

**LA MORT EST-ELLE UNE PRIVATION ?
UNE DISCUSSION CRITIQUE DE « DEATH » DE NAGEL**

Xiyin Zhou (Paris VII & CESPRA)

&

Frédéric Nef (Institut Jean-Nicod & EHESS)

Thomas Nagel entame sa réflexion brève et dense in *medias res* : « *If, as many people believe, death is the unequivocal and permanent end of our existence, the question arises whether it is a bad thing to die*¹ ». Cette réflexion reposera en partie sur la différence entre deux manières de concevoir ce qui est mauvais. Il y a en effet deux conceptions de ce qui est mauvais : le mal pris absolument – la décapitation d'un innocent – et la privation du bien – la mort accidentelle d'un jeune génie. Appelons ces conceptions respectivement, la conception absolue et la conception privative.

Si nous posons la question de la valeur de la mort, il semble difficile de dire que c'est un bien, même si dans certains cas, la mort nous délivre d'un mal, par exemple au terme d'une maladie douloureuse. Cependant même si la mort nous délivre d'un mal, mourir peut être aussi un mal, continuer à être un mal, car sa valeur ne change pas de polarité en fonction de la valeur de ce qu'elle soulage ; elle n'est pas un bien que l'on posséderait : celui qui échappe à la douleur peut être la proie d'une autre douleur, par exemple celle de ne plus jamais voir ses proches, douleur dont la mort ne nous délivre pas, sauf en nous anéantissant, et dans ce cas on est en présence plutôt de la cessation d'un mal (la souffrance paroxystique liée à la maladie) qui ne peut rien contre un autre mal (la destruction des liens dans la solitude de la mort, qui veut dire la fin de toute relation – du moins dans une conception où la mort est un état définitif (voir plus bas). De plus, échapper à la douleur par la mort c'est perdre la vie, être privé de la vie ; la privation n'est pas abolie. Si la mort nous délivre de maux, elle le fait comme un mal plus grand en nous dépouillant de la vie – même si la vie n'est pas une possession, c'est un bien. Mourir pour échapper à la pire des douleurs, c'est tout de même la pire des privations. La réflexion sur l'euthanasie ne perd pas ce point de vue : on ne gagne jamais rien à mourir même si on accepte une privation complète d'une vie qui est un mal absolu.

¹ *Mortal Questions*, New York, Cambridge University Press, 1979, p. 1.

La privation est généralement pensée en termes de perte : si un enfant est privé de sortie, il perd l'autorisation de sortir ; c'est ainsi que Nagel pense la mort, en termes de perte et de privation. On peut en effet penser la mort comme la perte de toutes ces choses : mon corps, ma maison, mes amis, mais aussi la perception, le désir, l'activité qui sont miens, etc. et faire ensuite la somme de toutes ces pertes, pour évaluer la mort, comme un mal composé de maux, égalant ces pertes, puisque c'est un mal, le plus élevé, de perdre quelque chose, qui est un mal composé de la perte de tous les biens et donc des plus précieux. Notons que la privation atteint la joie de posséder une maison et aussi le plaisir de percevoir, qui ne dépendent pas de l'agrément lié intrinsèquement à l'objet appréhendé, mais du plaisir lié au bon fonctionnement des organes des sens, actualisation des dispositions auquel la mort met un terme. On pourrait parler d'une perte au second degré : si je perds X, je perds le plaisir de posséder X, si je perds F qui est une fonction (par exemple 'voir') je perds le plaisir d'exercer F. Enfin on désire X si X est source de plaisir, donc la mort est aussi la privation du désir (on ne peut désirer ce qui n'existe pas si on a soi-même cessé d'exister : le pseudo lien entre deux riens n'est pas une relation authentique). On peut aussi penser la mort comme la perte globale de la vie, la privation de la vie en général ou de ma vie (on va y revenir) et nous devons insister sur le fait que Nagel ne considère pas la perte de la vie comme un état – en général une perte de X n'est pas nécessairement un état de choses négatif correspondant à « que non X » : la perte de la santé n'est pas nécessairement un état de maladie.

Cependant il y a ici une difficulté que Nagel ne prend peut-être pas assez en compte : quand on examine la perte de la vie et qu'on utilise cette manière de s'exprimer, cette perte se désignant ainsi sous sa plume : « *the loss of it*² », il n'est pas clair de savoir à quoi renvoie « *it* » puisque « *it* » n'existe plus. En effet, si l'on distingue deux types de pertes, s'il y a une perte de X, soit X continue à exister (j'ai perdu mon portefeuille), soit X n'existe plus (mon chien est mort). Dans le cas de la mort comme perte de la vie, en ce qui concerne des individus, on peut soutenir que leur vie n'existe plus après la mort et donc que dans « *the loss of it* », « *it* » ne renvoie en fait à rien – si on accepte que la perte de X dans ce cas implique que X n'existe plus, ce qui est raisonnable. Cependant, il est évident qu'il ne s'agit pas de perdre la vie comme une chose globale.

² *Ibid.*, p. 1.

La mort qui frappe les individus les prive de leur vie et pas de la vie en général. On peut cependant remarquer deux choses : que, tout d'abord, nous disons « il a perdu la vie », et non « il a perdu sa vie », ensuite que pour chaque individu sa vie est la vie, parce qu'avec la mort je suis privé des autres, par qui je communique avec d'autres vies que la mienne. Donc l'affirmation suivant laquelle la perte de la vie est la plus grande perte demande à être précisée. Il ne s'agit pas de la perte de la vie en général, quoique si tous les individus mouraient ce serait évidemment la perte de la vie en général, perte à laquelle, pour ainsi dire ils participeraient tous. Quoi qu'il en soit la privation est tout aussi individuelle que la vie, dont on est privé par la mort, qui est elle-même subjective. On se souvient de cette idée suivant laquelle chaque individu fait face à sa propre mort, ou même à l'accomplissement progressif de sa propre mort, idée chère à Rilke qui s'écrie : « O mon Dieu, donne à chacun sa propre mort, donne à chacun la mort née de sa propre vie, où il connut l'amour et la misère³ ». Ici, dans cette conception où la mort s'accomplit, mûrit tout au long de la vie, la mort n'est pas un universel, mais quelque chose de singulier, propre à chaque individu.

L'argument de Nagel est que si la vie représente le bien maximum, la privation de la vie est le mal le plus grand et donc que la mort est le plus grand des maux. Cet argument comme nous venons de le dire repose sur la perte du caractère individuel de la mort et de la vie. Si ce n'est pas le cas, la perte de la vie devient la perte d'une série de biens, et dans ce cas la mort deviendrait quelque chose d'extrinsèque⁴.

On peut de plus imaginer une vie purement négative, sans perte totale de la conscience qui définit le coma profond – comme celle par exemple du soldat réduit par la guerre à un homme tronçonné aveugle et sourd dans le film *Johnny got his gun*⁵. On se rappelle qu'entraîné, par son infirmière, à communiquer digitalement, le premier message qu'il transmet est : « *I want to die* ». Dans ce cas la perte de la vie n'est pas la perte de tout le bien qu'on peut concevoir. De la même manière la mort comme mal privatif dans certains cas peut être mise en question. Si la mort nous délivre d'un mal absolu, il semble difficile de dire qu'elle est un mal absolu, puisqu'elle apparaît à première vue comme un palliatif dans certains contextes. Dans ce cas elle apparaît comme un mal relatif, même si on l'a vu la mort comme mal continue à être mal même si elle met fin à un autre mal. La mort est

³ *Livre de la pauvreté et de la mort*, traduction d'Arthur Adamov, Arles, Actes Sud, 1992.

⁴ B. Bradley, « When Is Death Bad for the One Who Dies? », *Nous* 38, p. 2.

⁵ Film américain réalisé par Dalton Trumbo en 1971.

alors un mal relatif, qui a une relation à un autre mal et qui donc devrait disparaître, dès que ce mal disparaît à la fin de la maladie et en même elle est un mal absolu, qui continue à exister, puisque, comme on l'a dit, même dans le cas où la mort met fin à un mal, elle continue à être un mal. La mort absolue subsiste même en présence d'un effacement de la mort relative : l'être subsistant de la mort résiste à la fin de son être relationnel.

La mort est-elle un mal absolu ? Si on raisonne de manière symétrique (ce qui pose des problèmes supplémentaires) on doit alors affirmer que la vie est un bien relatif, relativement à la mort, ou absolu (intrinsèquement). Dans le deuxième cas on peut caractériser la vie comme un bien intrinsèque, tout le temps où elle persiste. La mort frappe l'individu à un certain instant et si c'est un mal absolu, c'est un mal qui ne dure pas : la mort contrairement aux apparences n'est pas un état. C'est ce qui explique que le message de Johnny soit « *I want to die* » et non « *I want to be dead* », car dans ce cas il ne pourrait souhaiter mourir : être mort c'est ne pas pouvoir mourir (à moins qu'il y ait une seconde mort, cf ; Apocalypse 2, 11 ; 20, 6). On se souvient que pour Épicure il n'y a pas d'instant auquel la mort est mauvaise, puisqu'il n'y a pas d'instant auquel la mort frappe l'individu : avant c'est trop tôt, il n'y a pas encore la mort, après c'est trop tard, il n'y a plus la mort, qui est instantanée, mais il n'y a plus d'individu⁶. Dans ce cas il n'y a pas de mal intrinsèque de la mort associée à un individu. Nagel rejette la prémisse : pour lui ce qui est mal n'est pas mal à un certain moment pour un individu. Il affirme que la mort est mauvaise de manière intemporelle pour celui qui meurt. Il prend comme exemple un homme réduit à l'état de légume par un dommage cérébral. Selon Nagel, il n'y a pas de sens de se demander à quel moment le dommage cérébral est mauvais pour lui. L'homme intelligent, qu'il a été, a cessé d'exister, donc nous ne pouvons le plaindre. Il ne faut pas selon Nagel se concentrer sur la relation contextuelle entre l'adulte intelligent qu'il a été et le quasi-enfant qu'il est devenu. Par contre si nous considérons la personne qu'il pourrait être maintenant, on comprend le mal extrinsèque de ce dommage cérébral, qui nous fait nous poser des questions très proches de celles que nous nous posons à propos de la mort : pour Nagel la privation associée à la mort a donc dans une certaine mesure une dimension modale – nous sommes certes privés de ce qui est, mais aussi et peut-être davantage de ce qui pourrait être. Nagel à propos de l'évaluation du bon et du mauvais relativement à un individu déclare :

« It therefore seems to me worth exploring the position that most good and ill fortune

⁶ *Lettres à Ménécée*, Paris, Garnier Flammarion, 2009.

has as its subject a person identified by his history and his possibilities, rather than merely by his categorical state of the moment⁷ ».

Une personne est donc identifiée à la fois par son histoire et par ses possibilités, car le moment présent n'est pas suffisant. Nagel par ailleurs met sur le même pied les espoirs et les possibilités :

« A man is the subject of good and evil as much because he has hopes which may or may not be fulfilled, or possibilities which may or may not be realized, as because of his capacity to suffer and enjoy⁸ ».

Nagel pense ce composant modal dans un cadre temporel, car la direction du temps joue un rôle (on reviendra sur ce point plus loin). Il affirme par exemple :

« The direction of time is crucial in assigning possibilities to people or other individuals. Distinct possible lives of a single person can diverge from a common beginning, but they cannot converge to a common conclusion from diverse beginnings⁹ ».

Naturellement cette manière de concevoir les possibilités, c'est-à-dire le composant modal, pourrait conduire certains philosophes à postuler l'existence de mondes possibles, car il pourrait s'agir dans ce cas de comparer un monde actuel où l'individu est mort et un monde possible où il est vivant, le dommage de la mort étant équivalent à la soustraction du monde possible : si dans m_0 l'individu a un gain (plaisir, bien-être, etc.) de x et si dans m il a un gain de y , $y > x$, alors le dommage causé par la mort est $y - x$. Nagel ne recourt pas explicitement aux mondes possibles, bien que les collections de possibilités puissent être considérées implicitement comme des mondes possibles – ou plus exactement un réalisme des possibilités peut conduire à un réalisme des mondes possibles. Nous verrons plus loin qu'il existe une tout autre manière de penser temps et modalité, non sur le mode de la soustraction mais sur celui de la contraction, de l'émondage et que cette alternative a des conséquences en ce qui concerne la pensée de la mort. Par ce biais nous reprendrons notre discussion sur les relations entre ces trois concepts : mort, temps et possibilité, tout en écartant, comme Nagel, le recours aux mondes possibles.

Dans l'évaluation de la mort, en termes de mal et de bien, Nagel tient compte d'une asymétrie entre la vie et la mort qui est d'importance capitale pour l'évaluation, si la vie peut être évaluée en termes de plus et de moins. Il prend l'exemple de Schubert mort jeune

⁷ « Death », *op. cit.*, p.5.

⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁹ *Ibid.*, p. 8.

et de Bach mort vieux : il semble a priori que Bach a joui d'une meilleure vie, parce qu'elle est plus longue. On peut contester cette évaluation : par exemple la vie de Delius, objectivement plus longue que celle de Glen Gould, est-elle meilleure, quand l'on sait le martyre qu'il subit à cause de la syphilis dans les 17 dernières années de sa vie ? Comment calculer dans ce cas ? Doit-on défalquer ces années et réduire la vie bonne à une soustraction – sur les 72 années faut-il en retirer 17 ? Comparer les 55 années qui restent (avec la petite enfance ?) avec les 50 ans de la vie de Glenn Gould (qui ne fut pas spécialement heureuse) ? Mais si ces 17 dernières années furent, comme on le pressent, particulièrement atroces, malgré l'aide de Eric Fernby, ne faut-il pas faire entrer en ligne de compte l'intensité du mal ? Admettons cependant que l'on peut raisonner en termes de plus et de moins sur la vie bonne, même si Nagel attire l'attention sur le fait que nous ne pouvons pas calculer aussi facilement le désavantage que constitue la mort. C'est probablement parce que ce désavantage porte sur des choses qui ne sont pas tangibles et qui appartiennent au domaine des évanescences dont la virtualité ne s'est pas épanouie, mais au contraire évanouie.

Nagel pose la question de l'évaluation de la mort, au sens strict de la détermination de sa valeur, négative ou positive et du degré de négativité ou de positivité – la question étant : « Est-elle un mal ? » – en excluant la question de l'immortalité, tout en affirmant que l'attitude vis-à-vis de l'immortalité dépend de l'attitude vis-à-vis de la mort. Est-ce que la thèse inverse – que l'attitude à l'égard de la mort dépendrait de l'attitude vis-à-vis de l'immortalité – ne serait pas exacte ? L'évaluation ne dépend donc pas de l'existence de l'immortalité. Cependant il est difficile de ne pas penser que le fait d'admettre ou pas l'existence d'une immortalité ait une incidence sur l'évaluation de la mort : si effectivement il y avait une immortalité, c'est-à-dire si la mort était un état transitoire, penserions-nous alors que la mort est un mal absolu ? D'après la conception privative, la mort ne serait pas une privation du bien, à moins de concevoir l'immortalité comme un mal – mais nous excluons en général cette possibilité, une immortalité privative, négative. Nagel en écartant la possibilité même de l'immortalité dans son évaluation de la mort simplifie dans une certaine mesure le problème qu'il pose. Ce problème consiste à poser l'évaluation de la mort non en termes absolus (ou 'positifs' dans son vocabulaire) mais en termes privatifs. En effet s'il y avait une immortalité, de l'âme ou de la personne, la mort n'en existerait pas moins et elle serait un bien car elle ouvrirait à une vie sans fin. Nagel ne donne pas de raisons pour fermer la possibilité de l'immortalité. Probablement la

raison est que dans le cas où l'on accepte l'immortalité, il devient absurde de se demander si la mort est une privation : la mort devient une privation de la vie mortelle, mais pas une privation de la Vie immortelle, ce qui est apparemment contradictoire : comment la fin de la vie serait le début de la Vie - où placer alors l'existence de la mort ? Il envisage donc la question de l'évaluation de la mort avec deux conditions préliminaires : d'une part la mort est un état définitif, d'autre part le mal relatif à la mort est un mal privatif - on a vu plus haut que le mal mortel est une privation complète. Nous ne discuterons pas ces deux conditions : on pourrait soutenir que l'immortalité existe ou au moins est une possibilité et que la mort puisse être un mal absolu. Cette discussion nous entraînerait vers une problématique métaphysique, celle de la détermination de la nature de la vie après la mort¹⁰ alors que l'orientation de Nagel est une orientation quantitative (recourant à la mesure du temps) avec de forts composants eudémoniques, voire hédonistes puisque la privation est un malheur, un déplaisir, et que cette perspective ne ferme pas la possibilité d'une évaluation quantitative. Cependant dans *Le point de vue de nulle part*¹¹ Nagel endosse un mécanisme d'induction qui aboutit ou conduit à l'immortalité, comme prolongation indéfinie de la vie : si je préfère vivre 15' plutôt que 5', je préfère vivre alors 20' plutôt que 15' et de proche en proche je préfère vivre toujours. Bien sûr cette induction peut être limitée à ma durée de vie, mais le ressort de cette induction infinie c'est précisément que je ne veux jamais mourir, d'où cette immortalité inductive, par prolongement. B. Williams dans *L'Affaire Makropoulos*¹², rejette cet argument par induction, tout simplement en affirmant et en justifiant que l'immortalité n'est qu'une forme d'ennui : si la forme de l'induction est que je préfère vivre toujours plutôt qu'un moment, cette vie sans fin ne produirait que le désir de la fin.

La théorie de Nagel, qui sous-tend cette réflexion sur la mort comme privation, comporte deux volets : modal et axiologique. Commençons par ce dernier. On fait en fait usage d'une théorie quantitative des valeurs intrinsèques où existe une relation de mesure de la part de l'agent soumis à la possibilité de la mort. Nagel énonce une thèse quantitative « *more is better than less* ». Il ne peut appliquer cette vue quantitative à la mort elle-même, puisqu'on ne sait rien de la mort, mais à des alternances de vie et de mort.

¹⁰ Cf., M. Johnston, *Surviving Death*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

¹¹ *The View From Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986, trad. fr., S. Kronlud, Paris, Editions de l'Eclat, 1993.

¹² *Problems of the Self, Philosophical Papers, 1956-1972*, Cambridge, Cambridge University Press, « The Markropoulos case : reflections on the tedium of immortality », p. 82-101.

Si un individu est dans le coma pendant une durée très longue et qu'il meurt après, Nagel pense qu'il sera indifférent d'avoir une mort immédiate ou une mort après une longue période d'inconscience. Un coma de 3 mois serait une privation plus restreinte qu'un coma de 15 ans, bien que probablement il faudrait introduire comme paramètre la profondeur du coma – admettons pour que la comparaison soit plus facile à réaliser que dans les deux cas le coma soit profond avec privation complète de la conscience, on peut établir que 'moins est mieux que plus' dans le cas d'une privation et que le coma de 15 ans est une privation plus sévère. On peut semble-t-il critiquer cet exemple et l'usage qui en est fait parce qu'en fait le coma, qui est défini en termes de perte de la conscience, fait dans ce cas partie du processus de la mort, de la perte de la conscience, qui est une partie du processus du mourir.

Nagel compare ce cas – coma suivi de mort – avec celui de la congélation *post mortem* (cryogénisation). Nagel remarque que ceux qui sont attirés par cette possibilité artificielle désirent en fait une continuation de leur vie, même si c'est dans un très lointain futur, où la technique de réveil serait au point, pourrait-on ajouter. Si c'est ainsi on ne voit pas la relation, quelle qu'elle soit, qui existe avec le cas précédent, sauf la structure interruptive – le coma ou la cryogénisation interrompent un processus, celui de la vie consciente – et surtout on ne voit pas s'appliquer « plus est mieux que moins » : est-ce que le coma ou la cryogénisation sont 'mieux' quand ils durent plus longtemps ? D'ailleurs Nagel remarque dans le cas de la cryogénisation la durée du processus peut sembler instantanée : le 'patient' (ou plutôt 'l'agent') se réveille après 300 ans d'immersion inconsciente avec l'impression d'avoir été endormi quelques minutes. Ces deux exemples n'ajoutent pas grand'chose à l'approche axiologique et quantitative de la mort qui nous prive donc de la vie et de la conscience – pas de solution avec maintien de la conscience, à travers la mort. Peut-être visent-ils à montrer que la perte de conscience est supportée à la fois quand elle conduit à la vie inconsciente (coma) et à la mort en milieu artificiel (cryogénisation) et donc que ce n'est pas la perte de conscience qui est jugée absolument mauvaise (contact avec le néant ?) ou relativement mauvaise (la vie suppose la conscience et la mort non). Ou peut-être le but de cette double expérience de pensée est de montrer notre flexibilité à l'égard des interruptions du processus soit de la mort, soit de vie. La solution qui consiste à dire que c'est la perte de conscience qui est au centre du débat semble la meilleure, car l'exemple de la cryogénisation n'est pas vraiment un exemple qui concerne la direction de la mort, au contraire c'est un délai arraché volontairement à la mort en

simulant finalement la mort par le froid, la rigidité cadavérique et le débranchement complet des fonctions cérébrales (trois choses qui n'existent pas dans le coma).

Ces processus, coma ou cryogénéisation, concernent le temps, plus précisément une des caractéristiques du temps, l'interruption d'un processus. Le temps concerne deux autres questions classiques, depuis les épicuriens, au sujet de la mort : l'instantanéité de la mort qui implique sa non existence et la symétrie entre l'avant-vie et l'après-vie puisque dans les deux cas il n'y a rien. Lucrèce et, avant lui, Épicure ont développé ces arguments pour dissiper la peur de la mort. On peut en douter car, même si la mort n'existe pas, il y a quelque chose d'effrayant à vivre, ne serait-ce qu'un temps infinitésimal, cette chute dans le néant. De plus Nagel critique la symétrie de Lucrèce, en remarquant que pour le passé il n'y pas un éventail de possibilités, mais une rigidité de la naissance, tandis que pour le futur il y a une ouverture sur des possibilités, dont précisément la mort nous prive, alors qu'elle ne trouve pas d'objet de privation dans le passé – naître plus tôt ou plus tard ne nous prive de rien. Si Euler était né deux siècles plus tard, il aurait connu la théorie de la relativité, mais c'est un sophisme que d'affirmer que ne pas l'avoir connu le prive de quelque chose – c'est une possibilité non fondée parmi une infinité. Est-il privé de ne pas avoir écouté les Beatles ? La naissance ne nous prive d'aucune vie, c'est la naissance d'un individu actuel, alors que la mort peut nous priver de possibilités futures (des 'futuribles') : nous eussions pu écrire notre autobiographie, etc. Nous discuterons à nouveau ce genre d'arguments. Celui de la symétrie chez Lucrèce souffre certes de nombreux défauts ; on peut se demander ce que vaut sa critique par Nagel, mais ce serait un autre chantier que de tenter de répondre complètement à cette question. On a cependant esquissé une réponse à propos du caractère étendu ou pas de la mort, dans la mesure où le temps qui précède la naissance est mesurable, étendu, même si je n'existe pas, tandis que le temps après la mort n'est pas mesurable pour celui qui meurt, puisque la mort est la fin du temps pour lui, mais pour celui qui observe sa mort relativement à la suite du temps.

L'argument positif principal de Nagel – l'argument sur l'asymétrie est un argument critique, négatif – concerne le temps et la modalité. En ce qui concerne le temps Nagel affirme que ce qui est crucial c'est la direction du temps : il peut y avoir une pluralité de commencements possibles et ces commencements possibles convergent vers un seul individu, de manière à ce que des prolongements possibles de cet individu puissent se réaliser. Par exemple, un individu au départ peut être un boucher ou un boulanger. A un certain moment de son cours temporel il est ou l'un ou l'autre (ou peut-être une troisième

chose), mais pas les deux (ou les trois), c'est ce que l'on nomme convergence sur une possibilité. Mais si on considère un moment du temps dans la course temporelle de l'individu en question, moment postérieur à celui de convergence, alors ce moment appartenant au futur, que Nagel semble considérer comme ouvert (le déterminisme irait apparemment contre son argument avec divergence et convergence), il existe à nouveau diverses possibilités qui correspondent à des réalisations alternatives pour l'individu. En termes modaux cela correspond à différents scénarii, ou même récits (si l'on ne veut pas s'engager à l'existence de mondes possibles, *cf.* plus haut), mais on n'a pas besoin selon lui de ces entités supplémentaires. L'idée de Nagel est qu'au point de départ (la naissance) il existe un grand nombre d'alternatives, puisque ce nombre converge jusqu'à une seule réalisation, par émondage (*pruning*) des possibilités, réalisation qui à son tour, en tant qu'elle est ponctuelle est le point de départ de nouvelles alternatives. C'est évidemment au moment de la mort que cet émondage arrive à son terme et qu'il n'y a pas à ce moment (de la mort) de bouquet de possibilités, ou même de réalisation unique parmi les différentes possibilités – la mort abat le château de cartes du possible, de l'actuel et du virtuel. Cette manière de voir les choses donne effectivement au temps un rôle crucial, puisque l'émondage modal varie avec le temps. En quoi cet argument peut-il servir d'auxiliaire pour la réponse de Nagel à la question : est-ce que la mort est un malheur (*misfortune*) ? La réponse de Nagel est qu'effectivement la mort est un malheur, parce que les possibilités qui eussent pu se réaliser en l'absence de la mort sont définitivement gommées. En effet, si la course des événements relatifs à cet individu s'était prolongée, des possibilités auraient été sélectionnées et certaines réalisées. Nagel pense que ce sont ces possibilités non sélectionnées, non réalisées qui représentent une perte. Les possibilités ne doivent pas être simplement comprises comme des entités modales, mais aussi comme des conditions du sens de la vie, des conditions mêmes du jugement d'évaluation. La vie a un sens (contenu de signification et direction) parce que les possibilités se ramifient pour aboutir à un individu, par un mécanisme indexical, et parce que nous pouvons évaluer les situations et les comparer grâce aux possibilités.

La balance qui sert à mesurer la perte admet dans son plateau des *non realia* : si les deux plateaux représentent deux situations, l'un avec la mort, l'autre sans la mort, ce que l'on met dans les plateaux n'est pas homogènes : dans le plateau de la situation fracassée par la mort on trouve des choses actuelles, interrompues, par exemple un livre écrit à moitié (mais un livre écrit à moitié est une chose actuelle respectable – elle n'est pas à

moitié actuelle), dans le plateau de la situation épargnée par la mort on trouve de l'actuel, le même livre écrit à moitié, mais avec la possibilité raisonnable (ou pas) qu'il sera achevé, et du possible, c'est-à-dire tous les prolongements possibles et alternatifs à partir de ce point du temps. Nagel réduit la question de départ « Est-ce que la mort est un malheur ? » à la question « Est-ce que c'est un malheur (ou un dommage) que certaines de possibilités aient été condamnée par la mort à ne pas être réalisées ? » Nagel ne répond pas vraiment à la question – il se contente de poser la question de la frontière, pour déterminer qu'il s'agit bien d'un malheur quand il y a non réalisation. Il prend l'exemple de l'âge de la mort, pour montrer qu'une différence d'âge de la mort entre deux individus ne veut pas dire que le plus jeune au moment de la mort éprouve un malheur. Quand nous disons qu'il est malheureux qu'un tel soit mort jeune (ou plus jeune que tel autre), c'est parce que nous pensons aux possibilités qui restaient ouvertes juste avant sa mort, éventail de possibles que la mort a anéanti. On peut imaginer qu'en l'absence de telles virtualités ou potentialités on ne se prononcerait pas en faveur d'une spoliation du possible chez cet individu. Tout au plus pourrait-on par un contrefactuel évoquer la possibilité qu'il échappe à ce zéro possibilité : s'il avait vécu quelques années, il aurait eu la possibilité de changer et de déployer des potentialités. Il faut donc inventer pour comprendre l'argument de Nagel le vol de possibilités, c'est-à-dire la soustraction de tout ce qui revient à l'individu comme simple chose possible (par exemple un enfant au conservatoire est modalement spolié s'il meurt avant de maîtriser son jeu au piano). Un individu serait donc un mixte d'actuel (ses réalisations, ses caractéristiques physique et mentales) et de possible (l'éventail des possibilités réalisables postérieurement à un certain moment). Appelons ce moment 'le moment d'efflorescence' (parce que les possibles divergent à partir de ce point – mais ils divergent à n'importe quel point, ici nous en sélectionnons un pour les besoins de la démonstration –, l'argument de Nagel est que si un moment d'efflorescence coïncide avec le moment de la mort, alors il y a un vol de possibilités, et la mort est un mal. Mettons l'argument de Nagel en forme (ou un peu plus en forme) et comparons son argumentation avec celle que nous aurions tendance à proposer. Rappelons que pour Nagel à chaque moment du temps s'ouvre un ensemble de possibilités, alors que selon nous chaque moment du temps est moins riche en possibilités qu'un moment antérieur (et pas le moment antérieur). À la ramification s'oppose la

contraction, telle qu'on peut la voir esquissée chez Leibniz et décrite en détail dans *A Model of Universe* de Stors McCall¹³. Voici donc l'argumentation de Nagel :

1- La direction du temps de la naissance à la mort est convergente : le temps est constitué d'un ensemble de séries de moments ; le temps a une direction qui ordonne les moments par une relation avant-après à partir d'un premier moment et d'un dernier moment et les différentes séries convergent en un point.

2- Chacun de ces moments est un nexus de possibilités : à chaque moment un individu est pris dans un nœud de possibilités. On a donc des triplets <individu, instant, possibilité> : chaque possibilité est relative à un individu et un instant.

3- Au moment de la mort dans le triplet <individu, instant, possibilité> l'individu qui a une valeur relationnelle cesse d'exister puisqu'il n'y a plus ni possibilité, ni instant et qu'une relation n'existe pas sans ses *relata*.

Voici donc notre version de l'argument, avec une conception différente de l'interaction entre temps et modalité, tout en conservant, pour les besoins du parallèle, la non-immortalité :

1' - La mort est un moment qui obéit à la direction du temps : le temps est orienté vers son point final pour un individu, qui est la mort, parce que ce moment est la pure actualité — la mort n'est pas un germe de déploiement, c'est en fait un point de contraction des possibilités pour un individu au moment de sa mort car convergent pour disparaître tous les individus alternatifs à ce moment-là.

2' - Au moment de la mort il n'y a plus aucune possibilité pour l'individu : en devenant actuelle la mort efface les possibilités relatives à celui qui meurt, la contraction devient maximale. Si t est l'instant de la mort, pour $t - t'$, t' suivant la direction du temps étant avant t , toutes les possibilités qui existaient en t' sont annulées en t . La mort est alors définie comme une pure actualité.

3' - Parmi les possibilités qui ont été effacées dans cette contraction maximale, il y en a qui étaient réalisables, si le temps avait suivi son cours, et leur réalisation est annulée absolument – elles ne subsistent ni dans un ciel platonicien ni dans un entendement divin. Ce sont ces possibilités qui constituent la privation : la mort prive de la réalisation de possibilités.

Conclusions communes aux deux argumentations :

¹³ *A Model of the Universe ; Space-Time, Probability, and Decision*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

C1 – La mort signifie donc à la fois la perte de possibilités réalisables sans sa survenue et la contraction des arbres de possibilités en un point qui est précisément la mort.

C2 – La mort signifie donc une perte irréparable, puisque la réparation qui consisterait dans l'annulation de l'effacement des possibles est impossible, du fait de la structure modale et temporelle de la réalité et de la nature de la mort. De plus quand la mort annule un état de choses négatif, elle continue à subsister comme un mal absolu.

C3 – Une perte irréparable est un malheur, donc la mort est un malheur.

Pour que l'argumentation aboutisse, il faut que les possibilités non-réalisées soient porteuses de biens qui surpassent les maux qui leur sont attachés, ou soient directement bonnes. Sinon la possibilité empêchée pour Jack d'être un éventreur serait une possibilité dont la perte devrait être comptée comme un dommage, ce qui semble impossible, puisque la réalisation de cette possibilité signifierait des choses mauvaises. Pour le passage de 2' à 3' il faut donc spécifier que les possibilités réalisables en question sont des possibilités positives et il faut définir ce que l'on entend par là : des possibilités dont la réalisation est positive, c'est-à-dire créant plus de bien que de mal.

La différence entre 1, 2, 3 et 1', 2', 3' semble infranchissable : des séries qui se multiplient et des séries qui se contractent par ébranchage semblent appartenir à des cadres conceptuels hétérogènes, au point de ne pouvoir coexister¹⁴.

Le recours à un modèle leibnizien qui ne comprendrait que des mondes possibles accessibles les uns aux autres et représentant simplement des alternatives au monde actuel impliquerait le recours à un autre mode de calcul de ce qui est mauvais. Soit un individu qui meurt dans un accident¹⁵. Pour déterminer l'emplacement où frappe la mort,

¹⁴ Cependant Leibniz dans « le mythe de Sextus » à la fin de la Théodicée raisonne en termes de contraction et de monde possible, car il évalue une proposition dans un empilement de mondes possibles de plus en plus contactés, jusqu'à une fine pointe d'actualité : les mondes possibles qui sont tout à fait en bas contiennent un très grand nombre de mondes possibles faiblement déterminés. Il pose donc le problème du bien et du mal en termes de mondes possibles et conclut que la justification du bien consiste dans la stricte actualité, c'est-à-dire le sommet de la pyramide des mondes possibles où la fine pointe de la pyramide signifie comme on vient de le voir le maximum d'actualité (ce raisonnement est en termes de minimum, à la base de la pyramide où les mondes sont complètement indéterminés et de maximum, là où les possibles sont ramenés à un zéro possibilité, c'est-à-dire un maximum d'actualité : à chaque étage l'arbre des possibles s'ébranche). L'argument de Leibniz est le suivant : si une action même mauvaise est accomplie dans le monde qui a le maximum d'actualité, cette action est justifiée, car elle correspond à un ensemble qui est le meilleur, même si elle est moralement mauvaise ; comme partie d'un tout qui est le meilleur elle ne peut être non justifiée. En un certain sens c'est une théorie méréologique de la valeur du bien et du mal. Nagel ne pose pas, lui, le problème du bien relatif à l'actualité. Il ne pose pas le problème de l'actualisation progressive de l'individu grâce notamment à l'émondage des possibles, sur le modèle leibnizien de la détermination d'un lieu géométrique.

¹⁵ Exemple de Bradley modifié, *op. cit.*, p. 3.

(qu'il ne faut pas confondre avec le lieu et le moment de l'accident) temporellement et spatialement, vu qu'on ne peut le faire de manière pour ainsi dire purement extensionnelle ou extensive, on peut recourir comme Nagel à ce que l'on perd relativement à un monde où l'accident ne se produit pas. Par exemple (c'est le type d'exemple de Nagel, où la privation s'applique le mieux) le judoka n'atteint pas la ceinture noire, qu'il eut atteint s'il avait vécu. Bradley propose un contre-exemple où à t , le moment de la mort, il existe deux prolongements contrefactuels de la vie V et V' . En V la réplique de celui qui est mort souffre d'une longue maladie, en V' il éprouve une gamme variée de plaisirs et d'intérêts. Il semble difficile de localiser le mal de la mort : en V ? En t ? Au terme de V' ? Devons-nous supposer une omniscience utilitariste et supposer qu'à l'avance nous connaissons V et V' , alors qu'il s'agit de plateaux de la balance contrefactuelle ? Il est toutefois certain que l'accident en question est mauvais dans tous les prolongements de t , V et V' . La mort est extrinsèquement mauvaise en V , mais cela ne permet pas de davantage la localiser.

Nagel une quinzaine d'années après « Death » (1970) a développé dans *Le point de vue de Nulle Part* une analyse assez différente des problèmes métaphysiques liés à la mort. Cette analyse a comme point de départ la relation particulière que tout individu a avec sa propre mort. Dans cet ouvrage qui concerne en partie la nature du point de vue subjectif, la mort pose un problème puisque nous voyons coexister à son propos le point de vue subjectif et le point de vue objectif. D'un point de vue objectif la mort met fin à un enchaînement d'états de choses et nous pouvons avoir le sentiment (ou l'illusion ?) que la mort est l'état de choses ultime — nous pouvons éventuellement lui attribuer l'annulation rétroactive de la vie, en accompagnant cette attribution : la mort frappe par induction tout un chacun mais pas moi (*not me*). Mais on peut voir la mort 'de l'intérieur', pour reprendre une expression de Nagel, comme quelque chose qui porte pour moi les couleurs du néant. Nagel a forgé l'expression « *expectation of nothingness* » pour cette attitude qui correspond au point de vue subjectif sur la mort. Le point de vue objectif peut s'accommoder d'une démarche inductive, tandis que le point de vue subjectif non. C'est ce que montre le refus de Ivan Illich à propos du syllogisme inductif¹⁶ – de ce que tous doivent mourir ou sont morts, suit une conclusion inacceptable, que je dois mourir (d'où le *not me*). Il y a donc une distance infranchissable entre le point de vue qui saisit la mort

¹⁶ L. Tolstoï, *La mort d'Ivan Illitch*, trad. fr. M. Hoffmann, Les Classiques de Poche/Le Livre de Poche, 1976.

comme un événement du monde, événement répétable, et celui qui la laisse échapper et s'effondre devant sa singularité, à moi destinée. L'expectation peut être ambiguë : une espérance une attente (*cf.* l'ambiguïté du titre *Great Expectations*, de Dickens). Mais quand l'objet de l'attente ou de l'espérance est la mort le point de vue subjectif qui par définition est rebelle à l'objectivité dévoile quelque chose qui est non de l'ordre d'un objet que l'on regarde mais d'un sujet qui nous regarde. Cette expérience du néant après son expectation est décrite comme le dévoilement d'un deuxième écran : le premier écran nous protège de l'induction (cet écran a donc la forme : 'pas moi'), le second écran nous masque la véritable nature de la mort, singulière, propre à moi, néant, et quand cet écran tombe nous faisons l'expérience non de l'abîme (*Abgrund*), mais de l'absence absolue de fondement (*Ungrund*). Nagel soutient notamment que dans la perspective intérieure (subjective) il n'y a pas de possibilités. Celles-ci existent comme des traits fondamentaux de la réalité dans la perspective extérieure (possibilité nécessaire de mourir et destruction des possibilités liées à la vie).

Cette disparition du socle de la réalité, de sa structure fondamentale, qui crée la panique ontologique devant l'expectation de la mort. Nagel distingue les possibilités passées et les possibilités futures ; les premières sont des choses du passé qui ne se sont pas réalisées, par exemple le fait de naître cent ans plus tôt. Les possibilités futures concernent nécessairement notre anéantissement puisque notre futur a une taille finie. Cela va dans le sens de l'asymétrie contraire à la thèse épicurienne de la symétrie de la vie ante mortem et de la vie post mortem ou plutôt de l'asymétrie entre durée initiale et durée finale. La métaphysique de la mort en termes temporels et modaux, que nous avons défendue plus haut, aboutit donc à l'asymétrie. Si nous pensons que l'asymétrie est un fait structurel avéré nous substituons nécessairement à l'ataraxie épicurienne la panique et l'angoisse existentielles. On peut se demander si ce que Nagel appelle la 'consolation spirituelle' à propos de la solution bouddhiste de Parfitt¹⁷ n'est pas un type de symétrie : l'illusion subjective, qui est à la base de l'identité personnelle pour le bouddhisme, s'étend au passé et au futur de manière égalitaire, semble-t-il. Quant à la perspective objective comme le souligne Nagel elle « a quelque chose de faux, car « le moi objectif n'est pas en sécurité¹⁸ ». Donc la perspective objective est impuissante à calmer l'ébranlement qui naît de l'expectation du néant ; dans les perspectives subjectives, la variante symétrique est

¹⁷ *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

¹⁸ Nagel, *op. cit.*, 1993, p. 275.

incorrecte et il reste donc la perspective subjective asymétrique comme correspondant à la fois à la structure de la réalité et à la nature d'un point de vue subjectif intérieur à la réalité de la mort. Il reste pour conclure à se demander quelles modifications entraînerait l'admission de la possibilité de l'immortalité future dans le tableau des solutions que l'on vient d'esquisser. Cette immortalité future implique la possibilité d'une résurrection, qui pose philosophiquement des problèmes relatifs à l'identité, à la structure de la personne. Ces problèmes sont au moins à première vue extérieurs à ceux que nous avons discutés, à la suite de Nagel : la mort comme privation et comme mal, l'asymétrie ou la symétrie entre le temps avant la naissance et celui après la mort, la structure modale propre à l'appréhension de la mort.