

La mort, un point de vue philosophique.

Février 2014

Benoît PAIN¹

Philosophie de la médecine et Ethique soignante Membre du Conseil d'orientation de l'Espace régional éthique Poitou-Charentes

Président du Comité d'éthique du CH Henri Laborit (Poitiers)

Chargé de la coordination de l'universitarisation des études paramédicales (IFSI, IFMEM et IADE) par le Doyen, UFR Médecine et Pharmacie, Université de Poitiers

« Assis pendant des heures dans le couloir de la maison de long séjour, ils attendent la mort et l'heure du repas. »²

1. Pourquoi craindre la mort ?

Rares sont les individus qui peuvent se flatter, en toute honnêteté, de ne pas craindre la mort. Bien entendu, il ne s'agit pas ici des enfants – qui peuvent encore ignorer son caractère obligatoire –, mais d'esprits arrivés à leur maturité. Si certains cas de suicides paraissent indiquer qu'à tout prendre, la mort serait préférable à la vie, l'analyse des sentiments des suicidés n'est jamais sûre – et l'on peut se demander si, chez eux, la haine de la vie et de ses souffrances ne finirait pas par l'emporter sur une crainte de la mort qui serait en fait universelle. Mais pourquoi l'homme craint-il la mort ? Est-ce pour ce qu'elle signifie – représente en elle-même – ou est-ce parce qu'il est assez spontanément attaché à la vie ?

1.1. Une crainte peu « raisonnable »

S'interroger sur ce qui peut susciter la crainte de la mort, c'est d'abord constater presque obligatoirement qu'elle semble peu raisonnable, ou même peu rationnellement fondée. Comment craindre en effet ce que nous ne pouvons connaître ? Faire ici allusion à la manière dont l'homme, en général, semble se méfier de ce qui lui est inconnu ne semble guère satisfaisant. Car si ce recul devant l'inconnu peut justifier des réactions dans le domaine de la curiosité ou de la connaissance, encore faut-il, pour être efficace, qu'il s'accompagne d'une sorte d'espoir de connaissance. Or la mort est précisément l'inconnaissable : elle défie toute approche conceptuelle aussi bien que toute expérience.

Lorsqu'on se contente de la définir comme l'interruption ou la cessation de la vie, cela ressemble un peu à une lapalissade... mais peut-on en dire autre chose ? Heidegger remarque que, pour notre conscience quotidienne, il est incontestable que l'« on » meurt, mais précisément, ce « on » nous protège : l'anonymat qu'il implique est suffisamment général et flou pour que l'individu ne s'y sente guère concerné. Ainsi, évoquer la mort, c'est ne jamais la penser authentiquement comme devant m'advenir personnellement. Et ce d'autant moins qu'évidemment, je n'en ai qu'une « connaissance » indirecte : je peux avoir vu quelqu'un mourir, ou, plus fréquemment, un cadavre. Mais la mort m'est alors présentée comme un fait qui me reste extérieur, et je ne peux prétendre pour si peu la connaître, puisqu'elle sera, lorsqu'elle surviendra pour moi, un fait concernant le plus profond de mon intimité. L'écart entre la mort d'un autre comme « spectacle » et ma propre mort s'installe ainsi définitivement comme une non-coïncidence entre ce que je peux en saisir et ce qu'elle sera en elle-même.

Si donc ce n'est pas vraiment le moment de la mort qui est redouté, force est de reconnaître que nous craignons, soit ses circonstances – la maladie, les souffrances, le déclin physique ou mental qui peuvent la précéder –, soit ses « conséquences », c'est-à-dire ce qui peut la suivre. Dans le second cas, encore faut-il admettre qu'un aspect de l'existence se maintient au-delà de la mort physique : c'est bien entendu l'âme, que l'on affirmerait comme immortelle.

1.2. La saveur de la vie

Quelles que puissent être les difficultés que nous rencontrons dans l'existence, notre quotidien nous réserve toujours quelques plaisirs, plus ou moins profonds ou durables. Sans doute peut-il se passer des journées entières sans que l'on ressente la moindre satisfaction, mais cela ne suffit pas pour que nous en venions à concevoir que notre vie devrait être désormais privée de tout plaisir. En ce sens, il est vrai que « l'espoir fait vivre

¹ Chargé des cours de Philosophie de la Médecine et d'Éthique soignante, UFR Médecine et Pharmacie de l'Université de Poitiers, benoit.pain@univ-poitiers.fr.

² Robin C., *La Présence pure*, Cognac, Le Temps qu'il fait, 1999, p. 17

» : nous espérons, en cas de difficultés, que le lendemain sera plus souriant, et cela participe à la saveur générale que nous trouvons malgré tout au fait d'exister. Savoir que le lendemain peut voir resurgir une difficulté déjà éprouvée ne suffit pas pour ôter l'envie de rouvrir les yeux après une nuit de sommeil : vivre, c'est, au moins tacitement, espérer le retour, sinon de grandes exaltations, du moins de satisfactions qui, même si elles sont modestes, suffiront à nous attacher à l'existence. Ainsi cette dernière nous offrirait-elle toujours de quoi lui demeurer en quelque sorte fidèle.

Dans un tel contexte, penser à l'éventualité de sa mort, c'est nécessairement se concevoir comme précisément privé, et de manière définitive, de tout ce qui donne au quotidien sa saveur. D'où une souffrance morale sinon le sentiment d'une perte irrémédiable, d'un manque forcément cruel et difficile à supporter : ainsi je n'aurai plus la jouissance de mes plaisirs, si futiles puissent-ils paraître à un autre, je serai privé radicalement de la présence de l'être aimé, je ne pourrai plus profiter du soleil, d'une promenade, je serai incapable d'achever ce projet que je tarde à entreprendre. Le monde sera toujours là, mais ce sera sans moi : je serai donc privé du monde.

Contre une telle crainte, il n'est de réplique que métaphysique. Soit en niant radicalement, selon le modèle épicurien, toute survie de l'âme, pour souligner combien cette anticipation d'une douleur est peu fondée : je ne souffrirai pas car il n'existera plus aucun être – à la place que j'occupe pour souffrir. Soit en comprenant la mort comme si intimement liée à la vie elle-même que sa nécessité apparaisse comme nécessaire et privée de signification. C'est la solution des stoïciens : l'homme doit être, comme l'épi de blé, « moissonné », et la disparition de l'individu, conçue dans la totalité du monde organisé, n'a aucune importance. Mieux : elle est à ce point intégrée dans l'ordre du monde que le sujet lui-même peut en décider – ou plutôt, avoir l'impression qu'il en décide – en mettant simplement fin à ses jours. Soit encore en considérant qu'au-delà de mon existence, c'est l'humanité qui se prolonge, et que d'une certaine manière je me prolonge dans l'histoire de ses générations futures : Schopenhauer peut même ajouter que c'est bien mon vouloir-vivre qui provoque la douleur, parce qu'il s'attache à une existence qui n'a de sens que comme totalité, et non comme singularité. Mais le problème réside quand même en ceci que les raisonnements, si impressionnants puissent-ils être, ne peuvent guère lutter contre l'affectivité, contre l'angoisse ou la panique qui saisit éventuellement le sujet à l'idée de son devoir-mourir.

1.3. La crainte de l'au-delà

La situation ne se simplifie pas si l'on affirme l'immortalité de l'âme. Ce qui pourrait paraître comme une manière d'échapper à la crainte d'une disparition totale se révèle porteur d'une autre peur, dans la mesure où l'âme immortelle est bien souvent destinée à être jugée, et que la qualité de sa vie posthume dépendra bien entendu de ce jugement. Affirmation qui se retrouve aussi bien chez Platon que dans la tradition chrétienne.

On peut alors constater que c'est le souci d'une vie posthume heureuse qui retentit sur l'orientation de la vie elle-même, puisqu'il s'agit de garantir que cette dernière se sera bien déroulée comme il faut. La crainte de ce qui suivra la mort s'accompagne d'une crainte de mal conduire sa vie. Le caractère inconnaissable de la mort disparaît alors derrière les croyances concernant ce qui vient après elle, et ces mêmes croyances suscitent les normes et les règles qui organisent la vie elle-même. Ce n'est plus tant, dès lors, la mort qui est crainte que les faiblesses dans la vie, et cette dernière ne conserve de prix que dans la mesure où elle prépare la vie posthume : en elle-même, elle ne peut plus avoir de saveur, puisqu'elle n'acquiert sa signification complète que comme antichambre de l'éternité. La crainte alors se déplace de la mort vers le quotidien, qui est en quelque sorte mis sous contrôle, et doit être épuré de tout ce qui a été déclaré malsain – soit, généralement, ce qui est le contraire de l'âme : le corps dans sa dimension charnelle. Dans un tel contexte, le « savoir » sur l'après-mort donne à la mort le sens d'un passage, mais refuse que la vie elle-même offre une signification autonome : ce qu'elle a de peu durable lui ôte la véritable dignité, qui appartient à l'éternité.

Il apparaît finalement que c'est peut-être moins la mort qui est crainte que ses prémisses ou ses conséquences. Mais il n'en reste pas moins que la mort apparaît scandaleuse à l'individu, croyant ou non : c'est qu'elle vient nécessairement achever ce à quoi il croyait avoir « droit », par le simple fait de vivre, et qu'il y a sans doute dans l'homme ce que Ferdinand Alquié repère comme un « désir d'éternité », évidemment condamné à la pire frustration.

1.4. La question du triomphe de la mort

Est-il possible et légitime que les hommes domptent la finitude humaine, la forme finie de l'existence ? Si l'homme meurt dès sa naissance, comme le dit si bien saint Augustin, la victoire sur la mort, cette mort constitutive de notre être, est-elle à la fois possible et légitime ? Qu'en est-il d'un défi possible à la mort ? Triompher c'est vaincre, après un combat, et vaincre de manière totale. Il y a, dans ce terme même de triomphe, l'idée d'une victoire absolue, d'une grande victoire, véritablement ultime. Est-il donc possible de mettre en échec la mort ? Mais quel est ce triomphe, sera-ce celui du « on » ou bien celui du « je » ? Peut-on triompher de la mort ou bien au contraire « je » parvient-il à la maîtriser totalement ?

On ne peut triompher de la mort. L'idée même d'un triomphe sur la mort apparaît, dès l'abord, énigmatique et étrange. On peut, d'abord, envisager la mort comme phénomène biologique car, avant d'être une catégorie du vécu de la conscience, la mort se présente à nous comme un phénomène vital, biologique, liée à *bios*. Non seulement elle se rattache à la vie et aux dimensions biologiques de notre être, mais elle est en connexion avec le vieillissement : expérimenter le vieillissement, c'est également vivre sa mort. Peut-on triompher de la mort biologique et du vieillissement ? Des civilisations très anciennes se passionnèrent pour les breuvages d'immortalité et, plus près de nous, au XVI^e siècle, Paracelse composa un élixir d'immortalité. Toutes ces recherches n'ont nullement disparu. L'idée d'une lutte contre le vieillissement et d'un triomphe scientifique sur la mort s'inscrit dans toutes les démarches actuelles. Tout se passe comme si la science médicale et biologique déclarait ouvertement la guerre à la mort. L'idée de régénérer les cellules et de remplacer certains organes particuliers s'inscrit dans cet idéal de triomphe sur la mort : il semble donc possible – du moins en idée – d'ébaucher des pratiques diverses pour maîtriser la mort et la dominer « totalement ». D'ailleurs, l'idéal du médecin n'est-il pas, implicitement, de faire comme si la mort n'était pas inévitable, comme si l'on pouvait triompher d'elle ? Toutefois, le triomphe scientifique et la victoire biologique sur la mort ne paraissent que des utopies difficilement réalisables. Car la mort est prescrite par le programme génétique lui-même : elle n'est pas un accident et pas davantage une réalité contingente ; c'est une partie intégrante du système vivant. Le vieux rêve humain de triomphe et de victoire sur la mort ne paraît guère compatible avec les données de la biologie : elles convergent pour nous faire voir dans la mort une nécessité inéluctable et une exigence de la vie. « *Les limites de la vie ne peuvent être laissées au hasard. Elles sont prescrites par le programme qui, dès la fécondation de l'ovule, fixe le destin génétique de l'individu [...]. La mort fait partie intégrante du système sélectionné dans le monde animal et dans son évolution.* »³ D'ailleurs, que donnerait cette maîtrise biologique ? La question est donc : ne peut-on traiter autrement que sur un plan biologique finalement absurde le problème du triomphe possible sur la mort ?

Le triomphe et la victoire sur la mort ? Si la victoire biologique semble un mythe dérisoire davantage qu'une espérance, ne peut-on vaincre autrement la mort, ce maître absolu, comme le dit si bien Hegel⁴ ? Triompher de la mort, telle se présente l'intention platonicienne, symbolique en cela de toute une tendance philosophique. Avec Platon, dans le *Phédon*, nous assistons à un possible triomphe par rapport à la mort : on peut la vaincre, ceci est possible et légitime. Mais de quoi s'agit-il ? de la regarder bien en face. Or si nous la regardons ainsi, nous en triomphons parce que mourir à son corps, c'est, en même temps, découvrir l'immortalité de notre âme : nous dominons la mort, la fixons sans nulle crainte parce que, dans la mort, il y a la vie de l'esprit immortel. Voici la mort domptée: elle n'a rien d'effrayant car l'immortalité est un beau risque à courir. Si la mort est, nous pouvons la dominer, la regarder et dépasser notre finitude. Toute la philosophie est une méditation de la mort, ainsi domptée puisque la mort signifie que l'âme immortelle retrouve le vrai et les Idées. Donc il est possible et légitime de vaincre la mort tout en la voulant. Toutefois, le *Phédon* ne parvient pas à affirmer catégoriquement l'immortalité de l'âme : il s'agit, on l'a vu, d'un pari et d'un calcul de chances. La victoire remportée sur la mort dans le *Phédon* nous laisse donc relativement démunis et perplexes. La religion sera-t-elle plus heureuse que la philosophie platonicienne, impuissante à démontrer rationnellement que notre âme est immortelle ? Jésus nous promet que nous pouvons vaincre la mort et qu'il est possible de triompher d'elle. Tel est l'os même du christianisme. Qui croit en la divinité du Christ ne meurt pas mais ressuscite, non point comme âme immortelle mais comme corps glorieux. C'est la résurrection des chairs, annoncée déjà par les prophètes juifs du II^e siècle avant J.-C. et accomplie par le Christ. Victoire totale, absolue : on peut vaincre totalement la mort, si du moins l'on croit au Christ. « Quand ce corps corruptible aura revêtu son incorruptibilité, quand ce corps mortel aura revêtu son immortalité, alors sera accomplie la parole de l'Écriture : la mort a été engloutie dans la victoire [...] ô mort, où est ta victoire, ô mort, où est ton *aiguillon* »⁵. Si ce thème anthropologique est grandiose, s'il émeut tout homme affrontant la souffrance de la condition humaine et sa finitude inévitable, toutefois il demeure seulement comme espérance ou comme mythe, voire comme « vérité du cœur ». Il n'y aura plus de mort, nous dit l'Apocalypse : elle est légitimement vaincue. Mais nous sommes, ici, dans la sphère de la foi et de l'amour extatique, non point dans celle de la philosophie. Notre triomphe, ici encore, est contestable.

« Je » triomphe de la mort. Triompher de la mort sur le plan biologique, cela est impossible. Triompher de la mort par l'immortalité de l'âme ou la résurrection des corps paraît tout aussi impossible. « On » ne peut

³ Jacob F., *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970, p. 47.

⁴ Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier, tome 1, p. 164.

⁵ saint Paul, *Épître aux Corinthiens*, trad. fr. Ecole biblique de Jérusalem.

trionpher de la mort. Pourtant la victoire est nécessaire et la mort doit cesser d'être ce maître absolu dont nous parle Hegel. Or le « on » pose problème et c'est au-delà du « on » qu'il est possible de triompher de la mort. Le « on », c'est l'anonymat, la généralité, la perte et la dispersion dans la banalité quotidienne. Peut-on triompher de la mort ? Le problème doit être déplacé : je peux et je dois triompher de la mort, la dominer, la maîtriser, me faire le maître de ce misérable maître qu'est la mort. Au « je » d'assurer sa victoire. Ici, deux voies s'offrent à nous, deux voies où « je » triomphe de la mort.

D'abord le chemin de la sagesse hellénistique, soit stoïcienne, soit épicurienne, puis le chemin de la réflexion hégélienne. La sagesse hellénistique nous dit : je peux d'autant mieux triompher de la mort qu'elle n'existe pas. La mort n'est rien, qu'une idée que mon entendement peut ronger et gratter. Après la mort, tout finit, même la mort. Donc je triomphe d'une idée qui se dissout d'elle-même. Je puis atomiser la mort par mon entendement puisque quand je serai mort, il n'y aura pas un autre « je » en train de se regarder mort. « Tu entendras la plupart des gens déclarer: "À cinquante ans je m'éloignerai des affaires, à soixante je me démettrai de toutes mes fonctions." Et qui t'a garanti que ta vie durera au-delà de cela ? Qui admettra que le sort s'accorde à tes plans ? N'as-tu pas honte de te réserver le reste de ta vie et de destiner aux progrès de ton âme le temps seulement où tu ne seras plus bon à autre chose? N'est-ce pas bien tard de commencer à vivre au moment où il faut cesser? Comme la nature humaine est sottement insouciant lorsqu'elle repousse à cinquante ou soixante ans les saines résolutions et prétend commencer à vivre à un âge auquel peu sont parvenus. »⁶ Il m'est possible de vaincre la mort grâce à ma liberté spirituelle. Je puis triompher de la mort en la regardant dans son horreur et en la dominant par la pensée. Pour la sagesse stoïcienne, je puis regarder le tragique en face et le maîtriser totalement. Nous le voyons, sans la pensée récurrente de notre nature de mortels, nous restons à un niveau d'existence qui fait que notre vie s'écoule en activités futiles, en divertissements multiples, en passions et émotions diverses. Sans une conscience forte et constante que notre temps est compté, nous dépensons notre temps de vie sans aucune stratégie pour user au mieux de ce temps. Ce qui est donc sous-jacent, c'est qu'*a contrario*, la conscience de notre état de mortel est indispensable à la gestion intelligente de notre temps, une gestion qui ne peut conduire qu'à la culture de la sagesse, condition d'une vie vivante.

Alors que Sénèque nous paraît très dur avec les hommes – et pas seulement ceux de son temps, car ce n'est pas sans raison, ni par futilité naturelle, qu'ils vivent et agissent comme s'ils ne devaient jamais mourir –, Hegel lui restitue sa dimension tragique. D'une part, le risque de mort est la naissance de l'humain : je triomphe de la mort en mettant ma vie en jeu. D'autre part, je puis vaincre la mort par la liberté spirituelle, en regardant le négatif en face. Je maîtrise la mort et par le risque et par le séjour angoissant auprès du négatif. « *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.* »⁷ Je puis vaincre la mort et triompher d'elle en la chevauchant sans jamais être troublé. Si le triomphe sur la mort ne peut donc être que spirituel – triomphe du « je » et de la conscience –, comment *com-prendre* la mort ?

2. La conscience de la mort comme contradiction dans les termes

2.1. La mort comme l'impensable et l'inimaginable

Tout d'abord, la mort, en tant que néant, est *l'impensable* même. Il y a une véritable impossibilité pour la conscience humaine à saisir son propre néant, à se saisir, elle-même, comme n'étant pas, n'étant rien et ne pensant rien. La conscience est en effet la rencontre d'un sujet et d'un objet. Elle n'est possible que par cette rencontre. S'il n'y a pas d'objet ou si le sujet manque, elle n'est pas. Or, penser la mort c'est avoir à saisir le néant comme objet, par un sujet qui n'est plus là. C'est littéralement impossible.

Il est dans l'être même de tout être de conscience de se penser soi-même comme existant. L'expérience intime de la mort est impossible car contraire à l'expérience du cogito, qui est l'expérience première et incontournable de la conscience. Il m'est impossible de me représenter comme « non existant », parce qu'il est impossible de me représenter comme non pensant. « Etre vivant et penser qu'on est mort, c'est mieux qu'insupportable, c'est impossible. Quand je méditerais tous les jours sur une tombe, je n'arriverai jamais à penser que je ne pense plus »⁸. Je peux toujours me représenter mon propre corps allongé sur mon lit de mort, puis la mise en bière, mon propre enterrement, et la douleur de mes proches, ce faisant, je suis là, regard immortel sur cette scène, conscience inaliénable de mes propres productions mentales.

⁶ Sénèque, *De la brièveté de la vie*, III, trad. fr. F. Rosso, Arléa, 1995, p. 29.

⁷ Hegel, *op.cit.*, p. 29.

⁸ Alain, *Les Propos d'un Normand*, <http://alinalia.free.fr/spip.php?article27>.

On pourrait penser que si la conscience ne peut saisir sa propre négation dans la mort, c'est que la mort est refoulée dans l'inconscient. Or, selon Freud, l'inconscient se pose d'emblée comme immortel⁹. La mort propre, en tant que disparition du moi, semble donc à la fois impensable pour la conscience et inexistante pour l'inconscient.

Si sa propre mort est impensable sous le mode du néant, la croyance en une survie de l'âme est, quant à elle, totalement abstraite. La survie de l'âme dans l'au-delà est totalement inimaginable. Non seulement de cette vie éventuelle future on ne sait rien, mais pire encore, les représentations qu'on peut s'en faire restent toujours très insatisfaisantes et souvent très infantiles, images d'Épinal d'une humanité immature. Que pourrait bien être cette vie qui serait sans corps et sans matière ? Les interrogations sont elles-mêmes insupportables de naïveté en face de ce qui reste le mystère ultime de la vie et de la conscience. Même les nouveaux mythes sur l'au-delà, issus de ce qu'on appelle les expériences de mort rapprochées, les expériences de morts imminentes (EMI), et qui ne sont nouveaux que dans les données statistiques qu'ils affichent, puisque Platon, à la fin de *République*¹⁰, raconte une expérience du même type, ne disent rien sur l'au-delà, ils ne parlent que du passage, le monde des morts étant, lui, inconnaissable¹¹.

2.2. La mort comme l'inconnu le plus absolu

Toute peur est peur de l'inconnu, et cela pour des raisons au départ très naturelles. La peur est une émotion très primitive, que connaissent tous les animaux, du moins ceux qui sont assez évolués pour éprouver une émotion. Elle a pour fonction de les préserver du danger, et de ce point de vue elle est un important outil biologique. Ce qui n'est ni connu, ni reconnu par l'animal lui fait peur, car est immédiatement associé à la possibilité d'un danger.

L'homme, qui est seul capable d'une projection dans le temps, et qui peut évoquer sa propre mort, même si, comme nous l'avons vu, cette évocation reste abstraite, est confronté à de grandes angoisses, qui sont dues au fait que la mort est à la fois inéluctable et néanmoins totalement mystérieuse, puisque la mort est l'inconnaissable, l'impensable et l'inimaginable et pourtant à la fois l'inéluctable. La mort se profile, en effet, derrière tous les dangers de la vie. Elle est donc au cœur de toutes les peurs, comme l'assurance d'un saut dans l'inconnu.

L'homme se refuse à cette peur ultime, qui est au fond de toutes les peurs. Il préfère se concentrer sur les peurs plus simples de la vie, la peur de perdre de l'argent, de rater un examen, etc. Ces peurs lui occupent l'esprit, remplissent sa vie de désirs multiples, agissent comme un *divertissement* à l'égard de la peur fondamentale qu'est la peur de la mort et conduisent l'homme à une fuite en avant incessante.

Ce n'est donc pas seulement parce qu'il ne pense pas à la mort, ni même parce qu'il ne peut se représenter sa propre mort, que l'homme dilapide sa vie en futilités et en agissements passionnels, c'est parce qu'il a peur de la mort et parce qu'il fuit cette peur. Il s'agit de remplir sa vie de bruits, d'activités prenantes et divertissantes. Se centrer sur soi-même, reprendre possession de sa vie, en cultivant en soi la volonté et le sang-froid, conduirait obligatoirement l'homme à regarder en face sa condition de mortel, ce qui lui est insupportable. Alors il court à ses plaisirs et même à ses douleurs.

Se faisant, c'est le sens même de sa vie qui lui échappe, ainsi que son contrôle. L'existence de l'homme tend alors n'être que divertissements tragiques, comme le montre cette énumération de Sénèque : « [Rappelle-toi] combien de gens ont dilapidé ta vie sans que tu t'aperçoives ce que tu perdais, tout ce que t'ont soustrait vaines

⁹ Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1984, p. 102-107 : l'inconscient ignore tout de la mort. Ce fait ne contredit pas son étude de la névrose obsessionnelle, et son explication des rituels obsessionnels comme conjurations magiques de la mort. Si au plus profond de l'inconscient la mort n'existe pas, la peur de la mort est là, sous-jacente et permanente, affleurant à la conscience, et obligeant celui qui la porte en lui à ces rituels magiques répétés. Il faut donc bien que la relation de l'homme à la mort soit quelque part, entre la conscience et l'inconscient...

¹⁰ Le mythe d'Er constitue la clôture du Livre X de la *République* (613e-621b) : Er le Pamphylien s'est évanoui et réveillé deux fois après une bataille : on assiste par les yeux d'Er à une vision de l'après-vie, où les âmes connaîtraient souffrances ou récompenses. Les unes sont ainsi plongées dans les pires tourments pour ne pas avoir respecté les règles de la sagesse tandis que les autres sont bienheureuses pour les récompenser de leurs comportements respectueux.

¹¹ Les récits se présentent comme assez systématiques avec des phases possibles, dont une « sortie » hors du corps, un contact possible avec un esprit, un passage dans un tunnel, une entrée dans la lumière, puis un retour. Ce qu'il y a au-delà de cette expérience de contact avec la lumière n'est pas donné. La vie après la vie reste donc un mystère total. Cela ne signifie pas que ces nouveaux mythes n'ont pas de valeur : ils ont deux fonctions, qui correspondent sans doute aux besoins de l'homme moderne. D'une part, ils réaffirment l'existence d'un au-delà, à la croyance duquel peu d'hommes adhéraient encore du fait du déclin des religions porteuses de cette affirmation. D'autre part, ils éliminent les croyances effrayantes qui accompagnaient toujours les anciens mythes de l'au-delà. Incontestablement, ils proposent ainsi aux hommes, un rapport nouveau à la mort, dont il ne faudrait pas mépriser la portée.

douleurs, sottises allégresses, de cupidité, flatteries du bavardage, et vois combien il te reste peu de ce qui t'a appartenu : tu comprendras que tu meurs avant d'avoir atteint la maturité »¹². Les vaines douleurs, les sottises allégresses, la cupidité et l'avidité, les flatteries et le bavardage ne sont que des formes de ce bruit des passions et du divertissement, que chacun recherche, en prenant une maîtresse ou en dépensant au-delà de ses besoins par exemple, et en ayant ensuite des soucis d'argent. Tout cela occupe bien l'esprit de l'homme.

Pascal, dans la célèbre analyse du divertissement qu'il fait dans les *Pensées*, nous montre à quel point toutes les conduites frénétiques de l'homme : la consommation multiples biens, une vie mondaine et frivole, les obligations politiques, sociales et économiques, comme la pratique d'un métier ou celle de la guerre, nous détournent nous-mêmes et de l'essentiel¹³. Plus une activité occupe, plus elle divertit, et peu importe si c'est par la peine du travail ou par le plaisir du jeu. Le divertissement n'est pas toujours plaisant ; il est même parfois pénible, car rien ne divertit tant, d'une certaine manière, que la souffrance et la douleur, celles des grandes passions par exemple. Dans tous les cas, il est moins pénible que le vide que l'on ressent lorsque l'on se trouve seul, chez soi, sans occupation particulière, et donc, lorsque l'on aurait enfin l'occasion de s'interroger sur la vie et son sens¹⁴.

2.3. La mort comme rencontre difficile

La première épreuve que la mort nous inflige, c'est la mort d'un proche. C'est souvent par ce malheur que la mort entre, vraiment, dans nos vies, puisque la mort propre est par nature abstraite, et que la mort qui nous effleure au quotidien, la mort d'inconnus, celle dont les journaux télévisés parlent, la mort comme phénomène sociologique ou démographique et qui a ses services publics, ses services commerciaux, nous est indifférente. Par elle, nous savons, sans en être affectés, que, comme tout le monde, nous allons mourir. Cette mort n'est rien d'autre qu'une modalité de la vie et une modalité nécessaire. Imaginons, en effet, un monde où la mort disparaîtrait : ce monde serait vite invivable.

La mort n'entre vraiment en contact avec l'homme que lorsqu'elle touche l'être proche, l'être aimé¹⁵. Pour la première fois, quelque chose d'absolument essentiel nous est enlevé, et nous entrons en contact avec le « jamais plus » qui est la marque de la mort : « jamais plus » je ne le verrai, « jamais plus » je ne le serrerai dans mes bras, « jamais plus » je n'entendrai son rire, ni ne me réjouirai de son sourire, « jamais plus » je ne pourrai lui dire combien je l'aime, et ne pourrai lui manifester à quel point il m'est cher. Comprenons bien ce qui se passe, dans cette expérience : la mort n'enlève pas simplement un être à mon univers, c'est véritablement une partie de moi qu'elle arrache à la vie, et à laquelle il faut que je renonce, sans laquelle il faut que j'apprenne à vivre.

Perdre un être cher, c'est perdre, en effet, une partie de soi, et plus l'être m'était proche et partageait ma vie, plus l'arrachement est violent, car il emporte avec lui tout un pan de notre vie commune, de nos habitudes, de nos modes d'existence. Le deuil est toujours en même temps qu'un au revoir à l'autre la disparition de cette partie de soi qui était attachée à l'autre, dans le partage de nos existences. Le deuil est une véritable amputation de soi. Le processus du deuil, par lequel, un à un, les fils qui reliaient l'endeuillé au mort sont rompus, est un processus long et lent, qui implique que l'on remplace toutes les habitudes perdues, tous les liens partagés, toute cette partie de soi, qui se liait à l'autre, par d'autres habitudes, d'autres liens, et que naisse, en quelque sorte, par un nouveau contact au monde, un nouveau moi. Ce temps du deuil doit permettre une cicatrisation de la

¹² Sénèque, *op.cit.*

¹³ Le divertissement vient du latin *di-versus*, qui signifie

« Qui détourne ». *Pensées*, 168 éd. Brunschvicg : « Divertissement. - Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se dire heureux, de n'y point penser ».

¹⁴ *Pensées*, 139 éd. Brunschvicg : « Quand je m'y suis mis quelquefois, à considérer les diverses agitations des hommes, et les périls et les peines où ils s'exposent, dans la cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre. Un homme qui a assez de bien pour vivre, s'il savait demeurer chez soi avec plaisir, n'en sortirait pas pour aller sur la mer ou au siège d'une place. On n'achètera pas une charge à l'armée si cher, que parce qu'on trouverait insupportable de ne bouger de la ville, et on recherche les conversations et les divertissements des jeux que parce qu'on ne peut demeurer chez soi avec plaisir. Mais quand j'ai pensé de plus près, et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j'ai voulu découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective, qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près. »

¹⁵ Jankélévitch, dans *La Mort*, montre comment la mort peut se décliner sous la forme des pronoms personnels : la mort à la première, à la seconde et à la troisième personne ; la mort du « moi », du « toi », du « il ». Comme nous venons de le voir, la mort en première et troisième personnes ne nous touche pas vraiment. La mort à la troisième personne, c'est celle de l'étranger, celle des statistiques. La mort à la première personne est notre propre mort, qui, nous l'avons longuement vu, est impensable. La mort n'entre vraiment dans nos vies que lorsqu'elle touche la deuxième personne, le « tu », l'être humain que nous connaissons bien, parce qu'il nous est proche et cher.

douleur que provoque cette amputation et, en même temps, toute une reconstitution du moi, qui doit apprendre à vivre sans l'autre en reconstruisant à la fois un nouveau moi et une autre vie¹⁶.

La mort de l'être aimé, ce premier véritable contact que l'homme a vraiment avec la mort, est excessivement douloureuse. Cette douleur comporte néanmoins en son sein une véritable leçon de vie. Elle peut être, en effet, l'occasion d'un recentrage sur sa propre vie. D'abord parce que, quelle que soit la douleur de la perte et le travail de deuil qui doit être fait, il reste vrai que je suis, moi, toujours vivant. Et cette conscience « d'être vivant malgré tout » peut donner à la vie un prix qui me permet d'être plus intense, plus profond, plus vivant. Ensuite, comme nous venons de le voir, la mort me donne l'occasion d'un véritable travail sur moi. Qui suis-je pour être entremêlé de l'autre dans ma vie, au point d'avoir l'impression de me perdre moi-même en perdant l'autre, ce qui me rend si inconsolable ? Le deuil peut ainsi permettre de se recentrer sur soi-même, d'apprendre à conquérir un moi plus fort, plus solide, plus construit, moins entremêlé à d'autres dans ce qu'il a d'essentiel.

Soyons conscients que la mort d'un être cher ne fait que mettre en lumière, par le caractère très aigu de la crise qu'il provoque, un vécu permanent de l'homme. Car l'être humain n'est pas, comme nous l'avons vu dans le cours sur la conscience, isolé du monde, ni de ses objets et de ses êtres. En tant que sujet, il se saisit lui-même comme réalité intérieure, en face de laquelle il situe à l'extérieur de soi les êtres du monde. En réalité, le sujet est constamment nourri par cette extériorité, au point que la séparation qu'il vit comme nette et claire entre ce qui est soi et ce qui n'est pas soi, est loin d'être aussi claire. C'est alors constamment qu'il doit faire l'apprentissage du détachement à l'égard de ce qui, pour un temps, s'est confondu avec lui, et qu'il fait son deuil du lieu, de la chose ou de l'être qu'il quitte. Sans cesse, il est confronté aux petites morts du moi, dès que le moi, entremêlé à telle réalité du monde qui disparaît, doit se recomposer sans elle. En ce sens, accepter la mort ce n'est rien d'autre que d'accepter l'irréversibilité du temps¹⁷.

Il arrive, enfin, que la conscience de la mort entre dans la vie du sujet directement et sans passer par l'autre et que son état de mortel lui soit brusquement révélé. C'est le plus souvent par un risque prolongé de perdre la vie, celui par exemple d'une grave maladie. C'est alors de tous ses espoirs, de tout son avenir dont il lui faut faire le deuil et se déprendre.

2.4. La mort comme initiation

Ce contact avec la mort opère comme une véritable initiation à soi-même, au sens traditionnel du terme. Mircea Eliade montre¹⁸ que dans toutes les sociétés traditionnelles, il y a, pour les individus qui la composent et qui passent de l'enfance à l'état adulte, une épreuve initiatique qui permet ce passage, tout en le consacrant : il s'agit toujours de mourir à l'enfance pour naître à l'état adulte. Dans toutes les religions il y a aussi des rites

¹⁶ Voir Freud, *Deuil et Mélancolie*.

¹⁷ Comme le dit Lavelle dans *Du temps et de l'éternité*, Aubier-Montaigne, 1945, p. 126 : « L'irréversibilité constitue pourtant le caractère le plus essentiel du temps, le plus émouvant, et celui qui donne à notre vie tant de gravité et ce fond tragique dont la découverte fait naître en nous une angoisse que l'on considère comme révélatrice de l'existence elle-même, dès que le temps lui-même est élevé jusqu'à l'absolu. Car le propre du temps, c'est de nous devenir sensible moins par le don nouveau que chaque instant nous apporte que par la privation de ce que nous pensions posséder et que chaque instant nous retire : l'avenir lui-même est un indéterminé dont la seule pensée, même quand elle éveille notre espérance, trouble notre sécurité. Nous confondons volontiers l'existence avec ses modes et, quand ce sont ces modes qui changent, il nous semble que l'existence elle-même s'anéantit. Le terme même d'irréversibilité montre assez clairement, par son caractère négatif que le temps nous découvre une impossibilité et contredit un désir qui est au fond de nous-mêmes : car ce qui s'est confondu un moment avec notre existence n'est plus rien, et pourtant nous ne pouvons faire qu'il n'ait point été : de toute manière il échappe à nos prises. [...] Or c'est justement cette substitution incessante à un objet qui pouvait être perçu d'un objet qui ne peut plus être que remémoré qui constitue pour nous l'irréversibilité du temps. C'est elle qui provoque la plainte de tous les poètes, qui fait retentir l'accent funèbre du « jamais plus », et qui donne aux choses qu'on ne verra jamais deux fois cette extrême acuité de volupté et de douleur, où l'absolu de l'être et l'absolu du néant semblent se rapprocher jusqu'à se confondre. *L'irréversibilité témoigne donc d'une vie qui vaut une fois pour toutes*, qui ne peut jamais être recommencée et qui est telle qu'en avançant toujours, elle rejette sans cesse hors de nous-mêmes, dans une zone désormais inaccessible, cela même qui n'a fait que passer et à quoi nous pensions être attachés pour toujours. »

¹⁸ Eliade, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris Gallimard, 1976.

initiatiques, où il s'agit de mourir au vieil homme pour renaître à soi transfiguré¹⁹. Or ces rites, s'ils sont souvent symboliques, peuvent comporter de véritables épreuves, où la vie est effectivement mise en danger²⁰.

Pourquoi seule la mort peut-elle ainsi initialiser un nouveau départ et une véritable renaissance à soi, un contact avec soi et une relation à la vie plus authentique ? Dans la « dialectique du maître et l'esclave »²¹, à l'issue de l'affrontement qui se joue entre deux consciences lorsqu'elles se rencontrent, une hiérarchie se met en place, entre un maître et un esclave, et une hiérarchie qui est issue de ce contact que ces deux consciences ont accepté d'avoir avec la mort. Le maître est celui qui a su affronter sa peur de la mort et avoir eu des valeurs plus importantes que la vie. Il est le maître de l'autre, parce qu'il a accès à son humanité. Seule l'épreuve de la mort pouvait ainsi servir de pierre de touche à l'humain en l'homme. La mort a donc deux rôles essentiels dans cette initiation à la vie qu'elle propose : d'une part, elle seule permet de dépasser l'espèce d'insouciance qui fait qu'on dépense sa vie en futilités ou en tracasseries superficielles, en divertissements divers, en permettant de prendre conscience du caractère très précieux de la vie ; d'autre part, accepter la mort et dépasser sa peur de la mort sont les seuls moyens que nous avons d'accéder à notre humanité véritable et à la dignité qui lui est liée et sans laquelle on ne saurait saisir le sens de sa propre vie.

Nous risquons donc de passer notre vie à courir, nous divertir ou nous abrutir de travail, pour nous retrouver fort dépourvus lorsque la grande faucheuse viendra. D'autant que si nous oublions volontiers notre propre mort, nous sommes en revanche tétanisés par l'idée que les autres, nos proches, peuvent disparaître : la mort nous ronge inconsciemment. Comment parvenir à dépasser cette peur souvent muette ? En l'ignorant consciemment ? En l'affrontant héroïquement ? Ou en l'apprivoisant patiemment ? Si je peux apprivoiser la mort par le rite, comment *com-prendre* le temps du vieillissement ?

3. Le temps du vieillissement

3.1. Le temps des pertes

Le processus de vieillissement expose l'individu à des pertes multiples. Déjà, les signes normaux du vieillissement, les marques du temps sur la peau, le premier cheveu blanc ou, plus tard, « le dernier cheveu gris » sont inacceptables. Alors comment réagir quand le cœur lâche, quand les yeux ou les jambes sont défaillants, quand, à la suite d'une maladie brutale ou d'atteintes progressives, sont perdus la motricité, la parole, le contrôle des sphincters ? Et, plus encore, quand, ultime déchéance, le cerveau malade entraîne la perte de la pensée rationnelle, la perte de l'esprit ?

Après l'échec de la prévention, des traitements, de la rééducation, le sujet vieillissant est confronté à la maladie chronique et à la dépendance. Il devient, alors, dans ce monde des prouesses biomédicales, l'exemple même du « mauvais vieillissement », objet de toutes les questions sous-tendues par cet énoncé : était-ce inscrit dans ses gènes, dans son histoire personnelle ? Quelle serait sa part de responsabilité et celle des professionnels de soins qui étaient censés le guérir, le protéger ?

Au stade de l'extrême dépendance, l'accueil dans un établissement médicalisé semble souvent inévitable. Il s'impose à tous ceux qui ne peuvent socialement et économiquement l'éviter et a bien souvent des allures d'exclusion. A la perte de la santé, de l'autonomie et de l'apparence, vont s'ajouter de nouvelles pertes : perte du sentiment d'appartenance, des rôles, des habitudes de vie, des relations, de l'idée que l'on se faisait de sa vie, de l'animal de compagnie, etc. Avec ces pertes successives, les réinvestissements qui avaient été possibles au cours de la vie s'amenuisent pour ne plus être opérationnels devant l'ultime perte qui s'impose peu à peu à l'esprit : celle de la vie. À cela s'ajoute l'ambivalence des images sociales projetées sur la vieillesse, décrite en termes de déficiences, de dévalorisation, voire de mépris ou de dégoût, ou, à l'opposé, en termes trop élogieux sous-entendant le temps de la sagesse, de l'expérience, de la sérénité. Quelle que soit la vision, il s'agit de toute façon de situer les vieillards « hors de l'humanité »²².

3.2. L'élaboration des pertes

¹⁹ Par exemple dans la religion catholique, le baptême, les différentes communions.

²⁰ Le « saut du gaul » sur l'île de Pentecôte au Vanuatu (Pacifique Sud) en est un exemple : un grand édifice en bambou est construit, sur lequel il y a plusieurs plates-formes, correspondant à un passage (lié à l'âge), et les hommes désignés par le chef après un test sautent avec une liane attachée à une cheville.

²¹ Hegel, *op. cit.*, 164-165

²² De Beauvoir S., *La Vieillesse*, Paris, Gallimard, 1970 : « L'image sublimée qu'on propose [aux vieillards] d'eux-mêmes, c'est celle du sage [...], riche d'expérience et vulnérable, qui domine de très haut la condition humaine ; s'ils s'en écartent, alors ils tombent en dessous : l'image qui s'oppose à la première, c'est celle du vieux fou qui radote et extravague et dont les enfants se moquent. De toute façon, par leur vertu ou par leur abjection, ils se situent hors de l'humanité. »

Ce renoncement progressif à tout ce que la personne a aimé, à tout ce qui a pu être important pour elle, et, en dernier, à l'amour même de la vie, ne se fait pas de façon linéaire, mais impose des allers et venues, des apprivoisements successifs. Nous pouvons le constater dans les établissements hospitaliers pour personnes âgées dépendantes (EHPAD), dans la période délicate de l'admission et de l'intégration, puis tout au long des épisodes intercurrents qui émaillent les séjours, tout au long de ces étapes du « long mourir ». On en mesure la difficulté car il s'agit bien de la remise en question de l'idée que chacun se fait de lui-même, de ce qu'il a construit, façonné tout au long de sa vie de manière plus ou moins consciente. C'est ce détachement progressif, ce renoncement à être dont se félicite Sénèque dans son *Eloge de la vieillesse*, estimant qu'il est bon d'apprendre à mourir, de s'y préparer²³.

Dans cet élagage nécessaire, la conscience qu'a chacun de son identité, des liens qu'il a pu établir avec les autres, des valeurs qu'il a investies, est tout à la fois mise en péril et renforcée. Face au sentiment d'insécurité qui s'installe, chaque individu va utiliser les moyens qu'il a pu expérimenter au cours de sa vie pour faire face aux contraintes et aux pertes. Il est possible de repérer dans les paroles et les comportements les différentes phases décrites lors du processus de deuil²⁴.

La peur, peur de la maladie, peur de la déchéance, mais aussi les doutes, l'inquiétude liée à l'avenir, la question de l'identité, du sens de la vie, sont souvent exprimés. On retrouve ces niveaux dans les questions répétées par les personnes dépendantes : « Qui suis-je ? Qu'est ce que je fais ? » Le sentiment que tout s'effrite, la peur de l'abandon sont bien perceptibles dans ces appels incessants, comme pour tester la réalité de notre présence. On les retrouve aussi dans ces interprétations délirantes de vol, de détournement, de privation de liberté dont les thèmes tournent autour des supports symboliques de l'identité : la maison, le sac à main, le portefeuille, l'ancien métier, etc. La peur peut encore être aggravée lorsqu'elle est lue dans le regard de l'autre, soignant ou accompagnant, qui ne comprend plus les demandes de la personne dépendante.

La régression, sorte de marchandage inconscient, retour à des attitudes infantiles qui tendent à différer le moment redouté, à tenir comme à distance le risque de vivre encore. Elle peut être repérée dans la dépendance induite, dans les recours aux images parentales dans la demande de retrouver la chaleur de son lit. Dans les stades extrêmes, les patients semblent avoir perdu le contact avec la réalité : ils sont comme disjoints, repliés en position fœtale, coupés du monde, détachés avant même la mort. La régression se rencontre dans un contexte d'isolement, de clôture du sujet sur lui-même, sujet coupé d'un véritable échange avec son environnement par le handicap sensoriel ou mental et/ou lorsque cet environnement est absent ou incapable d'une relation chaleureuse.

Le déni de la vieillesse : « je ne veux pas être avec tous ces vieux. » Ce déni peut amener l'individu à se réfugier dans les sensations du passé, cette attitude étant rencontrée, notamment, chez les patients atteints de syndromes démentiels²⁵, ces maladies facilitant la dimension hors du temps des événements. Le déni peut être apaisant par la construction d'une fiction idéale, évitant à la personne d'être confrontée à la réalité et lui permettant d'aborder sa fin sans trop d'angoisse.

La colère mobilise avec perte et fracas les énergies restantes pour affronter la menace que représentent la frustration, l'intrusion dans le territoire, les entraves à la liberté, situations fréquentes s'il en est dans les institutions gériatriques. Mal contrôlée, en particulier chez le patient présentant une atteinte psychique, elle peut dégénérer en violence contre lui-même ou contre les autres, notamment les membres de la famille ou de l'équipe.

La tristesse qui découle des pertes, de la séparation de ceux qu'on aime, d'un sentiment d'impuissance est une phase particulièrement douloureuse. Ces moments de découragement, de pleurs, de profond chagrin sont souvent mal supportés par les équipes de soins et font l'objet d'une demande de prise en charge médicamenteuse.

²³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Paris, Flammarion, trad. fr. Jourdan-Gueyer M.-A., 1992, Livre III, lettre 26 : « Est-il meilleure issue que de glisser vers sa fin par dissolution naturelle ? [...] Voilà qui est clair : il est bon d'apprendre à mourir. Peut-être trouverez-vous inutile d'apprendre ce qui ne doit servir qu'une fois ? C'est précisément pourquoi il faut s'y préparer: il faut toujours étudier, quand on n'est jamais sûr de savoir. Pensez à la mort, c'est-à-dire pensez à la liberté. Apprendre la mort, c'est désapprendre la servitude, c'est se montrer au-dessus ou du moins à l'abri de toute tyrannie. Eh ! que me font à moi les cachots, les satellites, les verrous ! J'ai toujours une porte ouverte. Une seule chaîne nous retient; c'est l'amour de la vie. Sans la briser entièrement, il faut l'affaiblir de telle sorte qu'au besoin elle ne soit plus un obstacle, une barrière qui nous empêche de faire à l'instant ce qu'il nous faut faire tôt ou tard. »

²⁴ En référence aux travaux du Kubler-Ross E., *Les derniers instants de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1975.

²⁵ Notamment au début de la maladie, lorsque la personne n'est pas totalement désorientée, ne re-connaît pas sa pathologie, veut garder la maîtrise et refuse les intrusions ou à un stade plus évolué lorsque la personne ne comprend plus les situations de soins et refuse les contraintes.

L'acceptation parfois : c'est le temps de conclure, de mettre les choses en ordre, de se réconcilier avec soi-même et avec les autres. Renoncement, lucidité, espérance; certaines personnes âgées montrent alors une familiarité avec la mort. Elles ont grandi, travaillé, connu des joies et des souffrances et expriment la satisfaction d'une vie bien remplie. Pour d'autres, la confrontation est brutale et ne facilite pas l'acceptation. « Mais, docteur, je n'ai jamais été malade ! », me disait cette vieille dame entrant brutalement dans le monde de la dépendance.

Ces phases sont loin d'être figées et n'ont pas de chronologie déterminée, et leurs modes d'expression sont parfois déroutants. Elles nous invitent à une attitude d'accueil afin de les respecter, plutôt que de s'interroger sur leur hypothétique vérité. Il s'agit en effet de les reconnaître pour la fonction qu'elles remplissent et pour le sens qu'elles donnent à chaque histoire. Elles peuvent, dans mon expérience, se manifester par fulgurance, en lien avec une émotion du moment, comme la réactivation d'un fort sentiment de tristesse et d'indignité. Ces phases ne peuvent être que des indicateurs, des repères pour nous qui les observons, mais elles témoignent d'un réajustement toujours possible, comme l'ouvrier de la dernière heure qui s'attelle au travail commun après avoir erré pendant tout le jour. Ces phases impliquent, pour ceux qui les vivent, de faire confiance en « exister ». Par contre, les obstacles à ce processus d'élaboration et les blocages seront une alerte car ils doivent justifier d'une prise en charge spécifique en gériatrie.

3.3. L'adaptation aux pertes

C'est dans la dynamique de chaque histoire personnelle que se construit cette élaboration des pertes. La maturité de chacun, sa capacité à créer et à conserver des relations enrichissantes avec son environnement dans un système dynamique d'échanges dépendent d'un certain nombre de conditions liées à son état de santé, à son environnement et s'inscrivent dans la continuité de son histoire. Dans les paroles et les comportements des personnes âgées se retrouve souvent la trace de ce long chemin de maturité : impact de la première relation affective établie dans l'enfance, de la crise de l'adolescence, réalisations personnelles au travers des aléas de la vie, des réussites et des frustrations, crise du milieu de la vie avec le départ des enfants, la perte du statut professionnel, le deuil des parents, du conjoint, etc.

C'est dans cette histoire que vont se réaliser les conditions du maintien de l'intégration dans la vie ou, à l'inverse, la plongée dans la régression. C'est dans cette dimension que chaque individu s'inscrit dans son propre destin, dans la spécificité de ses relations aux autres et dans les valeurs investies par lui. L'élaboration des pertes s'inscrit aussi dans une histoire sociale et familiale. L'attitude des proches est naturellement conditionnée par la relation qu'ils avaient avec la personne avant sa maladie et son entrée en institution. Dans le même temps, la réaction des proches sera sous dépendance de la confrontation très concrète aux pertes des capacités physiques et mentales de leur proche, à cette réalité quasi insoutenable de la transformation de l'être aimé, à l'appauvrissement des relations avec lui du fait du déclin, voire même de l'impossibilité à communiquer, à partager des souvenirs. Ils nous disent : « Ce n'est plus lui. » Il se crée alors une distorsion entre le souvenir qu'ils ont de celui qu'ils ont connu et aimé et la représentation de celui qui est là maintenant, comme le soulignent parfois ces anciennes photos affichées soigneusement près du lit. Le malade renvoie son entourage à sa peur de mourir, mais surtout à la peur de mourir « comme cela », peur à laquelle s'ajoute souvent l'impression d'abandon par le corps social et par la médecine. Ce ressenti peut être renforcé par les plaintes des soignants sur la dureté de leur travail et notamment sur leur difficulté à endiguer les troubles du comportement parfois insupportables de la personne âgée. Sa présence gêne ou agresse, et les proches peuvent en arriver à souhaiter qu'il disparaisse. Ces pensées inavouables restent cachées ou s'expriment dans des demandes de soins ambivalentes, comme pour s'en protéger.

Il arrive aussi que, dans une réaction de protection, les proches agissent comme si le malade n'était plus là ou plus vraiment là. C'est ce qu'expriment les neurologues spécialistes de la maladie d'Alzheimer : ce qui est terrible pour la famille, c'est qu'ils peuvent dire quelques mots sensés remettant en question tout le travail de deuil qui avait commencé. Ces réactions de deuil anticipé exposent le patient à un risque d'abandon ou de sentiment d'abandon alors qu'il est toujours vivant mais qu'il n'est plus reconnu. En retour, ce sentiment peut générer chez la personne âgée des troubles du comportement, mode d'expression de la peur, de la colère ou de la tristesse. L'intérêt que les soignants doivent porter à l'histoire des patients, dont ils sont en partie les narrateurs, et la qualité de leur attention vis-à-vis d'eux peuvent soutenir les proches dans l'accompagnement de leur parent. Il leur faut accepter de le voir changer sans désinvestissement de la relation, mais dans une reconstruction sur un mode essentiellement affectif, permettant un certain apaisement. Ce n'est pas toujours une démarche facile pour les proches qui revisitent ainsi des choses intimes qui font partie de leur propre histoire.

3.4. La question du sens des pertes.

Pour tous, la question essentielle reste la question du sens, non pas tant du sens de *la* vie que du sens de *sa* vie. Un sens, dit le psychanalyste, qui n'est pas soumis au temps et qui peut donc, seul, permettre le maintien de

l'identité. L'important n'est pas alors le contenu de la construction psychique concernée, mais sa fonction²⁶. Nous savons tous que la mort fait partie de la vie, quelle arrive, que nous sommes ainsi faits. L'enjeu est donc d'être soi simplement, y compris quand le soi est âgé, malade, handicapé ou mourant. Il faut y associer cependant une dimension symbolique capable d'élargir cette notion de soi²⁷. Cette tâche de construction, l'individu ne la réalise pas seul; il est aidé par les propositions de sa culture et par des dimensions porteuses de sens que représentent les traditions populaires, la mythologie, les religions, les idéologies.

Cette quête de sens s'inscrit dans une relecture du passé, réaffirmant le système de valeurs personnelles, familiales, sociales élaboré tout au long de la vie. Elle cherche à donner cohérence à toute l'histoire, comme si chacun avait à trouver la direction à donner à ce dernier temps de vie, ce temps présent dans l'institution: quelle valeur, quelle portée, quel poids pour cette dernière étape ? Comment va-t-elle cautionner les valeurs acquises tout au long de l'existence ? Nous retrouvons dans leurs propos, y compris dans ceux des déments, ce discernement, ce savoir hors du temps, ces postulats et ces désirs qui viennent en rempart contre le non-sens. Chacune de leur histoire est unique, mais toutes, par ce contenu humain et universel, ont le pouvoir de maintenir du sens. Elles nous interpellent sur un sens qui peut aller à contre-sens d'un idéal social de bonheur, de réussite, d'avoir et de pouvoir. En ces temps de gagnants, notre monde a besoin de ceux qui ne brillent pas sur le plan de l'efficacité, des résultats, des performances, de ceux qui demandent à être reconnus et aimés simplement pour ce qu'ils sont.

Pour le médecin qui se trouve confronté, dans son exercice quotidien, au sens des pertes, la question de la douleur devient d'autant plus prégnante qu'il lui faut lutter contre elle. Si la douleur au dos devient chronique, l'homme finit par la faire passer de l'avoir dans l'être. Je dirais « non merci » à l'invitation à une promenade en vélo en disant que « je souffre du dos », « j'ai mal au dos », ce qui ne veut pas dire que j'ai mal actuellement, ce qui est la douleur, mais que cette propension à éprouver des douleurs dans le dos est un point faible dans mon corps. De la même raison, les affres du deuil nous montrent que nous pouvons parler de douleur du deuil : le visage déchiré d'un rictus de douleur de la veuve, c'est une manifestation physique patente. Si « faire son deuil » ne veut pas dire avaler trois aspirines et un euphorisant, mais faire un travail sur soi, comment *com-prendre* le temps de la douleur ?

4. Le temps de la douleur

4.1. L'épreuve de la douleur.

Il n'y a pas de symétrie entre l'épreuve de la douleur et l'expérience du plaisir. Pourquoi y a-t-il plus dans l'épreuve de la douleur que dans l'expérience du plaisir ? Ne serait-ce pas parce que la douleur est constitutive de sens ? On s'éprouve, on veut faire ses preuves. Dans la douleur, on apprend là quelque chose de soi en particulier, alors qu'il n'est pas sûr que le plaisir soit si instructif, tout du moins ne l'est-il pas autant. Peut-être ne l'est-il pas du tout.

Ce sens que la douleur découvre s'appréhende à travers la notion d'authenticité, en référence au soi, aux autres et au monde. On découvre, dans l'expérience de la douleur, des choses qu'on ignorait sur soi, sur ses propres ressources et sur ses propres besoins, parce que dans la douleur on est authentique. Les thèmes heideggeriens du souci et de l'angoisse sont ici pertinents. Dans cette authenticité de la douleur se trouve également une occasion de partage. Elle se déploie en une dimension phénoménologique qui mérite d'être analysée. La douleur nous dévoile dans notre authenticité. L'expérience commune de la douleur – et non plus simplement individuelle – donne lieu à un partage d'authenticité ainsi qu'à un partage de l'intimité. Dans le deuil, par exemple, le partage d'intimité est central. Dans la souffrance de l'autre, son intimité devient accessible. On peut l'aider en rendant, nous-mêmes, plus accessible notre intimité. Par là, se joue un partage de l'intimité psychique aussi bien qu'un partage de l'intimité corporelle. La douleur permet de parler du corps ; la douleur permet d'accéder au corps. La souffrance morale est également l'occasion d'un confort corporel comme lorsque l'on reconforte une personne en la prenant dans les bras ou en lui tapant sur l'épaule. Ces gestes soulagent des souffrances morales et pas seulement des souffrances physiques. Ainsi la souffrance, y compris la souffrance morale, est un des moyens

²⁶ Bianchi H., « Psychodynamique du vieillissement », in Wertheimer J., Léger J.-M. et Clément J.-P. (dir.), *Psychiatrie du sujet âgé*, Paris, Flammarion, 2004, p. 52 : « Il est bien clair à cet égard que la formation de sens est potentiellement assurée d'une permanence qu'aucun objet ne peut lui disputer : elle n'est pas soumise au temps et à la dégradation de la même manière. »

²⁷ La singularité vraie est que la vérité de ma singularité ne vient pas de moi, mais quelle passe par une disparition, un « céder place », ou plutôt un « laisser être l'autre » (accepter de ne pas être l'humain, ne pas incarner l'humain en plénitude). Cf. Jousset D., « La maladie d'être soi : annoncer la singularité d'une vie », in M.-J. Thiel M.-J. (dir.), *Entre malheur et espoir. Annoncer la maladie, le handicap, la mort*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2002, pp. 177-178.

d'accès à l'intimité d'autrui, psychologique mais aussi physique. A la limite, on découvre une érotique de la douleur, dans les Piéta notamment. Pourquoi la Piéta est-elle si belle ? Parce que dans la douleur, elle nous livre l'intimité de la féminité, de la maternité.

L'analyse conduit alors progressivement de la douleur à la souffrance. Lavelle propose une analyse éclairante de la distinction entre la souffrance et la douleur, montrant que c'est la conscience qui souffre et non le corps. « *Nous savons bien qu'une douleur physique peut nous occuper tout entier mais au lieu de dire qu'elle absorbe alors toutes les puissances de la conscience, il faudrait dire plutôt qu'elle les paralyse et qu'elle en suspend le cours. Au contraire, le caractère original de la douleur morale, c'est qu'elle remplit vraiment toute la capacité de notre âme, qu'elle oblige toutes nos puissances à s'exercer et qu'elle leur donne même un extraordinaire développement. Mais alors, il vaudrait mieux sans doute employer ici le mot de souffrance que le mot de douleur. Car la douleur, je la subis, mais la souffrance, j'en prends possession, je ne cherche pas tant à la rejeter qu'à la pénétrer. Je la sais et la fais mienne. Quand je dis: « je souffre », c'est toujours un acte que j'accomplis.* »²⁸ La preuve de cette distinction entre douleur et souffrance est donnée par l'anesthésie. Dans l'anesthésie, le corps est toujours présent, il est vivant. La conscience, en revanche, est voilée par un processus neurologique. Lorsque l'on se réveille, on n'a pas de souvenir de la souffrance. Ainsi ce qui souffre ou ne souffre pas, c'est la conscience, même si le corps a mal. Le problème de la douleur est donc un problème de la conscience et non un problème physique ou un problème neurologique, puisque l'anesthésie la supprime. Poussant plus loin l'analyse, Lavelle montre que la souffrance est un état de la conscience largement autoentretenu: la conscience se maintient volontairement sur le mode de la souffrance²⁹. En ce sens et comme le prouve la forme active du verbe : « je souffre », il y a une conduite active de la souffrance.

Cette épreuve, que nous traversons avec la douleur et dans la souffrance, se révèle, en dernière analyse, une épreuve de la conscience. La douleur est frappée de relativité culturelle ; la douleur est relative culturellement. Wittgenstein, dans les *Recherches philosophiques*³⁰ notamment, lorsqu'il s'intéresse aux personnes qui ont mal aux dents ou à la tête, souligne la façon dont l'intériorité est mise à l'épreuve ainsi que la déconstruction psychologique de l'intériorité. La douleur est ainsi une façon de parler de l'intériorité, dans le cadre de la construction culturelle et de la construction de signification. Il apparaît, par là, que la douleur est un problème de culture, de langage et de satisfaction. Face à des réactions neurologiques identiques, on peut proposer des analyses différentes. C'est le cas des douleurs dentaires, par exemple car la réaction à la destruction du nerf dentaire est largement culturelle. De même, dans la plupart des pays du monde, les femmes accouchent sans anesthésie et sans hurlement. La douleur est ressentie, autrement dit on se met à avoir mal, lorsque l'on prend conscience de la gravité de la blessure. Bien souvent les blessures d'incision sont très peu douloureuses. Les enfants commencent à hurler dès qu'ils voient un peu de sang sur leur genou. Ils ont mal mais la vraie douleur est relative.

4.2. La douleur comme prise de conscience du réel et de soi.

Par cette prise de conscience qu'elle initie, la douleur nous ramène à la réalité et nous fait échapper à la distraction pascalienne. Ce faisant, elle nous maintient dans la problématique de l'authenticité. Dans la douleur réelle, on a mal, on souffre. Dans la douleur morale, par exemple, on est moins tourné vers les problèmes du quotidien, les problèmes financiers, la méchanceté du voisin, etc. On est ramené vers une dimension plus authentique de l'existence, vers quelque chose de plus authentique et de plus essentiel. Schopenhauer en déduit

²⁸ Lavelle L., *Le mal et la souffrance*, Paris, Plon, 1941, p. 57

²⁹ Ibid. p. 58-59 : « La souffrance [...] est toujours liée au temps. En elle-même, elle est un mal présent et toujours éprouvé dans le présent. Mais elle abandonne toujours l'instant pour remplir la durée. Au lieu de se renouveler, comme la douleur, par les atteintes mêmes qui ne cessent de lui venir du dehors, elle trouve en elle-même un aliment. Elle se nourrit de représentations. Elle se tourne vers ce qui n'est plus ou vers ce qui n'est pas encore, vers des souvenirs qu'elle ranime sans cesse afin de se justifier et de se maintenir, vers un avenir incertain, mais où elle trouve, dans les possibles qu'elle imagine, un moyen d'accroître son tourment. On voit donc que, si le propre de la conscience est toujours de chercher à chasser la douleur, il n'en est pas tout à fait ainsi de la souffrance. La conscience sans doute ne voudrait pas souffrir et cependant, par une sorte de contradiction, la souffrance est une brûlure, un feu intérieur auquel il faut qu'elle apporte elle-même une nouvelle nourriture. Elle n'existerait pas si ma conscience pouvait être réduite tout à coup à un état d'inertie ou de parfait silence intérieur. Il faut que je ne cesse d'y consentir et même de l'approfondir. Pour la même raison, on peut dire que la douleur n'intéresse jamais qu'une partie de moi-même : mais dans la souffrance le moi est engagé tout entier. »

³⁰ Wittgenstein L., *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », trad. fr. Dastur F. et Elie M., 2005.

que la douleur est une expérience fondamentale de lucidité sur la vie³¹. Le but de l'existence et de chaque instant de notre vie est alors de supprimer la souffrance quel que soit le prix de la suppression de la souffrance. Si le prix de cette suppression est la suppression du désir, alors il faut supprimer le désir car la suppression de la souffrance n'a pas de prix. La nature humaine est, de part en part, désir³². La souffrance est contradiction dans ma volonté, par conséquent le fond de la vie n'est que souffrance. Il n'y a à reprendre de la vie que son substrat, sa nature même, c'est-à-dire la souffrance³³. La souffrance est alors utile comme leçon de lucidité. Elle donne un sens à l'existence, en nous plaçant hors du cercle de l'illusion et du désir. La douleur nous reconduit au vrai sens de la vie, qui est de ne pouvoir être que souffrance.

Cette importance fondamentale de la douleur, en particulier, de la douleur morale est spécifiquement prise en compte par Freud, qui voit dans la douleur morale quelque chose de spécifique et développe une sensibilité à la souffrance morale, à la dimension fondamentale de souffrance dans la vie psychique. Le psychiatre, le thérapeute est, aux yeux de Freud, celui qui a affaire à la souffrance humaine, lorsqu'il entre en rapport avec l'âme humaine et a affaire à elle. Dans le cadre d'analyse esquissée par Freud, la souffrance n'a pas ici le sens que Schopenhauer lui donne mais le sens d'une sensibilité à la souffrance morale, Freud lui reconnaissant une fonction centrale dans la constitution psychique et dans la constitution du psychisme. En second lieu, il développe l'idée d'une interprétation fonctionnelle, qui ne se réduit pas à une description fonctionnelle de la souffrance. La souffrance a bien une fonction dans le psychisme, à travers laquelle Freud lui donne un sens. Le recours aux textes de Freud, convoqués dans le cadre d'une analyse philosophique plutôt que psychanalytique permet d'ouvrir sur une herméneutique de la souffrance, à partir de l'idée fondamentale que dans la névrose, on souffre. Dans les névroses légères, quotidiennes, dans les névroses dont tout le monde est atteint, que ce soit par rapport à la nourriture ou par rapport à la mort, on souffre et cette souffrance est inséparable de la constitution de notre psychisme³⁴. Ainsi s'explique le mécanisme de réduction du principe de plaisir au principe

³¹ Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, 1819, IV, § 58. Nous traduisons : « Le fait immédiat pour nous, c'est le besoin tout seul, c'est-à-dire la douleur. Pour la satisfaction et la jouissance, nous ne pouvons les connaître qu'indirectement ; il nous faut faire appel au souvenir de la souffrance, de la privation passées, qu'elles ont chassées tout d'abord. Voilà pourquoi les biens, les avantages qui sont actuellement en notre possession, nous n'en avons pas une vraie conscience, nous ne les apprécions pas ; il nous semble qu'il n'en pouvait être autrement et en effet, tout le bonheur qu'ils nous donnent, c'est d'écarter de nous certaines souffrances. Il faut les perdre, pour en sentir le prix ; le manque, la privation, la douleur, voilà la chose positive, et qui sans intermédiaire s'offre à nous. »

³² *Ibid.* § 56. « Cet effort qui constitue le centre, l'essence de chaque chose, c'est au fond le même, nous l'avons depuis longtemps reconnu, qui en nous, manifeste avec la dernière clarté, à la lumière de la pleine conscience, prend le nom de volonté. Est-elle arrêtée par quelque obstacle dressé entre elle et son but du moment : voilà la souffrance. Si elle atteint ce but, c'est la satisfaction, le bien-être, le bonheur. Ces termes, nous pouvons les étendre aux êtres du monde sans intelligence ; ces derniers sont plus faibles, mais, quant à l'essentiel, identiques à nous. Or, nous ne les pouvons concevoir que dans un état de perpétuelle douleur, sans bonheur durable. Tout désir naît d'un manque, d'un état qui ne nous satisfait pas donc il est souffrance, tant qu'il n'est pas satisfait. Or, nulle satisfaction n'est de durée; elle n'est que le point de départ d'un désir nouveau. Nous voyons le désir partout arrêté, partout en lutte, donc toujours à l'état de souffrance ; pas de terme dernier à l'effort ; donc pas de mesure, pas de terme à la souffrance. [...] Ainsi, selon que la connaissance s'éclaire, que la conscience s'élève, la misère aussi va croissant ; c'est dans l'homme qu'elle atteint son plus haut degré, et là encore elle s'élève d'autant plus que l'individu à la vue plus claire, qu'il est plus intelligent ; c'est celui en qui réside le génie qui souffre le plus. [...] Ainsi, il y a un rapport précis entre le degré de la conscience et celui de la douleur [...] La souffrance est le fond de toute vie. »

³³ *Ibid.* § 58 « Tout désir naît d'un manque, d'un état qui ne nous satisfait pas donc il est souffrance, tant qu'il n'est pas satisfait. Or nulle satisfaction n'est de durée : elle n'est que le point de départ d'un désir nouveau [...]. La souffrance est le fond de toute vie ».

³⁴ Freud, *Malaise dans la civilisation*, 1929, p. 207. Nous traduisons : 15 « Ce qu'on nomme bonheur, au sens le plus strict, résulte d'une satisfaction plutôt soudaine de besoins ayant atteint une haute tension, et n'est possible de par sa nature que sous forme de phénomène épisodique. Toute persistance d'une situation qu'a fait désirer le principe du plaisir n'engendre qu'un bien-être assez tiède ; nous sommes ainsi faits que seul le contraste est capable de nous dispenser une jouissance intense, alors que l'état lui-même ne nous en procure que très peu. Ainsi nos facultés de bonheur sont déjà limitées par notre constitution. Or, il nous est beaucoup moins difficile de faire l'expérience du malheur. La souffrance nous menace de trois côtés : dans notre propre corps qui, destiné à la déchéance et à la dissolution, ne peut même se passer de ces signaux d'alarme que constituent la douleur et l'angoisse ; du côté du monde extérieur, lequel dispose de forces invincibles et inexorables pour s'acharner contre nous et nous anéantir ; la troisième menace enfin provient de nos rapports avec les autres êtres humains. La souffrance issue de cette source nous est plus dure peut-être que toute autre ; nous sommes enclins à la considérer comme un accessoire en quelque sorte superflu, bien qu'elle n'appartienne pas moins à notre sort et soit aussi inévitable que celles dont l'origine est autre. Ne nous étonnons point si sous la pression de ces possibilités de souffrance, l'homme s'applique d'ordinaire à réduire ses prétentions au bonheur (un peu comme le fit le principe du plaisir en se transformant sous la pression du monde extérieur en ce principe plus modeste qu'est celui de la réalité), et s'il

de réalité. La constitution psychique n'a d'autre fin que d'adapter le principe du plaisir, qui serait seul naturel, dans sa confrontation avec la réalité et pour qu'il tienne compte de celle-ci. La souffrance psychique est inscrite dans la nature, et appartient aux trois causes de souffrance que Freud indique – la dissolution de notre propre corps et le monde extérieur comme puissance d'anéantissement étant les deux autres – : la souffrance psychique est causée par la vie avec autrui qui, souligne Freud, est inévitable. Nous souffrons et nous souffrons obligatoirement avec autrui. Il s'agit, pour le psychisme moral, d'apprendre à souffrir avec autrui. Le seul problème, en d'autres termes, est de faire avec la souffrance, de lui faire une place et de vivre avec elle. Il s'agit, autrement dit, d'un problème de gestion de la souffrance. L'homme se présente ainsi comme une machine désirante et contrariée. Il est un animal – une machine – souffrant, placé non pas dans une économie des plaisirs, mais dans une économie de la souffrance. Notre interface avec le monde est donc un rapport de souffrance.

5. Le temps et la vie : vers une positivité du mourir ?

Dans son livre *La mort*, Jankélévitch organise son approche de la question selon les trois temps successifs : avant la mort, pendant la mort, après la mort. Or, si l'on tente de reconstituer la réflexion philosophique à ce propos, l'on s'aperçoit que celle-ci ne s'est longtemps intéressée qu'au troisième temps : *la mort après la mort* ; soit son aspect le plus métaphysique, l'Idée de la mort : *l'incompréhensible*. Mais il n'y a alors aucune différence entre l'idée de la mort et celle du *Néant*, lequel est bien, comme tel, quelque chose d'incompréhensible. La pensée de la mort avant la mort précède également celle de la mort « en face », si l'on peut dire, car elle est à nouveau une façon de différer son approche la plus radicale : il s'agit souvent, d'ailleurs, de la mort des autres : *l'inadmissible*. Enfin vient la mort pendant la mort, seule véritable mort, la mort propre, à même l'existence : *l'impossible*. En effet il s'agirait de soutenir l'impossible même : *vivre sa mort*. Cependant n'est-ce pas le cas dans certaines situations que l'on qualifie justement de « mortelles », d'impossibles à vivre, etc. ? La mort n'a de sens que si elle est pensée *avec l'existence*, ce qui veut dire encore qu'elle n'a de sens que pour un sujet vivant dans le temps.

C'est ainsi au fil du temps qui passe que se pose la question de la reconnaissance et de la dignité de l'être humain, avec un passé tout à la fois d'enracinement et de tension vers l'avenir. La vie humaine s'inscrit dans le temps : le temps des relations d'amour et d'amitié, des découvertes toujours à faire, le temps de la réflexion. Et, en même temps, les personnes âgées en institution sont bousculés dans leurs habitudes par la cadence institutionnelle, l'organisation du ménage, des repas, la planification des soins : toutes ces tâches qui ne parviennent pas à s'articuler avec leurs rythmes personnels. D'un côté la tyrannie du présent, le stress des soignants pris au piège du temps et, de l'autre, le temps de l'attente, de l'ennui, celui qui passe trop doucement et le temps compté, la demande insatiable de temps d'écoute, de parole, d'attention. Rappelons la formule synthétique de Christian Bobin placée en exergue de notre article : « *Assis pendant des heures dans le couloir de la maison de long séjour, ils attendent la mort et l'heure du repas.* » Cette intemporalité est renforcée par la désorientation de la démence, qui les fait voyager dans le temps des émotions et qui ramène au présent les images du passé en effaçant l'espace.

Cette intemporalité, c'est se recueillir dans l'intuition pour vivre au rythme de sa propre durée, nous dit Bergson. La conscience que nous avons de notre propre durée à travers la succession de nos états d'âme diffère en effet radicalement de celle du temps et de ses instants. Ces états se développent les uns à partir des autres et forment progressivement un tout indivisible ayant une tonalité propre dont on ne peut intervertir les éléments sans altérer l'ensemble, comme s'il s'agissait des notes d'une mélodie. La multiplicité de nos états de conscience est une « multiplicité de fusion », hétérogène, qualitative et indivisible. Ces états ne disparaissent pas comme les instants du temps, mais durent et se fondent les uns dans les autres. Notre conscience nous découvre ainsi un tout autre temps que celui de la science, temps subjectif, vécu. Sa saisie intuitive lui permet de rendre compte de la genèse de l'idée de temps, avec laquelle on la confond habituellement. Celle-ci naît selon lui de la projection de la durée dans l'espace, l'une étant une pure intériorité et une succession sans simultanéité, à l'opposé de l'autre défini à l'inverse comme une pure extériorité et une simultanéité sans succession. Leur mélange crée par « endosmose » ce produit de synthèse que nous appelons le temps, qui se présente comme une succession d'instant. C'est un « concept bâtard »³⁵ qui, dans le concept de durée, retient l'idée d'une succession et dans celui d'espace, celle d'une extériorité. Il se déploie à la surface du vivant en créant une zone mitoyenne, entre le monde intérieur des états de conscience et celui, extérieur, des choses. C'est une zone d'échange et de communication, sans laquelle aucune vie ni action collective n'est possible. Le temps de la science, objectif et impersonnel, est aussi celui de la société qui permet de synchroniser les actions pour optimiser les chances de

s'estime heureux déjà d'avoir échappé au malheur et surmonté la souffrance ; si d'une façon très générale la tâche d'éviter la souffrance relègue à l'arrière-plan celle d'obtenir la jouissance. »

³⁵ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, P.U.F., « Quadrige », p. 81.

survie du groupe. Il est conventionnel et n'est pas celui de la vraie durée des choses. Mais il est vital, car il permet aux individus de s'associer pour subsister. On comprend ainsi l'intérêt et le sens qu'il y a à vouloir échapper au temps. Ce n'est pas comme précédemment vouloir quitter la nature pour rejoindre le monde transcendant promis par la métaphysique ou la religion. C'est seulement vouloir se reprendre dans sa durée propre, ici-bas, dans l'immanence, en quittant le monde des conventions impersonnelles et des exigences sociales. C'est vouloir percevoir la vraie nature des choses, en soulevant le voile que les nécessités de la vie et de l'action déposent sur elles en nous rendant obscurs à nous-mêmes. C'est se connaître, enfin, en quittant le temps, non pour l'éternité, mais pour coïncider à nouveau avec soi et sa propre durée. C'est le principe de la liberté et la source de l'élan vital. C'est ce qui peut faire de l'homme un créateur.

Le temps ne peut donc suspendre son vol, car il ne serait plus le temps mais l'éternité. Il ressemblerait à un lac plutôt qu'à un fleuve au cours tumultueux. Il suffit au contraire d'entrer en soi pour retrouver sa propre durée sans quitter la nature. La mortalité elle-même, si elle contient une part inéliminable de tragique, n'autorise-t-elle pas la possibilité d'un consentement ? Seule la natalité peut échapper aux illusions de l'immortalité de la part de mortels qui pensent l'éternité. »³⁶. La natalité n'est plus seulement un terme démographique mais, signifiant le fait de naître, elle est l'exact symétrique conceptuel de la mortalité : la natalité dispose d'une priorité, non seulement chronologique, mais ontologique sur la mortalité. Le parti philosophique consiste donc à refuser de penser la vie sous l'horizon de la mort et de confondre l'être « pour » la mort avec l'être « vivant jusqu'à » la mort. Au contraire, la natalité, comme fait d'être en vie, « pur fait d'exister vivant » est la métaphore d'une vie qui va de commencements en commencements et cela « jusqu'à » la mort : « Je ne dois pas me traiter comme le mort de demain, aussi longtemps que je suis en Vie. »³⁷

La finitude n'est donc pas une malédiction, sauf pour celui qui croit que l'infinitude de la liberté ne se gagne que dans la révolte contre la condition humaine. Plutôt que dans une volonté sans rivages, c'est dans le « chemin du consentement » que l'homme pourra exercer sa liberté. « L'homme, disait Ricœur, c'est la joie du Oui dans la tristesse du fini. »³⁸ Le défi à relever est alors de ne pas considérer la personne vieillissante comme une entité à part, mais bien comme une personne humaine, inscrite dans son histoire. Il s'agit alors de porter notre regard non pas seulement sur ses pertes et ses déficiences, mais aussi sur un apprentissage toujours possible pouvant donner toute sa dimension à l'existence.

Bibliographie indicative

- CONCHE M., *La mort et la pensée*, Mégare, 1973
DASTUR F., *La mort*, Hatier, « Optiques philosophie », 1994
DASTUR F., *La mort. Essai sur la finitude*, PUF, « Epiméthée », 2007
EPICURE, *Lettre à Ménécée*
de BEAUVOIR S., *Une mort très douce*, Gallimard, « Folio », 1972
JANKELEVITCH V., *La mort*, Flammarion « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1966
KIERKEGAARD S., *Sur une tombe*, Tisseau, 1949
MARC-AURELE, *Pensées*, II, 14
RICOT J., « La mort, aspects philosophiques » in *Philosophie et fin de vie*, Editions de l'ENSP, 2003
SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 78, 6 ; 14, 23

³⁶ Ricœur P., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988, p. 156.

³⁷ Ricœur P., *La Critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 236.

³⁸ Ricœur P., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, p. 176.