

café93 « l'invivable »

« La table ronde » mercredi 18 décembre 18h

L'invivable renvoie à une réalité négative butoir dont on ne peut éventuellement donner une vision juste qu'en s'en approchant

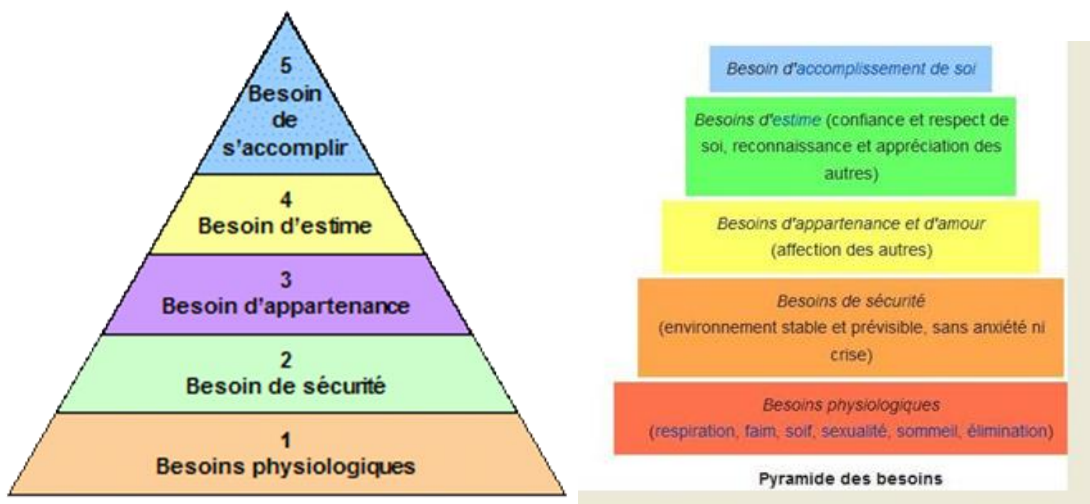
I Prise de vue : La négativité vitale

a) Définition : Où il est impossible ou très difficile de vivre, Difficile à supporter (impossible, insupportable) insalubre cf lieu invivable

Assumer la vie comme critère des enjeux vitaux et mortels, cela ne nous réduit pas à la vie biologique, mais au contraire nous rappelle à toutes les dimensions qui nous font vivre, qui nous sont nécessaires pour vivre,

Pour comprendre la vie mutilée on peut se référer aux besoins à satisfaire tels que nous le propose le psychologue Maslow

Pyramide de Maslow¹



b) Peut-on établir un critère juste de l'invivable ?

¹ La **pyramide des besoins**, ou **pyramide de Maslow**, est une représentation pyramidale de la *hiérarchie des besoins*, une théorie de la motivation élaborée à partir des observations réalisées dans les années 1940 par le psychologue Abraham Maslow. Maslow estime que les besoins élémentaires (physiologiques et de sécurité) étant satisfaits, la personne cherche ensuite à satisfaire les autres besoins d'ordre supérieur de façon à alimenter sans cesse les motivations. Un besoin d'ordre supérieur ne peut être satisfait que si les précédents le sont. Par ailleurs il insiste sur le dynamisme et la réciprocité : le passage à des couches supérieures remet en question la stabilité des couches de base. Par exemple, le besoin d'estime peut amener à négliger le besoin de sécurité au cours d'activités téméraires mais socialement valorisées (ordalisme)

Vers la fin de sa vie, Abraham Maslow ajouta un dernier niveau à la pyramide des besoins, qu'il appela *self-transcendence* que l'on pourrait traduire par « dépassement de soi-même ».

Cette pyramide sert à thématiser la motivation au niveau du management et de la publicité

Qu'est-ce que pour vous, philosophiquement, l'invivable ?

C'est une notion très centrale. On peut aussi citer la réflexion d'Adorno sur le « pire que la mort ». La vie humaine ayant plusieurs degrés qui ne se résument pas tous au fonctionnement de l'organisme, la mort a aussi plusieurs degrés. Une torture morale ou physique peut être pire que la mort parce qu'il y a dans l'homme plus que simplement vivre. Comment, cependant, définir des critères de l'invivable qui seraient valables pour tous ? Il y a les degrés de souffrance, surtout dans l'incurable et en « fin de vie », mais aussi les capacités à être conscient, en relation², qui sont vitales. Si celles-ci disparaissent totalement, est-ce pire que la mort ? Et pour qui ? Je pose seulement les jalons d'une question qu'il est important de penser. Le pire moral est aussi vital que le pire physique, mais il ne faut pas pour autant s'en remettre au relativisme absolu des subjectivités. Sinon, un chagrin d'amour peut être vécu comme « pire que la mort », ou n'importe quel échec : « plutôt mourir » que de rater le concours de l'ENS ! Cela peut donner lieu à des pathologies vitales très graves, qui peuvent conduire au suicide³. Il faut donc un critère du vital⁴.

Frédéric Worms : «Le refus de la mort sous toutes ses formes est la seule façon de fonder la morale, phie magazine septembre 2019

II de quelques situations invivables

1) L'invivable au travail et la résistance des normes de vie

À quoi donc résistent les hommes ? L'« invivable » peut être le « plus petit dénominateur commun », mais comment le définir ? Le propre du vivant, nous dit Georges Canguilhem, « c'est de se faire son milieu, de se composer son milieu », de trouver les moyens de répondre à la nécessité fondamentale de tout vivant, soit la nécessité d'accroître son emprise sur son milieu de vie (1965, p. 143). La « santé » du vivant, qui n'a de sens que par opposition à la sénescence ou la mort, est une disposition permanente à instituer de nouvelles normes de vie. Elle est « la vérité du corps en situation d'exercice » (Canguilhem, 2002, p. 63) ; elle renvoie à la vie organique ainsi qu'au plaisir ou à la douleur éprouvés comme tels.

Dans l'expérience commune, elle est « sans idée, présente et opaque », c'est « une permission de vivre et d'agir par le bon gré du corps » (2002, p. 66). Les contours de l'invivable se précisent donc relativement à ce « vivre en santé » générique. Pour un être humain, « bien se porter » signifiera « se sentir capable de porter la responsabilité de mes actes, de porter des choses à l'existence et de créer entre les choses des rapports qui ne leur viendraient pas sans moi, mais qui ne seraient pas ce qu'ils sont sans elles. Et donc, j'ai besoin d'apprendre à connaître ce qu'elles sont pour les changer » (p. 68). Autrement dit, dans le « faire industriel

² *Qui a dit que les enjeux vitaux ne traversaient pas les relations sociales ? C'est tout le contraire puisque, comme nous le savons maintenant, les relations entre les humains, et bien sur toutes les relations sociales, sont vitales et donc aussi mortelles d'un bout à l'autre. Ce que nous découvrons ici, c'est plutôt une autre dimension de cette négativité vitale, dans les relations humaines, qui est liée au pouvoir des humains les uns sur les autres.*
Worms

³ Car « la vie la mort », cela hante toute la pensée, comme un déchirement et comme une norme, à l'intérieur de chacun et de tous

⁴ On peut dire qu'il était viable, au sens d'imaginable, de construire par exemple des centrales nucléaires à une certaine époque, mais invivable, et que c'était imaginable, de voir exploser la centrale nucléaire de Tchernobyl, comme celle de Fukushima au Japon en 2011. On a à la fois du viable et de l'invivable parfois sur le même objet, on ne peut pas toujours cerner ce qui sera invivable dans le viable, et ça c'est aussi une chose importante, mais néanmoins, le viable veut dire que l'on discute sans cesse (...)c'est sans cesse à discuter en fonction des conséquences où le viable peut nous entraîner, et notamment entraîner par rapport à l'invivable lorsque ce dernier suscite l'indignation. René Barbier : Conférence : L'éthique éducative, l'écoute sensible et le «vivre ensemble» au XXIème siècle., Centre d'Innovation et de Recherche en pédagogie de Paris (CIRPP)

⁵», l'homme ne résout pas seulement des problèmes qui existeraient en dehors de la situation, son activité contribue à poser de nouveaux problèmes en fonction de ses propres normes de vie, qui sont à la fois biologiques et sociales. Que peut-on déduire de ce qui précède en termes d'analyse des résistances humaines ? Tout d'abord que la pure hétéronomie du travailleur, en tant que vivant, n'existe pas ; elle est à proprement parler de l'ordre de l'invivable, sauf à sombrer dans un rétrécissement pathogène des horizons de vie. L'adaptation de l'homme au « poste » de travail ne pourra jamais éliminer totalement la dimension inverse de l'adaptation du poste à l'homme ; il y a toujours usage de soi par d'autres et usage de soi par soi (Schwartz, 1987). On remarquera ensuite que la rupture totale de l'activité industrielle avec son enracinement biologique est inconcevable (...). On pointera enfin l'ambivalence des normes de vie humaine, à la fois, biologiques et sociales. La capacité des hommes à forger leurs propres normes sociales passera par une évaluation, un jugement, une « mise en débat » des normes sociales auxquelles ils sont confrontés et que nous appelons « normes antécédentes », car anticipant l'activité à venir avant même que la personne ait commencé d'agir. Ce seront concrètement les prescriptions, procédures, contraintes, relations d'autorité et de pouvoir, mais aussi de façon plus diluée et plus distante les savoirs scientifiques, techniques, les règles juridiques, les expériences capitalisées, l'histoire et les rapports sociaux⁶.

Dominique Efos et Yves Schwartz, *Résistances, transgressions et transformations : l'impossible invivable dans les situations de travail* ERES | « Nouvelle revue de psychosociologie » 2009/1 n° 7

2) La désolation en politique : l'impossibilité d'agir

Hannah Arendt a éclairé l'action politique dans son rapport nécessaire à l'apparence ou à la visibilité dans l'espace public, et c'est la raison pour laquelle elle mérite qu'on lui demande « qui est l'agent ou qui est le sujet qui agit ». (...), selon elle, la pluralité humaine est la condition fondamentale de l'action et de la parole. Ce qu'elle entend par « pluralité » relève de la facticité ; il n'y a jamais « l'homme », mais toujours des hommes. L'altérité et l'unicité ne constituent pas pour les hommes une sorte d'être-là immédiat, car ils peuvent se communiquer, et communiquer une information, un besoin ou un affect. C'est par l'action et par la parole que les hommes se distinguent, et qu'ils apparaissent les uns aux autres. L'action et la parole sont des devenir- visible les uns aux autres, non pas à titre physique, comme existence corporelle, insiste-t-elle, mais comme initiative. Une vie sans action et sans parole est morte au monde. Si une telle vie n'est pas humaine, c'est parce qu'elle n'est pas vécue parmi les hommes. C'est par l'action et le verbe que nous nous insérons dans le monde humain, et cela constitue une seconde naissance. La caractéristique principale de l'action est d'être une initiative, un commencement. L'action accomplit la condition humaine de la natalité, le fait que, comme nouveaux venus dans cette vie, les hommes sont capables d'entreprendre quelque chose de neuf. « Le fait que l'homme est capable d'action signifie que, de sa part, on doit s'attendre à l'inattendu et à l'imprévisible⁷. » Si l'action manifeste la natalité, la parole accomplit l'individualité ; elle est l'actualisation de la condition humaine de pluralité, laquelle consiste à vivre en êtres distincts parmi les égaux.(...)

(Selon Spinoza) dans une société ou un État (*civitas*), où les sujets ne prennent pas les armes parce qu'ils sont sous l'emprise de la terreur, il faut dire non que la paix règne, mais plutôt

⁵ Le concept d'« activité industrielle » intègre dimensions anthropologiques et historiques, et, dans un même mouvement, élargit la perspective sur les « résistances » dans et au travail.

⁶ Prendre au sérieux l'idée qu'il est impossible qu'un être humain regarde passivement sa propre vie se dérouler en dehors de lui, par la volonté d'autrui, implique donc de revisiter positivement le concept de « résistance », de réactualiser son sens originel de manœuvre stratégique, de mouvement face à un ennemi : « s'arrêter pour faire face », « tenir ferme sur sa position », « faire obstacle à », « reconquérir sa position »

⁷ H. ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Quarto Gallimard, 2012,

que la guerre n'y règne pas *Car la paix n'est pas l'absence de guerre ; c'est une vertu qui naît de la force d'âme [sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur] [...]. Du reste, une Cité, dont la paix dépend de l'inertie de sujets conduits comme du bétail pour n'apprendre rien que l'esclavage, mérite le nom de « désert » traduit Charles Ramond] de solitude plutôt que celui de « Cité » [rectius solitudo quam civitas dici potest].⁸ Quand la puissance d'agir (*potentia agendi*) des individus est vaincue, lorsque le pouvoir tyrannique s'exerce dans la terreur, les individus séparés de leur puissance d'agir tombent dans l'isolement, dans la tristesse et la résignation : *l'isolement et l'impuissance, c'est-à-dire l'incapacité fondamentale d'agir [c'est Arendt qui parle], ont toujours été caractéristiques des tyrannies. Dans un régime tyrannique, les contacts politiques entre les hommes sont rompus et les aptitudes humaines pour l'action et le pouvoir sont contrariées [...]. L'isolement est cette impasse où sont conduits les hommes lorsque la sphère politique de leurs vies, où ils agissent ensemble dans la poursuite d'une entreprise commune, est détruite*⁹. Kim Sang Ong-Van-Cung, l'invisibilité publique et la vulnérabilité du commun de Spinoza à Hannah Arendt « Revue d'éthique et de théologie morale » 2013/3 n° 275*

3) L'invivable du mépris lié au manque de reconnaissance

C'est seulement quand chacun des deux individus se trouve confirmé dans son activité propre par son vis-à-vis qu'il parvient corrélativement à se comprendre lui-même comme un "je" individualisé ». La conception de la justice sociale doit donc intégrer les critères de la vie bonne, que sont la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi. Ces critères supposent respectivement les trois sphères de reconnaissance qui sont mises en valeur par Honneth : l'amour, où sont confirmés nos besoins affectifs fondamentaux ; le droit, où est reconnue la valeur égale des personnes ; et le travail, où se trouve reconnue notre contribution à la société. Le rapport à soi n'est pas l'affaire d'un *ego* solitaire réfléchissant sur lui-même, mais il relève d'un procès intersubjectif, où l'attitude que le sujet entretient à l'égard de soi émerge socialement dans la rencontre avec l'attitude des autres à son égard. La confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi ne sont ni des croyances ni des états émotionnels, mais des propriétés émergentes qui sont parties prenantes du procès dynamique, dans lequel les individus sont amenés à faire l'expérience d'eux-mêmes socialement, comme susceptibles de sollicitude, comme des agents responsables, et comme solidaires de projets communs. Le rapport à soi est produit et est conditionné *socialement*. L'importance de la reconnaissance mutuelle, qui est conçue comme une exigence morale, se voit clairement dans les effets du déni de reconnaissance, manifestes quand on a affaire aux individus socialement abîmés, à qui la reconnaissance a gravement fait défaut¹⁰. Selon les trois sphères de la reconnaissance. Pour la sphère de l'intimité, ce déni est le viol de l'intégrité physique, et toutes les formes de sévices, de violences ou de tortures, mais aussi d'indifférence à nos besoins et à nos attentes personnelles. Pour le droit, le déni de reconnaissance consiste dans le viol de l'intégrité sociale, la discrimination, la privation de droits ou l'exclusion. Et pour le travail, il s'agit des diverses formes de l'humiliation sociale. Ce sont là les différents visages du mépris, auquel le registre de la blessure et de la mort psychique ou sociale s'applique parfaitement. En radicalisant la dimension morale de la vulnérabilité, on réinvestit le champ de la mort symbolique mais aussi, à la limite, de la mort réelle La vulnérabilité est vulnérabilité à la reconnaissance¹¹

⁸ B. SPINOZA, *Traité politique*, V, § 4.

⁹ H. ARENDT, *Le Système totalitaire*, II, p. 385

¹⁰ . *Lutte Reconnaissance*, p. 166 : « L'expérience de la reconnaissance est un facteur constitutif de l'être humain : pour parvenir à une relation réussie à soi, celui-ci a besoin d'une relation intersubjective de ses capacités et de ses prestations ; si une telle forme d'approbation sociale lui fait défaut à un degré quelconque de son développement, il s'ouvre une sorte de brèche psychique, par laquelle s'introduisent des émotions négatives comme la honte ou la colère

¹¹ La vulnérabilité, cette dépendance fondamentale vis-à-vis de l'Autre, est originairement une vulnérabilité linguistique. Car être exposé à l'Autre, c'est être sujet à l'interpellation, pour employer le terme d'Althusser : c'est le fait que le sujet se forme et se reconnaît à partir de l'adresse de l'Autre. Nous ne sommes que parce qu'on nous appelle. La notion althusserienne d'interpellation, montre, selon Butler, comment la conscience est

4) les stigmates de l'abjection dans les zones de précarité

Michel Agier, par exemple, dans un texte portant sur la figure du réfugié et sur la vie sociale dans un camp de réfugiés, utilise la catégorie de l'anomie pour parler des réfugiés et de la vie dans les camps en termes d'« espaces hors du *nomos* » (2002 : 55). Il note aussi que ces réalités à la liminalité maudite « finissent par devenir [...] l'existence normale de milliers de personnes » (2002 : 85). Dans la même veine, le toujours intuitif Zygmunt Bauman essaye de s'approcher des « dépotoirs de la modernité sociale » (2008, 2009) afin de trouver de la vie sociale chez les réfugiés, cette population jetable. Il y trouve une vie sociale édifiée sur un « espace sans loi » (2008 : 32) et sans les références sur lesquelles « normalement » l'identité est basée : « sans un État, sans un lieu, sans une fonction et sans papiers » (2008 : 36). Une vie qui est *normale et anomique* à la fois, (...) Butler a réussi à mettre de l'avant une proposition très solide qui permet de réfléchir à tous ceux qui ont été marqués par le signe des occupants des « zones “invivables”, “inhabitables” de la vie sociale » (Butler, 2009), à savoir ceux qui portent les stigmates de l'abject. Ils ne sont pas seulement des pièces qui font partie de l'imaginaire qui moule « l'extérieur constitutif du champ des sujets » (Butler, 2009) ils sont eux aussi des sujets. Ce tournant est significatif ; maintenant le territoire qui était invivable devient effectivement habité, les positions d'identité qu'il contient se transforment en stratégies réelles pour pouvoir exister, la trame de l'anomique s'institutionnalise et le territoire qu'il définit devient habité. Vue de cette manière, l'abjection n'est pas qu'un espace logique — un simple résidu nécessaire mais vide —, mais aussi un lieu sociologique, un espace habité (« L'abject¹² désigne ici précisément ces zones “invivables”, “inhabitables” de la vie sociale, mais qui, cependant, sont densément peuplées par ceux qui n'ont pas la qualité de sujet mais dont le statut de vivant qui vit sous le signe de “l'invivable” est nécessaire pour circonscrire le domaine des sujets » [Butler, 2009]). *Quelle vie ont ceux qui, au niveau du discours, ont des vies « qui ne sont pas considérées comme des vies » (Butler, 2005) ?*

En règle générale, ceux qui vivent dans l'absence de certaines données supposées clés pour exister sont appelés *précaires*¹³ : ils manquent de durée, de stabilité, de moyens, de titres. Ils

essentielle à la formation du sujet. (...)Le sujet, hélé par le policier, se retourne pour faire face à la force qui l'a interpellé, autrement dit c'est la responsabilité, la culpabilité, devant l'autre qui inaugure la réflexivité. Les circonstances de l'interpellation, si contingentes soient-elles, prennent la forme de la nécessité par laquelle je me rends compte de moi-même, et ne me forme comme sujet, que par – ou pour – un autre. Mais cette structure d'interpellation qui forme le sujet a une origine qui se dérobe au sujet. Et c'est parce que nous sommes formés comme sujets par les autres que nous sommes aussi vulnérables à l'insulte, au fait d'être 'traité-de' (*to be called a name*), aux mots de haine raciale et aux injures sexistes, aux blessures linguistiques en général, par lesquelles le corps du sujet est tissé *socialement*. ibidem

¹² Le travail de Butler sur l'abject part de la révision d'un vieux concept freudien, celui de la *forclusion*, qui a trait à l'acte de dépossession qui fonde le sujet, à savoir un acte de discours qui produit une consistance à partir de la désignation d'une inconsistance. Le forclus désigne un territoire plus fonctionnel qu'effectif, celui de la menace et du danger, ce dehors qui constitue le sujet lui-même (« le forclus [...] est ce qui ne peut rentrer dans le domaine du social sans provoquer la menace de la psychose, à savoir, la dissolution du sujet lui-même » [2009. *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós, 2002 : 20]). Dans la gamme de ce concept, il y a celui de l'*abjection*, qui opère en termes *logiques* de la même manière que celui de forclusion (l'imposition d'une différence qui crée un au-dedans et un au-dehors). Mais il n'agit pas de la même manière ni en termes *sociologiques* (l'abjection désigne l'opération visant à exclure et suggère que ce qui est exclu est habitable en tant qu'il est exclu) ni en termes sociaux (si dans le forclus l'existence n'a pas de place — tout en y étant en même temps possible, elle en a au contraire dans l'abject, bien que cette existence soit paradoxale).

¹³ *Dans un premier sens, la précarité (precarious ness) désigne l'exposition universelle à la mort, fondée sur des conditions structurelles nécessaires à la vie, qui peuvent être défailtantes ou anéanties, tandis que la précarité en ce second sens (precarity) caractérise l'exposition à la mort inégale et injuste dont souffrent des populations assujetties.* Butler

sont dépourvus de nom, d'histoire, de territoire, ou de travail, de maison ou de patrie, ils sont dépourvus, en fin de compte, « de l'une au moins des compétences de base sans lesquelles il n'y a pas de vie humaine » (Leblanc, 2007 : 102). C'est pourquoi les précaires sont au bord de la mort sociale (Leblanc : 88-89). Face à ces vies « mal assujetties » (Leblanc : 103) on adopte normalement des positions cliniques, parfois pieuses : il s'agit de rendre à celui qui est dans le besoin ce dont il est privé (une patrie, une histoire, une légitimité, une visibilité, un travail, une identité, une protection, une famille...). C'est le récit du sens. Mais il y en a d'autres : on peut tout aussi bien conclure qu'on habite dans la précarité, dans l'absence, que le manque d'un centre et d'une identité produise de la normalité, bien qu'elle soit anémique.

Gatti, G. (2012). *Les enfants parodiques : catastrophes sociales, néo-victimes et nouvelles identités dans les « mondes du détenu-disparu »*. *Sociologie et sociétés*, 44,

5) la vie dévitalisée par l'accablement de l'abject

a) les propositions de Julia Kristeva, psychanalyste qui écrit ceci, dès l'introduction de son ouvrage *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection* : *Il y a, dans l'abjection, une de ces violentes et obscures révoltes de l'être contre ce qui le menace et qui lui paraît venir d'un dehors ou d'un dedans exorbitant, jeté à côté du possible, du tolérable, du pensable.*¹⁴ Lorsque le sujet en est saisi, l'abjection n'a pas « réellement d'objet définissable », mettant en mouvement « l'impropre jusqu'à l'abjection de soi ». *S'il est vrai que l'abject sollicite et pulvérise à la fois le sujet, on comprend qu'il s'éprouve dans sa force maximale lorsque, las de ses vaines tentatives de le reconnaître hors de soi, le sujet trouve l'impossible en lui-même : lorsqu'il trouve que l'impossible, c'est son être même, découvrant qu'il n'est autre qu'abject.*¹⁵

b) D'où vient le soleil noir de la mélancolie ? De quelle galaxie insensée ses rayons invisibles et pesants me clouent-ils au sol, au lit, au mutisme, au renoncement ? D'où s'ouvrent ce gouffre de tristesse, cette douleur incommunicable qui nous absorbe parfois, et souvent durablement, jusqu'à nous faire perdre le goût de toute parole, de tout acte, le goût même de la vie, ce désespoir surgi après telle blessure, tel échec sentimental ou professionnel, tel deuil, telle trahison ou maladie fatale ? Tout ceci me donne soudain une autre vie. Une vie invivable, chargée de peines quotidiennes, de larmes ravalées ou versées, de malheur sans partage. Une vie dévitalisée, prête à basculer à chaque instant dans la mort. Mort-vengeance ou mort-délivrance, elle est désormais le seuil interne de mon accablement, le sens impossible de cette vie dont le fardeau me paraît toujours plus pesant. Je vis une mort vivante, chair coupée, saignante, cadavérisée, rythme ralenti ou suspendu, temps effacé ou boursoufflé. Absent(e) du sens des autres, étranger(e), accidentel(le) au bonheur naïf, je tiens de ma déprime une lucidité suprême, métaphysique. Aux frontières de la vie et de la mort, j'ai parfois le sentiment orgueilleux d'être le témoin du non-sens de l'Être, de révéler l'absurdité des liens et des êtres. Ma douleur est la face cachée de ma philosophie, sa sœur muette. Sans une disposition à la mélancolie, il n'y a pas de psychisme, mais du passage à l'acte ou au jeu. Les questions sont nombreuses, en même temps que teintées d'optimisme pour un sujet si grave (...) Notre capacité imaginaire est une capacité à transférer du sens au lieu même où il s'est perdu dans la mort et dans le non-sens, dans la mort ou dans le non-sens. Survivance de l'idéalisation, l'imaginaire est tout à la fois miracle et pulvérisation du miracle, illusion, rêve, et des mots, des mots, des mots... Il affirme la toute-puissance de la subjectivité provisoire – celle qui *sait dire* jusqu'à la mort. Julia Kristeva, *la traversée de la mélancolie*

¹⁴ Kristeva Julia (1980). *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*. Paris : Le Seuil, p. 9.

¹⁵ *Op. Cit.*, p. 12. In L'EXPÉRIENCE QUEER ET L'INQUIÉTANT Vincent Bourseul Association Recherches en psychanalyse | « Recherches en psychanalyse » 2010/2 n° 10

III) L'événement de la mort invivable

1). Nul mieux que Vladimir Jankélévitch n'a insisté sur le caractère impensable¹⁶ et inénarrable de l'instant léthal du fait même de l'essence temporelle de l'épreuve : la conscience témoin ou le cogito du mourant s'anéantit à l'instant même où il est, dans une simultanéité fulgurante, *conscience de la mort*. Comment l'intuition du mourant fixerait-elle une fulguration ou un signal, dont elle n'est, par définition, jamais contemporaine, auquel elle n'est jamais coextensive ? On peut certes concevoir une espèce de simultanéité-éclair, une coïncidence ponctuelle de la conscience-de-soi avec l'article léthal : mais cette simultanéité est parfaitement inutilisable, puisque, l'instant d'après, ou mieux à l'instant même, il n'y a plus ni conscience ni être conscient¹⁷. L'intuition de l'instant mortel chez le mourant est donc proprement indicible, mais aussi invivable, si l'on ose dire, en tant que vécu : le vécu de la disparition est à l'instant même la disparition de tout vécu ! Ce qui est vrai de la conscience par rapport à la mort-propre n'est pas moins vrai par rapport à la mort d'autrui : les vivants *assistent* le moribond durant ses derniers instants, puis ils *accompagnent* le mort jusqu'à sa dernière demeure ; mais le mourant lui-même, personne ne l'accompagne ; personne ne lui fait escorte tandis qu'il accomplit le pas solitaire. Non d'aucune façon l'instant mortel n'est objet de connaissance ni matière à spéculation ou à raisonnement¹⁸. La mort est cette limite impondérable entre le presque-rien et le rien

Jean-Marie BROHM - Professeur de Sociologie - Université Paul Valéry - Montpellier III

2) la compassion

Cela dit, la question qui se pose toujours est celle de savoir si l'agonisant est bien autre chose qu'un moribond. Y a-t-il véritablement une différence entre les deux ? Cette différence n'est perceptible, selon Ricoeur, que pour le regard opposé, le « regard » qu'il désigne comme celui « de la compassion¹⁹ ». Encore ici, par compassion, Ricoeur écarte toute idée de fusion affective, alléguant qu'une telle communion condamne à un gémir-avec. Comme dans *Soi-même comme un autre*, il la définit plutôt comme un souffrir-avec, à quoi il ajoute ici la dimension d'un lutter avec. Ainsi, au lieu d'*assister* à la mort, comme le fait le spectateur, le compatissant *assiste* le mourant qui lutte pour la vie. Il le considère non comme déjà mort, mais au contraire, comme encore vivant. Il l'accompagne, par conséquent.

(...)Le premier témoignage est recueilli auprès de médecins œuvrant aux soins palliatifs. Ceux-ci soutiennent premièrement que, tant et aussi longtemps qu'ils sont lucides, les agonisants ne se perçoivent pas comme moribonds, mais comme encore vivants ; deuxièmement, qu'ils ne se soucient pas de l'après de la mort, mais tentent plutôt de mobiliser « les ressources les plus profondes de la vie à s'affirmer encore²⁰ » ; troisièmement, enfin, qu'ils éprouvent quelque chose comme une grâce intérieure, l'émergence de ce que les

¹⁶ Que savons-nous de la mort ? : quasiment rien, des bribes d'incertitude, d'autant qu'elle est excessivement difficile à penser clairement et distinctement. La mort est quasiment informulable, inimaginable, infigurable : Dans ce concept d'une totale nihilisation, écrit encore Vladimir Jankélévitch, on ne trouve rien où se prendre, aucune prise à laquelle l'entendement puisse s'accrocher. La pensée du rien est un rien de pensée, le néant de l'objet annihilant le sujet : pas plus qu'on ne voit une absence, on ne pense un rien ; en sorte que penser *le* rien, c'est ne penser à rien, et c'est donc ne pas penser. La pseudo-pensée de la mort n'est qu'une variété de somnolence . La connaissance de *l'Au-delà de la mort*, de l'outre-monde de l'intemporel, se réduit non pas à presque rien, mais à rien du tout, la connaissance de *l'Instant mortel*, du moment (ou seuil) du mourir en tant qu'instant insaisissable du dernier présent, passage du déjà-plus vivant au pas-encore mort, est un presque rien et la connaissance de *l'En-deçà de la mort*, le bas-monde du temps, n'est qu'allégorique parce que son objet est toujours autre chose que la mort. *ibidem*

¹⁷ Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, , p. 220.

¹⁸ *Ibid.*, p. 221.

¹⁹ *Vivant jusqu'à la mort* p46

²⁰ VM, p. 43.

médecins appellent l'Essentiel, et que Ricœur préfère nommer le religieux²¹. De ces témoignages, Ricœur retient trois éléments. D'abord, ils attestent que l'agonisant est bel et bien vivant jusqu'à la mort. Ensuite, ils révèlent qu'au sein de cette ultime lutte pour la vie, la vie se transcende elle-même en quelque chose de plus grand, qui procure au mourant un certain état de grâce. Enfin, cette grâce, l'accompagnant semble la recevoir en partage lui aussi. Ricœur explique cet événement par un don qui émane tout à fait de l'agonisant cette fois, et non uniquement d'un transfert de sens effectué par l'accompagnant, comme c'était le cas dans *Soi-même comme un autre*. À travers son propre détachement, écrit-il, l'agonisant il effectue « le transfert sur l'autre de l'amour de la vie²² »

Comme second témoin, Ricœur invoque le témoignage célèbre de la mort de Maurice Halbwachs à Buchenwald fait par Jorge Semprun *Le professeur Halbwachs était parvenu à la limite des résistances humaines. Il se vidait lentement de sa substance, arrivé au stade ultime de la dysenterie qui l'emportait dans la puanteur.*

Un peu plus tard, alors que je lui racontais n'importe quoi, pour qu'il entende le son d'une voix amie, il a soudain ouvert les yeux. La détresse, la honte de son corps en déliquescence y étaient lisibles. Mais aussi une flamme de dignité, la lueur immortelle d'un regard d'homme qui constate l'approche de la mort, qui sait à quoi s'en tenir, qui en mesure face à face les enjeux, librement : souverainement. Alors dans une panique soudaine, ignorant si je puis invoquer quelque Dieu pour accompagner Maurice Halbwachs, conscient de la nécessité d'une prière, pourtant, je dis à haute voix quelques vers de Baudelaire. C'est la seule chose qui me vienne à l'esprit. O mort, vieux capitaine, il est temps, levons l'ancre...

Le regard de Halbwachs devient moins flou, semble s'étonner. Je continue de réciter. Quand j'en arrive à... *nos cœurs que tu connais sont remplis de rayons*, un mince frémissement s'esquisse sur les lèvres de Maurice Halbwachs. Il sourit, mourant, son regard sur moi, fraternel. » Ricœur commente : « Cette dernière phrase dit tout. Maurice Halbwachs est en cet instant seul à mourir, mais il ne meurt pas seul.²³ »

Marie-Andrée Ricard, *La sollicitude chez Paul Ricœur ; Université Laval*,

²¹ VM, p. 43, p. 49.

²² VM, p. 76.

²³ J. Semprun, *Mal et modernité*, p. 36 sq. Semprun reprend ce récit dans *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 37 sq