui traverse l'histoire des hommes : chacun peut être soi-même, c'est-à-dire libre, face à la mort. Le christianisme a tenté de barrer le chemin de cette épreuve de la vérité de soi en tâchant de la réduire à un processus de connaissance objectivant et aujourd'hui cette vérité a été rendue inaudible par les sociétés de bio-pouvoir qui ne voient encore dans la mort qu'un moyen de maîtriser et de connaître le vivant, jamais une occasion d'être librement à soi.

Ainsi le cynisme constitue le mouvement historique *souterrain* d'une universalisation de la vérité du souci de soi. On le retrouve sous des formes différentes à travers toute l'histoire occidentale. Le cynisme est ainsi « transhistorique » comme scandale d'une vérité qui ne peut se manifester que dans l'épreuve du risque de la mort que les sociétés humaines vont toujours tâcher d'annuler. On sait combien la notion de scandale a été importante dans le développement du christianisme des premiers siècles. Jésus est venu dans sa vérité par le

scandale : scandale de se présenter comme le Fils de Dieu, Dieu lui-même se faisant chair, scandale d'un Dieu qui se sacrifie pour le bien de l'humanité et qui ne sait que pardonner alors même qu'il subit tous les outrages, scandale enfin de la résurrection à une vie plus intense à partir de la mort. Il est ainsi aisé de comprendre comment le mode de vie cynique a pu être intégré dans la vie chrétienne. Elle aussi se conçoit comme une épreuve par laquelle le *bios* devient le « lieu d'émergence de la vérité[1176]. » La manière d'être scandaleuse du Christ est proche de celle des anciens cyniques. Les pratiques ascétiques du dénuement et de la pauvreté extrêmes propres au cynisme ont ainsi parfaitement pu s'intégrer au mode de vie chrétien pour de nombreux siècles. Il y a eu ainsi les ordres mendiants du Moyen-Âge, les franciscains et les dominicains, ces derniers se faisant appeler les « chiens du Seigneur »[1177]. Le cynisme constitue alors le courant anti-ecclésiastique et anti-institutionnel du christianisme venant rappeler à la société instituée la vérité comme scandale. Le « choix de vie comme scandale de la vérité, le dépouillement de la vie comme manière de constituer, dans le corps même, le théâtre visible de la vérité[1178]. »

Le cynisme se fait politique avec les mouvements révolutionnaires du XIX^e^ siècle et le terrorisme : la vérité jusqu'à la mort de tous, y compris de soi-même[1179]. Le cynisme est aussi un décapage et une mise à nu. On peut évoquer ici ces scandales de la vérité que constituent tous ceux qui veulent leur propre mort dans les sociétés de biopouvoir. C'est Chantal Sébire et sa difformité scandaleuse aux temps du corps glorieux dont la vie ni la mort ne doivent nous regarder. C'est Alain Cocq, un militant Gilet jaune lourdement handicapé et atteint d'une grave et rare maladie, qui voulait filmer son agonie pour la diffuser sur les réseaux sociaux en septembre 2020 afin de montrer ce qu'inflige aux corps un pouvoir qui refuse de leur accorder un moyen simple de mourir. Une société qui préfère imposer la vie biologique et son « laisser-mourir » « naturel », fait d'inanition et de déshydratation, et qui se scandalise d'un individu qui entend simplement – et crument – en exhiber publiquement la réalité.

Le cynisme, mouvement éthique traversant toute l'histoire de l'Occident, ne cesse de nous rappeler « que bien peu de vérité est indispensable pour qui veut vivre vraiment et que bien peu de vie est nécessaire quand on tient vraiment à la vérité[1180]. »

Aussi extrême en ce sens qu'elle veut valoir partout et tout le temps, pour tous. Diogène cherche dans la rue en plein soleil avec une lanterne, un homme, mais il n'en trouve pas.

[1176] *Ibid.*, p. 166.
[1177] *Ibid*., p. 168.
[1178] *Ibid*., p. 169.
[1179] *Ibid.,* p. 173.
[1180] *Ibid.*, p. 175.

L'homme vrai ne court pas les rues. Il faudrait pour cela être assez vertueux et se soucier de soi-même plutôt que de passer son temps à s'épuiser en passions et en dépendances alors même que chacun va à la mort. Dans sa dernière leçon au Collège de France, Foucault nous avertit encore une fois : il ne peut pas y avoir de rapport éthique à la vérité sans un rapport à la vie autre et au monde autre, sans le risque de la mort[1181]. L'autre monde, l'autre vie c'est toujours aussi l'autre côté de soi : ce qui menace ce soi et le pousse en même temps à se dépasser. Pour Foucault, ce qui est le plus moi-même c'est ce qui me change, c'est la façon libre que j'ai de répondre à ce qui me conteste absolument. Rien ne peut longtemps résister face à la mort et c'est pourquoi le souci de soi doit être dynamique, sans cesse réaffirmé, jour après jour. Le soi n'est pas un acquis, une substance connaissable et maîtrisable – en ce sens, le soi serait le résultat de ce qui est mort : la résultante subsistante de la mort – mais ne prend sa vérité que dans le mouvement du souci qui constitue une réponse *libre* et *réfléchie* à ce qui nous conteste, ce qui est la définition de l'éthique pour Foucault. Cette fois-ci un soi actif et non passif, un soi en souci et non figé et arrêté dans une substance morte : un soi-sujet et non un soi-substance. Le X de l'expérience à la croisée de la mort et de la vie, qui les réunit dans une irréductible singularité devenant à soi.

La vie cynique est dans la simplicité de l'absolue souveraineté car elle est justement extrêmement proche de la mort. Elle constitue une délimitation radicale de soi dans la vérité dénudée et extrêmement ramassée sur elle-même. Il s'agit de ne plus être qu'à soi. Simplicité et absoluité de ce plaisir qu'elle ne prend qu'à être elle-même et rien d'autre qu'elle. Une vie dont aucun fragment, aucun élément n'échappe à l'exercice de son pouvoir et de sa souveraineté sur elle-même. Arrivée à ce point de perfection, la mort ne peut plus rien enlever à cette vie : le cynique est ainsi prêt à mourir. Un tel mode de vie ne peut mener alors qu'à une valorisation de la mort volontaire dans sa recherche d'un rapport simple à soi, le plus ténu, jusqu'à l'impossible. Un plaisir devenu « si simple » qu'il n'est plus qu'à soi et pour soi. C'est sur cette ligne difficile que la mort volontaire peut constituer le fondement d'une esthétique de l'existence : une vie tellement à soi que même la mort, comme évènement ponctuel, doit s'insérer en elle comme la dernière pièce de l'œuvre qu'elle a toujours voulu faire d'elle-même.

[1181] *Ibid*., Leçon du 28 mars 1984, p. 308 *sq*.

CHAPITRE IX

POUR UN ART DU SUICIDE

> « Et quiconque convoite la gloire doit savoir prendre congé des honneurs alors qu'il en est temps encore, et pratiquer l'art difficile de partir à temps. »
>
> F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1883.

Dans ce dernier chapitre, nous allons essayer de montrer que dans le cadre d'une esthétique de l'existence qui entend faire de la vie individuelle une œuvre d'art, la mort qu'on se donne à soi-même volontairement n'apparait pas nécessairement comme un mal. À rebours de la tradition occidentale dominante depuis Augustin qui ne voit en lui qu'abjection et égarement, le geste du suicide est susceptible de participer au plus haut point à cette possibilité de finition et de perfectionnement de soi que la méditation de la mort offrait déjà à tous ceux qui se prenaient en souci. La sortie volontaire de l'existence semble ainsi procéder de cette résolution artistique inflexible qui est prête à tout sacrifier à la réussite de l'œuvre d'une vie. Cette idée était déjà présente chez les stoïciens, notamment chez Sénèque, mais aussi chez les cyniques qui entendaient donner une belle unité à l'existence, se devant d'être aussi harmonieuse qu'une œuvre d'art. Et la mort de Socrate, à défaut d'être un suicide au sens propre du terme pour celui qui se refusait à soustraire sa vie à la bonne garde que les dieux ont de l'existence des hommes, apparaît, dans le dialogue platonicien du moins, comme un geste très volontaire : peu de condamnés ont fait appeler eux-mêmes leur bourreau pour qu'il puisse exécuter *au bon moment* la sentence fatale, entrant de si bonne grâce dans une mort tout à la fois imposée et consentie. Il s'agissait pour ces philosophes de mourir comme l'on avait tâché de vivre sa vie durant, de manière volontaire et active. Le suicide apparaitrait alors comme le résultat d'un travail de soi sur soi mené jusqu'à son ultime conséquence, pour une vie qui était déjà de part en part l'épreuve d'une mort volontaire chaque jour reconduite. Le bon moment choisi de la mort constituerait ainsi la toute dernière pièce de l'œuvre, le fin mot de l'histoire de cette épreuve d'être à soi qui définit la vie humaine.

Le suicide est compris ici comme un geste tout à fait volontaire – c'est-à-dire réfléchi et résolu – car procédant du libre assentiment accordé à une forme d'existence façonnée par la

mort, qui culmine dans l'acte de se retirer à soi-même la vie. On voit par là-même l'ambiguïté et la variété potentiellement infinie des formes du suicide et des jugements sociaux, moraux et psychologisants qu'il est susceptible de faire naître à son encontre. Le suicide peut apparaître comme un sacrifice altruiste ou au contraire comme un acte de pur égoïsme selon l'intention qui le gouverne. On se souvient ainsi de la distinction augustinienne du suicide et du martyre, le premier étant l'œuvre diabolique de la *furor* ou de la *dementia*, le second l'instrument de la plus grande justice divine[1182]. Étonnante histoire que celle de l'Occident concevant le geste le plus irréductiblement individuel comme étant toujours conditionné par la volonté d'un autre – Dieu ou le Diable – ou de façon plus récente par des causes extérieures à la conscience du sujet, sociales et psychologiques. Le suicide n'est plus nécessairement un mal – moral, social ou pathologique – si on accepte de le comprendre comme le dernier acte d'une existence tellement soucieuse d'être à elle qu'elle pousse la logique de la mort volontaire, qui l'atteste constamment et quotidiennement dans sa vérité éthique, jusqu'à sa dernière conséquence. Le suicide est très souvent rationnel, voire hyper-rationnel dans la fermeté et la clairvoyance qui peuvent l'accompagner. Il peut ainsi faire l'objet d'un projet réfléchi et longuement mûri : il relèverait alors davantage d'un comportement général déjà présent dans l'ensemble d'une existence individuelle que d'une décision irrationnelle qui aurait été prise soudainement sur un coup de tête. Quand je jugerai que ma vie déclinante sera devenue une trop grande charge pour moi-même et les autres, alors il sera pour moi le moment de partir vers cet autre côté que je m'étais destiné par la pensée et ainsi me destinait à moi-même, dans les formes qui me ressemblent. Il constitue aussi la dernière manière de dire non dans les relations de pouvoir. Je perçois l'intolérable et je n'ai pas les moyens politiques ou tout simplement physiques de le rendre vivable, c'est pourquoi je ne peux faire autrement que de me jeter volontairement dans la mort, si je veux que cette vie puisse rester la mienne : le suicide n'est qu'une forme de *parrêsia* poussée à la dernière limite. Il dit au monde dans la plus grande franchise : je ne veux plus jouer ce jeu[1183].

Il constitue ainsi un art de la guerre : c'est une arme – toujours disponible, même pour les individus placés dans une position de faiblesse – permettant de jouer le dernier coup, *à sa*

[1182] Voir *supra* chap. VII, 3.

[1183] Nous pouvons penser ici encore une fois à Alain Cocq, dont nous avons déjà évoqué le cas, qui voulut montrer la vérité crue de sa vie en faisant de sa mort un spectacle, diffusé en direct sur le réseau social Facebook. Nous avons aussi inséré sous leur forme brute dans l'Annexe 2 de ce travail, les deux lettres qu'il adressa au Président de la République et aux représentants publics, l'une constituant une demande de mort médicalisée à la plus haute autorité de l'État, l'autre provenant d'« outre-tombe » : dans les deux cas, on assiste à une explicitation d'une épreuve de soi, avec ses propres mots, mais aussi avec des termes empruntés aux militants pro-euthanasie, des demandes formulées dans le vocabulaire du pouvoir souverain et du bio-pouvoir, à partir de la mort volontaire, qui dans sa vérité franche et directe perturbe un ordre politique et social hypocrite et suffisant.

manière. Il ne constitue pas simplement un coup de tête mais un choix réfléchi, dans une lutte stratégique où il ne saurait être question que l'adversaire puisse l'emporter ou de se laisser engloutir par l'histoire, sans rien faire. Liberté du geste ultime qui dans un cercle rejoint la racine de la liberté comprise comme possibilité radicale de soulèvement : ingouvernabilité radicale de l'être humain qui renvoie à l'impossibilité de se rendre maître d'un autre parce qu'il est mortel et entend répondre de cette responsabilité devant le néant. Mais aussi un art total qui vient donner dans cette forme achevée toute sa rigueur à une esthétique de l'existence qui n'entend rien laisser « au hasard » dans l'élaboration qu'elle entreprend d'elle-même sur elle-même. C'est alors davantage qu'une simple technique car les gestes qu'il entend mettre en œuvre ne sont pas susceptibles, par définition, d'être répétés. Non seulement parce que le dernier geste n'est pas réitérable mais aussi parce qu'il n'y a pas deux existences qui soient susceptibles de rejouer le même jeu.

Si la *technè* est selon la définition aristotélicienne une « disposition accompagnée de règle vraie[1184] », on peut dire que dans le cas du suicide qui constituerait une technique de mort exercée sur soi-même, cette règle devrait provenir d'une réflexion à partir de la mort elle-même, sous la forme de la préméditation des maux futurs ou de la méditation de la mort. C'est ainsi que, comme le voulait Heidegger, la *technè* appartient originellement à la *poièsis* qui est une « pro-duction », un « laisser s'avancer[1185] » de la mort dans l'existence elle-même dans le cas qui nous intéresse ici. Celui qui se suicide avec art entend laisser sa mort se « pro-duire » dans une vie qui était déjà conduite par la mort dans le souci qu'elle prenait d'elle-même : comme nous l'avons vu, pour être tout à soi, il faut être résolu à la mort – résolu *à mort* – en ce sens que ce n'est qu'à partir de notre fin que la vie peut prendre librement son sens le plus parfait. « Pro-duire » sa mort, ce serait alors l'intégrer totalement dans son existence, c'est-à-dire dans chacun de ses gestes.

C'est refuser de la recouvrir par un discours objectivant qui a pour finalité de la réduire à un instrument de connaissance – le médecin connait le parcours d'un vivant à partir de sa mort – ou à la résumer à une fonction d'arraisonnement du corps – destruction des anomalies biologiques, médecine des greffes, construction de la « fin de vie » – mais la laisser s'avancer dans le *logos* éthique pour remettre dans sa lumière les autres problèmes, idées, opinions, malheurs à leur juste place. Cette *poièsis* existentielle effectuée sur et à partir du *bios* est aussi une *praxis* au sens où la fin n'est pas extérieure à l'activité productrice mais constitue cette activité elle-même. La mort volontaire était toujours déjà intégrée à cette vie qui s'est prise en

[1184] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 4, trad. R. BODÉUS, GF Flammarion, 2004, p. 300 (trad. modifiée).
[1185] M. HEIDEGGER, « La Question de la technique », *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 16.

souci dans toute son extension et sa durée. Le suicide n'est que l'aspect le plus saillant de cette *praxis* mais il ne peut être réduit à une rupture violente avec le soi que l'on a été, au contraire : c'est pour une vie *autre* – une vie davantage à soi – que l'on rompt avec une vie qui ne nous ressemble plus. Le suicide apparaît alors comme l'épreuve ultime de la vie libre et vraie : il faut faire preuve de volonté pour se suicider, et c'est finalement moins soi-même que l'on tue dans le suicide qu'une vie qui, parce qu'elle a perdu sa liberté ne peut plus être à soi, et ainsi ne peut plus être vraie ni belle. L'œuvre doit bien s'achever pour pouvoir séjourner auprès d'elle-même et la matière, les outils qui y ont mené doivent eux aussi retourner à leur juste place : l'auteur doit enfin lui-même s'effacer pour laisser l'œuvre communiquer sa langue étrange et singulière.

Et si la bonne appréhension du suicide consistait alors à le comprendre à partir d'un jugement esthétique ? Un jugement qui ne soit pas un jugement déterminant, de connaissance ou relevant de la morale, mais un jugement réfléchissant en ce sens qu'il ne parviendra jamais à restituer la vérité d'un acte aussi radicalement unique que singulier[1186]. Un jugement qui refuse de subsumer sous une catégorie générale et universelle le dernier acte absolument à soi d'une vie qui était d'abord celle d'une liberté avant d'être celle d'un organisme dont la finalité était simplement de reconduire le fonctionnement de son substrat vital. Car le suicide avant d'être considéré comme un mal ou une maladie – et même le mal et la maladie absolus – peut aussi être saisi comme le geste d'une existence qui se soucie tellement de la forme qu'elle doit donner à la vie qui lui est échue que la mort elle-même est devenue une manière de vivre librement. L'instant où elle n'est plus est celui dans lequel se précipite la vérité de son existence, arrimée jusqu'au bout à la plus singulière et inflexible des volontés. Cette possibilité radicale d'être à soi ne doit alors peut-être pas être rejetée, oubliée et calomniée comme l'exige la plus longue tradition de l'Occident mais accueillie comme participant d'une affirmation de soi si extrême qu'elle porte dans le même mouvement sa disparition. Une vérité de soi poussée à l'extrême qui constitue en même temps un défi et un scandale pour la conception chrétienne d'une vie humaine qu'elle a toujours déjà destinée à l'obéissance inconditionnelle. Défi et scandale pour le bio-pouvoir moderne que de vouloir prendre en charge soi-même le moment de sa mort en se la donnant volontairement, au lieu de vivre une vie qui avait pourtant tout pour plaire (santé, longévité, performance). Dans un cas comme dans l'autre, qui ne sont jamais que les deux faces de la même pièce d'un pouvoir qui ne se satisfait que de la soumission de ses sujets à la figure de l'autre – Dieu, la Vie – le

[1186] I. KANT, *Critique de la faculté de juger*, première introduction, V, « De la faculté de juger réfléchissante », trad. A. RENAUT, Paris, GF Flammarion, 1995, p. 101 *sq*.

suicide a au moins pour vertu de changer la valeur de la monnaie. La mort volontaire ponctuera toujours l'histoire des hommes à la manière des éclairs car elle est à la fois une idée et une pratique de vie cyniques : celle d'être à soi-même malgré tout.

Pour pouvoir penser correctement le suicide, il nous faudra alors nécessairement aller aux extrémités à la manière des cyniques. Extrémité des conceptions philosophiques de l'Antiquité qui valorisaient le suicide comme s'intégrant de manière sublime dans une vie dont la valeur ne pouvait se mesurer qu'à partir de sa fin. Extrémité des cyniques rompant de manière mémorable avec une vie biologique ne permettant plus de soutenir le souci de soi. Extrémités aussi de notre culture occidentale en allant au bout de l'Orient pour comprendre le suicide à partir d'une culture qui lui a toujours réservé une place de tout premier plan, le Japon. Aller enfin à l'extrémité de ce que nous sommes et pensons aujourd'hui en adoptant un discours susceptible de faire grimacer la vérité d'une époque pour laquelle le maintien de la vie est devenu le bien suprême : la grimace du suicide contre le masque idiot et lisse d'une vie qui ne s'appartient plus.

1. La vérité cynique du suicide

Dans le cynisme antique

Dans la pratique parrêsiastique du cynique qui doit s'étendre à la vie entière, la mort est toujours volontaire en ce sens qu'elle accompagne chaque geste et chaque parole du cynique dans l'épreuve de leur vérité. Celle-ci ne se manifeste en effet qu'à partir de cette dangereuse ligne de friction qui sépare et relie à la fois la vie et la mort dans cette extrême épreuve de soi quotidienne qui est celle du cynique. À chaque instant de son existence, le cynique joue la vie contre la mort pour s'atteindre dans sa vérité tant et si bien que la vie entière du cynique peut être assimilée à une forme de suicide. Le cynique vit dans une telle proximité de la mort qu'il est difficile de faire le départ entre une mort qu'il se serait lui-même donnée ou simplement la conséquence d'une expérience-limite de trop, qui aurait pour la première – et dernière – fois, simplement mal tournée. Mais quelles sont les conceptions du suicide que les cyniques ont eux-mêmes défendues ? Le suicide, comme acte volontaire de se donner à soi-même la mort, est-il défendu et valorisé dans la philosophie cynique ou la mort ne doit-elle pas se produire

au contraire uniquement comme la conséquence d'un acte qui, pour extrême et dangereux qu'il était, n'avait pas pour finalité première la mort en tant que telle mais le surmontement de soi dans le risque de perdre la vie ? Vouloir la mort pour la mort, ne serait-ce pas en effet une marque de faiblesse, de renoncement à soi tout à fait à l'opposé de la conception cynique de l'existence comme héroïsme de la vérité ?

Comme le souligne Isabelle Chouinard dans un article précisément consacré à la conception cynique du suicide, il est difficile de répondre à la question de la valeur que les cyniques donnent à l'acte de se suicider en s'appuyant sur des écrits qu'ils auraient laissés sur le sujet, puisque ce dernier n'est jamais directement abordé dans leurs œuvres. Diogène Laërce rapporte que Diogène de Sinope aurait lui-même écrit un texte s'intitulant *Sur la mort* mais seul le titre de ce traité nous est parvenu[1187]. Dans une philosophie pour laquelle la théorie compte beaucoup moins que la pratique dans l'expérience que chacun doit nouer soi-même entre sa vie et la vérité, ce problème de l'absence de source écrites et de témoignage direct est cependant beaucoup moins important qu'il ne le parait de prime abord. Et d'une certaine manière, ce mystère qui entoure le suicide cynique rend peut-être le plus justice à cet acte dont la valeur de vérité se mesure à la grandeur d'une liberté toujours singulière et finalement mystérieuse.

Il nous faut donc réfléchir à partir des cas de morts cyniques dont nous avons reçues les témoignages et qui s'apparentent à des suicides. Comme nous l'avons déjà remarqué, pour des vies aussi radicales, dont la vocation affichée et sans cesse reconduite était d'aller au plus extrême de soi-même, la mort qui en fixe le terme apparait souvent elle-même comme tout à fait volontaire, voire comme relevant indiscutablement du suicide. Ce dernier doit être compris ici comme l'acte de se donner soi-même volontairement la mort pour *être à soi*, ceci pour le distinguer du sacrifice qui se fait toujours au nom des autres, d'un bien commun ou d'une valeur transcendante à sa propre vie.

On rapporte ainsi trois versions de la mort de Diogène. On raconte parfois qu'il est mort après avoir ingéré un poulpe cru en entier (il se serait alors étouffé pour certains, tandis que d'autres affirment qu'il serait mort des suites de l'indigestion qui devait suivre de manière prévisible un geste aussi téméraire). Une seconde version indique qu'il serait mort à la suite des morsures que des chiens avec lesquels il se battait pour pouvoir manger ce poulpe cru lui auraient infligées. La troisième version, qui a été transmise par les disciples de Diogène, est la plus incroyable – et ceci certainement à cause de cela – : Diogène serait mort en ayant décidé

[1187] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VI, *op. cit.*, p. 746.

de retenir volontairement son souffle jusqu'à en perdre la vie[1188]. Dans les trois cas, les morts de Diogène qui sont rapportées s'accordent parfaitement – y compris par leurs aspects éminemment comiques – à la vie qu'il avait choisie de mener. Elles apparaissent ainsi comme la dernière touche que l'artiste aurait volontairement laissée sur cette vie qui fut son œuvre irréductiblement unique et singulière : Diogène meurt de la trop grande cruauté qu'il aurait infligée à son existence – la crudité du poulpe vient couronner cette pratique risquée de l'omophagie revendiquée du cynique consistant à ne jamais cuire sa nourriture, fonctionnant comme le symbole d'une vie vouée à la cruelle simplicité de l'élémentaire – ; ou de l'animalisation achevée clôturant de la meilleure manière cette recherche de la vérité d'une « vie de chien » par une dernière bagarre avec ses frères errants et mordeurs ; ou – mieux encore – il serait devenu à ce point maître de lui-même au cours de son existence qu'il peut décider souverainement de la conclure – puisqu'il ne peut pas aller plus haut dans la souveraineté qu'il a acquise sur lui-même – en cessant de respirer.

On rapporte la mort par suicide d'autres cyniques. Métroclès et Ménippe : par strangulation. Pérégrinos se serait jeté dans un gigantesque brasier qu'il aurait lui-même allumé, devant une foule de spectateurs réunis pour l'occasion. Démonax se serait laissé mourir de faim. Stilpon, en se saoulant au-delà de toute mesure pour se délivrer de la maladie et de la vieillesse[1189]. Si, comme le constate Isabelle Chouinard, ces récits n'ont « bien entendu […] aucune valeur historique […] la plupart [s'accordant] beaucoup trop bien avec la philosophie des défunts pour ne pas y déceler des anecdotes inventées de toutes pièces[1190] », on peut néanmoins les considérer comme constituant une sorte d'idéal esthétique du souci de soi tellement intense que le geste de se suicider viendrait apporterait la toute dernière touche à une vie qui ne pouvait se penser autrement que parfaite. Idéal en ce sens qu'il ne se laisse pas constater empiriquement, qu'il ne peut pas permettre de constituer une connaissance du sujet qui l'a porté sa vie durant mais qui pourtant manifeste une ligne tendue d'existence à suivre et à imiter. Y a-t-il cependant des règles qu'il ne faut pas enfreindre concernant cet art cynique de la mort volontaire ? Tous les suicides se valent-ils ou certains sont-ils des échecs là où

[1188] C'est la version rapportée par CERCIDAS dans les *Méliambes* (III^e siècle av. J.-C.), DIOGÈNE LAËRCE (*op. cit.*, p. 742, à côté des autres versions déjà rapportées) qui aurait été lui-même un cynique ou tout au moins, un de leurs admirateurs, mais aussi celle des *Successions* (III^e-II^e av. J.-C.) d'ANTISTHÈNE, dont le rapport au cynisme nous est inconnu mais qui nous livre dans son récit la perspective des disciples de Diogène rapportant le suicide de leur maître. Pour le détail, voir I. CHOUINARD, « Une tradition du suicide chez les cyniques », *in Nouvelles Figures de Socrate*, *Philosophie Antique*, n° 20, Paris, Vrin, 2020, p. 145-146.

[1189] I. CHOUINARD en a fait le minutieux relevé dans l'article déjà cité (p. 144) qu'elle a eu la bonté de me faire parvenir. Qu'elle en soit ici chaleureusement remerciée.

[1190] I. CHOUINARD, art. cité, p. 143.

d'autres constituent le plus grand triomphe de l'existence ? Pour pouvoir répondre à ces questions, il nous faut d'abord nous demander quelle était la conception cynique de la mort en elle-même, et on rapporte que Diogène de Sinope avait une thèse précise sur le sujet.

> Comme quelqu'un lui demandait quels étaient les êtres humains les plus nobles, Diogène dit : « Ceux qui ne font aucun cas (οἱ καταφρονοῦντες) de la richesse (πλούτου), de la gloire (δόξης), du plaisir (ἡδονῆς) et de la vie (ζωῆς), et qui sont au-dessus (ὑπεράνω ὄντες) de leurs contraires, la pauvreté (πενίας), la mauvaise réputation (ἀδοξίας), la souffrance (πόνου) et la mort (θανάτου)[1191].

La vie et la mort étant indifférentes dans la conception cynique de l'existence – elles ne sont en soi ni des biens ni des maux –, c'est la vie mauvaise qui constitue un mal. La vie est un *indifférent* au sens que les stoïciens donnaient au terme *adiaphoron* : ce qui doit nous indifférer et ne doit pas être poursuivi pour lui-même[1192].

« À qui lui disait que vivre est un mal, il [*scil*. Diogène] répliqua : "Non, pas vivre, mais mal vivre (οὐ τὸ ζῆν, ἀλλὰ τὸ κακῶς ζῆν)"[1193]. » Les gens ordinaires cherchent ce qui les aide à simplement vivre mais pas à bien vivre. Une vie qui n'est pas à soi, qui n'est pas souveraine et maîtresse d'elle-même qui constitue le mal, et même le plus grand des maux. Bien vivre, c'est vivre en se souciant de soi. C'est ainsi que les cyniques se permettent par exemple d'exhorter au suicide à ceux qui vivent mal, c'est-à-dire qui vivent sans se servir de leur raison. Ou le *logos* ou la corde (*brokhos*)[1194]. Ceux qui vivent mal sont ceux qui ne savent pas se gouverner et sont subjugués par leurs passions.

> « Ceux qui savent ce qu'il faut faire et dire dans la vie, c'est bien qu'ils vivent ». Il convenait qu'il était de ce nombre. « Pour toi, en revanche, dit-il, qui ignores ce qu'il faut faire et dire, c'est une belle chose que de mourir. Mais moi, qui ai part à cette connaissance, je dois vivre[1195]. »

Mais ce n'est pas non plus alors parce qu'une passion a pris le dessus sur la maîtrise que nous avons de notre propre vie, qu'il devient bon de se suicider. Les cyniques dissuadent ceux qui veulent quitter la vie sur un coup de tête. Ainsi, Métroclès est dissuadé par Cratès de se suicider simplement parce qu'il avait honte de ne pas avoir su retenir un pet pendant un concours d'art oratoire. De la même manière, Hipparchia a été sauvée de la mort qu'elle voulait se donner par dépit amoureux : le même Cratès l'épousa – c'était de lui qu'elle s'était

---

[1191] STOBÉE, IV, 29, 19 cité par I. CHOUINARD, art. cit., p. 147. ; HENSE, O. & C. WACHSMUTH 1884-1912 (éd.) : *Joannis Stobaei Anthologium, recensuerunt C. Wachsmuth & O. Hense*, 5 vol., Berolini, 1884-1912 ; je laisse dans le corps de la citation les termes dans leur graphie grecque, comme I. Chouinard le fait elle-même.

[1192] Voir par exemple CICÉRON, *Les Académiques*, I, X, § 35-36, trad. J. KANY-TURPIN, Flammarion, Paris, 2010, p. 103.

[1193] DIOGÈNE LAËRCE, VI, 55, *op. cit.*, p. 728 ; cité par I. CHOUINARD, art. cité, p. 148.

[1194] DIOGÈNE LAËRCE, VI, 24, *op. cit.*, p. 708 ; citation reprise par M. FOUCAULT *in Le Courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 219.

[1195] ÉLIEN, *VHX*, 11 (éd. Dilts, trad. LUKINOVITCH et MORAND) = SSR V B 81 ; cité par I. CHOUINARD, art. cité, p. 149.

éprise – à condition qu'elle adopte le même mode de vie cynique que son futur mari[1196].

> Il s'ensuit que la déraison ne saurait jamais servir de motif de suicide valable. Tant qu'il est possible de réformer sa vie, l'insensé a tort de mettre fin à ses jours. Lorsque les cyniques exhortent les insensés à se suicider, il s'agit en réalité d'une invitation rhétorique. Ils ne cherchent pas vraiment à les convaincre de s'enlever la vie, mais veulent plutôt les inciter à bien vivre en leur faisant comprendre qu'ils vivent mal[1197].

Mais qu'est-ce qui peut alors constituer une bonne raison de se suicider pour les cyniques ?

Une vie rendue incapable de se soucier d'elle-même, par la maladie, l'infirmité ou par le déclin physique de la vieillesse, constitue justement un cas exemplaire de cette vie mauvaise dont il faut se délivrer. Le seul souci que cette vie peut encore avoir d'elle-même consiste justement à trouver un bon moyen d'en finir. C'est ainsi qu'on rapporte que Diogène se proposa d'aider Antisthène – que l'on présente parfois comme son maître – à en finir avec une vie épuisée par la maladie en lui offrant une petite épée.

> Il [*scil*. Antisthène] mourut épuisé par la maladie (ἐτελεύτησε δὲ ἀρρωστίᾳ) ; à cette occasion, Diogène vint lui rendre visite et lui dit : « N'as-tu pas besoin d'un ami ? » Et un jour il vint chez Antisthène avec une petite épée. Comme ce dernier lui disait : « Qui pourrait me délivrer de mes souffrances ? », Diogène lui montra la petite épée et dit : « Ceci. » Mais Antisthène reprit : « J'ai dit de mes souffrances, pas de la vie (τῶν πόνων, οὐ τοῦ ζῆν). » De fait il supportait avec assez peu de courage, semble-t-il, la maladie (τὴν νόσον), tant il aimait la vie (ὑπὸ φιλοζωΐας)[1198].

De la même manière, Diogène réprimande Speusippe de continuer à vouloir vivre alors que son corps le rend incapable d'être vraiment à lui, en lui faisant perdre toute maîtrise :

> Alors que son corps était déjà ruiné sous l'effet de la paralysie (ἤδη δὲ ὑπὸ παραλύσεως καὶ τὸ σῶμα διέφθαρτο), il [*scil*. Speusippe] envoya chercher Xénocrate en l'invitant à venir et à lui succéder à la tête de l'école. On raconte que, transporté sur une charrette en direction de l'Académie, il rencontra Diogène et lui dit : « Joie à toi. » L'autre lui répondit : « Mais non à toi qui supportes de vivre dans un pareil état (ὅστις ὑπομένεις ζῆν τοιοῦτος ὤν). »[1199]

Pour les cyniques, on ne doit pas s'attacher à une vie qui n'est plus capable de se prendre en souci : notre souci du *bios* doit prendre le pas sur la *zoê* et il s'agit d'en finir avec cette dernière s'il le faut. La forme d'une vie l'emporte sur sa simple perpétuation, devenant absurde quand elle se produit pour elle-même. C'est la vieillesse impotente qui est dénoncée par les cyniques. La vieillesse en elle-même n'est pas non plus un mal, c'est l'impossibilité d'un rapport libre à sa propre vie qui l'est : « je ne traîne pas et ne m'attache plus à la vie, mais, incapable dorénavant d'être encore heureux, je sors[1200]. » On voit encore ici combien le

---

[1196] DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 94 et 96, p. 760.
[1197] I. CHOUINARD, art. cité, p. 150.
[1198] DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VI, 18-19, p. 701 ; cité par I. CHOUINARD, art. cité, p. 150.
[1199] DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, IV, 3, p. 491 ; cité par I. CHOUINARD, art. cité, p. 151.
[1200] Propos de Diogène de Sinope rapporté dans TÉLÈS, p. 16-17 (éd. Hense, trad. F. GONZÁLEZ) ; cité par I. CHOUINARD, art. cité, p. 153.

cynisme constitue une forme de stoïcisme, simplement plus tendue dans sa rigueur éthique – et plus minimaliste dans son corpus doctrinal – Sénèque n'hésitant pas lui-même à reprendre ce thème de la sortie de la vie à son compte, et ce à plusieurs reprises.

Il y a donc une grande importance du corps dans l'ascèse cynique[1201]. L'autosuffisance et l'indépendance sont conditionnées par les bonnes capacités du corps. Ce dernier ne doit pas prendre le dessus sur la vie libre en rendant impossible la pratique du souci de soi. C'est ainsi que Démonax se laisse mourir de faim en imposant à son corps une dernière épreuve de vérité : tu ne peux plus me porter sur mes jambes mais je reste plus fort que toi, car j'ai décidé de ne plus jamais te nourrir[1202]. Pérégrinos Protée[1203] va quant à lui imiter Héraclès, qui était un héros légendaire et un frère pour les cyniques, dont on rapporte la fin de cette manière :

> Se sentant enfin devenir plus lent et plus faible (βραδύτερος ἐγίγνετο καὶ ἀσθενέστερος), et craignant de ne plus pouvoir vivre comme auparavant (φοβούμενος μὴ οὐ δύνηται ζῆν ὁμοίως), – et aussi, j'imagine, parce qu'il se voyait sous l'emprise de quelque maladie (νόσου τινὸς καταλαβούσης) – Héraclès se rendit à lui-même le meilleur service qui puisse s'offrir à l'humanité : il éleva dans sa cour un bûcher du bois le plus sec qui soit, montrant ainsi que l'ardeur du feu ne le préoccupait pas assez pour qu'on en parle[1204].

Cette importance du corps pour la pratique du souci de soi chez les cyniques va se retrouver chez Foucault, qui écrira dans un testament daté de 1982, avant son départ pour un voyage en Pologne, à ouvrir « en cas d'accident » : « La mort, pas l'invalidité[1205]. » Nous allons voir que le penseur français va aller encore plus loin que les cyniques antiques dans sa valorisation du suicide. Pour les anciens cyniques, le suicide n'était pas valorisable en soi :

[1201] Voir sur ce sujet l'ouvrage de référence, M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'Ascèse cynique*, *Un commentaire de Diogène Laërce,* VI, 70-71, Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 1986, notamment p. 210 *sq*, « Le thème de la double ascèse ».

[1202] Voir LUCIEN, *La Vie de Démonax* : « Il avait exercé son corps (τὸ σῶμα δὲ ἐγεγύμναστο) et l'avait entrainé à l'endurance (πρὸς καρτερίαν διεπεπόνητο). Bref, il avait tenu à ne dépendre de personne d'autre. Aussi, quand précisément il se rendit compte qu'il ne se suffisait plus à lui-même (ὥστε ἐπεὶ καὶ ἔμαθεν οὐκέτι ἑαυτῷ διαρκῶν), il quitta volontairement la vie (ἑκὼν ἀπῆλθε τοῦ βίου), laissant à l'élite des Grecs ample matière à se souvenir de lui. Lorsqu'il comprit qu'il n'était plus capable de subvenir à ses besoins (ὅτε δὲ συνῆκεν οὐκέθ' οἷός τε ὢν αὑτῷ ἐπικουρεῖν), il cita aux personnes présentes les mètres prononcés par le héraut aux concours : "Voici la fin du concours qui décerne les plus beaux prix. L'heure appelle à ne plus tarder." Puis il s'abstint de toute nourriture et quitta la vie (καὶ πάντων ἀποσχόμενος ἀπῆλθεν τοῦ βίου), joyeux (φαιδρός) et tel qu'il apparaissait toujours à ceux qui le rencontraient (*Demon*. 65. ; cité par I. CHOUINARD, art. cité, p. 155).

[1203] Sur Pérégrinos, s'immolant sur un bûcher aux Jeux Olympiques de 165 ap. J.-C., Voir LUCIEN, *Sur la mort de Pérégrinos* : « Pourtant il [*scil.* Pérégrinos] prétend qu'il fait cela pour les êtres humains, pour leur apprendre à ne faire aucun cas de la mort (διδάξειεν αὐτοὺς θανάτου καταφρονεῖν) et à endurer ce qui inspire la peur (ἐγκαρτερεῖν τοῖς δεινοῖς). Il [*scil.* Pérégrinos] voulait, disait-il, poser sur une vie en or une couronne en or ; il fallait, puisqu'il avait vécu à la manière d'Héraclès, qu'il meure comme Héraclès et se mêle à l'éther. "Je veux, déclara-t-il, être utile (ὠφελῆσαι) aux êtres humains en leur montrant comment il ne faut faire aucun cas de la mort (θανάτου καταφρονεῖν) : tous doivent être mes Philoctète" » (49. LUCIEN, *De mort*. *Peregr*. 33 (éd. Macleod, trad. OZANAM modifiée et citée par I. CHOUINARD, art. cité p. 156).

[1204] DION CHRYSOSTOME, *Or*. VIII, 34 (éd. Arnim, trad. PAQUET) = SSR V B 584 ; cité par I. CHOUINARD, art. cité, p. 154.

[1205] M. FOUCAULT, *DE* I, Chronologie, *op. cit.*, p. 64.

certains suicidés, en s'étant donné eux-mêmes la mort, ont montré qu'ils ont raté leur vie. Pour Foucault, on ne peut jamais *se rater* en se suicidant : le suicide est toujours vertueux car il nous *oblige* à nous-mêmes. Telle est la pensée tout à fait scandaleuse de Foucault sur laquelle nous allons terminer cette thèse consacrée à l'épreuve de soi dans le rapport à la mort.

La valorisation extrême du suicide chez Foucault

L'attitude de Foucault concernant le suicide est une attitude cynique en ce sens qu'elle s'affiche comme une grimace, un défi grinçant aux discours qui soutiennent le bio-pouvoir. Dans un entretien de décembre 1983, Foucault fait cette déclaration tonitruante : « [je] suis partisan d'un véritable combat culturel pour réapprendre aux gens qu'il n'y a pas une conduite plus belle, qui, par conséquent, mérité d'être réfléchie avec autant d'attention, que le suicide. Il faut travailler son suicide toute sa vie[1206]. »

Qui peut bien vouloir mourir ou proclamer comme Foucault que le suicide est une chose bonne et belle qu'il faut poursuivre comme le grand œuvre de sa vie alors que tout est fait dans la société contemporaine pour que nous ayons le désir de vivre le plus longtemps possible, de façon illimitée ?

La réponse du bio-pouvoir à cette attitude et à cette opiniâtreté à vouloir se suicider, consistera, non pas à condamner pénalement l'individu qui aurait survécu à son suicide raté comme ce fut le cas dans les sociétés à pouvoir souverain – qui allaient même jusqu'à attenter des procès aux cadavres des suicidés, qu'on traînait encore au XVIII^{e} siècle publiquement face contre terre sur la claie ou qu'on déterrait pour les exposer à un carrefour – mais à considérer son acte comme l'effet d'une causalité sociale ou psychique. Pour la sociologie ou la psychologie, le suicide n'est pas un acte de liberté qui serait ainsi susceptible d'être puni. Il ne constitue plus une transgression de la loi souveraine mais apparaît comme une donnée naturelle qu'il s'agit d'expliquer pour parvenir sinon à l'annuler, du moins à la modifier favorablement. C'est ainsi que dès le XIX^{e} siècle, la sociologie et la psychologie, sous sa forme psychiatrique et psychanalytique, prirent en charge d'expliquer et de traiter ce résidu résistant à la pénétration des nouveaux mécanismes du pouvoir dans tous les interstices de la vie humaine.

[1206] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 308, « Conversation avec Werner Schroeter », *op. cit.*, p. 257.

Ainsi pour Durkheim, par exemple, on se suicide parce que le lien social s'est détendu. Il y a dans toute société un « courant suicidogène » plus ou moins fort selon les époques qui varie selon la solidité des liens qui unissent un individu à son groupe social. Si on se suicide fréquemment parce que l'on a perdu son emploi en temps de paix, on le fait beaucoup moins en temps de guerre. Dans le premier cas, on passe à l'acte parce qu'on ne se sent plus intégré au reste de la société, dans le second, on ne songe même pas à mettre fin à ses jours parce qu'il s'agit de « rester soudé » à sa communauté dans l'adversité. Les raisons indiquées par les individus sont rarement les bonnes : au fond, personne ne sait vraiment pourquoi il se suicide.

> Ces raisons que l'on donne au suicide ou que le suicidé se donne à lui-même pour expliquer son acte, n'en sont, le plus généralement, que les causes apparentes. Non seulement elles ne sont que les répercussions individuelles d'un état général, mais elles l'expriment très infidèlement, puisqu'elles sont les mêmes alors qu'il est tout autre. Elles marquent, peut-on dire, les points faibles de l'individu, ceux par où le courant, qui vient du dehors, l'incite à se détruire, s'insinue le plus facilement en lui[1207].

Je n'a jamais été autant un autre qu'au moment où il se suicide. C'est la même idée que développaient déjà les médecins aliénistes du XIX^e^ siècle, mais sur le versant psychologique cette fois-ci. Ils expliquaient que le suicide est toujours le fait des fous, de ceux qui ne sont plus eux-mêmes au moment où ils passent à l'acte. Le suicide n'est alors que la conséquence d'une maladie mentale[1208]. Freud affinera finalement cette analyse en considérant qu'un individu en vient à se suicider parce que la pulsion de mort s'est retournée contre le sujet lui-même en prenant le pas sur la libido, la pulsion de vie[1209].

Mais en procédant de la sorte, le régime de savoir-pouvoir moderne qui se constitue à partir de ces trois discours mécanistes sur le sujet humain, ne fait que reconduire un schéma fort ancien consistant à présenter le suicide comme le malheur des brebis égarées : l'individu qui a mis fin lui-même à ses jours ne peut pas avoir été vraiment lui-même, il s'est perdu en chemin et il faut tout mettre en œuvre pour le ramener dans les rangs protecteurs du troupeau. C'est nécessairement une force extérieure – le Malin, la Société, l'Inconscient – qui l'a momentanément dépossédé de toute liberté de choix en l'imprégnant de toute sa puissance négative.

[1207] É. DURKHEIM, *Le Suicide*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995 [1897], p. 147.

[1208] « L'auteur le plus important du XIX^e^ siècle est probablement Esquirol. La thèse psychiatrique ressort clairement : "Je crois avoir démontré que l'homme n'attente à ses jours que lorsqu'il est dans le délire et que les suicidés sont aliénés" », J. BAECHLER, *Les Suicides*, Calmann-Lévy, 1975, p. 60 ; J. E. ESQUIROL, *Sur la monomanie du suicide,* 1827.

[1209] Voir par exemple, S. FREUD, *Psychopathologie de la vie quotidienne,* trad. S. JANKÉLÉVITCH, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1967 [1923], p. 207 *sq ; Deuil et Mélancolie*, trad. A. WEILL, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2010 [1917] ; *Au-delà du principe de plaisir in Essais de psychanalyse,* déjà cité.

L'idée de faire du suicide une œuvre d'art, patiemment méditée et élaborée durant une existence entière n'est pas une chose neuve mais elle fonctionne toujours alors comme un défi total jeté à la société. Il est d'ailleurs toujours si présomptueux, et c'est la marque d'une suffisance sans pareille, que d'accuser les suicidés d'avoir agi par un geste non réfléchi, provoqué par le contexte social et l'état psychologique et d'affirmer dans la même parole infatuée que le suicide est toujours un accident. Ainsi disqualifié, comment oserait-on encore présenter le suicide comme une œuvre d'art ? Le suicidé lui-même est un irresponsable toujours plus ou moins fou quand il n'est pas une victime de la société. Quelle espèce de génie ou d'originalité pourrait-on accorder à un individu aliéné et désespéré – un « raté » diront ceux qui toujours tout réussissent, sauf peut-être la mort – ayant perdu tout esprit d'initiative ? À cette petite mécanique bien huilée de la condamnation sociale du suicide, il s'agit pour Foucault d'opposer le grincement insupportable d'une *autre* vérité en ne faisant finalement que révéler combien l'opinion la mieux socialement partagée n'avait finalement d'autre but que de masquer la réalité des relations de pouvoir. Car dans le fond, n'est-ce pas justement une sorte de suicide que la longue histoire du pouvoir occidental demande toujours au sujet, que ce soit sous la forme de la mortification de soi chrétienne ou de la recherche de la vie la plus longue et la plus saine possible au détriment de tout rapport libre à soi-même ? Suicide pour l'amour de Dieu et des hommes, qui prend le nom de martyre dans le christianisme. Suicide différé et interminable de celui qui avoue sans fin ses fautes au confesseur, ou le fin mot de son désir sur le divan de l'analyste : dans la mortification que tu exerces sur toi-même en te livrant corps et âme au langage qui entend tout dire et qui entend tout, la mort va finir par venir et elle t'apportera alors la vérité. C'est une simple question de *patience*, vertu chrétienne s'il en est. Suicide semblable de l'écrivain moderne qui meurt sans fin dans un langage s'écoulant comme le sang noir de son être se vidant à mesure qu'il remplit la page blanche et vierge de toute vie. Suicide programmé de celui qui a toujours déjà consenti, le plus souvent malgré lui, à « faire le don » de ses organes une fois qu'il sera médicalement déclaré mort (mais seulement dans une *certaine* mesure). Suicide, enfin de celui qui accepte de mourir de sa « bonne » mort « naturelle » telle qu'on la fabrique pour lui dans les unités françaises de soins palliatifs.

Le suicide valorisé par Foucault est peut-être alors beaucoup plus authentique car il constitue le choix réfléchi d'une vie qui s'est prise chaque jour en souci : il ne s'effectue pas au nom des autres, et sous leur impulsion, mais entend manifester la vérité singulière d'une vie qui a toujours voulu être à soi. Il n'est pas alors une mortification – suicide en tant que

mort de soi – mais la manifestation la plus aigüe de soi-même dans le geste ultime. C'est la vérité singulière de celui qui se donne la mort en même temps qu'il s'établit définitivement comme étant à soi. Le propos de Foucault sur le suicide est cynique car il fonctionne à la fois comme un défi que l'on se fait à soi-même mais aussi que l'on jette à la face des autres, comme une sorte d'insulte : jusqu'où peut-on pousser la valorisation de la mort dans l'existence humaine ? Foucault va pousser cette valorisation à un point extrême puisqu'il considère le suicide comme une œuvre d'art, la plus belle que l'on puisse réaliser. Jusqu'où peut-on vivre à partir de l'idée de la mort ? Peut-on fonder une nouvelle culture de la mort à partir d'un art du suicide, c'est-à-dire d'une mort véritablement et tout à soi ? Foucault va tenter de répondre à ces questions avec une Idée-*Versuch* que Nietzsche avait lui-même pressenti : il faut faire de sa mort une fête, celle d'être enfin entièrement à soi[1210].

C'est dans un article du premier numéro du magazine *gay Le Gai Pied*[1211], paru en avril 1979, que le geste du suicide était déjà décrit par Foucault avec le ton cynique qu'on lui doit si l'on veut espérer se placer dans sa dimension de démesure grinçante quand on parle de lui. Cynique, le suicide l'est toujours en ce sens qu'il fait se tordre et grimacer la vérité dès lors qu'elle est portée dans cette région aussi extrême de la mort que l'on se donne à soi-même. Le suicide constitue ce mouvement radical et abrupt qui arrache d'un coup tous les masques : ceux des autres mais aussi ceux que la société nous a tendus comme des pièges qu'il a fallu faire mine d'accepter de porter jusqu'à maintenant, par convenance. Le suicide est cynique dans sa volonté de changer la vie en effaçant violemment la valeur faciale de la pièce de monnaie que la société a fait de chacun, l'intégrant dans un système d'échanges à la fois identitaire et économique.

Seul un langage de *parrêsia* cynique, c'est-à-dire direct et sans fard – comme l'éclat de rire semble parfois se confondre avec l'aboiement du chien – peut approcher cette violence de foudre avec laquelle le suicide s'abat toujours sur la société. Je vais vous montrer ce qu'est la vérité d'être tout à fait à soi, mais elle est insupportable pour ceux qui pensent que la simple conservation de la vie constitue le dernier mot de l'existence humaine. C'est l'image stéréotypée que l'on fait du suicide qu'il s'agit alors de déchirer (« ce sont les malades mentaux et les inadaptés qui entreprennent de mettre fin à leurs jours »). On réduit l'individu à une mécanique normative dont la sexualité constitue comme toujours la pièce autour de laquelle s'organisent toutes les autres : les névrosés et les hystériques courent au suicide parce

[1210] F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. BIANQUIS, Paris, GF Flammarion, 2006, « De la libre mort », p. 112.
[1211] *Le Gai Pied* a été fondé par Jean Le Bitoux ; le titre du magazine a été inventé par Foucault.

que leur sexe est détraqué. Les homosexuels apparaissent alors comme des candidats idéaux pour occuper les avant-postes de ceux qui désirent la mort : ils font toujours tout dans le mauvais sens. L'homosexuel constitue en tant qu'individu inversé le prototype même du suicidaire : il marche à rebours de l'ordre naturel et social. C'est la « mesquine réalité » qu'on réserve communément au suicide dans la modernité pour Foucault : il est lâche, insensé et souvent si mal fait qu'il n'est – ou peut-être pire encore – n'a même pas réussi. Il laisse derrière lui une mort bien sale ou un survivant en piteux état que la société doit maintenant tenter tant bien que mal de retaper et consoler. Les homosexuels, êtres réputés ratés et incomplets eux-mêmes – l'homosexualité a été considérée comme une pathologie par la psychiatrie française jusqu'en 1992[1212] – formeraient donc l'un des contingents les plus importants des suicidaires.

> Les homosexuels, dit un traité de psychiatrie, se suicident souvent. « *Souvent* » m'enchante. Imaginons donc de longs garçons, fluets, aux joues trop pâles ; incapables de franchir le seuil de l'autre sexe ; ils ne cessent, leur vie durant, d'entrer dans la mort pour en sortir aussitôt en faisant claquer la porte à grand fracas. Ce qui ne manque pas d'importuner les voisins. À défaut de noces avec le bon sexe, ils se marient avec la mort. L'autre côté à défaut de l'autre sexe. Mais ils sont tout aussi incapables de mourir tout à fait que de vivre vraiment[1213].

Il s'agit alors pour Foucault de détruire cette image stéréotypée et infâmante que l'on donne du suicide pour s'en protéger en montrant, à la manière cynique, que ce geste a peut-être plus de sens – du moins tout autant – que celui de donner la vie.

> Des gens que nous ne connaissons pas, qui ne nous connaissaient pas ont fait en sorte qu'un jour nous nous sommes mis à exister. Ils ont feint de croire et se sont sans doute sincèrement imaginés qu'ils nous attendaient. En tout cas, ils ont préparé, avec beaucoup de soin et souvent une solennité un peu empruntée, notre entrée dans le « monde ». Il n'est pas admissible qu'on ne nous permette pas de préparer nous-mêmes avec tout le soin, l'intensité et l'ardeur que nous souhaitons, et les quelques complicités dont nous avons envie, ce quelque chose auquel nous pensons depuis longtemps, dont nous avons formé le projet depuis, un soir d'été peut-être, notre enfance[1214].

Contre les conventions et les masques du « monde » que l'on nous enjoint de respecter et de porter, il s'agit ici, concernant le rejet communément partagé du suicide de *changer la valeur de la monnaie*. Pointes extrêmes de l'existence, en cela jumelles, la mort devrait avoir au moins autant de valeur que la naissance, si ce n'est davantage : la naissance ne peut jamais faire l'objet d'un choix, la mort toujours : il suffit juste de le vouloir. Volonté encore une fois placée au-dessus la vie nue. La volonté qui se veut infiniment elle-même jusque dans la mort : la mort est encore libre au sens où je l'ai voulue telle que je me la donne. La mort volontaire

[1212] Selon la Classification Internationale des Maladies (CIM) de l'OMS qui considérait l'homosexualité comme une maladie jusqu'à cette date.
[1213] M. FOUCAULT, *DE* III, n° 264, *op. cit.*, « Un plaisir si simple », p. 777.
[1214] *Ibid.*, p. 778.

est préférable à une vie qui n'est pas voulue car elle a au moins le mérite d'être réfléchie et raisonnée là où la vie subie et non voulue ne peut détenir aucune valeur pour les philosophies du souci de soi.

Le texte de Foucault a été publié en avril 1979 et on voit déjà en le lisant combien Foucault relie l'intensité d'un nouveau rapport à soi-même – qui deviendra le souci de soi – qui ne soit plus l'effet d'un pouvoir que les autres exercent sur nous sous la forme d'une domination politique ou d'une exploitation économique à une réflexion sur ce que la mort peut apporter à la vie humaine dans l'élaboration de sa propre forme, à partir des techniques d'existence (*tekhnai tou biou*). Celles-ci, comme ce qui deviendra le souci de soi, ne peuvent se concevoir pour Foucault autrement qu'en rapport avec cette « intensité » et cette « ardeur » investies dans ce souci de « préparer nous-mêmes » avec « tout le soin » ce « quelque chose auquel nous pensons depuis longtemps » et qui est notre propre mort. On voit que le soi-disant « silence éditorial » foucaldien de la fin des années 1970 a été rempli d'une patiente et longue élaboration d'un souci de soi dont le rapport à sa propre mort constitue l'une, si ce n'est la pièce maîtresse et centrale, à côté de celui que nous entretenons avec la sexualité. Celle-ci ne semble de toute façon pouvoir être comprise, et sur ce point Foucault restera toujours fidèle à Bataille, qu'en relation avec le risque de mort. Elle renvoie à ce qui dépasse l'individu par son caractère extatique dans la pensée grecque et romaine de la période hellénistique et impériale sous la forme des *aphrodisia* en menaçant de lui faire perdre la maîtrise de lui-même, à la chair chrétienne qui menace de la mort du péché le croyant qui succombe à sa tentation, au sexe moderne enfin contre la vérité duquel chacun serait capable de donner sa propre vie.

Si une société où la culture de soi et la mort qui la fonde ont été détruites et oubliées rend difficile l'entreprise de s'exercer à mourir – comme nous y incitait par exemple Sénèque, après Épicure et Socrate – se résoudre à accomplir soi-même l'acte final est devenu quant à lui tout à fait inenvisageable. Le suicide, objet de toutes les préventions médico-sociales, honni et craint comme l'un des derniers tabous de l'Occident, est comparable dans sa mise en œuvre à l'impossible « saut dans la foi » dont parlait Kierkegaard[1215], sauf qu'il n'a pas vocation à répondre de Dieu mais de soi. Dans une société où la vie est devenue la valeur la plus haute, à laquelle il est devenu loisible de tout sacrifier – liberté, sens, beauté – le candidat au suicide se retrouve bien démuni. Il n'a aucun secours à sa disposition pour

[1215] S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, trad. Ch. LE BLANC, Paris, Payot, coll. « Rivages poche/ Petite Bibliothèque », 2000, p. 81 : « Je puis faire le grand saut de tremplin dans l'infinité ; mon échine, depuis l'enfance, est tordue, pareille à celle du saltimbanque : aussi le saut m'est-il facile – une, deux, trois… et je puis me jeter tête baissée dans l'existence. Je ne puis toutefois accomplir le saut suivant ; je ne puis faire celui qui est vraiment merveilleux, je ne puis que demeurer devant lui, bouche bée. »

franchir le pas. Les autres ne l'aideront pas mais feront tout pour le dissuader de commettre le dernier acte. On est ici fort éloigné de la situation de ces membres de l'antique noblesse romaine prenant conseil auprès de leurs amis pour parvenir à mieux délibérer sur le moment adéquat pour quitter la vie. Et si la décision d'en finir était résolue, des proches pouvaient encore se proposer pour faciliter le dernier geste[1216]. Désormais, ceux qui se mettraient en tête d'aider un ami à se suicider se verraient poursuivis par la loi et si celui qui va au suicide manque son geste, il court le risque d'être enfermé dans un hôpital psychiatrique et soigné contre son gré. On lui redonnera goût à la vie en cherchant à lui inspirer le dégoût de la mort, à défaut de parvenir à lui faire complètement oublier cette vérité qu'un jour tout le monde doit disparaître. Les instruments pour « réussir » son suicide sont souvent peu adaptés et les douleurs qu'ils provoquent sont souvent augmentées parce qu'en l'absence de toute culture du suicide en Occident, il n'existe non plus aucun savoir permettant de les manier correctement. Pour finir, les reliquats qu'on laisse derrière soi sont le plus souvent atroces et répugnants. Par un trait typiquement cynique, Foucault en dresse le triste tableau :

> C'est vrai que le suicide laisse des marques décourageantes. Mais la faute à qui ? Croyez-vous que ce soit tellement drôle d'avoir à se pendre dans la cuisine et de tirer une langue toute bleuie ? Ou de s'enfermer dans la salle de bains pour ouvrir le gaz ? Ou de laisser un petit morceau de cervelle sur le trottoir, que les chiens viendront renifler ? Je crois à la spirale du suicide : je suis sûr que tant de gens se sentent déprimés à l'idée de toutes ces mesquineries auxquelles on condamne un candidat au suicide (et je ne parle pas des suicidés eux-mêmes, avec la police, la voiture des pompiers, la concierge, l'autopsie, que sais-je ?) que beaucoup préfèrent se tuer que de continuer à y penser[1217].

C'est ainsi que pour aboutir à un véritable art du suicide à l'opposé du pénible sort qui lui est réservé aujourd'hui, il faudrait imaginer comme le fait Foucault avec humour, de pouvoir d'abord s'adresser à un spécialiste des moyens mis à notre disposition :

> Contre les humiliations, les hypocrisies, les démarches louches auxquels on le contraint : rassembler à la sauvette des boîtes de cachets, trouver un bon solide rasoir d'autrefois, lécher la vitrine d'un armurier, entrer en essayant de se composer une mine. Alors je pense qu'on aurait droit, non pas à une considération empressée qui serait plutôt gênante, mais à une attention grave et assez compétente. On devrait pouvoir discuter de la qualité de chaque arme, de ses effets, on aimerait que le vendeur soit expérimenté, souriant, encourageant, mais réservé, point trop bavard ; qu'il comprenne bien qu'il a affaire à une personne de bonne volonté, mais maladroite, car elle n'a jamais eu l'idée de se servir d'une machine à tirer contre une autre. On aimerait que son zèle ne l'empêche pas de vous conseiller d'autres moyens qui conviendraient peut-être mieux à votre manière d'être, à votre complexion[1218].

Le retour à l'élémentaire qui est l'une des marques de la *parrêsia* cynique permet d'exhiber la vérité simple et nue du suicide : « Il paraît que la vie est fragile dans l'espèce humaine, et la mort certaine. Pourquoi faut-il qu'on nous fasse de cette certitude un hasard,

[1216] Voir par exemple le suicide de Thrasea Pateus, M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 137-138.
[1217] M. FOUCAULT, *ibid.*
[1218] *Ibid.*, p. 777.

qui prend par son caractère soudain ou inévitable l'allure d'une punition [1219] ? ». Pour celui dont l'éthique consiste d'être parfaitement à soi, il s'agit de transmuer ce hasard produit par la contingence d'une décision historique en une nouvelle nécessité – celle d'une volonté – en s'exerçant toute sa vie à ce difficile art de mourir. S'il est difficile de mourir, c'est de toute évidence que la liberté l'est aussi.

Enfin, la valorisation du suicide en tant que tel – et plus simplement comme un idéal ou une métaphore philosophique – permet de pousser les vérités des sagesses antiques à leurs ultimes conclusions : il ne s'agit pas simplement de faire comme si on était mort, comme si aujourd'hui était mon dernier jour mais véritablement passer à l'acte comme le fit Diogène quand il décida de sortir de la vie ou Pérégrinos Protée quand il s'immola devant une foule réunie à l'occasion des Jeux Olympiques. « M'agacent un peu les sagesses qui promettent d'apprendre à mourir et les philosophies qui disent comment y penser. Me laisse indifférent ce qui est censé nous "y préparer"[1220]. » Il s'agit pour Foucault, encore une fois à la manière cynique, de mettre en œuvre la vérité, d'incorporer ce que la raison nous fit découvrir sur l'existence et sur nous-mêmes, jusqu'à *sa dernière conséquence*.

Il y a donc une véritable physique du suicide chez Foucault. Le rapport libre à soi-même doit être plus fort que la vie : il s'agit de surmonter une dernière fois un corps sur le déclin par la force inflexible d'un vouloir réfléchi. Ce n'est pas simplement la vie biologique avec laquelle il est parfois bon d'en finir, mais aussi avec la vie sociale et politique. Il s'agit continuer à faire ce que l'on doit faire pour être à soi alors qu'on est en train de mourir. Si je peux encore le faire, alors je dois encore rester en vie. En mars 1984, gravement malade, Foucault développe la force de terminer son cours au Collège de France sur « le courage de la vérité ». C'est cette pratique de vie qu'il nous a léguée, et pas simplement par la parole. Le dix mars, « corrigeant les épreuves d'*Histoire de la sexualité*, il reçoit Claude Mauriac et des représentants des travailleurs maliens et sénégalais, expulsés de leur domicile par la police, qui sollicitent son intervention. Il écrit plusieurs lettres en leur faveur[1221]. » Mais quand il n'y a plus d'autre manière de rester à soi, le suicide apparaît comme la dernière solution d'une existence qui s'affirme tellement elle-même qu'elle dit oui jusque dans la mort. Il constitue ainsi la vérité ultime d'une vie athlétique et guerrière. Dans la manifestation de la vérité cynique, les gestes comptent plus que les paroles : la seule vertu qui ne se simule pas est le courage physique. Le suicide constitue donc l'épreuve ultime de la réappropriation du corps dans une lutte de pouvoir : le soulèvement-suicide, racine de la liberté avec laquelle on

[1219] M. FOUCAULT, *ibid.*, p. 778.
[1220] *Ibid*.

renoue.

2. Un art de la guerre

> « Je ne vois pas, en vérité, ce que Jupiter, s'il daigne s'intéresser à notre terre, peut y trouver de plus beau à contempler que le suicide de Caton. »
>
> SÉNÈQUE, *De la providence*, v. 37-65 ap. J.-C.

S'il est dévalorisé dans le cours ordinaire de l'histoire des sociétés chrétiennes et des sociétés de biopouvoir qui leur succèdent dans la mise œuvre d'un pouvoir de type pastoral – dont la finalité dernière consiste toujours finalement à protéger l'individu de lui-même, « pour son bien » – le suicide fonctionne dans sa radicalité à la manière des figures de folie qui se dressent de toute leur verticalité tragique dans l'histoire horizontale de la captation sociale de la déraison telle qu'elle est décrite par Foucault dans son *Histoire de la folie*, à cette différence fondamentale que le suicide peut constituer une solution rationnelle et raisonnable à un problème que pose l'histoire à un sujet qui vit et se débat en elle. Il manifeste la vérité absolue d'une liberté humaine qui dénoue dans sa dernière extrémité et d'un seul coup toutes les relations imposées d'obéissance. Dans son âpre brûlure, il fait à chaque fois scintiller l'inamovible fondement de toutes les relations politiques : il faut toujours être libre pour être gouverné. Par sa contestation du pouvoir à sa racine, il ravive à chaque fois l'urgence d'une nouvelle légitimité politique, que ceux qui vivent encore pourront reprendre à leur compte. Le suicide comporte toujours alors une dimension guerrière. Il rejoue les termes du pacte social en rebattant les cartes, après les avoir défaussées avec le plus grand fracas.

Le soulèvement

La mort volontaire prend la forme d'un soulèvement contre les relations de pouvoir qui nient la liberté, affirmant une dernière fois sa singularité dans la forme de sa propre destruction. Cette possibilité du soulèvement s'inscrit à la racine de l'agir humain qui ne

[1221] M. FOUCAULT, *DE* I, « Chronologie », *op. cit.*, p. 63.

prend sa force et son courage que dans la proximité la plus immédiate de la mort. Face à la mort, une dernière fois, une liberté affiche dans la consumation de la vie qui la porte la forme des liens singuliers qui la reliaient au monde et aux autres et pour lesquels il y avait là absolument toute une vie à jouer. Fidèle jusqu'au bout à son seigneur Kiso tombé lors de la bataille d'Awazu le 11 février 1184, Imai no Shirō, plutôt que de fuir ou de se continuer à se battre pour sa propre vie, interrompit le combat en criant : « Voyez seigneurs des pays de l'Est ! Voici le modèle de suicide que vous donne le premier preux du Japon ![1222]. » Il mit ensuite la pointe de son sabre dans la bouche et plongea du haut de son cheval pour s'y empaler.

> On entend dans les dernières paroles d'Imai une exaltation d'orgueil dont il fouette son courage devant l'abîme. Cette ivresse du moi n'est jamais aussi violente qu'à l'instant où il disparaît – s'il y consent et s'il le veut. Il meurt ? Non, il se tue – et tout est différent. Il ne voit plus la dure nécessité qui le broie, mais la souveraineté qu'il exerce en s'unissant à son destin. Il va s'éteindre sans doute, mais non sans un dernier flamboiement qui fascinera, il le sait bien, tous les êtres qui se savent mortels. Il se fait flamme d'un instant dans l'incessant brasier de l'éphémère. Ses fautes passées, ses erreurs, ses faiblesses ? Tout est consumé dans l'éclat de la mort volontaire. Par-delà le pardon, il se donne à la gloire et à l'oubli, au plus haut de l'humain[1223].

Elle ne demande qu'une occasion pour se réveiller. Foucault souligne avec enthousiasme à plusieurs reprises la grandeur de cette liberté du soulèvement par laquelle un sujet se hisse au-dessus de tout pouvoir en même temps qu'il se détruit, dans un sacrifice absolu. Cette possibilité de la mort volontaire est celle-là même de la liberté : elle ne s'explique pas. « Qu'est-ce qui dans le monde actuel, peut susciter chez un individu l'envie, le goût, la capacité et la possibilité d'un sacrifice absolu ? Sans qu'on puisse soupçonner en cela la moindre ambition ou le moindre désir de pouvoir et de profit ? », s'interroge Foucault dans un entretien daté de 1980[1224]. Peut-être que les soulèvements eux aussi, ne font pas exception, et « appartiennent à l'histoire ».

> Mais, d'une certaine façon, ils lui échappent. Le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit : « Je n'obéis plus », et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie – ce mouvement me paraît irréductible. Parce qu'aucun pouvoir n'est capable de le rendre absolument impossible […]. Et parce que l'homme qui se lève est finalement sans explication ; il faut un arrachement qui interrompt le fil de l'histoire, et ses longues chaînes de raisons, pour qu'un homme puisse, « réellement », préférer le risque de la mort à la certitude d'avoir à obéir[1225].

La situation éthique décrite par Foucault à l'occasion des évènements de la révolution iranienne dont il fut le témoin en septembre et en novembre 1978 ressemble fortement à celle

---

[1222] Rapporté du livre IX du *Heike monogatari* (« Le Dit des Heike ») par M. PINGUET dans son ouvrage *La Mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1984, p. 96.
[1223] M. PINGUET , *op. cit.*, p. 96.
[1224] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 281, « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.*, p. 79.
[1225] M. FOUCAULT, *DE* III, n° 269, « Inutile de se soulever ? », *op. cit.*, p. 790-791.

que Kant restitue dans l'épisode du faux-témoignage décrit dans la seconde *Critique* : le sujet moral sait que réside toujours en lui la possibilité de dire non à tous les pouvoirs[1226].

> Toutes les formes de liberté acquises ou réclamées, tous les droits qu'on fait valoir, même à propos des choses apparemment les moins importantes, ont sans doute là un point dernier d'ancrage, plus solide et plus proche que les « droits naturels ». Si les sociétés tiennent et vivent, c'est-à-dire si les pouvoirs n'y sont pas « absolument absolus », c'est que, derrière toutes les acceptations et les coercitions, au-delà des menaces, des violences et des persuasions, il y a la possibilité de ce moment où la vie ne s'échange plus, où les pouvoirs ne peuvent plus rien et où, devant les gibets et les mitraillettes, les hommes se soulèvent[1227].

Le soulèvement est un défi jeté à la mort, la réponse la plus sublime qu'on puisse lui faire. Tu m'as demandé ce que je veux véritablement être et voici ma réponse : libre. L'enthousiasme que les autres ressentent face à ce geste opéré sur le bord extrême de la vie est la preuve que la mort ne peut pas tout enlever à l'homme. C'est précisément ce que Kant faisait observer dans le *Conflit des facultés* à propos de la Révolution française : de tels soulèvements de la liberté, qui donnent tout, jusqu'à la vie même, pour être à soi est ce qui, en suscitant chez les spectateurs de l'enthousiasme, *ne peut pas s'oublier* et appelle les êtres humains qui viennent à se hisser à la hauteur d'un tel geste[1228]. Il y a une part d'irréductible dans l'être humain qui ne cède rien ni à la vie ni à la mort. Il y a bien là une forme *métaphysique* de liberté : un quelque chose dans l'homme qui excède son être simplement naturel et biologique.

> Parce qu'il est ainsi « hors d'histoire » et dans l'histoire, parce que chacun y joue à la vie, à la mort, on comprend pourquoi les soulèvements ont pu trouver si facilement dans les formes religieuses leur expression et leur dramaturgie. Promesses de l'au-delà, retour du temps, attente du sauveur ou de l'empire des derniers jours, règne sans partage du bien, tout cela a constitué pendant des siècles, là où la forme de la religion s'y prêtait, non pas un vêtement idéologique, mais la façon même de vivre les soulèvements[1229].

Foucault affirme ensuite que le schème de la « révolution » a ensuite cherché à rationaliser et rapatrier dans le régime rationnel cette énigme du soulèvement. « On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle[1230] ». Il faut se mettre à l'écoute des voix discordantes de ceux qui se soulèvent (les fous, les insurgés, les délinquants). C'est parce qu'il y a de telles voix que le temps des hommes est celui de l'histoire et pas celui de l'évolution. « On ne fait pas la loi à qui risque sa vie devant un pouvoir[1231]. »

[1226] I. KANT, *Critique de la raison pratique*, § 6, scolie du problème II, *op. cit.*, p. 126.
[1227] M. FOUCAULT, *op. cit*., p. 791.
[1228] I. KANT, *Le Conflit des facultés*, trad. A. RENAUT, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, II[e] section, 6. « D'un évènement de notre temps qui prouve cette tendance morale de l'espèce humaine », p. 896.
[1229] M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 791.
[1230] *Ibid.*
[1231] *Ibid.*, p. 793.

La mort volontaire ouvre la vérité d'une histoire politique du souci de soi. Car ce sacrifice n'est pas relatif à une renonciation à soi mais au contraire, à l'affirmation souvent tout à fait tonitruante d'une liberté singulière et souveraine qui se dresse souverainement contre la tyrannie du monde. Le suicide guerrier est soit le dernier acte d'un homme ou d'une femme d'honneur soit relève d'un geste que les sociologues comme Durkheim ont pu qualifier d'« altruiste[1232] ». Il engage dans la mort une valeur plus haute que celle de la vie : celle de la justice, de la morale ou simplement de la « grandeur d'âme », celle d'un guerrier qui peut être vaincu mais ne se soumet jamais. En cela, il reste grand même – et peut-être surtout – dans la défaite. Il est aisé de faire preuve de magnanimité devant l'adversaire écrasé, beaucoup plus difficile de rester grand quand tout autour de soi s'est effondré et qu'il n'y a plus que la mort à laquelle peut se mesurer notre vérité. La distinction usuelle entre le sacrifice comme « bon » suicide et le suicide « égoïste » comme « mauvais » sacrifice (sacrifice d'orgueil) ne peut pas tenir dans une réflexion sur l'éthique du souci de soi qui engage toujours l'individu dans sa plus singulière vérité face à la mort. On parle ainsi du « suicide de Caton », de la « mort de Socrate » : chaque fois unique.

Le suicide paradigmatique de Caton

Le suicide de Caton est un cas exemplaire pour saisir à la fois l'essence radicale du soulèvement politique mais aussi les prémisses de l'entrave qui est faite à la décision de mort volontaire dans l'histoire occidentale. Partisan de Pompée en 49 av. J.-C., faisant ainsi partie du camp des vaincus, il préfère mourir en homme libre plutôt que de devoir ployer le genou devant le nouveau tyran, César. L'acte du suicide est bien ici le fait du guerrier qui refuse de rendre les armes alors même qu'on lui promet, comme le fit ici César, qu'il aura la vie sauve. Celle-ci n'a que peu de valeur pour celui qui a toujours vécu librement au risque de la mort. On raconte que Caton, âgé d'à peine quatorze ans apercevant les têtes sanglantes dans le palais de Sylla demande qu'on lui apporte un poignard afin d'affranchir Rome de son tyran[1233].

On pourrait penser que ce geste toujours singulier du suicide est peut-être sublime mais il est aussi tout à fait désordonné dans sa manière de jeter à la face du monde son désaccord définitif. Il apparaît ainsi toujours comme un cas-limite qui désagrège brutalement tous les

[1232] É. DURKHEIM, *Le Suicide*, chap. IV, « Le Suicide altruiste », Paris, PUF, coll. « Quadrige », *op. cit.*, p. 233 *sq*.
[1233] PLUTARQUE, *Les Vies des hommes illustres*, trad. J. AMIOT, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, « Vie de Caton d'Utique », VI, « Il regrette qu'on ne lui eût pas donné une épée pour tuer Sylla », p. 530 *sq*. Le reste des épisodes que nous narrons ici de la vie de Caton est tiré du même ouvrage.

liens que l'individu a noués dans sa vie avec les autres. Le suicide apparaît alors plus comme un geste isolé, dont la décision a souvent été pris à la hâte qu'une manière d'être réfléchie susceptible d'être intégrée dans un art de la mort volontaire. Mais on pourrait rétorquer à cette objection que si le suicide est devenu un acte le plus souvent brutal et désordonné dans nos sociétés c'est parce que celles-ci refusent de se reconnaître dans une culture de soi qui détiendrait son fondement dans le rapport irréductiblement libre que chacun est susceptible d'entretenir avec sa propre mort. Car ce n'est pas Caton qui semble être coupable de l'aspect désordonné de son suicide mais bien la société qui l'entoure. Caton est un véritable stoïcien qui sait que le suicide doit être un acte raisonné et que c'est au moment de la mort que la solidité de la vérité des principes rationnels se vérifie. Il lit en effet une dernière fois le *Phédon* de Platon pour se préparer correctement à entrer dans la mort. Son épée, disposée au chevet de son lit, est prête. Ses proches quant à eux, le suspectant de vouloir attenter à ses jours, vont dérober son arme pendant qu'il prend son dernier repas. Le médecin s'acharne à le « soigner » en tentant de recoudre la plaie qu'il s'est faite au ventre. À l'aide de ses seules mains nues, Caton doit alors déchirer une seconde fois ses entrailles pour s'affirmer dans la vérité de sa volonté.

Le suicide de Caton constitue le modèle occidental de la mort volontaire que l'on peut opposer avec Pinguet au modèle japonais : pour quitter la vie, Caton doit se fâcher avec sa famille. Il doit mentir et ruser car sa décision n'est pas acceptée. Le suicide de Caton contient déjà en lui le double destin de l'Occident. Par son refus de la concentration du pouvoir dans les mains d'un seul, il met en lumière le caractère absolu et infrangible des principes de la liberté républicaine : sa mort servira d'exemple grandiose quand il s'agira plus tard dans l'histoire d'ériger des Constitutions libres et mettre à bas les tyrannies. De l'autre côté, il contient aussi déjà en lui la résistance de la société occidentale à la volonté de celui qui a décidé de se suicider. La société entend déjà lui voler sa propre mort.

À l'opposé, le suicide apparaît dans la société japonaise comme un acte faisant partie des solutions existentielles acceptables pour dénouer un problème moral ou politique. Ce rejet que les autres opposent au suicide, à la fois sous la forme de l'entrave matérielle mais aussi sous celle de la désapprobation morale, voire du dégoût, même quand il est le fait d'un être réfléchi et courageux comme Caton, est fondamentalement absent d'une culture à l'opposé géographique – et peut-être aussi axiologique – de la nôtre qui est celle du Japon.

> Tel fut le *harakiri* de Caton : la résistance des proches n'eut pour effet que d'en redoubler l'atrocité. Si, maintenant, nous imaginons dans des circonstances à peu près semblables, au soir d'une défaite irrémédiable, le suicide, voilà quelques siècles, d'un guerrier japonais, nous retrouvons bien la résolution

> implacable, le fer tranchant, le sang qui jaillit du ventre déchiré – mais l'attachement des proches n'est présent que sous la forme du silence et du respect, mieux, l'ami le plus cher s'offre à trancher la tête d'un coup de sabre pour abréger les derniers instants. Toute la scène s'ordonne et prend forme de cérémonie. La triste nécessité de ruser avec ceux qu'on aime, le surcroît de violence qui s'impose de rouvrir la plaie que des mains trop indiscrètement dévouées veulent refermer, et l'effort d'argumenter jusqu'au dernier moment pour étayer des échafaudages de la raison la dure décision de mourir, tout cela est épargné au guerrier japonais qui a décidé de ne point reconnaître la suprématie de son vainqueur[1234].

La différence japonaise

Le Japon a su pendant longtemps régler la question des moyens et des attitudes adaptés à la mort volontaire. Il a intégré le suicide dans une culture où chaque activité de l'existence humaine semble pouvoir prétendre à un art car elle est sous-tendue par une éthique de l'immanence radicale – nourrie par le bouddhisme et le *zen* – là où l'Occident fonde depuis le christianisme son éthique sur la transcendance par laquelle c'est toujours l'Autre – inaccessible car placé au-delà de l'existence, dans la mort – qui nous fixe dans notre vérité singulière. Il y a un art pour les petites et les grandes choses de la vie au Japon : on y prépare le thé d'une façon aussi soignée et minutieuse que sa propre mort.

Le suicide, avant d'être recouvert par l'opprobre du christianisme, a d'abord été un art de la guerre pratiqué par les plus grands guerriers. Il est attesté dès les premiers siècles de notre ère comme relevant d'un geste sacrificiel dont l'objet n'est plus l'autre dont l'on offre la mort aux dieux pour les apaiser ou gagner leurs bonnes grâces mais soi-même. Il a pour finalité d'exhiber dans la solidité de leur vérité les liens de solidarité qui relient un serviteur ou un guerrier à son chef. Le suicide de solidarité guerrière a su trouver dans la verticalité des hiérarchies particulièrement prégnantes au Japon un terrain propice à son développement dans la forme d'une véritable culture de soi, dans laquelle le suicide est moins un sacrifice entièrement offert à l'autre qu'une manière d'affirmer une fois pour toutes sa propre grandeur.

> [Les] cavaliers japonais de l'âge du fer et, sept siècles plus tard, de l'époque Kamakura [1185-1333] vivaient d'un seul élan, jusqu'à l'extrême, des émotions qui étaient immédiatement éthiques […]. Ils se tuaient parfois moins pour l'amour de leur chef que pour afficher leur courage et leur loyauté. Ils s'effaçaient devant l'idée pathétique et glorieuse qu'ils voulaient laisser d'eux-mêmes […]. On leur avait appris à mépriser ceux qui parlent d'amour au lieu d'aimer, ceux qui commentent leurs émotions au lieu de les vivre en agissant. Ils pensaient qu'un seul acte en dit bien plus long que le plus long discours, car le discours peut mentir, l'acte jamais. Ils croyaient à la sincérité absolue de l'acte suprême, après lequel aucun autre n'est possible[1235].

Cette tradition japonaise de la mort volontaire était réservée à la classe des guerriers

[1234] M. PINGUET, *op. cit.*, p. 10.
[1235] *Ibid.*, p. 76-77.

(*bushis*, *samurais*) et n'a pris la forme d'un véritable art, celui du *seppuku* (ou *harakiri*) qu'à partir du XIII[e] siècle. Art martial, il a ses règles qu'il s'agit de maîtriser en les adossant à une préparation régulière et soutenue. Il est l'art de vivre comme un guerrier de bout en bout de son existence, jusqu'à la fin. Celle-ci doit porter la marque de ce qui constitue la forme de vie guerrière : elle doit être volontaire comme le fut cette vie engagée dans le risque perpétuel de la mort. Sanglante peut-être, mais de la même manière que le code guerrier commande de verser le sang : avec le respect dû à l'adversaire même quand il a été vaincu. Le sang ne doit jamais souiller et une fois versé, il sera bu par des tapis de feutre rouge disposés autour du candidat au *seppuku*. « Je suis la plaie et le couteau[1236] » : ici, l'adversaire est le même qui tient le petit sabre, le *wakizashi*, destinée à ouvrir profondément le ventre de la gauche vers la droite selon une ligne horizontale puis en remontant verticalement de bas en haut. La mort ne doit pas avoir l'effet de surprise, elle est minutieusement préparée et chaque geste qui la réalise est strictement intégré dans un rituel minutieux et réglé où rien ne doit être laissé au hasard. Celui qui se donne la mort doit rester impassible, comme l'acteur qui ne doit pas se perdre dans les passions et les émotions qu'il joue, sous peine d'être faux et de rater son entrée, selon le fameux paradoxe développé par Diderot[1237]. Seul doit compter le geste : il n'y a pas d'autre vérité à rechercher derrière lui. L'épreuve de soi est immanente.

Le *seppuku* est un art du suicide qui en tant que tel ne se résume cependant pas à une activité solitaire et coupée du monde : très vite, « on commença de pratiquer le *seppuku* assisté, *kaizoebara* : derrière l'exécutant assis sur ses talons, un second se tenait debout, le sabré levé – vassal, féal, ami ou compagnon, il lui incombait d'asséner le coup de grâce, en tranchant net la tête du mourant[1238]. » Le choix des bons assistants (*kaishaku*) pour son suicide se révèle primordial pour que l'art de la mort volontaire se fasse selon les règles. Il faut à la fois que celui qui tient le grand sabre soit assez habile pour couper la tête d'un coup net et faire en sorte que le reste du corps tombe en avant, jamais en arrière – ce qui est signe de déshonneur dans la culture japonaise – mais il faut aussi qu'il maîtrise les sentiments qui l'attachent à ce proche ami, en cela dans un rapport d'égalité concernant l'impassibilité qu'il s'agit de démontrer face à la souffrance physique la plus intense et la mort : les gestes doivent rester précis, les visages ne montrer aucune émotion quand l'acier trace dans la chair la signature définitive de la vérité. On voit encore une fois ici, dans le plus grand contraste, combien ce « suicide assisté » est loin de celui, protocolaire et médicalisé qui fait rêver

[1236] Ch. BAUDELAIRE, « L'héautontimorouménos », *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, p. 79.
[1237] D. DIDEROT, *Paradoxe sur le comédien*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, p. 1006 *sq*.
[1238] M. PINGUET, *op. cit.*, p. 103.

actuellement la plupart des individus occidentaux comme solution de rechange à la « sédation profonde et continue jusqu'au décès » proposée aujourd'hui dans les unités françaises de soins palliatifs comme le modèle moderne de la « bonne mort ». Dans un cas, la mort est conçue à partir d'un art qu'il faut pratiquer volontairement si l'occasion l'exige – avec la promesse d'acier qu'un tel geste restera gravé dans les mémoires pour longtemps – dans l'autre comme un désagrément (la mort comme symptôme final d'une vie malade) qu'il s'agit de de simplement traiter – et vite oublier.

Seppuku est un terme lettré provenant du chinois et signifiant « ventre coupé » (devenu *harakiri* en japonais dans sa forme vulgaire). On se « coupe » le ventre car cette partie du corps était considérée au Japon comme le siège de la vie et du vouloir. C'est dans le ventre que s'enracine la vérité du sujet et non sur le visage ou sur les lèvres qui arborent si souvent le mensonge dans les relations sociales couturées par les conventions et les hypocrisies. Ces parties hautes et visibles du corps humain renvoient pour les Japonais aux bienséances et au paraître alors que l'être de la volonté est inscrit dans le centre caché du ventre, le *tanden*, « point imaginaire situé à quelques centimètres au-dessous du nombril, sur le trajet même où l'acier du *seppuku* devait cheminer[1239]. » L'éventrement est alors le dévoilement d'un soi qui ne peut plus dissimuler ou mentir : il apparaît dans sa vérité en même temps qu'il se défait aux yeux du monde.

> Toutes les vertus qu'évoque le terme *makoto* (sincérité, pureté authenticité, loyauté) sont fondées sur ce lien présumé qui fait dépendre la vérité de l'énergie, dans un acte décisif capable d'imposer le silence au ressassement des paroles et d'établir un fait irréversible. C'est à moi seul qu'il appartient de décider qui je suis – en agissant[1240].

Le *makoto* est la forme spécifique que la *parrêsia* cynique – transhistorique et transculturelle – a pris au Japon : une vérité droite, sans détour et sans mélange, qui s'incarne de façon tout à fait exemplaire dans les derniers gestes de la mort volontaire du *seppuku*. Une vérité si franche qu'elle fit pâlir de nausée les dignitaires occidentaux venus assister au début de l'année 1868 au suicide organisé et collectif (*tsumebara*) de plusieurs candidats au *seppuku*. Ces derniers étaient venus payer le fait d'avoir ouvert le feu sur les concessions étrangères de Kōbe dans le cadre d'une guerre entre clans de *samurais* : l'empereur Meiji prononça une sentence de mort. Leur geste semble dire : voilà comment les Japonais répondent de leur honneur à tous ces gradés de salon, que la vue du sang importune alors qu'ils font carrière dans la guerre. À travers cette scène de sang éclatante, c'est encore une

[1239] *Ibid.*, p. 100-101.
[1240] *Ibid.*, p. 101.

fois l'hypocrisie du bio-pouvoir qui est démasquée : cette société occidentale qui va bientôt distribuer la mort sur une échelle industrielle et planétaire ne sait même plus ce qu'est l'épreuve concrète de mourir en être humain, dans l'épreuve de la vérité : singulièrement gravée dans une chair toujours particulière.

Il y a effectivement quelque chose de cynique, c'est-à-dire de cru et de direct, à dire et montrer qui l'on est *avec ses tripes* : l'expression du parler populaire le dit déjà suffisamment. Elle énonce aussi cette vérité, dont le tranchant est aussi vif que sa radicalité : les mots ne sont pas suffisants pour celui qui veut vraiment exister. Plût au ciel disait Diogène qu'il suffît de se frotter le ventre pour combler sa faim comme il est facile de le faire pour mettre fin aux mouvements du désir sexuel[1241]. Si le corps ne peut survivre sans nourriture, le souci de soi ne peut non plus se contenter de discours abstraits : il doit s'éprouver dans une vérité de chair. Les principes éthiques auxquels il a abouti ont besoin d'être chevillés au corps pour véritablement définir ce que je suis. Le Je de la pensée ne suffit pas à fonder l'être dans la réalité : il n'en livre que la forme pure. Descartes, on le sait, dit ce qu'est le *cogito* – « une chose qui pense » – jamais *qui* il est en vérité.

> Ce que je suis, pensaient les *bushi* de Kamakura, c'est ce que je fais, ce dont je suis capable, la somme toujours inachevée de mes actes, qui déborde la conscience que j'en ai. Je suis *karma*, c'est-à-dire agir et trace de l'agir, destin qui m'engage et me tient, mais sur lequel peut toujours prendre appui ma liberté. Cette idéologie ne faisait pas dépendre la vérité de l'avancée du discours en direction du sens de l'être (le *zen* conduisait d'ailleurs à penser qu'il n'en a pas) – mais de l'acte même que pose la décision d'un sujet, et par excellence de l'acte suprême, après lequel il n'en est pas d'autre[1242].

C'est ici un autre exemple de cette vérité « gnomique » que Foucault voyait à l'œuvre dans la pratique de l'éthique stoïcienne. Une vérité qui se fait volonté, qui se superpose parfaitement sur la volonté[1243].

> La mort volontaire était donc la réponse décente et raisonnable que l'on pouvait opposer à la force des choses. Mais elle n'avait pas seulement valeur de solution à toute extrémité, il lui appartenait aussi de manifester clairement, spectaculairement les vertus cardinales qui, d'un bout à l'autre de l'archipel unissaient dans le même tissu éthique tous les *bushi*, guerriers, *samurai* ou *daimyō*, du plus chétif au plus puissant, par-delà les haines héréditaires, à travers les fluctuantes péripéties du combat. Il fallait que la mort devînt une démonstration où s'affirmerait l'idée de force et de volonté que l'homme de ce temps voulait se donner de lui-même. C'est cette idée que chacun pourrait imposer à ses amis et ennemis en les quittant, et conquérir de soi. À la fatalité globale qui imposait ces situations sanglantes, la classe guerrière répondit par l'invention de disciplines éthiques et esthétiques : il ne suffit pas de vaincre, il faut aussi

[1241] DIOGÈNE LAËRCE, VI, *op. cit.*, p. 722.
[1242] M. PINGUET, *ibid.*, p. 101.
[1243] M. FOUCAULT, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*, p. 50 : « Le terme *gnôme* désigne l'unité de la volonté et de la connaissance […] », « un soi gnomique » est celui pour lequel « la force de la vérité ne fait qu'un avec la forme de la volonté. »

créer, pour échapper au nihilisme dont la victoire même ne protégeait pas[1244].

Le *seppuku* est par excellence un art de la mort car il magnifie en mettant en forme le moment de l'échec absolu que connaitra toute vie humaine en tant qu'elle est mortelle. Dans la culture guerrière du Japon, il est ce qui est laissé aux vaincus quand ils ont tout perdu – et ce n'est pas une petite chose. On reconnaît la grandeur du vaincu en lui permettant de mettre lui-même fin à ses jours selon les règles de l'art le plus exigeant. Savourer la victoire est toujours aisé, se placer à la hauteur de la défaite en tâchant de se vaincre soi-même est beaucoup plus difficile. Ce combat va dans les deux sens : le vainqueur ne doit pas chercher à dénigrer celui qu'il a vaincu, ou à le rabaisser en le déshumanisant. Le vaincu sait que l'échec était inscrit dans la vie dès le début comme sa fin inéluctable : il y a de la grandeur à l'accepter et à transformer la défaite dans le monde de l'histoire humaine et de la vie en une victoire gagnée sur soi-même.

> Ce n'est pas que les Japonais ne cherchent pas le succès, mais ils pensent avec raison qu'il ne peut se suffire à lui-même. L'échec abaisse, mais doit-il avilir ? Non, au contraire il purifie, à condition qu'on sache comment le vivre. Il est bel et bon d'apprendre à vaincre, mais tôt ou tard, dans toute vie, si triomphante qu'on l'imagine, vient le dernier moment : il faut savoir alors être vaincu[1245].

Le guerrier japonais vaincu montre que l'on peut rester grand en se tenant à la hauteur de cet évènement unique et non répétable qui constitue l'épreuve ultime de la liberté. L'homme doit mourir mais en se tuant avec art, il montre que sa volonté reste inflexible dans le plus grand échec de la vie : la liberté est au moins aussi grande que la mort et peut-être bien davantage.

Celle-ci a su emporter la vie mais pas l'âme qui, jusqu'au bout, lui donnait sa forme singulière et puissante. Cette trace de soi survivra longtemps dans l'esprit des autres qui demeurent au monde et dans la mémoire des hommes qui viennent. Comme toutes les choses et toutes les idées, elle disparaîtra très certainement un jour dans le plus total oubli mais l'écho est aussi tenace que le geste dont il procède et sa perpétuation est relative à la force de l'enthousiasme et de l'inspiration qu'il fait naître chez ceux qui sont restés, et qui doivent encore mourir. On entend en lui : je n'ai pas simplement vécu, j'ai voulu.

Une création de soi singulière

[1244] M. PINGUET , *op. cit.*, p. 99-100.
[1245] *Ibid.*, p. 99.

Nous avons commencé par dire que le suicide pouvait devenir un art, à partir de la définition aristotélicienne de l'art comme disposition accompagnée de règle vraie à partir du moment où son geste s'intégrait dans une culture qui l'acceptait. Le suicide pouvait ainsi se faire selon les règles de l'art de la mort volontaire, et ainsi être intégré dans le tissu culturel de la société, même si c'est toujours le long de ses lignes de déchirure. Voici quelques exemples de ces suicides intégrés socialement que donne Pinguet pour le Japon, comme des manières de faire qui ont leurs règles. Il y a le suicide-remontrance (*shikarare jisatsu*) par lequel on manifeste publiquement le manquement d'un supérieur à son devoir : on prend la faute de ce dernier sur soi et ainsi on se venge en s'en lavant[1246]. Il y a aussi le suicide-faute par lequel on avoue publiquement son propre manquement. Pendant longtemps, il n'y a jamais eu au Japon cette culture de la déresponsabilisation que nous connaissons parfois dans nos sociétés : le responsable ne fuit pas ses responsabilités et les assume publiquement. Mais les bonnes choses semblent se perdre, même au Japon, étant donné que les dirigeants responsables de désastres planétaires – comme les directeurs de la firme Tepco en charge de la centrale nucléaire de Fukushima – semblent moins enclins à se suicider pour laver leurs manquements et leur incurie. Pour Pinguet, le malheureux Vatel, le cuisinier du Prince de Condé, s'étant suicidé par déshonneur, car ne parvenant pas à tenir son engagement de dresser le plus somptueux repas pour la visite de Louis XIV à Chantilly – des poissons commandés n'étant pas arrivés à temps – aurait mérité, lui, d'être Japonais. Mais il ne fut que Français, et le verdict des médecins et psychologues est tombé : surmenage.

Nous venons de voir que le suicide peut être considéré comme un art de vivre du moment que la société accepte de l'intégrer dans son tissu culturel. Mais il faut maintenant oser faire un pas de plus dans la réflexion en ne considérant plus l'art comme une technique, un simple savoir-faire, mais comme une véritable création de soi par soi qui ne peut trouver ses règles nulle part ailleurs que dans la liberté la plus singulière et la plus unique, celle de l'individu. Ceci, parce que d'une part la mort ne s'apprend pas : on est toujours le premier à mourir (comme on est toujours le premier à naître). La mort volontaire implique donc une appropriation de cette mort dans un geste qui est toujours absolument original puisqu'il est toujours unique et non répétable. La mort demande toujours une réponse absolument neuve et originale, dans les derniers gestes comme dans l'ensemble de la vie pour celui qui a pris son existence en souci. Il s'agit aussi de considérer l'art à partir des effets qu'il produit sur son public. Et sur ce point, il semble que certains suicides, comme celui de Caton, fait naître un

[1246] *Ibid.*, p. 57.

sentiment éthique, mais aussi esthétique, chez celui qui en est le spectateur ou celui qui s'en souvient, ou l'apprend par la mémoire de l'histoire.

3. Du suicide comme d'une Idée esthétique

La conception kantienne des œuvres d'art et du sentiment esthétique, à travers les catégories du beau et du sublime qui se conjuguent dans les effets que provoquent les Idées esthétiques sur la sensibilité humaine, va nous permettre de saisir en quoi Foucault peut considérer le suicide lui-même comme une œuvre d'art, étant donné que le penseur français n'a pas lui-même proposé une analyse précise du sens du suicide avec des concepts spécifiques et qualifiés. Ce rapprochement des concepts de la philosophie critique de la pensée de Foucault se justifie à nos yeux car Foucault n'a eu de cesse à partir des années 1970 de revenir lui-même à Kant, moins sur le versant de la critique de la connaissance que sur celui de la pratique[1247]. Kant nous permet à la fois de critiquer les modes de la gouvernementalité moderne mais aussi de tenter d'élucider un nouveau rapport subjectif à soi-même, qui ne soit plus de connaissance mais d'élaboration critique de soi en déplaçant les jeux de vérité que le sujet entretient avec les mécanismes de pouvoir.

Pour saisir en quoi le sujet moderne peut réélaborer un rapport neuf à soi à partir de sa propre mort, nous pensons qu'il peut se révéler utile d'utiliser les concepts kantiens de la troisième critique afin de penser l'individu à la fois comme un sujet politique et éthique mais aussi comme un sujet esthétique en ce sens que le souci de lui-même qu'il prend à partir de sa propre mort – allant parfois jusqu'à se la donner, s'il le faut, pour parfaire cette œuvre qu'il entend élaborer de soi-même – délivre au monde une signification inouïe qu'aucun concept scientifique ou moral ne sera en mesure d'épuiser. Vérité singulière et unique en ce sens qu'elle ne peut être subsumée sous aucune loi générale mais se donne comme une vérité labyrinthique ouverte à une compréhension qui est moins celle du déchiffrement ou de l'interprétation que celle d'un séjour esthétique auprès d'un *soi* qui n'est plus là mais qui ne cesse de nous faire penser, dans une sorte de jeu avec la vérité de notre propre présent.

[1247] Il y a ainsi les célèbres articles « Qu'est-ce que les Lumières ? » (*DE* IV, n° 351), « What is enlightment ? » (*DE* IV, n° 339), mais aussi l'article « Qu'est-ce que la critique ? » repris dans M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La Culture de soi*, éd. D. LORENZINI, A. DAVIDSON, H.-P. FRUCHAUD, Paris, Vrin, coll. « Philosophie du présent », 2015.

Faire grimacer Kant

Nous allons alors utiliser les concepts de Kant mais à la manière cynique, en faisant grimacer Kant pour tenter de donner un nouveau visage à la vérité du suicide. Kant a toujours fermement condamné le suicide comme constituant une abomination morale[1248]. Mais c'est justement à partir de l'élargissement que les concepts de la philosophie kantienne acquièrent dans la troisième critique que nous allons essayer de penser une esthétique de l'existence à partir du suicide.

Pour Kant, une Idée esthétique est d'abord une idée qui ne provient pas de la raison mais de l'imagination. Comme toute Idée, elle renvoie à la totalité d'une synthèse achevée qui se veut absolue. Dans le cas de la raison, c'est un concept de l'entendement qui a été élevé à l'absolu pour désigner la totalité achevée d'une série de phénomènes en plaçant cette unité au-delà du sensible, dans un monde nouménal. Les idées de Dieu, du monde, de l'âme renvoient respectivement à la totalité unifiée de tous les objets de la pensée en général, des conditions des phénomènes, des mouvements spirituels d'un sujet. Concernant l'imagination, une Idée esthétique renvoie quant à elle à l'unité d'une intuition qui vise à l'épuisement du sensible dans la forme même du sensible. Aucun concept ne peut lui être adéquat. On conçoit alors combien la mort offre un bon exemple de thème d'une Idée esthétique comme le souligne Kant lui-même[1249]. En appliquant ce concept de la philosophie kantienne à l'existence, comprise elle-même comme une Idée esthétique, on parlera de la mort non pas simplement sous la forme d'une représentation artistique extérieure mais comme mort réalisée dans un suicide. Le suicide donne en effet une version irréductiblement singulière de la mort, qu'il laisse derrière lui sans que jamais aucun discours ne puisse en épuiser le sens. Il participe de la dimension d'inconnaissable que revêt toujours la mort elle-même, quand elle est correctement comprise comme possibilité pure. C'est ainsi que le sujet est totalement à lui quand les

[1248] Voir par exemple I. KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. PHILONENKO, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 101, note : « mais quelque puisse être la fin recherchée, on ne peut disposer de soi et de sa vie comme d'un moyen et devenir le *créateur* de sa mort. » ; *Métaphysique des mœurs*, trad. J. et O. MASSON, II. *Doctrine de la vertu* 6, première section, art. 1[er], « Du Suicide », § 6, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p 706 : « Le suicide est un crime (meurtre). » ; p. 707 : « Anéantir en sa propre personne le sujet de la moralité revient à extirper du monde, autant qu'il dépend de soi, la moralité dans son existence même, alors qu'elle est une fin en soi ; par conséquent, disposer de soi comme d'un simple moyen en vue d'une fin quelconque, signifie dégrader l'humanité en sa personne (*homo noumenon*), à laquelle cependant était confiée la conservation de l'homme (*homo phaenomenon*). » ; *Anthropologie*, trad. P. JALABERT, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, § 77, p. 1075 : le suicide « lâche » ou « courageux », « n'en garde pas moins son caractère affreux et que l'homme se change lui-même de la sorte en objet d'abomination. »

[1249] I. KANT, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 301.

possibilités du sensible qu'il portait ont été épuisées dans une unité finale qui est celle de la mort. Le sujet correspond à lui-même – il n'est plus que lui-même – dans le plus mince instant du geste absolument unique et singulier par lequel il se noue définitivement à lui.

Ce que dit Foucault à propos du suicide correspond point par point à ce que les profanes seraient susceptibles de ressentir face à une œuvre d'art trop originale pour leur époque – ou face à des œuvres d'art contemporain qui ont souvent une dimension *cynique*[1250] – dont l'intention ou la finalité n'a pas été comprise : « [c]eux qui survivent, je sais bien, ne voient autour du suicide que des traces misérables, de la solitude de la maladresse, des appels sans réponses. Ils ne peuvent pas ne pas se poser la question du "pourquoi". Question qui devrait être la seule qu'on ne pose pas à propos du suicide[1251]. ». Il y a une vérité du suicide qui est celle de la volonté libre, pas de l'entendement qui connait ou de la raison instrumentale. Pourquoi le suicide ? « parce que je l'ai voulu[1252] », rétorque sèchement Foucault.

L'Idée esthétique frappe de stupeur le spectateur qui la perçoit pour la première fois, de la même manière que le suicide dérange les catégories ordinaires de la rationalité. Pourquoi une telle *chose* ? Le suicide, même le plus malheureux, comporte cependant toujours un sens volontaire, contrairement à l'absurdité d'une mort par accident ou par maladie. On ne peut pas dire que celui qui s'est suicidé n'a pas voulu poursuivre un sens qui était le sien, dans sa dimension la plus irréductiblement singulière. Mais celui-ci nous échappera toujours, malgré toutes les explications et les interprétations que l'on peut émettre à son propos, tentant d'objectiver un acte qui n'existe dans sa vérité que parce qu'il a été celui d'une vie qui voulut être à soi.

Cette vérité est à la fois éthique – puisque libre et réfléchie – mais aussi esthétique car elle engage le soi tout entier tout en procurant, selon Foucault, une forme de plaisir spécifique, irréductible aux plaisirs ordinaires qui sont ceux de l'agréable. Un plaisir d'être entièrement à soi qui est d'ailleurs souvent le plus désagréable possible au corps – l'exemple japonais du *seppuku* en porte le témoignage radical et suffisant à jamais – mais le plus délié, car le plus simple et le moins mélangé, pour l'âme comprise ici comme la puissance d'être à soi. Un plaisir d'ailleurs si simple et si complet qu'il semble se confondre avec ce que le sens commun lui oppose la plupart du temps avec la douleur. Mais si être tout à soi c'est aussi basculer dans le même instant dans ce qui rend le sujet impossible, on comprend qu'il y ait ici comme une fusion de la souffrance dans la simplicité d'un seul plaisir. « Un plaisir si

[1250] M. FOUCAULT, *Le Courage de la vérité*, *op. cit*., p. 173-174.
[1251] M. FOUCAULT, *DE* III, n° 264, déjà cité, p. 778.
[1252] *Ibid*.

simple » : celui d'être enfin tout à soi dans le suicide. Une liberté qui dans un seul geste se confond avec la mort.

Le suicide ne peut pas être compris de l'extérieur, à la manière d'un objet, car il constitue l'acte par lequel un individu se noue définitivement à son destin d'être à soi. On pourrait dire que c'est là une affirmation bien discutable puisqu'il semble que le suicide constitue justement une manière d'en finir avec le monde, et peut-être surtout avec soi-même. Mais par un tour immédiatement dialectique, on pourrait rétorquer que le suicide est souvent justement condamné pour son caractère égoïste (« il a laissé derrière lui sa femme et ses enfants », « il n'a pensé qu'à lui »). Ce mouvement circulaire est justement celui qui caractérise le soi pour Foucault : se soucier de soi, c'est à la fois vouloir donner une forme à sa vie mais c'est aussi dans le même mouvement chercher toujours à se déprendre de ce qu'on est devenu dans la fixation d'un aujourd'hui qui n'est plus réfléchi et qu'il s'agit alors de toujours reconquérir interminablement. Le défi du souci de soi est bien de renouveler le rapport singulier que l'on entretient avec l'histoire dans laquelle s'insère notre actualité pour que celle-ci continue de rester la nôtre. Le suicide peut alors apparaître comme une résolution à la fois éthique et esthétique du souci de soi, prenant ainsi alors la figure d'une œuvre définitive, close sur elle-même.

L'âme comme activité

Le suicide semble ainsi procéder d'un mouvement de l'âme puisque la vie ne semble pouvoir poursuivre uniquement sa perpétuation indéfinie là où la mort volontaire introduit toujours une rupture dans la continuité du tissu historique. Ce n'est pas ici l'âme métaphysique qu'il s'agit de connaître comme dans le platonisme, en la purifiant de son rapport au sensible, ni l'âme chrétienne qu'il faudrait libérer de la chair. L'âme n'est pas non plus réductible à la connaissance que le sujet lui-même pourrait en avoir, à partir de la conscience qu'il prend de lui-même. C'est l'âme comme activité, et non comme une substance, telle qu'elle est décrite dans l'*Alcibiade*, en tant qu'elle doit faire l'objet de notre souci[1253]. L'âme correspond alors ici à cette puissance de déprise que Foucault rattache au souci de soi. « Le souci de soi est souci de l'activité, et non souci de l'âme en tant que substance[1254]. » Elle est proche en cela de la définition que Kant en donne dans sa troisième critique.

[1253] PLATON, *Alcibiade*, 129 b, *op. cit.*, p. 166-167.
[1254] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 363, « Les techniques de soi », *op. cit.*, p. 791.

« L'*âme* (*Gemüt*) au sens esthétique, désigne le principe qui, dans l'esprit, apporte la vie[1255]. » La vie ne renvoie pas ici à la vie biologique mais au jeu qu'entretiennent entre elles les facultés de l'esprit humain. Dans le cas de l'art, ce jeu est libre car les facultés ne sont pas soumises à la production de connaissance. L'imagination n'est pas contrainte à présenter une intuition soumise à la forme d'une connaissance objective mais elle offre quand même une unité qui éveille l'intérêt de l'entendement. Cette liberté de l'imagination et cette unité qui ne se clôture pas dans un jugement de connaissance, mais reste ouverte à la réflexion, provoquent le plaisir de l'esprit. C'est là la finalité sans fin du libre jeu des facultés. Elle correspond à la conception que Foucault donne des techniques d'existence. Un exercice de soi sur soi où la raison donne une forme à une matière – le *bios* – sans pourtant la réduire à une connaissance. Cet exercice est perpétuel et sans fin, répété quotidiennement, et contente de « façon finale » l'esprit, autrement appelé le soi chez Foucault. Ce jeu provoque en effet le plaisir d'être librement à soi, de jouir de ce jeu que l'on entretient avec soi-même en se donnant une forme d'existence qui n'obéit pas à une loi qui lui serait antérieure et qui pourtant renforce et intensifie le rapport que nous entretenons avec nous-mêmes. Le souci de soi, que Kant comprend comme ce qui constitue le mouvement de l'âme, dispose ainsi « à un jeu qui se conserve de lui-même et même augmente les forces qui y interviennent[1256]. »

Apporter la vie dans l'esprit, n'est-ce pas justement ce que Foucault nomme le souci ? Cette attention à soi, cette vigilance qui nous empêche de simplement nous laisser prendre par la vie – en nous assoupissant dans sa simple conservation et perpétuation – nous éveille à nous-mêmes : n'est-ce pas l'âme qui nous enjoint ici d'être à soi ?

Le suicide est ainsi pour Foucault un « plaisir si simple » en ce qu'il est plaisir pris à être simplement à soi-même, à jouir de cette forme finale que l'on a donné librement à sa propre existence et qui culmine avec le suicide dans sa fixation ultime, qui ne se résout pas en une connaissance mais en une impossibilité de toute connaissance. Avec le suicide, on est définitivement et en un instant tout à soi. Cet absolu qui était visé avec le souci de soi mais qui ne parvenait jamais à être atteint et qui en tant que tel restait un souci, une tâche au sens kantien. C'est un spectacle instantané et avec un seul spectateur, comme un cliché photographique qui aurait la faculté de se reconnaître dans le même mouvement où il se fige et se révèle à la fois sur le support. Mais qui est tout aussi bien l'acte absolument libre de Dieu ne créant plus le monde, mais se l'ôtant à jamais tel que Kirilov entend l'entreprendre

[1255] I. KANT, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit*., p. 300.
[1256] *Ibid*.

dans les *Démons* de Dostoïevski[1257]. C'est bien une idée-limite de la philosophie du souci de soi, sa possibilité la plus extrême mais qu'il s'agit de laisser ouverte. Le suicide ne peut-il pas être l'acte, pas seulement de désespoir et d'abandon, mais d'affirmation de ce souci de soi, de cette vigilance, d'attention prêtée à soi jusque dans la mort pour donner une forme libre à ce que je suis ?

On notera que Kant reprend la définition séminale que Socrate donne de l'âme à toute la fin du raisonnement qui clôt le dialogue du *Phédon*, à l'orée de la mort : l'âme est ce qui toujours apporte la vie à l'esprit[1258]. Peu importe finalement que la thèse de l'immortalité de l'âme ne soit qu'une croyance – même si elle est droite et fondée en raison et qu'il s'agisse seulement à travers elle d'encourager la foi suspendue à cette « opinion des philosophes » – de ceux qui « s'exercent droitement à penser » en recourant au mythe de la vie de l'âme d'avant et d'après son union à un corps, pour dynamiser l'agir vertueux. Le mythe cosmologique de la fin du *Phédon* ne renvoie-t-il pas finalement à cette constance éthique du souci de soi, acquise et exercée sa vie durant, au contact de la mort et jusque à la mort[1259] ? La vertu de penser, en se déliant le plus possible de son rapport au corps, cela ne veut-il pas dire se soucier de soi en tant que ce soi ne doit pas être soumis aux passions, à nos attaches simplement physiques et biologiques ? Il s'agit alors pour les philosophes de donner une forme droite et belle à ce corps qui situe physiquement le *bios* dans l'existence singulière. La vie qu'apporte l'âme à l'esprit n'est certainement pas celle du corps : c'est la vie de l'esprit en tant qu'attention à soi, souci. La vie de l'esprit ne peut qu'être une vie réfléchie, qui fait retour sur elle-même.

On remarquera que dans le *Phédon*, il n'est pas tant question de vérité de la connaissance métaphysique de l'âme et de ce qui lui arrive une fois que la mort a fait son œuvre que de la vérité éthique du souci que l'âme doit apporter à la forme de l'existence. Sur ce point Pinguet semble tirer une conclusion trop hâtive[1260] : ce n'est pas la connaissance métaphysique qui

---

[1257] F. DOSTOÏEVSKI, *Les Démons*, trad. A. MARKOWICZ, *Œuvres romanesques 1869-1874*, Paris, Actes Sud, coll. « Thesaurus », 2016, p. 832 *sq.*

[1258] PLATON, *Phédon*, 105c-107a, *op. cit*., p. 288-292.

[1259] *Ibid.*, 108e-115a, p. 294-304, et notamment 114e-d, p. 303-304 : « Concluons, Simmias : c'est exactement pour ces raisons (celles que je viens d'exposer) qu'il faut tout mettre en œuvre pour, en cette vie, participer à l'excellence et à la pensée : le prix à remporter est beau, et l'espérance est noble. Certes, prétendre à toute force qu'il en va exactement comme je viens de le dire, cela ne convient pas à un homme qui a quelque intelligence. Mais qu'il en aille ainsi, ou à peu près ainsi, de nos âmes et de leurs séjours – si du moins l'âme est vraiment une chose immortelle – voilà au contraire, me semble-t-il ce qu'il convient de soutenir, voilà le risque que doit courir celui qui croit qu'il en est ainsi. Car c'est un risque qui vaut la peine d'être couru. Et tout cela, il faut en faire pour soi-même comme une incantation – c'est bien pourquoi d'ailleurs, depuis un bon moment, je n'en finis pas avec ce mythe. »

[1260] M. PINGUET, *op. cit.*, « La suprématie de la métaphysique », p. 16-18.

prime dans le dialogue socratique et qui aurait pour conséquence la calomnie du corps et des sens au profit d'un outre-monde éternel et immuable dans laquelle toute l'histoire occidentale n'allait pas tarder à s'engouffrer, Platon disposant au christianisme selon le mot bien connu de Pascal.

> C'est l'un des grands points de choix qu'on a maintenant par rapport aux sociétés occidentales. On nous a appris depuis le XX^e^ siècle qu'on ne peut rien faire de soi-même si on ne connaît rien de soi-même. La vérité sur soi-même est une condition d'existence, alors que vous avez des sociétés où on pourrait parfaitement imaginer qu'on n'essaie aucunement de régler la question de ce que l'on est, qui n'a pas de sens, alors que l'important est : quel est l'art de la mettre en œuvre pour faire ce qu'on fait, pour être ce qu'on est ? Un art de soi-même qui serait tout à fait le contraire de soi-même. Faire de son être un objet d'art, c'est ça qui vaut la peine[1261].

La mort comme art de vivre

C'est parce que la mort est l'inconnaissable absolu qu'elle nous permet d'élaborer un véritable art de vivre. La vie humaine étant à l'image de la mort – inconnaissable – est ainsi susceptible de prendre une forme libre. Les êtres humains ont donné toutes sortes de formes à la mort et ces moments où ils n'étaient rien, où ils n'existaient pas – ce sont tous les mythes des origines – ou quand ils ne seront plus ce qu'ils sont actuellement – et ce sera le Paradis et l'Enfer – alors qu'il s'agit d'abord de découper et de définir la forme de sa vie – en faisant toujours quelque chose de soi – sur le fond de ce double néant. Peu importe finalement ce qu'est la mort, c'est être à nous-mêmes qui compte aujourd'hui.

C'est en ce sens que le suicide conçu comme le geste final d'une existence comprise comme œuvre d'art peut trouver un éclairage à partir de la définition que Kant donne des Idées esthétiques. « Une existence peut être une œuvre parfaite et sublime, et ça, les Grecs le savaient, alors que nous l'avons complètement oublié, surtout depuis la Renaissance[1262]. »

> Le problème, c'est de créer justement quelque chose qui se passe entre les idées et auquel il faut faire en sorte qu'il soit impossible de donner un nom, et c'est donc à chaque instant d'essayer de lui donner une coloration, une forme et une intensité qui ne dit jamais ce qu'elle est. C'est ça l'art de vivre[1263].

Encore une fois, on voit ici que Foucault est extrêmement proche de la définition que Kant donne des Idées esthétiques au paragraphe 49 de la *Critique de la faculté de juger* quand il s'agit justement de comprendre la faculté du génie comme condition de possibilité de la

[1261] M. FOUCAULT, *DE* III, n° 200, « Non au sexe roi », *op. cit.*, p. 257-258.
[1262] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 308, déjà cité, p. 256.
[1263] *Ibid*.

production d'œuvres d'art extraordinaires.

> [Par] une Idée esthétique, j'entends cette représentation de l'imagination qui donne beaucoup à penser, sans que toutefois aucune pensée déterminée, c'est-à-dire aucun *concept*, ne puisse lui être adéquate, et que par conséquent aucun langage n'atteint complètement ni ne peut rendre compréhensible[1264].

Cet art de vivre dont parle Foucault a toujours la mort pour critère de légitimité et de validité. Si l'existence humaine ne consiste pas à se déprendre des identités normatives dans laquelle notre histoire a tendance à nous enfermer – ainsi, il faut mourir à soi pour créer autre chose de cette matière vivante qui nous est échue, de radicalement différent de ce que constitue la simple vie biologique – alors la vie n'a pas de valeur, et en tant que telle ne mérite pas d'être vécue. Une vie qui ne se prend pas en souci, qui ne recherche pas à se transformer par une réflexion sur soi-même, est déjà une vie morte en ce sens qu'elle n'a rien opposé librement à la mort. Il s'agit de faire en sorte de « créer pour ainsi dire une autre nature à partir de la matière que [nous] donne la nature effective[1265] » et de fournir ainsi par son existence aux autres et à soi-même « l'occasion de penser bien davantage que ce qui se peut jamais comprendre dans un concept déterminé et par conséquent [élargir] esthétiquement le concept lui-même de manière illimitée[1266]. » Il faut ainsi rejeter dans la mort ce qui n'est pas nous-mêmes et lui opposer la forme libre que l'on a donné soi-même à la vie. Celle-ci n'est pas simplement la vie solitaire de l'ascète mais une vie qui a une forme commune avec celle des autres.

> L'art de vivre, c'est de tuer la psychologie, de créer avec soi-même et avec les autres des individualités, des êtres, des relations, des qualités qui soient innomées. Si on ne peut arriver à faire ça, dans sa vie, elle ne mérite pas d'être vécue. Je ne fais pas de différence entre les gens qui font de leur existence une œuvre et ceux qui font une œuvre de leur existence[1267].

Celui qui entretient un rapport inouï avec sa propre existence, c'est-à-dire un rapport esthétique qui crée un nouveau jeu avec soi-même, le monde et les autres, a le courage d'affronter ce qui met en danger cette existence mais qui constitue aussi la chance d'être véritablement à soi. C'est ainsi que ces idées neuves d'existence dont parle Foucault ont encore une fois les caractéristiques des Idées esthétiques dont parle Kant. En tant qu'*Idées*, elles « tendent vers quelque chose qui est au-delà des limites de l'expérience[1268] » et signifient « et c'est à vrai dire [le] plus important » pour Kant, que « nul concept ne peut leur être, dans

[1264] I. KANT, *op. cit.*, p. 300.
[1265] *Ibid*.
[1266] *Ibid.*, p. 301.
[1267] M. FOUCAULT, *op. cit*., p. 256.
[1268] I. KANT, *op. cit.*, p. 300.

la mesure où elles correspondent à des intuitions intérieures, complètement adéquat[1269]. » Ce n'est pas un hasard alors si Kant prend comme exemple de ce dehors de l'expérience qui aimante ces Idées la mort et ce qui lui est traditionnellement attribué dans la métaphysique et les religions, « les êtres invisibles, le royaume des bienheureux, l'enfer, l'éternité, la création […][1270]. » L'être humain est en effet en mesure de donner une forme à sa vie à partir d'une méditation de sa propre mort. C'est armé de ce courage acquis dans la proximité de la mort que pour Kant, « le poète ose donner une dimension sensible à des Idées de la raison[1271] » de la même manière que c'est dans la menace de mort que l'homme vertueux découvrait en lui l'extraordinaire force éthique de résister à l'ordre inique qui lui était fait de porter un faux témoignage contre un innocent[1272].

L'*idéa* en grec ancien renvoie à la forme, à l'aspect distinctif d'une chose et dérive du verbe *ideîn* qui signifie voir : le sens premier n'est pas d'abord un sens abstrait et théorique mais renvoie à la forme d'une chose, telle qu'elle apparaît dans sa singularité, son aura. Ce jeu des Idées esthétiques qui peut qualifier aussi le souci de donner une forme libre et belle à sa propre existence, et pas simplement le travail sur une œuvre d'art extérieure au sujet, culmine ainsi pour Foucault dans le suicide compris comme la préparation patiente et minutieuse du moment de sa propre mort. Celui-ci n'est triste et malheureux qu'à celui qui n'a pas su entretenir avec lui un jeu esthétique, la seule activité libre et belle par laquelle on peut tirer de la mort un plaisir *spécifique*.

> Il m'a toujours paru étrange qu'on dise : la mort, il n'y a pas à s'en inquiéter puisque entre la vie et le néant, elle n'est en elle-même, en somme, rien. Mais est-ce là le peu de choses qui mérite d'être joué ? En faire quelque chose, et quelque chose de bien.
>
> Nous avons sans doute manqué bien des plaisirs, nous en avons eu des médiocres, nous en avons laissé échapper par distraction ou paresse, manque d'imagination, par défaut d'acharnement aussi ; nous en avons eu tellement qui étaient tout à fait monotones. On a la chance d'avoir à notre disposition ce moment absolument singulier : de tous il est celui qui mérite le plus qu'on s`en soucie : non point pour s'en inquiéter ou pour se rassurer ; mais pour en faire un plaisir démesuré, dont la préparation patiente, sans répit, sans fatalité non plus, éclairera toute la vie[1273].

C'est encore une fois au Japon qu'il semble qu'un tel art du suicide a pu se manifester dans la réalité humaine avec le plus d'éclat. Le suicide au Japon peut être conçu comme une Idée esthétique en ce sens qu'il manifeste une vérité qui n'est ni de l'ordre de la connaissance ni d'ordre moral, ou encore relevant du domaine technique, puisqu'il n'obéit à aucune loi ou concept qui lui préexisterait. Il n'est pas un cas particulier qui serait susceptible d'être

[1269] *Ibid.*, p. 301.
[1270] *Ibid*.
[1271] *Ibid*.
[1272] Voir *supra*, chap. IX, 2.
[1273] M. FOUCAULT, *DE* III, n° 264, déjà cité, p. 779.

subsumé sous un concept de la sociologie ou de la psychologie ni faire l'objet d'une maxime qui aurait pour vocation d'être universalisée. Il est une solution parmi d'autres possibles donnée au problème que pose la mort dans l'histoire des sociétés humaines. Il ne s'enseigne et ne s'apprend pas non plus comme une recette du bien-mourir qui énoncerait les procédés les plus efficaces pour en finir rapidement. Comme Idée esthétique, l'acte du suicide n'est jamais totalement transparent à lui-même : trop de voix et de forces se mêlent en lui pour en permettre une lecture linéaire et unique. Il peut alors tout à la fois par son éclat complexe et aveuglant constituer un symbole de la moralité, comme ce fut déjà le cas avec la mort volontaire de Caton, mais aussi procéder de la bassesse et du manque de courage d'une vie vouée uniquement à la destruction des autres et de soi-même (ce sera le suicide obscur et englouti d'Hitler, à l'image de sa vie haineuse d'« homme du sous-sol[1274] »).

Tous les suicides ne détiennent pas la même valeur éthique et ils ne sauraient détenir la même signification. Quel est alors le critère pour en distinguer la vérité sans retomber dans l'ornière des considérations chrétiennes ou psychosociologiques qui distinguent entre le « bon » suicide qui serait altruiste, au service de l'Autre – martyre pour l'amour de Dieu, ou sacrifice de soi pour la société dans son ensemble ; soldat tombant au champ d'honneur ou généreux patient « donneur » consentant à être transplanté encore vivant – et le « mauvais » suicide qui serait à la fois égoïste mais aussi complètement aliéné ? La réponse peut paraître étrange et paradoxale au premier abord, mais il semble que c'est dans le sentiment esthétique qu'il fait naître en nous que nous pouvons trouver la vérité de la mort volontaire. Celle-ci n'est pas une vérité à prétention scientifique comme celle que convoitera par exemple la « suicidologie », née au XIX^e^ siècle, mais une vérité de type esthétique plus que strictement morale. Il est mort de sa *belle* mort car c'est la mort qu'il a voulue.

La morale renvoie à une loi fixe, l'esthétique au libre jeu entre les facultés qui est la cause d'un sentiment de plaisir spécifique. Chez Foucault, cette esthétique se doublera d'emblée d'une éthique en devenant l'épreuve d'un jeu critique de soi avec les régimes de vérité. Il ne peut alors y avoir de conclusion univoque sur la signification d'un suicide. Le mystère de la liberté humaine est semblable à celui de la mort. Il y a un exemple permettant de vérifier ce propos : le suicide-œuvre de Roussel qui transforme son existence entière en une œuvre d'art labyrinthique, sa vie se confondant avec l'œuvre dans une Idée esthétique c'est-à-dire une vérité radicalement autre et différente. Cette pratique de mise en images de sa propre mort est

[1274] M. PINGUET, *op. cit.*, p. 264 : « Tel est l'homme du sous-sol, acharné à juger pour n'avoir pas à se juger, impuissant à s'oublier comme à se connaître, impuissant à se dépasser même dans la mort, impuissant à ne plus maudire même devant l'abîme où tout est silence. »

aussi celle du film autobiographique *La Pudeur ou l'Impudeur* d'Hervé Guibert[1275] procédant d'une volonté qui détermine minutieusement son existence de bout en bout, jusque dans la mort, qui la façonne en y mettant un point d'honneur (le dernier point), alors même que son auteur était très gravement atteint par le sida. Une volonté de maîtrise absolue qui échouera à coup sûr – il n'y a rien de soi que l'on peut emporter dans la mort – mais qui ne demande qu'à être reprise et relancée par les autres, qui demeurent : elle semble nous dire, par-delà la mort, regardez comment jusqu'au bout, et dans les pires souffrances et difficultés à être, on peut encore parvenir à se soucier de soi. On dira peut-être que c'est là un rapport bien cruel à soi-même mais comme le fait remarquer Pinguet à partir de la définition qu'en donne Artaud[1276], « [du] point de vue de l'esprit, la cruauté signifie rigueur, application et décision implacable, détermination irréversible et absolu[1277]. »

C'est ainsi qu'au XV^e^ siècle, le Japon

> […] était donc devenu le théâtre de la cruauté militaire. N'était-ce pas à désespérer du spectacle que l'homme peut se donner de lui-même ? Et pourtant, dans ce creuset, tel qu'il allait régner pour des siècles à venir sur la société japonaise, et tel qu'il règne encore sur nous qui le regardons dans le recul du temps, paré de ses vertus : l'un des plus hauts types d'humanité que la terre ait porté[1278].

Il y a ainsi une polyphonie du suicide dans sa vérité éthique qui est l'organisation d'une multiplicité dans la résolution du souci de soi qui trouve sa fin dans l'acte mortel. La mort est la dernière chance de réunir les fils emmêlés d'une existence. Avec le *seppuku*,

> [on] n'imagine pas un procédé suicidaire plus âpre, mais plus inefficace. Seule sa valeur symbolique put le faire adopter. L'éclat sanglant de la prouesse flattait l'orgueil – et complaisait au masochisme qui est l'envers obscur de la volonté. Les affres du corps étaient des plus sévères, mais elles s'accompagnaient d'une apothéose morale : au dernier moment tout homme pouvait devenir un héros. Métamorphosé par son acte même, il mourait dans la gloire[1279].

Le suicide apparaît comme une Idée esthétique en ce sens que sa vérité éthique est de l'ordre du faire, du souci de soi, et non de la connaissance de soi. Il répond physiquement au souci de soi qui n'est pas simplement une préoccupation intellectuelle mais d'abord une pratique de vérité. L'homme japonais qui pratique le *seppuku*

> […] n'avait pas à se tourmenter de l'insoluble question que formule saint Augustin : « Qui suis-je mon Dieu ? » Aussi pénétrante que l'acier, cette question a miné l'âme occidentale : au regard de Dieu qui seul de toute éternité connaît la vérité pour l'avoir décrétée, suis-je au nombre des élus ou des réprouvés ? Comme la nôtre autour de l'Être suprême, c'est autour de l'Acte suprême que gravitait cette civilisation

[1275] H. GUIBERT, *La Pudeur ou l'Impudeur*, Paris, BQHL éd., prod. P. BREUGNOT, 1992.
[1276] A. ARTAUD, *Le Théâtre et son double*, « Le théâtre de la cruauté », Gallimard, Folio, coll. « Essais », 1964, p. 137 *sq*.
[1277] M. PINGUET, *op. cit.*, p. 140.
[1278] *Ibid.*
[1279] *Ibid.*, p. 102.

du Japon féodal. L'homme avait foi dans son acte pour établir et démontrer sa vérité[1280].

L'Idée esthétique se manifeste ici dans un acte sublime au sens où avec elle un maximum est atteint[1281]. Contre les suicides qui peuvent eux aussi être de convention, le suicide le plus singulier est relatif à l'Idée esthétique au sens où elle vise un dépassement de soi, un excès. Le propos n'est pas de dire : il faudrait que tout le monde se suicide et voici comment faire. Le suicide doit être perçu comme un art et pas comme une simple technique : la mort restera toujours un problème dont chacun devra trouver la clé pour son propre compte, le suicide étant une solution parmi d'autres possibles qui relève d'une invention de soi. Le suicide constitue une Idée esthétique au sens où l'art doit rester éveillé par le souci de soi, jamais se complaire dans une mode ou dans les conventions. Il y a ainsi la forêt d'Aokigahara près du mont Fuji où les gens, suicidaires *copycats*, viennent par centaines mettre fin à leurs jours, par mimétisme, comme ce fut le cas aussi avec le Golden Gate de San Francisco. Le *seppuku* non plus n'a pas su échapper à cette pente naturelle de l'art, similaire en cela à celle du gouvernement, ayant toujours tendance à dégénérer dans le maniérisme et l'affectation.

> Les auteurs des chroniques guerrières sont souvent très explicites dans leur évocation, on sent leur complaisance à embellir et à détailler les exploits anatomiques de leurs héros, en vue d'imposer quelques images brutales et pathétiques. Puis la routine s'installa, les formes se fixèrent, peu à peu se figèrent : il fallait obéir jusqu'au dernier moment aux règles du savoir-faire, on n'osait plus improviser sa mort comme au premier siècle des guerres civiles. On écrivit plus tard des traités, on commenta les grands exemples, on fit comme en rhétorique le catalogue des figures d'éventrement. Le grand style, un peu emphatique et archaïque, était de prendre ses entrailles à pleines mains pour les jeter dans la direction de l'ennemi[1282].

La poursuite excessive d'un tout du sensible qui se produit avec une Idée esthétique renvoie finalement davantage à la catégorie du sublime qu'à celle du beau. Le suicide est rarement beau car il dérange et nous met à mal à l'aise, mais il peut souvent être sublime. Il est terrible et disproportionné comme le soulèvement, essence radicale de l'évènement politique. Ce caractère de dépassement excessif a trait à la destruction du sujet, un dérèglement mais qui se fait aussi dans le plus grand soin et dans une recherche minutieuse du détail. Le plaisir dont parle Foucault à propos du suicide est ainsi à la fois « simple » et « démesuré[1283] » : il s'agit d'accéder à soi le plus qu'il est possible de le faire, au-delà de toute mesure de l'expérience, jusqu'à la mort. Le suicide constitue donc bien une épreuve sublime de soi-même en ce sens où il vise au dépassement de toutes les conditions actuelles de l'expérience.

[1280] *Ibid*.
[1281] I. KANT, *Critique de la faculté de juger*, livre II, « L'Analytique du sublime », *op. cit.*, p. 233.
[1282] *Ibid.*, p. 103.
[1283] M. FOUCAULT, *DE* III, n° 264, déjà cité, p. 779.

Réapprendre à disparaître

Pour être à la mesure d'un tel moment, Foucault nous invite à édifier de nouvelles hétérotopies, c'est-à-dire des lieux permettant de localiser des utopies[1284]. Or n'est-ce pas la mort qui est justement le « lieu » par excellence du non-lieu, « situé » hors du temps et hors de tout espace ? Il lui faudrait alors des lieux à sa mesure – ou plus exactement : à sa démesure – pour être à la hauteur de l'épreuve qu'elle constitue pour chaque existence humaine. Or nos sociétés occidentales l'ont enfermée dans les lieux les plus homogènes et les plus mesurés qui existent en leur sein : c'est à l'hôpital qu'on entend désormais mourir et faire mourir selon les règles communes et établies. Il nous faudrait alors inventer pour la mort, comme on l'a déjà fait pour le sexe par le passé, avec les maisons closes par exemple, ou désormais avec les *backrooms* et les saunas gays, des lieux *absolument* différents dans des *contre*–espaces pour qu'elle puisse « avoir lieu » *ailleurs* et « en quelque sorte *nulle part* [1285]. » C'est ainsi que Foucault a pu faire la déclaration suivante :

> Si je gagnais quelques milliards au Loto, je créerais un institut où les gens qui voudraient mourir viendraient passer un week-end, une semaine ou un mois dans le plaisir, dans la drogue peut-être, pour disparaître ensuite, comme par effacement[1286]…

Il faut alors sortir la mort de l'hôpital afin de « donner sens et beauté à la mort-effacement[1287]. » Le paysage moderne a comme absorbé et digéré la mort. Il faudrait lui réserver des lieux qui soient à la mesure de son dehors absolu. Mourir *n'importe où, hors du monde*. Il faut briser la logique biopolitique qui est allé jusqu'à coloniser les confins les plus extrêmes de notre rapport à la mort, jusqu'à nous les faire oublier ou nous les interdire. Il s'agirait de mourir ailleurs et autrement que dans les unités de soins palliatifs où le souci de soi s'est depuis longtemps dilué dans les fluides qui écoulent tout l'oubli dont ils sont chargés à travers les veines d'un corps réputé désormais n'avoir déjà plus d'âme, et il existe peut-être d'autres rituels à réanimer que ceux, aseptisés et froids, qui ont pris la place des antiques veillées funèbres dans les salons funéraires – *funeral homes* –dont parlait déjà Foucault en 1979. Désormais, aux États-Unis comme en Europe, le funérarium est devenu le lieu exclusif

[1284] M. FOUCAULT, *Les Hétérotopies in Le Corps utopique, Les Hétérotopies*, Fécamp, Nouvelles Éditions Lignes, 2009, p. 25.
[1285] *Ibid.*
[1286] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 325, déjà cité, p. 382.
[1287] *Ibid.*, p. 383.

assigné au cadavre.

> Quand je vois les *funeral homes* dans les rues des villes américaines, je ne m'afflige pas seulement de leur épouvantable banalité, comme si la mort devait éteindre tout effort d'imagination, mais je ne regrette que ça ne serve qu'à des cadavres et qu'à des familles heureuses d'être encore vivantes. Que n'y-a-t-il, pour ceux qui ont peu de moyens, ou qu'une trop longue réflexion a soudain lassés au point d'accepter de s'en remettre à des artifices toute préparés, de ces labyrinthes fantastiques comme les Japonais en ont aménagé pour le sexe et qu'ils appellent « Love Hotel » ? Mais il est vrai que, sur le suicide, ils s'y connaissent mieux que nous[1288].

Il ne s'agit pas alors de mettre la mort dans cette forme de musée que sont les funérariums ou les unités de soins palliatifs, qui ne gardent des rituels de la mort ancienne que des souvenirs et des archives sans vie, incapables d'être réactivés sans un esprit et une véritable culture de la mort. C'est ainsi que les murs des unités de soins palliatifs sont souvent recouverts de pseudo-citations bouddhistes tirées de leur contexte, juxtaposées et accolées à une imagerie kitsch (couchers de soleil, lac et galets monochromes, nuées d'oiseaux dans un ciel serein). Les hétérotopies du suicide dont parle Foucault devraient être à son image : labyrinthique, absolument libre de tout programme prédéfini, sans commune mesure avec le cours ordinaire de la vie extérieure. Il ne faudrait pas lui assigner une temporalité ni une cartographie données d'avance mais plutôt laisser libre cours à la prise de drogues et au hasard, qui ne sont que des moyens mis à disposition pour que s'exerce le souci de soi comme volonté de rester maître de la forme de sa vie, et éprouver du plaisir à cette maîtrise de soi. Ce serait l'exercice du *kairos* à travers la survenue du hasard, un suicide relevant d'une sorte de rencontre amoureuse avec soi-même.

> S'il vous est donné d'aller au Chantilly de Tokyo, vous comprendrez ce que j'ai voulu dire. On y pressent la possibilité des lieux sans géographie ni calendrier où on entrerait pour y chercher, au milieu des décors les plus absurdes avec des partenaires sans nom, des occasions de mourir libres de toute identité : on y aurait un temps indéterminé, des secondes, des semaines, des mois peut-être, jusqu'à ce que se présente avec une évidence impérieuse l'occasion dont on reconnaîtrait aussitôt qu'on ne peut la manquer : elle aurait la forme sans forme du plaisir, absolument simple[1289].

Le *Chantilly* de Tokyo, ce « Love Hotel », dont parle Foucault n'existe plus aujourd'hui mais il y a des endroits qui y ressemblent, comme certains clubs berlinois : le *Berghain*, par exemple. C'est un endroit absolument autre où l'on se rend pour disparaître dans la fête, la danse et les plaisirs du corps. Dès que l'on y passait l'entrée, on était confronté il y a quelques temps à une œuvre massive faite de morceaux de mosaïques collés sur toute la longueur d'un mur, les *Rituels de la disparition* (*Rituale des Verschwindens*) de Piotr Nathan qui avait une valeur symbolique et en quelque sorte programmatique (mais ce programme est celui d'un

[1288] M. FOUCAULT, *DE* III, n° 264, déjà cité, p. 779.
[1289] *Ibid*.

labyrinthe). L'œuvre est une sorte de puzzle géant dont certaines pièces ne semblent pas aller ensemble, sont mal agencées, certaines manquant tout à fait, et qui finalement seront toutes extraites progressivement du mur les unes après les autres au cours d'un temps, qui est celui de l'endroit, pour être disséminées ailleurs, au dehors. C'est une sorte d'allégorie à l'usage de cette éthique de la disparition que réclame l'endroit à ceux et celles qui y pénètrent. Comme le veut Michaël Foessel dans un ouvrage consacré à la nuit[1290], on peut alors y vivre sans surveillance et sans témoins pour être finalement tout à soi dans cette communauté de la dispersion où je deviens le semblable de l'autre et son égal dans la réinvention d'un jeu dynamique de différences. Car disparaitre, comme le savait Foucault, c'est aussi toujours renaître à soi dans l'épreuve d'une évènementialisation éthique : je suis le plus à moi-même quand je reste sans cesse attentif à exister *autrement* en déplaçant les conditions actuelles de l'expérience.

Il s'agit alors de penser, non la nécessité ou l'obligation, mais la *possibilité* de finir sa vie au moment et dans le lieu où on l'entend comme on a déjà réussi à bâtir certains lieux autres pour pouvoir disparaître dans le plaisir « sexuel » : de la même manière qu'on est parvenu à penser et à pratiquer une désorganisation des corps sexués dans une réinvention d'un rapport neuf au plaisir, il faut inventer des nouvelles façons de se rapporter à soi à partir de la mort. Il faut libérer une nouvelle expérience du mourir comme on a déjà pu le faire avec la sexualité, en reprenant un propos de Foucault tenu en 1975, pour critiquer Sade à partir du film de Werner Schroeter, *La Mort de Maria Malibran*[1291] sorti en salles en 1972.

> Il s'agit justement de démanteler cette organicité [imposée au corps assujetti par le bio-pouvoir] : ce n'est plus une langue, c'est tout autre chose qu'une langue qui sort d'une bouche, ce n'est pas l'organe de la bouche profané et destiné au plaisir d'une autre. C'est une chose « innommable », « inutilisable », hors de tous les programmes du désir ; c'est le corps rendu entièrement plastique par le plaisir : quelque chose qui s'ouvre, qui se tend, qui palpite, qui bat, qui bée. Dans *La Mort de Maria Malibran*, la manière dont les deux femmes s'embrassent, qu'est-ce que c'est ? Des dunes, une caravane dans le désert, une fleur vorace qui s'avance, des mandibules d'insectes, une anfractuosité au ras de l'herbe […][1292].

Il s'agit de proposer une alternative aux mécanismes de l'hôpital qui « organicisent » notre rapport à la mort en se préparant à devenir absolument autre : un corps qui n'a plus d'unité mais s'égaye dans la plus grande dispersion, mouvement qui est une toute dernière fois à soi avant de disparaître dans un étoilement. Contre l'unité organisée et organique du corps que défend le projet médical du bio-pouvoir contemporain – ne voyant que des organes et des localisations de fonctions physiologiques – il faut opposer un corps multiple, qui se disperse

[1290] M. FOESSEL, *La Nuit, Vivre sans témoin*, Paris, Autrement, coll. « Les grands mots », 2017.
[1291] W. SCHROETER, *La Mort de Maria Malibran*, Zweites Deutsches Fernsehen, prod. W. SCHROETER, 1972.
[1292] M. FOUCAULT, *DE* II, n°164, déjà cité, p. 819.

dans les plaisirs de la disparition. La forme absolument simple du plaisir : le sans-pourquoi de la rose comme le plaisir pris à la contemplation d'une œuvre d'art, sauf qu'ici il correspond à une disparition qui nous arrache dans le même mouvement au territoire que le désir a tracé comme limites sur notre corps. L'illimité du plaisir qui se résorbe dans sa disparition comme l'invisible membrane d'une bulle qui se fond enfin dans le vide qui transparaissait toujours déjà à travers elle.

Il nous faut alors penser une « diagonale » à partir d'un interstice qu'il faudra ménager à la mort. Pour celui qui a disparu, on continuera à dire qu'il a pris *la tangente* mais le sens de son geste aura radicalement changé : il a *filé* quand il a jugé que c'était le moment opportun, *son* moment. Une mort qui soit plus proche de son « essence » : irréductiblement singulière, toujours relative à une liberté radicale qu'il s'agit de respecter et d'encourager.

Mais on dira peut-être que tout cela n'est que bavardages et élucubrations de philosophes complexés et nostalgiques.

– Vous êtes comme ce jeune Foucault devant son jury de thèse, vous vous morfondez ici de ne pas avoir su être assez poète pour parler de la mort quand lui le faisait à propos de la folie. Quand la mort s'annoncera à vous, vous surprenant aux détours d'une longue maladie, vous ferez comme tout le monde : allons il faut partir, vous aussi vous irez mourir à l'hôpital. Et vous obéirez aux dernières directives, là-bas, entourés de médecins, vous « apprendrez » vous aussi à « disparaître » comme on le doit.

– Et pourquoi donc ? L'esprit libre et sans Dieu ne peut-il pas mourir aujourd'hui comme il le veut ?

– Et la douleur, les souffrances induites par la fin de vie ? Qui s'occupera de ce corps à peine vivant ? Et la saleté que laisse derrière soi ce suicide que vous semblez tant convoiter ?

– Il existe peut-être une solution… et c'est peut-être encore une fois Foucault qui nous a mis sur la voie : arrachons la drogue des mains des médecins.

> Ce qui me frustre, par exemple, c'est que l'on envisage toujours le problème des drogues exclusivement en termes de liberté et d'interdit. Je pense que les drogues doivent devenir un élément de notre culture […]. En tant que source de plaisir. Nous devons étudier les drogues. Nous devons essayer les drogues. Nous devons fabriquer de bonnes drogues – susceptibles de produire un plaisir très intense. Je pense que le puritanisme qui est de mise à l'égard de la drogue – un puritanisme qui implique que l'on est soit pour, soit contre – est une attitude erronée[1293].

Cette solution de la libéralisation des drogues semble en tout cas constituer un bon début

[1293] M. FOUCAULT, *DE* IV, n° 358, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *op. cit.*, p. 738.

pour régler le problème des moyens à mettre en œuvre pour finir au mieux. S'il faut apprendre enfin à mourir sans les médecins, il faudrait aussi libérer l'usage des drogues de sa captation médicale. C'est là un point d'attaque, éminemment stratégique, tout à fait important pour se déprendre de la gouvernementalité médicale et de ses effets assujettissants. En libérant l'usage des drogues du monopole médicale – en le libérant même tout à fait – on ferait l'économie de ces débats stériles récurrents sur la dépénalisation de l'euthanasie médicale ou même du suicide assisté, qui n'est finalement que l'avatar « soft » de cette dernière par le biais duquel, si le médecin ne « donne » pas la mort, il l'autorise et la supervise. Ne peut-on mourir ailleurs correctement que sous l'œil du médecin ? Il s'agirait de permettre au moins l'accès à un moyen, un simple moyen, de mettre fin soi-même et volontairement à sa vie grâce à un produit à l'effet rapide, efficace et indolore. Il pourrait d'ailleurs succéder à toute une série d'autres moyens chimiques efficaces et agréables pour s'en aller dans le plaisir et la fête : ce serait juste le tout dernier moyen, s'il est nécessaire, le *clap* de fin. Chacun pourrait décider pour soi-même quel serait le bon et beau moment pour s'en aller, sans que cet adieu se fasse sous la surveillance d'un médecin quand d'ailleurs il peut se faire, ce qui est loin d'être évident dans les unités de soins palliatifs où il n'est pas prévu de dire au revoir quand on s'apprête à être plongé dans une « sédation profonde et continue » qui doit s'étendre « jusqu'au décès ». La mort, étant conçue comme un effet secondaire du dernier « soin », comment pourrait-il en être autrement ?

Mettre les individus en capacité de se faire mourir eux-mêmes sans médecin constituait le projet du livre de Claude Guillon et Yves Le Bonniec, *Suicide, Mode d'emploi*[1294], paru en 1982, mais avec la limite que l'ouvrage est encore très fortement connoté médicalement : la drogue y est conçue uniquement comme un instrument servant à précipiter la mort, jamais comme une manière différente et originale d'être une dernière fois à soi. C'est toujours cette passivité qui a pris le pas sur l'art de soi qui suppose une activité et une maîtrise, même si finalement elle consiste paradoxalement à disparaître pour être vraiment à soi.

Foucault a toujours refusé de proposer un programme. Comment pourrions-nous alors proposer une planification de ce moment de l'existence qui par excellence ne peut obéir à un programme autre que celui que se propose celui qui veut mourir ?

Il n'y a que la médecine moderne – et pas seulement dans son versant totalitaire – qui puisse avoir cette prétention de programmer la mort et d'énoncer pour les autres le moment et le lieu où elle doit se produire. Il faut à la fois se garder d'encenser un passé présenté comme

[1294] Cl. GUILLON, Y. LE BONNIEC, *Suicide, Mode d'emploi*, Paris, éd. A. MOREAU, 1982.

prétendument idéal concernant les façons de mourir mais aussi de proposer un plan d'avenir qui devrait valoir pour tous. Jamais peut-être la devise du libéralisme formulée par Foucault ne s'est mieux appliquée – et avec le moins de nuisance – qu'au sujet de la mort volontaire d'un individu : sur ce point, *on gouverne toujours trop*[1295]. Laissons donc faire ceux qui s'apprêtent à mourir : ils sont à leur affaire, et savent très certainement alors mieux *s'en sortir* que tous ceux qui conçoivent de l'extérieur une mort qui n'est jamais la leur. Peut-être aussi alors que le suicide pourra devenir, à la manière du schématisme qui servait à Kant à penser l'application par le sujet de la connaissance des catégories d'entendement aux formes de l'espace et du temps, un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine[1296] » permettant cette fois-ci au sujet éthique d'appliquer les règles du souci de soi à la totalité de la vie, qui dans un dernier geste devient définitivement la sienne.

[1295] M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, *Cours au Collège de France 1978-1979*, éd. M. SENELLART, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », Résumé du Cours, *op. cit.*, p. 368.
[1296] I. KANT, *Critique de la raison pure*, *op. cit.,* p. 226.

CONCLUSION

> « Le sérieux comprend que si la mort est une nuit, la vie est le jour, que si l'on ne peut travailler la nuit, on peut agir le jour, et comme le mot bref de la mort, l'appel concis, mais stimulant de la vie, c'est : aujourd'hui même. Car la mort envisagée dans le sérieux est une source d'énergie comme nulle autre ; elle rend vigilant comme rien d'autre. La mort incite l'homme charnel à dire : « Mangeons et buvons, car demain, nous mourrons ». Mais c'est là le lâche désir de vivre de la sensualité, ce méprisable ordre des choses où l'on vit pour manger et boire, et où l'on ne mange ni ne boit pour vivre. L'idée de la mort amène peut-être l'esprit plus profond à un sentiment d'impuissance où il succombe sans aucun ressort ; mais à l'homme animé de sérieux, la pensée de la mort donne l'exacte vitesse à observer dans la vie, et elle lui indique le but où diriger sa course. Et nul arc ne saurait être tendu ni communiquer à la flèche sa vitesse comme la pensée de la mort stimule le vivant dont le sérieux tend l'énergie. Alors le sérieux s'empare de l'actuel aujourd'hui même ; il ne dédaigne aucune tâche comme insignifiante ; il n'écarte aucun moment comme trop court [...]. »
>
> S. KIERKEGAARD, « Sur une tombe », *Trois Discours sur des circonstances supposées*, 1845.

Le rapport à soi qui fonde l'existence humaine est à l'image de la mort. On ne peut pas dire avec certitude ce qu'il est vraiment mais on sait avec la plus grande des certitudes qu'il *doit* être : une vie qui ne serait pas à soi ne semble pas pouvoir constituer une vie humaine. De la même manière, personne ne peut dire en vérité ce qu'est la mort, mais toute le monde sait qu'il doit mourir. Ce savoir de la fin semble constituer l'une des dimensions de la spécificité humaine parmi les autres vivants.

Nous avons peu parlé des animaux non-humains dans cette étude, pas plus que Foucault ne le fit dans son œuvre. La raison de cet oubli, ou de cette négligence diront les plus sévères, tient peut-être dans cette hypothèse que nous faisons, que si les animaux se soucient de toute évidence de vivre, il ne semble pas en revanche se préoccuper de mener une vie qui soit véritablement à soi. N'est-ce pas alors parce qu'ils ne sont pas conscients de la mort dans la signification de fin radicale pour un être individuel ? Nous pourrions à leur propos poser la même question qui ouvrait le problème fondamental de cette thèse : *meurent-ils* ?

Mourir, ce serait pouvoir parvenir à transformer la vie à partir du savoir de sa fin. Comprendre que la mort est la fin de *cette* vie que je mène ouvre en même temps au savoir que cette vie doit être la *mienne*. Cette injonction d'être à soi nous parvenant de la pensée de la mort, qui est la conscience de la fin, nous commande d'inventer une vie qui soit à elle-même sa propre fin. Cela ne signifie pas que la mort nous invite à nous complaire dans

l'égoïsme ou le plus vain des narcissismes, qui s'érigeraient sur l'autosuffisance et le mépris des autres. Il ne s'agit pas non plus ici de se livrer à la facilité d'une formule nihiliste consistant à pavoiser : si dans la mort je n'existe plus, alors tout est permis. Au contraire : la pensée de la mort, comme le voulait Kierkegaard, nous ouvre au *sérieux* de l'existence[1297]. Exister au sens fort, n'est-ce pas en effet prendre au sérieux ce qui doit être fait de cette vie qui est la mienne et que je dois ainsi rendre à elle-même ? N'est-ce pas justement ce que nous avons caractérisé dans cette étude comme ce qui constitue l'épreuve de soi ? Avoir vécu sérieusement, n'est-ce pas avant tout avoir fait de cette vie le lieu d'une épreuve, non de la vie elle-même, mais de soi-même ?

C'est ainsi que nous ne pourrons pas répondre à la place des autres animaux que l'homme à la question de savoir s'ils meurent *véritablement*. Meurent-ils (*sterben*) ou périssent-ils (*verenden*) simplement comme le pensait Heidegger ? Mourir véritablement signifie non pas subir la mort passivement mais entretenir un rapport actif à soi-même à partir de cette possibilité de toujours être à soi que signifie la pensée authentique de la mort. Mourir est une possibilité d'être qui doit toujours rester ouverte, jusqu'au terme de la vie. Je périrai peut-être un jour – d'une mort idiote, par exemple dans un accident de la circulation – mais d'ici là je dois mourir en ce sens que j'ai à faire quelque chose de cette vie à partir de sa fin. Je dois inventer une forme singulière de vie à partir de cette mort qui me relance à être chaque jour à moi-même, par la possibilité de sa pensée. Puisque je dois toujours vivre cette vie comme étant la mienne, je suis alors destiné à mourir et non à périr ou à simplement « crever ».

Cette étude semble pourtant nous avoir conduit à montrer que ce destin éthique d'être à soi à partir de la mort – de *mourir*, dans le sens opposé à celui que lui donnait Blanchot : un pouvoir et non une impuissance radicale à être – semble avoir été arraché à l'existence humaine dans l'histoire occidentale, depuis que le christianisme a entrepris de toujours faire régner l'Autre sur la vie plutôt que cette puissance éthique d'être à soi qui semble caractériser la spécificité de l'expérience humaine. Celle-ci est humaine justement parce qu'elle comporte la possibilité insigne de faire de la vie le lieu d'une épreuve de soi à partir de ce qui à la fois la conteste radicalement mais aussi l'ouvre à d'autres fins que celle de la simple perpétuation biologique. Il s'est agi ainsi pour les premiers chrétiens de toujours faire en sorte que la dimension de négation de la mort l'emporte sur le pouvoir d'affirmation de soi que l'homme était susceptible de conquérir sur la vie à partir d'elle. Cette pensée dialectique du christianisme a alors consisté à affirmer que la vraie vie résidait dans la mort elle-même, alors

[1297] S. KIERKEGAARD, *Sur une tombe*, *Trois discours sur des circonstances supposées*, *Œuvres complètes*, trad. P.-H. TISSEAU, E.-M. JACQUET-TISSEAU, t. 8, Paris, Éd. de l'Orante, p. 64 *sq*.

que le sens éthique que les écoles philosophiques du souci de soi dans l'Antiquité gréco-romaine résidait dans l'affirmation contraire : c'est à partir d'une pensée de la mort que l'on doit vivre *véritablement* ici. Il ne s'agissait pas alors de faire entrer la terrible dimension négatrice de la mort dans nos vies – puisque l'on va mourir, il faut déjà mourir ici même et aujourd'hui, en se mortifiant interminablement – mais de répondre au défi de la contestation absolue qu'elle jette à toute l'existence humaine : que vas-tu faire de toi alors que je vais tout t'enlever ?

À partir de cet angoissant problème, annonçant que de cette vie rien ne restera, le philosophe, au lieu de s'abandonner, montrait par sa pensée, mais aussi et surtout par sa vie, que l'on pouvait justement être tout à soi si l'on se montrait à la hauteur de ce qui toujours déjà nous contestait, depuis que l'expérience d'une vie véritablement humaine a été rendue possible par ce savoir de la mort. Celui-ci était à la fois universel mais aussi irréductiblement singulier puisqu'il invitait chacun à faire de la vie une vie qui lui soit propre. Quand le christianisme prit l'essor historique que nous lui connaissons, dans la vie de tous mais aussi de chacun, l'expérience d'être à soi à partir de l'épreuve de *se savoir mortel* fut toujours plus contesté et étouffée. Des siècles plus tard, quand nous avons cru possible de tuer Dieu une seconde fois – en ne nous contentant plus de mettre le Fils sur une croix, mais en visant le Père lui-même à la tête par l'accroissement de nos connaissances scientifiques et techniques – il était devenu absurde de mourir puisqu'il n'y avait désormais plus personne dans la mort pour continuer de nous faire vivre là-bas quand nous ne serons plus ici. Qui allait dire désormais la vérité de la vie à partir de la mort, puisque Dieu n'était plus ? Qui allait gouverner la vie des hommes à partir de ce Jugement dernier que des siècles et des siècles avaient trouvé dans la mort ? Le crime n'avait-il pas alors été trop grand ? Si la mort de Dieu n'avait pas laissé de cadavre derrière elle, il restait cependant ceux de tous les hommes. En les ouvrant avec soin et précision, on finit par découvrir les secrets de ce que fut une vie individuelle. Non, décidément, nous n'avions plus besoin de Dieu, le médecin étant désormais en mesure de faire le travail de la vérité à sa place.

Et c'est ainsi que peu à peu, nous lui avons confié toute notre vie, à lui à qui à nous avions déjà donné, sûrement à cause d'une longue habitude acquise auprès du prêtre, le sens de notre mort. Et il put alors, à notre place, répondre de notre vérité, la loi, la société, et même notre désir favorisant sa pratique et son discours. Nous avons été ainsi privés de notre mort car ce nouveau pouvoir sur la vie ne nous laisse plus mourir. Les individus considérés comme anormaux par la médecine ne meurent plus car on ne les laisse tout simplement plus vivre.

N'ayant jamais vu le jour, ils ne connaitront jamais la nuit. Les « donneurs d'organes » ne meurent plus parce que, devenus de simples corps biologiques « sans personnalité », ils *périssent* sur la table d'opération au moment où les gestes techniques de la transplantation sont effectués. Les patients « en fin de vie » ne meurent plus car ils n'ont pas le choix de vivre autrement cette fin qui leur est imposée. Ils *décèdent* d'une mort administrée médicalement. Le point commun de ces trois types de morts modernes – mort de la « vie anormale », mort du « donneur d'organes », mort du « patient en fin de vie » – c'est qu'elle procède d'une *privation*, non seulement du droit à la vie, mais aussi et peut-être encore plus fondamentalement, du pouvoir de mourir. On ne laisse plus à l'individu le choix de décider ce qu'il entend librement et lucidement faire de sa vie entière : de toute une vie ou de ce qui reste d'une vie.

De toute une vie dans le cas du fœtus « anormal » : pourquoi ne pas laisser vivre et choisir celui qui vit si cette existence vaut la peine d'être vécue ? Loin de nous de dire que les décisions sont aisées à prendre dans tous les cas susceptibles de déboucher sur une IMG. Pour un enfant qui va naître acéphale par exemple, il semble difficile d'affirmer qu'une vie, qui ne pourra jamais se prendre en souci et être à soi, doive continuer à vivre. Mais concernant les enfants atteints de trisomie 21 ? Quels critères sérieux pouvons-nous retenir pour affirmer que ces vies ne méritent pas d'être vécues ? Leur niveau de dépendance ? Nous sommes pour la plupart d'entre nous destinés à connaître la dépendance un jour, et nous l'avons tous déjà connue étant enfant. Le fait de développer davantage de pathologies comme conséquence de ce gène surnuméraire ? On voit ici le fantasme mortifère du corps glorieux réapparaitre à nouveau. Ces individus ne sont-ils pas alors capables de se prendre en souci, de vivre une vie à soi ? Il suffirait simplement de les observer pour répondre à cette dernière question – ou mieux encore : de leur demander *leur* avis. Mais ils semblent avoir disparu du paysage social qui est le nôtre aujourd'hui[1298]. Concernant le patient « donneur d'organes », pourquoi ne lui laisserait-on pas non plus le choix de sacrifier ce qui reste de sa vie pour ce qu'il juge par lui-même comme étant le bien des autres ? Pourquoi défendre la fable de la « mort encéphalique » pour se donner le droit de mettre fin à la vie d'un patient pour obtenir des

[1298] Rien que pour la période 1981-2000, époque de la généralisation des examens prénataux, on estime que la proportion de cas détectés de fœtus atteints de trisomie 21 chez les femmes de moins de 38 ans a augmenté d'un facteur 9, passant de 9,5 %, en 1983 à 84,9 % en 2000. Étant donné que dans 90 % des cas détectés, on décide de procéder à une IMG, la population des enfants trisomiques vivants a très fortement baissé elle aussi (le nombre des naissances d'enfants vivants a baissé de l'ordre de 3 % supplémentaires chaque année par rapport à l'année précédente, à partir de l'année 1988, avec une stabilisation autour de l'année 2005). Voir C. VIGAN, K. KHOSHNOOD, E. CADIO, V. VODOVAR, F. GOFFINET, *Bulletin Épidémiologique Hebdomadaire*, 2008, n° 28-29, p. 250-253 ; Certains auteurs vont alors jusqu'à parler d'un « eugénisme d'État » concernant les individus à naître atteints de trisomie 21, comme B. DENIEL-LAURENT dans son touchant *Éloge des phénomènes*, déjà cité.

organes viables là où il suffirait de demander à chaque individu son accord, par un accès clair et détaillé à l'information sur la réalité de l'exploitation médicale des organes ? Chacun déciderait pour lui-même du sens ou de l'absurdité d'une telle démarche, que l'on encadrerait juridiquement en définissant précisément les possibilités d'un tel « don ». De la même manière, on laisserait les individus mourir de la manière et au moment où ils l'entendent – et pas nécessairement à l'hôpital accompagné d'un médecin – en mettant à leur disposition un produit létal et en promouvant cette idée que le suicide n'est pas nécessairement un mal. Comment pourrait-il l'être quand il apparaît comme l'un des moments les plus aigus de cette épreuve spécifique que constitua l'existence humaine ? Car choisir sa propre mort, là où l'on n'a pas pu décider de la vie, n'est-ce pas là aussi notre plus grande chance, celle d'être *véritablement* à soi ?

BIBLIOGRAPHIE

1. TEXTES ET COMMUNICATIONS PUBLIÉS DE MICHEL FOUCAULT

— *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, coll. « Initiation philosophique », 1954.

— *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1972 [1961].

— *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009 [1963].

— *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1992 [1963].

— *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966.

— *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1969.

— *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

— *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975.

— *Histoire de la sexualité*, t. I, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

— *Histoire de la sexualité*, t. II, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994 [1984].

— *Histoire de la sexualité*, t. III, *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1984.

— *Histoire de la sexualité*, t. IV, *Les Aveux de la chair*, éd. F. GROS, Paris, Gallimard, 2018.

— *Les Hétérotopies in Le Corps utopique, Les Hétérotopies*, Fécamp, Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

— *Le Beau Danger*, *Entretien avec Cl. Bonnefoy*, Paris, EHESS éd., coll. « Audiographie », 2011.

— *L'Origine de l'herméneutique de soi*, *Conférences prononcées à Dartmouth College*, éd. H.-P. FRUCHAUD, D. LORENZINI, Paris, Vrin, coll. « Philosophie du présent », 2013.

— *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La Culture de soi*, éd. D. LORENZINI, A. DAVIDSON, H.-P. FRUCHAUD, Paris, Vrin, coll. « Philosophie du présent », 2015.

— *Dits et écrits*, t. I : 1954-1969, t. II : 1970-1975, t. III : 1976-1979, t. IV : 1980-1988, éd. D. DEFERT et F. EWALD, Paris, Gallimard, 1994.

— *Le Pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France. 1973-1974,* éd. J. LAGRANGE, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2003.

— « *Il faut défendre la société », Cours au Collège de France. 1976*, éd. M. BERTANI, A. FONTANA, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 1997.

— *Naissance de la biopolitique*, *Cours au Collège de France 1978-1979*, éd. M. SENELLART, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2004.

— *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France.1980-1981*, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2014.

— *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, éd. F. GROS Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2008.

— *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France. 1981-1982*, éd. F. GROS, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2001.

— *Le Courage de la vérité, Le Gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984,* éd. F. GROS, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2009.

2. SOURCES BIOGRAPHIQUES

ÉRIBON D., *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, coll. « Champs biographie », 2011.

MAURIAC Cl., *Le Temps immobile*, t. III, *Et comme l'espérance est violente*, Paris, Grasset, 1976.

MILLER J., *La Passion Foucault*, trad. LEROY H., Paris, Plon, coll. « Biographies », 2004.

VEYNE P., *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Idées », 2008.

VOELTZEL Th., *Vingt ans et après*, Gallimard, coll. « Verticales », 2014.

WHITE E., *Mes Vies*, *Une Autobiographie*, trad. DELAMARRE Ph., Paris, Plon, coll. « Feux croisés », 2005.

3. SOURCES PRIMAIRES

3.1. Auteurs anciens

3.1.1. Sources païennes

ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. PELLEGRIN P., Livre I, chap. IV, Paris, GF Flammarion, 1990.

CICÉRON, *Tusculanes*, t. II, HUMBERT J., Paris, Les Belles Lettres, 1931.

— *Les Académiques*, trad. KANY-TURPIN J., GF Flammarion, Paris, 2010.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. M.-A. GOULET-CAZÉ, Paris, Le Livre de Poche, coll. « La pochothèque », 1999.

ÉPICTÈTE, *Entretiens*, trad. SOUILHÉ J., JAGU A., Paris, Les Belles Lettres, 2019.

— *Manuel*, trad. CATIN E., Paris, GF Flammarion, 2015.

ÉPICURE, *Lettres et maximes*, trad. CONCHE M., Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977.

HÉRACLITE, *Fragments*, trad. PRADEAU J.-F., Paris, GF Flammarion, 2002.

HIPPOCRATES, trad. POTTER P., Vol. V, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, London, William Heinemann LTD, 1988.

HOMÈRE, *Odyssée,* trad. BÉRARD V., Gallimard, coll. « Folio/Classique », 1999.

MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, trad. MEUNIER M., Paris, GF Flammarion, 1992.

MUSONIUS RUFUS, *Reliquiae*, éd. d'O. HENSE, Leipzig, Teubner, 1905.

PLATON, *Alcibiade*, trad. PRADEAU J.-F., Paris, GF Flammarion, 2000.

— *Apologie de Socrate*, trad. CROISET M., Paris, Les Belles Lettres, 1970.

— *Criton*, trad. BRISSON L., Paris, GF Flammarion, 2017.

— *Phédon*, trad. DIXSAUT M., Paris, Flammarion, 1991

PLUTARQUE, *De la tranquillité de l'âme*, *Œuvres morales,* t. VII, trad. DUMORTIER J., Paris, Les Belles Lettres, coll. « Université de France, 1975.

PYTHAGORE, *Les Vers d'or*, trad. MEUNIER M., Paris, Éd. de la Maisnie, 1979.

SÉNÈQUE, *La Brièveté de la vie*, trad. BOURGERY A., revue par VEYNE P. Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins »,1994.

— *La Tranquillité de l'âme*, trad. WALTZ R., revue par VEYNE P. Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins »,1994.

— *Lettres à Lucilius*, trad. NOBLOT H., revue par VEYNE P., Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1994.

VIRGILE, *L'Énéide*, trad. DION J., HEUZÉ Ph., Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2015.

3.1.2. Sources chrétiennes

(SAINT) AMBROISE, *De Bono mortis*, BAmb 3, éd. MORESCHINI Cl, Rome, 1982.

— *De Virginibus*, *P. L.*, XVI.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *La Vie d'Antoine,* trad. BARTELINK G. J. M., Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 400, 2004.

(SAINT) AUGUSTIN, *Contra Gaudentium Donastitarum Episcopum Libri Duo in Traités anti-donatistes*, vol. V, trad. FINAERT G., Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque augustinienne », Paris, 1965.

— *Sur la patience*, trad. POUJOULAT J.-J.-F. et RAULX J.-B. (dir.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « Les Classiques favoris », 2018.

— *La Cité de Dieu*, trad. SALLES C., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000.

— *La Genèse au sens littéral,* trad. AGAËSSE P., SOLIGNAC A., Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque Augustinienne »,1972.

BASILE D'ANCYRE, *De la véritable intégrité dans la virginité*, trad. COUDREAU C., Abbaye Sainte-Croix, éd. P. MIQUEL, 1981.

CASSIEN J., *Conférences*, t. I, trad. PICHERY E., Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 42 bis, 1955.

— *Institutions cénobitiques*, trad. GUY J.-C., Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 109, 2001.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, trad. MONDÉSERT Cl., Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n°108, 1991.

— *Stromates*, trad. MONDÉSERT Cl., Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n°463, 2001.

(SAINT) CYPRIEN, *De habitu virginum*, *P. L.*, t. IV.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, V-VII, trad. BARDY G., Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 41, 1955.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité*, trad. AUBINEAU M., Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 119, 1966.

HERMAS, *Le Pasteur*, trad. JOLY R., Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 53, 1968.

JEAN CHRYSOSTOME, *La Virginité*, trad. GRILLET B., Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 125, 1966.

(SAINT) JÉRÔME, *Lettres*, t. IV, trad. LABOURT J., Paris, Les Belles Lettres coll. « Universités de France », 1989.

La Bible de Jérusalem, trad. École biblique de Jérusalem, Le Cerf, 1998.

MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, trad. DEBIDOUR V.-H, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 95, 1963.

(SAINT) NIL, *Logos asketikos, P. G.*, t. 79.

ORIGÈNE, *Contre Celse*, t. IV, VII, 53, trad. BORRET M., Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 150, 1969.

— *Exhortation au martyre*, trad. FORTIA D'URBAN F. (de), *in Chefs-d'œuvre des pères de l'Église ou choix d'ouvrages complets de docteurs de l'Église grecque et latine*, t. III, Paris, 1838.

TERTULLIEN, *De la pénitence*, trad. MUNIER Ch., Paris, Cerf coll. « Sources Chrétiennes » n° 316, 1984.

— *Le Voile des vierges*, trad. MATTEI P., Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » n° 424, 1997.

— *De la résurrection de la chair*, XLVII, trad. de GENOUDE E.-A. (1852), Paris, Desclée de Brouwer, 1982.

4. AUTEURS MÉDIÉVAUX ET CLASSIQUES

(SAINT) THOMAS, *Somme théologique,* II, II, trad. ROGUET A.-M., Paris, Le Cerf, éd. numérique, 1984.

5. AUTEURS MODERNES

AGAMBEN G., *Homo Sacer*, vol. 1, *Le Pouvoir souverain et la vie nue*, trad. RAIOLA M., Paris, Seuil, 1997.

BATAILLE G., *Choix de lettres. 1917-1962*, Paris, Gallimard, coll. « Les Cahiers de la NRF », 1997.

— *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1957.

— *L'expérience intérieure*, *in Œuvres complètes*, Tome V, *La Somme athéologique*, I, Paris, Gallimard, 1973.

— *Madame Edwarda*, *Œuvres complètes,* T. III, Paris, Gallimard, 1971.

BINSWANGER L., *Le Rêve et l'existence*, trad. VERDEAUX J., Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

BLANCHOT M., *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.

— *L'Attente, l'oubli*, Paris, Gallimard, 1962.

— *Lautréamont et Sade*, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1963.

— *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.

— *Le Pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973.

— *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969.

— *L'Instant de ma mort*, Paris, Gallimard, 2002.

BLOCH E.*, Le Principe espérance*, trad. WUILMART F., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1991.

BORGES J. L., *Le Miracle secret in Fictions*, trad. CAILLOIS R., IBARRA N., VERDEVOYE P., revue par BERNÉS J.-P., Paris, Gallimard, coll. « Folio bilingue », 1994.

CANGUILHEM G., *Le Normal et la pathologique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1966.

CHAR R., *Fureur et mystère*, « Partage formel », XXII, *in Seuls demeurent*, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983.

DERRIDA J., *Apories*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1996.

DIDEROT D., *Paradoxe sur le comédien*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1951.

DOSTOÏEVSKI F., *Les Démons*, trad. A. MARKOWICZ, *Œuvres romanesques 1869-1874*, Paris, Actes Sud, coll. « Thesaurus », 2016.

DURKHEIM É., *Le Suicide*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995.

ELIAS N., *La Civilisation des mœurs*, trad. P. KAMNITZER, Paris, Calmann-Lévy, 1991 [1969].

— *La Solitude des mourants*, trad. S. MULLER, Paris, Christian Bourgois, coll. « Détroits », 1987.

FREUD S., *Au-delà du principe de plaisir*, *in Essais de psychanalyse*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite bibliothèque Payot Classiques », 2001.

— *Deuil et Mélancolie*, trad. A. WEILL, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2010.

— *Psychopathologie de la vie quotidienne,* trad. JANKÉLÉVITCH S., Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1967.

HEGEL G.W.F, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. HYPPOLITE J., Paris, Aubier Montaigne,

t. I, 1939, t. II 1941.

— *Précis des sciences philosophiques*, trad. GIBELIN J., Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1987.

— *Science de la logique*, trad. JARCZYK G., LABARRIÈRE P.-J., Paris, Aubier Montaigne, 1972.

HEIDEGGER M., *Acheminement vers la parole*, trad. BEAUFRET J., BROKMEIER W., FÉDIER F., Paris, Gallimard, coll. « Classiques de la philosophie », 1976.

— *De l'essence de la technique*, *in Essais et conférences*, trad. PRÉAU A., Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1958.

— *Être et Temps*, MARTINEAU E., trad., Paris, Authentica, 1985.

— *Le Péril*, repris et traduit par FRANCE-LANORD H. *in L'Infini*, « Heidegger : le danger en l'être », Paris, Gallimard, 2006/95, p. 21-39.

— *Lettre sur l'humanisme*, trad. MUNIER R., *in Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

— *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. BECKER A., GRANEL G., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1992.

— *Questions* I et II, trad. DE WAELHENS A., BIEMEL W., Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968.

HOBBES T., *Léviathan*, trad. G. MAIRET, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2000.

HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique,* trad. LAVIGNE J.-F., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2018.

JONAS H., *Essais philosophiques, Du Credo ancien à l'homme* technologique, trad. LIEVENS T., Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2013.

— *Le Principe responsabilité*, *Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. GREISCH J., Flammarion, coll. « Champs/Essais », 2018.

KAFKA F., *Le Procès*, trad. VIALATTE A., *Œuvres* complètes, I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976.

— *Le Terrier*, trad. VERDET J.-P., Paris, Gallimard, coll. « Folio bilingue », 2018.

KANT I., *Anthropologie*, trad. JALABERT P., Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986.

— *Critique de la raison pure*, Paris, GF Flammarion, RENAUT A., 2006.

— *Critique de la raison pratique*, trad. FUSSLER J.-P., Paris, GF Flammarion, 2003.

— *Critique de la faculté de juger*, trad. RENAUT A., Paris, GF Flammarion, 1995.

— *Le Conflit des facultés*, trad. RENAUT A., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986.

— *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. PHILONENKO A., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986.

— *Métaphysique des mœurs*, trad. MASSON J. et O., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986.

KANTOROWICZ E., *Les Deux corps du roi*, *Essai de théologie politique au Moyen-Âge*, trad. J.-Ph. et GENET N., Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire », 2000.

KOJÈVE A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003.

LAPORTE R.*, La Veille*, Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1963.

LEVI P., *Les Naufragés et les rescapés,* trad. MAUGÉ A., paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1989.

LEVINAS E., *Autrement qu'être*, *Ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « biblio essais », 1990.

— *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais », 1993.

MORIN E., *L'Homme et la mort*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 1970 [1950].

NERVAL G. de, *Aurélia ou le rêve de la vie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2005.

NIETZSCHE F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. BIANQUIS G., Paris, GF Flammarion, 2006.

— *La Généalogie de la morale*, trad. CHOULET Ph., Paris, GF-Flammarion, 2002.

— *La Naissance de la tragédie*, trad. DÉNAT C., Paris, GF Flammarion, 2015.

— *L'Antéchrist*, trad. BLONDEL É., Paris, GF Flammarion, 1993.

— *Le Crépuscule des idoles*, *Ou comment philosopher à coups de marteau ?*, trad. HÉMERY J.-C., Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1988.

PEREC G., *W ou le Souvenir d'enfance,* Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1975.

PINGUET M., *La Mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1984.

RILKE R. M., *Le Livre de la pauvreté et de la mort*, trad. ADAMOV A., Paris, éd. Charlot, coll. « Fontaine », 1941.

ROUSSEL R., *La Poussière de soleil*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2019.

— *La Vue*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2019.

— *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2019.

SARTRE J.-P., *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard coll. « Tel », 1943.

— *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1996.

TOLSTOÏ L., *La Mort d'Ivan Illitch,* trad. FLAMANT F., Paris, Gallimard, coll. « Folio/Classique », 1997.

6. SOURCES SECONDAIRES

6. 1. Ouvrages

ADORNO F. P., *Le désir d'une vie illimitée, Anthropologie et biopolitique*, Paris, Kimé, 2012.

ARJAKOVSKY Ph., FÉDIER F. et FRANCE-LANORD H. (dir.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger : Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Cerf, 2013.

ARTIÈRES Ph., BERT J.-F., CHEVALLIER Ph., MICHON P., POTTE-BONNEVILLE M., REVEL J., ZANCARINI J.-C., *Les Mots et les Choses de Michel Foucault*, *Regards critiques 1966-1968*, Caen, Presses Universitaires de Caen-IMEC éditeur, 2009.

CHEVALLIER Ph., *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS éditions, coll. « La croisée des chemins », 2011.

COLLIN F., *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986.

DASTUR F., *La Mort, Essai sur la finitude*, Paris, Hatier, coll. « Optiques », 1993.

DESCOMBES V., *Le Même et l'autre, Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1979.

DUMÉZIL G., *« Le Moyne noir en gris dedans varenne » suivie d'un divertissement sur les dernières paroles de Socrate : sotie nostradamique*, Paris, Gallimard, 1984.

ERNST G., *Georges Bataille, Analyse du récit de mort*, PUF, coll. « Écrivains », 1993.

FAVREAU J.-F., *Vertige de l'écriture*, *Michel Foucault et la littérature (1954-1970),* Lyon, ENS éditions, coll. « Signes », 2012.

GOULET-CAZÉ M.-O., *L'Ascèse cynique*, *Un commentaire de Diogène Laërce, VI, 70-71*, Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 1986.

HADOT P., *Exercices spirituels et philosophie antique,* Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2002.

JARCZYK G. ET LABARRIÈRE P.-J., *De Kojève à Hegel, 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Idées », 1996.

MACHEREY P., *À quoi pense la littérature ? Exercices de philosophie littéraire*, Paris, PUF,

coll. « Pratiques théoriques », 1990.

REBILLARD É., *In Hora mortis*, *Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e^ et V^e^ siècles*, Rome École française de Rome, 1994.

ST-MARTIN A., *De la médecine chez Sade, Disséquer la vie, narrer la mort*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les dix-huitièmes siècles », 2010.

6. 2. Articles et chapitres d'ouvrage

BELS J., « La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin » *in Revue de l'histoire des religions*, t. 187, n°2, 1975, p. 155 ; DOI : https://doi.org/10.3406/rhr.1975.6044

BENOÎT B., « La réalité selon Nietzsche », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, 2006/4, t. 131, p. 403-420.

JANICAUD D., « Du bon usage de la Lettre sur l'humanisme », *in* B. PINCHARD (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme, Faits, concepts, débats*, PUF, Paris, 2005, p. 221-222.

LEHALLE B., *L'animal dans le* Terrier *de Kafka, ou l'ultime combat contre la mort*, *Revue française de psychanalyse*, Paris, PUF, 2011, vol. 75, p. 69-76.

MARTY É., *Pourquoi le XX^e^ siècle a pris Sade au sérieux ?*, Paris, Seuil, coll. « Fiction et Cie », 2011.

SABOT Ph., « De Kojève à Foucault, La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme », *in Archives de la philosophie*, Paris, Centres Sèvres, 2009/3, T. 72, p. 523-540.

PINAT É., *Les Deux morts de Maurice Blanchot*, *Une phénoménologie,* Bucarest, Zeta books, 2014.

PIROTTE D., *Alexandre Kojève, Un système anthropologique,* PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2005.

ROMERO J., « La mort et les mots chez Foucault : la littérature comme passage à la limite », *in* D. LORENZINI, A. REVEL (dir.), *Le Travail de la littérature, Usages du littéraire en philosophie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 65-82.

7. HISTOIRES DE LA MORT

7.1. Antiquité

THOMAS Y., « *Vitae necisque potestas*. Le père, la cité, la mort », *in Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome* (9-11 novembre 1982), Rome : École Française de Rome, 1984. p. 499-548. (Publications de l'École française de Rome, 79).

7.2. Moyen-Âge

ARIÈS Ph., *L'Homme devant la mort*, t. I, « Le temps des gisants », Paris, Seuil, 1977.

LEGOFF Y., *L'Invention du Purgatoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1981.

7.3. Période moderne et contemporaine

AMEISEN J.-C., *La Sculpture du vivant, Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Paris, Points/Seuil, 2014.

ARIÈS Ph., *L'Homme devant la mort*, t. II, « La mort ensauvagée », Paris, Seuil, 1977.

BOSSI L., *Histoire naturelle de l'âme*, Paris, PUF, coll. « Science, histoire et société », 2003.

LE BRETON D., *La Chair à vif*, Paris, Éd. A. M. Métailié, 1993.

CAROL A., *Au Pied de l'échafaud*, Paris, Belin, coll. « Histoire », 2017.

— *Histoire de l'eugénisme en France, Les médecins et la procréation XIX^e^-XX^e^ siècle*, 1995.

— *Les médecins et la mort*, *XIX^e^-XX^e^ siècle*, Paris, Flammarion, Aubier, coll. « Collection historique », 2004.

— « Une histoire médicale des critères de la mort » *in Communications*, n° 97, 2015/2. « Chairs disparues », p. 45-55.

CASTRA M., *Bien mourir, Sociologie des soins palliatifs*, Paris, PUF, coll. « Le lien social », 2003.

DACHEZ R., *Histoire de la médecine, De l'Antiquité à nos* jours, Paris, Tallandier, coll. « Le goût de l'histoire », 2012.

FAGOT-LARGEAULT A., *Les Causes de la mort. Histoire naturelle et facteurs de* risque, Paris, Vrin, coll. « Science – Histoire – Philosophie », 1989.

GLASER B., STRAUSS A., *Awareness of dying*, New York, Aldine, 1965.

— *Time for dying*, Chicago, Aldine,1968.

GORER G., *Ni Pleurs ni couronnes*, précédé de *Pornographie de la mort*, trad. ALLOUCHE H., Paris, EPEL, 1995.

HERZLICH Cl., « Le travail de la mort », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, n° 1, 1976, p. 197-217 ; DOI : https://doi.org/10.3406/ahess.1976.293705

MEMMI D., *Faire vivre et laisser mourir : le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, Paris, Éditions de la Découverte, coll. « Textes à l'appui », 2003.

MILANESI Cl., *Mort apparente, mort imparfaite, Médecine et mentalités au XVIII^e siècle*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1991.

SUDNOW D., *Passing on*, *The Social Organization of Dying*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1967.

TAIEB E., *La guillotine au secret*, *Les exécutions publiques en France*, 1870-1939, Paris, Belin, coll. « Socio-Histoire », 2011.

WALTER T., *The Revival of death*, Londres/ New York, Routledge, 1994.

8. TEXTES MÉDICAUX SUR LA MORT

8.1. XVIII^e-XIX^e siècles

BICHAT X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, GF-Flammarion, 1994.

BERNARD Cl., « Études physiologiques sur quelques poisons américains : I. Le curare », *Revue des deux mondes*, (1829-1971), 1^er septembre 1864, Seconde période, vol. 53, n° 1, p. 186 *sq*.

— *Cahier de notes*, 1850-1860, Gallimard, Nrf, Paris, 1965.

— *Rapport sur les progrès et la marche de la physiologie générale en France*, Paris, Impr. Impériale, 1867.

BRUHIER J.-J., *Dissertation sur l'incertitude des signes de la mort et de l'abus des enterremens et embaumemens précipités*, 2^e éd., revue, corrigé et augmentée, Paris, 2 vol. [première version : 1742].

LECLERC DE BUFFON G.-L., *Histoire naturelle de l'homme*, Paris, Plassan, 1792.

MÉNURET J. –J. dit MÉNURET DE CHAMBAUD, *Avis aux mères sur la petite vérole et la rougeole*, Lyon, 1770.

— art. « Mort (médecine) », *Encyclopédie*, ou *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. X, Neuchâtel, 1751, p. 718-727.

WINSLOW J.-B., *Quaestio medico-chirurgica… An mortis incertae signa minus incerta a chirugicis, quam ab aliis experimentis*, Paris, *in Disputationis in Academia Medicinae Parisiensi discussae quae collepsit, selegit, ordinarit*, F. Chaussier, t. III, 1740.

8.2. « Mort encéphalique », médecine de réanimation et médecine des greffes

8.2.1. Ouvrages

BOSSI L., *Les Frontières de la mort*, Paris, Payot, coll. « Manuels », 2012.

HAMBURGER J., RICHET G., CROSNIER J., *Techniques de réanimation médicale et de contrôle de l'équilibre humoral en médecine d'urgence*, Paris, Flammarion, 1954.

PALLIS Ch., HARLEY Dh., *Abc of brainstem death*, London, BMJ Publishing Group, 1996.

8.2.2. Articles et chapitres d'ouvrages

ARNAUD M., VIGOUROUX R. ET VIGOUROUX M., « États frontières entre la vie et la mort en neuro-traumatologie », *in Neurochirugia*, Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1963, vol. 6, p. 1-21.

BERNAT J. L., CULVER CH. M., GERT B., « On the definition and criterion of death », *Annals of Internal Medicine*, 1981 ; 94, p. 389-394.

BOLES J-M., « Les prélèvements d'organes à cœur arrêté », *Études*, 2008/12 t. 409, p. 619-630.

BOUCEK M., MASHBURN CH., DUNN S. M., FRIZELL R., EDWARDS L., PIETRA B., CAMPBELL D., « Pediatric Heart Transplantation after Declaration of Cardiocirculatory Death », *N Engl J Med* 2008 ; 359 (7), p. 709-14.

FOX R.C., « "An Ignoble Form of Cannibalism" : Reflections on the Pittburgh Protocol for Procuring Organs from Non-Heart-Beating Cadavers », *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 3, n° 2, June 1993.

FOX R. C., SWAZEY J. P., *Spare parts : organ replacement in American society*, OUP, USA, 1992.

Harvard Ad Hoc Committee. A definition of irreversible coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death. JAMA, August 5, 1968, Vol 205, n° 6, p. 85-86.

LABORIT H. et HUGUENARD P., « L'hibernation artificielle en chirurgie générale », *Pratique de l'hibernothérapie en chirurgie et en médecine*, Paris, Masson, 1954, p. 31-36.

MOLLARET P., GOULON M., « Le coma dépassé (Mémoire préliminaire) », *Revue* neurologique, t. 101, n° 1, 1959, p. 3-15.

REISNER-SÉNÉLAR L., « The birth of intensive care medicine : Björn Ibsen's records », *Intensive Care Medicine*, 2011, Vol. 37, p. 1084 -1086.

Uniform Determination of Death Act (UDDA) disponible en ligne à l'adresse suivante : https://www.uniformlaws.org/HigherLogic/System/DownloadDocumentFile.ashx?DocumentFileKey=341343fa-1efe-706c-043a-9290fdcfd909 (consulté le 7/5/2021).

ROBERTSON J. A., « The Dead Donor Rule ». *The Hastings Center Report*, vol. 29, n° 6, 1999, p. 6–14. JSTOR, www.jstor.org/stable/3527865.

TRUOG R. D., « Is it time to abandon brain death ? », *The Hastings Center Report*, Jan.-Feb. 1997, vol. 27, n° 1, p. 29-37.

— « Too flawed to endure, too ingrained to abandon », *Journal of Law and Medecine Ethics*, summer 2007 ; 35 (2), p. 273-281. DOI : 10.1111/j.1748-720X.2007.00136.x

U. S. Department of Health and Human Services. *The NINCDS Collaborative Study of Brain Death*. NIH Publication n° 81-2286, U. S. Government Printing office, 1980.

VACHON F., « Histoire de la réanimation médicale en France » *in Réanimation*, n° 20, 2011, p. 72-78. DOI : 10.1007/s13546-010-0141-y

YOUNGER S. J. *et al*., « Brain death and organ retrieval : A cross-sectional survey of knowledge and concepts among health professionnals », *JAMA*, 261, 1989, p. 2205-2210.

8.3. Soins palliatifs

8.3.1. Ouvrages

ABIVEN M., *Humaniser l'hôpital*, Fayard, Paris, 1976.

— *Pour une mort plus humaine*, *Expérience d'une unité hospitalière en soins palliatifs*, Paris, Masson, 1997.

— *Une éthique pour la mort*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

GENTIL-BAICHIS Y. (de), ABIVEN M., *Vivre avec celui qui va mourir*, Paris, Centurion, coll. « C'est-à-dire », 1990.

KÜBLER-ROSS E., trad. MAHEU P., *La mort, dernière étape de la croissance*, Éditions du Rocher, coll. « Pocket », 1985.

— *La Mort est un nouveau soleil*, trad. PRYM-KHOSHKISH R., Monaco, Éd. du Rocher, 1988.

— *Les Derniers instants de la vie*, trad. JUBERT C. et PEYER É. (de), Genève, Labor et Fides, 1975.

MINO J.-C., FOURNIER E., *Les mots des derniers soins : la démarche palliative dans la médecine contemporaine*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Médecine et sciences humaines », 2008.

SAUNDERS C., BAINES M., DUNLOP R., trad. PRADEL M., *La Vie aidant la mort, Thérapeutiques antalgiques et soins palliatifs en phase terminale*, Paris, Arnette Blackwell, 1995.

— *Watch with me : Inspiration for a Live in Hospice Care*, Lancaster, Mortal Press, 2003.

8.3.2. Articles et chapitres d'ouvrages

FONDRAS J.-C., « La sédation au stade terminal dans le débat français : analyse et mise au point », *Médecine palliative Soins de support – Accompagnement – Éthique*, avril 2014, p. 97-103. DOI : 10.1016/j.medpal.2013.12.001

LAMAU M.-L., « Origine et inspiration, Cicely Saunders à la naissance des soins palliatifs », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2014/5, n° 282, Paris, Le Cerf, p. 55-81.

OLLIVIER F., « La "bonne mort" : une durée idéale pour la fin de vie en unité de soins palliatifs ? », *Frontières*, vol. 20, n° 1, 2007, p. 34-39. DOI : 10.7202/017945ar

SAUNDERS C., « Caring for the dying », LACK S., LAMERTON R., *The hour of our death*, London, Geofffrey Chapman, 1974, p. 18-27.

— « Nature and management of terminal pain ». *in* SHOTTER E. F., *Matters of life and death*, London, Darton, Longman and Todd, 1970, p. 15-26.

— « The challenge of terminal care » [1976], *in* SYMINGTON T., CARTER R., *The scientific foundations of oncology*. London, Heinemann, 1980, p. 673-679.

SCHAERER R., « Une histoire de la sédation en soins palliatifs », *in Revue Jusqu'à la mort accompagner la vie*, 2016/1, Grenoble, PUG, n° 24, p. 11-19.

9. DÉFINITION ET DESTRUCTION DES FŒTUS ANORMAUX

9.1. Ouvrages

BINDING K., HOCHE K., *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens.*, Leipzig, Meiner Verlag, 1922.

9.2. Articles et chapitres d'ouvrages

AMANN J.- P., « Diagnostic prénatal et discriminations : réflexions à partir de l'exemple français », *in* PARIZEAU M.-H., KASH S. (dir.), *Néoracisme et dérives génétiques*, p. 162-163.

BLOCH A., « Sur le mongolisme infantile dans la race blanche et sur d'autres anomalies qui sont des caractères normaux dans diverses races », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, V^{e} série, t. 9, 1908.

DOMMERGUES M. *et al*. *L'interruption de grossesse au 3e trimestre*, *Médecine fœtale et échographie en gynécologie*, 40, 1999.

DOWN J. L. H., *Observations on an Ethnic Classification of Idiots*, *in London Hospital Reports*, 3 : 1866, p. 259-262.

DUMOULIN M., VALAT A.-S., « Morts en maternité : devenir des corps, deuil des familles », *Les Deuils d'enfants : de la conception à la naissance, Études sur la mort*, Paris, L'Esprit du temps, 2001/1, n° 119, p. 77-99.

ENGELMANN Ph., « Les interruptions médicales de grossesse, Évolutions législatives, témoignages et questions », *Laennec*, 2002/4, t. 50, p. 16-26.

MERG D., SCHMOLL P., *Éthique de l'interruption médicale de grossesse en France*, *Les dossiers de l'Obstétrique*, ELPEA, 2005, n° 343, p. 21-29.

10. BIOLOGIE DE LA MORT

DAWKINS R., *Le Gêne égoïste,* trad. OVION L., Paris, Armand Colin, 1990.

KERR J. F., « A histochemical study of hypertrophy and ischaemic injury of rat liver with special reference to changes in lysosomes », *The Journal of Pathology*, 1965 Oct ; 90 (2): p. 419-35. DOI : 10.1002/path.1700900210.

KLARSFLED A., REVAH F., *Biologie de la mort*, Paris, Odile Jacob, 2000.

OTREMBA H., *Rudolf Virchow. Begründer der Zellularpathologie. Eine Dokumentation*, Wurtzbourg, Echter-Verlag, 1991.

VIRCHOW R., *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin*, Berlin, 1895, Band 139.

VOGT C., *Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte der Geburtshelferkroete* (*Alytes obstetricans*), Jent und Gassmann, Solothurn, 1842.

11. TEXTES SUR LA MORT TOTALITAIRE

11.1. Ouvrages

ALY G., *Les anormaux : les meurtres par euthanasie en Allemagne*, 1939-1945, trad. TILMAN C., Flammarion, coll. « Au fil de l'histoire », 2014.

ALY G., HEIM S., *Les Architectes de l'extermination, Auschwitz et la logique de l'extermination*, trad. DARMON C., Paris, Calmann-Lévy, coll. « Mémoire de la Shoah », 2006.

ARENDT H., *Le Système totalitaire*, *Les origines du totalitarisme*, III, trad. BOURGET J.-L., DAVREU R., LÉVY P., révisé par FRAPPAT H., Paris, Seuil, coll. « Essais », 2005.

BENSOUSSAN G., MESNARD Ph., SALETTI C. (élaboré par), *Des Voix sous les cendres*, *Manuscrits des Sonderkommandos d'Auschwitz-Birkenau*, Calmann-Lévy, coll. « Mémorial de la Shoah », Centre de documentation juive contemporaine, 2005.

CHAPOUTOT J., *La Loi du sang*, *Penser et agir en nazi*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2014.

DIDI-HUBERMANN G., *Écorces*, Paris, Minuit, 2011.

DOMARUS M., *Hitler*. *Reden und Proklamationen*, 1932-1945, t. 1, 2e partie, Munich, Süddeutscher Verlag, 1965.

HILBERG R., *La destruction des Juifs d'Europe*, trad. PALOMERA M.-F., CHARPENTIER A., Paris, Fayard, 1988.

OLFF-NATHAN J. (dir.), *La Science sous le Troisième Reich, Victime ou alliée du nazisme ?*, Paris, Seuil, 1993.

Témoignages strasbourgeois, *De l'Université aux Camps de Concentration*, Paris, Les Belles Lettres, 1954 [1947].

VENEZIA Sh., *Sonderkommando, Dans l'Enfer des chambres à gaz*, trad. PRASQUIER B., Paris, Albin Michel, 2007.

WACHSMANN N., *KL*, *Une histoire des camps de concentration nazis*, trad. SENÉ J.-F., Paris Gallimard coll. « Nrf essais », 2017.

WIESEL E., *La Nuit*, Paris, Minuit, 1958.

11.2. Articles et chapitres d'ouvrages

BARONDESS J. A., « Medicine Against Society. Lessons from the Third Reich. », Journal of the American Medical Association, vol. 276, n° 20, 27 novembre 1996, p. 1657-1661.

CHAPOUTOT J., « Le Sang et le sens : l'eschatologie nazie », *in* COURCELLES D. (de) *et al*., *La Mystique face aux guerres mondiales*, PUF, coll. « Hors collections », 2010, p. 211-228.

STENGERS J., *Hitler et la pensée raciale*, *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 75, 1997, p. 413-441.

WEGNER B., « Hitler, chorégraphe de l'effondrement du Reich », *in* VINCENT M.-B., *Le nazisme, régime criminel*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2015.

12. TEXTES MILITANTS AUTOUR DE L'EUTHANASIE

12.1. Pro

ANTONOWICZ G., *Fin de vie. Vivre ou mourir. Tout savoir sur vos droits,* Paris, Bernard Pascuito/ Éd. de l'Archipel, 2007.

CAVAILLET H., *Comment mourir dans la dignité ?*, Nantes, Pleins Feux, 2002.

COHEN J., « Changer la mort », *Fondation nationale de gérontologie. Gérontologie et société*, 2004, n° 108, p. 201-212.

FOURNERET É., *Choisir sa mort*, Paris, PUF, coll. « Partage du savoir », 2015.

GUILLON Cl., LE BONNIEC Y., *Suicide, Mode d'emploi*, Paris, éd. A. MOREAU, 1982.

LEGUAY C., *Mourir dans la dignité*, Paris, Robert Laffont, 2000.

POHIER J., *La Mort opportune. Les droits des vivants sur la fin de vie*, Paris, Seuil, 1998.

ROMÉRO-MICHEL J.-L., *Les Voleurs de liberté : une loi de liberté sur la fin de vie pour tous les Français !* Paris, Florent-Massot, 2009.

SCHWARTZENBERG L., VIANSSON-PONTÉ P., *Changer la mort*, Paris, Albin Michel, 2000.

12.2. Contra

HENNEZEL M. (de), *Nous ne nous sommes pas dit au revoir, La dimension humaine du débat sur l'euthanasie*, Paris, Robert Laffont, coll. « Pocket », 2000.

HIRSCH E., *Mort par sédation*, Paris, Érès, coll. « Espace éthique – poche », 2016.

VERSPIEREN P., « Sur la pente de l'euthanasie », *Revue Études*, t. 360, janvier-juin 1984.

VERSPIEREN P., RICHARD M.-S., RICOT J., *La Tentation de l'euthanasie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

13. AUTRES TEXTES CITÉS

BAECHLER, J. *Les Suicides*, Calmann-Lévy, 1975.

DAGOGNET F., *La Maîtrise du vivant*, Paris, Hachette, coll. « Histoire et philosophie de sciences », 1988.

DEBRAY J-R., *Le Malade et son médecin*, *Déontologie médicale*, Flammarion, 1965.

DEFERT D., *Une Vie politique*, Paris, Seuil, 2014.

DENIEL-LAURENT B., *Éloge des phénomènes*, *Trisomie, un eugénisme d'État,* Paris, Max Milo, coll. « Essais-Documents », 2020.

PELLUCHON C., *L'Autonomie brisée*, *Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2014.

PERRAUT SOLIVERES A., *Infirmières, le savoir de la nuit*, Paris, PUF, coll. « Partage du savoir », 2001.

REY O., *Leurre et malheur du transhumanisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2020.

RICOT J., *Penser la fin de vie*, Paris, Hygée, 2019.

INDEX SÉLECTIF DES NOMS D'AUTEURS

ABIVEN, Maurice : 385, 386, 562
ADORNO, Francesco Paolo : 26, 44, 556
AGAMBEN, Giorgio : 249, 263, 293, 553
(SAINT) AMBROISE : 410, 433, 436, 437, 551
ARENDT, Hannah : 35, 56, 565
ARIÈS, Philippe : 44, 45, 216, 218, 221, 222, 269, 270, 271, 371, 558
ARISTOTE : 62, 208, 293, 497, 550
ARTAUD, Antonin : 128, 129, 161, 165, 485, 534
ATHANASE d'ALEXANDRIE : 406, 551
(SAINT) AUGUSTIN : 30, 410, 414, 430, 431, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 443, 452, 495, 535, 552, 557

BASILE d'ANCYRE : 429, 552
BATAILLE, Georges : 51, 56, 61, 62, 66, 68, 85, 115, 125, 147, 150, 153, 159, 160, 161, 162, 166, 169, 170, 171, 172, 187, 192, 193, 194, 195, 196, 200, 510, 553, 557
BERNARD, Claude : 284, 286, 287, 290, 560, 566
BERNAT, James : 318, 324, 561
BICHAT, Xavier : 32, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 98, 101, 124, 125, 131, 256, 283, 284, 287, 294, 560, 578, 579
BINSWANGER, Ludwig : 26, 27, 56, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 77, 79, 83, 84, 553
BLANCHOT, Maurice : 51, 56, 61, 62, 66, 68, 118, 119, 120, 121, 126, 128, 130, 137, 140, 141, 142, 143, 147, 150, 152, 153, 154, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 184, 185, 191, 192, 193, 196, 201, 294, 442, 544, 553, 557, 558
BOLES, Jean-Michel : 321, 322, 325, 561
BOSSI, Laura : 296, 307, 309, 310, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 323, 324, 325, 328, 329, 558, 560
BRUHIER, Jacques-Jean : 298, 300, 301, 302, 303, 560
BUFFON, Georges Louis Leclerc de : 93, 302, 560
BURKE, Edmund : 304

CANGUILHEM, Georges : 96, 108, 484, 554
CAROL, Ann : 228, 263, 273, 275, 287, 288, 296, 297, 302, 303, 304, 372, 559
CASSIEN, Jean : 419, 421, 429, 432, 552
CASTRA, Michel : 333, 335, 354, 358, 368, 370, 385, 559
CICÉRON : 459, 460, 502, 550
CLÉMENT d'ALEXANDRIE : 403, 404, 405, 407, 408, 409, 436, 552
CYPRIEN de CARTHAGE : 424

DAGOGNET, François : 322, 323, 566
DEBRAY, Jean-Robert : 288, 289, 566
DEFERT, Daniel : 25, 101, 274, 342, 476, 549, 566
DENIEL-LAURENT, Bruno : 265, 566
DERRIDA, Jacques : 45, 143, 554
DESCOMBES, Vincent : 133, 557
DIOGÈNE de SINOPE : 485, 486, 487, 492, 500, 501, 502, 503, 504, 512, 521, 557
DIOGÈNE LAËRCE : 485, 487, 500, 501, 502, 503, 504, 521, 551, 557

DOWN, John. L. H. : 264, 564
DURKHEIM, Émile : 506, 516, 554

ELIAS, Norbert : 228, 250, 486, 554
ÉPICTÈTE : 48, 345, 395, 406, 450, 460, 466, 467, 488, 490, 551
ÉPICURE : 406, 454, 459, 510, 551
EUSÈBE de CÉSARÉE : 131, 433

FAGOT-LARGEAULT, Anne : 94, 283, 559
FONDRAS, Jean-Claude : 374, 375, 376, 377, 379, 563
FOX, Renée : 329, 330, 561
FREUD, Sigmund : 72, 73, 118, 506, 554

GLASER, Barney : 364, 559
GORER, Geoffrey : 333, 559
GOULON, Maurice : 291, 292, 294, 314, 561
GRÉGOIRE de NYSSE : 426, 427, 552

HADOT, Pierre : 406, 460, 557
HAMBURGER, Jean : 285, 286, 560
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : 51, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 77, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 102, 103, 108, 115, 134, 137, 140, 142, 148, 150, 154, 156, 161, 191, 207, 238, 554, 555, 557, 578
HEIDEGGER, Martin : 34, 35, 36, 37, 38, 41, 47, 48, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 81, 104, 114, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 153, 154, 155, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 170, 178, 180, 182, 184, 200, 388, 390, 442, 461, 469, 497, 544, 554, 556, 557
HERMAS : 401, 411, 552
HERZLICH, Claudine : 334, 357, 364, 559
HILL, David. J. : 319
HOBBES, Thomas : 131, 344, 555
HÖLDERLIN, Friedrich : 122, 123, 159
HUSSERL, Edmund : 55, 555
HYPPOLITE, Jean : 54, 56, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 554

ILLICH, Ivan : 45, 46

JEAN CHRYSOSTOME : 427, 428, 552
(SAINT) JÉRÔME : 412
JONAS, Hans : 39, 40, 44, 318, 555
JUSTIN de NAPLOUSE : 411

KAFKA, Franz : 130, 172, 173, 174, 175, 184, 197, 555, 558, 579
KANT, Immanuel : 60, 127, 128, 196, 334, 346, 498, 515, 524, 525, 528, 529, 530, 531, 532, 535, 541, 555, 582
KIERKEGAARD, Søren : 510 543
KLOSSOWSKI, Pierre : 56, 62, 122, 161, 193, 194, 479
KOJÈVE, Alexandre : 51, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 82, 84, 92, 111, 114, 115, 133, 147, 148, 149, 150, 151, 161, 162, 184, 555, 557, 558, 578
KÜBLER-ROSS, Elisabeth : 357, 368, 369, 381, 382, 383, 387, 562

LABORIT, Henri : 373, 561
LECLERC DE BUFFON, Georges-Louis, 93
LEGOFF, Jacques : 298, 558
LEVINAS, Emmanuel : 56, 141, 153, 162, 185, 388, 389, 390, 555
LOUIS, Antoine : 211, 225, 271, 285, 303

MACHEREY, Pierre : 64, 65, 66, 150, 557
MARC-AURÈLE : 406, 451, 460, 463, 466, 551
MARX, Karl : 62, 102, 114, 134, 147, 156
MEMMI, Dominique : 254, 255, 258, 259, 260, 261, 263, 559
MÉNURET DE CHAMBAUD : 32, 282, 292, 305
MÉTHODE d'OLYMPE : 424, 425, 552
MILANESI, Claudio : 32, 93, 283, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 559

MOLLARET, Pierre : 289, 290, 291, 292, 294, 314, 561
MORIN, Edgar : 25, 26, 556
MUSONIUS RUFUS : 404, 405, 551

NIETZSCHE, Friedrich : 14, 28, 40, 62, 102, 122, 159, 165, 171, 192, 196, 213, 262, 434, 478, 479, 480, 481, 485, 495, 508, 556, 557
(SAINT) NIL : 422

OLLIVIER, Florence : 363, 364, 365, 366, 563

PALLIS, Christopher : 317, 560
(SAINT) PAUL : 29, 30, 106, 213, 401, 402, 403, 424, 428, 433, 434
PELLUCHON, Corinne : 387, 388, 389, 390, 567
PINGUET, Maurice : 514, 517, 518, 519, 521, 522, 523, 530, 533, 534, 556
PLATON : 28, 56, 87, 398, 399, 403, 406, 449, 472, 473, 474, 475, 476, 479, 480, 481, 482, 517, 528, 529, 530, 551
PLUTARQUE : 451, 453, 517, 551

REY, Olivier : 24, 26, 567
RICARDO, David : 111, 114
RILKE Rainer Maria, 52
ROUSSEL, Raymond : 145, 159, 161, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 289, 534, 549, 556, 579

SADE, Donatien Alphonse François (marquis de) : 86, 124, 125, 145, 152, 153, 154, 155, 159, 161, 165, 166, 170, 189, 190, 191, 193, 194, 199, 200, 229, 538, 553, 557, 558, 579
SARTRE, Jean-Paul : 55, 56, 60, 61, 71, 102, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 147, 151, 156, 162, 261, 347, 556
SAUNDERS, Cicely : 357, 358, 359, 364, 368, 385, 387, 442, 562, 563
SCHAERER, René : 373, 374, 563
SÉNÈQUE : 48, 404, 405, 421, 437, 451, 452, 453, 454, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 464, 465, 467, 468, 469, 470, 471, 495, 504, 510, 513, 551
SHEWMON, Alan : 318, 324
SINGER, Peter : 329
SOCRATE : 17, 48, 56, 395, 398, 446, 449, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 495, 501, 510, 516, 529, 551, 557, 582
STRAUSS, Anselm : 56, 160, 364, 559
SUDNOW, David : 364

TERTULLIEN : 400, 401, 408, 409, 414, 416, 424, 552
THIÉRY, François : 302
(SAINT) THOMAS : 376
TOLSTOÏ, Léon : 273, 274, 275, 556
TRUOG, Robert : 326, 327, 328, 561

VEATCH, Robert : 317
VERSPIEREN, Patrick : 355, 374, 385, 566
VOELTZEL, Thierry : 341, 342, 550
VOVELLE, Michel : 24, 215, 217

WINSLOW, Jacques-Bégnigne : 298, 299, 300, 302, 560

ANNEXES

Annexe 1 : Classification de l'équipe de M. DOMMERGUES *et al.* des indications de l'interruption médicale de grossesse (IMG)[1299]

– Pathologie létale en période périnatale (l'enfant va mourir in utero) :

• anomalie neurologique majeure (anencéphalie) ;

• polymalformation majeure ;

• anomalie chromosomique avec polymalformations (trisomie 13 ou 18) ;

• uropathie avec absence de liquide amniotique ;

• cardiopathie avec insuffisance cardiaque majeure, etc.

– Pathologie létale dans la première année de vie :

• polymalformation avec atteinte d'une fonction vitale ;

• maladie métabolique.

– Pathologie entrainant un handicap grave, parfois létale chez le sujet jeune :

• maladie mendelienne, comme la mucoviscidose ;

• atteinte neurologique (microcéphalie, hydrocéphalie) ;

• polymalformations probablement compatibles avec une survie prolongée ;

• cardiopathie impliquant des interventions multiples.

– Pathologie entrainant un retard mental avec persistance d'une autonomie physique, sans risque létal :

• trisomie 21 sans malformation.

– Pathologie entrainant un handicap de gravité moindre :

• achondroplasie ;

• anomalie réductionnelle d'un seul membre ;

• hémophilie ;

• drépanocytose ;

• syndrome de Turner.

[1299] citée dans Ph. ENGELMANN, art. cité, p. 19-21.

– Pathologie associée à un risque statistique du handicap :

•agénésie du corps calleux ;

•polykystose rénale dominante.

Annexe 2 : Lettres d'A. COCQ au Président de la République

Nous restituons ici, dans leur forme originale, les deux lettres qu'Alain Cocq a récemment adressées au Président de la République pour obtenir le droit à une mort administrée médicalement de manière active (i.e. *une euthanasie*). *Elles ont le mérite de condenser ce qui se joue aujourd'hui en France dans les relations de pouvoir autour de la vie et de la mort.*

Alain COCQ

Dijon le 20 juillet 2020

Monsieur Emmanuel Macron
Président de la République Française

LRAR N° 1A16310379156
Objet : Lettre Ouverte

Monsieur Emmanuel Macron,

En premier lieu, je vous prie de croire en le respect que je porte à la fonction que vous assumez.

Si je me permets de vous écrire, c'est au regard de la violation caractérisée de mon droit à l'auto-détermination et du droit à disposer de soi-même et donc de son corps, qui sont des libertés et des droits fondamentaux garantis tant par notre Constitution que par la Convention Européenne de Sauvegarde des Droits de l'Homme (CESDH).

En préambule, je tiens à préciser que depuis plus de 34 ans je me bats pour la vie dans la dignité.

Pour cela j'ai réalisé un tour de France en fauteuil roulant en 1994 avec l'aide de l'APF et de la Croix Rouge ; au cours duquel j'ai présenté un projet de loi qui, onze ans plus tard, est devenu la loi du 11 février 2005 pour l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées.

Ensuite, outre divers raids à travers notre territoire national, j'ai réalisé trois raids en fauteuil roulant ayant pour seule aide mes deux chiennes d'assistance. J'ai voyagé à travers l'Europe respectivement en 1998, 2000 et 2008 (sans savoir où j'allais dormir, sans savoir si j'allais manger et ce que j'allais manger malgré les traitements conséquents que j'avais à l'époque).

Lors du raid de 1998 j'étais amené notamment à rencontrer les Commissaires Européens (à la suite de cette rencontre, le projet Européen Hélios a été prolongé par le programme Hélios II) : j'ai aussi rencontré le directeur du Palais des Nations d'alors, qui se trouvait être aussi le Sous-Secrétaire Général des Nations Unies, à savoir Monsieur Vladimir Petrovski.

A la suite de cette rencontre un groupe de travail a été mis en place, en effet Monsieur Petrovski a été surpris du chiffrage des personnes handicapées dans le monde que je lui ai transmis : à savoir un milliard de personnes.

Les travaux de ce groupe de travail ont amené dix ans plus tard à ce que soit ratifiée par l'Assemblée Plénière des Nations Unies, la Convention Internationale relative aux Droits des Personnes Handicapées (CIRDPH).

APP 14 – ESC D – RES Jean XXIII A
4bis Avenue Champollion– F-21000 DIJON
☎ + 33 (0)3 73 13 46 14– 🖷 + 33 (0)3 45 42 83 49
+ 33 (0)6 34 48 16 81
cocq.alain@sfr.fr

L'ensemble des chiffrages qui avait été transmis relevait du travail de l'organisation non gouvernementale OSPMH que j'ai fondée en 1993 et qui regroupe à ce jour plus de 4,5 millions de membres à travers la planète et où tous les Etats sont représentés à quelques exceptions près.

En 2008, ayant constaté que j'étais arrivé au bout du bout de ce que je pouvais faire en tant qu'associatif, j'ai pris la décision de rejoindre la sphère politique où j'ai été entre autre membre du Conseil National du Parti Socialiste et membre des Commissions Handicap, exclusion de ce dit parti. J'ai pu constater qu'il était quasiment impossible à ce qu'un candidat lourdement ou très lourdement handicapé puisse concourir à une élection. En effet dans le code électoral aucune disposition n'est prise pour compenser le surcoût lié au handicap, surcoût induisant de fait le dépassement des dépenses fixées par ce dit code.

De fait, le code électoral contredit l'esprit de la loi du 11 février 2005 susnommé loi pour l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées.

A ce jour je continue à défendre les personnes à travers leurs dossiers qui se trouvent être soit en grande précarité, soit en situation d'exclusion et/ou soit en situation de handicap.

Il est aussi à noter que dans le cadre de mon parcours de soins j'ai réalisé des directives anticipées très détaillées ;

Lorsque pour la première fois où le CHU de Dijon s'est vu notifier ces dites directives anticipées, ils se sont posé la question suivante «ce patient est-il suicidaire ?»

Afin de les éclairer sur ce sujet, ils m'ont transféré pendant trois jours au service accueil du CHS « La Chartreuse » à des fins d'évaluation ayant amené à établir de manière formelle que je n'étais pas suicidaire.

Je tiens à vous préciser à ce jour que je me trouve dans la situation d'un esprit sain, confiné dans un corps dysfonctionnel et perclus de douleurs, corps lui-même confiné dans un lit qui se trouve être confiné de fait lui aussi dans la chambre de mon appartement.

Au plan médical, je me retrouve dans la situation où le corps médical est impuissant à soigner ma pathologie orpheline, mal étiquetée selon les dires même du corps médical, qui en est réduit à tenter de soigner les multiples symptômes sans arriver à soigner la pathologie elle-même et n'arrive qu'à soulager partiellement les douleurs d'une extrême violence que je me dois de supporter.

Il est aussi à prendre en compte que ce dit corps médical n'arrive pas à stopper la dégradation de ce corps dysfonctionnel ; supporteriez-vous Monsieur le Président, que vos intestins se vident dans une poche, que votre vessie se vide dans une poche, et que vous soyez alimenté par une poche, à ce que ce soit une personne tierce qui soit amenée à faire votre toilette, à être perclus de douleurs insupportables ?

Pour moi, à ce jour, je ne suis plus dans une situation de vie digne !

Me maintenir en vie coûte chaque année entre 200 et 500 000 € voire plus (un fric de dingue selon vos propres propos). Je demande simplement à partir dans la dignité avec une assistance active du corps médical du fait que mon corps dysfonctionnel m'en empêche, entouré des miens et de mes amis.

Certains utilisent le terme d'"euthanasie active" ou de "suicide assisté" mais pour moi le terme le plus adapté est "fin de vie dans la dignité avec assistance médicale active".

Pour moi, le terme "euthanasie" n'est pas adapté, car je vous le rappelle, pour la première fois où l'on a utilisé ce terme, cela a été pour expliciter le programme d'extermination du peuple juif, des tziganes, des militaires russes et des opposants politiques par le mouvement National Socialiste susnommé nazisme.

Quant à l'expression « suicide assisté » avec assistance active, il n'est pas non plus adapté car il ne s'agit pas de réduire la durée de vie d'un malade mais de l'acte de soulagement ultime des souffrances tant physiques et/ou psychiques d'un patient.

En l'état actuel, tel que défini par la loi Claès–Léonetti (qui se trouve être une vaste fumisterie) : l'esprit de la culture judéo-chrétienne de cette loi m'impose en l'état du droit actuel une agonie de 3 à 7 jours dans des souffrances atroces de par l'arrêt de l'alimentation, de l'hydratation, et de l'ensemble des traitements médicaux.

Pour mémoire, le fait d'imposer à tout être humain des souffrances insupportables ou inhumaines sont assimilées à des actes de torture et de barbarie, actes qui peuvent être poursuivis devant la Cours Pénale Internationale où, tant votre responsabilité que de celle de l'exécutif et des législateurs, peut être recherchée.

En effet, cette loi ne concerne qu'une infime minorité des patients, alors que la majorité des patients qui demandent à avoir une fin de vie dans la dignité s'en trouve exclus !((sondage IPSOS de mars 2019)

Pour toutes ces raisons et d'autres encore qui me seraient trop longues à vous expliciter, je vous sollicite du droit à pouvoir partir dans la dignité avec l'assistance médicale active sans que le corps médical puisse être poursuivi de quelque manière que ce soit ;

Il est temps que l'idéologie judéo-chrétienne qui sous-entend qu'il faut souffrir avant la mort afin de racheter ses pêchés pour arriver au paradis, cesse dans notre pays qui est, je vous le rappelle, Républicain , Laïque, où les religions et l'État sont séparés.

Cette demande est aussi majoritaire dans notre pays et à cette fin je vous sollicite de transposer en droit français la loi Belge sur la fin de vie qui a fait ses preuves quant au garde-fou juridique nécessaire.

Cela ne coûterait pas un centime à la nation et même lui permettrait de faire des économies subsidiairement ; cela vous permettrait également de vous rapprocher du peuple français à l'heure où vous êtes durablement en difficulté.

A titre personnel je vous sollicite à pouvoir bénéficier, à titre compassionnel, du droit à une fin de vie dans la dignité avec une assistance active du corps médical.

Dans l'attente de vous lire, je vous prie Monsieur Emmanuel Macron, de bien vouloir accepter mes respectueuses salutations

APP 14 – ESC D – RES Jean XXIII A

4bis Avenue Champollion– F-21000 DIJON

☎ + 33 (0)3 73 13 46 14– + 33 (0)3 45 42 83 49

+ 33 (0)6 34 48 16 81

cocq.alain@sfr.fr

Alain COCQ

Lettre ouverte

A Monsieur le Président de la République

A Mesdames Messieurs les membres du gouvernement

A Mesdames Messieurs les député-e-s

A Mesdames Messieurs les sénateurs-trices

A Mesdames Messieurs les candidat-e-s à l'élection Présidentielle et aux élections législatives qui s'en suivent

Objet : Lettre d'outre-tombe

Mesdames, Messieurs,

Je tiens à vous informer, par la présente, de mon décès dans la dignité, dans le cadre d'une procédure de suicide assisté en suisse (mort naturelle).

Je tiens à apporter mes remerciements appuyés et ma gratitude envers les associations « Association pour le Droit à Mourir dans la Dignité » (ADMD) et « Handi-Mais-Pas-Que », ainsi que ma reconnaissance envers l'associations « Ultime Liberté » et ainsi qu'à Monsieur François Lambert, pour leurs soutiens dans ce long et tortueux chemin ayant amené à ce que je puisse partir dans le cadre d'une fin de vie dans la dignité.

En premier lieu je m'adresserais à vous monsieur le Président de la République, dans le respect de l'ordre du protocole.

Vous m'avez écrit, Monsieur le Président, dans votre courrier d'août 2020, que la peine de mort était abolie et que vous n'étiez pas au-dessus des lois.

Je vous répondrais en tant qu'ardant défenseur de l'abolition de la peine de mort, que cela est dans la normalité des choses qu'il en soit ainsi. D'un autre côté, n'étant pas assujetti à la prononciation d'une peine capitale par une cour d'assise, je ne vois pas ce que vient faire l'allusion à la peine de mort dans mon dossier.

Quant à votre assertion selon laquelle vous n'êtes pas au-dessus des lois : je tiens à vous rappeler que vous l'êtes effectivement pendant la durée de votre mandat, à l'exception des faits de haute trahison qui dans ce cas précis seraient jugés par une juridiction d'exception.

Je tiens aussi à relever le manque de courage politique que vous-même, Monsieur le Président, ainsi que votre gouvernement, montrez quant au refus de mettre à l'ordre du jour un projet de loi sur la fin de vie dans la dignité que ce soit par le suicide assisté lorsque la personne est consciente, ou par euthanasie lorsque la personne n'est plus en capacite de s'exprimer, mais qui avait néanmoins fait

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE 29

INTRODUCTION 31

Le rêve de l'Occident 36

Meurent-ils ? 41

Les enjeux de ce travail 48

Méthodologie 56

Plan de l'étude 57

PREMIÈRE PARTIE

LA MORT COMME EXPÉRIENCE DU LANGAGE

CHAPITRE I. LA CONNAISSANCE DE SOI COMME ŒUVRE DE LA MORT 63

1. Les origines de la conception dialectique de la mort chez le « tout premier Foucault » 64

Un doublet incontournable : Kojève et la mort 66

La trame kojévienne des premiers écrits de Foucault 76

2. La connaissance parfaite de soi-même dans le rêve de mort 78

La déformation dialectique de la mort comme possibilité existentielle 80

*L'épreuve de la subjectivation dans l'*Introduction *au* Rêve et l'existence 82

La fin de l'épreuve de soi dans la connaissance de la mort réalisée 93

3. La connaissance médicale de l'individu permise par la mort 95

Quand Foucault, ventriloque, fait parler Hegel à travers Bichat 95

Quand la mort est devenue un processus vital 102

La mort cellulaire programmée 105

Le philosophe au masque de Bichat 110

CHAPITRE II. MOURIR 115

1. Une archéologie de la mort 116

La mort comme condition de possibilité de l'histoire 116

L'homme, figure de mort 118

L'impasse des sciences humaines et l'épreuve de l'impossible 125

2. L'autre mort 128

Vers l'abîme littéraire 130

Doctor Bichat and Mister Sade 133

La mort, la mort, toujours recommencée 135

3. Le mortalisme n'est pas un humanisme 140
Définitions du mortalisme 140
La critique foucaldienne de l'humanisme 141
L'humanisme sartrien et la mort désamorcée 144
L'apport fondamental de l'antihumanisme heideggérien chez le premier Foucault 150
Les impasses historiques d'une mort sans fin 157

CHAPITRE III. UNE MORT POUR RIEN 167
1. Ne rien faire, seulement attendre ? 170
Veiller 172
Une attente désœuvrée 176
2. Le souci du néant 178
L'illimité de la destruction d'un soi limité 179
Roussel, le Kafka de Foucault 181
Le tombeau littéraire de Roussel 183
Ne plus être qu'une pure passivité 193
3. Sortir du langage 194
Une mort impersonnelle 195
Se débarrasser de Sade 198
Une transgression assujettie au sexe 201
Un schème chrétien 204
Revenir à soi 208

SECONDE PARTIE

LA MORT ENJEU DES POUVOIRS

CHAPITRE IV. LA MORT INVISIBILISÉE 215
1. Quand la mort était souveraine 216
Le pouvoir archaïque de faire mourir et le droit sur la vie 216
Le régime juridique de l'épreuve 218
Faire des sujets à partir de la mort 222
Subjectivation et assujettissement macabres 223
La possibilité de revenir à soi au moment de la mort 228
La symbolique du sang 231
Un pouvoir négatif et inefficace 233
L'essor du bio-pouvoir et l'éclipse de la mort 235
2. Le pouvoir souverain à l'heure du biopouvoir : les massacres racistes 238
Un pouvoir Janus 238

Le nazisme et la mort totalitaire 240
3. Une mort qui ne doit pas exister 256
Un fantasme totalitaire 256
Le sexe, meilleur que le sang 258
Façonner un corps glorieux 259
Continuer à éliminer les vies anormales 268
Cacher la mort 276
Instituer le mensonge 281
CHAPITRE V. FAIRE VIVRE JUSQU'À LA MORT (ET AU-DELÀ) 285
1. L'acharnement médical à faire vivre 287
Une médecine du milieu 288
Un activisme médical socialement valorisé 295
Comment arracher les vivants à la mort : l'invention de la médecine de réanimation 297
2. La mort ambiguë d'une vie qui ne s'appartient plus 301
À la recherche du critère de la mort véritable 304
La fiction d'une mort fonctionnelle 314
3. L'extension sans fin du pouvoir sur la vie 328
Le protocole de prélèvement « à cœur arrêté » 328
Le protocole de prélèvement « contrôlé » 331
Faut-il en finir avec la fiction de la mort encéphalique ? 334
CHAPITRE VI. À LA RECHERCHE DE LA MORT PERDUE 341
1. Paralogismes de la dignité et résistances dévoyées 342
Résister à l'acharnement thérapeutique 344
Les différentes versions de la dignité 346
2. Les soins palliatifs et la fabrication de la « bonne mort » moderne 361
Un double objectif stratégique 363
Une nouvelle approche médicale de la mort 365
Une mort fabriquée 368
La fiction de la « mort naturelle » 375
Une euthanasie qui ne veut pas dire son nom 378
3. La tyrannie du soin et la mortification de soi 388
Le retour du religieux à l'hôpital et sa récupération médicale 391
Le soin à la place de la liberté 394

TROISIÈME PARTIE

ÊTRE À SOI JUSQU'À LA MORT

CHAPITRE VII. LA DESTRUCTION DU SOUCI DE SOI PAR LA MORTIFICATION CHRÉTIENNE ... 403

1. Une mortification sans fin ... 406

La récupération chrétienne de la conversion éthique permise par la mort : le baptême ... 406

Le baptême comme mort dialectique : mourir à soi pour obtenir la vraie vie ... 408

Une mortification devenue permanente ... 411

La crainte de la mort, l'angoisse d'être soi ... 415

La double mortification de soi : dans les gestes, dans la parole ... 419

Mourir dans la parole livrée ... 426

L'obéissance absolue ... 429

2. La virginité comme idéal de la mortification de soi ... 431

Une pratique féminine qui se distingue progressivement ... 432

Un art de l'éternité ... 434

Une pratique de la fin des temps ... 435

La mort objectivante ... 437

3. La condamnation chrétienne du suicide ... 439

Le schème chrétien de la mortification de soi comme transcendantal historique de la subjectivation occidentale ... 448

CHAPITRE VIII. LA VÉRITÉ ÉTHIQUE A L'ÉPREUVE DE LA MORT ... 453

1. Le fondement du souci de soi dans la mort ... 455

Une autre médecine ... 455

S'équiper pour faire face à la mort ... 459

La praemeditatio malorum ... 461

La meletê thanatou ... 466

Vivre chaque jour comme si c'était le dernier ... 470

La vieillesse comme soi accompli ... 476

La dimension communautaire de la mort : s'éprouver soi-même comme un autre ... 478

2. Le cycle de la mort socratique comme épreuve courageuse de la vérité ... 479

Parrêsia *politique et* parrêsia *philosophique* ... 479

Les dernières paroles de Socrate ... 484

3. Le cynisme comme épreuve extrême du souci de soi ... 493

La vie cynique comme passage à la limite ... 494

Le cynisme comme possibilité transhistorique de l'épreuve de soi ... 498

CHAPITRE IX. POUR UN ART DU SUICIDE 501
1. La vérité cynique du suicide 505
Dans le cynisme antique 505
La valorisation extrême du suicide chez Foucault 511
2. Un art de la guerre 519
Le soulèvement 519
Le suicide paradigmatique de Caton 522
La différence japonaise 524
Une création de soi singulière 528
3. Du suicide comme d'une Idée esthétique 530
Faire grimacer Kant 531
L'âme comme activité 533
La mort comme art de vivre 536
Réapprendre à disparaître 542
CONCLUSION 549
BIBLIOGRAPHIE 555
INDEX SÉLECTIF DES NOMS D'AUTEURS 574
ANNEXES 579
ANNEXE 1 : Classification de l'équipe de M. Dommergues et al. des indications de l'interruption médicale de grossesse (IMG), citée dans Ph. Engelmann, art. cité, p. 19-21 579
ANNEXE 2 : Lettres d'A. Cocq au Président de la République 581
TABLE DES MATIÈRES 585