

LA MORT EN QUESTION. VERS UN DÉSIR D'ÉTERNITÉ

Ernest MENYOMO
Université de Yaoundé I/Cameroun
E.mail : ernest_lefils@yahoo.fr

Résumé : Conçue comme le dénouement phénoménologique de la vie humaine, la mort, du point de vue logique, permet à tout homme de se rendre compte qu'il est mortel. Mais avec l'essor non seulement du technoprophétisme, mais aussi des nouvelles pratiques médicales qui nourrissent l'ambition de changer la vie, créer de nouvelles espèces, sélectionner nos gamètes, sculpter notre corps et nos esprits, apprivoiser nos gènes, remplacer nos neurones, l'homme a la possibilité de rallonger sa vie et prétendre vivre éternellement. Dès lors, le problème que l'on se pose ici est celui de savoir si la peur de la mort empêche sa certitude. À partir d'une méthode analytico-critique, nous arrivons au résultat suivant : l'artificialisation et le projet de technobiomédicalisation de la vie ne peuvent pas dématérialiser la mort.

Mots-clés : cryogénéisation, désir d'éternité, fin, prolongement de la vie, mort.

Abstract: Conceived as the phenomenological denouement of human life, death, from a logical point of view, allows every man to realize that he is mortal. But with the rise not only of technoprophetism, but also of advent of new medical practices which fuel the ambition to change life, create new species, select our gametes, sculpt our bodies and minds, tame our genes, replace our neurons, man has the possibility of extending his life and claim to live forever. Therefore, the problem that we ask ourselves here is that of knowing whether the fear of death prevents its certainty. From an analytical-critical method, we arrive at the following result: artificialization and the project of technobiomedicalization of live cannot dematerialize death.

Keywords: cryogenization, desire for eternity, end, prolongation of life, death.

Introduction

Si la nature a fait de nous des êtres achevés, il faut préciser que de nos jours, la révolution biotechnologique, dans son entreprise

théorico-pragmatique, remet en question cet achèvement ontologique. C'est dans cet ordre d'idées que l'on peut comprendre pourquoi l'homme tente d'esquiver ou de défier la mort pour prolonger, rallonger sa vie et devenir, désormais, un *homo deus* qui souhaite vivre éternellement. Loin de se nourrir d'un mysticisme teinté d'abstraction, on sait qu'exister, c'est être-pour-la mort. Par conséquent, si l'homme n'a pas tout le temps pour vivre, alors il faut qu'il affecte un intérêt épistémologique aussi bien à la valeur qu'au sens du temps réel de sa vie.

La mort, en exerçant notre pouvoir de vigilance critique, ne dépend pas de nous, mais nous dépendons d'elle et même s'il nous revenait de fixer le moment d'une mort volontaire, nous ne ferions que devancer ce que, de toute manière, nous serions incapables d'empêcher. Au-delà de toute querelle de chapelle intellectuelle, il faut intégrer dans notre subconscient que c'est la mort, nonobstant notre désir d'éternité, qui l'emporte toujours. En d'autres termes, il faut reconnaître que l'angoisse pour ma mort, en dépit de mon souhait de vivre toujours, révèle ma finitude et la crainte d'une mort précoce. Toutefois, une inquiétude demeure : le refus de mourir et le désir permanent d'exister pour préserver un présent jouisseur peuvent-ils dissiper l'idée selon laquelle la mort est un-là qui doit être assumé ? Autrement dit, vivre avec la certitude de la mort, n'est-ce pas reconnaître qu'elle est l'aboutissement normal du processus existentiel ? La peur de la mort peut-elle permettre de la vaincre ? La résolution de cette problématique passe par l'analyse de la mort comme espoir de l'immortalité (1), puis l'examen de la certitude certaine de la mort (2). Enfin, un temps d'arrêt sera marqué sur l'horreur de mourir à la beauté de vivre (3).

1. La mort : du déplaisir à l'espoir de l'immortalité

1.1. Le désir de défier la mort

Le fait que la mort ne soit plus acceptée comme une étape normale de notre évolution contribue à l'expansion du fantasme de la postmortalité en tant que possibilité technoscientifique de dépassement des limites naturelles. On note, à cet effet, pourquoi dans un monde technoprophétique où les NBIC – Nanotechnologies, Biologie, Informatique et Sciences Cognitives – dictent leurs lois, le nouvel esprit qui caractérise le médecin résulte du fait qu'il se transforme en ingénieur du vivant. Dans ce cas, comme nous le dit L. Alexandre (2011, p. 145), « la fusion de la biologie et les nanotechnologies lui donnera, décennie après décennie, un pouvoir

inouï sur notre nature biologique ». À l'ère d'un technoprophétisme de salut et d'une ontologie mal assumée, la peur de mourir fait naître le désir d'être toujours là. Cette thèse réactualise le dessein philosophique de B. Spinoza (1965, p. 219) qui est de démontrer que « le désir est l'essence de l'homme ». Cela signifie que la nature de l'homme est de désirer, de persévérer dans son être, d'affirmer sa puissance d'exister. Si l'auteur de *l'Éthique* en arrive là, c'est parce qu'il ne nie pas le fait que l'Esprit, en tant qu'il a des idées claires et des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une durée infinie, et est conscient de cet effort qu'il fournit. Cet effort, quand on le rapporte à l'Esprit seul s'appelle volonté ; mais quand on le nomme appétit, et il n'est, pourtant, rien d'autre que l'essence de l'homme, de la nature de qui suivent nécessairement les actes qui servent à sa conservation, et par la suite, l'homme est déterminé à les faire.

Pourtant, on n'est pas sans savoir que l'expérience de la mort est unie à notre expérience de la vie dans cette espèce de disparition continue de nous-même, qui fait que nous ne saluons jamais un jour nouveau sans prendre congé d'un jour ancien. Impossible de prétendre fixer un instant de notre vie, sans éprouver l'absurdité de toute tentative qui croirait vaincre la mort. Ainsi, lorsque nos jours entrent dans le passé, il nous reste à nous dire qu'un avenir leur donne la réplique, et que la vie qui arrive répond à la vie qui s'en va. On ne saurait, à la suite de ce qui vient d'être dit, penser la vie sans la mort et la mort sans la vie. Pour résoudre la polémique rituelle à laquelle se livrent les technoprophètes et les métaphysiciens, on n'hésite pas à faire remarquer qu'on ne peut pas penser la vie comme si la mort n'existait pas.

Or, pour défier la mort, le désir et la nostalgie d'une jeunesse éternelle justifient la haine d'un vieillissement déjà là ou à venir. C'est la raison pour laquelle, pour fermer la porte du spectre de la mort ouverte à la fin de la vie, les hommes désirent davantage mourir le plus tardivement possible et surtout en bonne santé. Cette analyse est la forme réactivée de celle que A. Schopenhauer (1989, p. 297) formulait en son temps. Pour lui, à titre de rappel, c'est le besoin qui est au fondement de tout vouloir. Mais ce vouloir « est tragique et douloureux. Le fond de toute vie est souffrance parce qu'elle est désir et le désir est manque. La souffrance est donc liée à la privation, à cette soif inextinguible du désir, toujours renaissant et insatiable ». Le désir de vivre et l'horreur de mourir a fait dire, une fois de plus, à L. Alexandre (*op. cit.*, p. 12) que « la génomique et les thérapies

géniques, les cellules souches, la nanomédecine réparatrice, l'hybridation entre l'homme et la machine sont autant de technologies qui vont bouleverser en quelques générations tous nos rapports au monde. Il est ainsi probable que l'espérance de vie doublera, au minimum, au cours de ce siècle ».

Un tour d'horizon sur l'anamnèse de l'éternité de la vie nous fait constater que l'histoire de l'humanité peut se lire comme le procès inachevé de l'hominisation. Pour ne pas se retrouver coincé dans une impasse analytique, on y apprend que, guidé par les figures tutélaires de Prométhée et d'Épiméthée, l'homme ne s'est intéressé qu'à l'autonomie croissante et à l'émancipation de ses conditions naturelles d'existence. La première raison de cette émancipation consistera à se libérer du joug de ses humaines limitations, puisque la lutte contre sa propre contingence, en tant qu'existant limité, s'entame par soi-même. La lecture de cette histoire de l'hominisation dévoile le désir de refaire l'homme. La seconde voie de l'émancipation de l'ordre chronologique se rapporte au devenir – autonome de l'humain. Ici, l'homme-robot, affranchit des serres de la mort, bien qu'étant artificiel décide seul de la marche à suivre en temps réel pour réaliser sa mission. Pourtant, souligne C. Lafontaine (2008, pp. 218-219),

la vie humaine ne correspond en rien à cette temporalité fictive, elle s'inscrit dans un cycle qui s'amorce à la naissance et se déploie à travers une série d'étapes correspondant à des transformations corporelles et sociales. La mort vient clore le cycle de la vie individuelle en laissant symboliquement ouverte la voie pour l'enchaînement des générations.

1.2. Le prolongement de la vie comme espoir de l'immortalité

Le refus de mourir fait naître, chez l'être humain, l'envie permanente du vivre toujours, du « demeurer jeune ». En enquêtant sur les conditions de possibilité de ce dessein ontologique, on constate que l'homme ne souhaite plus voir, au sens propre comme au sens figuré, la vieillesse, la maladie ou la dégradation. Il a, désormais, les moyens efficaces de tenir le spectre autant de la mort que de la vieillesse à l'écart. Analyser ce point de vue de cette façon revient à mettre la question de l'immortalité sur la table des débats. Pour Platon (1991, p. 67), par exemple, l'idée de l'immortalité est inhérente à l'incorruptibilité de l'âme, puisqu'en mourant, lorsqu'on est philosophe, « notre âme a une chance de regagner le monde intelligible ». C'est pourquoi Socrate n'avait pas peur de mourir et

était « pressé » de regagner ce monde, le plus réel. Cela signifie que quand nous déployons notre intellect, le corps devient un obstacle : il nous trompe. Dans ce cas, l'âme tente de s'en détacher pour saisir réellement les choses. Elle aspire à s'évader, à parvenir à ce qui est. Par contre, le corps nous invite, à travers ses désirs, à nous soucier de lui, encombrant ainsi l'âme des pensées qui l'éloigne de son véritable but à savoir la quête de la vérité. Dans cet ordre d'idées, précise Platon (1967, p. 63), « désirs, appétits, peurs, simulacres de tout genre, futilité, le corps nous en remplit si bien qu'à cause de lui, il ne sera jamais possible de penser ». Cette thèse est battue en brèche par les technoprophètes. Pour eux, à travers les révolutions biotechnologiques, il faut libérer l'esprit humain de la colonisation de l'idéalisme rituel qui fait carrière dans la métaphysique et transcender la dictature du destin préconçu par l'être transcendant.

À partir de l'analyse qui précède, on comprend pourquoi l'homme ne souhaite plus être considéré comme une simple créature. Il veut aussi devenir un créateur. Il veut passer de sa nature organique à une dimension organico-mécanique. C'est la raison pour laquelle il est question pour lui « de viser plus d'intelligence, de sagesse, d'efficacité, une durée de vie indéfinie [...] s'étendre dans l'univers et parvenir à une vie sans fin » (P. Baqué, 2017, p. 104). Pour cet auteur, le thanatoculturalisme et le thanatodivinisme ne font plus écho, puisque « la nouvelle quête de l'immortalité ne fait plus appel à des croyances culturelles ou religieuses ni à des questionnements existentiels, elle se fonde essentiellement sur un nouveau mythe : la toute puissance de la science qui incarne désormais vérité, savoir et efficacité » (*Ibid.*, p. 201). L'immortalité du corps, chez les technoprophètes, est mise en évidence par la résurrection technologique qui fait école dans la cryogénéisation.

Avec la cryogénéisation, c'est-à-dire la conservation d'un corps humain entier ou partiel à une température très basse – 196° C –, l'homme espère un traitement miracle qui lui donne l'espoir de revenir à la vie. On saisit par là que la cryogénéisation, à travers la cryopréservation ou la cryosuspension des corps, permet de juguler le processus thanatomorphe et d'envisager sa réanimation ultérieure. Dit autrement, il faut souligner que grâce à la cryogénéisation qui résulte de la tendance actuelle de la société à nier la mort, la vieillesse aussi, l'homme ne meurt plus. C'est ce que nous fait savoir D. Arasse (2006, p. 33) lorsqu'il affirme que « dans la culture médiatique et glamour, on ne meurt plus ; les images du corps nous assomment avec leurs modèles de jeunesse immuable et de beauté luxueuse et

aseptisée – et, pendant ce temps, l'inventeur de l'utopie américaine Disneyland, le grand Walt, attend, cryogénisé, son retour à la vie ». Loin de toute entreprise de propagande idéologique, il ne faut pas s'éloigner du fait que la représentation de la mort va de paire avec celle de la vie. Dans cet ordre d'idées, si la jeunesse semble être le seul moyen de mettre la vieillesse en épochè, alors la mort naturelle n'existe plus. La cryogénisation, en dehors d'être salvatrice et utile, suscite l'imagination et l'enthousiasme chez tous ceux qui pensent que la mort peut être repoussée. L. des Aulniers (2007, pp. 25-26) nous le fait savoir en ces termes : « la caractéristique problématique des sociétés occidentales modernes, c'est d'avoir développé un réflexe de « déni réel » devant la mort, qui se résume essentiellement à l'exclusion et à l'oubli de la réalité de la mort du cœur de la vie individuelle et sociale en la refoulant au terme de l'existence... »

Aussi faut-il encore faire remarquer que le séquençage du génome humain avec le *human genome project* a fait naître l'idée que l'on allait enfin décoder l'humain et lui permettre de vivre également l'éternité. Cela signifie que toutes les découvertes que les humains ont pu faire depuis plus d'un demi-siècle et qui touchent la matière biologique lui permettent de mettre en œuvre certains vieux rêves, comme celui de l'immortalité. C'est dire que l'imaginaire autour du corps humain a donné lieu à de nombreuses représentations. Celles-ci se sont prolongées au fil des siècles et des avancées médicales pour livrer de plus en plus d'informations sur le fonctionnement de l'humain ont fait date. On comprend pourquoi dans le trans/posthumanisme, refuser la mort, prolonger la vie, améliorer les capacités physiques que morales de l'humain sont des priorités. C. C. Hook nous le fait savoir en soulignant que

transhumanisme et posthumanisme sont des points de vue, ou philosophies, qui sont en faveur d'une réponse affirmative à ces questions : longévité augmentée, immortalité physique, extension des capacités fonctionnelles humaines et regardent au-delà vers le jour, les *homo sapiens* auront été remplacés par des êtres supérieurs biologiquement et technologiquement.

En ne prenant pas de distance vis-à-vis de cette affirmation, on note que, contrairement aux thèses sur l'identité dogmatique, l'art d'imaginer et de créer de nouvelles formes de vie relève d'une esthétique méta-humaine, trans/posthumaine. Dans cette optique, l'intentionnalité créatrice, reconfiguratrice de notre existence est l'apanage d'une esthétique artéfactuelle qui est une sorte d'ouverture sur le monde en création.

La pluralité des perspectives, discours ambivalents sur le projet de l'humain réparé, transformé, augmenté, souhaité plonge l'être humain dans un vivre permanent d'un autre genre. Dans cet ordre d'idées, la volonté aussi bien de ré-architecturation que de re-sthétisation de l'humain qui anime les biotechnologies obéit à la confection de nouveaux corps, à la contemplation de nouvelles formes de beauté et permet, d'une manière ou d'une autre, d'esquiver la mort. Sans toutefois prétendre que ce vœu est caricatural, on peut déduire, à la suite de l'analyse qui vient d'être faite, qu'avec la médecine prédictive, objet du rêve trans/posthumaniste, la mort n'est plus un impératif naturel. On vit, dans ce contexte, une vie sans fin et non une vie pour la mort, dans la mesure où la possibilité pour la génétique de manipuler tant l'ADN que les chromosomes humains au point d'éliminer des gènes responsables du vieillissement constitue déjà un acheminement vers la postmortalité. En ne ressemblant pas aux divagations des sciences occultes, la génétique permet de façonner des organes bien définis et préétablis. Cela a fait dire à E. Njoh Mouelle (2017, p. 134) qu'« avec l'ingénierie du vivant et le recours à la nanotechnologie, en l'occurrence la nanomédecine, on peut reprogrammer des cellules dans le but d'en éliminer celles qui seraient porteuses de maladies. Avec le séquençage de l'ADN des individus, des gènes porteurs de maladies héréditaires peuvent aussi être retranchés ». Les nouvelles formes de vie telles que les cartes de gènes, les membres prothétiques, les prothèses bioniques, la transplantation d'organes, la recodification des cellules de la peau, les puces électroniques, le cœur artificiel à fonctionnement hydraulique sans battement conduisent à une autre forme d'humanité et consolident l'idée selon laquelle la peur de mourir peut se transformer en certitude de vivre toujours.

2. La certitude de la mort

2.1. La mort : un là à assumer

Dire oui à la vie, c'est croire à la mort. Cela veut dire qu'apprendre à vivre, c'est être capable d'accueillir l'idée de la mort. En s'abritant sous le toit de ce point de vue, il ne faut pas occulter le fait que le nouvel esprit philosophique à promouvoir ici exige que soit opérée une « révolution » dans les habitudes de penser. C'est la raison pour laquelle il faut accepter l'évidence de la mort et rompre avec les thèses hédonistes des révolutions technobiomédicales qui se proposent de rayer la mort de nos pensées faute de pouvoir la rayer de nos vies. Toutefois, il faut reconnaître, d'après C. Lafontaine

(2008, p. 218), qu'« en promettant une longévité infinie, la déconstruction biomédicale de la mort et la médecine anti-âge menace, plus fondamentalement encore, d'ébranler les balises à partir desquelles s'articulent l'existence humaine ». La conscience d'être mortel doit être forte en l'homme au point où il doit reconnaître qu'il est fait pour la mort et non pour que sa vie soit prolongée, sa jeunesse soit rendue, son vieillissement soit retardé tel que nous le fait savoir F. Bacon (1996, p. 133). L'offre de recevabilité de cette thèse peut être garantie par le fait que prendre conscience de la mort, c'est accepter l'inévitable évidence qui fait de l'homme un être fini. À cet effet, A. Carbonneau (2020, p. 101) rappelle qu'

aussi sûrement que la mort met un terme à ce que nous sommes, le mourir permet à l'être de s'engager dans une marche laborieuse, vers l'accomplissement de son individualité. En d'autres termes, le mourir (ou le se-savoir-mortel) permet à chacun de s'ouvrir à soi, mais aussi de s'offrir à soi-même tout ce que nous sommes. Attendu que la mort, en révélant à l'être (ayant à être) la possibilité de son impossibilité d'être, lui révèle *in fine* la totalité de ce qu'il est en puissance.

Une nature humaine dénaturée, une humanité déshumanisée porte atteinte à la mortalité humaine. M. Hunyadi (2004, p. 21) souligne à cet effet que « si la vie elle-même devient un artéfact [...] alors une frontière jusque-là tenue pour fixe est franchie, de l'instabilité est produite, de l'incertitude est créée ». Dans ce sens, les idées autant d'un autrement que d'une virtualité ontologiques véhiculées par les thèses technoprophétiques sont désormais sujettes à caution.

Exister, c'est être-pour-la-mort. Cela a fait dire à M. Heidegger (1986, p. 178) que « cette fin que l'on désigne par la mort ne signifie pas, pour la réalité – humaine, être-à-ma fin, être finie ; elle désigne un être pour la fin, qui est l'être de cet existant. La mort est une manière d'être que la réalité humaine assume, dès qu'elle est ». Heidegger, dans sa dynamique réflexive, veut nous faire comprendre que la mort est la forme même de la vie humaine considérée dans sa finitude. C'est la raison pour laquelle dans *Être et temps*, l'humain n'est plus conçu comme une subjectivité, mais plutôt comme un être-là, un *Dasein*. Cela suppose que par la mort, je ne choisis pas entre telle et telle possibilités déterminées, mais je suis plutôt confronté à la possibilité que me soit retirée toute possibilité, c'est-à-dire l'impossibilité ou la mort. Pour rendre notre argumentaire fécond, il faut retenir, à la suite de l'analyse qui vient d'être faite, que la mort lorsqu'elle a lieu, m'ôte toute possibilité, mais tant qu'elle n'a pas lieu,

elle me tient en haleine, en « me suspendant à cette possibilité ultime, qui ne se réalisera qu'en m'ôtant toute possibilité et, en vérité, la possibilité même de toute possibilité » (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 179).

Cette analyse heideggérienne démontre que la mort n'est déterminée comme telle que parce qu'elle est pensée comme ma mort, saisie comme fin de ma possibilité. Cela veut dire qu'il est possible qu'on ne peut éviter ce qui est impossible : ne pas mourir. On ne s'étonne donc pas qu'elle "soit", est toujours essentiellement mienne » (*Idem.*) Sans encombrer l'esprit de l'homme et le saturer de terreur, on doit savoir que c'est dans la mort que s'achève le parcours existentiel du *Dasein*. La mort nous est, à cet effet, co-ontologique. Dans cette optique, avoir conscience de la mort revient de ce fait non pas à l'esquiver ou à la défier, mais plutôt à l'assumer. C'est par la mort – qu'elle soit celle d'un bébé, d'un adolescent, d'un vieillard – que le *Dasein* atteint sa maturité.

On comprend pourquoi M. Heidegger (*Ibid.*, p. 313) pense qu'« aussitôt un enfant est né, il est assez vieux pour mourir ». Toute l'existence, toute la vie est un processus de croissance ontologique dont le sens de maturation est la mort. La mort, dans ce cas, devient nécessaire en tant qu'elle accomplit l'être dans son être. On dépasse là les thèses du trans/posthumanisme qui occultent, de manière programmatique, les problématiques du sens réel de la finitude ontologique. La sénilité, rappelons-le, n'est pas l'usure dermatologique du temps sur l'homme, elle est, par conséquent, le stade le plus élevé de la phase phénoménologique. On peut déduire que la mort n'est pas la fin de la fin. Elle est plutôt la fin d'un début. Contrairement à L. Estang (1982, p. 258) qui pense que « mourir est de toute façon horrible », il faut tout de même reconnaître que le je existant, en ne s'enfermant pas dans un instrumentalisme qui nourrit l'illusion d'un déploiement translucide de l'Être, d'une part, et en imaginant que ce monde dans lequel il vit, d'autre part, verra sa fin prend conscience de la certitude de la vérité ontologique de la nature de l'être fini dont la mort est la finitude existentielle.

2.2. La mort : une réalité qui donne à penser

Loin d'être un im-pensable, la mort est ce qui donne à penser à la vie. C'est à ce niveau que A. Schopenhauer se démarque de V. Jankélévitch (1978, p. 39) qui pense que « la mort n'offre aucun contenu au penser. Elle défie et délie la pensée ». C'est ce point de vue que A. Schopenhauer (1989, p. 67) remet sur la table des débats. Pour lui, « en ramenant la mort dans l'*intramuros* de l'expérience

humaine, elle devient un fait de conscience ». On saisit par là que la mort ne doit plus tout simplement désigner l'au-delà de la vie, elle doit plutôt désigner une modalité de son fonctionnement qui oblige la vie à se mettre à penser, à devenir une fonction pensante. Il y a, à partir de ce qui vient d'être dit, une possibilité de sens pour la vie qui lui vient du fait qu'elle va de la naissance à la mort, qu'elle est une trajectoire. La vie a un sens parce qu'il y a la mort. Il faut vivre en sachant que l'on est limité physiquement, que l'on ne jouira que d'une durée définie. Cela a fait dire à F. Jeanson (1982, p. 361) que « la mort est pour moi le moment où il n'y aura plus ni positif, ni négatif, où je ne serai plus là pour souffrir, ni me réjouir de rien ».

En faisant du mourir biologique un événement de la pensée, en anticipant le décès dans l'idée de la mort, tout change, puisque la mort n'est plus inhérente à la sensibilité. Elle est ce qui contraint à un travail de pensée. On saisit pourquoi pour M. Heidegger (*op. cit.*, p. 36), « le sens de l'homme est le questionnement de son Être ». C'est ce questionnement qui, en tout état de cause, donne un sens à son existence. Si l'homme est un être prédestiné à mourir, alors la fonction pensante de la vie ne devrait pas se réduire au présent jouisseur. Dans le vouloir-vivre, on est sûr de vivre parce que la volonté de vivre nous anime. C'est pourquoi nous n'avons pas « à nous inquiéter pour notre propre existence, même à l'heure de la mort » (A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 350). En tant que fondement du vécu humain, la mort remet en question ce vécu dans son écoulement incessant pour se penser en fonction d'un avenir, d'une fin. C. Chabani (1982, p. 16) nous le démontre lorsqu'il affirme que « la mort, "passage obligé", seul point de ralliement que tous aient en commun : on peut s'y donner rendez-vous sans crainte de s'y manquer ». Une société qui vit uniquement au présent sans l'idée d'une fin s'interdit tout dépassement de l'instant, puisqu'elle ne se pense pas en fonction d'une fin.

3. De l'horreur de mourir à la beauté de vivre

3.1. La vie pour la vie

L'homme, pris dans l'étau de la vie et de la mort, s'obstine à n'accepter la conscience de la mort qu'avec l'espoir de la dépasser. On s'accorde de ce fait avec la philosophie de Nietzsche dont le socle conceptuel résume la vie à la volonté de puissance, c'est-à-dire que la volonté d'un surplus de force dynamique doit conduire l'homme à se transcender, à l'intérieur même de notre monde, vers une étape supérieure, celle du surhumain. C'est par rapport à la vie que F.

Nietzsche (2000, p. 36) pose et pense la mort. Pour lui, « on devrait, par amour pour la vie, vouloir autrement, sans accident ». Cette affirmation se situe aux antipodes de la thèse de Platon (*op. cit.*, p. 68) qui nous invite à considérer « la vie du point de vue de la mort », c'est-à-dire de cet état supérieur dans lequel l'âme, séparé du corps, sera libre, en accord avec elle-même. Dans cette optique, la mort introduit à une instance de vie supérieure et meilleure, dans la mesure où elle permet à l'âme de rejoindre les réalités spirituelles plus conformes à sa nature que les réalités matérielles. À partir de là, on comprend alors pourquoi la mort est une référence pour l'existence *ante mortem*. Or, F. Nietzsche (1995, p. 582) pense que « la fin de la vie ne saurait être son but ». Cela veut dire que le mourir ne définit pas la finalité de la vie, puisqu'il intervient dans le cours de la vie pour la fragiliser. C'est la raison pour laquelle F. Nietzsche (*Idem.*) a redonné à la vie sa fonction créatrice puisque pour lui, « de l'être nous n'avons d'autre représentation que de vivre ». Il veut démontrer par là que quand l'existence est désavouée, défigurée par la mort qui approche, elle perd sa dignité, et par conséquent, son droit à la continuité.

La fatigue d'être à un moment de la vie physiquement amorti et mal en point et le désir de vivre toujours justifient, chez l'homme, le projet de ré-architecturation de son corps. Dit autrement, du fait de son affaiblissement aussi bien physiologique qu'ontologique, l'homme éprouve, de manière naturelle, un sentiment d'essoufflement qui s'érige en mépris de son corps. C'est ce que A. Ehrenberg (2000, p. 19) appelle « la tragédie d'insuffisance ». Ladite tragédie conduit à une volonté d'abandon de son propre corps. À partir de ce postulat, on peut comprendre pourquoi l'homme cherche à se re-faire et à oublier que la mort rode autour de lui. On peut retrouver chez J.-M. Besnier (2012, p. 72) une position identique, ou tout au moins voisine quand il pense qu'« il y a déjà un certain temps que les sociologues s'aventuraient à prévoir que les hommes ne supporteraient plus bientôt l'image d'eux-mêmes et qu'ils tâcheraient de se fuir par tous les moyens ». En analysant la vie comme dans le courant freudien, c'est-à-dire des points de vue de la jouissance et du plaisir, on constate que l'homme, par le biais de la révolution technobiomédicale, a la certitude de vivre toujours, c'est-à-dire de se parfaire en préservant sa vie et en se maintenant en vie. G. Hottois et *al.* (2015, p. 312) souscrivent à cette thèse lorsqu'ils font observer que « l'homme aujourd'hui, grâce à la technoscience biomédicale, a le pouvoir de transcender les limites naturelles, notamment en mettant

au point des technologies qui permettent de prolonger la vie ». D'après cette affirmation, on déduit que le nouvel axe ontologique dont l'homme trace l'itinéraire est capable non seulement de faire face au temps, mais aussi a le pouvoir de célébrer la mort de la mort dont la téléologie est la promotion de la vie pour la vie.

3.2. Jusqu'où la banalisation de la mort ?

L'allongement de l'espérance de vie a favorisé la dévalorisation de la mort et a théorisé le désir d'une vie perpétuelle. Dans cet ordre d'idées, la mort, au lieu d'être une réalité qui s'impose à nous, devient une simple contingence, un choix. Mais il ne faut pas remettre en question le fait qu'en situant la mort dans un futur lointain, on oublie qu'elle est susceptible de se produire à tout instant. La vraie certitude de la mort est celle qui, fondée sur le « là » du *Dasein* considère la mort comme une possibilité certaine et indéterminée. Or, en supprimant et en banalisant la mort, le sens de notre existence subit une réorientation significative. Il s'agit là de la fabrication, de l'avènement d'un *homo deus* qui a toute sa vie devant lui, puisque la technomédecine s'attèle *in fine* à reléguer la mort au rang d'une maladie curable. En outre, il faut observer que même si le *Dasein* a toujours devant lui, aussi longtemps qu'il existe, des possibilités non-effectuées, c'est-à-dire un « ne-pas encore », il reste que, comme il est toujours déjà un être-vers-sa fin, la mort est présente en lui en chaque instant, il est toujours face à la limite de la potentialité de réalisation de toutes les possibilités. Et face à cette limite lui apparaît sa finitude à partir de laquelle il peut être saisi dans sa totalité.

Il n'est pas nécessaire d'avoir vécu toutes les vies et toute sa vie pour s'interroger sur l'existence, mais il suffit d'être-au-monde pour le faire. La vie nous a été offerte sans la nécessité ou l'obligation de la rendre. Loin de toute imagination fabulatrice, il faut faire remarquer que la mort est une réalité attachée à notre vie. En dépit d'une immortalité technobiologiquement promise, l'homme jouit d'une éternité précaire. Le sens que l'on donne à la vie dépend du sens que l'on donne à la mort. C'est la raison pour laquelle l'autonomie de la civilisation technologique peut être questionnée, dans la mesure où elle met en époque aussi bien la subjectivité que l'intersubjectivité de la vie et de l'esprit, source de tout rapport au monde. M. Henri (1987, p. 93) a, récemment, réactualisé cette critique avec sa phénoménologie de la vie qui décrit la civilisation technoscientifique comme une « barbarie » issue d'une tentative de la vie ou de la

subjectivité de se nier elle-même en s'objectivant afin de ne plus éprouver sa souffrance et l'angoisse de sa condition. C'est à cet effet qu'il précise qu'« une vie qui se nie elle-même, l'auto-négation de la vie, tel est l'événement crucial qui détermine la culture moderne en tant que culture scientifique ».

Sous le joug de la civilisation technoscientifique, la mort est banalisée au point où l'homme veut être le créateur de la vie, son ordonnateur, son régulateur. En effet, requis par l'arrondissement au sens heideggérien du terme, l'homme agresse tout ce qui est, exprimant sa volonté de vouloir maîtriser tout réel existant, tout ce qui donne la vie. Dans cette logique, la vie est devenue elle aussi un « simple produit », un « fond » manipulable et transformable comme le pense Heidegger. Toutefois, il faut admettre que la mort est aussi l'épreuve de tout sens. Devant elle, l'homme est sommé de se demander si son existence est vie, puisqu'on ne saurait se « laisser vivre », « se laisser mourir » sans avoir conscience d'être. Donner sa vie ou donner sa mort, c'est toujours les consacrer à un sens qui les embrasse et les dépasse l'un et l'autre. Faire semblant de vivre n'est pas impossible, mais parce qu'on ne fait pas semblant de mourir, la vérité nous rattrape à l'arrivée. Une vie qui n'a pas de sens ne peut donner de sens à la mort, mais une mort qui n'a pas de sens, empoisonne tout sens qu'on pourrait donner à la vie. En libérant notre esprit du joug des pseudo conceptions qui altèrent son pouvoir judiciaire, nous faisons remarquer que la mort ne doit pas être bravée à l'image du guerrier qui va à la guerre, attendue comme un salut par le fervent religieux, niée à la manière d'un épicurien – au sens où la mort n'est rien pour nous –, déliée par une ataraxie stoïque, ou encore rendue absurde par un mode de vie existentialiste. Se comporter de telles manières, par rapport à la mort, c'est enlever au *Dasein* la possibilité « d'exister authentiquement ».

Conclusion

Le problème que nous avons voulu résoudre tout au long de cette analyse a été celui de savoir si l'homme, par essence, est un être prédestiné à mourir, alors est-il possible qu'en repoussant la mort, il puisse la vaincre totalement ? Autrement dit, pour lui, le désir du « vivre toujours » peut-il, de manière logique, empêcher l'avènement de la mort ? Pour résoudre ce problème et à partir d'une approche analytico-critique, nous avons démontré que, grâce aux avancées de la révolution technobiomédicale, il est possible non seulement de rallonger, prolonger, mais aussi de préserver et d'appriivoiser la vie. Dans ce sens, le refus de mourir fait naître le désir d'éternité

ontologique et célèbre le fantasme de la vie pour la vie. Par la suite, en partant du postulat selon lequel si l'homme s'interroge sur le sens de son existence et si la mort est, de manière naturelle, inhérente à l'existence humaine, alors on peut déduire qu'exister, c'est être-pour-la mort. Dans cet ordre d'idées, la peur de la mort ne peut empêcher le fait qu'elle est et reste une réalité existentielle qui sanctionne, clôt la fin de notre parcours terrestre. Le résultat auquel nous aboutissons au terme de cette réflexion est le suivant : l'artificialisation et le projet de technobiomédicalisation de la vie ne peuvent empêcher la pérennisation de la mort.

Références bibliographiques

- ALEXANDRE Laurent, 2011, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, J. C. Lattes.
- ARASSE Daniel, 2006, *Anachronique*, Paris, Gallimard.
- AULNIERS Luce (De), 2007, « Pratiques rituelles du temps du mourir et formes actuelles de la belle mort », in *Frontières*, vol. 20, n° 1, [en ligne], URL : <http://id.erudit.org/iderudit/017943ar>, consulté le 20/12/2020, pp. 25-26.
- BACON Francis, 1996, *La nouvelle Atlantide*, traduction de Michel Le Dœuf et Margaret Liasera, Paris, Garnier-Flammarion.
- BAQUÉ Philippe, 2017, *Homme augmenté, humanité diminuée. D'Alzheimer au transhumanisme, la science au service d'une idéologie hégémonique et mercantile*, Paris, Agone.
- BESNIER Jean-Michel, 2012, *Demain les posthumains, le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Fayard/Pluriel.
- CARBONNEAU Alexandre, 2020, « L'immortalité est-elle un horizon souhaitable ? », in William Fulbert Yugno Tabeko et Anatole FOGOU (sous la direction de), *De l'humain au transhumain ? Réflexions sur le transhumanisme*, Préface d'Ebenezer Njoh Mouelle, Paris, L'Harmattan, pp. 95-108.
- Chabani Christian, (sous la direction de), 1982, *La mort. Un terme ou un commencement*, Paris, Fayard.
- EHRENBERG Alain, 2000, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- ESTANG Luc, 1982, « L'horreur de mourir », in Christian Chabani (sous la direction de), *La mort. Un terme ou un commencement*, Paris, Fayard, pp. 247-258.
- HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et temps*, traduction F. Vézin, Paris, Gallimard.

- HENRI Michel, 1987, *La barbarie*, Paris, Grasset.
- HOOK C. Christophe, 2004, « Transhumanism and posthumanism », in Post Stephen G. (sous la direction de), *Encyclopedia of bioethics*, 3^e édition, Mac Millan Reference USA, Thomson-Gale, New-York, p. 2517.
- HOTTOIS Gilbert, Missa Jean-Noël, Perbal Laurent, 2015, *L'humain et ses préfixes*, Paris, J. Vrin.
- HUNYADI Mark, 2014, *Je est un clone*, Paris, Seuil.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, 1978, *Quel corps*, Paris, François Maspéro.
- Jeanson Francis, 1982, « La mort de l'athée », in Christian Chabani (sous la direction de), *La mort. Un terme ou un commencement*, Paris, Fayard, pp. 353-376.
- LAFONTAINE Céline, 2008, *La société postmortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère des technosciences*, Paris, Seuil.
- NJOH MOUELLE Ebenezer, 2017, *Transhumanisme, marchands de science et avenir de l'homme*, Paris, L'Harmattan.
- NIETZSCHE Friedrich, 1995, *La volonté de puissance*, traduction Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE Friedrich, 2000, *Le gai savoir*, traduction P. Wotling, Paris, Flammarion.
- PLATON, 1995, *Phédon*, traduction M. Dixsaut, Paris, Flammarion.
- SCHOPENHAUER Arthur, 1989, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit en français par A. Burdeau, Paris, P.U.F.
- SPINOZA Baruch (De), 1965, *Éthique*, traduction de Charles Appuha, Paris, Garnier-Flammarion.