



Blandine Tranchant

De l'invention du mourant à la figure de l'agonie. Recherche sur l'ultime épiphanie de la personne incarnée

TRANCHANT Blandine. *De l'invention du mourant à la figure de l'agonie. Recherche sur l'ultime épiphanie de la personne incarnée*, sous la direction de Jean-Pierre Pierron. - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3). Thèse soutenu le 11/01/2017.

Disponible sur : <http://www.theses.fr/2017LYSE3010>



Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



N°d'ordre NNT : 2017LYSE3010

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON
opérée au sein de
Université Jean Moulin Lyon 3

Ecole Doctorale N° IRPHIL/EA 4187
Institut de recherches philosophiques de Lyon
Discipline de doctorat : philosophie générale

Soutenue publiquement/à huis clos le 11/01/2017, par :
Blandine Humbert

**De l'invention du mourant à la figure de
l'agonie**
**Recherche sur l'ultime épiphanie de la
personne incarnée.**

Devant le jury composé de :

FIAT Eric, prérapporteur, Professeur à l'Université Paris Est -Marne-la-Vallée.

HIRSH Emmanuel, Professeur des Universités, directeur de l'Espace Éthique de l'AP-HP, Hôpital Saint Louis.

THIEL Marie-Jo, prérapporteuse, Professeure à l'Université de Strasbourg.

PIERON Jean-Philippe, Professeur à l'Université Jean Moulin – Lyon 3, directeur de thèse.

WUNENBURGER Jean-Jacques, Professeur émérite à l'Université Jean Moulin – LYON 3

Avec le soutien financier du Collège des Bernardins – Obtention d’une bourse d’études pour l’année 2015-2016.

À Emmanuel.

À François, visage de l'Amour.

À Myriam et Joséphine, manifestations que tout est possible et spécialistes des éclats, sans
qui ma réflexion se serait accélérée mais surtout appauvrie.

À l'enfant qui grandit et qui m'apprend de nouveau, par la patience et la passivité, la leçon
sans cesse à revivre de l'abandon.

Remerciements

Mes plus vifs remerciements à Jean-Philippe Pierron qui a accepté d'endurer et de supporter l'épreuve d'une thèse sur l'agonie. Pour sa patience, sa bienveillance et ses conseils mais aussi et surtout pour la dette intellectuelle contractée à son égard. À la recherche d'une poésie de l'action qui pourrait se transcrire dans des domaines pratiques multiples, et qui sont contraints par des institutions, il m'a permis de tenter d'élaborer une pensée sur la fin de vie et l'agonie articulant intériorité et extériorité.

J'adresse mes remerciements à Éric Fiat, pour avoir accepté de soutenir ce projet de recherche. Ses leçons pleines de vie et de sagesse sur la beauté de l'incarnation, sur la dignité humaine, toujours illustrées par des histoires remarquablement contées m'ont permis de nourrir ma réflexion et de continuer d'avancer. Enfin, sa capacité à réinscrire l'amour dans le champ de réflexion de l'éthique médicale sans pour autant galvauder ni rendre niaise la réflexion permet de trouver une voie pleine de promesses pour les années à venir.

Je remercie particulièrement Emmanuel Hirsch d'avoir fait le pari d'intégrer ce jury de thèse. Après m'être nourrie de ses réflexions, de ses interventions, avoir admiré le courage et la persévérance qu'il lui faut pour continuer de débattre dans le domaine de l'éthique soignante, il n'est pas inutile ici de dire que sa voix a été une de mes premières lectures d'éthique médicale et soignante. En espérant par ce travail faire honneur à toute la réflexion que vous avez menée jusqu'à maintenant.

Je remercie aussi Marie-Jo Thiel d'avoir à son tour accepté de prendre part à ce jury de thèse pour évaluer le travail présenté. Découverte des plus passionnantes lors d'un colloque organisé par le CEERE intitulé « l'automne de la vie », depuis, je n'ai cessé de suivre ses travaux et ses écrits afin de savourer la richesse d'une réflexion éthique toujours remarquable de finesse.

Enfin, je remercie tout particulièrement Jean-Jacques Wunenburger. Après avoir eu la chance de suivre ses cours durant mon cursus universitaire, avoir traversé des problématiques passionnantes sous sa direction, avoir pu non seulement écouter mais lire ses écrits, il est ainsi devenu l'un des maîtres marquant de son empreinte mon jeune esprit. À double titre, puisque lui-même, par ses riches travaux sur l'imagination et l'imaginaire a su inspirer Jean-Philippe Pierron.

Je remercie plus particulièrement le Collège des Bernardins qui a accepté de me soutenir financièrement pour achever cette thèse. Bien plus, qui lorsque je n'y croyais plus, par l'intermédiaire du Père Brice de Malherbe, a su rouvrir des possibles et qui durant l'ensemble de mon doctorat m'a accueilli chaque année pour les séminaires de recherche du pôle éthique médicale. J'ai ainsi pu bénéficier d'une formation continue riche et découvrir des voix faisant échos à mes recherches, nourrissant mes réflexions et m'obligeant à approfondir mes intuitions.

Enfin, je remercie plus particulièrement mes relecteurs : Marie-Hélène Boucand, Marie-Christine Genillon, Christine Humbert, Gaëlle Humbert, François Humbert, Pascal Humbert, Anne-Claire Tranchant, Emmanuel Tranchant et Marie-Antoinette Tranchant.

Merci pour leur patience, leur endurance, leur persévérance et leur encouragement. Sans ce soutien indéfectible amical et familial, je n'aurais pu trouver les ressources pour parvenir à achever ce travail.

Table des matières

| | |
|--|----|
| Table des matières | 6 |
| Introduction | 14 |
| Partie 1 : De la difficulté de penser l'agonie – chemins passant par l'histoire de la philosophie, l'histoire et la littérature..... | 31 |
| Chapitre 1 : Philosophie et méditations sur la mort..... | 32 |
| 1- La mort à l'origine de la philosophie ?..... | 33 |
| A. De l'étonnement qui conduit à penser | 34 |
| a. Avec les crises... .. | 34 |
| b. ... naissent l'étonnement | 35 |
| B. Socrate, protophilosophe, ne craint pas la mort..... | 38 |
| a. Le philosophe désire la mort..... | 38 |
| b. Le royaume des Idées : un bien plus précieux que la vie mondaine..... | 40 |
| C. La mort du philosophe doit être paisible | 41 |
| a. Socrate comme figure emblématique | 41 |
| b. L'agonie : une grande absente..... | 43 |
| 2. Sens de la vie, sens de la mort ? De la solitude aux paradoxes. | 44 |
| A. L'épreuve de la pensée | 44 |
| a. Une expérience singulière et individuelle..... | 45 |
| b. L'épreuve de la mort : une expérience solitaire..... | 47 |
| B. Les paradoxes d'une pensée sur la mort..... | 49 |
| a. Connaissance et savoir | 49 |
| b. Être et non-être..... | 51 |
| c. Empêchement à vivre et condition fondamentale du vivre..... | 53 |
| Chapitre 2 : De la philosophie à l'histoire – l'agonie contée par les historiens | 56 |
| 1. Être acteur de son agonie..... | 57 |
| A. Voir la mort venir | 57 |
| a. La mort en face | 57 |
| b. Consentir à sa mort | 59 |
| B. De l'importance des rites | 60 |
| a. Soumission aux rituels | 61 |
| b. Les rites mènent-ils au consentement ? Un parallèle avec la psychologie | 63 |
| 2. De l'apprivoisement au tragique – L'agonie et l'impensable..... | 65 |
| A. Communauté et rites pour une « mort apprivoisée »..... | 65 |

| | | |
|--|---|-----|
| a. | Publicité de la mort | 66 |
| b. | La mort théâtre | 67 |
| c. | La quotidienneté et mort | 69 |
| C. | De la mort familière au drame familial – vers une individualisation de la mort 71 | |
| a. | Le jugement dernier ou l’intensification du drame..... | 71 |
| b. | La mort, un drame personnel | 74 |
| c. | De sa chambre à la chambre d’hôpital..... | 75 |
| Chapitre 3 : Phénoménologie de l’agonie et littérature | | 81 |
| 1. | Ivan Ilitch – la pesanteur du corps révélateur d’une quête spirituelle | 84 |
| A. | Dislocation corporelle pour un éveil spirituel. | 85 |
| a. | Du divertissement à la tragédie..... | 85 |
| b. | Angoisse et mort | 87 |
| c. | Du désespoir face à son histoire | 90 |
| B. | L’agonie : ouverture à la métaphysique ?..... | 93 |
| a. | De l’inacceptable au consentement..... | 94 |
| b. | Médecine et mort : des rapports ambivalents | 97 |
| c. | L’agonie et le mystère de la mort | 102 |
| d. | Vivre une mort abominable a-t-il une utilité ?..... | 104 |
| 2. | L’agonie de Chevance – le primat du spirituel mis à bas à l’épreuve de la mort 106 | |
| A. | De l’oubli du corps aux épousailles de la chair | 107 |
| a. | Une rencontre à la racine du combat..... | 107 |
| b. | Un corps ravagé, une âme désespérée..... | 109 |
| c. | Du désert à la joie. | 111 |
| B. | Une illusion à éviter : les idéaux de « bonne mort » | 114 |
| a. | Acceptation de sa propre mort charnelle | 115 |
| b. | La fraternité jusque dans la mort | 116 |
| c. | Passer de l’illusion de la « bonne mort » à une pensée de la « belle mort » 118 | |
| d. | L’accompagnement ou le don de la joie | 120 |
| 3. | L’agonie de Jésus : révélation de l’homme chair | 122 |
| A. | La chair : une notion dynamique | 123 |
| a. | De l’annonce de la passion à l’angoisse de l’agonie..... | 123 |
| b. | Humiliations et injustices- un procès inique..... | 128 |
| c. | Crucifixion et mort..... | 129 |
| B. | La dérélition, expérience de l’incarnation ?..... | 133 |
| a. | Angoisse, terreur et effroi | 133 |

| | | |
|--------------|--|-----|
| b. | L'agonie ou l'union âme-corps dans une seule chair..... | 138 |
| c. | Solitude de celui qui meurt - stupeur de celui qui accompagne | 142 |
| d. | Abandon de soi - Tout est accompli | 144 |
| Partie 2 : | L'agonie : épiphanie de la chair ? | 149 |
| Chapitre 1 : | Incarnation – une lecture henryenne..... | 151 |
| 1. | L'agonie ou la révélation de la chair par clair-obscur | 153 |
| A. | Incarnation et immanence..... | 154 |
| a. | « Qu'est-ce que l'être ? » | 155 |
| b. | L'être ne se dévoile pas par la transcendance | 158 |
| c. | Auto-affection et dévoilement de l'immanence..... | 162 |
| B. | Du pâtir comme révélation de la chair..... | 169 |
| a. | Qu'est-ce qu'une chair ? | 170 |
| b. | Subjectivité et pâtir | 179 |
| c. | Agonie et sentimentalité | 186 |
| C. | Incarnation, finitude et humanité..... | 191 |
| a. | Une phénoménologie de l'archè | 192 |
| b. | L'Archi-Chair et chair | 199 |
| c. | Vie et communauté des vivants | 203 |
| d. | De l'oubli de l'être | 205 |
| 2. | Épiphanie de la chair par le pâtir | 209 |
| A. | Des différentes tonalités pour dévoiler l'être chair | 210 |
| a. | Tonalités et manifestation de l'être..... | 210 |
| b. | Chair et agonie - premier dialogue entre naturalisme et artificialisme.... | 213 |
| B. | Pâtir et passivité - révélation de l'immanence dans l'incarnation..... | 215 |
| a. | De la passivité de la chair | 216 |
| b. | Une seule chair..... | 219 |
| C. | De l'agonie à l'amour | 222 |
| a. | L'agonie et l'ipséité | 222 |
| b. | Ipséité et Vie | 224 |
| c. | De la Vie à Dieu, de Dieu à l'Amour | 226 |
| Chapitre 2 : | L'agonie : une absurdité ou un chemin menant à une métaphysique du Oui ? | 233 |
| 1. | Absurdité, Mal et agonie | 234 |
| A. | Job et Camus : deux figures face à l'absurdité d'un mal..... | 235 |
| a. | De l'absurde à la révolte | 235 |
| b. | La figure de Job ou le procès de Dieu..... | 238 |
| c. | L'agonie – expérience de l'absurdité | 240 |

| | | |
|----|---|-----|
| d. | « L'agonie ne sert à rien » | 242 |
| B. | Faut-il donner du sens à sa mort ? Un éloge à la liberté..... | 243 |
| a. | Sens de la vie et sens de la mort : un impératif moral pour l'homme ?... 244 | |
| b. | De l'importance de la révolte ! | 246 |
| c. | L'expérience de la nuit | 249 |
| d. | L'amour, seule réponse métaphysique possible..... | 252 |
| 2. | Accueillir sa mort, vivre son agonie..... | 254 |
| A. | Accepter sa finitude : un combat humaniste..... | 254 |
| a. | Consentir | 255 |
| b. | Qu'est-ce que dire « Oui » ? | 258 |
| c. | Souffrir en terme henryen | 261 |
| B. | Grandeur et misère de l'homme jusque dans l'agonie | 263 |
| a. | Ultime épreuve de l'homme faillible/ coupable | 263 |
| b. | Passer de l'homme coupable à l'homme capable ? | 265 |
| C. | L'agonie : un temps à vivre | 268 |
| a. | L'apprentissage de la durée – vivre le temps autrement..... | 268 |
| b. | Renoncer à soi..... | 271 |
| c. | La folie du Oui | 274 |
| | Partie 3 : Une morale pour la fin de la vie ? Vers un éloge de la conscience..... | 281 |
| | Chapitre 1 : Les différentes attitudes face à l'agonie | 283 |
| 1. | La figure du dolorisme ou le mépris de la chair | 283 |
| A. | Stoïcisme et maîtrise de soi | 284 |
| a. | Une morale pour atteindre l'excellence | 285 |
| b. | Ascèse et bonheur | 286 |
| c. | Pour quel écho aujourd'hui ? | 289 |
| B. | La douleur comme expérience salvifique ou propédeutique ? Vers un retour au dolorisme | 295 |
| a. | Rédemption et salut par la souffrance..... | 295 |
| b. | Conflit avec l'impératif catégorique de soulager de l'éthique médicale . | 299 |
| c. | Douleur et souffrance : être plus ou être moins ? | 301 |
| C. | L'incarnation : un antidote au dolorisme..... | 303 |
| a. | La souffrance et la douleur sont-elles inhérentes à la vie ? | 304 |
| b. | Vers une symbolique du mal ?..... | 306 |
| c. | Victoire de l'algophobie – ou : du dolorisme comme épouvantail..... | 308 |
| 2. | La figure d'Épicure – un pas vers les philosophies de l'autonomie..... | 311 |
| A. | Épicurisme et la maîtrise de soi..... | 311 |
| a. | Entre hédonisme et matérialisme | 312 |

| | | |
|----|--|-----|
| b. | « La mort n'est rien »..... | 313 |
| c. | Résonnances contemporaines | 316 |
| B. | De l'autonomie à l'euthanasie ? | 319 |
| a. | Liberté et euthanasie | 320 |
| b. | Dignité et indignité de l'homme | 324 |
| c. | La trilogie autonomie – euthanasie - compassion..... | 327 |
| C. | Rejet d'une philosophie de la maîtrise de soi | 330 |
| a. | La puissance de l'esprit et l'anéantissement du corps : vers l'hybris..... | 330 |
| b. | Dignité et indignité | 334 |
| c. | Une macabre trilogie : autonomie - compassion - euthanasie | 337 |
| 3. | Au cœur de la finitude, l'épreuve de l'agonie – Vers la sollicitude | 339 |
| A. | Petit éloge de la fragilité – une éthique de la sollicitude..... | 340 |
| a. | La vulnérabilité nous oblige | 341 |
| b. | Altérité et agir moral..... | 345 |
| c. | Vulnérabilité et compassion..... | 347 |
| B. | Les éthiques du <i>care</i> : une reformulation moderne de l'appel à prendre soin 349 | |
| a. | Une éthique féminine..... | 350 |
| b. | Virilité ou féminité dans l'exercice du prendre soin ?..... | 352 |
| c. | De l'héroïcité de la vertu de patience | 355 |
| C. | L'incarnation face à la tentation compassionnelle | 358 |
| a. | Faillibilité et fragilité : une bonne nouvelle ? | 359 |
| b. | Subjectivité et éthique : quel dialogue ? | 361 |
| | Chapitre 2 : De la sollicitude à la poétique de l'action : un pas vers la subsidiarité | 365 |
| 1. | Sollicitude ou fraternité ? | 365 |
| A. | De l'importance du prendre soin | 366 |
| a. | Prudence et sollicitude | 366 |
| b. | Qu'est-ce que l'estime de soi ? | 369 |
| c. | L'agonie : expérience paroxystique de pauvreté | 372 |
| B. | De la sollicitude à la fraternité – un enracinement ontologique à la morale . | 376 |
| a. | Une première tentative pour fonder l'intersubjectivité..... | 377 |
| b. | Archi-Chair et Archi-Fils..... | 381 |
| c. | ... ou la richesse de l'incarnation – la fraternité est l'assise ontologique de la sollicitude..... | 383 |
| C. | Fraternité et agir moral ? | 385 |
| a. | Aimer son prochain comme soi même..... | 386 |
| b. | Quel agir pour la fin de vie ? | 388 |
| c. | L'incarnation : antidote au vitalisme et au constructivisme ? | 391 |

| | | |
|----|---|-----|
| 2. | Vers une poétique de l'action pour la fin de vie ?..... | 394 |
| A. | De l'application des règles | 395 |
| a. | Une morale pour la fin de vie ?..... | 395 |
| b. | Quelle place pour la transgression ? | 398 |
| c. | Casuistique ou approbation ?..... | 402 |
| B. | Personnification et agir moral - vers une poétique de l'action ? | 406 |
| a. | Moralité et personnification..... | 406 |
| b. | Imagination comme puissance de l'action..... | 409 |
| c. | De la poesis dans l'action. | 411 |
| d. | « Imaginer plus pour agir mieux »..... | 414 |
| 3. | La subsidiarité ou la médiation entre fraternité et imagination | 416 |
| A. | Histoire d'un concept aux origines politique..... | 417 |
| a. | Antiquité et subsidiarité | 418 |
| b. | Naissance de la subsidiarité | 422 |
| c. | Un passage : de la politique à l'éthique | 424 |
| B. | La subsidiarité médiatrice de l'éthique et de la poétique. | 426 |
| a. | Un nexus | 426 |
| b. | Pour aller vers une éthique de l'intériorité..... | 429 |
| c. | Bien commun et consensus – une place pour les éthiques de la discussion ? 431 | |
| | Partie 4 : La prise en charge institutionnelle et politique de l'agonisant..... | 440 |
| 1. | Des fondements sociétaux soumis à la critique ? | 442 |
| A. | De l'interdit du meurtre | 442 |
| a. | Fondations religieuses..... | 443 |
| b. | Fondations philosophiques | 445 |
| c. | Mise en lumière de la violence | 448 |
| B. | Un droit au suicide ?..... | 452 |
| a. | Droit-liberté ou droit-créance ?..... | 452 |
| b. | Législation ou abstention ? | 454 |
| c. | Vers un éloge du suicide ? | 456 |
| C. | L'autorité médicale en question | 459 |
| a. | La critique du paternalisme..... | 460 |
| b. | La crainte d'une médecine « prestataire de service » | 462 |
| D. | Histoire de la mort à l'hôpital..... | 464 |
| a. | L'abandon des mourants à leur accompagnement..... | 465 |
| b. | La querelle entre « laisser mourir » et « faire mourir » | 468 |
| c. | Un débat qui perdure entre une « mort naturelle » et une « mort artificielle » ? | 471 |

| | | |
|----|---|-----|
| c. | Refuser la lutte intestinale – choisir l’alliance..... | 475 |
| 2. | L’invention du mourant ou la disparition de l’agonie ? | 479 |
| A. | Aujourd’hui quelle organisation du mourir en France ?..... | 480 |
| a. | La loi Kouchner- une loi résolument tournée vers le droit des malades.. | 482 |
| b. | La loi Léonetti : du consentement à la collégialité | 483 |
| c. | L’arrêt d’hydratation et d’alimentation – comme pis-aller..... | 485 |
| B. | Jusqu’à la loi Léonetti-Clayes - de l’épuisement des lois | 487 |
| a. | Retour au consentement - fondation de la relation de soin..... | 487 |
| b. | La sédation terminale : un nouveau droit pour la fin de vie | 491 |
| c. | De la technique à la violence | 495 |
| 3. | La banalité du mal au sein de l’institution hospitalière..... | 500 |
| A. | Le mal mourir en France | 501 |
| a. | Quand la fin de vie n’a ni bornes ni limites..... | 501 |
| b. | Souffrance des soignants et épuisement | 505 |
| c. | Une injonction à la sainteté laïque ? | 508 |
| B. | La fin de vie en crise..... | 512 |
| a. | Des luttes idéologiques | 512 |
| b. | Et l’agonie dans tout cela ? | 514 |
| C. | À la recherche de la personne..... | 515 |
| a. | Les directives anticipées ? La personne de confiance ?..... | 516 |
| b. | À la recherche du consentement – seule bonne boussole pour orienter le soin. 518 | |
| c. | Un retour vers le Logos ?..... | 520 |
| 4. | La psychologisation de la mort..... | 521 |
| A. | Les soins palliatifs et le « mourant » | 522 |
| a. | Le mourant : une victime héroïque | 522 |
| b. | Le psychologue ou la consécration du sacrifice | 525 |
| c. | Quête de sens et spiritualité - quelle place pour la psychologie ? | 527 |
| B. | Au-delà de la mort, se confronter à l’agonie | 529 |
| a. | Antidépresseur et fin de vie ? | 530 |
| b. | Dogmatique de la bonne mort – Un éloge de la patience | 531 |
| c. | Quid de l’échec ? De l’inquiétude | 533 |
| d. | Vers une casuistique de la transgression?..... | 535 |
| C. | De la Barbarie..... | 537 |
| a. | La négation de la Vie jusque dans la mort ? | 537 |
| b. | Subjectivité et agonie | 539 |
| c. | La Vie avance masquée jusque dans la mort | 541 |

| | |
|--|-----|
| 5. Quand éthique et politique se mêlent | 543 |
| A. La « mort naturelle » n'est plus une bonne réponse | 543 |
| a. Mort naturelle, mort artificielle ?..... | 544 |
| b. Liberté, responsabilité : de l'importance de juger | 545 |
| c. Vie et culture : de l'importance des médiations..... | 547 |
| B. Humanisme et organisation du mourir..... | 548 |
| a. La vie jusque dans l'agonie – être vivant jusqu'à la mort | 549 |
| b. De l'urgence de la philia | 550 |
| c. Exception et subsidiarité : vers la coopération | 552 |
| Conclusion..... | 558 |
| Bibliographie | 572 |
| Index des Noms | 582 |
| Index Rerum | 584 |

Introduction

« Et de longs corbillards, sans tambours ni musique,
Défilent lentement dans mon âme ; l'Espoir,
Vaincu, pleure, et l'Angoisse atroce, despotique,
Sur mon crâne incliné plante son drapeau noir. »¹

Le poète nous invite à comprendre à quel point l'angoisse est un anéantissement de tout possible, une perte d'illusions de l'homme, de ses projets, une obturation de tout futur. Rien n'est plus, tout est anéanti. L'on sombre. L'angoisse est toujours solitude. En philosophie, elle est bien souvent liée à la question de l'être. Qu'elle soit pensée comme phénomène nous plongeant dans *l'ontos* ou comme phénomène existentiel, elle porte la question délicate liée à l'identité de la personne. Qui suis-je ? Mais, plus, elle interroge le sens de sa vie propre, de son existence. Elle questionne la mort, le néant. Parce qu'elle nous installe dans un solipsisme profond, elle marque notre existence. Lorsque nous l'éprouvons, nous en sortons rarement indemnes. Du fait qu'elle nous éprouve comme être solitaire, elle fonctionne comme indice révélateur de notre liberté. L'angoisse est alors interrogation sur notre condition humaine. Mais elle peut aussi être pensée comme un mal-être, sentiment d'oppression, d'anéantissement, s'inscrivant jusque dans sa chair. L'angoisse nous fait nous recroqueviller sur nous-mêmes. Sans objet, selon Heidegger, l'angoisse est sans pourquoi. En psychopathologie, elle est l'indice d'une crainte ; crainte face à laquelle l'homme se retrouve démuné, impuissant, fragile. En psychanalyse au contraire, elle revêt le sens d'un conflit psychique, entre moi et surmoi, entre ça et moi... En un sens, l'angoisse est toujours expérience du tragique qui enserre la condition humaine. De la naissance à la mort, en passant par l'expérience des maladies, des deuils, de la vieillesse, l'homme fait l'épreuve de la souffrance. Et nul n'est épargné.

L'angoisse possède deux facettes, celle qui est psychologique, mais aussi celle conçue comme modalité ontologique. La première se trouve jointe au sentiment de culpabilité selon Kierkegaard. Ce qui, chez Freud, se développe sous une tonalité sexuelle, qui lui permet d'engendrer la nouvelle science qu'est la psychanalyse. Ontologiquement,

¹ Baudelaire, C., *Les fleurs du mal*, Paris, Poulet-Malassis et de Broise. Spleen, poème LXXVIII, « Quand le ciel bas et lourd pèse comme un couvercle », p. 177.

l'angoisse serait, pour le philosophe, un mélange d'effroi nous confrontant au néant, à la mort. Ce qui va permettre à Heidegger mais aussi à Sartre de développer leurs propres analyses de l'angoisse. L'angoisse psychologique, poids d'une culpabilité jamais altérée, jointe à l'angoisse ontologique du néant, ne peut exister sans manifester la liberté de l'homme. Par sa liberté, l'homme peut chuter. Par sa liberté, l'homme porte la responsabilité de ses actes. Par sa liberté, l'homme choisit. Ce faisant, de multiples options s'offrent à lui, qu'il peut habiter de différentes manières. Pensons à Thomas d'Aquin lorsqu'il explique que, pour que l'homme soit vertueux, il est nécessaire de rassembler trois conditions que sont la rectitude de l'intention, la rectitude de la pensée, la rectitude de l'agir. Cette trilogie ouvre, à elle seule, d'ores et déjà, une infinité de possibilités pour l'homme dans la façon dont il choisira de vivre, d'agir, de s'habiter, d'habiter le monde. Au sein de l'angoisse ontologique naît un profond sentiment de vertige issu de la liberté. Vertige métaphysique par excellence, qui fait naître l'effroi, mais qui permet à l'homme de faire l'expérience, existentiellement, de sa liberté. « L'angoisse est le vertige de la liberté. »² L'angoisse met en lumière le fait que l'homme peut éprouver sa liberté comme poids, comme obstacle, comme fardeau. Vertige devant les possibles, elle le somme de faire un choix, d'agir. L'angoisse est d'ores et déjà indéterminée, elle fait apercevoir un néant. Vertige de la liberté qui manifeste sa propre démesure face à la force de la responsabilité, face à l'imprévisibilité de nos actes. Vertige car si l'imputabilité perdure, agir nous amène à porter nos choix jusque dans ce que nous n'avions ni prévu ni anticipé. Agir nécessite d'effectuer un saut, sans garantie quant aux issues de nos actions, quand bien même l'on agit de façon prudente. L'angoisse manifeste un déséquilibre.

Étonnamment, le vertige est aussi une des catégories pouvant classer le jeu, classification qui amène à une singulière résonance lorsqu'on pense l'agonie. Pour Roger Caillois, il existe quatre catégories fondamentales de jeu : *l'agôn*, *l'alea*, la *mimicry* et *l'ilinx*³. Le vertige ou *l'ilinx* est défini ainsi par l'auteur : « poursuite du vertige et qui consistent (les jeux de vertiges) en une tentative de détruire pour un instant la stabilité de la perception et d'infliger à la conscience lucide une sorte de panique voluptueuse. Dans tous les cas, il s'agit d'accéder à une sorte de spasme, de transe ou d'étourdissement qui anéantit la réalité avec une souveraine brusquerie. »⁴ S'il apparaît que dans l'agonie il n'y a pas de volonté de se soumettre au vertige, comme cela peut être le cas dans les jeux (pas

² Kierkegaard, S., *Du concept d'angoisse*, traduction Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, 1964, p. 90.

³ Caillois, R., *Les jeux et les hommes – le masque et le vertige* -, Paris, Gallimard, 1967, p. 47-71.

⁴ *Ibid.*, p. 68.

plus qu'il n'y a volonté d'endurer *l'agôn*, de se soumettre à la *mimicry* ou de subir *l'alea*), par l'angoisse, le vertige est assuré. Abîme des choix que l'on a posés, qui auraient pu être autres, vide abyssal auquel la mort ou la peur de la mort nous confronte - celle du néant. L'agonie nous confronte à l'angoisse par le vertige qu'elle nous fait endurer, par le déséquilibre qu'elle produit. Si dans le jeu le vertige produit un désarroi (qu'il soit organique ou psychique), dans l'agonie il conduit à l'effroi. L'image du tourbillon d'eau, origine étymologique du terme *ilinx*, manifeste à quel point l'angoisse emporte tout sur son passage, jusqu'à nous submerger. L'agonie est déséquilibre, crise qui se traduit par *l'ilingos*, soit le vertige. Vertige qui met en lumière l'angoisse. Vertige de l'être qui se trouve confronté au néant, à l'irruption de la mort, à l'irruption de sa mort. L'agonie est aussi un *alea* au sens où elle ne dépend en aucun cas d'une décision de l'homme. Elle survient, sans que l'on possède une quelconque prise sur cet événement. « Le destin est le seul artisan de la victoire et celle-ci, quand il y a rivalité, signifie exclusivement que le vainqueur a été plus favorisé par le sort que le vaincu. »⁵ L'agonie nous confronte à notre finitude, l'être passe et trépassé, coup du sort, destin inéluctable. Lorsque l'on gagne contre son destin, ce n'est que partie remise. Lorsque l'agonie survient, les dés sont jetés, la mort va l'emporter. *L'alea* comme *fatum* s'impose, mais il ne redistribue plus les cartes. Et pourtant, au sein de *l'agonia*, nous tentons encore de négocier, d'avoir un peu plus de temps, de tenir le plus longtemps possible. L'agonie, par *l'alea*, nous convainc qu'il nous faut nous abandonner à un destin qui nous dépasse. Nous ne savions pas de quoi nous allions mourir, ni quand. L'agonie nous dévoile cet ultime *alea*, qui ne sera suivi d'aucun autre. Dernier coup du sort, le hasard parfois peut être « heureux », plus exactement, paisible. Mais l'on ne choisit pas sa mort, elle vient à nous et s'impose. Quand bien même l'on tente de la maîtriser, elle est un *alea*, prenant les traits d'une maladie et de ses évolutions, de la vieillesse, du désespoir. Choisir de mourir, jusque dans le suicide, est le fruit d'un revers, d'une souffrance, d'une douleur, *alea* de la vie qui s'impose à nous et qui peu à peu obture tout futur possible. L'agonie est toujours tragique. *L'alea* nous ouvre d'ores et déjà à la question de la passivité de l'homme face à sa condition, mais cette passivité se décline aussi, paradoxalement, dans un combat, dans un *agôn*, origine étymologique de l'agonie. Et si « *l'agôn* se présente comme la forme de mérite personnel et sert à le manifester »⁶, dans les catégories de jeu, elle se traduit comme combat. Or, au sein de l'agonie, le combat semble être contre soi. La compétition de soi contre soi pour

⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁶ *Ibid.*, p. 53.

prendre acte de ses responsabilités, pour habiter sa mort, pour s'habiter soi. De la passivité ontologique de l'homme qui se reçoit dans son pâtre, nous voilà confrontés à l'homme qui lutte, refusant de rendre les armes, luttant pour la vie, certes, mais aussi contre l'angoisse, contre l'effroi, contre son histoire, contre soi. Étrange combat de l'agonie qui n'a pour protagoniste que soi, quand bien même parfois, l'on convoque autrui pour régler ses comptes ou demander pardon. Le je qui meurt tente de ressaisir un fil conducteur de sa vie par un récit, par une herméneutique. Manquements et insuffisances peuvent aisément éclater, l'angoisse comme vertige se mêle intrinsèquement à l'angoisse comme culpabilité. Il reste la catégorie de la *mimicry* qui pourrait sembler moins évidente. Entendue comme « devenir soi-même un personnage illusoire et à se conduire en conséquence »⁷, la *mimicry* n'est pourtant pas absente de l'agonie, particulièrement dans le contexte d'une mort apprivoisée où le mourant revêt un rôle, se soumet à des rites et des rituels d'adieu et où chacun connaît la place qu'il doit prendre lors de la mort. De ces catégories qui peuvent nous aider à penser l'agonie, un aspect apparaît. Que ce soit *l'alea*, *l'ilinx*, *l'agôn* ou la *mimicry*, aujourd'hui, le contexte de l'agonie met ces quatre catégories en tension. Pour *l'alea* ? L'insupportable fatalité de la mort se doit d'être maîtrisée. Il faut choisir le moment de sa mort, quitte à précipiter l'agonie pour conserver la main. *L'ilinx* ? Insupportable vertige, refus de l'angoisse, de la douleur, de la souffrance : pourquoi ne pas être anesthésié ? *L'agôn* ? Combat contre qui ? Contre quoi ? Non-sens d'une volonté qui sera perdante et qui se confrontera aux pertes de pouvoir, peur d'un retour au dolorisme... la *mimicry* ? Refus d'entrer dans un rôle au sein de l'agonie, nous mettant face à l'insupportable nudité d'un homme, qui meurt, sans plus de rites et de rituels pour habiter le moment. Dépossession, donc, d'un appui culturel et communautaire, parce qu'une mort est toujours singulière. Les catégories du jeu nous permettent de comprendre, au sein d'une expérience tragique : celle de l'agonie, à quel point ce moment est à la fois une crise, mais aussi en crise. Il s'agit alors de s'essayer à le penser dans le contexte culturel actuel.

Car l'agonie et la question de la mort n'ont eu de cesse de mettre en travail la pensée, traduisant une question insoluble car toujours à reconsidérer personnellement. À la fois toujours nouvelle, puisqu'enracinée dans une subjectivité qui s'interroge, mais aussi toujours ancienne, archaïque, puisqu'appartenant à notre condition humaine et obligeant chaque société à se construire en fonction de la mortalité, l'agonie est aujourd'hui à repenser en raison d'un contexte nouveau, particulier, propre à notre époque. D'aucuns

⁷ *Ibid.*, p. 61.

tendent à dire que l'on fuit la mort. À notre sens, il n'en est rien. D'ailleurs, nous sommes prêts à la précipiter, à la maîtriser. Nous tentons bien plutôt de fuir la souffrance, la douleur, l'agonie. Car ces dernières impliquent de se confronter à l'aporie du mal et de prendre parti, par les choix que nous posons, en inscrivant dans notre chair une réponse aux crises existentielles que nous traversons. Confrontés au sérieux de l'existence, au tragique aussi, il n'est plus question de jeu. Futilité ? Spiritualité ? L'homme quoi qu'il en soit, fait l'expérience au sein du souffrir d'une inadéquation au monde, d'une inadéquation face à la problématique du mal. Nous fuyons l'agonie, quitte à ne pas la nommer, quitte à l'éluder grâce à un euphémisme que serait « la fin de vie », quitte à promouvoir une sédation terminale continue en cas de détresse (psychique ?), quitte à choisir l'euthanasie – ce qui revient à précipiter l'agonie pour ne pas en subir les affres -. Qu'est-ce qui relève du domaine de la fin de vie ? Qu'est-ce qui définit l'agonie ? Qu'est-ce qui différencie ces deux moments ? En premier lieu, il s'agit bien de penser ce nouveau contexte dans lequel se déroulent la fin de vie et l'agonie avant de tenter de distinguer les deux termes.

Si l'agonie se comprenait comme appartenant au monde des lois naturelles et cosmiques auxquelles nous ne pouvions échapper : destin le plus commun, banal de l'homme, aujourd'hui, elle est devenue un lieu où l'homme peut exercer sa liberté. D'une mort apprivoisée, qui s'imposait à chacun et que l'on essayait de vivre comme l'on pouvait, où l'on tentait de mener le dernier combat pour manifester l'homme que nous étions, nous sommes passés à un nouveau contexte où la mort se déroule à l'hôpital. C'est au sein de ce nouvel univers - d'hospitalité, d'hostilité, technique, scientifique, médical - que l'agonie et la fin de vie vont s'enraciner dans la chair des patients. L'hôpital se trouve sommé de prendre en charge la douleur physique, mais aussi celle psychique et spirituelle. Autrefois chargé de la santé du corps, le voilà désormais confronté à la santé (« la sainteté ») de l'esprit car c'est à l'hôpital d'accompagner les crises existentielles que sont l'expérience de la maladie, de la fin de vie et de l'agonie. Au sein d'un univers technique, pensé pour être efficace, surgissent les questions métaphysiques et existentielles. Alors qu'il n'existe plus de symbolique du mal, de rites ou de rituels pour accompagner nos vivants jusqu'à la mort, l'hôpital se trouve confronté à la difficile réplique qu'il doit trouver face à la problématique du mal. Il le fait alors avec les moyens qui sont les siens : moyens techniques, scientifiques, médicaux, pour soulager l'homme souffrant. Quand bien même celui qui meurt, bien plus que celui qui souffre du fait de sa maladie, introduit une rupture dans le difficile équilibre que tente de trouver l'univers hospitalier pour soigner. Car pour celui qui meurt, il n'est plus d'espoir thérapeutique, il n'y a plus rien à faire. La

médecine a failli, elle n'est plus un salut. Que peut-elle alors offrir lorsqu'elle se trouve en défaillance ? Et lorsque cette défaillance est avérée ? Celui qui entre en fin de vie, celui qui agonise manifeste l'échec de la médecine à guérir, met en lumière son impuissance. Que peut-on faire lorsqu'il n'y a plus rien à faire ? C'est à cette épineuse question que se confrontent les praticiens qui accompagnent la fin de vie et l'agonie. Or la fin de vie, tout comme l'agonie, sont devenues des notions qui désormais appartiennent au champ médical et sont pensées sous le paradigme scientifico-médical. Aussi, lorsqu'on entend ces deux termes, viennent immédiatement à notre esprit analgésie, anesthésie, sédation, euthanasie... Tous ces mots en lien avec la pratique médicale. Si auparavant la fin de vie et l'agonie servaient à rendre compte de l'expérience de la mort, lorsque l'on s'éteignait du fait de l'épuisement et de la vieillesse et que l'on devait préparer sa mort et se soumettre aux rituels religieux, aujourd'hui, ce n'est plus le cas. L'expérience de la mort se disait auparavant par des images : « passer l'arme à gauche », « trépasser », « s'éteindre », « disparaître », « partir », « rendre son dernier soupir », « casser sa pipe », « tirer le rideau » et tant d'autres. Toutes se déclinent sur une modalité existentielle ou spirituelle. Images familières tentant de rendre compte de la perte. Aujourd'hui, Marie-Jo Thiel nous explique que la fin de vie est devenue l'apanage de la médecine moderne⁸. Désormais, il s'agit de diagnostiquer la fin de vie. Et l'agonie. Après avoir constaté la nuisance qu'entraînait l'acharnement thérapeutique, dans les années 1960-1970, sont apparus les premiers services de soins palliatifs. Il a fallu, une fois qu'ils ont été créés, définir le type de patients qui pourraient en bénéficier afin de pouvoir conserver l'efficacité propre à l'institution hospitalière. Le plus souvent, cela signifiait que désormais le patient ne pouvait plus endurer de stratégie curative, qu'il fallait le sortir des unités de soins intensifs. L'on estimait alors que cliniquement, le patient ne survivrait pas à un horizon de plus de trois mois. Il apparaissait urgent de lui permettre de s'échapper d'une médecine en échec pour lui permettre d'appivoiser l'idée de la mort. Le plus souvent, les patients étaient atteints du SIDA ou du cancer.

Désormais, ce tableau clinique est remis en cause. L'on a vu apparaître, grâce aux immenses progrès effectués en réanimation, une médecine qui réalise des prouesses. Mais aussi, qui, par un étrange renversement, devient un maléfice : la médecine devient une fabrique à handicap. Accroissement des personnes âgées très dépendantes, développement – du fait du vieillissement de la population - des maladies neurodégénératives types

⁸ Thiel, M.-J., « La fin de vie : une notion pour une pluralité de situations », in *Ethique et pratiques médicales et sociales*, n° 77, décembre 2011, p. 39- 41.

Alzheimer ou Parkinson, apparition des comas dépassés (morts encéphaliques), comas neuro-végétatifs chroniques, *locked-in-syndrom*, états pauci-relationnels... (etc.) La fin de vie devient un long *no man's land*, de plus en plus difficile à conceptualiser, qui ne présume en rien d'une potentielle agonie imminente. Au contraire, elle peut s'étirer, durer, n'en plus finir : un an, deux ans, trois ans. Quitte à avoir épuisé toute la bonne volonté du patient, des équipes, des proches... lorsque l'agonie survient au bout du bout du parcours et que le temps ultime devient l'incompréhensible ajout de temps à une vie qui n'en finit plus de s'éteindre. La fin de vie ne dit plus la proximité avec la mort, elle se réduit à prendre acte que, curativement, la médecine s'est épuisée et qu'elle ne peut plus rien offrir de pertinent en vue d'une guérison à son patient. « La notion de fin de vie qui a émergé progressivement avec la médecine moderne est donc surtout une catégorie ouvrant à des décisions concernant une personne qui a bénéficié jusque-là de tout l'essor des technologies médicales contemporaines »⁹. En un sens, l'essor d'un progrès immense a permis un accroissement sans précédent de l'espérance de vie. Ce qui, aujourd'hui, nous confronte à l'impensé de son pendant : l'accroissement sans précédent des vulnérabilités liées aux pathologies du grand âge, pathologies chroniques et invalidantes, mais qui n'entraînent pas la mort. Il faut alors apprendre à vivre avec. La grande vieillesse est devenue synonyme de handicap. Mais bien plus, le curatif peu à peu s'est mélangé avec le palliatif, jusqu'à ce que le contour des deux disciplines, présentées comme séparées, devienne flou. En effet, que penser des chimiothérapies palliatives ? Une pile de *pacemakers* peut-elle devenir une obstination déraisonnable ? Meurt-on de faim lorsque l'on est un patient cachectique et déshydraté (la littérature médicale nous dit que non) ? Le progrès de la science médicale est devenu une invitation forte et prégnante à ce que l'éthique prenne une place non négligeable dans des décisions qui questionnent les valeurs d'une société dans son ensemble. « La pensée médicale engage de plein droit le statut philosophique de l'homme »¹⁰, écrivait en son temps Foucault. L'accompagnement en fin de vie se retrouve confronté à la question abyssale de la place que l'on accorde à la vulnérabilité de l'homme. Comment rendre compte de l'expérience de la vulnérabilité, et accompagner l'homme qui se vit comme diminué dans une société de performance, de compétence, qui calcule la productivité de chacun ? Poids de celui qui souffre qui ne s'entend désormais que comme celui qui est inutile, fardeau pour ses proches et pour la

⁹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰ Foucault, M., *La naissance de la clinique*, Paris, PUF, 2003, p. 201.

société, empêchement à vivre, en plus du fait qu'il porte sa propre expérience de la souffrance et de tous les deuils qu'il doit accomplir.

Si la fin de vie est entendue comme le passage de la médecine curative à la médecine palliative, le champ médical s'est aussi attaché à conceptualiser l'agonie afin de pouvoir prendre en charge, du mieux qu'il le peut, cette expérience et de parvenir à soulager autant que faire se peut celui qui en fait l'amère expérience. Il existe donc désormais, pour compléter l'arsenal de la fin de vie, une phase préterminale et une phase terminale se concluant par l'agonie. C'est sur le site de la Société francophone de soins palliatifs que nous trouvons la définition, faisant consensus, de la phase terminale. Cette phase est pensée en quatre moments distincts. Si elle conduit inéluctablement au décès, on peut l'anticiper en raison de signes cliniques précurseurs qui font fonction d'annonciation de l'irréversible, soit l'irruption de la mort. Néanmoins, ces signes sont non spécifiques, ils englobent à la fois les troubles neuropsychiques que sont l'agitation ou la somnolence, l'angoisse de la mort, la modification des téguments (pâleur, teint cireux, respiration bouche ouverte avec chute des mandibules qui va se conjuguer à l'apparition d'une défaillance d'une fonction vitale (ou de plusieurs)¹¹. Aussi la phase terminale se divise-t-elle en quatre étapes à proprement parler. La première est appelée phase préagonique, elle correspond alors, physiologiquement, à une défaillance des fonctions neurologiques. Cette dernière se manifeste par des troubles de conscience, une somnolence, un syndrome confusionnel ou hallucinatoire, une agitation, une diminution du tonus musculaire, des troubles du carrefour oropharyngé... À ce tableau clinique sombre peut s'ajouter une défaillance respiratoire se traduisant par une polypnée, une respiration de Chayne-Stockes (soit d'un *decrecendo* de ventilation suivie d'une apnée ou d'une hypopnée), les extrémités des membres ou de la bouche qui se cyanosent. Enfin, s'ajoute la défaillance cardiocirculatoire qui va se traduire par des symptômes types comme la tachycardie, un pouls filant, des marques cyanosées aux endroits des perfusions, une tension devenant fluctuante (hypertension puis hypotension) ... etc. La phase préagonique est toujours réversible. Elle peut en outre ne se manifester que par une des défaillances susmentionnées, ce qui rend son diagnostic compliqué. En revanche, la phase agonique est toujours irréversible cliniquement et elle se diagnostique au vu de l'apparition d'un signe clinique : la disparition du réflexe cornéen. Ce dernier signe est en effet l'indice que le réflexe neuro-végétatif du tronc cérébral a disparu et que les défaillances vitales observées

¹¹ Sur : <http://www.sfap.org/rubrique/qrm-6-reponses-et-commentaires>, consulté le 03/03/2016.

en phase préagonique sont désormais irréversibles. À ce stade, l'on ne peut espérer vivre plus de quatre heures.

Aussi, pour la clinique, l'agonie est le moment où l'on va mourir. En effet, du fait du tableau clinique extrêmement grave de la phase préagonique, celui qui meurt n'a plus de ressources pour lutter. Il est en état de choc en quelque sorte. Dès lors, il sombre dans un semi-coma, n'a plus réellement de mouvement volontaire (ou alors traduisant des mouvements de type myoclinique (soit une contraction musculaire), hyperkaliémie (soit entraînant des troubles cardiaques), hypercalcémie (augmentation anormale du taux de potassium)) et faisant naître une respiration automatique qui se voit coupée par des pauses de plus en plus longues. C'est ici que peuvent survenir les râles agoniques, très impressionnants pour les proches. Ils sont une manifestation végétative (sans conscience) due à une hypersécrétion physiologique. Les râles en sont un indice, mais cela peut se traduire par un encombrement bronchique, ou encore des sécrétions lacrymales réflexes. La phase agonique est alors suivie de la mort cérébrale. Cette dernière est la conséquence de l'agonie. Mort cérébrale qui amènera le décès constaté du patient, ultime étape d'un processus physiologique conduisant le patient de la vie à la mort. Enfin, le processus biologique et physiologique de la mort s'inscrit sur le corps : hypothermie, lividité...etc. En un sens, la médecine s'empare de la question de l'agonie pour savoir ce qu'elle doit traiter pour être bénéfique à son patient et comment elle peut parvenir à le soulager au mieux.

Pour Michel Cavey¹², gériatre et médecin de soins palliatifs, l'équipe soignante se trouve confrontée à deux difficultés : ce que le patient vit, ce que l'on voit et que l'on ressent en tant qu'accompagnant. L'imagination, ici, peut amener à effectuer des gestes pour apaiser la famille. Ce qui pose la question de la légitimité de tels gestes, mais qui explique aussi pourquoi il est important de développer une clinique de l'agonie. Sans elle, l'on ne peut soigner au mieux celui qui meurt. C'est pourquoi le praticien ne peut soigner le trouble de la conscience. Car l'agonie médicale implique qu'on n'ait plus de conscience. Pour autant, l'on ne peut savoir si l'homme qui trépassé est encore sensible au monde qui l'entoure. L'on ne peut savoir s'il est sensible à notre agir. Quant à traiter les symptômes liés à l'agitation agonique, l'on se retrouve alors confronté à la redoutable question de savoir si le patient souffre de cette dernière, quand bien même elle est particulièrement spectaculaire. Pour le médecin, il n'est pas « légitime de traiter quelque chose dont le

¹² Cavey, M., « L'agonie », sur : <http://michel.cavey-lemoine.net/spip.php?article40>, publié le 27/02/2006, repris le 13/11/2014, consulté le 5/03/2016.

malade ne souffrirait pas. Et ici la difficulté est d'arriver à distinguer ce que l'entourage vit et ce que vit le malade »¹³. La distinction doit se faire afin de ne pas poser des actes pour protéger la famille, les proches. Pour autant, il est nécessaire de penser l'agonie aussi comme une cérémonie pour le médecin, et en un sens, penser une sociologie de l'agonie. Pour l'heure, dans le champ médical, le trouble respiratoire non plus ne peut être soigné, le patient n'est plus en capacité de le faire, son système nerveux n'ayant plus l'énergie pour bien fonctionner. Le rôle agonique, quand bien même il est avéré que le malade n'en souffre pas, peut, peut-être, être atténué, en raison de la souffrance de la famille. De même pour le trouble circulatoire : un patient qui meurt n'a pas sa place en réanimation, sauf à lui imposer une obstination déraisonnable, malfaisante. En un sens, les soins poursuivis ne sont pas ceux qui vont entretenir des fonctions vitales qui s'amenuisent, mais ceux qui honorent le patient comme personne. Par exemple, les soins d'hygiène ou de bouche. La médecine en revanche se doit de tout faire pour soulager la douleur, sans répit, « quel que soit le degré de conscience du malade »¹⁴. L'alimentation, tout comme l'hydratation, ne sont plus possibles. Pour le médecin force est de constater, pour autant, qu'il y a peu de recherches sur l'agonie, ce qui l'amène à se contenter d'observer les défaillances multiviscérales. Les défaillances multiviscérales traduisent alors l'ignorance médicale. Or la question est d'importance pour l'auteur car, si l'agonie est ici irréversible, ce n'est pas le cas de la phase préagonique. Comment, dès lors, en reconnaître les symptômes, signes cliniques qui orienteront la stratégie thérapeutique, mais qui guident une pratique potentiellement nocive, soit conduisant à l'obstination déraisonnable, soit à une pratique passive, induisant une perte de chance ? Sachant que des traitements un peu plus agressifs, chez les personnes âgées, amènent souvent un surcroît de vie. Sachant aussi que la discrimination liée à l'âge quant à l'accès aux thérapeutiques se fait ressentir de façon de plus en plus cruciale¹⁵. Établir une clinique de l'agonie, c'est se donner les outils pour pouvoir accompagner ces patients au mieux. Mais la concevoir ainsi, c'est manifester que l'agonie est moins l'indice d'un combat que d'une reddition définitive.

L'agonie, entendue dans un sens médical, manifeste une des apories sociétales qui modèle la médecine et son exercice. En effet, refusant de considérer l'œuvre de la mort, c'est aux médecins que l'on confie l'accompagnement de la fin de vie. À eux de savoir

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ Sur ce sujet, il n'est pas anodin de constater que la Grande Bretagne a dû adopter un *Equality Act* (en 2011) mentionnant la discrimination fondée sur l'âge et s'attachant à la proscrire, cf. <https://www.gov.uk/guidance/equality-act-2010-guidance>.

développer tout à la fois un savoir-faire et un agir excellents pour soulager le corps souffrant. À eux de trouver les clefs psychologiques afin d'obtenir une mort apaisée. Délégation de l'accompagnement du mourir, les soins palliatifs ont aussi eu un pendant négatif. Celui de nous faire croire que nous n'avions plus à assumer la redoutable question de la souffrance et de la douleur puisque d'excellents techniciens savent l'accompagner. La mort, la souffrance, l'agonie sont peu à peu devenues des objets de pensée purement médicaux, entraînant un agir efficace pour les prendre en charge. Expliquées, elles n'ont pas été comprises pour autant. Et la médecine est devenue le seul paradigme explicatif commun pour tenter d'approcher l'aporie du mystère du mal et de la souffrance. En un sens, la teneur de nos débats aujourd'hui en France rend compte de ce contexte. Penser l'agonie, penser la fin de vie, c'est devoir prendre position sur les questions de suicide assisté, d'euthanasie, et plus récemment sur des questions de sédation (terminale, continue, de répit). Le débat d'expert se substitue peu à peu à la réflexion commune. Les néophytes, quant à eux, se trouvent sommés d'avoir un avis sur des pratiques médicales dont ils ne comprennent pas forcément tous les tenants et aboutissants. Les soins palliatifs mettent en lumière une réalité qu'ils n'auraient peut-être pas aimé voir advenir, mais qui traduit le contexte actuel sur la mort et qui explique pourquoi, aujourd'hui, il est urgent de repenser ces questions immémoriales que sont la souffrance, la mort et par là même l'agonie.

L'agonie n'est plus une fatalité à laquelle l'homme doit se soumettre. Elle est devenue un lieu où l'homme peut exercer sa liberté. Grâce à la médecine, l'on peut désormais choisir comment habiter le moment de sa mort. Ce qui n'est pas sans débat, selon le choix posé, ni sans conséquence quant à la conception que l'on se fait de l'homme. Toujours est-il qu'à la question métaphysique que pose la mort s'est substituée la question technique du comment mourir. Euthanasie, sédation, suicide assisté, soins palliatifs : tous ont en commun le fait d'être des termes médicalisés, appartenant à l'univers des compétences techniques et scientifiques. En un sens, parce qu'il y a accroissement des connaissances et des pouvoirs de l'homme sur la nature, il y a nécessité de repenser sa condition d'homme mortel. Le rapport de l'homme à la loi naturelle, de l'homme à la nature est aujourd'hui bouleversé. L'on peut le penser de diverses manières. Soit l'homme possède une condition naturelle qui s'impose à lui, il est soumis à la loi naturelle. Alors s'opposer à cette dernière revient à faire œuvre *d'hybris*. L'on retrouve ici toute la longue tradition de l'humanisme chrétien, issue du thomisme. En un sens, l'œuvre d'une vie de l'homme consiste alors à actualiser en lui les dispositions naturelles qu'il possède. L'homme est pensé comme essence, et quand bien même il adapte sa nature par la culture en la rendant meilleure, il est

soumis à la nature jusque dans l'expérience de la mort. En ce sens, la nature lui offre un cadre limité dans lequel il a la capacité de développer son excellence. Ou alors, l'on se tourne vers ce qui serait un humanisme laïc, celui de Pic de la Mirandole ou de Condorcet, où l'homme se définit par sa perfectibilité infinie, par sa capacité à transgresser les lois de la nature grâce à la culture, à la science, à la technique. Ce qui permet alors de considérer que lutter contre la mort, la maladie, la vieillesse... est tout aussi naturel à l'homme que de faire l'expérience de ces situations limites. La culture est alors une réparation que l'homme se donne pour faire face à la loterie aveugle de la vie, aux fléaux naturels que sont la maladie et la mort. L'homme peut s'accroître, accroître son pouvoir et doit lutter contre la nature qui est entendue comme déficience, injustice, expérience du négatif. La médecine elle-même se trouve de plus en plus confrontée à ce débat. Débauche de puissance lorsque surgit l'obstination déraisonnable, manifestation de son échec lorsque la mort survient, elle est lutte contre tout ce qui abîme et détériore, contre la maladie et par là, contre la mort. Néanmoins, c'est bien parce qu'elle se trouve confrontée à ses limites qu'elle se voit dans l'obligation de construire une attitude pour accompagner la mort par la technique. Faute de guérir, il lui faut impérativement soulager son malade. C'est ce contexte qui nous oblige à repenser l'agonie. Car cette dernière est prisonnière de l'univers hospitalier. Mais, nous ne définirons pas l'agonie comme l'entend la science médicale, quand bien même elle se déroule dans un contexte hospitalier. À cause de l'émergence de ce contexte, nous constatons un bouleversement dans le paradigme conduisant à prendre en charge la fin de vie. Nous replaçons donc l'agonie dans son champ existentiel, dans son champ charnel, dans son champ spirituel.

L'agonie, au sens étymologique, signifie combat. Elle sera entendue tout au long de notre réflexion comme cette dernière lutte que l'homme mène avant de mourir. Dernière lutte de la nature contre la mort. L'on pourrait penser dès lors que la définition médicale pourrait être incluse à notre définition. Ce n'est pas le cas. L'agonie est entendue comme combat du fait de l'angoisse, de l'effroi qu'elle fait traverser à l'homme. Elle est définie comme combat car elle nous confronte à notre mort. Non pas la mort : neutre, universelle, mais ma mort, champ singulier qui achève la possibilité d'être sujet au sein du monde. Combat car il faut endurer les pertes qu'elle implique : celles issues de la maladie - pouvant nous amener à un état de grabataire -, celles issues d'une lutte psychologique -se défaire des désirs de possession, lutter contre l'imagination, renoncer à soi, à autrui, à la vie. Lutte existentielle, métaphysique : elle nous plonge au cœur de l'aporie du mal, nous confrontant au scandale du mal et de la souffrance. Combat qui s'inscrit dans notre chair,

l'esprit inscrivant sa trace dans le corps, le corps conduisant l'esprit à penser, à se révolter... dialogue dual ? Non. Épiphane d'une chair se dévoilant comme ipséité au sein d'un pain. L'agonie nous dévoile l'urgence de sortir d'une pensée dualiste de l'homme. Nous entendrons donc l'agonie comme cette ultime lutte qui oblige l'homme à se dévoiler à lui-même dans un pain, passivité ontologique qui se dévoile en se déclinant sur la modalité d'une lutte existentielle. Elle impose à l'homme de choisir une attitude face à la mort, où va s'engager sa liberté. Être agonisant, c'est avoir conscience de façon certaine que sa mort approche, connaître la proximité de la mort dans notre existence. Être agonisant, c'est être vivant jusqu'à la mort, et non moribond, si l'on reprend à notre compte la si belle définition de Ricœur¹⁶. Le moribond de Ricœur, c'est l'homme déjà considéré comme mort, c'est l'homme qui a sombré dans l'inconscience. En d'autres termes, c'est l'homme dont on diagnostique qu'il est entré en agonie – irréversibilité de l'état et inconscience. Il n'y a ici plus de combat, peut-être capitulation. L'agonie est entendue comme lutte, comme combat avec et contre la mort. Combat physique, combat psychologique, combat existentiel, combat spirituel, elle implique qu'il y ait encore un je, une conscience, qui se débâte, qui se révolte, qui se résigne ou qui consent. Étrange lutte qui se déclinerait alors toujours en fonction d'un subi inéluctable, qui, quoi qu'il en soit, finira toujours par advenir. Car la mort n'est en rien surprenante. Elle survient toujours, tôt ou tard, pour emporter chacun des hommes. « Dès qu'un homme vient à la vie, il est déjà assez vieux pour mourir »¹⁷, écrit Heidegger. Serait-ce alors à dire que dès la naissance, nous sommes des condamnés à mort en sursis ? Que l'agonie débute à l'instant même de la naissance ? À notre sens, non. L'on entre en agonie non pas comme on entre dans la vie mondaine. On entre en agonie lorsque la vie mondaine, portée par la certitude que l'on est et que l'on va pouvoir persévérer dans son être mondain, se dérobe, lorsque l'on sait qu'elle est sur sa fin. L'on entre en agonie lorsque l'on prend conscience que l'on va mourir. Du « *Mors certa, hora incerta* » latin, l'on passe peu à peu à la pensée d'une mort certaine de plus en plus proche. Non pas une pensée qui se décline comme connaissance objective des lois naturelles, mais comme connaissance subjective, comme je mondain qui bientôt ne sera plus. La mort est imminente : l'agonie est la phase ultime de la vie. Mais dès lors, doit-on vivre l'agonie jusqu'au bout ? Doit-on boire la coupe jusqu'à la lie ? La douleur et la souffrance auxquelles l'agonie semble irrémédiablement liée sont-elles un fait

¹⁶ Ricœur, P., *Vivant jusqu'à la mort*, Paris, Seuil, 2007, p. 41- 49.

¹⁷ *Le paysan de Bohême*, cité par Heidegger, M., *Être et temps*, traduction Martineau en ligne, Paris, Authentica, 1985, §48, p. 197.

de notre imagination, une vue de l'esprit ? Ont-elles un rapport intrinsèque, inextricable avec l'agonie ? Quel lien entretient l'agonie avec la douleur et le mal ? Est-ce alors du dolorisme de vouloir vivre son agonie jusqu'au bout ? Que signifie cette passivité ontologique du se subir soi-même qui se dévoile dans le combat de l'agonie ? L'agonie dévoile-t-elle quelque chose de l'homme, de sa nature, de sa condition ? Quelle attitude face à l'agonie l'homme peut-il choisir ? Métaphysiquement ? Éthiquement ? Politiquement ? Y a-t-il un impératif métaphysique, moral, à vivre son agonie jusqu'au bout ? Comment penser l'agonie comme occasion d'épousailles avec soi alors même que l'on se retrouve confronté à l'expérience de la douleur et de la souffrance ? Éthiquement, faut-il soulager l'agonie ? L'abréger ? L'endurer ? Y a-t-il une place du politique dans un événement par essence singulier : la survenue de sa mort propre ?

Dans un premier moment, nous allons nous immerger dans l'histoire des idées pour partir à la recherche d'une anthropologie de l'agonie. C'est avant tout vers la philosophie que nous nous tournerons afin de savoir ce qu'elle a déjà pu penser à propos de l'agonie. Il apparaîtra alors que cette dernière s'est peu intéressée au moment de la mort, de l'agonie, alors même que tout philosophe construit une pensée sur la mort. De Platon à Jankélévitch, en passant par Jaspers, l'histoire des idées nous permettra néanmoins d'approfondir notre sujet et de prendre conscience de la difficulté de penser la mort, de penser l'agonie. Alors, nous nous tournerons vers l'histoire pour découvrir les attitudes face à la mort que les hommes ont pu développer au cours des siècles. Quels rites pour accompagner l'agonie ? Mais parce qu'il y a une révolution dans l'accompagnement du mourir, dans la pensée de ce qu'est l'homme, dans la construction de sa singularité, il nous apparaîtra que, face à l'agonie, notre époque tâtonne pour savoir trouver une attitude juste afin de la vivre (ou non) et de l'accompagner. Car une fois que la mort apprivoisée a déserté la société, une fois que l'on entretient un rapport romantique avec la mort, comment faire face à son horreur ? En ce cas, n'est-il pas nécessaire d'esquisser une phénoménologie de l'agonie pour prendre en compte ce nouveau contexte ? Du fait même de l'expérience singulière de celui qui meurt, peut-on encore prétendre dire quelque chose d'universel qui se manifesterait dans l'agonie ? Nous nous tournerons alors vers la littérature pour nous aider à construire une phénoménologie de l'agonie. C'est par des histoires singulières que nous entrerons dans une pensée de l'agonie que nous tenterons d'affiner peu à peu. Trois agonies nous serviront de fil conducteur : celle d'Ivan Ilitch contée par Tolstoï, celle de l'abbé Chevance mise en récit par Bernanos, et celle de Jésus racontée par les évangélistes. C'est par le récit littéraire que nous entrerons donc dans une pensée de l'agonie comme

pensée de la chair, comme pensée de la vie, vie avant la mort, toujours en vie malgré l'œuvre de la mort, vivant jusqu'à la mort.

Alors s'ouvrira un deuxième moment où nous nous attacherons à penser ce qu'est l'homme. Qu'est-ce que l'agonie dévoile de l'homme ? De son essence ? De son être ? L'agonie peut-elle dévoiler quelque chose de l'homme alors qu'elle semble être l'épreuve du moindre, des déficits, des défaillances, des renoncements ? Quel est ce combat de *l'agôn* qui nous amène à découvrir la passivité de l'être ? Pourquoi l'agonie serait-elle un moment privilégié pour découvrir l'homme comme un être de chair ? En quoi interroge-t-elle notre rapport au mal ? Aux attitudes que l'on porte pour répondre à l'épreuve du mal, de la souffrance, de la douleur ? Quelle place donner à la métaphysique lorsqu'on se retrouve confronté à la mort ? C'est avec Michel Henry que nous tenterons de développer une philosophie de l'incarnation, philosophie qui, par la chair, nous amène à concevoir un pâtir, un jouir, enlacés qui se répondent, qui manifestent le mouvement de la vie, qui dévoilent l'être à lui-même dans une passivité ontologique absolue. Au sein de *l'agôn*, dans ce pâtir, dans ce subir, il apparaît que l'on ne peut se fuir soi-même, que l'on ne peut jamais être autre que soi. D'une évidence apodictique du sujet conçu comme être qui pense, nous passons à celle d'un Je qui est un Je Peux, qui est entièrement plongé dans un jouir et dans un pâtir. C'est donc comme expérience de passivité ontologique que nous développerons une pensée de l'agonie. Ce n'est pas parce qu'il y a passivité que l'homme n'est pas libre. Avec Ricœur, Camus, Henry, nous avancerons dans la construction d'une pensée de l'agonie comme dévoilement d'une ipséité qui se détermine face à l'épreuve du mal. Aussi, quelle attitude choisir face à la mort ? C'est ici que nous nous confronterons à une pensée du mal, de l'absurdité. Mal, absurdité qui frappent lors de l'agonie, qui se manifestent dès lors qu'il y a souffrance, dès lors qu'il y a douleur. De la révolte, en passant par l'absurdité, par le fatalisme ou par le consentement, comment penser la liberté au sein d'une fatalité : celle de la mort ? Celle de mourir ? Qu'est-ce qui peut justifier métaphysiquement le fait de choisir de vivre son agonie sinon l'amour ?

C'est alors que nous poursuivrons notre réflexion dans le champ éthique. Nous passerons alors d'une façon de penser l'agonie tout entière tournée vers la singularité, toute entière attachée à prendre en compte le Je qui meurt et qui se voit terrassé par la maladie, à une pensée éthique, de celui qui accompagne celui qui souffre, qui accompagne celui qui meurt. S'il nous apparaît qu'aujourd'hui trois figures du mourir font débat, amenant à chaque fois une conception de l'accompagnement différente, une pensée de l'homme comme chair nous permet d'esquisser un accompagnement en harmonie avec l'essence de

l'homme. À la lumière de l'homme comme chair, nous tenterons d'analyser ces différentes figures : le dolorisme (modèle le moins enclin à faire des émules), l'épicurisme et celle de l'homme vulnérable. Figures qui toutes trois se sont inscrites dans des pensées éthiques liées à un subir absolu face à l'agonie et à la mort mais qui interrogent notre rapport actuel à la souffrance, à la douleur et qui manifestent à quel point nous sommes désormais dépourvus de toute symbolique du mal. Peut-on la reconstruire ? Et doit-on le faire ? L'épicurisme plaide pour une maîtrise du mourir, du moment de la mort : suicide assisté et euthanasie sont des attitudes qui seront assez aisément défendues par cette philosophie. Sont alors mises en discussion les notions de dignité, d'autonomie, de compassion. Comment les concevoir ? Comment les comprendre ? Vient aussi la notion de sollicitude qui, à notre sens, nous permettra d'explorer trois notions clefs pour dégager une attitude éthique quant à l'accompagnement de l'agonie. Ces trois mots clefs sont : fraternité, imagination et subsidiarité... La fraternité peut-elle se fonder dans la chair ? L'imagination est-elle un retour au pathétique ? La subsidiarité permet-elle d'approfondir la notion de responsabilité et d'imputabilité morale sans sombrer dans un isolement qui aurait tout lieu de permettre l'accroissement des drames au sein de l'univers hospitalier ? Et quelle place donner aux transgressions dans l'épreuve de l'agonie ? Qu'est-ce qu'une transgression dans un contexte qui s'interroge sur la meilleure façon d'accompagner l'agonie ? L'éthique peut-elle conserver un lien avec les pensées de l'impasse lorsque l'épreuve du mal semble opprimer et obturer tout possible ?

Une fois que nous aurons établi ce qui nous permet de construire une attitude accompagnant l'agonie et la fin de vie par le développement d'une philosophie de l'incarnation, dans un dernier moment, nous nous attacherons à penser l'organisation du mourir dans nos sociétés actuelles, en tant qu'elle est un problème politique. Nous nous intéresserons donc au contexte législatif et à ses évolutions. Nous penserons l'agonie au sein du contexte hospitalier puisque c'est dans ce sein institutionnel que la mort advient. Parce qu'il y a institution, délégation à une institution pour accompagner l'agonie, la mort, la fin de vie, les questions que ces trois notions soulèvent sont alors toujours politiques, quand bien même de prime abord elles sembleraient avant tout éthiques. Avec Henry, mais aussi Ricœur et Arendt, nous nous attacherons à penser la barbarie, certes, mais aussi les réponses politiques que l'on peut développer pour l'endiguer. Peut-on parler d'un syndrome d'épuisement des lois relatives à la fin de vie ? Comment parvenir à restaurer une alliance entre patient et médecin quand on tend à distordre la relation de soin ? Le consentement ou le paternalisme peuvent-ils sortir d'une dualité pour restaurer un

accompagnement plus juste ? *Quid* du mensonge conduisant à la violence en politique ? Peut-on éviter l'écueil d'obliger les soignants à devenir des saints modernes ? L'urgence de l'amitié en fin de vie ne pourrait-elle pas politiquement se conceptualiser par la promulgation de l'urgence de l'amitié *philia* ? Une amitié utilitariste ? Peut-on choisir politiquement de promouvoir une fin de vie permettant à l'homme d'être vivant jusqu'à la mort ? Y a-t-il une place pour retrouver la patience, écho à la passivité de la chair et à l'inquiétude, écho à la responsabilité personnelle de tout un chacun dans un contexte institutionnel ? Y a-t-il une place encore pour que les acteurs confrontés à la fin de vie puissent juger ? Ou faut-il accepter le désastre institutionnel, issu d'un maléfice, conduisant à l'enfer d'un inhumain alors même que l'institution est toujours, de prime abord, au service de l'humain ?

Partie 1 : De la difficulté de penser l'agonie – chemins passant par l'histoire de la philosophie, l'histoire et la littérature.

La mort est une des questions philosophiques par excellence. Elle n'a cessé de mobiliser les penseurs à chaque époque, à chaque génération. La cité, hantée par l'impermanence des hommes, du fait de leur mortalité, a toujours été confrontée à la question de la durée et de la fragilité d'une culture, voire d'une civilisation, alors même que le neuf et l'ancien ne cessent de se mélanger. Aussi la question qu'adresse la mortalité (tout comme celle de la natalité) à toute société est bien celle des conditions de possibilité de la permanence, de la survie d'une culture et d'une société face à la génération perpétuelle des êtres humains. Cette fragilité, qui frappe toute civilisation, oblige l'homme à penser le monde humain en tenant compte de sa propre condition. La finitude existentielle de l'homme est une question singulière : en tant qu'homme, je vais mourir. Mais elle est aussi une question anthropologique puisque chaque société, afin de pouvoir perdurer, va devoir apprivoiser la condition mortelle des hommes et s'approprier ainsi un rapport à la mort lui permettant de penser sa durée. Toute société va donc devoir répondre au défi que lui pose la condition mortelle de l'homme en pensant à la fois la condition de possibilité de sa permanence par l'attention qu'elle va accorder au mouvement perpétuel des générations, mais encore en s'interrogeant sur son rapport à la mort. Que doit une société à celui qui meurt ? Comment prendre en compte la mort dans une culture ?

Il s'agit donc, dans ce premier moment, de nous introduire à la question de l'agonie en interrogeant notre rapport à la mort. Montaigne, dans ses *Essais*, explique « que philosopher, c'est apprendre à mourir »¹⁸. En effet, en reprenant Cicéron, Montaigne nous dit que tout philosophe s'attache à penser et à préparer sa mort. La raison en est simple : la philosophie est considérée comme une discipline noble. Elle est donc la discipline privilégiée par l'âme ou par l'intellect, elle permet la contemplation et la méditation. Dès lors, elle constitue une « sorte d'apprentissage de la mort » puisque par la contemplation, en quelque sorte, l'on s'évade du corps. Cet apprentissage n'est possible que parce que la philosophie donne plus d'importance à l'âme. Ce faisant, elle nous délie de la pesanteur de

18 Montaigne, *Essais*, Paris, Gallimard, Livre I, Chapitre XX, p. 221. Il poursuit par ailleurs le début de son chapitre par « I. Cicero dit que philosopher n'est autre chose que s'appreter à la mort. C'est d'autant que l'étude et la contemplation retirent aucunement notre âme hors de nous, et l'embesognent à part du corps, qui est quelque apprentissage et ressemblance de la mort : Ou bien, c'est que toute la sagesse et discours du monde se résout enfin à ce point, de nous apprendre à ne craindre point à mourir. »

la chair. Lorsque nous pensons, nous nous évadons de notre corporéité, nous oublions notre corps. Nous entrons dans le royaume des Idées. C'est pourquoi Montaigne écrit encore « la sagesse et le raisonnement du monde se concentrent en ce point : nous apprendre à ne pas craindre de mourir »¹⁹, ce d'autant que la mort est une loi universelle du *cosmos*, elle appartient au principe de génération et de corruption qui régit notre univers. Personne ne peut y échapper.

Si la mort est un problème immémorial, elle est aussi une question anthropologique. Au fil des générations, les cultures et les sociétés ont adopté des rites et des rituels permettant d'appivoiser la réalité qu'est la mort. Nous nous pencherons donc sur les attitudes face à la mort qui ont construit notre propre rapport à la mort aujourd'hui. Comment accompagnait-on les mourants autrefois ? Quel sens accordait-on à ce moment ? L'agonie était-elle un moment important pour la personne qui mourait ? Pour l'ensemble de la communauté ?

Parce qu'historiquement, nous ne pourrions que constater que nos attitudes face à la mort ont été profondément bouleversées, nous tenterons alors de penser l'agonie par une autre porte d'entrée. Celle de la littérature. En effet, il y a une prétention du récit littéraire à nous faire comprendre quelque chose de commun à tout homme par le récit d'une histoire singulière. La singularité de l'homme possède toujours quelque chose d'universel. Alliant le même et l'autre, on reconnaît tout à la fois en autrui, tout comme dans un récit, la ressemblance et la dissemblance. Ce qui permet au récit de faire écho dans nos vies. En nous racontant une histoire, il nous enseigne l'homme. Aussi, par trois personnages que sont Ivan Ilitch, l'Abbé Chevance et la figure de Jésus, nous tenterons d'esquisser une phénoménologie de l'agonie.

Chapitre 1 : Philosophie et méditations sur la mort

La mort est un indépasseable de la condition de l'homme. L'homme naît et meurt. Il passe dans une société qui lui survit, dans une culture qui lui survit, dans une civilisation qui lui survit, dans un monde qui lui survit. Or l'homme n'a cessé de penser sa propre condition. La mort, en effet, le confronte à des questions radicales : le sens de la vie, l'immortalité de l'âme à défaut de celle du corps, la possibilité de la réincarnation, celle de

¹⁹ *Ibid.*, p. 234.

la résurrection, le sens qu'il faudrait donner au moment de sa mort... Confronté à sa propre finitude, à la fin de son existence propre, l'homme tente alors d'esquisser une réponse au « Pourquoi ? » de la mort. « Pourquoi ? » qui interroge à la fois la mort en Je - pourquoi je meurs maintenant ? - mais aussi « Pourquoi ? » de la mort comme condition humaine. Tout homme, à peine né, est déjà un mort en sursis. D'aucuns disent que la vie est 100 % mortelle. La mort est notre horizon de vie, elle délimite l'être au monde de l'homme. L'homme pourrait presque se définir en tant qu'il est mortel et qu'il a conscience de sa propre mortalité. Cette question de la mort et de l'attitude face à la mort a été une question philosophique fondamentale. En effet, particulièrement en philosophie antique, la recherche de la morale et de la vie bonne était, par excellence, l'occupation du sage. Aussi, la philosophie s'est-elle intéressée à la question de la mort et à la question de l'attitude que devait avoir l'homme sage face à sa mort.

C'est par la voix de Platon que nous entrerons dans la problématique de la mort, nous essaierons alors de comprendre ce qu'il pense de l'agonie. Nous tenterons de comprendre l'attitude face à la mort qu'il promeut. Puis nous en viendrons à penser la solitude qui se dévoile face à la mort, solitude qui serait aux origines de la naissance de la pensée. Irruption du tragique dans l'existence humaine qui le contraint à s'interroger sur le sens de sa vie, et pourquoi pas ? Le sens de sa mort. La naissance d'une pensée sur la mort ne peut se faire sans paradoxe, rendant difficile la compréhension de ce qu'est la mort et manifestant à quel point il nous est difficile d'établir un discours logique et rationnel sur le mourir.

1- La mort à l'origine de la philosophie ?

Voici l'injonction socratique que nous livre le *Phédon* : « Que tous ceux qui s'appliquent à la philosophie et s'y appliquent droitement ne s'occupent de rien d'autre que de mourir ou d'être morts. »²⁰ Aussi, il s'agit bien de penser le rapport à la mort de l'homme. Plus exactement, il s'agit de penser le rapport à la mort de l'homme qui vise l'excellence, soit de l'homme qui exerce sa pensée, soit de l'homme philosophe. Le

²⁰ Platon, *Phédon*, Paris, Flammarion, 1991, traduction Monique Dixsaut, p. 212, 63a.

Phédon est un dialogue platonicien qui raconte la mort de Socrate. Socrate livre sa conception de la mort et du bien mourir alors que lui-même se prépare à mourir. Aussi le *Phédon* raconte-t-il l'attitude de Socrate face à la perspective imminente de sa propre mort. Sa philosophie de la mort est exposée, enracinée dans l'expérience de la mort singulière, inéluctable ; non pas du malade, mais du condamné à mort. En effet, Socrate, suite au procès conduit contre lui pour impiété, est condamné à mort par empoisonnement, c'est-à-dire par absorption de la ciguë, par ses concitoyens, les Athéniens.

Platon se saisit alors de la mort de Socrate pour illustrer ce qu'est une bonne mort. Car si l'irruption de la mort, en tant qu'elle est rupture, conduit l'homme à s'étonner, à penser, pour Platon, le philosophe ne doit pas craindre la mort. Mourir, si l'on est philosophe, c'est mourir paisiblement.

A. De l'étonnement qui conduit à penser

Les questions naissent car il y a un problème. Ce problème manifeste l'existence d'une rupture. Cette rupture conduit à penser. Pour construire une réponse, il faut qu'il y ait déséquilibre. Or la vie par son mouvement permanent nous met en déséquilibre. Elle nous confronte donc à des crises, ces dernières nous amènent à nous étonner, elles nous conduisent à penser.

a. *Avec les crises...*

La philosophie, la pensée, ne peuvent naître que par l'étonnement. Étonnement face à la vie qui nous entoure, doute quant à ce que nous sommes, conscience que nous sommes finis, mortels. La pensée jaillit donc lorsque nous sommes confrontés à une crise, quelle qu'elle soit. Cela revient à dire que la pensée peut naître lorsque nous sommes confrontés à une crise existentielle, et plus particulièrement, lorsque nous sommes confrontés à la crise existentielle par excellence. Crise qui nous confronte à la possibilité inéluctable de notre non-être : celle de la mort. Pour Karl Jaspers, dans son *Introduction à la philosophie*,

« méditer, c'est apprendre la puissance de la pensée. Penser c'est commencer à être un homme. »²¹ En effet, celui qui ne se questionne pas, ne s'interroge pas, ne cherche plus rien. En ne cherchant plus rien, il n'a donc rien d'autre à communiquer que son expérience propre. Ce faisant, il refuse alors le dialogue et la recherche de la vérité pour la vérité, il refuse la quête du *logos*, de la raison, de l'universel. Selon Jaspers, il refuse donc de faire l'apprentissage de son humanité et ne cherche qu'à survivre. Une seule chose compte alors : la vie corporelle, sa propre vie singulière.

La vie est faite de mouvement, et ce mouvement perpétuel entraîne inévitablement des crises. La vie ne cesse de nous mettre en crise, de susciter notre étonnement. Ces crises, ou ces « situations limites », en termes jaspersiens, sont : la mort, le hasard, la culpabilité, l'impossibilité de compter sur le monde. Elles révèlent mon échec à maîtriser ma vie. Les crises que nous traversons tout au long de notre existence manifestent notre impuissance fondamentale, notre pauvreté ontologique. C'est pourquoi elles nous poussent à penser. « L'origine de la philosophie, c'est l'expérience que nous faisons de notre propre faiblesse et de notre propre impuissance. »²² Penser, c'est d'abord tenter de comprendre sa condition : condition d'homme mortel, d'homme fragile, d'homme vulnérable.

En effet, la mort, la reconnaissance du hasard, la culpabilité mettent en exergue les échecs absolus auxquels je suis confronté en tant qu'homme. Nous ne pouvons pas supprimer ces expériences de souffrance, de finitude que nous vivons. Lorsque nous en prenons conscience, alors peut naître la pensée car nous nous retrouvons face à des questionnements sans fin, inépuisables, qui nous conduisent à méditer. Pourquoi suis-je fini dans mon caractère ? Pourquoi suis-je cause de mal alors que je désire faire le bien ? Pourquoi suis-je condamné à mourir ? Pourquoi suis-je en pleine santé alors que mon voisin est malade ? Ou inversement. « L'homme qui a fait l'expérience originelle des situations limites est poussé du fond de lui-même à chercher à travers l'échec le chemin de l'être. »²³ La pensée naît donc d'un bouleversement qui saisit l'homme et fait naître en lui le besoin de se donner un but, de trouver un sens à ce qu'il vit. La philosophie naît de l'étonnement, étonnement que Socrate et Platon n'ont cessé de placer en son centre.

b. *... naissent l'étonnement*

²¹ Jaspers, K., *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, 1965, traduction Jeanne Hersch, p. 136.

²² *Ibid.*, p. 17-18, citation d'Epictète.

²³ *Ibid.*, p. 21.

C'est donc la façon dont nous allons tenir compte de ces crises, de ces situations limites auxquelles nous sommes inévitablement confrontés, qui va déterminer l'homme que nous sommes ou que nous voulons devenir. En effet, la manière avec laquelle nous apprivoisons notre expérience propre de l'impuissance originelle de notre être est décisive. L'homme peut « ignorer qui finalement causera sa défaite ; ou bien il peut au contraire le contempler en face et le garder présent à son esprit comme la limite constante de sa vie, il peut recourir contre lui à des solutions d'apaisement imaginaires, ou bien au contraire, l'accepter loyalement en gardant le silence devant l'inexplicable. »²⁴ Au sein des situations limites, nous sommes mis face au néant, à la possibilité pour nous de ne plus être. Face à la réalité fragile, évanescence du monde et de l'homme, deux attitudes sont possibles. La première est celle qui consiste à fuir la réalité par le divertissement ou en se voilant la face. L'imagination, la *fantasia*, devient alors un puissant secours pour appréhender le réel non pas tel qu'il est mais tel que nous le voulons, tel que nous le désirons. Et ainsi finalement à ne vivre plus que dans un monde utopique. La seconde, celle défendue par Jaspers, correspond à l'attitude du philosophe, capable d'affronter avec lucidité la réalité à laquelle nous sommes confrontés. Ce qui revient à accepter que la pensée même ne peut épuiser le sens et le mystère de ce à quoi l'homme se trouve confronté. Cela revient à dire que l'homme apprend, par un questionnement perpétuel, l'humilité d'une pensée toujours à approfondir et à recommencer. Le philosophe est un homme lucide, façonné par l'épreuve de la réalité et par la dureté de la vie qui le confronte inévitablement à des crises et des échecs.

L'étonnement philosophique, le questionnement, le doute, l'interrogation sont à l'origine de toute pensée. Socrate, le père de la philosophie, n'a cessé de questionner et de déranger par ses questions, pour toujours réaffirmer le fameux « Je sais que je ne sais rien »²⁵. Socrate est le modèle du philosophe toujours en chemin qui se méfie de ses certitudes. Il accepte, par le dialogue, de remettre en question ses opinions afin de les éprouver en les passant au crible du discours rationnel, en les soumettant au pouvoir du *logos* et du *dialogos*. Il soumet ses opinions à la relecture critique d'autrui en engageant des dialogues, des conversations qui ont pour unique but de clarifier les idées et de rechercher ce qui est vrai.

²⁴ *Ibid.*, p. 21-22.

²⁵ Platon, *Apologie de Socrate*, traduction par Brisson, L., Paris, Flammarion, 1997, 21d, p.92, « Tandis que, lui, il s'imagine qu'il sait quelque chose alors qu'il ne sait rien, moi qui effectivement ne sais rien, je ne vais pas m'imaginer que je sais quelque chose. ».

La mort représente la crise, la situation limite par excellence puisqu'elle nous pousse hors du monde. Or « dans les situations limites, on rencontre le néant, ou bien on pressent, malgré la réalité évanescence du monde et au-dessus d'elle, ce qui est véritablement. Le désespoir lui-même, du fait qu'il peut se produire dans le monde, nous désigne ce qui se trouve au-delà. »²⁶ La mort, en nous confrontant au néant, nous ferait découvrir ce qu'est l'être.

C'est le rapport à la mort de l'homme qu'analyse le dialogue platonicien le *Phédon*. Puisque Socrate est le philosophe par excellence, le père de la philosophie, comment est-il mort ? Ce dialogue a pour but d'éclairer les philosophes sur la façon dont ils doivent appréhender la mort et, par conséquent, la façon dont ils doivent vivre leur mort propre. Dans le dialogue d'ouverture, deux disciples de Socrate, Echécrate et Phédon se rencontrent. Echécrate interroge Phédon qui a été témoin des derniers instants de Socrate. Il le questionne donc sur la mort de ce dernier : « Qu'a dit cet homme de sa mort ? Et comment est-il mort ? »²⁷. Il s'agit donc d'illustrer, par la façon dont Socrate est mort, ce qu'est la bonne mort et le rapport juste que l'homme doit entretenir avec la mort. Or Socrate n'a cessé de chercher l'essence de l'être, l'essence de l'homme. Aussi, puisqu'il est cet homme sage par excellence, cet homme vertueux, qui a eu une vie bonne, il doit aussi avoir eu une bonne mort. Socrate comme protophilosophe doit illustrer ce qu'est la bonne mort philosophique. Il enseigne aux autres l'attitude juste qu'il faut avoir face à la mort.

Pour Phédon, son disciple, l'attitude de Socrate face à la mort a été une énigme. Énigme qui a imposé au Maître de s'expliquer auprès de son entourage, expliquer son attitude face à la mort. En effet, Phédon dépeint son maître comme heureux de mourir, manifestant « noblesse » et « fermeté » en quittant la vie. La raison en est simple : pour Socrate, le philosophe ne doit pas craindre de mourir. Tout au long du dialogue, il va donc enseigner ce qu'il connaît de la mort, ce qu'il croit sur la mort.

²⁶ Jaspers, K., *Introduction à la philosophie, Op. Cit.*, p. 22.

²⁷ Platon, *Phédon, Op. Cit.*, p. 202 : « Mais ce qui entourait cette mort, Phédon ? Les paroles, les actes ? », 58b.

B. Socrate, protophilosophe, ne craint pas la mort

Si la philosophie est bien cette discipline qui nous fait contempler le monde des Idées, elle nous permet alors d'entrer dans une compréhension autre du réel. Qu'est-ce qui prime ? Qu'est-ce qui a le plus d'importance ? Le monde devient une pâle copie de la vérité, il l'abîme, la floue. Puisque le philosophe, par-dessus tout, cherche la vérité, dès lors il lui faut désirer la mort et ne plus la craindre afin de parvenir à la pleine et parfaite connaissance.

a. *Le philosophe désire la mort*

Pour Socrate, la question philosophique par excellence est bien celle de la mort : bien plus il doit la désirer. « Explique donc cela à Evenos, Cébès, salue le bien, et dis-lui que s'il veut se montrer sage il doit se mettre à ma poursuite le plus vite possible »²⁸ dit Socrate à l'un de ses disciples présents à ses côtés juste avant sa mort. Il s'agit donc, selon le philosophe, de désirer la mort et de se délivrer au plus vite du fardeau de la vie si l'on veut être un homme sage. Cette affirmation socratique provoque l'incompréhension de son auditoire. Auditoire pourtant composé d'amis fidèles puisque ce sont ceux qui accompagnent Socrate et vivent avec lui ses derniers instants. Le *Phédon* met en scène le dernier jour de Socrate et sa mort, causée par la ciguë qu'il avale suite à la condamnation pour impiété que les Athéniens ont rendue contre lui. L'incompréhension de ses disciples face à l'affirmation que « les philosophes accepteraient de mourir facilement »²⁹ est si forte, elle les ébranle tellement que Socrate va tenter, tout au long du dialogue, d'expliquer son attitude face à la mort et pourquoi, plutôt que de la craindre, il doit l'attendre sereinement et la désirer.

Afin de pouvoir souligner l'importance de ce qui est énoncé, Platon va asseoir l'autorité de Socrate sur deux sources. Tout d'abord son savoir philosophique, reconnu par tous : l'autorité intellectuelle de l'homme sage. Mais il va aussi s'appuyer sur l'expérience singulière que fait Socrate de sa mort et donc sur l'autorité que confère l'expérience propre et singulière de celui qui vit les choses. Le discours sur la mort de Socrate va être enraciné

²⁸ *Ibid.*, p. 207, 61b.

²⁹ *Ibid.*, p. 209, 62b.

dans son existence et l'expérience qu'il en fait au moment où il parle, alliant ainsi *logos* et sagesse pratique. C'est pourquoi il justifie son discours en disant : « Au moins, je crois que personne en m'entendant à présent, fut-ce même un auteur de comédies, ne pourra prétendre que je bavarde en l'air et que je fais des discours sur des choses qui ne me regardent pas. »³⁰

Pour Socrate, il s'agit d'établir que nous avons peur de la mort parce que nous ne savons pas ce qu'elle est. Et nous ne savons pas ce qu'elle est parce que nous n'avons pas pris le temps de philosopher, de penser. Nous n'avons pas pris le temps de philosopher parce que nous sommes soumis à la pesanteur de notre corps. L'homme qui se révolte contre la mort est celui qui est soumis à son propre corps. L'homme se voit en conflit : entre celui de l'âme et celui de ses passions. Par conséquent, c'est celui qui n'est pas soumis au savoir ni à la connaissance qui craint la mort, mais celui qui est soumis à ses désirs. Plus exactement, si l'on repense au mythe fameux du *Phèdre*³¹ : celui du char ailé, l'on s'aperçoit de plusieurs choses. Le cocher est présenté comme le pilote de l'âme. Il doit accompagner le mouvement de deux chevaux. L'un, blanc, représente la sagesse. Amoureux de l'honneur, de la prudence, du respect, il est somme toute assez linéaire et tend naturellement au bien. L'autre : le cheval noir, est un étrange mélange du sensible et de l'intelligible. Il porte en lui l'amour de la beauté, mais soumis à Éros, il sombre aisément dans la passion, dans la démesure. Fougueux, passionné, il peine à être maîtrisé. L'homme qui se révolte contre la mort n'est pas philosophe : il n'est pas un homme sage car il fuit le monde intelligible au profit de celui sensible.

Or, le philosophe est celui qui se soumet au savoir et à la connaissance. C'est la quête de sa vie que de connaître, méditer, contempler, apprendre, critiquer. Et contempler, pour Socrate, c'est s'affranchir de son corps pour entrer dans le monde des Idées, pour découvrir la vérité et la connaître de la façon la plus pure qui soit. Cela implique de ne pas être abîmé par la pesanteur charnelle. Philosopher, c'est faire de l'art, il n'est pas d'œuvre d'art plus aboutie que l'Idée juste, possédée dans sa perfection. C'est aussi pourquoi le cheval noir apporte une dynamique et porte en lui quelque chose de divin : il recherche la beauté. Contempler les Idées, c'est contempler ce qu'il y a de plus beau, c'est entrer dans la béatitude. La contemplation nous fait tendre vers la perfection de la pensée et nous conduit au bonheur véritable. Philosopher consiste donc à apprendre à avoir une vision

³⁰ *Ibid.*, p. 223, 70b.

³¹ Platon, *Phèdre*, traduction Vicaire, P., Les Belles Lettres, Paris, 1985 in *Œuvres complètes*, t. IV, 3^{ème} partie, 246a-249b.

claire, une connaissance distincte. Cela implique pour l'homme de mettre l'âme au cœur de ses préoccupations et de discipliner le corps afin qu'il ne gêne pas l'âme dans son œuvre de contemplation par la démesure. L'âme permet de saisir la vérité, d'entrer dans la béatitude, alors que le corps, lui, est bien souvent occupé à nous tromper.

b. Le royaume des Idées : un bien plus précieux que la vie mondaine

Le philosophe doit donc se préoccuper de son âme, non de son corps, s'il veut approcher de la vérité et contempler les Idées. En ce sens, « c'est bien une réalité : ceux qui philosophent droitement s'exercent à mourir, et il n'y a pas homme au monde qui ait moins peur de mourir. »³² Le philosophe, par la pensée, meurt peu à peu à son corps, il s'exerce tout au long de sa vie, à délier son âme de son corps pour parvenir à une contemplation plus pure. Repensons à l'allégorie de la caverne du célèbre livre VII de *la République*³³. L'homme parvenant à s'extraire péniblement de ce monde souterrain qui l'enserme, si, au départ, il est ébloui par la lumière, ensuite, il peine à revenir dans ce monde des ténèbres. Ce désir de la connaissance pure lui fait connaître la prison qu'est son corps, la prison qu'est le monde ; aussi est-il amené à ne plus craindre la mort, mais, bien au contraire, à la désirer puisque sa venue lui permettra de rejoindre le monde des Idées et de les contempler dans leur perfection, sans plus subir aucune entrave. Celui qui meurt, quitte définitivement la caverne et peut espérer pouvoir atteindre le bonheur. Il jouira de la contemplation parfaite. En ce monde, l'âme est empêchée par le corps, elle peut même être trompée par lui. La mort est définie par Socrate comme la séparation de l'âme et du corps. Or c'est ce à quoi aspire ardemment le philosophe qui pourra ainsi accomplir le but qu'il s'est fixé : contempler les Idées.

La peur de la mort se rattache à la question de la vie de l'âme après la mort. Cette peur est liée au fait que l'on craigne que l'âme ne survive pas au corps une fois ce dernier éteint. Socrate va donc expliquer que, si le corps appartient au monde, qu'il est corruptible, et donc qu'il est soumis à la loi du monde de la génération et de la corruption et donc de la

³² *Ibid.*, p. 219, 67e.

³³ Platon, *La République*, traduction par Leroux, G., Paris, GF Flammarion, 2002, Livre VII, 514 a – 517d, p. 358-363.

mort, l'âme, elle, appartient à l'ordre du divin, elle est incorruptible, c'est elle qui anime le corps et lui donne vie. Si donc l'âme est ce qui donne la vie, elle ne peut être sujette à la mort, elle ne peut donner la mort, puisque la mort est son contraire. Aussi, Socrate conclut-il que l'âme est immortelle.

Le philosophe n'a donc pas à craindre la mort, il doit au contraire la désirer, puisqu'elle le délivre de la tromperie, de la prison qu'est le corps, et lui permet d'entrer définitivement dans le monde des Idées, dans la contemplation.

C. La mort du philosophe doit être paisible

À la fin du dialogue, Platon nous conte donc la mort de Socrate, mais cette dernière n'occupe que peu de place dans le récit. Le récit philosophique justifiant l'attitude face à la mort de Socrate est en fait ce qui assoit l'expérience. Mais l'expérience ne prime pas. Contempler les Idées et se soumettre au raisonnement logique, voilà ce qui doit emporter l'adhésion. En creux, cela interroge. La philosophie peut-elle penser l'agonie ? Peut-elle penser la mort ?

a. Socrate comme figure emblématique

Ainsi, le philosophe ne doit pas craindre la mort ni permettre qu'elle ne soit troublée. La femme de Socrate, Xanthippe, en fait les frais. En raison de ses pleurs et de ses gémissements, Socrate la fait raccompagner chez elle par ses amis. Rien ne doit venir troubler la méditation philosophique au moment de la mort. Socrate éloigne délibérément tout *pathos* de ce moment car cela ne peut qu'être une entrave à la suprématie du *Logos* et empêcher alors la belle mort, au sens philosophique, d'advenir.

Il refuse aussi toutes les consolations que l'on a pour tradition d'offrir au condamné à mort. Il les juge indignes de l'homme qui a passé sa vie à se consacrer à la philosophie. Les choisir serait manifester une contradiction entre ce qu'il pense et ce qu'il vit. En effet, elles

illustrent la difficulté que peut avoir l'homme à quitter le monde, alors même que nous avons dit avec Socrate qu'il représentait l'illusion et la pesanteur de la chair. Aussi, il refuse le bon repas, le réconfortant que serait un alcool pour atteindre l'ivresse, le plaisir charnel qu'offre la sexualité. Il va même jusqu'à refuser de réclamer un délai pour surseoir de quelques instants à sa condamnation. Non, inutile de retarder l'inéluctable ni de manifester un amour démesuré pour la vie. Socrate boit simplement le poison qu'on lui donne après l'avoir réclamé. Il se laisse envahir peu à peu par lui, le froid le saisit : il meurt, il est mort.

« Il porte la coupe à ses lèvres et tout tranquillement, tout facilement, il la vide (...). Il se mit à marcher de long en large ; puis il nous dit que ses jambes s'alourdissaient ; il se coucha sur le dos (...). Déjà presque toute la région du bas ventre était froide ; découvrant son visage (car il se l'était couvert), Socrate dit – et ce furent là les derniers mots qu'il prononça : « Criton, nous devons un coq à Esculape. Payez cette dette, ne soyez pas négligent. – Bien sûr, fit Criton, ce sera fait. Mais vois-tu si tu n'as rien d'autre à nous dire ? » À cette question, Socrate ne répondit plus rien, il eut un soubresaut. L'homme lui découvrit le visage : Socrate avait le regard fixe. »³⁴ Socrate achève sa vie en invoquant le dieu Esculape, dieu de la guérison, il s'agit donc de remercier ce dieu qui l'a enfin guéri de la vie. La philosophie est bien le seul remède face à la vie qui nous emprisonne dans notre corps. La mort philosophique ne tient pas compte de la chair. Mourir est une délivrance : enfin échappé de la caverne, le philosophe peut s'adonner à la contemplation. Un détail cependant peut surprendre. Le voile que Socrate se pose sur le visage au moment de l'agonie nous pose question. Comme si le mystère de l'agonie et de la mort ne pouvait être vécu que personnellement, solitairement. Un voile est jeté sur le moment de la mort, la philosophie semble se retirer au moment de l'agonie.

Le *Phédon* nous surprend : la mort de Socrate se résume à un paragraphe, tout le reste étant consacré au discours rationnel sur la mort. Platon manifeste ainsi la cohérence de la pensée socratique : faire place à l'âme et oublier le corps. La mort philosophique se doit d'être paisible et accueillie comme une délivrance. La mort philosophique ne tient donc pas compte de notre corps, de notre chair, le philosophe étant tout entièrement préoccupé par l'âme.

³⁴ *Ibid.*, p. 308-309, 117e-118a.

b. L'agonie : une grande absente.

Le *Phédon* de Platon ne nous permet donc pas de penser l'agonie puisqu'il nie le poids du corps, qu'il cherche à tout prix à maîtriser le corps par l'âme. La mort philosophique nous semble désincarnée, elle ne prend pas en compte le poids du désir. Elle semble écarter définitivement le cheval noir de l'attelage. Elle manifesterait presque une haine de la vie, puisque la mort est présentée comme une guérison, une délivrance.

Nous reprenons donc à notre compte la critique radicale qu'esquisse Jaspers lorsqu'il écrit : « Nous ne croyons guère à une philosophie inattaquable, ni à la sérénité des stoïciens ; nous ne désirons même pas leur impassibilité, car c'est notre condition d'homme elle-même qui nous jette dans la passion et l'angoisse et nous fait éprouver, dans les larmes et la joie, ce qui est. Aussi nous nous trouvons nous-mêmes en nous élevant au-dessus de l'asservissement à nos mouvements affectifs, mais nullement en les étouffant. C'est pourquoi il nous faut oser être des hommes et faire notre possible pour approfondir notre condition humaine jusqu'à y trouver l'indépendance avec toute la plénitude dont nous sommes capables. »³⁵

La mort ne peut être dénuée d'un certain *pathos* : on ne peut chasser les larmes ni la peur. L'angoisse qui naît de la chair, face à l'épreuve de la vie qui s'éteint, n'est pas appelée à être maîtrisée par l'âme. Ou alors la philosophie est condamnée à nier l'agonie, ne faisant de la mort qu'une belle expérience de pensée. Ce qui explique le voile sur le visage de Socrate lors de son agonie. L'enracinement dans la chair que chaque homme éprouve à l'occasion de sa mort ne peut être condamné comme étant non philosophique. Il amène l'homme à penser, et ce justement en raison du scandale qu'est la mort, qu'est la souffrance, du scandale qu'est l'agonie. La philosophie doit-elle renoncer à penser ce moment ? Elle se mettrait alors en échec elle-même. Nier ainsi la dimension charnelle de l'expérience de la mort, c'est nier une part de la condition humaine et empêcher la pensée d'advenir. Si l'homme est un étrange attelage composé de raison et de désir, jusqu'à sa mort il doit en être ainsi. Autrement, le risque couru est de nier une part de son humanité.

³⁵ Jaspers, K., *Introduction à la philosophie, Op. Cit.*, p. 126-127.

C'est peut-être même nier la mort elle-même en se dédouanant de l'épreuve charnelle qu'elle est.

La quête de la philosophie n'est pas de s'affranchir de sa condition humaine, selon Jaspers, mais de l'éprouver, et, par la pensée, de pouvoir grandir en liberté, en autonomie. C'est pourquoi il écrit que, grâce à la philosophie, « nous souffrirons sans nous lamenter, nous désespérerons sans sombrer, nous serons secoués sans être renversés ; quelque chose nous ressaisit et nous secourt, qui grandit en nous sous forme d'autonomie intérieure. »³⁶ En ce sens, la philosophie nous entraîne à l'indépendance face aux contingences et aux contraintes extérieures, face à l'épreuve qu'est la vie, à la grande épreuve qu'est la mort ; mais elle ne permet en aucun cas de posséder une maîtrise quelconque face à la vie et face à notre corps. Elle nous permet seulement de chercher un équilibre afin de pouvoir vivre en homme sage.

En ce sens, philosopher est donc avant tout une expérience intime, singulière, qui se pratique dans la solitude et prépare l'homme à vivre la grande solitude à laquelle nous conduit l'épreuve de la mort.

2. Sens de la vie, sens de la mort ? De la solitude aux paradoxes.

Si l'on poursuit notre réflexion avec Jaspers, alors la philosophie, en tant qu'elle nous permet d'acquérir une autonomie dans la pensée et donc dans l'appréhension de la vie, est une expérience singulière, individuelle. C'est cette expérience singulière qui va nous permettre d'appivoiser la mort et ainsi de vivre cette grande épreuve, épreuve solitaire par excellence. L'homme pense seul, il meurt seul et pourtant, tous les discours produits sur la mort semblent être voués à l'échec. C'est avec Jankélévitch que nous nous introduirons alors aux impasses auxquelles se trouve confrontée la philosophie pour penser la mort.

A. L'épreuve de la pensée

³⁶ *Ibid.*, p. 127.

La mort nous éprouve, et ce faisant, elle nous oblige à nous confronter à la question du sens de notre vie, du sens de la vie. En un sens, les crises auxquelles la vie nous confronte nous obligent à trouver une assise en tant que personne, elle nous amène à penser et nous à permettre de construire une réflexion personnelle, individuelle. De ce fait, la vie nous ouvre à l'intériorité et au solipsisme.

a. Une expérience singulière et individuelle

L'expérience de la pensée, l'épreuve qu'est la pensée, implique toujours une adhésion personnelle, individuelle. Cette adhésion est relative au fait que l'on accepte d'être lucide face aux échecs auxquels nous sommes confrontés, face aux crises que nous traversons, aux situations limites dont nous faisons l'épreuve. Aussi, l'attitude philosophique par excellence sera portée, selon Jaspers, par l'homme qui « prend au sérieux les échanges humains, l'expérience du bonheur et de la peine, de la réussite et de l'échec, de l'obscurité et du tourment. Refuser l'oubli pour assimiler profondément la vie, refuser le divertissement pour élaborer intérieurement l'expérience, ne pas considérer le passé comme résolu, mais au contraire, l'éclairer toujours davantage, c'est là une conduite philosophique. »³⁷

L'épreuve de la pensée est de saisir le sens de la vie, de sa vie propre, par l'expérience même que l'homme fait de cette vie. L'homme sage, s'il ne veut pas se perdre dans le tourbillon de mouvement dans lequel nous engloutit la vie jusqu'à la mort, doit alors s'éprouver lui-même pensant, s'efforcer de penser. Il lui est nécessaire, afin de saisir son expérience propre, d'esquisser un ordre lui permettant d'englober et de structurer sa vie propre. Pour saisir le sens de son existence, l'unité de vie, cet effort se manifestera par le récit, par exemple, pour Ricœur. La possibilité d'un Je travaillé sans cesse par l'impermanence et la permanence ne trouvera sa continuité que dans l'unité de celui qui raconte et qui élabore ainsi une continuité sereine, là où l'expérience met en lumière des ruptures. Dialogue indéfini entre *l'ipse* et *l'idem* pour parvenir à élaborer une identité.

C'est un effort de pensée sans cesse à refaire puisque la vie est mouvement, qu'elle ne cesse de rompre les équilibres auxquels nous parvenons péniblement. Or si nous ne

³⁷ *Ibid.*, p. 131.

voulons pas que notre expérience de la vie, dans sa singularité, ne se dissolve face au mouvement perpétuel, à la dynamique à laquelle elle nous confronte, alors il nous faut travailler jour après jour à esquisser un sens à notre expérience. Sens toujours remis en question, sens qui s'approfondit en raison même de la répétition du questionnement. « Philosophe, c'est prendre la décision de faire jaillir à nouveau en soi la source vive, de retrouver le chemin de son for intérieur, de s'aider soi-même par une action intime, dans toute la mesure de ses forces. »³⁸ Aussi l'expérience de la pensée est-elle toujours une expérience singulière et personnelle, propre à chacun. Elle est aussi toujours effort, effort sur soi pour se retrouver soi.

La pensée est mouvement car celui qui cesse de s'interroger, qui n'admet plus aucun mystère, ne cherche plus rien ; il ne cherche donc plus non plus d'ordre ni de sens. Le penseur est toujours en chemin tout en étant sûr que « méditer c'est apprendre la puissance de la pensée. Penser c'est commencer à être un homme »³⁹ et que penser c'est ce qui permet à l'homme d'acquérir une certaine autonomie. L'on retrouve la certitude de l'incertitude, l'on sait que l'on ne sait rien, ou bien peu : humilité du philosophe dès les origines grâce à Socrate.

Si la méditation est une expérience singulière et personnelle, si elle est avant tout une réflexion sur soi et sur sa vie, elle aboutit néanmoins à une impasse si elle ne parvient pas à un échange, à un dialogue, à une communication avec autrui. Jaspers met en garde le penseur solitaire en lui rappelant que la vérité commence toujours à deux. En effet, le dialogue permet d'entrer dans la critique et donc dans l'épreuve du réel. Là aussi, il n'est pas anodin de considérer que le premier grand philosophe enseigne toujours par l'intermédiaire de dialogue. Et que le texte devient occasion de dialoguer avec les anciens que nous ne pouvons rencontrer autrement qu'en les lisant.

Cependant, le perpétuel mouvement de la vie qui nous plonge dans l'insécurité de l'existence temporelle nous permet d'apprendre à penser, à philosopher et philosopher devient alors à la fois apprendre à vivre et savoir mourir. En effet, « si philosopher c'est apprendre à mourir, savoir mourir se trouve justement être la condition d'une vie droite. Apprendre à vivre et savoir mourir, c'est la même chose. »⁴⁰ Aussi l'épreuve de la vie qui nous confronte, avant toute communication, à l'épreuve solitaire de la pensée, nous amène

³⁸ *Ibid.*, p. 131.

³⁹ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁰ *Ibidem.*

à penser l'épreuve qu'est la mort ; épreuve solitaire par excellence, que la philosophie nous prépare à vivre sagement.

b. L'épreuve de la mort : une expérience solitaire

Face aux crises, face à la mort, nous disions plus haut qu'il nous était possible de choisir entre deux attitudes. La première était la fuite : se voiler d'illusion et ne pas affronter les situations limites. La seconde était l'acceptation qui conduit à faire un saut dans la pensée. Ce choix que l'homme pose est donc déterminant. D'autant plus que l'expérience de la pensée est avant tout singulière et personnelle, bien que pour s'enraciner dans le *logos*, il faut qu'elle puisse parvenir au discours et à la communication, faute de quoi elle n'aboutit pas.

Or, « la seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de penser à nous, et qui nous fait nous perdre insensiblement. Sans cela, nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir, mais le divertissement nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la mort »⁴¹ écrit Pascal. Il met en exergue qu'il nous est difficile de ne pas fuir notre condition d'homme mortel par le divertissement. La philosophie l'évoque sous diverses appellations : divertissement, mode de vie inauthentique, vie sous le règne du « on ». Elle dénonce par ces expressions le fait que, souvent, l'homme n'assume pas sa condition d'homme mortel, qu'il ne prend pas en compte le sérieux de l'existence. Faire l'expérience de la pensée est alors un effort perpétuel, toujours à recommencer, et qui nous immerge dans un certain solipsisme.

En un sens, donc, la philosophie nous prépare à affronter la mort. En premier lieu parce qu'elle nous enseigne à nous interroger, à chercher un sens à notre vie, à lui donner une orientation. Mais en second lieu, parce qu'elle nous prépare à cette grande épreuve de la mort que nous ne pourrons affronter que seuls. Personne ne pourra mourir avec nous ni à

⁴¹ Pascal, *Pensées*, Paris, Livre de Poche, 2000, p. 51, édition Sellier, fragment 33.

notre place. Ceux qui nous accompagneront resteront dans le monde des vivants et nous survivront.

Aussi Pascal peut-il dénoncer l'attitude que l'homme adopte face à la mort en écrivant : « Nous sommes plaisants de nous reposer dans la société de nos semblables, misérables comme nous, impuissants comme nous. Ils ne nous aideront pas. On mourra seul. Il faut donc faire comme si on était seul. Et alors bâtirait-on des maisons superbes, etc. on chercherait la vérité sans hésiter. Et si on le refuse, on témoigne estimer plus l'estime des hommes que la recherche de la vérité. »⁴² Celui qui choisit la futilité du monde, le divertissement, se réfugie dans la vanité. S'appuyer, se réfugier sur ce qui est mouvant et fragile est vain : c'est un non-sens. Pourtant l'homme, du fait qu'il peut alors s'amuser, se divertir, entrer dans la logique du monde fuit en avant sans penser à l'issue fatale qu'est la mort. Mort qu'il devra affronter seul, sans les « sécurités » qu'il aura tenté de se créer par ses relations. Tout comme lui, les hommes avec lesquels il s'est lié passeront. La sagesse populaire dit aussi assez sévèrement que l'on n'emportera rien dans la tombe.

L'homme fragile, selon Pascal, ne peut s'appuyer sur la fragilité de ses semblables. Il vaut mieux pour lui qu'il fasse l'épreuve de la pensée et qu'il accepte la solitude de sa mort. Aussi, s'agit-il alors de poursuivre sans cesse sa quête en refusant les faux semblants et les facilités. Pascal peut donc écrire : « en voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière abandonné à lui-même et comme égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable et qui s'éveillerait sans connaître le moyen d'en sortir. Et sur cela j'admire comment on n'entre point en désespoir d'un si misérable état. Je vois d'autres personnes auprès de moi d'une semblable nature, je leur demande s'ils sont mieux instruits que moi. Ils me disent que non. Et sur cela ces misérables égarés, ayant regardé autour d'eux et ayant vu quelques objets plaisants, s'y sont donnés et s'y sont attachés. Pour moi je n'ai pu y prendre d'attache, et considérant combien il y a plus d'apparences qu'il a autre chose que ce que je vois, j'ai recherché si ce Dieu n'aurait point laissé quelque marque de soi. »⁴³ Fuir la mort, se divertir, c'est fuir le sérieux de l'existence, c'est fuir la recherche de la vérité pour choisir le monde des apparences, la frivolité mondaine. Mais c'est aussi une manière d'appivoiser l'angoisse. Néanmoins, agir ainsi oblige à renoncer à la recherche de la vérité, de la

⁴² *Ibid.*, p. 145, fragment 184.

⁴³ *Ibid.*, p. 160, fragment 229.

sagesse pratique. L'on préfère se bercer d'illusions. Le réveil final risque d'être d'autant plus terrible. Aussi philosopher c'est apprendre à méditer sur la mort, et méditer sur la mort c'est apprendre à philosopher. Une image peut nous permettre d'illustrer ceci. Pensons à Saint Jérôme, traditionnellement représenté avec un crâne, déposé sur son bureau d'étude, comme si le seul travail de la pensée nous conduisait inexorablement à penser la mort, à penser à la mort. La philosophie semble être indéfectiblement liée à la mort. Et pourtant, la mort semble être un objet d'étude inépuisable, quasi éternel et parsemé d'embûche. Comme si penser la mort ne pouvait nous plonger que dans des abîmes de perplexité, des apories ou encore des paradoxes.

B. Les paradoxes d'une pensée sur la mort

La mort reste une énigme pour nous. Elle ne cesse de nous obliger à faire des distinctions, des différences et pourtant elle reste au cœur de nos interrogations. À la fois nous la fuyons, à la fois elle nous fascine. Répugnante et parfois belle, macabre ou présentée comme délivrance, affirmation du néant ou promesse de béatitude, elle semble porter en elle tous les contraires. Elle nous oblige à penser des paradoxes complexes qui composent les discours que nous tenons sur elle. Connaissance et savoir, être et non-être, empêchement de vivre ou condition fondamentale pour vivre : voici quelques paradoxes importants à approfondir.

a. Connaissance et savoir

Penser la mort nous oblige à poser plusieurs constats. Si la mort révèle le tragique de la condition humaine, elle est à la fois un phénomène biologique et un phénomène social. Cette inscription dans les lois de la nature et dans les lois statistiques pourrait faire disparaître toute tragédie dans la pensée de la mort. La mort est donc à la fois une tragédie absolue, puisqu'elle fait disparaître définitivement une ipsité du monde, ipsité qui

demeurera à jamais irremplaçable, et en même temps elle peut prendre une dimension relative lorsque nous la soumettons à la rationalité des lois biologiques.

La mort appartient donc à notre quotidien le plus banal : on meurt. Les accidents, les tremblements de terre, les morts à l'hôpital, celles représentées dans les films... Elle est « d'abord une évidence de fait, une évidence obvie et familière »⁴⁴ écrit Jankélévitch dans son livre intitulé *La Mort*. Bien plus, elle est le destin œcuménique de tout homme, la loi universelle de toute vie. Et cependant « la mort est par excellence l'ordre extraordinaire »⁴⁵. À chaque fois que nous rencontrons la mort, elle reste cause de scandale, choquante. Nous ne parvenons pas à nous y faire. Elle va nier l'ipséité d'un être aimé, elle va nier notre propre ipséité. Lorsqu'elle frappe, c'est irréparable, « incompensable ». La mort est donc à la fois naturelle, et toujours vécue comme accidentelle. « Tout le monde est le premier à mourir »⁴⁶, écrit Ionesco. La mort, si elle parvient à s'inscrire dans le domaine du savoir par l'étude des lois universelles, par l'œuvre de la raison, ne peut s'inscrire que dans une seule chair lorsqu'elle nous frappe. Elle devient alors source de scandale, d'inquiétude, d'angoisse.

La mort nous est à la fois étrangère et familière. Elle est à la fois une évidence, une vérité fondamentale à laquelle personne ne peut échapper mais elle est aussi un destin opaque, le nôtre, celui que nous refusons, que nous fuyons ou sur lequel nous méditons sans jamais parvenir à épuiser la réalité de notre condition mortelle. La mort est donc une double réalité.

Si nous savons que nous allons mourir, si nous savons que, comme tout être humain, nous sommes soumis à la loi naturelle, à notre condition d'être mortel, nous pouvons ne pas en prendre conscience, nous pouvons ne pas connaître la vérité de notre mort. Ce qui est paradoxal : si une loi s'applique à tous les hommes, elle ne peut que s'appliquer à moi. « Le triomphe de la mort ne souffrant absolument aucune exception, nous en inférons que cette règle est une loi, ce triomphe une nécessité, que cette nécessité, en dépit de l'optimisme progressiste et malgré la longévité croissante de l'individu, existera éternellement, que la mortalité peut en somme servir à la définition de l'humain. »⁴⁷ Or, bien qu'elle appartienne à notre condition d'homme, bien que nous en ayons connaissance, tant qu'elle ne nous concerne pas, la mort n'a, pour nous, pas d'autre réalité que celle de la

⁴⁴ Jankélévitch, V., *La mort*, Paris, Flammarion, 1977, p. 8.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁶ Ionesco, E., *Le Roi se meurt*, cité in Jankélévitch, V., *La mort*, *Op. Cit.*, p. 8.

⁴⁷ Jankélévitch, V., *La mort*, *Op. Cit.*, p. 11.

loi statistique. À la fois savoir clair et distinct, la mort ne nous ébranle pas parce qu'elle ne s'est pas encore enracinée dans l'opacité de notre chair, elle ne nous a pas encore troublés.

Nous ne prenons donc la mort au sérieux que lorsque nous commençons à faire sa connaissance. Pour Jankélévitch, nous ne connaissons la mort, nous ne découvrons que nous allons mourir, avec étonnement, que si trois conditions sont réunies. La première est l'effectivité de la mort : d'un savoir abstrait, la mort devient une réalité concrète, elle fait son œuvre dans notre chair, nous sentons la vie se retirer. Nous réalisons que nous allons mourir, il ne s'agit plus d'un savoir éloigné de notre incarnation mais d'une connaissance dans l'opacité de notre chair que la mort vient nous prendre. Ce que nous perdons en clarté dans le savoir, nous le « gagnons » dans l'expérience charnelle de l'inscription de la mort au sein même de notre être. La seconde condition est l'imminence de la mort. La prise de conscience que la mort nous frappe implique que nous en faisons l'expérience en tant que personnes. Ce qui implique la troisième condition pour faire connaissance avec la mort : le « concernement » personnel. Toute notre vie est un prélude à notre mort, la mort obture notre futur. « L'homme réalise sa mort, et la réalise dans l'angoisse lorsqu'il comprend que le dernier avenir, comme les avènements mineurs de l'intervalle, est fait lui aussi, après tout, pour advenir ; lorsqu'il découvre que la fin des fins, comme les petites fins intermédiaires des séries intra-vitales, pourrait bien être un jour son présent. Ce qui ne peut pas être mon présent est sur le point de se réaliser. »⁴⁸ La brusque transformation de la donnée rationnelle de la mort en donnée charnelle, expérience immédiate de notre mort, nous plonge dans le désarroi et dans l'angoisse. Cette brusque transformation de la donnée rationnelle de la mort se produit lors de l'agonie, lorsque la mort s'inscrit dans la réalité de notre chair et que nous avons conscience de son imminence.

Aussi, si nous pouvons penser la mort, c'est qu'elle serait encore une réalité bien trop éloignée de notre vie ; et si nous vivons la mort, nous sommes condamnés à ne pouvoir la penser. Penser la mort implique des résistances, penser l'agonie semble alors être un défi encore plus redoutable.

b. Être et non-être

⁴⁸ *Ibid.*, p. 19.

La mort semble en effet, malgré le fait que nous y pensions, malgré le fait que nous tentons de la penser, de l'ordre de l'indicible, comme si l'expérience de la mort ne cessait de nous échapper. L'opacité de la chair, l'expérience de la mort que nous faisons lors de l'agonie, rend la tâche de penser la mort d'autant plus difficile. La Rochefoucauld disait que « la mort est comme le soleil, on ne la regarde pas en face. »⁴⁹ Pour Jankélévitch, il existe quelques moyens pour tenter de faire face à l'obstacle auquel la mort nous confronte : l'indicibilité. Le premier est de passer par l'euphémisme, le second est de passer par « l'inversion apophatique ».

L'euphémisme permet de minimiser, de ne pas dire la réalité de la mort, ou encore de noyer sa réalité sous le verbiage afin de pouvoir mieux la masquer, la rendre acceptable ; en quelque sorte, la maquiller. La dernière parade qu'offre l'atténuation de la mort pour contourner l'indicible serait tout simplement de prendre la résolution de ne pas en parler, l'euphémisme mène alors au silence, soulignant d'autant plus l'indicible qu'est la mort. Il manifeste qu'on ne parvient pas à dire cette réalité redoutable qu'est la mort.

La philosophie apophatique, elle, est confrontée à « l'impossibilité où nous sommes d'énoncer directement la négativité méontique de la mort et par notre impuissance à exprimer autre chose que la positivité vitale. »⁵⁰ En effet, il est trop rapide de penser que la mort peut être dite dans les deux contraires que sont l'être et le non-être. Il nous est difficile, bien qu'habituel, de penser la mort comme le contraire de la vie. Aussi, la mort est alors pensée comme une gradation mathématique : « le vivant et le mort différent comme le plus et le moins, ou comme le plus grand et le plus petit »⁵¹. Tout est question de génération et non de rupture. L'être et le non-être se mélangeraient plus qu'ils ne s'opposent. Peu à peu, l'être subirait un amoindrissement qui le mène vers le non-être. La mort devient donc l'œuvre d'un *decrecendo* de la vie, un simple déficit d'être. Elle se manifeste dès l'épreuve qu'est le vieillissement lorsqu'il commence à se décliner et se dire dans le langage des pertes, chaque perte devenant une petite mort.

Cette vision des choses, présentée par Jankélévitch, nous amène à constater que le non vivant n'est pas et ne peut être le mort, le non vivant est une matière inerte et stable, immobile, une matière brute. Le mort, lui, a été vivant, ce n'est pas le cas de la matière. Le mort n'est plus vivant. « Sans annuler la distance infinie, métaphysique, vertigineuse de la mort à la vie, (le non vivant) représente le rapport mystérieux et paradoxal qui s'établit

⁴⁹ La Rochefoucauld, cité in Jankélévitch, V., *La mort, Op. Cit.*, p. 61.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁵¹ *Ibidem.*

malgré tout entre les deux contradictoires ; le mort pour devenir ce qu'il est, a dû passer par le terrible seuil du « mourir » : comme la naissance, la mort est en effet l'incompréhensible métabase et le passage au tout autre ordre ; et il faut comprendre que la contradiction aiguë de ces contradictoires, loin de rendre inexplicable la mutation qualitative, la conditionne et la rend possible. »⁵² La mort serait alors une non vie. Étrange paradoxe de celui qui a été et qui n'est plus. Abîme de la pensée de l'être et du non-être. La mort nous sort du monde des vivants, nous ne sommes plus et pourtant, du fait même d'avoir été, nous n'appartenons pas totalement au monde du néant.

Cependant, la mort reste un non-être que nous ne pouvons contester puisque nous ne sommes plus. C'est sur ce principe que les épicuriens pourront affirmer, en bons matérialistes, que la mort n'est rien, puisque lorsqu'elle est, nous ne sommes plus. En rendant ainsi la mort insaisissable, ils peuvent ne plus la craindre. La mort est un non-être. Là encore être et non-être de la mort nous embarrassent, rendant difficile un discours sur la mort.

La mort nous plonge dans la précarité de l'existence et de l'être, imposant à notre esprit la question du sens et du non-sens, à la fois nécessaire et rationnelle lorsque nous la pensons avec le principe de génération, et en même temps absurdité et inintelligibilité la plus totale face à la mort singulière et personnelle. « Le rapport de notre être avec son propre néant ruine totalement les fondations de l'être. Comment la mort fonderait-elle le sens de la vie ? »⁵³ La vie, dans toute sa positivité d'existence, est marquée par la négativité de la mort. C'est donc « la mort [qui] nous fait douter de la raison d'être de l'être, et tôt ou tard chuchote à l'oreille de l'homme : à quoi bon ? »⁵⁴ L'être et le non-être poussent l'homme à s'interroger sur la question du sens et du non-sens. En cela la mort devient alors à la fois un empêchement fondamental à vivre et en même temps probablement la condition fondamentale de la vie.

c. *Empêchement à vivre et condition fondamentale du vivre*

La mort possède une double fonction, nous semble-t-il. Elle peut être considérée comme un empêchement à vivre. En effet, que signifie ce temps, futur mais certain, qui

⁵² *Ibid.*, p. 65.

⁵³ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 71-72.

peut obturer toute ouverture, nous plonger dans le désespoir ? Vieillir, c'est avancer vers sa mort. Chaque instant passé, non seulement nous échappe, mais en plus nous rapproche de l'inéluctable, à savoir la condamnation irrévocable à laquelle nous conduit la vie : la mort.

La mort est, à l'issue de notre vie, une barrière que nous ne pouvons contourner ; et cependant, elle reste de l'ordre de l'indéfiniment ajournable. « De la mort nous avons un demi savoir qui est aussi une demi ignorance, une docte ignorance ; sur la mort nous avons un demi pouvoir qui est aussi une demi impuissance... »⁵⁵. La mort est à la fois la promesse d'un empêchement à vivre et la possibilité même de notre vie. Elle délimite notre vie dans une expérience mesurée. C'est ce qui nous permet d'avoir conscience du temps et, probablement, en raison de l'expérience de la temporalité, d'avoir l'expérience de la synchronie, de la recherche d'un sens, d'un but, d'une finalité qui va orienter notre vie.

L'inertie dans laquelle la mort nous plonge est indescriptible. Aussi « tout ce que je connais », dit Pascal, « est que je dois bientôt mourir, mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter. »⁵⁶ Ce que nous pouvons dire de la mort est toujours lié à ce que nous pouvons en vivre, aussi, dès que la vie n'est plus, nous ne pouvons plus en parler, faute de pouvoir savoir ce qu'est la non vie. Bien que nous ayons le pouvoir d'ajourner la mort, ne serait-ce qu'en refusant d'y penser ou tout simplement en n'y pensant pas en raison d'une insouciance légèreté ; insouciance légèreté qui peut être ce qui nous permet de continuer à vivre, elle reste l'événement le plus certain de notre vie. « La mort est absolument certaine en tant que fait, et absolument incertaine quant à sa date. »⁵⁷

Nous ne pouvons savoir quand nous allons mourir du fait même de l'incertitude quant à la cause de notre mort. Chaque mort possède en propre ses circonstances : une maladie, un accident, la vieillesse voire un meurtre. Nous ne saurons de quoi nous allons mourir qu'à l'heure de notre mort, c'est ce qui la rend imprévisible. Aussi, « le vivant ne sait l'heure que lorsque la mort est là, c'est-à-dire lorsqu'il cesse de vivre ; car il ne vit jamais le présent de sa mort, et par conséquent, jusqu'à l'instant suprême, il en ignore la date. »⁵⁸ Il y a donc une certitude de la mort qui reste malgré tout profondément incertaine. Si nous savons que la mort arrivera, qu'elle va arriver, nous sommes incapables de pouvoir en cerner les contours, les causes, le moment précis où elle adviendra. Cependant, en délimitant le temps que nous avons à vivre, la mort est ce qui peut permettre à l'homme de vivre passionnément le temps qui lui est accordé. Comme si chaque moment

⁵⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁶ Pascal, *Pensées*, III, frgmt 194 cité in Jankélévitch, V., *La mort, Op. Cit.*, p. 134.

⁵⁷ Jankélévitch, V., *La mort, Op. Cit.*, 1977, p. 135.

⁵⁸ *Ibidem.*

était toujours un don par surcroît qui lui était accordé. Ceux qui ont échappé une fois à la mort disent souvent à quel point cela a changé leur façon de vivre. Néanmoins, ils soulignent aussi que le mouvement de la vie nous rattrape et que bien souvent, la confiance inébranlable en la vie finit malgré tout de nouveau par nous faire oublier que nous allons mourir, que nous avançons vers notre mort. L'incertitude la plus profonde sur la mort reste cependant la fatidique question qu'est : « comment allons-nous mourir ? ». Soit, plus exactement, quelle sera l'attitude que j'adopterai face à la mort lorsque cette dernière se présentera devant moi.

Incertaine certitude de la mort qui nous permet de faire l'expérience d'être vivant, qui nous met devant un empêchement à vivre radical, et qui pourtant permet de nous établir dans une chronologie, dans une temporalité et ainsi d'habiter le temps qui nous est imparti. La mort devient alors une condition fondamentale du vivre.

Aussi, si la mort est probablement une des causes ayant permis la naissance de la pensée, si elle est un problème philosophique par excellence, il semble que la philosophie se perde face à l'étendue de son mystère. La philosophie nous met en quête de la bonne mort. Mais peut-elle être celle de Socrate, au mépris de la vie et de l'incarnation ? Peut-elle n'être qu'une expérience solitaire, qui, à la différence de la pensée, restera à jamais de l'ordre de l'incommunicable ? Peut-elle être cette semi connaissance, cette semi ignorance ? Il semble que la mort ne cesse de nous échapper et que nous ne parvenons pas à la penser. Pour Jaspers, « le but auquel tend une conduite philosophique ne saurait se définir comme un état réalisable une fois pour toutes et dès lors parfait. Nos états ne font que manifester constamment notre existence ou son échec. Nous sommes essentiellement en route. »⁵⁹ La difficulté de penser la mort, les paradoxes auxquels elle nous confronte fait que la philosophie peine à penser le moment de la mort. Si elle n'a cessé de méditer sur la mort, le moment de l'agonie, moment où l'opacité de la chair semble rendre tout discours encore plus impossible, est le plus souvent éludé. Comme si ce moment avant la mort manifestait la singularité intrinsèque de chaque mort particulière, rendant ainsi impossible un discours partageable. L'incommunicable de la mort frapperait encore plus l'agonie. Nous allons donc essayer de penser l'agonie au travers des agonies, des rites et des rituels

⁵⁹Jaspers, K., *Introduction à la philosophie, Op. Cit.*, p. 140.

que nos sociétés occidentales ont choisi de mettre en œuvre pour accompagner l'homme mourant.

Chapitre 2 : De la philosophie à l'histoire – l'agonie contée par les historiens

Nous allons nous intéresser aux attitudes de l'homme face à la mort, à la façon dont ceux qui mouraient se saisissaient de l'instant de leur mort, à la façon dont les hommes, leurs semblables, les accompagnaient. En effet, si les philosophes peinent à penser la mort, qu'en est-il, historiquement, de nos attitudes face à la mort ? Que manifestent-elles de nos enracinements anthropologiques ? Nos attitudes face à la mort ont beaucoup évolué si l'on considère celles des sociétés archaïques et les nôtres aujourd'hui. Un premier temps, fort long, synchronique, qui nous semble appartenir à l'immémorial, a été celui de la mort « apprivoisée ». L'agonie faisait partie intégrante de la vie, elle était mise en scène. La *mimicry* facilitait l'*agôn*. Ce contexte s'étend des sociétés archaïques, de la nuit des temps pourrait-on dire, jusqu'au haut Moyen-Âge. Puis peu à peu, la mort est devenue un scandale. Ce second contexte, quant à lui, est véritablement diachronique car nos attitudes face à la mort ne cessent d'évoluer avec une rapidité déconcertante. Lorsque l'on compare la première période allant jusqu'au haut Moyen-Âge, même si, encore aujourd'hui, nous pouvons en trouver des indices, et, la façon dont nous mourons aujourd'hui - ou plus exactement, la façon dont meurent les hommes dans les sociétés occidentales - nous ne pouvons que constater qu'un abîme les sépare. Les attitudes face à la mort, selon les périodes et selon les sociétés sont totalement différentes.

Aussi nous étudierons le rôle actif du mourant dans l'organisation de sa propre mort dans un contexte où la mort était « apprivoisée » pour ensuite travailler nos attitudes face à la mort lorsqu'elle nous était encore familière. Enfin, dans un dernier moment, nous verrons que, désormais, de cette mort familière et familiale, nous sommes passés à une conception de la mort comme étant un scandale. Et nous comprendrons donc que c'est parce qu'il y a un nouveau contexte du mourir qu'il nous faut repenser l'agonie.

1. Être acteur de son agonie

La mort a été pendant très longtemps une réalité humaine que le monde et que l'homme avaient apprivoisée. « L'attitude devant la mort peut paraître presque immobile à travers une longue période dans le temps. Elle apparaît comme achronique »⁶⁰ écrit Philippe Ariès dans son *Essai sur l'histoire de la mort en Occident*. L'attitude face à la mort, pendant des temps immémoriaux, nous semble-t-il, était ancrée dans la certitude qu'avait celui qui allait mourir que sa mort était imminente. Cette certitude impliquait alors, pour l'agonisant, de se soumettre à des rites encadrant le passage de la vie à la mort.

A. Voir la mort venir

Pendant longtemps la fragilité de la vie humaine faisait que la mort était proche, que l'on y était confronté quotidiennement. Aussi, celui qui allait mourir savait, avait la prescience que sa mort était imminente. Il la voyait venir, pour lui comme pour les autres. Se soumettant à une fatalité évidente, inéluctable, il la regardait arriver sans véritablement s'en offusquer. Ce qui pouvait même amener la personne à choisir le moment de sa mort ou tout au moins à l'attendre sans surprise.

a. *La mort en face*

La « mort apprivoisée », thème cher à Philippe Ariès, implique de penser que celui qui meurt est conscient qu'il va bientôt mourir. Il sent sa mort venir, il sait qu'elle est imminente. Pour illustrer ce propos et avant de nous plonger dans quelques récits historiques, c'est par la littérature que nous allons aborder cette thématique. Nous utiliserons le conte *Trois morts* de Tolstoï. Un vieux cocher ne parvient plus à quitter son poêle, ne cesse de tousser et finit par donner ses belles bottes neuves à son neveu puisqu'il sait désormais qu'il n'en aura plus l'usage. Lorsque la cuisinière entre pour s'occuper du

⁶⁰ Ariès, P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris, Seuil, 1975, p. 17.

malade, il entame un dialogue pendant qu'elle vaque à ses occupations et prend soin de lui : « - Sois pas fâchée contre moi, Nastassia, dit le malade, je vais pas tarder à le libérer, ton coin. – Ça va, ça va, allons, c'est pas grave, grommela Nastassia. Mais où c'est que t'as mal, l'oncle ? Dis-moi. – J'suis tout pourri de douleur à l'intérieur. Dieu seul sait ce que c'est. – Sûrement que la gorge aussi te fait mal, quand tu tousses, non ? – Partout, ça me fait mal. Ma mort est là, veux-tu que je te dise. Ho, ho, ho ! Gémit le malade. »⁶¹ L'homme se sait condamné, il ne cherche pas à se démener contre sa mort. Il s'y résigne et l'attend. La nuit même, l'homme meurt alors que tout le monde dort. Sa nièce s'en rend compte le lendemain. Il savait suffisamment sa mort imminente pour pouvoir se déposséder du peu de choses précieuses qu'il avait : ses bottes. Assez aussi pour pouvoir prévenir ses rares proches qu'il allait s'éteindre. L'homme est mort, sans bruit ni éclat, simplement. Il s'appelait Khviodor.

Cette conscience de sa propre mort, de sa mort imminente, Ariès l'illustre par les chansons de geste ou les plus anciens romans médiévaux. Il explique qu'au Moyen-Âge, on ne peut mourir sans en avoir été averti, sans avoir conscience de la proximité imminente de la mort. La mort ne saisissait pas par surprise. Ou alors c'était la pire des morts, la mauvaise mort, celle dont on ne pouvait parler. Ariès cite le chevalier Gauvain qui annonce qu'il ne vivra pas plus de deux jours ; ou Roland à Roncevaux, qui « sent que la mort le prend tout. De sa tête, elle descend vers le cœur »⁶². De même, Tristan sent sa mort venir, et Yseult, le voyant mort, sait qu'elle est, elle aussi, condamnée. De nombreux récits peuvent encore manifester le fait que l'on avait conscience de l'imminence de sa mort. Cette attitude a d'ailleurs perduré dans nos campagnes, jusqu'au XIX^e siècle. Ariès prend pour exemple la mère de M. Pouget. « En 1874, elle prit une mauvaise maladie. Au bout de quatre jours : allez me chercher M. le Curé, je vous avertirai quand il faudra. Et deux jours après : allez dire à M. le curé de m'apporter l'extrême onction. »⁶³ Cette attitude face à la mort, soit celle d'avoir conscience de l'imminence de la mort semble s'être peu à peu perdue, plus exactement, la mort nous est devenue plus opaque. Ce qui semblait clair, évident, ce qui n'amenait pas de conflit, de lutte désespérée, aujourd'hui est flou. Quand débute l'agonie ? Quand le couperet de la mort doit-il venir sans plus de fioritures ni d'attentes ? Aujourd'hui, la science du mourir est avant toute chose incertitude, tâtonnement. Qu'il suffise que l'on pense aux soins palliatifs et au savoir qu'ils essaient de

⁶¹ Tolstoï, L., *Trois morts*, Paris, Gallimard, 1997, traduction Françoise Flamant, p. 49.

⁶² *La chanson de Roland*, cité in Ariès, P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, Op. Cit.*, p. 18.

⁶³ Ariès, P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, Op. Cit.*, p. 20.

mettre en place pour accompagner l'homme mourant. Ce savoir ressemble plus à un éloge de l'incertitude qu'à un savoir imparable. Autrefois, la conscience de la mort était tellement forte que l'on en vient même à se demander si celui qui meurt ne prend pas un rôle actif dans le choix du moment de sa mort.

b. *Consentir à sa mort*

Aujourd'hui encore, il n'est pas rare d'entendre dans les services hospitaliers qu'un patient a attendu une dernière visite pour mourir, ou encore qu'il ait attendu la nuit, quand plus personne ne pouvait être à ses côtés et le veiller pour s'éteindre silencieusement, discrètement. Le mourant prendrait alors une part importante dans le choix du moment de sa mort. Entouré par les siens, protégé par le silence de la nuit : chacun aurait la possibilité de décider du moment où il consent à la mort.

Pour nous replonger dans une temporalité immémoriale, nous allons prendre pour exemple les Indiens d'Alaska. Murray L. Trelease raconte que, dans le petit recueil *La mort, dernière étape de la croissance* d'Élisabeth Kübler-Ross, les mourants faisaient preuve d'une préparation personnelle importante qui se manifestait par un pouvoir de volonté et de choix personnel quant au moment de la mort tout à fait surprenant. Par exemple, l'auteur étant prêtre, il faisait une « tournée sacramentelle » pour Pâques et Noël afin de pouvoir offrir l'accès aux sacrements à ceux qui ne pouvaient plus se déplacer. « Il arriva à plusieurs reprises qu'un vieux ou une vieille me dise m'avoir attendu, et puis meurt peu après avoir reçu le sacrement. Je ne voudrais pas suggérer que chacun attendait le passage du prêtre et mourait tout de suite après. Mais la majorité de ceux qui ne mouraient pas subitement se préparaient, faisaient célébrer quelque service, réciter des prières et des hymnes et faisaient leurs adieux. »⁶⁴ Celui qui allait mourir rassemblait régulièrement les siens autour de lui, les convoquait, puis il racontait l'histoire de sa vie, priaient pour les siens, des prières en communauté s'instauraient. Le plus souvent la personne mourait dans les heures qui suivaient, tout simplement. Elle avait fait ses adieux. Ayant réglé ses affaires mondaines, plus rien ne la retenait, elle pouvait donc partir.

⁶⁴Murray.L.Trelease, « La mort chez les indiens d'Alaska : une question de choix », in *La mort, dernière étape de la croissance*, Kübler-Ross, E., traduction Pierre Maheu, Paris, Rocher, 1985, p. 72.

Une autre mort, qui a façonné notre rapport occidental à la mort, est celle du Christ. Le Christ en croix a pour dernier mot : « Quand il eut pris le vinaigre, Jésus dit : “ Tout est accompli.” Puis, inclinant la tête, il remit l'esprit. »⁶⁵ Il semble donc qu'il a fallu, pour que la mort puisse achever son œuvre, que Jésus accepte et consente à sa propre mort, qu'il l'accueille. Comme si elle ne pouvait achever son travail sans que celui qui meurt n'acquiesce à sa réalité.

On ne peut savoir s'il y a véritablement acte de volonté dans le choix du moment de la mort tant ce moment reste mystérieux ; cependant, il semble que celui qui consent à sa mort et qui la regarde, qui la considère comme familière, peut alors prévoir et anticiper sa survenue, voire influencer le moment de sa venue. Ce serait un truisme de dire que celui qui accepte sa mort et la reconnaît comme réalité de sa condition peut la préparer alors que celui qui la nie ne peut la préparer. En effet, si l'on refuse la réalité mortelle de notre condition, tout travail préparatoire à son advenue n'est plus alors qu'une contradiction dans les termes. A contrario, il semblerait que par une attitude d'accueil, nous pouvons influencer le moment de la mort.

Si l'on a conscience que sa mort est imminente, et parfois même que l'on peut influencer le moment de sa mort, alors le rôle actif du mourant, particulièrement au Moyen-Âge, face à sa propre mort, impliquait qu'il se soumette à une série de rites et de rituels. La mort disait quelque chose du monde commun auquel tout homme appartient. Aussi, quand bien même elle est une expérience singulière, la mort s'inscrivait dans des rites et rituels, permettant à chacun de posséder une symbolique du mal et ainsi de pouvoir habiter l'épreuve de l'agonie.

B. De l'importance des rites

L'agonisant est censé accomplir plusieurs tâches avant de rendre l'âme. Il doit se préparer à sa mort : il ne lui faut pas prendre ce moment trop à la légère, mais au contraire manifester la gravité de l'adieu. L'homme mourant doit donc se soumettre à des rituels le

⁶⁵Evangile selon Saint Jean, *Nouveau testament et Psaumes*, traduction liturgique, Paris, Editions de l'Emmanuel, p. 196, 19-30.

préparant à sa mort. Ces rituels disent-ils quelque chose des étapes psychologiques que franchit l'homme qui meurt ?

a. Soumission aux rituels

L'homme qui meurt, qui a conscience de l'imminence de sa mort, effectue des gestes rituels fort bien décrits dans la littérature moyenâgeuse. Ainsi dans la *Chanson de Roland*. L'agonisant s'y soumet de lui-même, conscient de l'importance du moment précédant la mort, conscient du sérieux de l'existence qui nous mène de vie à trépas.

Le premier rituel est de s'étendre sur son lit, d'où le nom de gisant. Celui qui meurt, pour signifier qu'il quitte les affaires de ce monde, se retire dans son lit pour n'en plus bouger. Il quitte l'univers public, pour ne plus y retourner, et se cloître dans sa chambre. Bien plus, il se couche pour ne plus se relever. Le monde n'est plus son affaire. L'homme s'étend alors, décrit Ariès, il croise ses mains et il attend que la mort fasse son œuvre. « Cette attitude rituelle est prescrite par les liturgistes du XIII^e siècle. “ Le mourant, dit l'évêque Guillaume Durand de Mende, doit être couché sur le dos afin que sa face regarde toujours le ciel”. »⁶⁶ Celui qui rejoint son lit sait qu'il sera sa dernière demeure. L'agonisant n'en bougera plus jusqu'à ce que la mort le saisisse. Son corps toujours vivant anticipe la rigidité cadavérique en se réfugiant dans l'immobilité. La vie, toujours dynamique, est sommée de se retirer et l'expressivité du corps doit manifester l'attente de la mort.

La suite des rituels est analysée grâce au récit de la *Chanson de Roland*, commenté par Ariès. En premier lieu, celui qui meurt va se livrer à une plainte : il va ainsi exprimer le regret qu'il a de quitter la vie, ce qui va lui permettre de se rappeler ceux qui lui sont chers et ce qu'il appréciait de la vie. Ce moment permet alors à celui qui meurt de se plaindre, de se laisser aller aux pleurs et aux soupirs car s'il sait ce qu'il quitte il ne sait où il va. Cependant, « cette émotion ne dure pas – comme plus tard le deuil des survivants. C'est un moment du rituel. »⁶⁷ Si la plainte est possible, il ne faut cependant pas qu'elle s'éternise afin que l'homme mourant ne se laisse pas submerger par ses émotions et qu'elles ne l'abattent à tel point qu'il sombre dans le désespoir. Moment raisonnable, elle

⁶⁶ Durand de Mende, G., *Rationaledivinatorumofficorum*, cité in Ariès, P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, Op. Cit.*, p. 21.

⁶⁷ Ariès, P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, Op. Cit.*, p. 22.

ne doit pas devenir l'occasion d'un débordement par les passions. La mort doit rester digne : les émotions ne doivent pas tout envahir. L'on retrouve ici la méfiance platonicienne face aux passions lors du moment de la mort. La peur d'être submergé, dévoré par la passion de la vie risque d'anéantir la possibilité de mourir sagement, dignement.

Une fois que l'on a émis ses regrets pour sa vie, pour la vie, vient alors le moment du pardon. Celui qui meurt reçoit les demandes de pardon de ceux, toujours nombreux, qui l'entourent. À ces demandes de pardon, l'agonisant doit répondre par des prières d'intercession pour ceux qu'il connaît. Puisqu'il est éprouvé, ses prières seront d'autant plus entendues. Ce moment du rituel permet à chacun de se pacifier. Celui qui meurt peut alors partir sans plus avoir quoi que ce soit à régler avec qui que ce soit ; ceux qui accompagnent le mourant peuvent le laisser partir en paix. Chacun a pu se dire et recevoir les dernières paroles, dernières paroles qui, nous le verrons dans notre raisonnement, manquent de nos jours. Et ce manque fragilise l'épreuve du deuil. Dans le contexte d'une mort apprivoisée, cet ultime échange au contraire prépare et facilite leur deuil. Dans un rituel un peu plus tardif du haut Moyen-Âge, on ajoute à ce moment le choix de la sépulture (on n'en trouve trace qu'à partir des poèmes tardifs de la Table ronde).

Par ses deux étapes, l'homme agonisant a pu ainsi se détacher de ce qui le liait au monde. Il lui faut désormais ne plus se préoccuper que de Dieu et ainsi ne penser qu'à son salut. Le mourant bat alors sa coulpe, c'est le moment du *Confiteor*. L'homme se reconnaît pécheur, il devient pénitent et demande miséricorde et pardon face aux torts qu'il a causés et au mal qu'il a commis. C'est à ce moment-là, au bas Moyen-Âge, qu'intervenait le seul acte religieux qui était de recevoir l'absolution pour tous ses péchés. On ajoute donc plus tardivement une autre dimension sacramentelle qui permet à l'homme agonisant de recevoir l'extrême onction. Cet ajout apparaît, là encore, lors des derniers poèmes de la Table ronde.

Une fois tous ces rituels effectués, « après la dernière prière, il ne reste plus qu'à attendre la mort et celle-ci n'a aucune raison de tarder. [...] S'il arrive que la mort soit plus lente à venir, le moribond l'attend en silence : “ il dit (sa dernière prière) et jamais plus il ne souffla mot par la suite ”. »⁶⁸ Aussi, tout comme pour l'agonie du Christ, une fois que « tout est accompli », il ne reste plus qu'à rendre l'esprit.

⁶⁸ Citation de la *chanson de Roland*, chap. CLXVI, in Ariès, P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, *Op. Cit.*, p. 23.

b. Les rites mènent-ils au consentement ? Un parallèle avec la psychologie

Les rituels face à la mort qu'imposait le Moyen-Âge manifestent le fait que l'homme cherchait une façon de vivre sa mort le plus sereinement possible. En ce sens, chaque étape lui permettait d'entrer dans une phase d'acceptation plus grande de sa mort, et lui permettait de « savoir comment se comporter », ce qui lui assurait alors une certaine sérénité face à l'horreur de la mort.

De nos jours, les psychologues ont essayé de montrer que l'homme, pour parvenir à une pleine acceptation de sa mort, avait besoin de franchir des étapes, de passer des seuils psychologiques. Bien évidemment, chacun cheminera en fonction de son rythme, brûlera des étapes ou ne parviendra pas à les franchir... Cependant, les psychologues, en créant cet outil, tentent ainsi de permettre à celui qui va mourir d'effectuer le travail de deuil : deuil de la vie, deuil de sa propre vie et ainsi de partir le plus paisiblement possible. Car celui qui meurt en paix rend le compagnonnage de fin de vie plus aisé. Voir celui qu'on aime partir sereinement permet plus aisément d'accepter la mort et de « faire son deuil » ... voilà la conviction pleine de bon sens des psychologues. Selon Élisabeth Kübler-Ross, dans *La mort, dernière étape de la croissance*, il y aurait cinq étapes à franchir pour parvenir à l'acceptation de sa mort, ce serait alors différents « stades du mourir »⁶⁹.

Le premier stade serait la dénégation, que l'on pourrait transcrire comme le « non pas moi ». Il est impossible que je meure, je ne peux croire à ma propre mort. Comme nous sommes ici dans un contexte moderne, l'homme n'a pas, le plus souvent, conscience de sa mort prochaine. Aussi l'annonce de la mort imminente se fait dans le cadre du diagnostic d'une maladie grave, où la mort se manifeste par le fait qu'il est impossible de soigner la personne au vu de l'avancée et de l'étendue de sa maladie. La dénégation devient alors indispensable pour pouvoir « absorber » la réalité abrupte de sa mort prochaine. L'annonce étant trop violente, trop brutale, le premier mouvement, pour se protéger et continuer de vivre, est donc de nier la réalité de cette mort imminente. Cette étape, les hommes du Moyen-Âge ne pouvaient la vivre puisque ce sont eux-mêmes qui prenaient conscience, seuls, de l'arrivée imminente de leur mort. Ils n'avaient pas besoin qu'on la leur annonce.

⁶⁹ Citant *On Death and dying*, d'Élisabeth Kübler-Ross, Hans O. Mauksch, « Le contexte organisationnel de la mort », in Kübler-Ross, E., *La mort, dernière étape de la croissance*, Op. Cit., p. 42.

Bien au contraire, ils prévenaient leurs proches de la survenue imminente de leur mort. Lorsque la mort est apprivoisée, cette étape n'existe donc pas.

Le deuxième stade impliquerait la formulation de la rage et de la colère. C'est l'inlassable « pourquoi moi ? ». On demande la raison de ce malheur qui nous frappe, on ne parvient pas à comprendre que l'on va mourir alors que « les autres », nos proches, vont, eux, nous survivre. L'expression de cette révolte et de cette colère permettent d'accueillir le fait que l'on va mourir. C'est donc un premier pas vers l'acceptation, mais dans la durée, plus ou moins longue, que demande l'homme pour accueillir et apprivoiser la réalité de la mort en je. Cette étape n'existe pas plus dans un contexte de mort apprivoisée puisque la mort est l'inéluctable, celui de ma vie propre, celui propre à toute vie. Le « pourquoi moi ? » est un non-sens puisque, tous, nous sommes appelés à mourir.

Le troisième stade pourrait s'appeler « le marchandage »⁷⁰. Ici, il s'agit pour l'homme mourant de gagner du temps. Il accepte donc le fait qu'il va mourir, mais il va essayer de négocier un peu plus de temps. Il va demander à Dieu ou autrui de l'aider à tenir du mieux qu'il peut jusqu'à un événement, puis ensuite il acceptera la mort. En un sens, l'homme se donne des échéances pour gagner un petit surcroît de vie. Peu importe qu'il tienne parole, peu importe le côté dérisoire de ses négociations, cela lui permet de faire encore un pas vers l'acceptation de la mort. Une fois encore, dans le cadre d'une mort apprivoisée, cette étape ne semble pas pertinente, contrairement au contexte actuel de mort scandale, de mort dramatique.

La quatrième étape serait celle de la dépression. L'homme qui meurt accepte qu'il va mourir, il pleure donc sur son passé, sur son histoire, sur les personnes qu'il aime et qu'il doit quitter, sur les choses qu'il a particulièrement appréciées. Il fait son deuil de la vie. Il s'attelle aussi à effectuer toutes les demandes de pardon qu'il souhaite faire. Cette quatrième étape se rapproche du rituel du regret, de la complainte où l'on fait le deuil de la vie qu'on quitte pour trancher les liens d'avec le monde et ainsi avancer plus sereinement vers la mort. Souvent, dans cette période de dépression, Kübler-Ross indique que les patients ne veulent plus voir leurs proches. Nous faisons le parallèle avec les demandes de pardons et la prière d'intercession qui s'ensuit dans le contexte de la mort apprivoisée. L'on se détache du monde, il ne s'agit donc plus que d'accueillir la mort. Le mourant, dans le contexte de la mort apprivoisée, lui non plus ne s'occupe plus du monde, mais ne doit plus se préoccuper que de son salut, il entre dans le *miserere*, il bat sa coulpe, ce que

⁷⁰ Citant *On Death and dying*, d'Elisabeth Kübler-Ross, Hans O. Mauksch, « Le contexte organisationnel de la mort », in Kübler-Ross, E., *La mort, dernière étape de la croissance*, Op. Cit., p. 42.

l'homme en phase de dépression effectue aussi puisqu'il pleure sur les choses qu'il n'a pas faites ou sur les fautes qu'il a commises. La plainte et les pardons semblent donc être des invariants nécessaires pour que l'homme puisse être capable d'accueillir sa mort.

Enfin, la dernière étape serait celle de l'acceptation. L'homme sait qu'il va mourir et n'a plus rien à régler. C'est un état ni heureux ni malheureux, un état vide, un état d'attente où la mort est priée de faire son œuvre le plus rapidement possible. À l'identique du gisant, qui, une fois tous les rituels accomplis, attend la mort, l'homme qui parvient à l'acceptation attend lui aussi qu'elle fasse son œuvre, sans plus de parole.

Il est assez étonnant de voir que malgré des rapports à la mort totalement différents, on retrouve dans les deux dernières étapes décrites par la psychologie les mêmes impératifs que ceux que l'on demandait au gisant d'accomplir par la soumission aux rites et aux rituels. L'agonie, encadrée par des rites religieux ou par des étapes psychologiques, semble nous mener inéluctablement à une mort consentie, presque ataraxique. Le parallèle effectué entre ces attitudes possibles face à la mort nous montre à quel point l'homme tente d'aller vers une mort pacifiée. En ce sens, les rites et rituels soulignent l'importance de la communauté, des proches et de la société dans l'expérience de l'agonie, dans la mort singulière et la possibilité de son apprivoisement.

2. De l'apprivoisement au tragique – L'agonie et l'impensable

S'introduit une rupture dans un temps synchronique d'une mort familière, cette dernière devient tragique. Peu à peu l'on se rend compte de l'importance d'une personne, peu à peu ce n'est plus seulement la question de la vie en société qui s'introduit dans notre rapport à la mort mais c'est bien la question de la mort en je. Je meurs. Les liens qui se tissaient autour de l'agonisant se distendent, la mort, comme phénomène social, devient drame intime et dramatique, ce qui fait émerger un nouveau contexte du mourir.

A. Communauté et rites pour une « mort apprivoisée »

L'agonisant, nous l'avons vu, ne meurt pas seul. Pour accomplir les rites et s'y soumettre, il faut qu'il puisse être entouré, accompagné. La société, représentée par les proches, a une place importante à tenir auprès de l'homme mourant. Il y a donc toujours quelqu'un à ses côtés lors de son agonie. Son entourage est là pour lui permettre d'accomplir tous les rituels menant à la mort et les lui rappeler, ce qui implique que la mort est mise en scène, elle est théâtralisée. La communauté humaine se confrontait quotidiennement à la mort au Moyen-Âge et ne voyait pas le besoin de séparer le monde des vivants de celui des morts.

a. Publicité de la mort

Comme nous l'avons vu, une fois que l'homme se sait mourant, il devient gisant et s'installe dans son lit pour attendre que la mort fasse son œuvre. « L'homme subissait dans la mort l'une des grandes lois de l'espèce et il ne songeait ni à s'y dérober, ni à l'exalter »⁷¹, écrit Ariès. Or, puisque cette loi de l'espèce touche chaque homme, qu'elle soit nommée destin, *fatum* ou fatalité, puisque personne n'y échappe, sa réalité est affrontée en société et par la société. Il faut donc bien comprendre que la « familiarité traditionnelle (avec la mort) impliquait une conception collective de la destinée. »⁷² L'on mourait tous, cela suffisait à inscrire la mort dans le domaine de la cité. La mort était l'affaire de tous.

C'est pourquoi la mort est une cérémonie publique, elle est mise en scène avec solennité puisque c'est une étape importante de la vie. Elle fait partie de ce que tout homme possède en partage : la condition humaine. La communauté prend une place importante dans la mise en scène de la mort individuelle et personnelle. « La chambre du mourant se changeait en lieu public. On y entraît librement. »⁷³ Tout passant peut s'introduire dans la chambre d'un agonisant pour le saluer ; on suit le prêtre ou l'officiant qui apporte le viatique jusqu'au chevet de l'agonisant de façon assez naturelle. La chambre

⁷¹ Ariès, P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, Op. Cit.*, p. 32.

⁷² *Ibid.*, p. 32.

⁷³ *Ibid.*, p. 23.

d'un agonisant est un lieu où chacun peut aller et venir à sa guise, en marquant cependant suffisamment de respect et d'attention à la personne qui est en train de mourir. On n'imagine pas aujourd'hui que des inconnus s'introduisent dans la chambre d'un mourant, à moins qu'il ne s'agisse de personnel médical ou de quelqu'un chargé de l'accompagnement de celui qui meurt. La mort est devenue intime, cachée, discrète. Il nous semble impensable que des individus puissent s'immiscer dans ce moment si délicat de l'agonie en venant, ne serait-ce que se recueillir, ou veiller celui qui est en train de mourir. Cette habitude disparaît peu à peu avec les découvertes des premières règles d'hygiène, vers la fin du XVIII^e siècle. Ce qui annonce la prise en charge du mourir par le milieu hospitalier et l'univers médical, qui est devenu notre contexte contemporain pour entourer la fin de vie.

Si les inconnus peuvent venir se recueillir auprès des agonisants, la place des parents, des amis et des voisins est on ne peut plus importante. Les enfants sont amenés dans la chambre de l'agonisant. Ariès en veut pour preuve que les enfants sont toujours présents sur les tableaux représentant les chambres des agonisants jusqu'au XVIII^e siècle. Là encore, on ne peut que mesurer le saut qu'il y a dans l'attitude face à la mort dans un contexte de mort apprivoisée et dans le contexte actuel. Aujourd'hui, il ne faut surtout pas confronter un enfant à la mort, on évite même de les emmener à des enterrements pour qu'ils ne soient pas traumatisés par l'irruption de la mort dans leur quotidien. Un enfant n'a donc plus sa place, lui qui porte toutes les promesses de la vie, là où se trouve la mort, là où elle est une menace inexorable. Probablement aussi, voire certainement parce que nous n'avons plus de mots pour dire la mort, que nous sommes démunis pour exprimer cette réalité. Rites et rituels qui permettaient d'apprivoiser ces moments ne sont plus familiers mais rien ne les a remplacés, nous laissant dépourvus de toute réponse face à la mort.

La mort était un fait quotidien auquel tous se confrontaient librement sans chercher à l'esquiver ni à la fuir. Celui qui mourait précédait ceux qui lui survivaient, chacun sachant qu'un jour viendrait son tour. Le « *Memento mori* », « Souviens-toi que tu vas mourir » était donc quotidien. La mort n'était pas source de scandale, elle était, simplement. Et lorsqu'elle advenait, il revenait à tous de se soumettre à son verdict, agonisant, proches ou communauté, tous n'avaient qu'une chose à faire : l'accepter.

b. La mort théâtre

Nous avons vu que l'agonisant devait se soumettre à des rites et des rituels, qu'il habitait donc un rôle. Chaque étape du rituel permettant à chacun de savoir comment il devait se comporter, pour l'agonisant face à ses proches, au monde et à Dieu, pour les proches et le monde face à celui qui mourait.

Chacun possédait sa propre place. « La mort est une cérémonie publique et organisée. Organisée par le mourant lui-même qui la préside et qui en connaît le protocole. S'il venait à oublier ou à tricher, il appartenait aux assistants, au médecin, au prêtre de le rappeler à l'ordre à la fois chrétien et coutumier »⁷⁴. Pas de possibilité de fuite donc. L'importance de la communauté implique que chacun se plie à ce qui est attendu de lui. L'agonisant doit œuvrer en parfait maître de cérémonie et ainsi mettre en scène sa propre mort : complainte, pardon, rite de pénitence... Chacune de ses étapes doit permettre à l'agonisant de se préparer puis d'être prêt à quitter le monde.

Chaque geste possède une signification propre, il est donc important que tous les acteurs connaissent les rites et les rituels pour les effectuer le plus simplement et le plus dignement possible. C'est une manière, la dernière, d'honorer encore de son vivant celui qui est en train de mourir, et pour ce dernier, d'honorer ceux qui restent.

« Ainsi est-on mort pendant des siècles et des millénaires. Dans un monde soumis au changement, l'attitude traditionnelle face à la mort apparaît comme une masse d'inertie et de continuité. L'attitude ancienne où la mort est à la fois familière, proche et atténuée, indifférente, s'oppose trop à la nôtre où la mort fait peur au point que nous n'osons plus dire son nom. C'est pourquoi je l'appellerai ici cette mort familière la mort apprivoisée. »⁷⁵ Toute la société prend part à la mort d'une personne, sans que cela ne soit dramatique, sans que cela ne cause quelques troubles. Personne ne pense à se révolter, à se rebeller contre ce *Fatum* qui nous conduit à notre perte, et ce de façon irrévocable. Bien au contraire « cette attitude devant la mort exprimait l'abandon au Destin et l'indifférence aux formes trop particulières et diverses de l'individualité. »⁷⁶ Cette attitude a donc pu durer tant que l'individu ne revêtait pas une trop grande importance, tant que son individualité et sa personnalité n'étaient pas trop mises en avant et que ce qui comptait par-dessus tout, c'était l'équilibre de la société. On mourait jeune. Dès l'enfance, la mort frappait sans répit : la

⁷⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 73.

mortalité infantile était explosive, les morts en couches, celles dues à des accidents...etc., faisaient que chacun avait conscience qu'il était fragile et aisément « remplaçable ». La société s'était organisée pour pouvoir continuer de vivre au sein d'un mouvement et d'un changement permanent, elle asseyait sa durée et sa continuité, malgré le changement perpétuel de ses membres auquel elle était soumise, par un lien avec une mort ritualisée. Dès que la mort est devenue une affaire singulière, personnelle, cette attitude face à la mort ne pouvait perdurer.

Il y a donc un modèle de la bonne mort, du bien mourir, auquel chacun doit se soumettre et consentir s'il ne veut pas affronter l'opprobre de la société. Si l'agonie et la mort perdent leur dimension dramatique, elles ne sont pas non plus marquées par la singularité et le drame personnel que notre mort représente pour nous, individuellement, et la difficulté que nous avons, en tant qu'être unique, à nous confronter à notre propre disparaître. Les rites et les rituels ont donc pour fonction de gommer, d'atténuer, l'aspect dramatique de la mort propre.

c. *La quotidienneté et mort*

La familiarité avec la mort se repère dans une autre pratique moyenâgeuse, véritablement innovante note Ariès. Les morts se mettent à coexister avec les vivants. Cette pratique était profondément inconnue du monde antique, tant païen que chrétien. Les sociétés archaïques, quant à elles, ont cultivé pendant longtemps la peur du double, la peur que les morts ne reviennent hanter le monde des vivants. Elles se sont construites sur une stricte séparation du monde des vivants et des morts. L'anthropologie démontre que les rites funéraires se sont d'ailleurs élaborés justement pour que le mort, une fois que les derniers hommages et honneurs lui ont été rendus, ne puisse plus revenir hanter le monde des vivants. En effet, malgré leur familiarité avec la mort, les anciens redoutaient le voisinage d'avec la mort, ils faisaient tout pour s'en tenir à l'écart. C'est en partie pour cela

qu'ils honoraient leurs ancêtres en étant attentifs aux sépultures familiales : c'était une façon de les empêcher de revenir troubler les vivants.

« Le monde des vivants devait être séparé de celui des morts. C'est pourquoi à Rome, la loi des Douze Tables interdisait d'enterrer *in urbe*. »⁷⁷ Saint Jean Chrysostome va s'opposer à une tendance naissante de certains chrétiens qui était de vouloir se faire enterrer au plus proche des reliques des saints ou dans les églises. Cependant, cette nouvelle coutume va se répandre peu à peu et les morts vont être enterrés dans les villes, alors même que cela leur avait été refusé pendant des millénaires.

Cette nouvelle coutume débute, d'après Ariès, avec le « culte des martyrs, d'origine africaine. Les martyrs étaient enterrés dans des nécropoles extra-urbaines, communes aux chrétiens et aux païens. Les sites vénérés des martyrs attirèrent à leur tour les sépultures. »⁷⁸ Peu à peu, les faubourgs accueillirent les morts puisque les villes s'étendaient. L'interdit qui frappait le mélange entre les morts et les vivants s'affaiblit beaucoup de lui-même. « La séparation entre l'abbaye cémétériale et l'église cathédrale »⁷⁹ s'effaça donc, et la différence entre église et cimetière disparut.

Le cimetière, jusqu'au XVII^e siècle, se situe désormais à côté de l'église, dans sa cour angulaire. Si l'on était pauvre, on était enterré dans un charnier que l'on fermait lorsqu'il était plein avant d'en ouvrir un autre qui avait eu le temps de sécher. Les plus riches parvenaient à se faire enterrer dans l'église même. Jusqu'au XVII^e siècle, « peu importait la destination exacte des os, pourvu qu'ils restassent près des saints ou à l'église, près de l'autel de la Vierge ou du Saint Sacrement. Le corps était confié à l'Église. Peu importait ce que l'Église en ferait pourvu qu'elle le conservât dans son enceinte sacrée. »⁸⁰

Les morts et les vivants vivent donc dans une promiscuité absolue, personne ne s'en inquiète. On établit juste quelques règles interdisant par exemple de danser dans les cimetières afin de ne pas manquer de respect aux défunts. Les ossements pouvaient remonter à la surface sans que personne ne s'en effraie. Ce n'est qu'au XVII^e siècle que l'on commence à se préoccuper de la présence des morts dans les villes. Pour des raisons hygiéniques et parce qu'il n'est pas rare que des odeurs fétides polluent l'atmosphère de la ville alors même qu'il n'y a plus de place pour enterrer les morts. Il faudra même fermer des cimetières pour des raisons de salubrité publique.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 28.

La communauté possède donc un rôle d'une grande importance dans l'accompagnement mais aussi dans l'attitude que doit adopter l'homme agonisant. La mort est mise en scène, banale, quotidienne, quasi indifférente finalement. L'on enterre même les morts auprès des vivants, ce qui manifeste une proximité absolue du monde des vivants et des morts, proximité permise parce que la mort est une réalité pleinement apprivoisée par toute la société et par tous les individus la composant. Cependant, ce rapport à la mort va beaucoup évoluer. D'un temps synchronique, nous allons passer à un temps diachronique où l'attitude face à la mort ne va cesser d'évoluer. La mort qui était familière devient familiale, elle perd sa quotidienneté sereine, elle devient tragique et dramatique. La conception de la mort ne sera plus désormais une affaire commune mais une affaire singulière, personnelle et dramatique. Chaque existence se clôt par un drame, celui de sa mort.

C. De la mort familière au drame familial – vers une individualisation de la mort

Évoluant peu à peu, d'une conception de la mort comme une affaire commune, mourir devient une affaire personnelle, individuelle, qui appartient au domaine de l'intime et du privé. La conceptualisation de la mort s'individualise. Ce faisant, la mort devient dramatique et non plus familière et naturelle. Les premiers glissements individualisant la mort s'opèrent dès le bas Moyen-Âge. Peu à peu, celui qui meurt sera placé devant une grande solitude, personne ne pouvant mourir à sa place. La romantisation et l'individualisation de la mort seront d'autant plus fortes que la mort va s'inscrire dans un contexte institutionnel.

a. Le jugement dernier ou l'intensification du drame

La mort apprivoisée s'est peu à peu, et même très subtilement, laissée transformer de l'intérieur. Les premiers glissements se sont opérés, malgré l'impression première que rien n'a véritablement bougé, pendant le second Moyen-Âge, soit à partir des XI-XII^e siècles.

« Il ne s'agit pas, il faut bien le préciser dès le départ, d'une attitude nouvelle qui se substituera à la précédente que nous avons analysée, mais de modifications subtiles qui, peu à peu, vont donner un sens dramatique et personnel à la familiarité traditionnelle de l'homme et de la mort. »⁸¹ Nous avons expliqué plus haut que jusqu'à maintenant, la mort familière, la mort apprivoisée, impliquait une conception collective de la destinée. Dès lors, le drame personnel qu'était la mort propre était gommé par l'importance du collectif. La socialisation, très importante à l'époque, supplantait l'importance de la famille, et était construite sur un rapport primordial avec la nature. La familiarité avec la mort se construisait sur l'ordre naturel et donnait ainsi un cadre à la quotidienneté de la vie.

Cependant, les représentations chrétiennes sur le jugement dernier vont apporter quelques changements amenant une première individualisation de la mort qui devient une expérience propre, où se joue la question du salut personnel. Le jugement dernier fait référence non seulement aux *Évangiles*, mais aussi au livre de *l'Apocalypse*. Il y est présenté que le Christ revienne à la fin des temps pour juger le monde et séparer les hommes en fonction de leur sainteté : les premiers entrant dans le royaume des cieux, les seconds étant privés de la vie béatifique. Cependant, il n'est alors pas question d'une conception du jugement dernier comme étant individuel. « Les morts qui appartenaient à l'Église et lui avaient confié leur corps (c'est-à-dire qu'ils l'avaient confié aux saints) s'endormaient comme les sept dormants d'Éphèse (*pausentes, in somnopacis*) et reposaient (*requiescant*) jusqu'au jour du second avènement, du grand retour, où ils se réveilleraient dans la Jérusalem céleste, soit au paradis. Il n'y avait pas de place, dans cette conception, pour une responsabilité individuelle, pour un comptage des bonnes et des mauvaises actions. »⁸² La mort est donc une affaire commune et jusqu'au XII^e siècle.

Aux scènes représentant l'apocalypse succèdent désormais celles mettant en scène l'évangile de Matthieu avec la séparation des justes et des damnés. Pensons par exemple au tympan de Conques. Le jugement dernier est représenté avec la pesée des âmes : l'image de la balance, liée à la justice, apparaît, introduisant la notion de responsabilité personnelle dans son propre salut. À partir du XIII^e siècle, l'idée du jugement s'est définitivement imposée : le retour du Christ en gloire s'efface au profit de la représentation du Jugement dernier. « On juge chaque homme selon le bilan de sa vie, les bonnes et les mauvaises actions sont scrupuleusement séparées sur les deux plateaux de la balance. »⁸³ En ce sens,

⁸¹ *Ibid.*, p. 32.

⁸² *Ibid.*, p. 33.

⁸³ *Ibid.*, p. 34.

si la mort est une affaire collective, elle devient aussi une affaire singulière et personnelle, puisqu'elle manifeste la fin du temps que l'on possédait pour œuvrer à son salut. Cependant, le thème du jugement dernier n'est pas encore associé au moment de la mort : on continue de le penser comme ne s'effectuant que lors des fins dernières.

Or le Jugement dernier va peu à peu s'immiscer dans la chambre du mourant. Nous en trouvons trace dans les *artes moriendi* à partir des XV^e et XVI^e siècles. Si l'agonisant est bien toujours un gisant, couché dans son lit, que sa famille, ses amis, ses parents sont toujours présents à ses côtés, s'il effectue les mêmes rites que ceux que nous avons décrits plus haut, en revanche, désormais s'ajoute quelque chose que ne voit pas l'entourage, si l'on en croit les gravures, mais que contemple l'agonisant. « Des êtres surnaturels ont envahi la chambre et se pressent au chevet du « gisant ». D'un côté, la Trinité, la Vierge, toute la cour céleste, et de l'autre Satan et l'armée de démons monstrueux. Le grand rassemblement qui aux XII^e et XIII^e siècles, avait lieu à la fin des temps se fait donc désormais, au XV^e siècle, dans la chambre du malade. »⁸⁴ Il ne faut pas oublier non plus que les villes ont connu les grandes épidémies de pestes (des XIV^e et XV^e siècles), plongeant le monde dans l'horreur et impliquant une plus grande solitude de celui qui devait mourir, en raison de la contagion. Ce n'est pas encore un jugement personnel qui est représenté mais plutôt la lutte cosmique engagée pour le salut des âmes. Mais elle se déroule dans l'ici de la chambre de l'agonisant, dans ce cadre précis, pour cette âme singulière, celle de celui qui va mourir.

Le rassemblement des cours céleste et satanique manifeste cependant que la mort est considérée comme la dernière épreuve, la dernière grande tentation de l'homme et que c'est donc ici que se joue son salut. « Le mourant verra sa vie tout entière, telle qu'elle est contenue dans le livre, et il sera tenté soit par le désespoir de ses fautes, soit par la “ vaine gloire ” de ses bonnes actions, soit par l'amour passionné des choses et des êtres. Son attitude, dans l'éclair de ce moment fugitif, effacera d'un coup les péchés de toute sa vie, s'il repousse la tentation, ou, au contraire, annulera toutes ses bonnes actions, s'il y cède. »⁸⁵ En ce sens, le Jugement dernier est remplacé par le terme de la dernière grande tentation, la dernière épreuve, qui trouve son origine dans *l'Apocalypse*, les élus ont passé la grande épreuve est-il écrit. Désormais, la mort prend donc un sens personnel, on s'inquiète du salut de celui qui meurt alors qu'auparavant, le sort particulier de cet homme-là qui mourait ne revêtait que peu d'importance.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁸⁵ *Ibidem.*

C'est donc un premier glissement nous conduisant à une vision de la mort plus dramatique, car plus personnelle. Si les rites ne changent pas, la mort personnelle prend une dimension plus tragique du fait même qu'elle met celui qui meurt devant sa propre vie et la façon dont il l'a menée. L'émotion ne peut alors que grandir lorsqu'on vit ce douloureux moment où désormais, en plus de faire face à son anéantissement par la mort, il faut aussi faire face à sa vie, à la façon dont on l'a menée et « rendre des comptes » ou tout au moins s'en détacher pour accueillir cette promesse du salut éternel. La mort commence à devenir une histoire singulière et personnelle. L'agonie devient dès lors un moment dramatique. Il est à noter d'ailleurs qu'apparaissent les sépultures séparées, elles s'individualisent et se personnalisent, ce qui tend à montrer que l'on prend conscience désormais que l'on meurt soi, personnellement. Parce que l'on commence à avoir une plus grande conscience de l'individu en tant qu'il est unique il devient plus difficile de mourir.

b. La mort, un drame personnel

La mort devient un drame personnel, tragique. Elle commence à occuper les esprits, « mais, en même temps, (l'homme) est déjà moins occupé de sa propre mort, et la mort romantique, rhétorique, est d'abord la mort de l'autre ; l'autre dont le regret et le souvenir inspirent aux XIX^e et XX^e siècles le culte nouveau des tombeaux et des cimetières. »⁸⁶ Ariès nous amène donc à penser les évolutions des attitudes face à la mort par les évolutions dans la prise de conscience de la mort de l'autre, de la mort du proche.

La mort devient désormais une rupture alors qu'elle était auparavant pensée comme une continuité de la vie cosmique. « La mort est désormais de plus en plus considérée comme une transgression qui arrache l'homme à sa vie quotidienne, à sa société raisonnable, à son travail monotone, pour le soumettre à un paroxysme et le jeter alors dans un monde irrationnel, violent et cruel. »⁸⁷ Désormais, bien que l'on continue à mourir au lit, l'émotion apparaît et peut être exprimée, manifestée. Les proches et l'entourage se laissent aller aux pleurs, ils prient, ils s'agitent. Si les rituels sont conservés, ils ne sont plus effectués comme une ritournelle bien connue et familière, ils ne sont plus posés de façon

⁸⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 47.

banale et coutumière. On essaye désormais de les accomplir à chaque fois « comme si » c'était la première fois. Et ça l'est, pour celui qui meurt comme pour ses proches qui l'accompagnent, lui, personnellement. On ne meurt qu'une fois. Cependant, c'est le « comme si » qui va rendre ces rituels de plus en plus insupportables et, de ce fait, bientôt désuets.

La rupture amène en effet la pensée de la séparation. Désormais, « l'affectivité macabre », comme la dénomme Ariès, peut se dire et apparaître. On décrit les belles morts, on se raconte les décès, on exprime les émotions qui nous envahissent ou ont envahi ceux qui sont passés de vie à trépas, ceux qui les ont accompagnés.

Cela indique que si, lors de la mort apprivoisée, il y avait un moindre « concernement » (pour reprendre le terme de Jankélévitch) de l'entourage qui accompagnait le mourant, et donc que la mort était plutôt l'affaire de celui qui mourait, désormais, la mort d'un membre de la famille devient une affaire familiale. Or la famille a pris une place de plus en plus importante. Elle est devenue le lieu refuge, elle représente ceux en qui l'on se fie et que l'on aime. La famille se fonde désormais sur le sentiment et l'affection. On en décèle l'indice dans les testaments. Ceux des XIII^e – XVIII^e siècles exposent les croyances du mort, indiquant sa foi, il choisit son lieu de sépulture. Le testament est alors plutôt le lieu où l'on transmet ses propres valeurs. À partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, il n'y a plus de clauses pieuses aux testaments qui ne règlent plus que les questions financières. Désormais, le « testament de vie » est transmis oralement par l'agonisant à sa famille.

Si l'attitude de celui qui meurt n'a pas encore changé, celle de ses proches est désormais bouleversée. En effet la place des émotions liées à la perte de l'autre doit désormais se manifester de façon de plus en plus forte, « elle (l'attitude face à la mort) veut dire que les survivants acceptent plus difficilement qu'autrefois la mort de l'autre. La mort redoutée n'est donc pas la mort de soi mais la mort de l'autre, la mort de toi »⁸⁸. En ce sens, désormais, la place des proches devient primordiale. La difficulté pour les proches d'accepter la mort de l'autre va venir faire opérer le dernier glissement qu'Ariès dénomme la « mort interdite ». La mort va désormais être frappée d'un interdit : nous n'allons plus en parler, surtout pas à celui qui est en train de mourir car penser la séparation définitive devient par trop douloureux.

c. De sa chambre à la chambre d'hôpital.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 53.

Du fait de la difficulté d'appréhender la réalité qu'est la mort de l'autre, la mort du soi, parce que la mort est bien désormais devenue un drame tragique, effaçant du monde soi-même ou un être cher, la mort est devenue de plus en plus difficile à vivre. Plus il a été difficile de la vivre et plus les hommes se sont tus, n'en ont plus parlé. « La mort, si présente autrefois, tant elle était familière, va s'effacer et disparaître. Elle devient honteuse et objet d'interdit »⁸⁹ écrit Ariès. Notre attitude face à la mort est désormais profondément remaniée car elle est devenue « ma » mort propre, ou la mort d'un être cher. Elle n'est donc plus ce destin commun qui frappe tout le monde indifféremment, elle est cette rupture scandaleuse que provoque la suppression de la vie d'un être cher. À cause d'elle, je ne pourrai plus voir mes proches, ou voir le proche qui meurt. Elle nous prive définitivement de toute relation, ce que nous ne parvenons pas à accepter.

C'est pourquoi, d'après Ariès, la réalité si brutale, si définitive de la mort devient un fait à cacher. À partir du XIX^e siècle, « l'entourage du mourant a tendance à l'épargner et lui cacher la gravité de son état ; on admet toutefois que la dissimulation ne peut pas durer trop longtemps, le mourant doit un jour savoir, mais alors les parents n'ont plus le courage cruel de dire eux-mêmes la vérité. »⁹⁰ Pensons au conte *Trois Morts* de Tolstoï, une femme malade, agonisante, ignore son état et se met en tête de partir en Italie alors qu'elle est en Russie profonde. Son mari tente de la persuader de ne pas entreprendre le voyage qu'ils finissent néanmoins par commencer. Lors d'une halte où les deux hommes laissent la malade se reposer dans la voiture pendant qu'ils déjeunent, le mari interroge le médecin sur l'état de sa femme, ce à quoi le médecin répond qu'ils n'auraient pas dû partir. S'ensuit alors ce dialogue : « - Mais qu'est-ce que j'y pouvais, dites-le-moi ? rétorqua le mari, vous savez que j'ai tout fait pour la retenir ; je lui ai tout dit, où nous en étions pécuniairement, les enfants qu'il nous fallait laisser, mes affaires, elle ne veut rien entendre. Elle fait des plans pour vivre à l'étranger comme si elle se portait bien. Et lui dire la vérité sur son état, ce serait la tuer. – Mais c'est déjà fait, il faut que vous le sachiez Vassili Dimitirich. On ne peut pas vivre sans poumons, et les poumons ne repoussent pas. C'est triste, c'est dur, mais que voulez-vous ? Nous n'avons plus qu'une chose à faire, vous et moi : lui rendre la fin aussi paisible que nous le pouvons. »⁹¹ Le mari, dépassé par la mort prochaine de sa femme, ne parvient pas à se résoudre à lui dire la gravité de son état. Le médecin, lui,

⁸⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ Tolstoï, L., *Trois morts*, *Op. Cit.*, p. 41-42.

estime que c'est au mari de le faire. Parler de la mort, de sa possibilité, c'est lui donner une réalité telle que nul ne s'y résout. Ni la malade, ni son époux, ni le médecin. La mort est désormais insupportable, inhumaine, effroyable. Selon Ariès, la nature du mensonge, mue au départ par la volonté de préserver l'agonisant d'une réalité trop lourde à porter, s'est transformée : « éviter, non plus au mourant mais à la société, à l'entourage lui-même le trouble et l'émotion trop forte, insoutenables, causés par la laideur de l'agonie et la simple présence de la mort en pleine vie heureuse, car il est désormais admis que la vie est toujours heureuse ou doit toujours en avoir l'air. »⁹²

À ceci, s'est ajoutée une autre révolution, le lieu de la mort n'est plus le domicile mais l'hôpital. À partir des années 1930-1950, « on ne meurt plus chez soi au milieu des siens, on meurt à l'hôpital, et seul »⁹³. La mort advient désormais dans un lieu impersonnel, institutionnel, alors même qu'elle devient le drame singulier par excellence. La solitude de celui qui meurt semble alors encore plus forte : mensonge des proches pour protéger l'agonisant et se protéger soi, absence de rites et de rituels pour accompagner celui qui meurt, lieu où l'on meurt qui est désormais un lieu neutre. Celui qui meurt affronte une triple solitude. La première est celle qui implique que l'on ne peut que mourir seul, pour reprendre les mots de Pascal, la deuxième est que l'on ne peut parler librement de sa mort avec son entourage, la dernière est que le lieu où l'on meurt est désormais impersonnel, institutionnel, alors même que la société semble ne plus vouloir penser la mortalité de ses membres. L'institutionnalisation permet, en raison d'une situation dans un lieu neutre, d'absorber les émotions, de les contenir afin de ne pas déranger le fonctionnement de l'hôpital. La mort comme question intime nous plonge dans un solipsisme existentiel au moment de mourir marqué par le fait même que c'est soi-même qui meurt. Ce qui accroît la difficulté de partager son expérience et son vécu avec ceux qui nous entourent, car désormais la mort se déroule au sein d'une institution et donc d'un lieu qui nous est étranger.

Si nous ne pouvons que constater l'existence d'un tabou face à la mort et à la souffrance, c'est l'institution hospitalière qui doit les assumer puisque c'est elle qui accueille les mourants. Or cette institution se doit alors d'assumer l'étrange paradoxe d'être un lieu tourné vers la guérison et l'idéal de « bonne santé » alors même que c'est en son sein que se produisent la plupart des décès. Cette première difficulté de l'hôpital est accompagnée par une seconde ambivalence. L'hôpital est un lieu privilégié où l'on lutte

⁹² Ariès, P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, Op. Cit.*, p. 62.

⁹³ *Ibidem.*

contre la douleur et la souffrance sans pour autant parvenir à l'éradiquer. L'institution hospitalière est donc confrontée sans cesse à l'impuissance dans l'accomplissement de ses missions. Tout décès qui s'y produit, toute larme et tout pleur qui s'y écoulent, toute plainte et tout gémissement qui s'y prononcent l'ébranle dans ses fondations. Et pourtant, l'institution hospitalière et le milieu médical vont n'avoir de cesse que de tâtonner pour donner au mourir un visage plus humain.

Le contexte organisationnel de l'agonie se situe donc au sein d'une institution qui se doit d'assumer ses propres ambivalences, en plus de celles de la société, pour accompagner au mieux celui qui meurt. L'hôpital est mis en difficulté et l'utilisation du terme « mourant » est l'indice de son mal être. Le malade entre en agonie, « en phase terminale », entre dans « la maladie de la mort »⁹⁴. Il est désormais appelé mourant : pas encore mort mais plus tout à fait vivant non plus. Nous reviendrons, dans notre troisième moment, sur l'impact qu'ont eu la médicalisation de la mort et la naissance des soins palliatifs dans l'accompagnement de l'agonie de l'homme qui meurt. Car c'est, de nos jours, à l'hôpital d'accompagner l'homme mourant. C'est en son sein que la mort se déroule. Et si ce n'est pas le cas, une présence médicale sera inévitable à domicile. L'on ne meurt plus sans un soignant à nos côtés pour nous accompagner et pour nous soigner.

La mort est désormais conçue comme la perte irrévocable de l'individualité, ce qui rend sa réalité inapprivoisable. De la mort apprivoisée, nous sommes désormais dans une conception de la mort qui ne peut être que scandaleuse. En effet, toute affirmation et toute conscience de soi entraînent une affirmation et une conscience plus vives, à la fois de sa particularité et à la fois de l'universalité de son expérience. L'effort culturel tend vers l'universalité tandis que l'expérience est toujours singulière. Il y a désormais une consécration radicale de l'individualité qui ne peut plus nous permettre d'appréhender la mort comme elle a pu l'être lors du Moyen-Âge. La mort est forcément un scandale puisqu'elle nous condamne à ne plus être. Et c'est parce qu'elle est un scandale, parce que nous sommes profondément convaincus que chaque personne est unique et irremplaçable, qu'il nous devient si difficile d'accompagner l'homme qui meurt. Et qu'il nous est si

⁹⁴ Higgins, R. W., « L'invention du mourant Violence de la mort pacifiée », in « Fin de vie, un temps pour quoi ? », Paris, *Esprit*, Janvier 2003, p.139-169.

difficile d'appriivoiser la mort – drame éternel certes – mais devant lequel nous ne parvenons pas à nous habituer car il est toujours aussi profondément singulier.

Nous ne pouvons que rappeler la difficulté que nous avons à penser la mort. En effet, la mort nous confronte à une triple temporalité : celle du monde, du *cosmos*, qui semble atemporel, immortel (bien qu'aujourd'hui l'homme par son action remette en cause cette temporalité), celle générationnelle qui nous fait penser la permanence des civilisations humaines, celle enfin humaine et singulière, l'échelle d'une vie, qui nous plonge alors dans une pensée du mouvement perpétuel et qui nous oblige à nous confronter au cycle permanent des naissances et des morts.

La mort est donc l'horizon de toute vie humaine, elle amène alors naturellement la question du sens, de la finalité de l'existence de l'homme puisqu'il a conscience qu'il va mourir. L'homme a conscience de son impermanence, de sa fragilité, de sa finitude. La philosophie s'est saisie dès ses origines de la question de la mort, question métaphysique par excellence, pour tenter de la décrypter, de l'analyser, de donner du sens à cette expérience. La mort nous plonge dans une crise profonde. Nous avons vu avec Jaspers que ce sont les confrontations aux situations limites qui ont permis et permettent à la pensée et donc à la philosophie de naître.

Cependant, la philosophie, comprise comme recherche d'une sagesse pratique afin de parvenir à une vie bonne, une vie heureuse, semble être en difficulté dans l'épreuve de pensée et d'incarnation dans laquelle nous plonge la mort. Nous l'avons vu avec le *Phédon* de Platon, afin de donner un sens à l'expérience singulière de la mort et faire place à la raison, au *Logos*, le philosophe peut en arriver à nier la réalité de son incarnation. En ce sens, il se met à désirer la mort ou à haïr la vie. Il se détache alors de l'expérience commune des hommes qui habitent le monde et qui malgré toutes les épreuves et les souffrances qu'ils peuvent traverser, tiennent à la vie et ne veulent pas mourir.

La mort résiste à la pensée, elle résiste à toute pensée de l'universel, ce d'autant plus que l'on ne peut que mourir seul. Tout comme la pensée naît d'abord dans la solitude, la mort ne se traverse qu'en solitaire. Personne ne peut mourir à ma place. Elle est alors une expérience intime, singulière, quasi incommunicable. Les matérialistes vont jusqu'à affirmer que lorsque la mort est là, l'homme n'est plus, rendant ainsi impossible tout discours sur la mort.

La mort ne cesse de nous plonger dans des apories inextricables. Si nous savons « la mort », alors nous ne la connaissons pas, si nous la connaissons alors elle s'inscrit dans l'opacité de notre chair et se refuse à tout discours rationnel. Pas de savoir s'il y a connaissance donc, et pas de connaissance s'il y a savoir. La mort manifeste à la fois la possibilité de la vie, le fait d'être, et à la fois elle nous prive d'être. Est-ce pour autant le non-être puisque l'homme a été ? La mort est à la fois un empêchement à vivre puisqu'elle obture tout avenir et à la fois la condition fondamentale de la vie...

Si la philosophie trouve son origine dans la crise dans laquelle nous plonge la mort, la mort, elle semble résister à la philosophie. L'histoire des attitudes que l'homme occidental a pu avoir face à la mort nous a appris que « la mort apprivoisée », la mort familière, commune, est désormais impossible à vivre. Elle reposait en effet sur le fait d'attacher peu d'importance à la singularité de l'homme qui mourait. Aujourd'hui, nos sociétés basées sur l'individualisme mettent en avant l'unicité, la singularité, l'originalité et la dignité de chaque personne. Chaque mort devient alors un scandale. La mort apprivoisée, basée sur le primat de la société sur l'individu, ne peut plus être un modèle pour penser l'agonie aujourd'hui.

La mort et l'agonie qui se déroulent désormais dans un contexte hospitalier se confrontent donc à la fois à l'intimité de l'agonie particulière et à la nécessité d'accompagner les agonies. Ce contexte du mourir d'aujourd'hui justifie la demande formulée ainsi par Rilke : « Je veux mourir de ma propre mort, pas de la mort des médecins ! »⁹⁵ La mort propre, médiatisée par un contexte sociétal, peut amener l'homme à se sentir privé de sa mort, soit parce qu'on lui impose de la vivre jusqu'au bout, soit parce qu'au contraire on l'en empêche, selon le service hospitalier dans lequel on se trouve. Que signifie cette volonté de l'homme de vivre sa propre mort ? Que signifie vivre son agonie dans son incarnation ? Malgré l'opacité de la chair dans laquelle nous plonge l'agonie, nous allons cependant tenter de penser l'agonie de l'homme singulier, l'agonie vécue comme expérience, l'agonie comme manifestation de l'incarnation. Car la philosophie n'a pu nous apporter de réponse satisfaisante, et l'histoire nous a amenés à comprendre que nous ne pouvons aujourd'hui revenir à un contexte de mort apprivoisée. Nous avons par trop conscience de notre singularité et de notre individualité.

Aussi, nous allons essayer d'esquisser une phénoménologie de l'agonie, ce qui nous permettra de penser l'incarnation de l'homme et l'opacité de son incarnation. Les prémices

⁹⁵ Rilke, R.-M., in Thomas, L.-V., *Anthropologie de la mort*, Paris, éditions Payot, 1975, p. 195.

de la phénoménologie que nous allons esquisser vont voir le jour grâce à la littérature. Si l'histoire est suivie par la littérature, c'est bien parce que nous pensons, comme Ricœur, que les deux disciplines sont proches. Au sein de *Temps et Récit* le philosophe nous explique en effet à quel point le récit, en tant qu'indissociable de la *mimésis* (soit ici la mise en intrigue), produit une heureuse synthèse d'expériences hétérogènes. Le récit historique, mais tout aussi littéraire, est alors l'activité de narrer qui configure l'expérience temporelle propre. Les historiens, par leurs intentions de rigueur intellectuelle, de logicisation et de rationalisation des événements historiques, développent une capacité à réintroduire une synthèse nous approchant d'un fait objectif et universel partant d'expériences humaines singulières et intimes. C'est ainsi que naît l'événement historique. Au sein du temps de l'historien, ce dernier opère une reconfiguration de l'expérience temporelle. La littérature elle-même n'est que répétition de ce procédé. C'est en ce sens qu'elle nous donne à penser, en faisant l'expérience d'un récit singulier, quelque chose d'un monde commun, que nous partageons ensemble.

Chapitre 3 : Phénoménologie de l'agonie et littérature

Il s'agit pour nous de tenter d'esquisser une phénoménologie de l'agonie afin de pouvoir mieux comprendre, par la suite, ce qui se noue autour de ce douloureux moment. Afin de parvenir à décrire l'agonie, la façon dont l'homme peut la vivre, ou la vit, nous nous appuyerons sur trois récits issus de la littérature. En effet, l'authentique œuvre littéraire permet, par le récit singulier, de saisir quelque chose de l'universel, de notre humanité. Afin de mieux réfléchir à ce qu'est l'agonie, ce qu'elle peut signifier pour l'homme, nous avons décidé de nous appuyer sur des récits. Par eux, nous tenterons de faire une phénoménologie de l'agonie. Ce faisant, nous laissons ainsi une part à l'interprétation et à la personnalisation car il nous semble impossible de faire rendre raison à l'agonie par une réflexion universelle comme nous l'avons vue dans notre premier moment. L'agonie se nourrit des paradoxes que construisent universel et particulier. Avec Ricœur, nous pensons que le récit met en tension deux notions paraissant être discordantes

mais qui fonctionnent de façon dialectique pour nous conduire à une ellipse, plus à même de rendre compte de l'expérience que nous faisons par la lecture. En effet, dans *Temps et Récit 1*, l'auteur, s'inspirant des réflexions augustinienes sur le temps, nous explique à quel point la temporalité est expérience éminemment chaotique, soumise au mouvement, nous amenant sans cesse à une reconfiguration de cette expérience au travers de la dialectique de *l'ipse* et de *l'idem* (thématique qu'il développera dans *Soi-même comme un autre* où il manifestera que la mise en intrigue par le récit de sa vie propre permet de reconfigurer son identité pour mieux se reconnaître soi). La *mimésis* quant à elle est un concept aristotélicien, elle a pour enjeu d'opérer une synthèse du chaos, de l'hétérogène. Elle met en intrigue l'expérience de la temporalité pour permettre à l'homme d'esquisser un sens, d'interpréter, de pratiquer l'herméneutique. La *mimésis* possède plusieurs niveaux : le premier est celui de la précompréhension de l'agir humain, il relève d'une sémantique, d'une symbolique et de la temporalité. Le deuxième niveau de la *mimésis* est la mise en intrigue de l'histoire ce qui implique une configuration de l'acte temporel par la mise en récit, soit à travers l'acte narratif. Il est donc une refiguration de l'expérience temporelle. Le récit possède donc plusieurs fonctions : la première étant bien de reconfigurer notre expérience temporelle vive, soit l'expérience du temps vécu en tant que sujet. Pause ou respiration, le récit nous éloigne de notre quotidien pour nous immerger dans un autre espace spatio-temporel appartenant au royaume de l'imaginaire. Il nous permet de nous mettre à la place d'autrui, c'est la fonction cathartique du récit établie par Aristote. Mais le récit permet d'ordonner un événement insaisissable dans l'expérience singulière, de le sortir de son hétérogénéité pour tenter d'esquisser du sens à l'événement. L'appréhension du monde temporel dans sa totalité va trouver son ancrage dans l'expérience temporelle du sujet et va s'harmoniser à celui du récit qui lui aussi va imposer sa temporalité propre. Le récit, à la différence de l'histoire, permet la construction fictive d'une expérience temporelle, partagée par d'autres lecteurs, grâce aux textes, nous faisant alors faire l'expérience d'une transcendance au sein même de l'immanence du sujet. Le monde du texte se confronte à celui réel du lecteur. Le récit nous aide à penser, lire l'expérience d'autrui en nous permettant de la faire notre, tout en laissant place à nos différentes sensibilités, il nous donne à penser l'expérience humaine dans toute sa richesse. De la singularité peut advenir une universalité. La littérature, dans *Temps et Récit 3*, atteint son apogée lorsqu'elle parvient à donner des solutions aux questions que se pose le lecteur dans sa singularité. Il va alors s'agir d'essayer d'esquisser une phénoménologie de l'agonie, de tenter de décrire l'œuvre de la mort dans notre corps et dans notre esprit. S'il

est impossible de décrire de façon universelle comment chacun va vivre sa mort, peut être pouvons-nous malgré tout parvenir à fonder des archétypes, des façons de vivre sa mort en propre grâce aux récits littéraires.

Nous avons donc choisi de passer par trois agonies particulières afin de penser le travail de la mort dans notre corps, dans notre humanité, dans notre chair. La première agonie que nous étudierons est issue de la littérature russe : *La mort d'Ivan Ilitch* de Tolstoï. La deuxième qui nous inspirera est celle décrite dans *L'Imposture* par Bernanos. La dernière sera celle du Christ décrite par les quatre *Évangiles* du Nouveau Testament. Chacune, à sa manière, met en lumière à la fois l'opacité et la profondeur de notre humanité qui se révèlent dans notre incarnation. Ces trois récits vont nous permettre d'en arriver à une conception de l'homme-chair, c'est-à-dire à comprendre l'agonie comme épiphanie de l'homme en tant qu'il est chair. Qu'est-ce que la chair ? Avec Henry, nous répondrons à cette question, mais elle est encore prématurée. Pour le moment, il convient de penser l'agonie comme lutte. Lutte du corps ? Lutte de l'esprit ? Dualité ou incarnation ? Les récits choisis, par l'expérience de la dualité qu'ils mettent en lumière, nous amènent à prendre conscience de la richesse de l'incarnation qui ne pourrait plus se décliner sur une modalité duale.

Le premier récit d'agonie que nous étudierons est celui de *La Mort d'Ivan Ilitch* de Tolstoï. En effet, Tolstoï décrit dans le récit de l'agonie d'Ivan Ilitch le poids du mensonge qui pèse de façon dramatique sur le moment de la mort. Poids du mensonge de soi à soi, sur soi et sa vie, poids du mensonge des autres envers soi, particulièrement de celui qui tente de cacher à celui qui va mourir que tout le monde le sait, poids du mensonge de la médecine face au malade. Tolstoï met en exergue la difficulté pour son héros d'accepter que la vie puisse se poursuivre pour autrui sans lui, les limitations progressives charnelles jusqu'à celle définitive qu'entraîne l'épreuve de la longue maladie, le savoir que l'on a de se rapprocher sans illusion de sa fin, la souffrance continue, les pertes de conscience dues à la douleur, les rapports médecin/malade. Ce récit manifeste la difficulté que nous avons à apprivoiser notre propre mort, et la difficulté que nous avons à être en vérité avec nos proches et eux avec nous. Le conte se termine par une agonie hurlante, souffreteuse, ignoble. Puis d'un coup, l'homme bascule. Il cesse de lutter, il accepte, il peut mourir, il meurt... Trois pages pour dire la mort d'Ivan, trois pages de quasi-silence, de sous-entendus, comme si toute mort ne pouvait se dire. Mais trois pages qui donnent sens au reste du récit, comme si, pour parvenir enfin à se retrouver, Ivan Ilitch avait dû parcourir ce long chemin de la maladie. Ce récit manifeste le drame qu'est la mort et la lutte terrible

que nous engageons contre elle, lutte entre le corps qui demande grâce et l'esprit qui exige un surcroît de vie, le corps qui dit qu'il est trop tard pour vivre et bien assez tôt pour mourir, l'esprit qui ne cesse de se répéter « c'est trop tôt », « je ne veux pas ». L'agonie devient le combat d'une volonté spirituelle contre son être charnel.

La deuxième agonie qui nourrira notre réflexion est celle issue du roman de Georges Bernanos intitulé *L'Imposture*. Il décrit la mort d'un pauvre curé de campagne, présenté comme sot par les grands, mais reconnu par les grandes âmes comme un saint. Maladroit, gauche, ne voulant pas peser... Il voit sa mort arriver alors qu'il est dépositaire d'un lourd secret. Rongé par ce dernier, il vit une agonie ignoble, entre perte de conscience, angoisse, délires... Il n'a pu correspondre à l'idéal de sainteté et de bonne mort que l'on attendait de lui. Cette agonie nous met en garde contre nos idéaux de bonne mort. Nous l'aimerions pacifiée à tout prix, si ce n'est rieuse. Et pourtant, ne souhaite-t-on pas à tous de mourir en paix ? Par-là, n'entend-on que la mort inconsciente, dans son sommeil ? Ou y a-t-il quelque chose de plus profond ? Cette agonie manifeste que l'on meurt comme on peut, sans qu'il soit possible de juger de « la qualité de la mort ». L'agonie et la mort restent des moments profondément mystérieux. Tous les discours sur la belle mort, la bonne mort, la mort pacifiée... volent en éclats face à la mort en je, la mort en propre, la mort singulière.

La dernière agonie que nous étudierons est celle du Christ. En effet, elle a marqué toute notre culture occidentale et grandement façonné notre rapport à la mort, voire à la douleur. En effet, Jésus est submergé par l'angoisse, des gouttes de sang se mettent à perler à son front lors de son agonie au mont des Oliviers. Corps et esprit se mêlent de façon tellement intime qu'il est difficile de les dénouer. Que peut signifier une angoisse si forte face à la mort qu'elle imprègne le corps jusqu'à le marquer physiquement ? Qu'est-ce que cela nous dit de la mort si ce n'est l'horreur profonde qu'elle nous inspire ? Si un homme considéré comme Dieu est ainsi abîmé par l'expérience de la mort, qu'est-ce que cela peut signifier pour notre humanité ?

1. Ivan Ilitch – la pesanteur du corps révélateur d'une quête spirituelle

La Mort d'Ivan Ilitch est un roman écrit par Léon Tolstoï en 1866. Dès son adolescence, Léon Tolstoï pensait que « la mort l'attendait, à toute heure, à tout instant »⁹⁶, il écrit trois nouvelles sur la mort, dont celle que nous étudierons qui illustre, selon Françoise Flamant (traductrice de l'ouvrage), l'angoisse de la mort si familière à cet écrivain. Dans *La mort d'Ivan Ilitch*, l'auteur met en scène la lente croissance de la maladie puis l'agonie d'un notable russe. Par le biais de la survenue de la maladie puis de l'avancée vers la mort, Tolstoï dénonce la médiocrité et les mensonges que la vie sociale impose et dans lesquels l'homme bourgeois ne cesse de se vautrer. Il y dépeint la mort comme le moyen de rompre avec la vie médiocre pour se retrouver confronté à la vérité de sa vie ; et ainsi d'entrer dans un chemin de rédemption qui permet à la liberté d'advenir.

A. Dislocation corporelle pour un éveil spirituel.

Léon Tolstoï décrit donc, dans son conte, la lente survenue de la mort dans une famille de notables russes. Rongé par ce qui semble être un cancer (mais jamais le nom de la maladie n'est prononcé), Ivan Ilitch prend peu à peu conscience que sa vie n'a été qu'une succession de médiocrités et de mensonges afin qu'elle apparaisse toujours « correcte » au vu de la société. Par l'événement qu'est la maladie, il s'échappe peu à peu de la conformité sociale, jusqu'à comprendre l'insoutenable : elle l'achemine vers sa mort. Vient alors l'inéluctable : la terrible et redoutable description de l'agonie d'Ivan Ilitch.

a. Du divertissement à la tragédie

Il apparaît, tout au long du texte, que l'antihéros, l'homme banal : Ilitch, n'a eu pour objectif que de se « couler dans le moule » de la société qui l'entoure. Il est ainsi dépeint comme un homme d'ambition, sans avoir d'étoffe, de caractère. Il a renoncé à sa personnalité propre pour se soumettre aux convenances d'une société. Ce qui l'a animé, qui lui a fait poser des choix, c'est le regard des autres et le « qu'en-dira-t-on ».

⁹⁶ Tolstoï, L., *Enfance, Adolescence, Jeunesse*, Gallimard, Paris, Folio classique, 1960-1975, Chap. XIX, p. 231, cité dans la préface de *Trois morts, la mort d'Ivan Ilitch, Maître et serviteurs*, traduction Françoise Flamant, Paris, Gallimard, 1997, p. 7-8.

Soumission à la morale bourgeoise donc. C'est alors qu'une rupture s'introduit : la maladie tisse sa toile et peu à peu vient bouleverser le quotidien de l'homme ce qui l'amène à consulter les docteurs.

L'on s'aperçoit alors que Tolstoï ne ménage pas la profession médicale et ne cesse de l'écharper. La première consultation est décrite ainsi : « tout se passa comme toujours en pareil cas. L'attente, les grands airs de supériorité doctorale, qu'il connaissait par expérience car c'était ceux-là même qu'il prenait, lui, au tribunal, puis les percussions, les auscultations, les questions appelant des réponses toutes faites et visiblement inutiles, la mine sentencieuse (...) »⁹⁷. La seule question qui intéressait celui qui est devenu patient, la seule à laquelle il aimerait qu'on réponde : « est-ce grave ? », est balayée comme inutile, voire inconvenante. La seule chose qui comptait était de discerner la pathologie. Dans le cas d'Ivan Ilitch, trois options étaient possibles : « rein flottant, catarrhe chronique ou affection du caecum »⁹⁸, soit rien que le pauvre puisse comprendre. Il en conçut une grande amertume, s'apitoya sur son sort et se prit de haine pour le médecin qui n'avait pas su écouter, et encore moins répondre à sa demande.

La maladie devient donc l'événement imprévisible, l'impondérable qui va d'un coup briser l'organisation bien installée, méthodique et méticuleuse de la vie d'Ivan Ilitch. Elle le détruit, peu à peu. Le goût infect s'installe dans sa bouche, l'appétit décroît. L'homme s'affaiblit, il ne peut plus retarder l'évidence, la maladie est grave, probablement fatale. En tout cas, il n'a jamais été confronté à quelque chose de plus sérieux : car il n'est plus désormais question de choisir entre l'agréable, le confortable et le convenable ; et si possible d'unir les trois. Il est confronté à ce qui remet en cause son existence même. Nous retrouvons ici la notion de crise qui, selon Jaspers, nous amène à penser.

La propagation croissante de la maladie amène peu à peu Ivan Ilitch à prendre conscience de la mortalité de son *ego*. Quels sont les stratagèmes qui lui restent pour fuir cette évidence qui le tétanise et le terrorise ? Ni les conflits familiaux ni la méticulosité dans les soins apportés ne parviennent désormais à l'en divertir. Si sa mort n'est pas forcément prochaine, elle devient non plus désormais de l'ordre des possibles, des « un jour peut-être », mais bien ce proche futur, ce macabre aboutissement de sa vie.

Si la maladie a surgi de façon discrète, peu à peu elle s'est mise à obturer tout futur. Plus de rémission possible. Elle occupe désormais tout le quotidien d'Ivan Ilitch. Jusqu'à rester « seul avec le sentiment que sa vie est empoisonnée et qu'il empoisonne la vie des

⁹⁷ Tolstoï, L., *La mort d'Ivan Ilitch*, traduction Françoise Flamant, Paris, Gallimard, 1997, p. 103.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 104.

autres, et que ce poison, loin de s'affaiblir, envahit tout son être. »⁹⁹ La maladie qui l'envahit chaque jour un peu plus, qui distille ses effets non seulement sur son corps, mais aussi sur son esprit, devient sa prison, son objet de torture physique et spirituelle. Elle le coupe à la fois de sa vie légère et de jouissance d'autrefois, mais aussi de sa capacité à la sociabilité. « Et c'était dans cet état d'esprit [d'angoisse], avec en plus la douleur physique et en plus la peur, qu'il fallait se mettre au lit et souvent, à cause de la douleur, ne pas dormir la plus grande partie de la nuit. [...] Et cette vie au bord du précipice, il fallait la vivre seul, sans un seul être qui le comprenne et qui le plaigne. »¹⁰⁰ La solitude dans laquelle le plonge la maladie augmente son effroi, précipite son angoisse. La maladie devient sa prison physique et spirituelle puisqu'elle le condamne à l'isolement. Sa rancœur face aux autres s'accroît. Il ne supporte plus les gens en pleine santé, qui, par effet miroir, lui manifestent que son état empire. Il ne souffre plus la légèreté d'autrui alors qu'il se sait condamné et découvre le sérieux de l'existence.

b. Angoisse et mort

C'est alors l'angoisse qui survient après l'arrivée de la douleur : « ce n'est pas une question de *caecum* ou de rein, c'est une question de vie et... de mort. Oui la vie était là, et voilà qu'elle s'en va, qu'elle va et que je ne peux la retenir. Non. À quoi bon se leurrer ? N'est-il pas évident pour tout le monde sauf pour moi que je meurs, et que la seule question est de savoir dans combien de semaines, de jours, là, maintenant peut-être. Avant il y avait la lumière et maintenant le noir [...] » Un grand froid le saisit, sa respiration se bloqua. Il ne sentait plus que les battements de son cœur. »¹⁰¹ Le héros ne peut plus se leurrer. Il le sait, sa mort est proche, tapie au même endroit que la maladie. Elles œuvrent ensemble et l'amènent toutes les deux vers la fin : son agonie est proche.

Il sait désormais que sa mort est inéluctable, qu'il ne peut plus y échapper. La retarder peut-être ? La prise de conscience de son état l'amène donc à débiter son agonie. Il a conscience de sa mort prochaine. Ce qui n'était jusqu'à maintenant qu'une possibilité est devenu une certitude. La mort qui ne touchait qu'autrui le touche désormais personnellement. Se savoir approché par ce néant de la mort, savoir désormais que pas un seul n'y échappera lui fit ressentir « une angoisse affreuse, insupportable. Ce n'était pas

⁹⁹ *Ibid.*, p. 112.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.116-117

possible que tout le monde, toujours, soit condamné à cette peur atroce »¹⁰². Pour la première fois, Ivan Ilitch se découvre de la race des hommes dans sa propre chair. Après la haine pour les autres qui se divertissent, il saisit dans sa douleur et son angoisse que ce qu'il vit aujourd'hui a été vécu par tant d'autres avant lui et sera vécu par tant d'autres après lui. L'angoisse de la mort... ce saut dans ce on ne sait quoi... La peur de la mort, durant cette nuit terrible où il découvre sa propre mortalité, le fait haleter et sombrer dans le désespoir. Partagé entre la colère contre son entourage et son désespoir, il ne lui reste plus que l'extrême solitude pour affronter son agonie, agonie qui pourrait durer longtemps.

Le premier combat dans cette agonie qui débute pour Ivan Ilitch consiste à accepter sa propre mort, sa mort en je. En effet, quand bien même il se sent décliner, abîmer par la maladie, peu à peu perdre sa vitalité, il résiste de tout son être, de toutes ses faibles forces. Et voyant qu'il est en train de mourir, son désespoir s'accroît. « Au fond de lui, Ivan Ilitch savait qu'il mourait, mais loin de s'y être habitué, il ne comprenait pas, tout simplement, il ne pouvait pas se mettre cela dans la tête. »¹⁰³ La logique implacable de la vie qui nous amène tous à la mort lui semble incompréhensible. Si toute sa vie on lui a expliqué que tous les hommes étaient mortels, lui n'était pas tous les hommes. Il n'était pas cet universel, il était, il est, justement, un être unique, avec une histoire singulière, que nul autre ne peut remplacer ; et encore moins reproduire. Aussi ne cesse-t-il de penser, lorsqu'il songe à sa mort si prochaine : « pour moi il en va tout autrement. Et il ne se peut pas que je doive mourir. Ce serait trop affreux »¹⁰⁴. La pensée de sa mort prochaine le terrifie et l'angoisse à la fois, le rebute et l'attire. Il la refoule et la ramène à lui. Il tente d'en faire une idée fausse, idiote, aberrante, d'en faire uniquement une pensée ; mais cette pensée semble bien s'enraciner dans la réalité de son existence. La douleur physique se joint à l'effroi psychologique de sa propre mort, l'amenant peu à peu à cesser de nier ce qui est l'évidence pour tous sauf pour lui : il est mortel, il va mourir. Le premier combat de l'agonie a été, pour lui d'accepter sa propre mort. Ce combat dure trois mois. Sentir sa fin prochaine, apprendre à vivre avec cette réalité de la mort qui s'approche, vivre avec elle, vivre avec son ennemi, avec ce qui le terrifie le plus, faire face comme il peut à cette angoisse qui atteint tant le corps que l'esprit, sentir tout son corps, tout comme son esprit, refuser cette réalité si brute de la mort...

¹⁰² *Ibid.*, p. 117.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 119.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 120.

La maladie devient son quotidien, si l'opium au départ apaise ses souffrances en le plongeant dans une angoisse hébétée, « elle devint aussi cruelle, sinon plus cruelle que la douleur franche »¹⁰⁵. En effet, avec la douleur vive, acérée, qui le brise, il est encore en vie. Parfois elle l'empêche même de penser, de penser à sa mort, brisant ainsi son Je. Avec l'opium, l'angoisse reste, l'hébétude dans laquelle la drogue le plonge le rend à moitié mort, à moitié vivant. Avoir ce pied dans la tombe avant même d'être mort lui est insupportable. Non, plutôt souffrir. Mais vivre encore.

Vint alors un secours pour Ivan Ilitch, son serviteur, Guérassime. Il n'a pas l'attitude compassée, mensongère de son entourage. Pour lui, il est naturel de prendre soin du malade, naturel que la mort advienne. Il ne s'agit donc pas de la fuir, mais de soulager celui qui s'y trouve confronté. Mort et vie appartiennent aux grands cycles de la vie. En effet, ce qui pesait de plus en plus à Ivan Ilitch c'était « le mensonge, le mensonge admis, sans qu'on sût pourquoi, par tout un chacun, selon lequel il n'était que malade et non mourant [...] on savait bien que quoiqu'on fit, il n'en résulterait rien que des souffrances encore plus atroces, puis la mort »¹⁰⁶. Et ce mensonge, chacun entendait qu'il y participe. Après avoir passé seul ces heures d'angoisse à se débattre contre l'idée de sa mort, parvenir, tant bien que mal à y faire peu à peu face, et devoir faire croire qu'il s'illusionne devant autrui pour les rassurer eux, eux qui ne meurent pas, tout du moins pas encore... Et pourtant, jamais il ne parvient à crier cette vérité crue, si atroce, de sa mort. Il ne s'en sent pas le courage. Ivan Ilitch savait pertinemment qu'il ne pouvait se faire accompagner par ses proches parce que lui-même refusait de se détacher de ses mensonges, de ses attitudes et de ses postures, de ses rôles qui lui permettaient de se montrer en homme important. Il s'en veut donc à la fois du mensonge des autres et de ses propres mensonges.

La douleur elle, ne laisse pas de répit. Plutôt que la douleur, que la mort arrive, enfin, qu'elle soit la délivrance. Quoi ? La mort non, pas elle, plutôt souffrir encore. Les journées alors se suivent sans plus de chronologie pour Ivan Ilitch. Les gémissements liés à la souffrance et l'angoisse l'amènent à recevoir des tranquillisants qui le plongent dans un état d'hébétude, qui, une fois que l'effet est suspendu, l'amènent à recommencer ses gémissements. L'agonie d'Ivan Ilitch n'est déjà plus qu'un cri, un cri silencieux mais un cri. Abasourdi par la souffrance, la douleur et la mort, il ne peut plus se détacher d'aucunes, il ne peut plus vivre sans elles à ses côtés, mais ne peut, ne veut pas encore mourir. Pas déjà. « Il lui semblait qu'on s'escrimait à l'enfoncer dans une espèce de sac

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 124.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 128.

noir, long et étroit, et profond aussi, et qu'on le poussait toujours plus loin dans ce sac sans arriver à le faire passer complètement. Et cette opération, horrible pour lui, s'accompagnait de souffrance. Et il redoutait et souhaitait tout à la fois débouler de l'autre côté, il résistait et il y aidait tour à tour. »¹⁰⁷ Quelle amertume que de commencer à désirer ce que l'on redoute le plus. Se débattre contre soi qui désire ce que refuse toute chair. Désirer que le travail de la mort se finisse, qu'elle arrive, que cette descente sans fin, de palier en palier, se termine puisque l'issue est fatale. Ressasser sans cesse le pourquoi de la mort ? S'en prendre à Dieu, aux autres, et en revenir à cette non-réponse. La mort est sans « parce que ». Elle est l'impossible possible qui brise notre vie.

c. Du désespoir face à son histoire

Commence alors une relecture de sa vie. Le combat spirituel de l'agonie est en chemin. Or dans ce processus de relecture, seule son enfance trouve grâce à ses yeux. Ses années d'adulte lui semblent trop compassées. Plus il relit sa vie, plus il grandit, plus il perçoit que ses joies devenaient insignifiantes, voire douteuses. Ivan Ilitch découvre alors l'extraordinaire vanité de sa vie. Il se retrouve à l'extrême du combat : renoncer à soi, à tout ce qui a semblé important dans sa vie et qui, face à la mort, n'est rien, est balayé comme futilité.

La question de la rédemption par la souffrance est balayée : « “ bon, mais alors ? Pourquoi ? C'est impossible. C'est impossible que ma vie ait été aussi inepte et aussi vile. Mais si elle a bien été aussi vile et aussi inepte, mais pourquoi faut-il mourir, et mourir dans la souffrance ? ” [...] La question “ Peut-être n'ai-je pas vécu comme il aurait fallu ? ” lui vint tout à coup à l'esprit »¹⁰⁸, question qu'il rejeta. Il refuse ce qu'il perçoit comme une sentence : la mort, en refusant le sentiment de culpabilité. Et ce avec raison : la mort est sans pourquoi. Ivan Ilitch ne cesse son dialogue intérieur. « Couché presque tout le temps face au mur, il continuait de subir, solitaire, les mêmes souffrances sans issue, il poursuivait, solitaire, la même réflexion sans issue. “ Qu'est-ce que cela ? Est-il donc vrai que c'est la mort ? ” Et la voix intérieure répondait : “ Oui, c'est vrai. Pourquoi ces tortures ? ” Et la voix répondait : “ Pour rien, c'est ainsi. ”. Ensuite, hormis ces réponses il

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 142.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 146.

n'y avait rien. »¹⁰⁹ Il est à noter que ce passage est directement inspiré de l'agonie de Nicolas, le frère de Tolstoï. En effet, il écrit à son ami poète A.A Fet : « Jamais je n'ai ressenti pareille impression. Il disait vrai, rien n'est pire que la mort. Et quand on se dit qu'elle est la fin de tout, alors au fond, il n'y a rien de pire que la vie. Pourquoi s'agiter, travailler, puisque, de ce qui était Nicolas Nikolaïvitch, il ne reste rien ? Drôle de plaisanterie ! Quelques minutes avant de mourir, il s'est assoupi, puis il s'est réveillé brusquement en murmurant avec terreur : “ Mais qu'est-ce que c'est que ça ? ” Il l'avait vue – il avait vu cet engloutissement du moi dans le néant. »¹¹⁰ La mort nous fait basculer de l'être au néant, à la poussière, notre corps est balayé par la puissance de la mort, mort qui appartient au cycle de génération et de croissance puis de décroissance de la vie. Comment faire face au néant, à la mort, alors même que c'est la négation de l'être, de ce que nous sommes ? Pourquoi devons-nous l'affronter dans l'agonie ? Comment comprendre le fait d'être confronté à la suppression de son être ?

Alors qu'enfin se brise le mensonge autour de lui, parce qu'il est lui-même capable de se confronter à sa mort, il refuse que ses proches lui parlent désormais de sa « santé ». Une idée lui vient : peut-être n'a-t-il pas vécu sa vie comme il fallait ? « Sa profession, l'organisation de sa vie, sa famille, l'intérêt porté à la vie sociale et au service, tout cela pouvait être faux. Il avait essayé de défendre tout cela à ses propres yeux. Et soudain il avait senti toute la faiblesse de ce qu'il essayait de défendre. Il n'y avait même rien à défendre. »¹¹¹ Après la dépossession de la maîtrise de son corps, l'obligation de se faire servir, aider, panser ; la dépossession de son histoire, l'illusoire maîtrise de sa vie ; la confrontation à sa mort, Ivan Ilitch traverse une nouvelle étape du dénuement extrême auquel nous confronte la mort : sa vie même. La façon dont il l'a conduite n'a été que vanité. Il doit alors se débattre avec cette nouvelle question : pourquoi en prendre conscience maintenant alors qu'il n'y a plus aucun espoir de réparation ? Que signifie d'être confronté à sa si profonde misère sans pouvoir rien « rétablir » ? Sans possibilité de se pardonner à soi-même ? Sans plus pouvoir faire quoi que ce soit ? La mort nous oblige-t-elle à devenir à la fois accusés et juge ? Juge impitoyable et accusé pitoyable mais bien coupable ?

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ Tolstoï, L., Lettre à son ami poète A.A Fet du 17 (29) octobre 1860, cité dans la préface de *Trois morts, la mort d'Ivan Ilitch, Maître et serviteurs*, *Op. Cit.*, p. 11.

¹¹¹ Tolstoï, L., *La mort d'Ivan Ilitch*, *Op. Cit.*, p. 151.

Ce combat accroît son combat physique : « il gémissait, et se débattait, et arrachait ses vêtements. »¹¹² L'angoisse, l'effroi, se mêlent implacablement et corps et esprit livrent une bataille titanesque contre la mort, même s'ils savent qu'elle est d'ores et déjà perdue. L'effroi, l'angoisse de la mort sont bien trop forts pour renoncer et rendre les armes. Même la vie passée ne plaide pas en faveur du mourant, il ne peut y trouver de réconfort. Elle n'apporte que regrets, accroissant ainsi sa difficulté à accepter la mort. Le combat est aussi spirituel que physique. « “ Ce n'est pas cela. Tout ce dont tu as vécu et dont tu vis est un mensonge, une tromperie destinée à te cacher la vie et la mort ”. Et dès qu'il eut pensé cela, sa haine lui revint, et avec la haine ses atroces souffrances physiques, et avec la souffrance la claire conscience de sa fin proche, inéluctable. Quelque chose de nouveau lui arriva : des douleurs qui le vrillaient, le transperçaient et lui coupaient le souffle. »¹¹³ Quand ce combat cessera-t-il ? Quand, enfin, Ivan Ilitch trouvera-t-il le repos ? Encore trois jours, trois jours longs incroyablement douloureux : « Ce fut à cet instant que commença le long cri ininterrompu durant trois jours, ce cri si affreux qu'on ne pouvait l'entendre sans horreur, même à travers deux portes. [...] “ Ha ! Ha ! Ha ! ”, criait-il avec des intonations différentes. Il avait commencé par crier “ Je ne veux pas ! ”, et continua dès lors sur la lettre “ a ” »¹¹⁴. Pas de salut, pas d'espoir possible, mais se débattre encore et toujours, être encore vivant, la mort est trop épouvantable pour ne pas hurler son effroi. Incapable de franchir le cap, de s'abandonner à ce si terrifiant ennemi, d'empêcher sa mort par la conviction encore si forte que sa vie avait été bonne. Il rend les armes quand sa main s'agitant, puisqu'il se débattait, rencontre la tête de son fils. Alors il prend conscience que « sa vie n'avait pas été ce qu'il fallait mais qu'elle pouvait encore être corrigée. Il venait de se demander : “ mais c'est quoi « ce qu'il faut ? » ” et s'étant tu guettant la réponse, quand il sentit quelqu'un lui embrassant la main. Il ouvrit les yeux et regarda son fils »¹¹⁵. Le dernier dépouillement que la mort lui impose est rendu possible par l'innocence de l'amour de son fils, fils qui ne fuit pas le mourant et lui offre un pauvre baiser pour le réconforter. Il ne dit rien, il est juste présent. Et cette présence aimante fait rendre les armes à son père. Il découvre que lui aussi peut aimer.

« “ Oui, je les torture, pensa-t-il. Ils me plaignent, mais ils se sentiront mieux quand je serai mort. ”. Il voulut dire cela mais n'eut pas la force d'articuler. “ D'ailleurs à quoi bon parler, il faut agir”, pensa-t-il. [...] Il voulut encore dire pardon mais dit “ passer ” et,

¹¹² *Ibid.*, p. 152.

¹¹³ *Ibid.*, p. 153.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 154.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 155.

n'ayant plus la force de se corriger il renonça sachant qu'il serait compris par qui voudrait comprendre »¹¹⁶. Ivan Ilitch ne comprend toujours pas le sens de la mort, le sens de la souffrance. Elles lui échappent toutes deux, tout en le brisant, mais il renonce à lui, non pas pour lui, mais pour autrui : pour son fils, pour sa femme. L'amour a engendré l'amour. L'amour de son fils lui a permis de renoncer à lui-même pour autrui. Il « chercha son ancienne peur, sa peur habituelle de la mort et ne la trouva pas. Où était-elle ? Quelle mort ? Il n'y avait pas de peur parce qu'il n'y avait pas de mort. Au lieu de la mort, il y avait la lumière. “ C'est donc cela ! Dit-il soudain à voix haute. Quelle joie ! ” »¹¹⁷... La mort peut l'étreindre désormais, l'amour l'a vaincue et Ivan Ilitch a pu passer du « deuil à la gaieté » selon les mots du philosophe Ricœur.

Et pourtant le récit de la veuve d'Ivan Ilitch à son ami Piotr Petrovitch montre que les proches sont passés totalement à côté de ce chemin, qui leur échappe. La mort reste un mystère, autant pour celui qui la vit que pour ceux qui l'entourent, chacun pouvant interpréter les gestes et les paroles de différentes façons, ignorant pour toujours ce qui s'est passé dans le secret de la conscience de celui qui est mort.

B. L'agonie : ouverture à la métaphysique ?

La fin de vie, l'agonie, en tant que situations de crise, nous ouvrent à la complexité existentielle de l'homme. Obliger à rendre les armes devant la fatalité peut-il réellement s'ouvrir à la mort ? Peut-on rompre la solitude de l'homme mourant ? La médecine a-t-elle un rôle particulier à jouer dans l'accompagnement ? Le roman nous accompagne dans notre questionnement sur l'agonie pour nous amener à penser ce moment si impitoyable.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 156.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 156.

a. De l'inacceptable au consentement

Avec Ivan Ilitch, Tolstoï nous permet de retrouver plusieurs notions rencontrées lors de notre partie historique. La première étant les différents rapports à la mort qui peuvent coexister. Ici, nous voyons, avec Guérassime, que le paysan a toujours un rapport « apprivoisé » avec la mort. Elle est normale et inéluctable. Elle appartient à la fatalité à laquelle tout humain doit nécessairement se soumettre. Le temps naturel est cyclique : naissance et mort s'y croisent et se rejoignent. Pas de vie possible sans existence de la mort. La mort est toujours la promesse d'un renouveau, elle permet de céder la place au jaillissement qu'est la jeunesse. Ainsi, la profusion et la générosité sont toujours possibles grâce à ce temps cyclique de génération et de mortalité qui se manifeste en premier lieu dans les saisons mais aussi par exemple dans les arbres fruitiers, avec les animaux domestiques et aussi dans l'existence de la vieillesse puis de la mort pour les hommes. Guérassime n'a pas besoin de se voiler la face devant la mort. Il appartient à ce grand tout naturel, la mort d'autrui, sa propre mort, c'est aussi une promesse de vie pour d'autres. Il ne possède pas une assez forte conscience de lui-même et de son unicité pour mentir et se voiler la face devant la mort. La mort appartient à la vie. Alors que pour Ivan Ilitch et son entourage, la mort est le plus grand des scandales. La conscience de soi, de son unicité, la capacité à se reconnaître comme un être totalement singulier, à se séparer du groupe, rend la mort plus difficile. La mort devient alors ce qu'il y a de plus terrifiant car elle représente la disparition de soi, ce que nous ne pouvons envisager. Le combat engagé lors de l'agonie est alors accru.

Avec Ivan Ilitch, nous retrouvons aussi les différentes étapes psychologiques menant à l'acceptation décrites plus haut. On se trouve confronté en premier lieu à la dénégation de sa propre mortalité qui nous fait dire que nous ne pouvons mourir, nous, que c'est le sort réservé à autrui, ce qui est triste, certes, mais ne nous concerne pas. Ensuite vient la colère, colère qui, pour Ivan Ilitch, nous conduit à nous en prendre à nos proches qui, eux, manifestent la santé et la vie, qui vont nous survivre ; avec cette question lancinante et insoluble du « Pourquoi moi ? ». Si l'on n'est pas confronté au marchandage avec notre héros, la phase de dépression est très forte puisqu'il va passer deux mois dans son lit à ne regarder que son mur, se débattant avec la question du « Pourquoi ? ». L'acceptation quant à elle ne dure que quelques heures. Mais ce qui semble lisse dans la description psychologique est particulièrement mis en relief dans sa dimension dramatique par le récit

littéraire. La terreur, l'effroi, l'angoisse et le désespoir auxquels peut nous confronter la mort sont alors d'autant plus manifestes.

Tolstoï s'est d'ailleurs inspiré de faits réels puisque lui-même a fait l'expérience de cette angoisse écrasante, étouffante, qui nous brise et nous enserre. En effet, en 1869, il rencontre la mort de façon très immédiate et très personnelle. Elle se manifeste sous la forme d'un « long et horrible pressentiment de sa propre mort »¹¹⁸. Il écrit alors à son épouse : « Depuis hier l'angoisse me tenaille. À Azarnas, j'ai éprouvé quelque chose d'inouï. Il était deux heures du matin, j'étais très las, j'avais sommeil mais je n'avais mal nulle part. Soudain j'ai été envahi par une tristesse, une peur, une terreur comme je n'en ai jamais connues auparavant »¹¹⁹, il fait alors l'expérience bouleversante d'une angoisse extrême, tenaillante, saisissante qui l'étreint et ne le lâche pas, une expérience indicible, celle du néant de son existence. C'est pourquoi il poursuit en écrivant : « brusquement, ma vie s'arrêta [...] je n'avais plus de désir ; je savais qu'il n'y avait rien à désirer. La vérité est que la vie est absurde. J'étais arrivé à l'abîme et je voyais que, devant moi, il n'y avait rien que la mort. Moi, l'homme bien portant et heureux, je sentais que je ne pouvais plus vivre »¹²⁰.

En 1884, preuve s'il en est que le souvenir de cette nuit est resté profondément gravé dans sa mémoire, il écrit alors dans les *Mémoires d'un fou*, qu'il n'achèvera jamais, donnant priorité à *La Mort d'Ivan Ilitch* : « Pourquoi suis-je ici ? Où est-ce que je me traîne ? Pourquoi et où est-ce que je cours ? Je veux fuir quelque chose de terrible mais je n'y parviens pas. Je reste toujours avec moi-même et je suis moi-même la cause de mes souffrances. Moi ? Je ? Me voici. Je suis entièrement ici. [...] Demain je ne serai ni plus ni moins qu'aujourd'hui. Et moi-même, je m'ennuie, je me suis insupportable. Je suis la source de mes souffrances. Je veux dormir, oublier et je ne le puis pas. Je ne parviens pas à me séparer de mon moi. [...] Ah quelle est cette stupidité ? me suis-je dit. Pourquoi suis-je triste ? De quoi ai-je peur ? »¹²¹ Ce à quoi la mort va lui répondre que c'est d'elle qu'il a peur. C'est elle qu'il fuit en ne se préoccupant que de sa famille, du rôle social qu'il occupe, de sa richesse. Il agit ainsi comme tout homme. Mais quand vient l'ultime

¹¹⁸ Flamant, F, in la préface de *Trois morts, la mort d'Ivan Ilitch, Maître et serviteurs*, *Op. Cit.*, p. 13.

¹¹⁹ Tolstoï, L., lettre à sa femme, nuit du 3 (15), au 4 (16) septembre, 1869, cité dans la préface de *Trois morts, la mort d'Ivan Ilitch, Maître et serviteurs*, *Op. Cit.*, p. 14.

¹²⁰ Tolstoï, L., lettre à sa femme, nuit du 3 (15), au 4 (16) septembre, 1869,

http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Lev_en_fran%C3%A7ais_L%C3%A9on_Nikola%C3%AFevitch_comte_Tolsto%C3%AF/147011, consulté le 28/08/2016.

¹²¹ Tolstoï, L., *Mémoire d'un fou*, 20 octobre 1883, in *Contes et nouvelles*, Volume 2,

https://books.google.fr/books?id=jgYECgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, consulté le 28/08/2016.

question, le pourquoi de la mort, alors plus rien ne semble important, tout devient fade. La sensation qu'il dépeint provient de l'expérience de cette fameuse nuit d'Arzamas qui l'a tant bouleversée. On découvre par là même la proximité de ces écrits de fiction avec sa vie réelle.

En effet, lorsque la mort lui répond que c'est elle qu'il fuit, il raconte alors : « un grand froid m'envahit. Oui, de la mort. Elle viendra, elle, elle est ici, mais elle ne devrait pas l'être. (...) Toute ma personne ressentait la nécessité, le droit de vivre mais en même temps je voyais que la mort s'accomplissait. Et ce déchirement intérieur était terrible. (...) Il n'y a rien dans la vie, il y a la mort, mais elle ne devrait pas exister. J'essayais de penser à ce dont j'avais à m'occuper, l'achat, ma femme. Tout cela loin de m'égayer, m'apparut être le néant. Je voulais tuer l'angoisse qui m'étreignait en pensant que j'allais perdre la vie »¹²².

S'ensuit alors une description saisissante de ce qu'est l'angoisse. « Il fallait dormir. Je m'étendis, mais tout de suite sautais à bas du divan, effrayé. L'angoisse était là, une angoisse physique, une angoisse comme on en a avant de vomir, mais psychique. Effrayante, terrible. Il semble qu'on craigne la mort, mais lorsqu'on réfléchit et qu'on pense à la vie, on s'aperçoit qu'on ne craint que la vie qui meurt. Comme si la vie et la mort ne faisaient qu'une. Quelque chose essayait de scinder mon âme en deux parties ; mais n'y arrivait pas »¹²³.

Face à la mort, à l'idée de notre mort, nous faisons l'épreuve terrifiante de cette angoisse existentielle si désespérante. Notre corps est voué à disparaître, la vie est condamnée à se retirer alors même que la mort fait partie de la vie. La mort, comme l'inéluctable de nos vies, annihile nos désirs, fait disparaître toute envie. Or c'est le désir qui nous anime, qui nous fait plonger dans le tourbillon de la vie, qui nous entraîne dans une dynamique, dans un mouvement. Sans désir, plus rien n'est, tout devient sans importance, fade. Tolstoï, dans *Les Confessions*¹²⁴, conte une fable orientale pour expliquer notre attitude face à la mort. Un voyageur est soudainement surpris par une bête féroce. Il se réfugie alors dans un puits pour échapper à la mort certaine. Cependant, au fond du puits se trouve un dragon qui attend sa chute pour le dévorer. Le voilà donc incapable de sortir et incapable de plonger, pris entre deux feux. Sa mort est inéluctable : à un moment ses forces viendront à manquer et il chutera pour tomber au fond du puits, ce qui revient à tomber dans la gueule du dragon. Il s'est accroché aux branches d'un buisson qui a poussé dans la

¹²² *Ibid.*, Tolstoï, L., *Mémoire d'un fou*, 20 octobre 1883.

¹²³ *Ibid.*, Tolstoï, L., *Mémoire d'un fou*, 20 octobre 1883.

¹²⁴ Tolstoï, L., *Confession*, Paris, Pygmalion traduction MubaJurgenson, p. 29- 38.

fente du puits. Il s'aperçoit alors que, pour comble de malheur, deux souris sont en train de ronger le buisson. Le comportement de l'homme est absurde : il voit sur la branche des gouttes de miel qu'il lèche. Ce conte manifeste l'espérance incroyable qui anime l'homme, mû par le désir. Tolstoï se sert de ce conte pour dire que pour lui, le miel n'a plus d'attrait. Aucun leurre que peut proposer la vie ne peut détourner l'écrivain du dragon qu'est la mort. La mort devient l'unique vérité alors même qu'elle est sans pourquoi. Se débattre contre cette fin certaine sans pouvoir se défaire de la vie parce que la mort est cause de trop d'horreur pour nous, voilà l'expérience d'angoisse existentielle que raconte l'écrivain et qu'il fait vivre à Ivan Ilitch. Bien qu'à la fin, le héros de la nouvelle finisse par vaincre le désespoir grâce à l'amour, il n'est pas dit que tous nous parvenions à vaincre cette immense tristesse, cette angoisse face à la mort. L'agonie peut nous aider à accepter l'inacceptable, notre mort propre. Mais, quand bien même nous parvenons à l'accepter (ce qui n'est pas donné à tout le monde, certains traversant l'épreuve de la mort en restant dans cette angoisse folle et ce désespoir terrifiant ou plus rien n'est que néant), quel consentement lui donner ? Un oui du bout des lèvres, le oui de la fatalité ? Un oui pleinement libre ? Un oui au néant ? Ou un oui créateur ? Que signifie l'acceptation que nous pouvons vivre face à notre propre mort durant notre agonie ? C'est une question que nous aborderons un peu plus loin dans notre raisonnement lorsque nous tenterons d'asseoir une métaphysique du oui amenant l'homme à consentir à sa vie.

Nous nous sommes penchés ici sur l'acceptation que nous donnons à notre mort après ce combat que nous menons contre l'angoisse et le désespoir, une acceptation où l'homme « rend les armes » après s'être battu vaillamment, vaincu et sans force, il se laisse prendre par la mort. Il va s'agir alors de découvrir l'œuvre de la mort dans notre corps, dans notre esprit, pour tenter de mieux comprendre l'expérience de la mort que fait l'agonisant alors même que ce dernier est accompagné par la médecine. Comment tisser des liens entre l'univers médical, qui est représenté comme un univers objectif, technique, et l'univers singulier de la personne qui meure ?

b. Médecine et mort : des rapports ambivalents

Dans la nouvelle qu'écrit Tolstoï, son héros, Ivan Ilitch, est confronté à l'incurie des médecins qui ne savent pas reconnaître leur échec et dire au malade qu'il va mourir. Le

médecin ne sera honnête que dans les dernières heures du malade, le laissant seul à son angoisse. Faute d'une parole vraie, il n'aura fait qu'accroître le redoutable combat que mène le patient car il n'aura pu faire confiance à son médecin. En prétendant ainsi protéger le malade, la médecine se sera protégée elle-même. Le médecin n'aura pas su comment affronter cette douloureuse réalité. C'est un compagnonnage raté que décrit Tolstoï. Sans vérité, pas de confiance, sans confiance, pas de relation. Médecin et patient n'ont pas su, n'ont pas pu se rejoindre.

Mais ce n'est pas seulement lui-même que le médecin a protégé, c'est aussi la médecine, incapable de guérir celui qui lui a fait confiance comme science. Médecine qui, malgré tous ses progrès, est sans cesse balayée face à l'inéluctable de la mort qu'elle ne peut vaincre. Tolstoï est sans pitié pour cette médecine qui nous amène à espérer contre tout espoir et qui se révèle être, en bout de course, une illusion qui nous éloigne du sérieux de l'existence, qui nous empêche de voir notre néant.

Pour les médecins, il existe deux phases avant la mort : la phase préagonique et l'agonie. L'agonie en elle-même ne dure que deux à trois heures, et au maximum deux à trois jours. La limitation temporelle médicale de l'agonie est donc plus stricte que celle que nous donnons, puisque pour nous, rappelons- le, l'agonie ne commence que lorsqu'arrive à la conscience le fait que la mort, notre mort, est proche et qu'elle est inéluctable. Pour parler de l'agonie selon la médecine, nous nous réappuyons sur l'article du Pr. Michel Cavey, médecin gériatre et palliatif, intitulé « L'agonie »¹²⁵, qui résume ce qui est habituellement dit dans les articles médicaux sur l'agonie et la phase préagonique et que nous avons étudié au sein de notre introduction.

La première évidence pour les médecins est que l'agonie précède immédiatement le décès. Elle est donc très délimitée temporellement : c'est un passage rapide qui conduit à la mort. Elle met en difficulté la médecine pour plusieurs raisons : elle ne prévient pas de sa venue, elle est donc le plus souvent surprenante. Le diagnostic est toujours difficile à poser : le patient est-il en train de subir une aggravation, qui cependant est rémissible, ou bien est-ce l'agonie, sans plus d'espoir ? Michel Cavey tente d'abord de présenter ce qu'est la « phase préagonique ». Pour lui elle se caractérise par plusieurs signaux d'alarme qu'il classe comme étant soit physiques, soit psychologiques.

Le premier des signaux « physiques » est une aggravation nette de l'état général : une personne qui devient plus faible, encore plus fragile qu'elle ne l'était auparavant. Le

¹²⁵Cavey, M., « L'agonie », article publié le 27 février 2006, sur son blog : <http://michel.cavey-lemoine.net/spip.php?article40>

médecin sent alors que le corps de son patient lui échappe peu à peu, que la vie se retire. Le corps semble être si fatigué qu'il cède peu à peu à l'endormissement fatal, comme si la vie s'engourdissait, prisonnière de ce corps dont elle ne peut s'échapper pour pouvoir survivre. Le lent travail de la mort est en train de s'achever. Or ce signe est difficile à interpréter puisqu'il peut aussi être dû, par exemple, à une simple déshydratation ; auquel cas une perfusion permettrait à la personne de se remettre.

Le deuxième correspond à un refus de s'alimenter... Le corps s'épuise à lutter contre la mort mais il se refuse à se « revigorer » en prenant de l'énergie pour poursuivre la lutte. Là encore, on sent que la vie s'éteint doucement, petitement, pas à pas. Les signes physiques ne disant rien du drame humain qui se trame, qui se noue dans la chair qui nous trahit. Pour autant, le refus de s'alimenter peut être dû à d'autres choses : une occlusion, une infection urinaire, etc. Il est fréquent que des personnes âgées perdent l'appétit sans pour autant être en fin de vie.

Un dernier des signes physiques évoqués par Michel Cavey est ce que l'on pourrait appeler le « regain », c'est-à-dire une amélioration inattendue : brusque retour de l'appétit, meilleure forme physique et excellent moral. Les bases physiques semblent néanmoins fragiles et l'on se rend compte que la médecine est tâtonnante lorsqu'il s'agit de savoir si la mort est en train d'advenir ; et d'autant plus lorsque le patient meurt simplement de « vieillesse » et non d'une pathologie bien connue comme semble l'être un cancer, dont on connaît bien les étapes de la maladie, ce qui permet de savoir quand arrive la fin.

Selon Michel Cavey, si les signes physiques sont tâtonnants, alors il faut aller chercher d'autres indices étayant l'hypothèse que le malade est en train de se laisser mourir. Ces indices vont se trouver dans les propos du malade. Le premier indice, d'ordre psychologique, est celui d'une conversation obsessionnelle sur la mort. Le patient, la personne qui est en train d'effectuer le passage, ne cesse de parler de la mort. Ce phénomène s'observe même chez les patients atteints d'une démence. Elle les obsède, et la façon d'appriivoiser la présence de la mort qui les enserre peu à peu est alors d'en parler. Peut-être est ce même une façon de conjurer son action dans nos corps ? Dans tous les cas, le patient ne peut se défaire de son compagnonnage et ne cesse d'en discuter. Il sent la mort qui vient. Un deuxième signe est ce qu'on a appelé plus haut la « négociation » : se fixer une échéance, une date butoir qui fait sens pour soi et pour ses proches et tenir, laborieusement, mais tenir jusque-là. Une façon de pouvoir rassembler tout le monde autour de soi et faire ses adieux, une façon aussi de partir sereinement et en paix. Le troisième signe qu'évoque Michel Cavey est le fait que le patient évoque sa mère.

Suite à la recherche des signes dans les propos du malade, il faut ensuite aller les chercher dans ceux qui se manifestent dans le comportement du malade. Le premier se repère lorsque le malade refuse de parler, chose que l'on retrouve dans le comportement d'Ivan Ilitch : un mutisme buté face à l'impossible certitude à laquelle la mort nous confronte. Le silence est devenu la seule attitude possible face à ce néant qui nous saisit, ce « sans pourquoi » qui nous frappe. Un autre signe serait une poussée de panique incontrôlable, une poussée d'angoisse dans laquelle le mourant se débat contre la mort alors même qu'elle ne semble pas imminente. C'est uniquement suite à la mort qui survient que cet épisode sera relu comme tel. Un troisième signe apparaît lorsque le patient froisse les draps mécaniquement, méthodiquement, comme s'il se rattachait au peu de vie qui restait encore, comme si le bruit du crissement des doigts, le toucher du drap parvenait à le rassurer et à lui permettre d'avancer encore, comme un funambule, vers cette inconnue qu'est la mort. Un peu comme les enfants qui s'agrippent à leurs vêtements, à leurs draps avant de s'endormir. Le dernier des signes évoqués est celui de la position fœtale. L'homme se replie sur lui-même, dans une position qui le sécurise. Lorsqu'elle a lieu chez un patient grabataire, elle n'a pas de valeur, mais si elle survient brusquement, alors c'est par le corps que le mourant fait passer son message. Parfois, se replier sur soi est simplement manifesté par le fait de regarder au plafond.

Tous ces signes ne sont que des faisceaux convergents qui indiquent que quelque chose est en train de se passer. Le mystère de la mort, qui fait son œuvre, ici lentement, sereinement, n'est jamais pleinement manifeste. La phase préagonique décrite ici fait penser à une vie qui s'éteint, comme une flamme vacillante, qui peu à peu, faute de cire, achève de se consumer. Ces signes n'ont aucune valeur médicale pour le médecin, mais ils appartiennent à un savoir prudentiel, lié à l'expérience soignante glanée au fil des ans et des accompagnements. Les phases dites préagoniques des patients atteints de maladies du type des cancers ne sont pas à proprement parler désignées ici, elles nous semblent, le plus souvent, ne pas avoir cette relative « douceur » qui semblent se dégager de ces descriptions, plus violentes, peut être aussi plus accélérées ou plus douloureuses ? Ce n'est pas seulement la mort qui survient, c'est le corps qui est abîmé, malmené par la maladie et qui se débat... tout comme le fait Ivan Ilitch.

Cavey décrit ensuite les signes cliniques de ce qu'il appelle à proprement parler l'agonie, c'est-à-dire, la période de 24h en moyenne, deux à trois jours au maximum qui précède la mort elle-même. Le tableau des signes cliniques est composé en premier lieu d'un trouble de la conscience : le malade devient somnolent, de plus en plus difficile à

réveiller... La vie se retire, elle qui est dynamique, mouvement... s'estompe, nous amenant d'abord au sommeil, qui peut être considéré comme une « petite mort », pour préparer le saut vers la mort elle-même : ni mouvement, ni souffle... Le dernier des repos dit-on traditionnellement, la mort entendue comme l'endormissement final. Phénoménologiquement, la vie se retire d'un corps, qui vidé de son « animation », va s'éteindre, s'étendre, pour ne plus jamais se mouvoir. Un deuxième signe clinique va être l'identification d'un « changement de comportement moteur » : peu à peu, le patient s'immobilise, ne bouge plus, les forces diminuent et tendent à disparaître, jusqu'à ce qu'il n'en ait plus aucune, jusqu'à ce que la mort soit. Le troisième signe clinique est lié à la respiration : elle devient calme, ralentie, irrégulière, entrecoupée de pauses de plus en plus longues, le souffle s'éteint... parfois cela s'accompagne d'un râle agonique, lié à des sécrétions de voies respiratoires. Ce dernier son qui échappe à nos mourants s'affaiblit et s'éteint en même temps que la respiration. La mort achève son œuvre. Un quatrième signe clinique se voit dans le refroidissement général lié aux difficultés que pose un trouble circulatoire : le cœur lui-même bat au ralenti, des marbrures peuvent alors apparaître aux genoux, les pieds et les mains deviennent froids, si froids... Des troubles de déglutition entraînant des étouffements surviennent plus facilement, des secousses musculaires peuvent apparaître, faisant penser aux derniers soubresauts de la vie qui se révolte, des mouvements désordonnés manifestant que les forces s'échappent, voire des convulsions ou de la fièvre peuvent aussi être repérées. Tous ces signes font apparaître la mort, la rendent de plus en plus présente.

À la toute fin de l'agonie survint alors le dernier effondrement physiologique, traduit en terme médical et physique par les derniers troubles respiratoires, avec une multiplication des pauses respiratoires, jusqu'à l'absence complète de respiration. Le dernier des troubles circulatoires avec le « collapsus cardio-vasculaire », c'est-à-dire un effondrement de la pression sanguine... le corps n'est donc plus oxygéné et ne peut donc se maintenir en vie. Enfin par des troubles neurologiques avec une « modification pupillaire », à savoir un regard vide, cireux, absent, sans plus de vie...

Tous ces signes manifestent le travail de la mort dans le corps, sans jamais de certitude, cependant. Prévoir une agonie n'est pas possible : elle semble là, mais la vie peut encore surprendre. Lorsque la mort est, on peut relire tous ces signaux ; mais même les équipes soignantes peuvent se tromper. C'est pour cela que les limites entre l'acharnement thérapeutique et l'accompagnement vers la mort sont si difficiles à trouver. Décrire l'œuvre de la mort dans le corps pour en avoir une connaissance parfaite ? La médecine

elle-même n'y parvient pas, elle ne peut alors que déployer son art et la vertu de prudence pour accompagner l'homme mourant. La médecine s'incline elle aussi devant le mystère qu'est la mort.

c. L'agonie et le mystère de la mort

Que ce soit dans le cadre de la médecine ou de la psychologie que l'on essaye de décrire le travail de la mort dans le corps, à chaque fois, elle semble nous échapper. Et pourtant, il semble bien qu'une fois que la mort a choisi son heure, rien ni personne ne peut s'y opposer. La médecine est vouée à l'échec. Elle ne peut lutter contre ce qui est encore une fatalité, une loi naturelle imprescriptible, sans exception possible. Chez Tolstoï, médecins ou clergé, personne ne parvient à accompagner les mourants : ils ne les aident pas ; ou alors c'est que la vérité du sérieux de l'existence n'a pu apparaître lors des échanges entre le patient et les accompagnants. Tolstoï méprise les réponses qu'apportent à la fois la médecine et le clergé à la mort et à l'homme qui meurt. La première parce qu'elle est dans l'opérationnel et qu'au mieux, peut-être même au pire, elle ne pourra que retarder le moment fatal, sans parvenir à soulager les douleurs et la souffrance. Le second, parce qu'il est censé apporter le soulagement en donnant l'illusion d'un pourquoi à la mort, en justifiant l'inacceptable. Or la mort est sans pourquoi, elle est un scandale par nature ; lui donner du sens, la priver de cette dimension d'horreur, c'est refuser la vérité si dure, si abrupte qu'est la mort dans nos vies. C'est vouloir l'atténuer. C'est se mentir à soi-même.

L'attitude la plus sage, d'après l'écrivain, est donc d'accepter la fatalité de la mort. Or ceux qui y parviennent le mieux sont ceux qui ont toujours été confrontés au grand cycle de mort et de vie de la nature, qui ont conservé une simplicité vis-à-vis du *cosmos* : cette simplicité est ici illustrée par le personnage de Guérassime. L'homme, représentant la classe sociale des paysans russes, accepte le côté cyclique de la vie : elle est rythmée par les saisons (le printemps, l'été qui manifestent un foisonnement, puis l'automne et l'hiver qui sont liés à une hibernation de la nature), la vie animale (génération, croissance et mort) et la vie humaine : l'on naît, l'on grandit, la vie se retire et l'on meurt. La mort est acceptée avec d'autant plus de facilité par ceux qui la vivent comme une fatalité, un destin

immuable, par ceux qui « vivent avec la nature et connaissent la pauvreté »¹²⁶. Au contraire, les hommes « culturalisés », ceux qui ont été « civilisés » ont vu leur enracinement naturel détruit, le *cosmos* ne leur impose plus réellement sa loi. Ils ne vivent plus confrontés à des questions en rapport avec la possibilité de vie ou de mort dans une nature hostile, mère et meurtrière à la fois. Ces questions de vie et de mort se manifestent dans des récoltes gâchées par le gel, des épidémies qui touchent le bétail... car de quoi va-t-on alors vivre ? Se nourrir ? Mais dans le monde de la culture, la nature n'est plus celle qui pourvoit à nos besoins. L'artefact et l'intelligence humaine l'ayant « soumise » à sa volonté en aménageant des espaces protégés de la violence qui s'exerce dans la nature... ce qui entraîne alors un surdéploiement du moi et de *l'ego* puisque l'on semble devenir plus puissant que les lois naturelles, tout du moins, qu'elles ne parviennent plus à nous atteindre dans notre quotidien. Dès lors, la mort et l'agonie deviennent une épreuve terrible.

Aussi Tolstoï met en opposition deux attitudes face à la mort : « la mort apprivoisée » et la « romantisation de la mort » théorisées par Ariès (et que nous avons étudié dans notre première partie). Cette opposition entre une conception de la mort comme faisant partie de la vie et de la mort comme un scandale disent toutes deux quelque chose de vrai. Dans l'idéal que nous recherchons d'une mort et d'une agonie apaisées, la pensée d'une mort apprivoisée semble rendre le combat de l'agonie plus serein. Néanmoins, cette conception implique d'accorder une importance moindre à la richesse et à l'originalité d'une personne. Aussi, faut-il probablement accepter que ce combat soit redoutable si l'on veut conserver entièrement la pleine conscience de l'unicité de chaque être.

Pour Tolstoï, la société est conçue comme ce qui détruit l'authenticité de l'homme, la société devient la manifestation d'un homme qu'elle pervertit, Tolstoï dénonce alors deux grands mensonges. Le premier fait dire que la société est une communauté alors qu'en réalité elle n'est qu'une association d'égoïsmes qui défendent les règles pseudos morales et religieuses afin de ne pas être dérangés. Le second est celui qui consiste en la négation de la mort puisque celle-ci manifeste la disparition des *egos* dans le néant. Tout être est voué à la mort, condamné à la disparition. Que la mort soit la négation de l'être, le non-être, le néant par excellence ou bien qu'il y ait autre chose ensuite, personne ne peut savoir ; et la mort garde précieusement son mystère.

Seulement, d'après Tolstoï, l'agonie devient alors le lieu d'une révision possible, d'une réévaluation de sa vie face à sa conscience. Elle est donc l'épreuve de la vérité vis-à-vis de

¹²⁶ Tolstoï, L., *Maître et serviteur*, Op. Cit., p. 222.

sa propre vie et de son moi. C'est ce que manifeste le long monologue d'Ivan Ilitch qui, du fait de sa mort, entame le procès, la révision de sa vie. Et pourtant, si le monologue révèle cette réforme qu'il est en train d'effectuer, cela reste caché pour sa famille et ses proches. L'agonie est sans pourquoi, sans utilité. Si elle peut être la poursuite d'un chemin, la mort, vécue dans l'agonie, peut permettre une conversion, une conversion certes cachée, imperceptible ici, mais profonde. L'agonie aura permis la rédemption d'Ivan Ilitch, elle l'aura confronté à la recherche de l'authenticité en raison de l'urgence véhémente dans laquelle le conduit sa maladie, urgence véhémente de vivre avant de mourir.

d. *Vivre une mort abominable a-t-il une utilité ?*

L'agonie décrite dans la nouvelle de Tolstoï nous confronte à la souffrance, une souffrance atroce. Non seulement le combat que mène Ivan Ilitch contre la maladie puis la mort le met à la torture pendant de longs mois, mais les trois derniers jours sont trois jours de cris continus, insupportables. Ils illustrent à la fois l'épreuve physique de la douleur continue et aussi la terreur, l'angoisse, l'effroi insurmontable qui peuvent nous saisir lorsque la mort s'approche, que l'être semble aller vers le néant. Comment justifier alors ce « sans pourquoi » de la mort ? Ce « sans pourquoi » de l'agonie ? Notre esprit utilitariste est rebuté par l'idée de tant de souffrance et de douleur sans raison apparente. À quoi bon tout cela ? Faut-il vivre son agonie jusqu'au bout ? Boire la coupe jusqu'à la lie ?

Il apparaît que, dans cette nouvelle, pour Tolstoï, l'agonie devient la dernière possibilité de redécouvrir la vie authentique, de se confronter à la vérité et donc d'entrer dans une forme de rédemption. L'agonie, non pas tant par la douleur physique, bien que cette dernière soit le révélateur de la mort prochaine mais dans ce combat spirituel qui entraîne une révision totale de sa vie, devient alors la possibilité d'affronter la vérité de la vie. Difficile et douloureuse vérité d'ailleurs, car il est difficile de penser que nous sommes meilleurs qu'Ivan Ilitch. Nous ne savons pas réellement ce qui est le plus douloureux dans ce combat de l'agonie : est-ce justement cette douleur qui étreint le héros, qui le brise en morceaux ? Ou est-ce ce combat qui cherche à justifier la façon dont il a mené sa vie ? Est-ce aussi la conjonction de ces deux combats, si douloureux soient-ils, qui permet de redécouvrir la vérité ? De redécouvrir une certaine authenticité, vis-à-vis de soi et vis-à-vis d'autrui ? La construction du récit est telle que l'on oublie de s'interroger sur le fait de

savoir si le fruit de l'abominable souffrance amène la rédemption ou si celle-ci n'est obtenue que par grâce.

Tolstoï ne nous permet pas de nous aventurer sur ce chemin, il ne tente pas de justifier ni la douleur ni la souffrance. Il décrit le désespoir profond qui nous anime face à la mort. La rédemption qu'il propose n'est pas obligatoirement le fruit de cette souffrance indicible qui ne peut s'exprimer que par un cri, long, continu, monocorde : le « ha, ha, ha, ha » du « je ne veux pas ».

Pourtant, cette recherche de la vérité, cette profonde remise en question va trouver une issue. Ivan Ilitch va découvrir, *in extremis*, le sens de la fraternité humaine. C'est cette vérité à laquelle il aboutit et c'est celle-ci qui le sauve. Il découvre une sorte de transmission de vie à autrui. Et cette passation commence en réalité dès les origines de notre vie. En effet, en nous engendrant, nos parents acceptent de nous faire place. En nous faisant comprendre le monde, en nous éduquant, ils nous mènent à y prendre une place. En étant à notre tour des parents, nous essayons à la fois d'éponger une dette inépuisable que nous devons aux nôtres (ils nous ont donné la vie et ont veillé sur nous), et nous acceptons que la vie puisse se poursuivre au-delà de nous, dans ces prolongements incroyablement mystérieux que sont nos enfants. Pour Tolstoï, l'agonie est un lieu possible de la rédemption où l'on en vient, si possible, à réajuster la place du moi. Et cela parce qu'enfin, nous parvenons à faire place à autrui, jusqu'à disparaître, en acceptant notre mort. La rédemption d'Ivan Ilitch est rendue possible grâce à l'amour de son fils, pour son fils, qu'il étend ensuite à ceux, à celle qu'il a le plus haïe, à commencer par sa femme. Il accepte de passer pour ne plus les faire souffrir. Et une fois qu'il rend les armes, par amour, finalement, il n'a plus peur. La mort n'est plus rien, la mort n'est rien. On rejoint ici la philosophie épicurienne mais le chemin est totalement différent. Si l'un en arrive à cette conclusion grâce au matérialisme, Ilitch en vient à cette dernière grâce à un chemin spirituel. Plus tard dans notre raisonnement, nous nous attacherons à penser l'importance de l'amour dans l'agonie. Métaphysiquement, il apparaîtra que seul l'amour peut amener à choisir de vivre son agonie jusqu'au bout.

L'angoisse de la mort comme expérience vécue devient une sorte de point de départ d'une réforme complète de la vie et de la conception que l'on en a. Et si la mort n'est plus crainte, c'est uniquement en raison de l'amour et de la compréhension du temps cyclique de la vie : tout passe, rien ne demeure. Les hommes, eux aussi, sont appelés à faire place pour que d'autres puissent se lever et à leur tour œuvrer. La mort est la négation de l'*ego* :

nous ne sommes pas indispensables au monde, et pourtant, si l'on renonce à soi de soi-même, alors on peut entrer dans la joie.

Tolstoï nous a plongés dans la description d'une agonie difficile, douloureuse, souffreteuse. Tant de souffrance pour aboutir à ce qui semble si peu : la joie. Et pourtant, Tolstoï rejoint Bernanos sur le lien mort/enfance. En effet, dans *La Mort d'Ivan Ilitch*, les seules années qui trouvent grâce aux yeux du héros sont celles de son enfance, qui garde ce cachet d'authenticité, où il n'y avait pas encore de rôle à jouer dans la société, de question de bienséance. Or Bernanos lui-même écrit sur l'enfance, dans *Les cimetières sous la lune* : « Oh ! Je sais bien ce qu'a de vain ce retour vers le passé. Certes, ma vie est déjà pleine de morts. Mais le plus mort des morts est le petit garçon que je fus. Et pourtant, l'heure venue, c'est lui qui reprendra sa place à la tête de ma vie, rassemblera mes pauvres années jusqu'à la dernière, et comme un jeune chef ses vétérans, ralliant la troupe en désordre entrera le premier dans la maison du Père. »¹²⁷

2. L'agonie de Chevance – le primat du spirituel mis à bas à l'épreuve de la mort

Nous allons donc étudier l'agonie d'un pauvre curé, paysan, celle de l'Abbé Chevance, dans *L'imposture* de Bernanos. George Bernanos, écrivain qui subit la guerre des tranchées de 1914-1918, est issu d'une famille catholique et ne sait se définir autrement que comme chrétien. La mort est pour lui le moment le plus important de la vie. Elle est à la fois la possibilité d'une rencontre et le dernier, peut-être le plus violent, le grand combat spirituel qu'engage l'homme lors de sa dernière heure. Bernanos, depuis sa plus tendre enfance, a peur de la mort. Il la craint, profondément. « Depuis longtemps – à cause de ma jeunesse malade et des précautions qu'on me faisait prendre – je crains la mort [...] La plus petite indisposition me semble le prélude de cette dernière maladie dont j'ai si peur. Et ce sont

¹²⁷ Bernanos, G., *Les grands cimetières sous la lune* (1938), Paris, édition Plon, 1994, préface, p. 1251.

des mélancolies sans fin »¹²⁸ qui l'atteignent, qu'il ne parvient pas à calmer. Bernanos sait parfaitement dépeindre dans toutes ses œuvres le combat spirituel, la lutte entre le bien et le mal, de façon déroutante, violente. Plus particulièrement lorsqu'il conte les agonies.

A. De l'oubli du corps aux épousailles de la chair

Bernanos écrit *L'Imposture* en 1927 suite au succès de *Sous le Soleil de Satan* qui lance sa carrière d'écrivain. Dans ce livre, Bernanos va s'attacher à nous dépeindre la vie d'un homme, l'abbé Chevance, comme étant l'illustration de la simplicité. Au moment de sa mort, le combat mené dans l'agonie va l'amener à prendre conscience de l'importance du corps comme possibilité de présence à soi et aux autres.

a. Une rencontre à la racine du combat

L'intrigue se noue par la rencontre de l'abbé Chevance avec celle de l'abbé Cénabre. Ce deuxième abbé possède une grande intelligence, il est spécialiste des mystiques, et se rend compte qu'il ne croit plus en Dieu. Ou plutôt que le démon a pris la place de Dieu dans sa vie. Il s'applique alors à ne rien laisser paraître de cet état des choses. Prêtre parjure, il va poursuivre sa vie : dire la messe, recevoir les confessions alors même qu'il n'est plus en état de le faire, devenant alors un imposteur. Ce sont donc les ténèbres de la foi et le mensonge dans toute sa noirceur qui sont présentés ici. Un seul homme, un pauvre homme, sait ce mensonge terrifiant dans lequel s'enfonce l'abbé Cénabre : l'abbé Chevance. Cet homme auquel nous nous intéresserons désormais meurt trop tôt, alors même qu'il porte le lourd secret, dans son agonie, de son frère prêtre et perdu.

L'abbé Chevance est, comme Bernanos se plaît à présenter son personnage, un pauvre homme, curé de campagne. Homme pieux, homme pauvre, homme simple, soit une heureuse trilogie pour dépeindre le personnage.

¹²⁸ Bernanos, G., in *Œuvres romanesques suivies du Dialogue des Carmélites*, dans la Lettre à l'abbé Lagrange de mars 1905, Paris, La Pléiade, 1961, p. 1727.

C'est lors d'une convocation nocturne de l'abbé Chevance par l'abbé Cénabre que ce dernier va avouer qu'il a perdu la foi. Lui, prêtre estimé, reconnu, intelligent, ne croit plus. Suite à cet aveu, il ajoute qu'il a failli se tuer, cette nuit même, nuit de leur rencontre, d'où l'appel précipité par l'un de ses serviteurs à l'abbé Chevance. En effet, de l'humble parmi les humbles, que redouter ? Il espérait qu'en appelant quelqu'un d'une grande simplicité, il pourrait se réfugier derrière un mensonge. Or cette simplicité l'amenait à se dévoiler un peu plus à chaque fois, et ce qui arrivait à jour n'était que haine inouïe et rage à peine maîtrisée. L'abbé Chevance, finalement, achève l'entretien en réclamant juste une parole de bénédiction. « La clairvoyance de l'apôtre, ou plutôt sa sublime charité, l'avait inspiré de susciter du malheureux cela seul dont il était encore capable : une muette imploration, pas même : un effort de sympathie, moins peut être : un mouvement de compassion pour sa propre déchéance. »¹²⁹ Ainsi, il a cerné à quel point l'abbé Cénabre est parti loin de Celui à qui il avait donné sa vie. Il a cerné la grande imposture à laquelle, mécaniquement, la grande âme de Cénabre va s'adonner : simuler la foi, ne rien changer... Il refuse alors d'entendre Cénabre en confession. Car elle serait parjure, un jeu d'apparence et d'illusion. Chevance, malgré sa simplicité échappe à Cénabre, et Cénabre, malgré l'obscur charité dont il est le récepteur, échappe à Chevance, là est la trame. L'un est témoin du drame que l'autre vit, alors que ce dernier veut effacer toute trace de cette crise nocturne.

Cet événement tragique expose Chevance, persuadé d'avoir été trop maladroit pour accompagner le prêtre perdu, à sa misère. Il sait qu'il lui faudra rendre compte de cette âme déshéritée, habitée plus que par la haine et par l'enfer froid et dépassionné. Par la suite, Chevance est nommé curé d'une paroisse. Sa paroisse, on le lui a promis, c'est une paroisse de banlieue si pauvre qu'elle n'a même pas de nom. Cependant, il est victime, depuis quelque temps, de sortes d'étourdissements. Il explique maladroitement son mal à sa logeuse qui lui porte aussi sa nourriture : « Vers le soir, voilà que j'ai des bourdonnements d'oreilles à présent – la tête lourde, comprenez-vous ? En somme, je suis pas très bien, pas à mon aise, pas tout à fait dans mon état normal »¹³⁰. Le pauvre homme ne sait pas s'occuper de lui-même : il se pense plutôt comme une chose encombrante. Aussi, quand les signes de la maladie se manifestent, n'y prête-t-il que peu attention, les accusant seulement de l'ennuyer. Cependant, il fait des efforts, comme un enfant. Il se force à manger pour prendre des forces et veiller quelque peu sur lui-même. Lorsqu'on lui

¹²⁹ Bernanos, G., *L'Imposture* (1927), Paris, édition Plon, 1994, p. 257.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 365.

parle du fait qu'il pourrait bien mourir, le rêve de sa vie s'effondre : il s'était fait un petit plan dans lequel il avait beaucoup de travail, beaucoup à donner.

b. Un corps ravagé, une âme désespérée

« La souffrance vague, mais profonde, essentielle, qu'il endurait depuis un temps (il n'eût su dire quel temps) était à cette minute comme engourdie, ou plutôt il la sentait plus vague encore, diffuse insidieusement, répandue à travers le corps entier, charriée par le sang et la lymphe, partout présente. »¹³¹ D'aucuns luttent indéfiniment contre cette œuvre de la maladie qui vient pourrir, pervertir tout le corps. Ils se révoltent, se rebellent... C'est ce que nous avons vu avec le personnage de Tolstoï. Chevance, bien au contraire, se livre à la douleur d'un coup, ouvrant ses bras à la mort, sans défense aucune. Il ne faisait que déplorer le fait que son mal, finalement, l'empêcherait de mener à bien ses projets, il le sentait. Il était « non pas seulement résigné à souffrir, mais dans l'extraordinaire ingénuité de son cœur, à souffrir petitement, bassement, lâchement, et à scandaliser le prochain »¹³². Aucun amour propre ne le lie au regard des autres. Déjà, il ne peut se conformer à l'idéal d'une bonne mort, ne pouvant penser au qu'en-dira-t-on mais juste au sérieux de l'existence, qui, pour lui, passe par le salut des âmes et leur consentement à l'amour de Dieu pour elles. Son combat fut de renoncer jusqu'à son plan, jusqu'à sa paroisse. Jusqu'alors, il pensait que sa vie avait été inutile. On lui avait enfin donné l'occasion de faire quelque chose de bien, et voilà qu'il n'allait pouvoir saisir cette opportunité. Aussi, il n'aura eu que le temps de découvrir la géographie de « sa » paroisse qui ne sera jamais la sienne du fait de sa maladie.

Ce combat-là, il le mène seul. L'unique témoin étant sa logeuse, une femme qui ne sait compatir. Aussi, alors qu'il croyait « s'établir dans la solitude, qu'il s'enfonçait déjà sous les ombres (...), la chair qu'il avait réduite, domptée avec une si implacable douceur, saisie déjà par le froid éternel, gémissait d'angoisse, et bien qu'une volonté presque surhumaine la refît encore esclave, elle détachait sournoisement ses liens pour obéir une première fois à la loi de sa nature, pour faire à sa part son agonie »¹³³. Trop peu habitué à se préoccuper de lui-même, il s'enferme dans la solitude pour la première fois de sa vie. Il avait combattu

¹³¹ *Ibid.*, p. 373.

¹³² *Ibidem.*

¹³³ *Ibid.*, p. 374.

chaque tristesse, chaque angoisse en donnant plus, en renonçant à lui-même ; il voit désormais que son corps ne lui obéit plus et prend le dessus sur sa volonté.

Après un nouvel étourdissement, se forçant encore à manger pour reprendre des forces et lutter, il est de nouveau saisi par son mal : « un long moment, l'homme et la mort se regardèrent ainsi face à face, front contre front, sans fléchir. Puis la vieille poitrine, comme crevée enfin, s'affaissa, se creusa sous le drap noir, le râle de la gorge s'éteignit, et un dernier haut-le-cœur jeta sur la nappe un petit tas de boue sanglante »¹³⁴. C'est alors qu'il comprend que son heure est venue ; et dès lors, un seul souci va le préoccuper : non pas lui, mais Cénabre, le prêtre qui s'est damné à force de se refuser, de ne donner que l'extérieur en refusant tout consentement intérieur. Il demande qu'on lui fasse amener une voiture pour se précipiter chez lui. Luttant encore une fois, une dernière fois contre son corps, il essaye d'avancer pour trouver une voiture... S'ensuit alors son agonie.

Les débuts de l'agonie que conte Bernanos sont particulièrement déroutants. En effet, il raconte le rêve, le délire de l'abbé Chevance. Délire qui semble parfaitement réel et qui s'entrecoupe par des descriptions du délitement du corps. En effet, alors même que Chevance est quasi inconscient, dans son lit, il est, pour lui, dans son délire, sur les pavés parisiens, en voiture, en train de partir auprès de l'abbé Cénabre pour un dernier entretien, pour permettre à cet homme de retrouver la paix, et de rendre les armes face à Dieu. Pourtant tout son corps est en train de sonner le glas de la vie. Il ne sent plus qu'« une espèce de danse vaine et cocasse, singulièrement accordée au rythme accéléré de son cœur. Car depuis un moment quoiqu'il fût pour se reprendre, ce battement monotone, intolérable, l'absorbait tout entier. Ce qui lui restait de vie consciente était, comme inexplicablement, suspendu au furieux bondissement de ses artères. À peine reformé au prix d'un effort inouï, dans sa pauvre cervelle confuse, le silence était aussitôt brisé, mis en pièces, émietté, par l'inexorable cadence dont l'imagination affolée répercutait l'écho à travers le réseau douloureux des nerfs. En vain étreignait-il la poitrine sonore, le corps exténué vibrait jusqu'à sa dernière fibre, avec de merveilleuses reprises, des silences étranges, des trous noirs où sombrait d'un seul coup l'angoisse glacée, tout un jeu de feintes subtiles, d'attaques brusques, de rémissions perfides, qui prenait la volonté en défaut, l'épuisait en violence inutile, l'arrachait de l'âme par morceaux... »¹³⁵. Le pauvre abbé Chevance se croit sur les routes, à la poursuite d'une âme perdue, alors qu'il est en train de quitter le monde. Le corps brisé par la douleur, il se délite peu à peu. Une torpeur sourde et lourde

¹³⁴ *Ibid.*, p. 382-383.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 384.

qui envahit le je et qui l'éloigne encore plus de la vie, le rapprochant de la mort le saisit. La possibilité du récit est elle-même brisée, le Je est brisé, puisqu'éparpillé par le rythme des attaques de la maladie. La conscience ne parvient plus à se rassembler pour penser, dire et raconter.

Nier la puissance de la maladie, du mal qui le frappe est impossible, car à peine a-t-il pu articuler consciemment cette pensée qu'elle est aussitôt balayée, emportée par une nouvelle crise, plus violente, plus forte. La douleur s'accroît autant que la conscience diminue. À tel point qu'« il semblait parfois que le battement ridicule s'accélérait, jusqu'à n'être plus qu'un seul bourdonnement d'abord grave, puis aigu, qui, à la limite de l'échelle des sons, crevait en mille bulles d'un rouge aveuglant »¹³⁶. Le pauvre homme ne se rend pas compte que l'on a convoqué les médecins et que ces mille bulles qu'il perçoit sont celles des saignées qu'on lui inflige. Il est uniquement concentré sur cet homme dont il recherche le nom désespérément, dont il tient encore le salut entre ses mains.

Entre deux répits de saignées, alors il parvient péniblement à s'éveiller quelque peu, « du moins une part de lui-même, une petite part, et c'en est assez – pour traîner après elle l'autre masse pesante et inerte. Il retrouve peu à peu sa souffrance avec une espèce de joie, une souffrance vraie, efficace, non plus ce rêve affreux. C'est comme s'il se glissait de nouveau, prudemment, humblement en elle, avec des précautions infinies, ainsi qu'on endosse un vieil habit usé, mais fidèle »¹³⁷. La douleur ne le quitte plus, mais il y a une certaine douceur amère à retrouver quelque chose de familier dans l'extraordinaire plongée où l'immerge l'agonie avant qu'il soit submergé, englouti par la mort. Dans son délire, il réclame Cénabre, ordonne qu'il soit là, exige sa présence. Cependant, lui aussi, par amour, donne ce qu'il n'aurait probablement pas pensé à donner : il donne son agonie pour autrui, pour le salut d'autrui, ne cessant de répéter « mon ami, mon pauvre ami »¹³⁸. Il est incapable de prendre une claire conscience qu'il est en train de vivre sa mort. Elle est empêchée par la seule pensée qu'un de ses amis ait besoin de lui. « La pire angoisse, au lieu de le briser, resserrait ce lien fraternel. Le suprême secret du vieux prêtre était un secret d'amour. »¹³⁹

c. Du désert à la joie.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 384.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 387.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 389.

¹³⁹ *Ibidem.*

Enfin, il se laisse aller, sans découragement, seulement vaincu par la douleur et perdu, sans plus de force. Alors « il pleura comme pleurent parfois les enfants, non par lassitude ou dépit, mais seulement parce qu'il faut pleurer, parce que c'est la seule réponse efficace à certaines contradictions plus féroces, à certaines incompatibilités essentielles de la vie, simplement enfin parce que l'injustice existe, et qu'il est vain de la nier... »¹⁴⁰. Ces pleurs d'impuissance ne sont jamais là pour reconforter. Ils permettent seulement d'accueillir ce qui est, sans plus chercher de pourquoi. Et très souvent, de tels pleurs sont suivis d'une paix profonde liée à l'acceptation sans retour malgré l'incompréhension. Le questionnement lié au « pourquoi ? » du scandale du mal laisse cependant toujours ouverte la possibilité de la peur, de la douleur, de l'effroi, mais ferme la porte au désespoir. Ces pleurs d'impuissance manifestent un abandon profond, un acte de consentement suprême à ce qu'il est si difficile d'accepter : la mort. Et par ce oui donné jaillit de nouveau la liberté face à la fatalité. Aveu fatal révélé par ses pleurs : il ne peut plus rien pour lui-même, il ne peut plus rien pour autrui. Il n'est plus rien. Ineffable douceur de la dernière humiliation qui le fait entrer dans la plus parfaite des humilités, la plus parfaite des simplicités, celles de Dieu. Parallèlement à ce récit, on voit le médecin ordonner que l'on retire la cuvette car plus aucun sang ne coule, Chevance n'a plus de vie en lui, plus de sang, tout lui a été pris jusqu'à sa propre agonie.

La mort à peine apparue, une unique certitude s'était emparée de lui : il fallait courir au chevet de celui qui mourait d'une mort encore plus impitoyable. Celle de l'âme. S'ensuit alors un délire plus violent encore, la dernière des tentations, où Cénabre lui parle, lui reprochant de n'être pas venu plus tôt, lui reprochant de le haïr, lui montrant tous les dépouillements dans sa vie mondaine et intellectuelle auxquels il s'était astreint. Il supplie alors sa logeuse qu'on allume toutes les lampes. Il sait, il prend conscience qu'il délire. Le juste n'est jamais justifié. Nos consciences peuvent toujours nous reprocher nos manquements, notre manque d'imagination pour venir à bout des résistances et permettre à l'amour de redevenir le cœur de la vie. Sa dernière tentation est le désespoir. En effet, Cénabre, dans son délire lui affirme qu'il est en règle avec Dieu, qu'il a fait parfaitement ses calculs, qu'il ne lui reste rien, qu'il s'est dépouillé de tout. Chevance lui ne peut raisonner que dans le cadre de la communion des saints. Perdre Cénabre, pour lui

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 389.

Chevance, c'est se perdre aussi, être coupé de Dieu car sa maladresse aura fait échouer l'amour.

Il entend alors vaguement : « c'est tout ce que je peux faire : n'en demandez pas plus, fit une voix lointaine qui semblait suspendue dans le vide. Je pense qu'il gardera maintenant sa lucidité jusqu'à la fin »¹⁴¹. C'est alors qu'il aperçoit son lit bouleversé, les taches de sang d'un rouge vermeil, ses pauvres mains décharnées manifestant déjà le cadavre avant même qu'il ne soit mort. Ce qui le ramène définitivement à la conscience est la voix de Mademoiselle de Clergerie, Chantal, présente pour le veiller et lui tenir sa main à l'heure de sa mort, à la fin de son agonie.

Il affirma alors « - Je vais mourir », répéta-t-il avec une espèce de dureté. Puis il tourna lentement la tête vers le mur et se tut »¹⁴². Son désespoir devient alors encore plus fort, sachant qu'il ne peut plus rien tenter pour sauver Cénabre, que son délire n'a probablement servi qu'à détourner son attention, lui a fait perdre un temps précieux. Pour Chantal, la mort ne peut être qu'une délivrance qui permet d'arriver enfin devant Dieu. Elle va se voir détrompée. La mort, elle, est en train d'achever son œuvre, défigurant l'homme. Le corps ne peut plus que mourir, il reprend tous ses droits, n'est plus soumis à rien face à l'angoisse insurmontable de la mort qui le saisit. Le prêtre ne peut faire que l'aveu, si ordinaire pour tout le monde, si extraordinaire pour lui et pour sa fille spirituelle, qu'il ne veut pas mourir.

C'est alors que Chantal ne peut lui présenter, dans toute sa compassion, que l'idéal de bonne mort : « Mon Dieu ! Dit-elle naïvement, est-ce donc si difficile ? Je ne le croyais pas. Ils m'assuraient que vous ne souffririez plus, que la phase délirante était passée, que sais-je encore ? Si, si, je vous jure : une agonie très calme, très douce, très lucide ; c'est ce qu'ils ont dit. Songez donc ! Il ne faut qu'un peu de patience. Parlez-moi cela vous aidera. »¹⁴³ Elle se débat contre l'effroi et le désespoir qu'elle voit se manifester chez son ami. Elle lui réclame alors encore une fois d'être bénie. Elle est prise de stupeur lorsqu'il la somme de se taire et qu'il lui réaffirme qu'il est dur de mourir. Pas une stupeur qui éloigne de l'autre ou qui juge, juste cette stupeur qui nous saisit lorsqu'on comprend sa propre inutilité. Inutilité que son vieil ami aussi doit accepter.

Elle veut alors lui offrir sa joie. Elle le supplie d'accepter, lui disant qu'après Dieu, c'est lui qui en était la source. Aussi lui dit-il : « daignez la consommer tout entière, d'un

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 397.

¹⁴² *Ibid.*, p. 399.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 400.

seul coup, seulement pour franchir ce petit passage »¹⁴⁴. Elle s'accuse d'avoir trop souri à la mort et trouve juste d'en découvrir le véritable visage par son maître spirituel. C'est alors qu'il fait cet aveu terrible : « Vous êtes un enfant, dit-il. C'est ma faute. Je l'étais aussi. Je dois entrer dans la mort comme un homme, un homme vraiment nu. Je ne suis même plus un pécheur ; je ne suis rien qu'un homme nu »¹⁴⁵, dépouillé de tout, jusqu'à ne plus rien désirer, rendu à la poussière. Il ajoute néanmoins qu'il aurait aimé recevoir l'absolution de Cénabre, mais qu'il serait inconvenant de le rencontrer maintenant (une façon de reconnaître que ce serait lui forcer la main). Il semble rendre l'esprit puis « sa voix s'éleva de nouveau, extraordinairement haute et claire. “ Ma petite fille, dit-il, j'ai pris ce que vous m'avez donné ” »¹⁴⁶, et il meurt en paix, en dernière extrémité. Chantal, elle, doit épouser « pour l'éternité la mystérieuse humiliation d'une telle mort »¹⁴⁷.

Le petit curé est mort, acceptant humblement le cadeau si précieux de sa fille, sachant qu'elle renonce à l'un des biens les plus précieux. Il se laisse aimer dans sa pauvreté, ce qui rend sa nudité encore plus extrême. Il peut donc rejoindre la terre, redevenir poussière, dans la plus parfaite des humiliations, dans la plus parfaite humilité. Pas de bonne mort ici, pas de mort idéale. L'homme est mort comme il a pu.

B. Une illusion à éviter : les idéaux de « bonne mort »

Bernanos ne nous épargne rien d'une mort atroce alors même que, pourtant, elle semblait être parfaitement acceptée par avance par l'abbé Chevance. Ce qu'il met alors en avant, c'est la fraternité qui unit les hommes dans la mort. Il manifeste aussi à quel point le moment de la mort est difficile et le combat qu'il faut mener pour enfin passer du deuil à la gaieté.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 401.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 402.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 402-403.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 403.

a. Acceptation de sa propre mort charnelle

Le héros de Bernanos, l'abbé Chevance, est un pauvre homme. Il est donc manifeste que la mort lui est naturelle, familière et qu'il ne la craint pas. Tel Guérassime dans *La Mort d'Ivan Ilitch*, pour Chevance la mort est connue et apprivoisée. Elle n'est pas une surprise, elle fait partie des nécessités. Bien plus, par le personnage de Chantal, nous comprenons que c'est un moment qu'il a désiré, attendu. La mort est alors entendue, comme dans toute la tradition chrétienne, comme le grand moment du rendez-vous avec Dieu. La mort est aussi le moment du jugement qui nous amène, encore aujourd'hui, à penser qu'il nous faut réviser notre vie.

L'abbé Chevance a, pour autant que l'on sache, toute sa vie soumis son corps à son esprit. Il est décrit dès les débuts du récit comme un homme besogneux, s'acquittant le plus fidèlement possible de ses tâches, ne se ménageant pas, s'oubliant lui-même pour servir autrui. Son corps a donc pris l'habitude d'être privé : peu d'heures de sommeil, pas d'heure fixe pour les repas quand il y en a. Chevance est un curé des pauvres, parce qu'il est un pauvre lui-même. Un prêtre des oubliés qui ne sait que s'oublier lui-même.

Or son esprit a su soumettre son corps tout au long de sa vie, le discipliner, ne pas l'écouter ; et ce jusque dans sa maladie. Mais son corps reprend le pas et se fait entendre à la fin de sa vie dans son agonie, car il n'obéit plus à son esprit. L'homme s'est dépensé sans compter et sans s'écouter, sa vie était offerte à quiconque s'adressait à lui. Mais à l'heure de sa mort, son corps reprend le dessus : il ne peut plus obéir. Usé jusqu'à la corde, son corps ne demande même pas grâce : il s'étend et s'arrête, comme les bêtes de somme le font. Le curé a dépensé le reste de son énergie à parcourir sa nouvelle paroisse, à se lever très tôt, à rentrer très tard pour ses chiffonniers qu'il ne pouvait rencontrer autrement.

L'esprit, lui, résiste encore, encore et toujours. Bien que le corps ait cessé de remuer, l'esprit poursuit sa quête échevelée. Le voilà en voiture parti à la rencontre de Cénabre. Il ne rend pas les armes. Sa façon de négocier avec la mort est de demander de pouvoir sauver une âme encore, encore une, celle dont il est sûr qu'on lui demandera compte.

C'est donc le corps qui va amener l'esprit à déposer les armes pour s'abandonner. C'est le corps qui va permettre les derniers dépouillements que doit faire l'esprit. Dans le délire de Chevance, il se fait entendre au gré des saignées, transformées en chute, en syncope... Mais il continue de poser son empreinte profonde sur l'esprit qui ne parvient pas à désarmer. L'esprit devient le seul lieu de lutte. Le corps est trop humble pour lutter. Pour

Ivan Ilitch, le corps va devenir révélateur de la possibilité d'une vie spirituelle alors que pour Chevance, il va révéler la nécessité de la vie charnelle, il va rappeler que tout ne peut être spirituel. Le corps l'ancre alors dans la réalité du monde des vivants alors même que le combat que mène Chevance est spirituel.

Aussi, c'est par le corps que va se manifester ici l'incarnation de l'homme, composé à la fois d'un corps et d'une âme. Il va permettre à Chevance de vivre les choses plus humblement. Comme tout homme, il découvre la haine de tout l'être pour la mort par l'angoisse irrépressible, animale que dévoile le corps lorsqu'il se retrouve confronté à la mort. Avec Ivan Ilitch, le corps devient rappel de la possibilité d'une vie spirituelle. Avec Chevance, le corps manifeste la nécessité de l'incarnation pour exister et participer au monde des vivants. Dans les deux cas, la mort met en exergue ce délicat rapport corps-esprit et leur union profonde, union qui se manifeste dans une chair, une seule chair, chair qui nous définit dans notre humanité. Il nous faudra donc nous intéresser de plus près à la notion de chair si l'on veut mieux comprendre ce que la mort dévoile de notre humanité. En effet, l'agonie de Chevance ne cesse de manifester l'union profonde qui existe entre l'âme et le corps. Le corps qui peu à peu s'affaiblit rappelle à l'âme, à l'esprit, qu'ils vont tous deux vers leur mort, qu'on ne peut les séparer l'un de l'autre. Leur union est d'autant plus manifestée que l'on se rend compte que ni l'un ni l'autre ne peuvent réellement se séparer avant la mort. Corps et esprit ont des sorts intimement liés. L'esprit ne peut se séparer du corps, le corps va lui rappeler par la douleur, par le toucher d'autrui, que ses forces décroissent, qu'il s'affaiblit. L'esprit peut lutter mais il ne peut se désolidariser de ce lien de la chair. Que signifie donc cette étroite union entre corps et esprit ? Qu'est-ce que cette chair qui se manifeste de façon si forte à l'heure de notre mort ?

b. La fraternité jusque dans la mort

Nous avons l'habitude que les accompagnants aient pour rôle de faciliter la mort de celui qui part. Or, si l'on excepte la figure de Chantal de Clergerie que nous étudierons un peu plus tard, il en résulte que le seul autre présent, malgré son absence, l'abbé Cénabre, ne facilite pas le combat qu'est la mort.

Bernanos développe souvent cette idée tout au long de son œuvre : l'homme qui meurt, même s'il meurt seul, peut porter l'agonie d'autrui, la faciliter lors de son propre passage, lors de sa propre mort. Il développe alors ce qu'on appelle, dans la tradition chrétienne, la communion des saints. Communion des saints marquée par l'ignorance de ceux qui portent l'agonie d'autrui dans leur propre mort.

Pour Bernanos en effet, l'homme, même s'il meurt seul, ne meurt pas sans les autres. Il meurt en emmenant avec lui tous ceux qu'il aime, tous ceux dont il se sent responsable. Il meurt en portant dans son destin particulier le destin commun de toute l'humanité. Il meurt d'être homme, il meurt comme tout homme. Lorsqu'on parle de la communion des saints dans la religion catholique, c'est à la fois pour dire que ceux qui nous ont devancés, les « déjà morts », ceux qui vont nous précéder, ceux qui vont mourir après nous, ne nous sont pas étrangers : nous sommes appelés à les rejoindre dans l'éternité. Bien plus, les « déjà morts » intercèdent pour ceux qui vivent et qui meurent, les vivants portent les morts pour leur amener la possibilité du salut et réciproquement. Une bonne action d'un vivant, offerte pour un inconnu, peut permettre de lui faire retrouver le chemin de l'amour. La communion des saints manifeste donc une union profonde entre les hommes, une fraternité très forte, qui leur permet tout à la fois de porter et d'être portés dans les moments difficiles et douloureux.

Pour Bernanos, par exemple, dans *L'Imposture*, Chevance, en refusant la mort spirituelle de Cénabre, en acceptant de vivre une mort des plus humiliantes, aura offert à Cénabre une mort subite, forte mais où il pourra retrouver la communion d'avec Dieu. En effet, dans *La Joie*, une sorte de suite à *L'Imposture*, l'abbé Cénabre, trouvant la jeune Chantal de Clergerie assassinée, connaissant sa pureté, voudra lui rendre un hommage en disant les dernières prières non pas comme un jeu de rôle mais en pensant véritablement les paroles. Alors, lorsque vient le moment du Notre Père, l'effort est si grand qu'il s'effondre et qu'il en perd la raison. Dès lors il pourra mourir en ayant posé un dernier acte de foi conscient malgré tous de ses précédents refus¹⁴⁸.

Mais Bernanos développe cette idée de façon encore plus forte au sein du *Dialogue des Carmélites*. L'histoire se déroule lors de la Révolution française. Un couvent de carmélites se voit fermé par les autorités. Les sœurs doivent se disperser. Or la mère supérieure veut pouvoir continuer de vivre sa foi et respecter ses vœux. Avec quelques sœurs, elle continue de vivre une vie de foi réglée par les horaires monastiques. Elles ne craignent pas la mort

¹⁴⁸ Bernanos, G., *La Joie*, (1929), Paris, édition Plon, 1994, p. 558-559.

ni le martyr qui les menacent, elles veulent rester fidèles (à leurs vœux et à leur foi). Une novice, Blanche de la Force, ne peut accepter cette mort certaine par fidélité. Elle s'en retourne donc à la vie civile. Elle craint trop la mort. La mère supérieure, elle, la désire comme le bien suprême et l'appelle de ses vœux.

Or la mère supérieure ne sera pas prise lorsque les sœurs de son couvent seront arrêtées puis promises à la guillotine. Elle va mourir d'une mort angoissée, atroce, dans son lit, alors qu'elle n'avait cessé de la désirer et ne la craignait pas. Blanche de la Force quant à elle va être dans la foule lorsque ses sœurs vont s'avancer une à une en chantant vers la guillotine. Alors, lorsque la dernière sœur a eu la tête coupée et que le silence devrait naître, la voix de Blanche de la Force s'élève. Elle prend la relève de ses sœurs et s'avance sereinement, calmement, d'elle-même, vers la guillotine.

Bernanos en nous contant cette histoire nous montre de nouveau que la mère supérieure a offert ce qu'elle n'aurait offert pour rien au monde : sa propre agonie sereine, contre une agonie des plus angoissées pour permettre à Blanche de la Force de pouvoir accueillir la mort et ainsi passer de l'être à la mort, sans peur.

Pour Bernanos, si donc d'un certain côté l'on meurt seul, personne ne pouvant mourir à notre place, on ne meurt pourtant pas seul au sens où il reste cette fraternité humaine, cette communauté à laquelle nous appartenons et qui nous permet d'offrir notre mort pour autrui. Nous retrouvons cette idée avec *La Mort d'Ivan Ilitch* lorsque ce qui lui permet de mourir est de choisir la mort par amour pour son fils, pour sa femme, pour sa famille. Il passe de la haine à l'amour et l'amour lui ouvre cette capacité alors insoupçonnée de donner sa vie pour d'autres.

c. Passer de l'illusion de la « bonne mort » à une pensée de la « belle mort »

En développant cette idée de fraternité dans la mort, Bernanos nous met en garde contre tout discours jugeant la qualité d'une mort, jugeant la mort à travers des critères sociaux, de convenance. « Il est dur de mourir »¹⁴⁹, répète Chevance à Chantal. Il est tout aussi difficile de développer l'idée d'une bonne mort, d'une belle mort, car si nous sommes persuadés que l'on meurt comme on peut, nous nous rendons compte que les

¹⁴⁹ Bernanos, G., *L'Imposture, Op. Cit.*, p. 401.

accompagnants ne peuvent témoigner de ce qui se passe dans l'invisible des cœurs et des pensées. La mort et l'agonie nous plongent dans l'indicible, l'incommunicable, le presque rien. Elles ne peuvent qu'être sujettes à l'interprétation.

Pourtant, nous conservons encore des idéaux de bonne mort. Ils sont particulièrement présents, par exemple, dans les services de soins palliatifs car ils permettent de guider les actes, les gestes, les discussions des accompagnants. Ils deviennent donc un objectif à atteindre. Aujourd'hui, nous dirions donc que les idéaux de bonne mort relèvent de la volonté de parvenir à une mort « pacifiée ». La mort pacifiée correspond au fait de pouvoir partir en paix, en ayant accepté sa propre mort, en ayant reçu les pardons nécessaires, en les ayant demandés et aussi en ayant transmis ce que l'on voulait transmettre, revu ceux à qui l'on tenait. L'idée est de pouvoir mettre « les choses en ordre » afin qu'aucun regret ne puisse rendre la mort plus difficile.

Cet idéal de la bonne mort est toujours présent dans la littérature. Chez Tolstoï, celui qui meurt « bien », c'est celui qui respecte les convenances si l'on ne prend en compte que les considérations de la vie en société. Sinon, c'est celui qui accueille la mort comme inéluctable, une fatalité à laquelle il faut se soumettre. Chez Bernanos, les idéaux de bonne mort sont ceux liés à la religion. Celui qui meurt peut enfin rencontrer son Seigneur, cela ne doit donc pas être difficile pour lui puisqu'il tombe dans les mains de celui qui est miséricordieux.

Ce qui revient, dans toutes les circonstances, c'est qu'il est mieux de mourir en paix. Pour qui ? Pour celui qui meurt ? Pour ceux qui accompagnent ? Tendre vers cette volonté de la mort pacifiée manifeste à quel point le visage de la mort est hideux, à quel point il nous horrifie car, pour pouvoir apprivoiser cette réalité, nous essayons de la rendre plus lisse. Toute la question est donc de savoir quelle attitude nous voulons défendre face à la mort. La jeune Chantal ne peut qu'avouer : « j'ai trop souri à la mort, ainsi qu'à tout le reste : il est juste qu'aujourd'hui je vois son vrai visage. Je l'ai vue. Je l'accepte ainsi, telle que vous me l'avez montrée »¹⁵⁰. On aimerait qu'il soit, non pas facile de mourir, mais possible que celui qui meurt parvienne à la pleine et entière acceptation de sa mort. Kübler-Ross elle aussi tend à nous faire penser que la bonne mort nous amène à l'acceptation.

Néanmoins, nous percevons, grâce aux personnages d'Ivan Ilitch ou de l'abbé Chevance, que les accompagnants ne comprennent pas forcément ce qui se passe dans le secret des cœurs. Qui, en effet, a compris qu'Ivan Ilitch accueillait sa propre mort ? Qui a

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 401.

compris que Chevance luttait certes pour lui, mais surtout pour autrui ? Que dire lorsque quelqu'un meurt alors que son état d'esprit peut basculer d'une seconde à l'autre sans qu'on puisse le savoir, tout juste peut-être en le percevant, parfois ne pouvant que l'espérer et parfois n'ayant aucune illusion quant à la possibilité de l'acceptation.

Nos idéaux de bonne mort sont probablement nécessaires pour parvenir à accompagner, tenter de trouver une attitude juste pour pouvoir être à côté d'autrui. Mais ils ne peuvent juger de la qualité de la mort d'autrui ni être les garants d'un bon accompagnement. Au moment de la mort, pour dire la mort, on se rend compte que bien souvent, que ce soit pour le mourant ou pour les accompagnants, nous sommes au-delà des mots : dans l'indicible. Et c'est le silence qui fait place aux récits. Les récits pourront reprendre une fois la mort consommée. On ne peut en effet que s'incliner devant le mystère de la mort qui nous saisit, qui saisit autrui. Aucun mot ne peut parvenir à dire ce qui se passe dans ce silence qui s'installe, préparant le silence définitif, où l'on ne peut plus qu'interpréter, où l'on ne peut plus qu'être soi, jusqu'au bout, jusqu'à la fin, quel que soit le rôle que la vie nous donne : accompagnant ou accompagné. Et nous gardons à l'esprit que celui qui accompagne est voué, lui aussi un jour, à être accompagné.

d. L'accompagnement ou le don de la joie

Les accompagnants ont à chaque fois un rôle clef. Que ce soit avec Ivan Ilitch, dont le fils lui permet d'entrer dans une logique d'amour et une insolente gaieté grâce à laquelle l'homme ne craint plus la mort alors même que cela reste caché à son entourage ; que ce soit l'abbé Chevance qui entre dans la joie malgré l'horreur de la mort et le combat qu'il a mené ; à chaque fois, s'ils ont pu entrer dans la joie c'est bien parce que d'autres sont restés auprès d'eux malgré l'effroi que leur longue agonie a pu provoquer.

La joie est un thème que Bernanos va plus développer par le biais de la figure de Chantal. En effet, ne sachant plus que faire pour accompagner son ami, elle se décide à lui offrir ce qu'il trouvait de plus précieux en elle, ce qu'elle voit lui manquer : la joie. En effet, elle le disait elle-même, elle a trop souri à la mort, accueillant tout ce qui lui arrivait avec une insouciance légèreté. Et cependant, elle maintient que le moment de la mort est,

peut être, un moment joyeux. De quelle joie parle-t-elle alors puisqu'il ne s'agit pas, puisqu'il ne s'agit plus de rire ?

Chantal en effet ne peut que dire : « Et maintenant... comment vous dire ?... Maintenant je vous supplie de n'être plus qu'heureux... heureux comme j'étais heureuse, ce matin, en vous regardant dormir, si calme, déjà hors de notre présence, à moitié dans l'ombre, à moitié dans la lumière. Ne vous détournez pas de moi ainsi, pour toujours, sur une dernière parole de tristesse. M'entendez-vous ? Après Dieu, c'est à vous que je devais ma joie, vous dis-je. Daignez la consommer tout entière, d'un seul coup, seulement pour franchir ce petit passage »¹⁵¹. Cette volonté farouche de petite fille, qui a contemplé le vrai visage de la mort, la dérélition dans laquelle elle nous plonge, cette enfant qui refuse de s'avouer vaincue, qui ne renonce pas pour que la mort de son ami puisse redevenir paisible peut nous sembler dérisoire. Et pourtant, les derniers mots de l'agonisant seront : « “ Ma petite fille, dit-il, j'ai pris ce que vous m'avez donné ” »¹⁵².

À force d'amour humble mais décidé, elle est parvenue à apaiser la toute fin de l'homme. Obstinée, elle obtient néanmoins que l'abbé passe du « deuil à la gaieté » dirait Ricœur. Elle obtient qu'il puisse entrer dans la joie profonde qui inonde tout l'être, lui donnant une assise intarissable, un contentement intérieur sans cesse renouvelé, une pacification pleine et entière. Il est possible de parvenir à la joie même au sein de son agonie. Il est possible de mourir en paix.

Avec Bernanos, nous assistons à une triple mise en garde : la mort n'est pas uniquement un combat spirituel comme certains pourraient le penser. Le poids du corps ramène à l'union de l'âme et du corps qui se dévoile si terriblement au sein d'une agonie. L'agonie dévoile à quel point nous sommes des êtres de chair, des êtres incarnés. Le moment de la mort ne peut non plus se résumer à des idéaux de bonne mort que nous conservons, idéaux enracinés au plus profond de notre humanité, au plus profond de notre histoire commune, partagée avec tout homme. Ces idéaux, s'ils nous permettent de mettre en œuvre un accompagnement qui semble plus juste, s'ils peuvent nous aider à franchir le passage de la vie à la mort, ils ne peuvent pourtant pas tout dire du mystère de la mort. Ils ne peuvent la résumer et ils ne peuvent s'imposer à celui qui meurt. On meurt comme on peut, et bien souvent le secret des cœurs ne permet pas aux témoins de comprendre ce que

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 401.

¹⁵² *Ibid.*, p. 402.

vit le mourant. Tout au plus parfois peuvent-ils le saisir. Enfin, malgré l'effroi, malgré l'angoisse, malgré l'horreur de la mort, malgré tout, lorsque l'amour buté, obstiné des accompagnants leur permet de rester, d'être fidèles, alors, bien souvent, il semble que l'homme mourant peut passer du deuil à la gaieté. Ricœur, à qui nous empruntons ces mots, nous sera précieux plus tard pour nous faire comprendre comment cela manifeste que nous sommes *vivants jusqu'à la mort*.

Une dernière agonie va nous servir de modèle pour tenter de penser ce moment et essayer de discerner ce qui se noue dans la chair de l'homme qui meurt. Une agonie qui n'a eu de cesse d'être présente à la pensée et la méditation de Bernanos. Une agonie que nous retrouvons lorsque Malraux raconte sa dernière rencontre avec Bernanos la veille de sa mort, lorsque son ami lui dit alors : « Vous voyez je souris, et pourtant je n'ai pas envie de sourire. Mais je ne cesserai que lorsque je serai mort. Je crois que nous voulons notre mort comme Il a voulu la Sienna (Le Christ). Il meurt une fois de plus dans chaque homme à l'agonie. D'ailleurs nous n'échappons à la puérité du péché que pour mourir – et c'est là qu'Il nous attend... »¹⁵³. C'est désormais à l'agonie du Christ que nous allons nous intéresser.

3. L'agonie de Jésus : révélation de l'homme chair

La vie de Jésus est au cœur de la civilisation européenne, ne serait-ce que parce que, pendant longtemps, c'est le christianisme qui a organisé la société en fonction de ses valeurs. Valeurs qui peu à peu ont été laïcisées pour parvenir à une pleine sécularisation. L'agonie du Christ a façonné pendant longtemps notre rapport à la mort, que l'on repense aux évolutions constatées dans notre premier moment où nous étudions la mort apprivoisée. L'attitude face à la mort était alors conditionnée par un rapport religieux et parce qu'elle était considérée comme une fatalité. Dès les débuts, on peut lire dans *l'épître aux Colossiens* écrite par Paul : « je me réjouis de mes souffrances à cause de vous : et ce

¹⁵³ Malraux, A., citant Bernanos la veille de sa mort, *Antimémoires*, in *Le miroir des limbes*, Œuvres complètes, tome III, Paris, La Pléiade, 1996, p. 457.

qui manque à la Passion de Jésus-Christ, je l'accomplis en ma chair, pour son corps, qui est l'Église »¹⁵⁴. Aussi l'homme qui meurt est uni, dans la foi chrétienne, à l'agonie de Jésus. C'est pourquoi nous allons nous intéresser à l'agonie du Christ comme un des modèles d'agonie, en premier lieu en en faisant le récit, pour qu'en un second moment nous nous intéressions aux enseignements qu'elle peut nous donner.

A. La chair : une notion dynamique

L'agonie du Christ met en lumière quelque chose de neuf eu égard aux deux agonies d'ores et déjà étudiées. En effet, elle met en exergue le fait que l'homme est une chair. Ni un corps, ni un esprit mais une chair, indissoluble sur cette terre, inséparable. Aussi, que ce soit à Béthanie, à Gethsémani, lors de son procès ou du port de la croix, ou enfin lors de sa crucifixion et de sa mort, l'agonie de Jésus manifeste la complexité de l'incarnation d'un homme et l'attitude de l'homme dans sa chair face à la mort. Tantôt c'est le corps qui se fait entendre avec intensité, tantôt c'est l'esprit. La chair n'est pas l'harmonieuse synthèse de deux notions mais bien la manifestation d'une dynamique, sans cesse renouvelée, de leurs expériences. Intime union du corps et de l'âme dans ce que nous nommons chair.

a. De l'annonce de la passion à l'angoisse de l'agonie.

L'agonie de Jésus débute par son embaumement. Une femme, Marie-Madeleine, annonce la Passion imminente de Jésus. Sans le savoir, elle répond au rituel de l'embaumement qui se déroule après la mort en lui versant un parfum précieux sur la tête. Ce geste de Marie-Madeleine qui magnifie le corps du Christ, met en exergue à quel point le corps est un don précieux, que l'on doit soigner puisqu'il permet à l'âme de se manifester. Sans se rendre compte de la portée de son geste, elle prend soin de la chair du Christ, elle révèle la grandeur de l'incarnation dans une chair. En l'embaumant ainsi, elle veut manifester qu'elle a reconnu en cet homme un homme plus grand qu'elle, un Dieu. Ce faisant, elle tente de dévoiler aux yeux de tous, tout autant qu'aux siens propres, la

¹⁵⁴Épître de Paul aux Colossiens, in *Nouveau testament et psaume*, traduction liturgique, Paris, Edition de l'Emmanuel, 1997,1, 24, p. 344.

grandeur et la beauté de la chair : union profonde et inséparable du corps et de l'âme, possibilité de la manifestation même de l'essence de l'être, essence de l'être de l'homme (et aussi dans le cas des *Évangiles* essence de l'être de Dieu).

Jésus, en acceptant que l'on rende honneur à son corps, nous apprend qu'il nous faut veiller sur le nôtre parce qu'il est le lieu de la glorification de la chair. En filigrane, nous pouvons déjà comprendre que pour Jésus, il ne peut être question de dolorisme ; et ce malgré la Passion. Car si le corps est amené à disparaître après la mort, s'il doit devenir poussière, c'est lui qui révèle la chair dans le monde et par là même l'être de chaque homme. C'est suite à ce geste que Jésus annonce sa passion imminente.

L'annonce de la Passion en prophétisant une trahison ne peut être entendue que de façon violente par les disciples, qui pour autant n'y répondront qu'en demandant : « serait-ce moi ? ». À la violence de leur maître, répond l'humilité de ses disciples qui se reconnaissent faibles, à l'exception de l'hypocrisie de celui qui allait le livrer, Judas. Le repas pascal, comme on le nomme, avec bénédiction du pain et du vin, cette Cène du jeudi saint, a dû être mêlée à la fois d'une joie profonde et d'une grande angoisse. Joie en union avec le peuple juif célébrant la fin du joug égyptien et la libération d'Israël, joie d'être ensemble, comme une famille, en communion, unie autour du maître. Et déjà l'angoisse qui pointe, la souffrance de la trahison, la remise en question de soi et de ses faiblesses. Dans certaines traditions ancestrales, celui qui va mourir organise un dernier grand repas où tous se réunissent, dansent, chantent, se content des histoires : ils sont ensemble. Celui qui reçoit en profite pour transmettre ce qu'il veut encore transmettre, puis, lorsque tous s'en vont, lui-même meurt, il se laisse partir parce que « tout est accompli ».

C'est ainsi que Jésus va faire de ce dernier repas un moment unique de transmission. Quelle ambiance troublante, ce repas a dû être, empreint de solennité et d'amitié, un de ces moments si profonds qu'ils nous épuisent à la racine même de notre être, car ni notre corps ni notre intelligence ne parviennent à les saisir et les comprendre tellement ils sont denses. Aussi les vivons-nous intensément, incapables de les vivre autrement.

Après avoir institué l'Eucharistie, rompu le pain et partagé le vin, le Seigneur, le Maître, Jésus, se met alors à genoux pour servir ceux qui veulent le servir. Il pratique le lavement des pieds. Être serviteur, voilà la dernière leçon qu'il veut apprendre à ses disciples : ne pas chercher les premières places, « au contraire, le plus grand d'entre vous doit prendre la place du plus jeune et celui qui commande, la place de celui qui sert »¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Évangile selon Luc, in *Nouveau testament et Psaumes, Op. Cit*, 22, 26, p. 149.

Un des derniers messages du Christ est d'aimer servir et servir pour aimer. De cette agonie qui débute, puisqu'il a conscience de sa mort imminente, de sa condamnation, il fait déjà une offrande pour ceux qu'il aime. Il tente de les affermir avant l'épreuve, la dernière épreuve que lui-même va traverser, mais qu'eux aussi vont vivre et qui va ébranler jusqu'au tréfonds de leur être. Le Christ sait qu'on ne peut accompagner un agonisant sans dommage pour soi, car avec lui, il nous faut accepter de traverser les ténèbres de la mort. Mais contrairement au mort, il nous faut reconnaître notre ignorance sur la suite, aussi cela nous mène-t-il au-delà du désespoir. Pouvons-nous nous en remettre ?

Jésus demande à ses disciples d'aimer, d'aimer encore plus et de servir car « il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux que l'on aime »¹⁵⁶. À Béthanie, Jésus fait de cette soirée un long enseignement et une longue intercession pour autrui. C'est pourquoi il peut dire : « Simon, Simon, Satan vous a réclamés pour vous passer au crible, comme le froment. Mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne sombre pas. Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères »¹⁵⁷. Les débuts de l'agonie du Christ sont entièrement donnés aux autres, à ses frères. Celui qui meurt peut choisir d'aimer jusqu'au bout ceux qui l'accompagnent en transmettant ce qu'il a appris, mais aussi en portant ceux qui vont rester derrière lui, qui connaîtront l'épreuve de vivre sans celui qu'ils aiment, afin que cette épreuve ne soit pas l'occasion du désespoir mais d'un don de soi plus grand. S'ensuit alors la longue nuit d'agonie.

En effet, il dit tout simplement à ses disciples que « cette nuit je serai pour vous une occasion de chute »¹⁵⁸, il constate avec une très grande simplicité que l'agonie met en difficulté, en déséquilibre non seulement celui qui meurt mais ceux qui l'entourent. L'agonie nous plonge dans les tréfonds du désespoir. Celui qui meurt, on ne sait s'il s'en relève, on peut l'espérer ; quant à celui qui est à ses côtés, il va connaître une partie de ce désespoir qu'il va porter, qui va accentuer son impuissance. Là où plus aucune action n'est possible pour l'agonisant ou pour l'accompagnateur, il ne reste plus qu'un appel, celui à être.

Or même s'il reconnaît la difficulté d'un accompagnement, Jésus manifeste à quel point ne pas être seul est important. C'est en ce sens-là que nous pouvons interpréter ces paroles : « et il commença à ressentir tristesse et angoisse. Il leur dit « Mon âme est triste à

¹⁵⁶ Evangile selon Jean, in *Nouveau testament et Psaumes, Op. Cit.*, 15, 13, p. 188.

¹⁵⁷ Evangile selon Luc, in *Nouveau testament et Psaumes, Op. Cit.*, 22, 31-32, p. 149.

¹⁵⁸ Evangile selon Mathieu, in *Nouveau testament et Psaumes, Op. Cit.*, 26, 31, p. 58.

en mourir. Demeurez ici et veillez avec moi »¹⁵⁹. Quels abîmes de tristesse ne traversons-nous pas quand nous sentons une dissonance, une dissociation entre ce que nous sommes appelés à être et à vivre et ce que nous vivons ? Or l'homme est fait pour la vie, la mort combat son être même, son essence, pour la détruire. La tristesse est cette émotion redoutable qui peut varier selon d'infinis degrés mais qui manifeste toujours un sentiment de solitude face à une perte, un repli sur soi dans le désespoir, une douleur émotionnelle face à une épreuve. Ici, est en jeu la plus profonde des tristesses, puisqu'il n'est pas de plus grande perte que celle de la vie, de la possibilité de nouer une relation. Lorsque la tristesse se déploie dans notre esprit, bien souvent une sombre langueur nous saisit, nous préparant à subir l'événement douloureux sans y adjoindre notre liberté. Nous nous laissons traverser par ce sentiment qui nous transperce. Jésus se sent submergé par ce sentiment : il appelle donc à l'aide. Il lutte contre le repli sur soi qu'il peut provoquer. Mais Jésus connaît la tristesse, il va la boire jusqu'à la lie, jusqu'à ce qu'elle l'ait tellement étreint qu'il semble qu'il n'y a plus d'autre voie possible que de sombrer dans le désespoir et le nihilisme le plus profond : après la mort il n'est plus jamais rien. À la tristesse qui va le ronger de l'intérieur, s'ajoute l'angoisse. Elle ne surgit que quand se posent des problèmes radicaux : la question de l'être, de son identité, du néant, de la mort. Lors de l'agonie, l'angoisse trouve son origine dans la vie elle-même. Elle est existentielle. Ici, elle manifeste son impuissance la plus totale, puisque le corps semble être voué au néant par la mort alors que tout son être, toute son âme, toute sa chair aspirent à la vie. L'agonie nous plonge dans la plus grande contradiction : l'union parfaite entre le corps et l'esprit qui dévoile à quel point nous sommes chair semble se manifester de sa façon la plus entière, la plus indissoluble, lorsque la vie elle-même est remise en cause, lorsque nous sommes en danger et donc que l'union corps-esprit ne peut être qu'en crise. La chair se dévoile au moment où tout semble la condamner à être balayée, disloquée par la mort, réduite à la poussière. L'angoisse manifeste un resserrement des possibles, jusqu'à empêcher toute possibilité de vie. Il ne reste qu'une issue : la mort. Le possible de plus en plus affirmé de la mort vécue par l'homme dans son agonie manifeste la vanité et la futilité de la vie d'un homme. L'angoisse nous saisit dans notre chair même, en nous plongeant dans notre finitude première. Nous sommes mortels. Mais elle nous morcelle aussi en nous montrant à quel point nous sommes faillibles, fragiles, des fétus de paille face à la mort, sans consistance ni constance. Elle nous mène à la négation la plus profonde et la plus abjecte de tout notre

¹⁵⁹ *Ibid.*, 26, 38, p. 58.

être alors même que nous ne pouvons parvenir à nous nier nous-mêmes. C'est pourquoi on peut lire : « dans l'angoisse, Jésus priait avec plus d'insistance ; et sa sueur devient comme des gouttes de sang qui tombaient jusqu'à terre »¹⁶⁰. Le corps et l'esprit se mêlent de façon très intime, les deux portant cette tristesse et cette angoisse qui les brisent, qui anéantissent tout élan de vie, qui les amènent à renier ce pour quoi ils sont faits : être. Le combat spirituel qui s'engage dans l'agonie se confond avec le combat corporel. L'un et l'autre ne font plus qu'un dans une chair, une chair souffreteuse, abîmée, mais une seule et même chair.

Si des gouttes de sang perlent au front de Jésus, le combat spirituel fait rage lui aussi dans cette nuit du désespoir où pas une seule lumière ne semble vouloir ni pouvoir briller. Jésus peut s'écrier : « mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! Cependant, non pas comme je veux mais comme tu veux. »¹⁶¹. Jésus lui-même ne veut pas, ne peut pas mourir. Que personne n'ait plus à vivre cette expérience ! Que moi-même je n'aie pas à la vivre ! Alors que la chair crie de tout son être, « je ne suis pas faite pour la mort », l'homme raisonnable, tout en acceptant ce conflit, reconnaît cependant qu'il ne peut y échapper. C'est alors que s'opère l'étrange renversement, manifestant pleinement les paradoxes de l'humanité : « Mon Père, si cette coupe ne peut passer sans que je la boive, que ta volonté soit faite ! »¹⁶².

Le consentement donné par Jésus est détonant. Il manifeste à la fois une soumission à la réalité de la vie et un consentement à l'œuvre de la mort tout en soulignant que l'homme ne peut s'y résoudre pleinement. La mort est une négation de l'essence de l'être de l'homme ; aussi ne peut-il qu'être scandalisé par son œuvre. Cependant, puisqu'elle est le lot commun de tous, alors, sans abdiquer sa liberté et son individualité, il est possible de faire une place à cette si difficile vérité qu'est l'œuvre de la mort dans nos vies, dans notre propre vie. Puisqu'il y a impossibilité à échapper à la mort, alors l'homme consent à l'épreuve. La formulation de Jésus ne marque pas une résignation, un désespoir qui le font désarmer, elle manifeste sa dignité pleine et entière d'homme qui épouse alors librement la réalité telle qu'elle est. C'est l'obéissance et l'humilité face à la vie qui lui permettent de vivre les choses ainsi.

Pourtant, il va encore chercher de l'aide, un accompagnement humain, dans ce noir combat qu'est la nuit de son agonie. Face à ce combat qu'il mène, Jésus aimerait ne pas

¹⁶⁰ Evangile selon Luc, in *Nouveau testament et Psaumes, Op. Cit*, 22, 44, p. 150.

¹⁶¹ Evangile selon Mathieu, in *Nouveau testament et Psaumes, Op. Cit*, 26, 39, p. 59.

¹⁶² *Ibid.*, 26, 42, p. 59.

être confronté à la solitude. Aussi enjoint-il ses disciples à se lever : « Pourquoi dormez-vous ? Levez-vous et priez pour ne pas entrer en tentation »¹⁶³. Les disciples face à cette nuit d'angoisse ont été envahis par une immense torpeur. Eux aussi ont été accablés par la souffrance et l'angoisse de Jésus, eux aussi ont été terrassés par le désespoir. À l'heure de l'ultime combat, Jésus, malgré son désir d'être accompagné, a dû faire face seul. Sa sueur devenue comme des gouttes de sang tombant à terre manifeste l'âpreté du combat qui saisit tout l'être, elle marque l'apparition de la plus profonde souffrance de l'âme, anticipant ici celle du corps. Elle met en exergue l'amertume extrême de la solitude, elle manifeste l'impuissance d'un corps déjà brisé par l'angoisse, par la mort. L'agonie de Jésus est provoquée par l'imminence de ce qu'il voit clairement arriver : sa Passion.

b. Humiliations et injustices- un procès inique.

Suite à ce combat spirituel d'abandon et de lâcher-prise qui s'est inscrit jusque dans le corps de Jésus, ce dernier retourne une dernière fois voir ses disciples. Accablés par l'angoisse, ils se sont de nouveau endormis. C'est alors qu'une foule se dirige vers eux, avec à leur tête Judas, un disciple, un ami. Ce dernier s'avance vers celui qu'il va livrer et l'embrasse. Au sein de l'agonie du Christ, l'amour lui-même est déformé et trahi puisqu'un baiser devient non plus le signe de l'affection et de la tendresse mais celui de la trahison. Au sein de chaque agonie, celui qui quitte le monde peut se sentir trahi par ses plus proches. Ceux dont il attend un réconfort, une présence peuvent être ceux qui font le plus défaut. On a pu le voir dans le cas d'Ivan Ilitch : les baisers donnés ressemblent à des trahisons puisqu'il n'y a pas d'échange en vérité. Le Christ doit lui aussi faire face à cette déception et cette amertume si profondes : ceux dont on désire le plus l'amour et la présence sont ceux qui s'absentent ou nous trahissent.

La foule se saisit de Jésus et l'emmène alors chez le grand prêtre Caïphe pour l'interroger. C'est ici qu'il sera renié par trois fois par son ami Pierre, qui refusera de reconnaître, par peur, qu'il le connaît et qui s'enfuira, honteux mais sans pouvoir faire face pour autant à la mort atroce qui attend son maître. Après la trahison d'un proche, c'est l'abandon d'un autre, de quasiment tous les autres auquel le Christ doit faire face. Lui aussi connaît l'extrême solitude des déshérités, des malheureux. Ceux dont la douleur et la

¹⁶³ Evangile selon Luc, *Op. Cit.*, 22, 46, p. 150.

souffrance sont telles que, par un réflexe de protection inné, nous essayons de nous enfuir, de ne pas les voir et nous les abandonnons. Qu'il est difficile de faire face à la mort !

Pilate, romain à qui on livre Jésus, propose, comme la coutume le veut, de libérer un prisonnier : Barrabas ou Jésus. C'est sa dernière tentative de sauver cet homme tout en tentant de sauvegarder l'ordre en cette période de tension. Mais en faisant cette proposition, il ne parvient qu'à augmenter le désordre. C'est alors qu'il se lave les mains de cette condamnation.

Pilate livre alors un innocent, reconnu comme tel, à la justice romaine. Jésus est condamné de manière inique, soulignant ainsi l'injustice et l'horreur de toute mort. Bien au-delà de cette si grave injustice due à un procès injuste, qui a révélé la bassesse de l'humanité se déchaînant avec violence sur une personne, bouc émissaire expiatoire, permettant de canaliser la violence de toute une société. S'ensuit une longue suite d'humiliations et de méchancetés, de violences absurdes dénuées de toute compassion : de la flagellation à la crucifixion. Par moquerie, on va lui faire porter une couronne d'épines, le revêtir d'un manteau pourpre pour railler sa royauté, lui cracher dessus. Il va devoir porter sa croix, quand bien même il aura déjà subi des heures d'interrogatoire, des sévices physiques... Et malgré les chutes répétées dues à la fatigue désormais insurmontable, il lui faut avancer. Sur la route du calvaire, des visages hostiles majoritairement. Seules quelques femmes compatissantes, dont sa mère, et un seul de ses disciples, sont encore à ses côtés. La mort nous fait fuir, tous.

c. Crucifixion et mort

Le voilà donc sur le Golgotha. Il peut enfin poser la croix. On le met dessus, épuisé, il n'oppose aucune résistance. Et on l'attache à la croix. Les clous transpercent paumes et pieds. Le poids de la douleur et de la souffrance transperce son cœur. Le voilà accroché à un bout de bois pour y mourir. La crucifixion entraîne le plus souvent une lente agonie par asphyxie. D'épuisement, on ne peut plus prendre appui sur ses pieds, alors on se retrouve

pendant, pesant de tout son poids et retenu uniquement par les bras attachés, sans force. Peu à peu, on peine à respirer et on s'éteint. C'est une mort longue, atroce, que l'on réserve à la lie de la société pour qu'elle serve d'exemple. Sur la croix, Pilate a inscrit le motif de sa condamnation : « Jésus le Nazaréen, roi des juifs »¹⁶⁴.

De geste de compassion ? Point. Le malheureux demande à boire, il susurre : « j'ai soif »¹⁶⁵. Afin de répondre à ce besoin, on lui sert du vin mêlé de fiel imbibé dans un tissu qu'on lui dépose sur la bouche au bout d'une lance. Le vinaigre comme boisson amère nous rappelle à quel point la mort ne peut provoquer qu'amertume dans tout notre être. L'agonie nous fait boire la coupe jusqu'à la lie. Une coupe remplie de désespoir, d'angoisse, de souffrance, qui transperce notre cœur et tout notre être. Elle nous étreint, nous enserme, jusqu'à ce que nous rendions l'esprit, sans répit aucun. La mort nous broie autant qu'elle nous effraie.

C'est devant le condamné que l'on partage ses vêtements, que l'on tire au sort à qui appartiendront ses derniers biens. Rien ne nous appartient plus lorsque nous sommes morts, la dépossession ne peut être que totale. Aucun bien, pas d'argent, pas de terre, pas d'amis. La mort nous enlève tout et nous sommes tous parfaitement égaux devant cette réalité. Néanmoins, le partage des biens, par respect pour le mourant, se fait le plus souvent après sa mort afin de respecter la dignité (ou l'indignité) de ses derniers moments. Jésus voit devant ses yeux des hommes se déchirer les miettes de ce qu'il possède. Même sa tunique provoque la convoitise, puisqu'on tire au sort celui qui la recevra afin de ne pas la déchirer et en perdre la valeur. Ils se voilent la face pour ne pas voir la mort et pouvoir poursuivre leur vie dans la quiétude, évitant l'inquiétude que provoque toute fragilité.

Jusqu'au pied de la croix, il subit railleries et moqueries. Les passants n'hésitent pas à dire : « toi qui détruis le Sanctuaire et en trois jours le rebâtis, sauve-toi toi-même si tu es le fils de Dieu, et descends de la Croix ! »¹⁶⁶ ou encore : « il en a sauvé d'autres et il ne peut se sauver lui-même »¹⁶⁷. Et pourtant, face à ce déferlement de haine, Jésus ne se met pas à haïr. L'une de ses dernières paroles est un appel au pardon : « Père pardonne leur, ils ne savent pas ce qu'ils font »¹⁶⁸. Il accepte d'aller au-delà de la haine. Et c'est la voie du pardon qu'il ouvre. Dans toute fin de vie, nous sommes appelés à demander pardon, tout autant que nous pouvons pardonner à ceux qui ont été occasion de blessures dans nos vies.

¹⁶⁴ Evangile selon Jean, in *Nouveau testament et Psaumes, Op. Cit.*, 20, 19, p.197.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 20, 28, p. 198.

¹⁶⁶ Evangile selon Matthieu, in *Nouveau testament et Psaumes, Op. Cit.*, 27, 40, p. 62.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 27, 42, p. 62.

¹⁶⁸ Evangile selon Luc, in *Nouveau testament et Psaumes, Op. Cit.*, 23, 34, p. 153.

Avant de mourir, nous pouvons choisir de les laisser se débattre avec les remords et la culpabilité, ou nous pouvons accepter qu'ils vivent en paix sans nous, mais grâce à nous et au pardon octroyé avant que la séparation, et donc les blessures, soient irrémédiables. C'est la voie difficile qu'ouvre le Christ. Il accepte que d'autres lui survivent, il ouvre la possibilité qu'ils puissent se pardonner leur propre méchanceté en devant leur prise de conscience pour qu'ensuite ils puissent vivre en paix. Jésus manifeste donc par son combat pour le pardon, le combat que tout homme mène en fin de vie : partir en paix et laisser les autres vivre en paix sans soi ou les laisser troublés et inquiets sans plus jamais la possibilité de réparer. La mort marque un point final définitif, elle manifeste donc le sérieux de l'existence et nous pousse à faire des choix radicaux : renoncer à soi pour autrui ou se choisir soi-même, ne pas faire d'effort, sans penser aux conséquences que cela peut avoir pour ceux qui vont vivre après nous. Jésus provoque l'incompréhension. Elle touche jusqu'à ceux qui l'entourent et partagent son sort, avec ses deux compagnons d'infortune, l'un compatit, le reconnaissant innocent et regrettant l'injustice qu'il subit, l'autre le moque. L'un a le cœur obstrué par la souffrance liée à son sort et ne peut plus s'ouvrir à la souffrance d'autrui, alors que l'autre parvient à compatir encore alors même qu'il partage son sort.

Si Jésus est capable de renoncer à la haine, il invite ceux qui sont encore à ses côtés à renoncer à le pleurer : il les assigne à vivre et à prendre soin les uns des autres sans s'apitoyer sur son sort. « Jésus, voyant sa mère, et près d'elle le disciple qu'il aimait, dit à sa mère : “ femme, voici ton Fils ”. Puis il dit au disciple : “ voici ta mère ” »¹⁶⁹, au-delà de la traditionnelle lecture de l'Eglise sur la maternité divine, ce passage illustre la nécessité de la transmission. Celui qui meurt demande à l'un de ses proches de veiller sur les plus fragiles de son entourage, ce qui lui permet de partir en paix. En effet, il n'est rien de plus torturant pour un homme que de laisser une femme sans défense, un époux malade, des enfants petits, des parents vieillissants... L'homme pour mourir en paix a besoin de savoir que les siens seront à l'abri. Il les confie donc à quelqu'un qui pourra prendre soin d'eux et veiller sur eux puisque l'agonisant ne pourra plus le faire. Jean, en prenant la mère de Jésus chez lui, rend témoignage à tous ces hommes et ces femmes qui, depuis la nuit des temps, ont promis de veiller sur les proches d'un agonisant afin qu'il puisse s'en aller le plus sereinement possible.

¹⁶⁹ Evangile selon Jean, in *Nouveau testament et Psaumes, Op. Cit.*, 26-27, p. 195.

On pourrait croire qu'après la nuit terrible qu'il a passée, après toutes les humiliations qu'il a subies, les sévices physiques qui l'ont abîmé, le supplice qu'est la croix, le Christ n'aurait plus la force de mener un combat spirituel et qu'il serait pleinement résigné. À ce stade de souffrance et de douleur, la mort nous semble ne plus pouvoir être qu'une délivrance. Et pourtant, l'instinct de vie est tellement fort qu'il parvient encore à se rebeller, à se révolter contre ce sort inique et injuste qu'est la mort. Il formule alors la plainte de tout homme se débattant contre la nuit du désespoir et les froides tentacules de l'angoisse et accuse Dieu. C'est un cri, un immense cri de l'homme souffrant qu'il offre à l'humanité comme modèle : « Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? »¹⁷⁰. Nulle justification de la souffrance et de la mort dans l'agonie de Jésus. Il porte la terrible interrogation qu'ouvre le gouffre de la mort. Il accepte et porte son non-sens absolu et ne tente pas de l'habiller, de la maquiller par un discours raisonnable et sensé. Il va au bout de l'humanité, non pas en la travestissant, mais en l'habitant jusque dans la terreur que provoque sa finitude, dans l'angoisse et l'effroi qui nous tenaillent, dans la révolte et la rébellion auxquelles nous assigne la souffrance. Jésus porte le cri de l'homme souffrant dans cette dernière révolte qu'il manifeste. Il n'est pas possible pour lui de se résigner devant la mort.

Le corps usé, l'esprit épuisé, la chair anéantie, il n'a plus de force. Il pense alors que tout est accompli : il a dit ce qu'il devait dire, veillé à ce que personne ne puisse sombrer après lui, pensé à autrui malgré sa difficile position, habité ce si douloureux temps de l'agonie dans l'angoisse et la terreur qu'il peut provoquer, porté le désespoir de l'homme face à la mort. Il peut désormais mourir, c'est alors un grand cri d'abandon qu'il offre à Dieu, aux hommes. « Alors, Jésus poussa un grand cri : “ Père, entre tes mains je remets mon esprit. ” Et après avoir dit cela, il expira »¹⁷¹. Il n'a pas donné de réponse à la question de l'abandon de Dieu face à la souffrance et à la douleur, il est entré dans la nuit de la foi et, sans comprendre, s'en est remis à plus grand que lui. Il a consenti à son sort, et ce faisant, il a permis à la mort de faire son œuvre en lui. Face à la mort, point de discours à prononcer mais une nuit de l'humanité à habiter. Il nous reste à tirer les enseignements de cette longue agonie qu'a subie Jésus.

¹⁷⁰ Evangile selon Mathieu, in *Nouveau testament et Psaumes, Op. Cit.*, 27, 46, p.62.

¹⁷¹ Evangile selon Luc, in *Nouveau testament et Psaumes, Op. Cit.*, 23, 46, p. 153.

B. La dérélition, expérience de l'incarnation ?

L'agonie de Jésus n'est pas épargnée par l'angoisse, quelle est-elle donc cette angoisse qui éprouve notre endurance en fin de vie ? Que signifient l'agonie et son combat pour un homme de chair ? Que signifie cette lutte corps-esprit ? Et cette solitude de celui qui meurt ? Peut-on s'abandonner à la mort ?

a. Angoisse, terreur et effroi

L'agonie de Jésus ne nous berce pas d'illusions. De mort pacifiée ? Sereine ? Presque facile ? Point. Il n'est définitivement pas facile de mourir. Jésus habite son angoisse, il vit la terreur et l'effroi que tout un chacun vivra lorsque l'heure de la mort arrive. Il est submergé par cette angoisse si forte, si prégnante, qu'elle s'inscrit dans son corps. Face à ce désespoir qui vient et qui effraie les tréfonds de son être, tout l'homme s'insurge : nous sommes faits pour la vie, pour être, non pour mourir. Et pourtant, dans ce combat, Jésus n'essaie pas de donner une leçon de morale, d'indiquer une conduite parfaite. Au sein de cette agonie point de sens ajouté immédiatement. Il mène probablement le combat le plus difficile : celui de vivre ce moment dans toute son âpreté, dans toute sa dimension de combat et de lutte. Non, il n'est pas facile d'être un homme portant jusqu'au bout son humanité, jusqu'aux tréfonds des abîmes, jusqu'à sa mort.

La racine de l'angoisse n'a d'autre source que celle du non-sens de la mort. La mort est un non-sens absolu que l'on éprouve jusque dans notre chair. En quoi est elle un non-sens ? Par le fait même qu'il s'agit de penser l'impensable, la disparition de son être au monde ce qui revient à être la négation de notre être. Jusque dans la psychiatrie, on s'accorde pour dire que l'on ne parvient pas à se penser mortel. L'angoisse de la mort c'est cette angoisse de l'impensable, la disparition du moi. Dans l'angoisse qui se manifeste dans une chair, c'est cet impossible possible de sa mort en propre qui s'inscrit et qui se vit. Il y a une angoisse humaine : celle d'être mortel. L'horizon de mon existence est obturé par ma finitude, la mort est l'horizon de ma vie, elle est un indépassable. L'angoisse d'être mortel est constitutive de toute existence consciente, de toute existence humaine. Elle ne peut faire l'objet d'un jugement axiologique : elle s'inscrit dans notre condition humaine,

elle est partagée par tous. Nous sommes tous égaux devant la mort. Il ne peut y avoir de jugement de valeur porté sur l'angoisse puisqu'elle appartient à toute vie humaine, dès que nous prenons conscience que nous allons vers notre mort. Cependant, cette angoisse, durant notre vie, nous pouvons la masquer, nous divertir, dirait Pascal. Au moment de l'agonie, il n'est plus possible de la fuir. Nous pouvons nous révolter, nous pouvons la nier, nous pouvons y faire face sereinement, mais nous ne pouvons y échapper. Comment affronter cet abîme de notre propre mort ? Peut-on réellement y faire face ? Est-ce une réalité que nous pouvons apprivoiser ? Même le croyant, persuadé de la résurrection, devra et doit faire face à cette angoisse. Même Jésus, Homme-Dieu doit y être confronté et habiter ce moment, jusqu'au bout, comme un homme. Jésus ne gomme rien. Il habite son humanité de façon totale en allant au bout de son agonie.

Comme s'il manifestait par-là que le désespoir frappe tout homme, tout homme faisant face à la finitude de sa propre existence et que nul ne peut y échapper sauf à prendre le risque de se déshumaniser. Ce risque de la déshumanisation par la sublimation est une grande tentation puisque le sens peut recouvrir et étouffer, à force de volonté, la réalité si dure de la mort. Jésus, modèle de mort dans nos cultures chrétiennes occidentales, nous montre un tout autre chemin : il habite l'effroi, il habite son humanité dans la totalité de ce qu'elle peut représenter, dans ses peines et ses souffrances les plus rudes à porter. L'angoisse naît justement de cette impossible connaissance de la mort. C'est elle qui ouvre la possibilité de l'angoisse, c'est ce que nous apprend Pascal lorsqu'il écrit : « tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir ; mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter »¹⁷². Cette certitude de la mort qui s'inscrit dans ma chair lors de mon agonie reste cependant inconnue dans sa nature, nous ne connaissons pas la mort. Il s'agit alors de souffrir de sa mort. L'angoisse devant notre finitude est tout ce qu'il y a de plus naturel. Pour reprendre Heidegger, l'angoisse naît du fait même que notre horizon de vie est obstrué par la mort. C'est en ce sens qu'il en conclura que nous sommes des êtres pour la mort. Mais nous ne souffrons pas seulement du fait nécessaire de notre mort qui advient, nous souffrons de ne pas savoir comment vivre ce moment, comment l'habiter, et même, plus profondément, la question se pose de façon toujours plus accrue de savoir s'il faut l'habiter. Il nous est difficile de ne pas nous enfermer sur cette souffrance, de rester bloqués sur cette négation de l'existence qu'est la mort, sur cet anéantissement de toute possibilité pour une existence propre. C'est pourquoi Gabriel Marcel peut écrire que « la

¹⁷² Pascal, B., *Pensées*, Paris, Poche, 2000, texte établi par Philippe Sellier, S 681, p. 472.

pensée de notre mort, c'est-à-dire du seul événement à venir que nous puissions regarder comme certain, peut exercer sur nous une fascination telle qu'elle envahisse en quelque sorte notre champ d'expérience tout entier, éteigne toutes nos joies, paralyse toute nos initiatives »¹⁷³. Elle est source, origine de notre angoisse et de notre effroi et nous saisit aux tréfonds de notre être pour nous glacer.

Dans l'agonie de Jésus, nous ne pouvons donc que constater qu'en plus de l'angoisse, il ne donne pas de sens. Il souffre comme nous de la question du sens de cette angoisse, de la question du sens de l'agonie. Il y a une *epochè* de sens pour Jésus dans la souffrance et dans l'agonie. Cette *epochè*, tous nous la partageons. L'absurdité du mal physique se manifeste, il est « sans pourquoi ». Jésus, pas plus que nous, ne doit le justifier, en rendre raison. Par son agonie, il manifeste que le mal est un non-sens. La question n'est donc pas morale ici, elle est d'ordre existentiel. Comment vais-je vivre ce moment en tant que sujet ? Le non-sens se manifeste par la question si redoutable de celui qui est le fils de Dieu : « mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». La révolte peut être grande, nécessaire même, face à cette absurdité de la mort, qui nous condamne cependant à disparaître. Pas de cause, pas de sens. Mais quelle conséquence, définitive et radicale. Comment ne pas se rebeller ?

Dans l'agonie du Christ, il n'y a pas de fuite de l'angoisse, il faut prendre garde de trop vite donner une finalité à ce qui nous fait souffrir, quand bien même cette souffrance peut ouvrir un passage, comme le croit toute l'espérance en la résurrection chrétienne. Mais si elle peut être ce passage, si elle peut permettre à la foi d'être éprouvée, ce n'est plus une question philosophique mais une question théologique qui nous place dans une perspective de salut personnel. Il s'agit pour nous de ne pas nous détourner de l'objet de notre pensée. L'angoisse est un obstacle que nous ne pouvons ignorer sans mépriser notre condition humaine. Elle impose une immense déprise de soi, elle nous prive de notre maîtrise sur les événements puisqu'elle nous confronte à la question de notre mort. Elle devient alors ce passage qui nous plonge dans la question du sens que nous voulons donner à notre mort et à notre vie. Elle n'impose aucune réponse, mais elle pose la question. La réponse n'appartient qu'à celui qui la vit en propre. Le chemin ne peut être que singulier. Tout en nous plongeant dans la commune finitude, elle nous supplie de trouver une

¹⁷³ Marcel, G., « La fidélité créatrice » (1939), *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, collection « Idées », 1967, p. 258.

réponse personnelle. En ce sens, elle convoque notre humanité et nous impose un dernier travail de personnalisation, de singularité, d'exercice de notre liberté.

L'angoisse ne peut se réduire à la peur de décéder qui serait alors plutôt d'ordre psychologique. Elle nous ferait passer de la vie à la mort, et pourrait aussi se lire en termes de pulsion de mort, elle nous interrogerait dans notre dimension d'être de désir, d'être incomplet, façonné par le manque. L'angoisse de mort nous fait partir de la mort pour aller à la vie. En ce sens, elle nous impose un questionnement métaphysique. C'est pourquoi elle ne peut nous convoquer que chacun, personnellement, et qu'elle implique que nous nous investissions, en tant qu'être libre dans ce questionnement.

Lorsque nous parlons de l'angoisse de Jésus, ou de son effroi, nous ne faisons pas de distinction entre les deux expériences. Cependant, l'effroi vient du grec *thambos*, il signifie la stupeur ou le recul devant quelque chose d'inattendu qui survient. L'angoisse, issue du grec *adêmonia*, marque un état d'inquiétude et de tourment intérieur, état de celui qui est effrayé. L'effroi devient donc une modalité de la peur alors que l'angoisse reste une ouverture spécifique à la question de l'être, de mon être au monde. L'angoisse me confronte à une *epochè*, à une mise en suspens de mon être au monde parce qu'elle me confronte à l'impossible certitude de ma mort. Si l'effroi est une modalité de la peur au sens où il ne fait que dévoiler la fragilité de l'existence, il devient alors aussi la possibilité de la naissance de l'angoisse. L'effroi est donc une « modalité spécifique de la peur qui fait que le menaçant vient soudainement en s'approchant vers nous « comme quelque chose de bien connu et de familier » alors que « l'horreur » et « l'épouvante » débordent respectivement, dans leur soudaineté même, la familiarité de ce qui m'arrive et moi-même à qui cela arrive »¹⁷⁴. L'effroi nous conduit à l'angoisse, l'angoisse manifeste un enfouissement de soi dans la chair qui prend peur devant la réalité de la mort. L'affliction du Christ est telle que l'âme touche le corps : elle manifeste la réalité de ce qu'est l'incarnation. Dans l'angoisse c'est donc moins la mort qui frappe dans son imminence que « la tension même du vivant allant jusqu'au bout du délaissement de soi à soi dans l'imminence pressentie de la fin »¹⁷⁵.

Dans l'agonie du Christ, nous ne pouvons lire une axiologie morale, un comportement à imiter. Nous y voyons l'effroi et le recul, l'abandon à soi dans la tristesse, la quête d'un secours. Il n'y a pas plus de résignation, de certitude ou d'héroïsme. Jésus

¹⁷⁴ Falque, E., *Le passeur de Gethsémani – Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique* -, Paris, édition du Cerf, 1999, p. 65-66.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 68-69.

meurt de la mort de tous, de la mort commune à tous. L'angoisse est donc amonale. Ce qu'elle manifeste est la possibilité d'un questionnement, celui du sens de ma vie à l'orée de ma mort. Selon Heidegger, l'angoisse est toujours indéterminée, elle « ne « sait pas » ce qu'est ce devant-quoi elle s'angoisse »¹⁷⁶. Elle est donc pensée comme une réduction à rien, comme un isolement radical du monde. Le devant quoi de l'angoisse, où l'être au monde remis en question s'inquiète, s'angoisse sans qu'il puisse désigner la cause de sa peur, sans qu'il puisse la déterminer. L'angoisse frappe à la fois l'homme en tant que tel mais aussi les étants puisqu'elle remet en cause leur être au monde. Le monde, de sa familiarité obvie, devient radicalement étranger, inquiétant. Il devient lieu de notre angoisse, il n'est plus un allié amical et sécurisant. Il ne reste alors plus aucun port d'attache. Nous butons sur le néant. C'est ce que révèle l'angoisse. Nous sommes en butte, en lutte avec l'absurde, « l'indétermination de ce qui angoisse et la réduction à Rien de l'ensemble des étants conduisent alors, dans un dernier temps, à isoler celui-là même qui est angoissé »¹⁷⁷. Dans l'angoisse, nous sommes confrontés à une expérience totalement effrayante : le solipsisme existentiel, le fait de ne pouvoir s'ouvrir à d'autres, le naufrage de la totalité des étants. Jésus angoisse car il se retrouve confronté à la réalité de son décès et donc, par là-même, au non-sens de son existence, à l'absurdité radicale de la vie. C'est la possibilité d'un sens quelconque à la vie qui est questionnée de façon radicale dans son agonie angoissée. Il se trouve confronté à l'absence de sens, ou plutôt à la suspension du sens. Privé de ce qui oriente la vie, il angoisse. C'est l'angoisse de notre finitude qui structure notre vie, qui structure l'être humain.

Dans l'angoisse de la mort, ce n'est pas seulement l'état d'inquiétude et de tourment intérieur qui se manifeste, le Fils – homme Dieu, meurt pour les hommes. Il est totalement solidaire de tous les hommes jusque dans la mort. La finitude, l'angoisse de la mort deviennent alors des faits anthropologiques, inscrits dans notre finitude et qui sont définitivement dédouanés de tout jugement moral. Elles sont une donnée de notre condition. Le Christ ne donne pas de sens à sa mort, il s'en remet à plus grand que lui, à son Père. Dans son agonie, il manifeste donc qu'il n'est pas un être fini mais un être finissant, pas un mort mais un homme vivant jusqu'à la mort, ce qui ouvre la possibilité d'un dernier dépassement : sortir du soi qui va vers sa fin pour habiter ce temps si douloureux. Le Christ, par sa naissance, par sa mort, personnifie la vie. Il a vécu l'angoisse

¹⁷⁶Heidegger, M., *Être et temps*, *Op. Cit.*, §40, p. 156.

¹⁷⁷Falque, E., *Le passeur de Gethsémani – Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique-*, *Op. Cit.*, p. 84.

jusque dans sa chair pour exprimer la radicalité de ce que signifie notre condition humaine incarnée. La chair seule était capable d'exprimer la radicalité de l'angoisse que les hommes peuvent vivre. Le corps subit la charge de l'angoisse qu'il ne peut maîtriser « jusqu'au dans ce trait insurmontable d'une chair qui la porte »¹⁷⁸. Il va s'agir désormais de s'intéresser à la notion de chair que dévoile l'angoisse vécue par Jésus au sein de son agonie.

b. L'agonie ou l'union âme-corps dans une seule chair

Au sein de l'agonie de Jésus, nous voyons l'angoisse prendre chair puisque la sueur de l'angoissé n'est plus gouttelettes d'eau glacée, mais caillots de sang. L'angoisse est ainsi manifestée dans un paroxysme d'horreur puisqu'elle déclenche, en tant que phénomène métaphysique, un phénomène physique extraordinaire : la sueur devient du sang. Jésus pâtit de sa Passion jusqu'au bout, il vit une des agonies les plus effroyables que toute la littérature nous donne à lire. Il vit dans sa chair une impossible maîtrise, une impossible sublimation de l'angoisse et de la douleur. Mais l'agonie du Christ met alors en lumière, dans son obscurité la plus profonde, une réalité première : dans cette angoisse qui prend chair, c'est l'humanité de l'homme qui se révèle dans son incarnation. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Que signifie pour l'homme être chair ? Pourquoi la chair est-elle manifestée dans l'agonie ?

Jésus vit dans son agonie le fait d'être une chair, il traverse l'immanence radicale de son propre corps. La chair est ce qui nous permet de pâtir du monde, pâtir n'implique pas forcément une notion de douleur ou de souffrance mais signifie la possibilité de se laisser toucher par le monde, dans son *pathos*. Il existe une passivité primordiale de celui qui subit sa chair. Car pâtir de ce monde implique d'en pâtir dans sa finitude. C'est en ce sens qu'Emmanuel Levinas peut dire que « le souffrir est un pâtir pur »¹⁷⁹. Car dans le souffrir il n'y a aucune échappatoire possible si ce n'est celui de s'éprouver souffrant dans sa chair. La chair, l'angoisse et la souffrance nous immergent, nous submergent dans notre corps que nous éprouvons dans sa plus extrême radicalité. La chair est cette formidable opportunité qui nous est faite d'habiter le monde, elle est aussi cette effroyable prison qui

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹⁷⁹ Levinas, E., « La souffrance inutile », *Entre nous* (1991), Paris, Biblio-Essais, 1993, p. 101.

nous impose d'habiter notre mort et notre angoisse. La chair nous fait éprouver la lourdeur du monde, elle est chargée du poids de notre finitude, elle met en exergue l'union âme-corps si finement unis dans ce complexe à la fois si familier et étranger de notre chair. L'angoisse de Jésus, notre angoisse, angoisse indéterminée, angoisse métaphysique, s'inscrit de façon radicale dans notre corps, elle peut l'éprouver de telle sorte qu'elle peut aller jusqu'à le faire saigner, à le faire se vider de ce qui nous permet d'être vivant. En terme heideggérien, nous dirions que le *dasein* de Jésus s'angoisse, et l'angoisse est tellement forte qu'elle va jusqu'à s'inscrire dans son être physique. La cause ontique de l'angoisse s'enracine dans l'ontologie, la chair transpire, jusqu'au sang. « Et le Verbe c'est fait chair » nous dit le prologue de *l'Évangile* de Jean. Jésus vit cette parole à tel point que sa chair transpire jusqu'au sang. L'angoisse devient chair, tout comme la parole est devenue corps. La pensée, dans l'agonie du Christ, transpire tragiquement dans le corps, elle va même au-delà de la parole. Dans l'agonie, le verbe ne se fait plus chair, mais la chair se fait verbe. S'il n'y a plus de place au discours, si le silence l'emporte, la chair, elle, est criante et parle pour celui qui ne peut plus que se taire.

Chez Aristote¹⁸⁰, la notion de chair, de *sarx*, est formulée lorsqu'il aborde la question du touchant/touché. En effet, pouvoir à la fois être celui qui touche, le touchant, et en même temps le touché, celui qui est mis en mouvement parce qu'on le touche, implique, pour Aristote que la *soma* (la substance corporelle) soit unie, voire liée à la *psychè*. La conséquence de la possibilité d'être à la fois touchant et touché met en exergue le fait qu'il n'y a pas de distance entre *psychè* et *soma* mais que, bien au contraire, elles s'inscrivent dans une différence infime, un *meson/medium* manifestant le rapport premier et immédiat de moi-même à moi-même. Quel peut être ce medium que cherche Aristote ? Ce serait la chair. C'est elle qui me permet de me mettre en contact avec les étants qui m'entourent, avec le monde. La question d'Aristote cherchant un *medium* que nous identifions comme étant celui de la *sarx*, amène à s'interroger sur les différents modes de l'être incarné, puisque celui-ci se dévoile dans l'expérience que nous faisons d'être touchant-touché.

La première expérience de la chair que nous faisons passe par l'expérience de l'auto-affection de nous-même dans la chair, autrement dit par l'auto-affection de soi. Je me

¹⁸⁰ Aristote, *De Anima*, Paris, Vrin, 1992, traduction par Tricot, J., II, 11, 423 a. 6, p. 131-139. Définition de la chair : « Si on étend autour de la chair une sorte de membrane qu'on a préparée, celle-ci, au moment même du contact, n'en transmet pas moins la sensation ; et pourtant il est évident que l'organe sensoriel n'est pas dans cette membrane. Et même si la membrane venait à s'unir naturellement à la chair, la sensation serait transmise plus rapidement. C'est pourquoi cette partie du corps semble se comporter à la façon d'une enveloppe d'air qui adhérerait naturellement à nous », p. 133.

touche et en me touchant je me perçois à la fois comme celui qui touche et qui est touché, je m'auto-affecte donc. Cela manifeste l'unicité de chacun des êtres : en me touchant, je m'éprouve moi-même dans ma singularité pleine et entière, dans mon unicité. Mais, l'expérience de la chair ne se fait pas seulement dans cette expérience du « s'éprouver soi-même », elle se manifeste dans de multiples expériences de *kinesthèse*, car la perception est marquée à la fois par le fait de percevoir quelque chose et son évanouissement. Cela introduit la notion de mouvement et donc la possibilité de multiples sensations perçues qui se suivent, sans pour autant se ressembler, et qui manifestent ainsi à la fois la permanence de celui qui perçoit et le mouvement incessant du monde. Ma perception de mon corps va s'affiner en fonction de ma perception du monde, les expériences d'entendre, de voir, de parler, de toucher, de sentir, me disent à la fois quelque chose du monde extérieur en m'informant de ce qu'il est, mais elles me disent aussi quelque chose de ce que je suis, de mon intériorité propre et singulière. La langue allemande peut nous être d'un précieux secours pour manifester la singularité et l'intériorité que met en lumière la chair. Il y a le *Körper*, le corps objectif, le corps compris comme objet du monde auquel je peux me trouver confronté, qui me résiste dans son inertie première ; et puis il y a le mot *Leib*, la chair, qui signifie mon corps subjectif, ma substance corporelle, mon propre corps en tant qu'il souffre, qu'il pâtit, qu'il aime. Si je me vis en tant que *Leib*, j'éprouve autrui, de prime abord comme *Körper*, en tant que corps étranger qui m'est extérieur. Ma chair peut donc apparaître à autrui comme *Körper*, alors que ma perception de mon corps est toujours subjective et renvoie au *Leib*. Mon corps est subjectif et phénoménal, il est une chair. La chair devient alors ce qui me permet de m'éprouver moi-même, je me vis en tant que chair¹⁸¹.

Or je me vis en tant que chair parce que je m'éprouve moi-même, je me vis donc en tant que chair par l'expérience d'une auto-affection qui me révèle comme intériorité de façon immanente. Il y a donc un pâtir, un souffrir du vivre incarné. Je me souffre vivant, agissant, pâtissant dans ma chair. Cette révélation de l'intériorité immanente que je suis et qui s'éprouve dans sa chair, Gabriel Marcel en parle en écrivant que « souffrir, ne serait-ce pas être atteint dans ce qu'on a pour autant que ce qu'on a est constitutif de ce qu'on est ? »¹⁸². La souffrance nous atteint dans notre corps, corps qui serait, selon l'auteur, du côté de l'avoir. Mais plus profondément, elle s'inscrit dans la chair, dans l'être, dans ce

¹⁸¹A ce propos, cf. Husserl, E., *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 2001, traduction par Peiffer, G., et Levinas, E., §43, p. 150-153.

¹⁸²Marcel, G., *Être et avoir. Journal métaphysique* (1928-1933), Paris, Aubier Montaigne, 1935, n. du 31 mars 1929, p. 123-124.

que nous sommes. En ce sens, la souffrance révèle ce que je suis : une intériorité immanente, parce qu'elle détruit ce que je crois avoir : mon corps. La souffrance manifeste donc bien plus que le fait de posséder un corps, elle met en lumière le fait que mon corps sera un jour ma fin, que je ne peux le posséder mais que je ne peux que l'habiter. Mon corps m'est donné sur le mode de l'être dans la souffrance, et non plus sur le mode de l'avoir. Mon corps ne peut se vivre, si je veux le vivre véritablement, que sur la modalité de l'être. Je suis mon corps, je ne peux que l'habiter.

Il y a donc un envahissement de soi par son propre corps. La souffrance manifeste l'excès de corporéité avant que celle-ci ne s'éteigne définitivement dans l'agonie par l'œuvre de la mort. La souffrance est débordement, excès de soi dans son propre corps, excès de soi dans sa chair. La douleur et la souffrance me privent de mon emprise sur le monde tel qu'il m'était alors familier. Dans la douleur, je suis mon corps, et ce à tel point que mon « je peux sur le monde » se réduit jusqu'à ce qu'il n'existe plus. Il y a impossibilité de s'échapper de la douleur et de la souffrance car elles sont inscrites dans ma chair, dans mon mode d'être premier au monde. En ce sens la chair dévoile « la souffrance physique comme prototype ou comme racine de toute souffrance »¹⁸³. La douleur physique nous fait déborder pour entrer dans la souffrance morale, elles sont donc liées inexorablement. Et même si l'on parvient à mieux résorber la douleur et l'apaiser, la remise en cause de son être au monde dans l'agonie fait déborder le corps en le menant vers les abîmes de l'angoisse, manifestant le pâtir de toute une chair. « Là où la souffrance atteint sa pureté, où il n'y a plus rien entre nous et elle, la suprême responsabilité de cette assumption extrême tourne en suprême irresponsabilité, en enfance. C'est cela le sanglot, et par là précisément il annonce la mort. Mourir, c'est revenir en état d'irresponsabilité, c'est être la secousse infantine du sanglot »¹⁸⁴, écrit Emmanuel Levinas. Jésus, dans son agonie, dans sa chair faite verbe, vit ce sanglot, cette absurdité du mal qui frappe l'homme et qui manifeste sa pleine fragilité, sa pleine vulnérabilité en raison même de sa condition. Si l'esprit est ardent mais que la chair est faible, l'agonie manifeste « l'impossible dépassement de la chair »¹⁸⁵. Il s'agit alors, dans l'agonie, de suivre l'exode qu'impose sa chair blessée : exode qui nous met face à l'impossibilité de se reconnaître chez soi dans la souffrance qui brise tout, tout en sachant que c'est notre seule condition de possibilité

¹⁸³ Marcel, G. *Être et avoir. Journal métaphysique (1928-1933)*, *Op. Cit.*, p. 123-124.

¹⁸⁴ Levinas, E., *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, p. 60.

¹⁸⁵ Falque, E., *Le passeur de Gethsémani – Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique-*, *Op. Cit.*, p. 165.

d'existence. L'exode de soi-même mène à soi-même, nous entrons dans un des grands paradoxes que peut amener à penser l'agonie.

c. Solitude de celui qui meurt - stupeur de celui qui accompagne

L'agonie de Jésus, en plus de nous confronter à la violence de l'angoisse, à l'effroi glacial qui saisit tout homme face à la mort, nous confronte aussi à la redoutable solitude de celui qui meurt. En effet, malgré ses efforts désespérés pour se faire comprendre de ses disciples : « Et il commença à ressentir tristesse et angoisse. Il leur dit “ Mon âme est triste à en mourir. Demeurez ici et veillez avec moi. ” »¹⁸⁶, il ne parvient pas à rompre cette solitude dans laquelle nous enferme l'angoisse. Tout son être aimerait briser cet extrême solipsisme qu'il est en train de vivre, mais l'angoisse ne peut avoir que cette conséquence radicale. Elle nous isole du monde, elle nous isole des autres. Pour tenter de la vaincre, tout du moins de l'appivoiser, il en appelle à d'autres, ses amis, ses disciples, ceux qui depuis trois ans vivent toutes ses pérégrinations. Il ne réclame pas grand-chose, bien sûr, il sait que l'on ne peut que mourir seul. Alors il demande ce qui peut lui être offert par d'autres. Une présence, aimante si possible, qui tienne compagnie, bien qu'elle ne puisse franchir la mort avec Jésus, bien qu'elle ne puisse comprendre l'angoisse, la dérélition dans laquelle plonge l'homme qui va mourir. Une présence, simplement, pour se rappeler qu'on est homme, qu'on habite un monde commun, qu'on partage la vie avec d'autres. Dans l'angoisse la plus profonde, face à l'absurdité du mal, Jésus cherche encore la communion avec ses proches, avec ses prochains. Soif inextinguible de l'homme d'être aimé, désir d'amour absolu qui même devant la mort ne peut se résigner. Malgré la souffrance, dans l'agonie, Jésus recherche une compagnie pour partager l'impartageable, l'incommunicable. Il recherche une présence qui veille avec lui et qui offre sa présence. Une présence même silencieuse, mais une présence, celle qui rompt ce cercle infernal de l'angoisse et qui rappelle que nous ne sommes pas seuls.

Même dans les moments les plus sombres, quand bien même nous savons que personne ne peut prendre notre place, quand bien même nous savons que personne ne peut porter

¹⁸⁶ Evangile selon Mathieu, in *Nouveau testament et Psaumes, Op. Cit.*, 26, 38, p. 58.

notre peine et notre souffrance, notre radicale singularité, notre façon absolument personnelle de vivre notre vie, nous cherchons sans cesse à communiquer ce que nous ressentons, ce que nous vivons. Non pas pour que d'autres vivent notre vie à notre place, portent nos souffrances pour nous, mais pour que nous puissions expérimenter ce qu'est la chaleur humaine, pour que nous puissions partager avec autrui ce que nous vivons, pour que nous puissions nous sentir aimés et reconnus. Pour pouvoir être reconnu en tant qu'être, il faut pouvoir se sentir exister, quel que soit alors le mode de communication choisi, il faut pouvoir entrer en relation : le regard, le toucher, la parole. Rien ne nous est indifférent, ce d'autant moins lorsque nous nous sentons privés de la sécurité du monde puisqu'il défaille dans notre agonie. Nous ne pouvons connaître le monde que grâce à notre corps. Il nous est important de sentir une présence qui peut partager ce scandale avec nous, non pas le vivre pour nous, mais le partager, un pas derrière celui qui meurt, pour se laisser guider par lui mais pour ne jamais le laisser seul. C'est l'œuvre de la compassion, *cum-patior*, pâtir avec, non pas pâtir comme, mais se laisser toucher par le malheur d'autrui pour être avec lui.

Or cette chaleur humaine, cette présence mendrée auprès des disciples, lui est refusée. Non par volonté de nuire, mais par une étrange aboulie qui saisit les disciples. Jésus se voit confronté à la plus extrême des solitudes parce que, malgré ses appels réitérés à ce qu'on l'accompagne, à ce que l'on soit un peu avec lui, personne ne va répondre à cet appel. Ce qui ne peut qu'accroître la solitude, et par là même l'angoisse et le désespoir. Pourtant, il tente un premier réveil : « il revient vers ses disciples et les trouve endormis ; il dit à Pierre : “ Ainsi vous n'avez pas eu la force de veiller une heure avec moi ? Veillez et priez pour ne pas entrer en tentation ; l'esprit est ardent mais la chair est faible” »¹⁸⁷. À l'heure du grand combat qu'est l'agonie, leur amitié, leur affection est tellement abasourdie par l'angoisse qu'ils ne peuvent pas même accorder une heure de présence.

Jésus leur demande donc de veiller avec lui, et pourtant, voilà qu'il doit de nouveau les réveiller, une seconde fois. « Revenu près des disciples, il les trouva endormis, car leurs yeux étaient lourds de sommeil »¹⁸⁸, il les « trouva endormis à force de tristesse »¹⁸⁹. Ce n'est pas un défaut de compassion des disciples face à l'angoisse et à la souffrance, mais la tristesse mêlée d'incompréhension les laisse sans force et sans volonté. Ce que leur esprit ne parvient pas à saisir, leur chair le vit dans leur corps. Elle est rebutée par tant de

¹⁸⁷ *Ibid.*, 26, 40, p. 59.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 26, 43, p. 59.

¹⁸⁹ *Evangelie selon Luc*, in *Nouveau testament et Psaumes*, *Op. Cit.*, 22, 45, p. 150.

souffrance et d'angoisse. Déjà, cela la fait plier, les disciples sont frappés d'asthénie, ils sont sans force. Cette difficile torpeur des accompagnants manifeste leur souffrance muette et si rude à porter. Si celui qui meurt porte déjà lui-même le lourd fardeau d'une vie incarnée, ceux qui l'accompagnent, tout comme lui, impuissants, se retrouvent confrontés au scandale qu'est le mal. Un temps indéterminé qui nous renvoie à notre propre angoisse de la mort, à notre culpabilité face à nos manquements nombreux, nos maladresses inévitables, notre humanité qui ne peut prendre la place d'autrui, voilà ce qu'est l'agonie. Être quand l'être même se retire, quel impossible nécessaire ! Les disciples se retrouvent confrontés à cette mortelle torpeur, prémisse de la mort, manifestation atténuée de ce qu'est le grand combat de l'agonie qui mène à bien plus qu'un endormissement lourd d'angoisse. Si la chair de celui qui meurt se rebelle, la chair de celui qui accompagne est elle aussi marquée aux tréfonds de son être par l'angoisse d'autrui. Qu'il est difficile de ne pas fuir, de ne pas l'abréger ce moment. Comment faire face à ces temps ultimes qui n'en finissent plus d'être les derniers ? Les disciples, dans l'agonie du Christ, manifestent à quel point il nous est insupportable de faire face à la douleur, à la souffrance, à l'angoisse, à l'agonie d'autrui. Notre présence ne peut se faire que si nous nous faisons violence à nous même, et à la toute fin, force est de constater que malgré nos efforts pour être là, celui qui meurt meurt seul, personne ne peut l'accompagner et vivre sa mort. L'accompagnant ne peut être qu'au seuil, un pas derrière, en sachant bien que le dernier pas lui échappera et qu'il reviendra seul, éprouvé par cette expérience, sans plus de communication possible avec celui qui est mort. L'agonie du Christ porte déjà toutes les questions relatives à la possibilité d'un bon accompagnement de la fin de vie.

d. Abandon de soi - Tout est accompli

Nous avons noté que Jésus vit son angoisse de la façon la plus extrême, la plus abandonnée, qu'il ne cherchait pas à la surcharger d'un sens ni à lui donner d'ores et déjà une dimension eschatologique, un sens remplissant alors l'expérience. Au contraire, nous avons vu qu'il habitait son angoisse, qu'il l'habitait jusqu'au bout, sans la sublimer, sans la survaloriser. Il l'habitait comme s'il cherchait à montrer qu'elle était une part intégrante de notre humanité. Comme si ne pas la vivre, la nier, occultait toute une dimension de ce qui fait de nous un homme. Nous avons alors vu que l'angoisse révélait à l'homme sa dimension d'être incarné, d'être de chair, et qu'en ce sens, elle pouvait le dévoiler à lui-

même dans l'opacité et la complexité de ce qu'il peut être. La chair est la possibilité de la rencontre de soi avec soi, de soi avec autrui, la chair révélée nous montre à quel point nous sommes pétris de glaise. Mais nous ne pouvons qu'être incarnés. En un sens nous ne pouvons échapper à cette pesanteur de la chair, au poids de l'incarnation, qui se manifeste pleinement à l'heure de notre mort.

Cependant, il faut voir, et nous le ferons plus loin de façon plus approfondie, que c'est l'angoisse de la finitude qui est portée, habitée (et nous le redisons, à cette angoisse il n'est donné aucun sens absolu). Et par le fait d'être habitée, elle ne prend pas une valeur axiologique, morale, elle dit seulement quelque chose de ce qu'est l'homme. Elle met en lumière, dans l'obscurité du combat, par une sorte de clair-obscur, le fait que nous sommes incarnés. Ce n'est pas l'angoisse du péché qui est portée et mise en lumière ici. L'angoisse du péché, elle, possède une valeur axiologique et nécessite que l'on pose librement des jugements moraux. L'angoisse de la finitude, quant à elle, est inhérente à notre être. Elle est constitutive de notre personnalité, de notre humanité. En ce sens, elle n'est ni bonne ni mauvaise : elle est. Elle marque notre condition humaine. L'angoisse de la finitude n'est donc pas mauvaise, elle appartient à notre humanité. L'angoisse du péché, en revanche, sera considérée comme mauvaise en théologie chrétienne, car elle est un péché en lui-même puisqu'elle est un doute envers la miséricorde du Père. Ce combat-là, l'agonie de Jésus ne nous en parle pas, nous ne nous y intéresserons donc pas, mais nous pouvons d'ores et déjà indiquer que, bien souvent, l'angoisse devant nos limitations face à l'amour, face aux blessures que nous avons vécues, face à celles que nous avons infligées, accroît bien souvent celle liée à notre finitude, augmentant la possibilité du désespoir.

Pas de sens donné, donc, à l'angoisse. Pas de sens donné à cette mort scandaleuse, absurde, humiliante sur la croix. Et de moins en moins de paroles de Jésus. Lui-même rentre dans le silence de l'homme éprouvé qui n'a plus de mot pour partager ce qu'il vit. Aussi ses dernières paroles sont-elles d'autant plus importantes. Comme toute dernière parole de tout homme mourant, car elles sont leur « testament », chair livrée et offerte pour nous transmettre, nous dire encore quelque chose, dernier effort de communication face à l'absurdité du mal qui les frappe, face au scandale de la mort. On assiste à un retrait dans le silence de Jésus, un retrait dans le silence qui s'observe quasiment durant toute l'agonie. Peu à peu, celui qui meurt parle moins, mange moins, communique moins, la vie s'éteint.

Pourtant, les tout derniers instants de Jésus mettent en lumière la pleine liberté d'un homme qui s'exerce jusque dans sa mort : « « Père, entre tes mains je remets mon esprit. »

Et après avoir dit cela, il expira »¹⁹⁰. Nous disions qu'il ne donne pas de valeur à la souffrance, à l'angoisse, ni au scandale de la mort. Loin de les sublimer, loin de leur donner une quelconque valeur (positive ou négative), il a juste habité son humanité jusqu'au bout, et à la toute fin s'en est remis à plus grand que lui. Mais en disant cette dernière phrase, il consent à l'épreuve de sa finitude qu'est sa mort ; et en y consentant, il peut donc s'abandonner. L'agonie de Jésus nous confronte donc au sérieux de l'existence, puisqu'au bout de toute vie, se pose la question de la mort. Elle nous confronte aux choix que nous faisons au quotidien durant notre existence. Sont-ce des choix de vie ? Sont-ce des choix de mort ? Bien plus, y exerçons-nous notre liberté ? Le pire étant de se laisser dépersonnaliser par ce que nous subissons. L'homme peut vivre. C'est ce que manifeste l'agonie du Christ. Quelle que soit l'absurdité à laquelle il est confronté, le grand combat consiste, non pas à vivre les choses pour les vivre, mais à vivre les choses de façon personnelle, singulière, comme une révélation de soi à soi. Car si la pluie tombe sur les justes et sur les méchants, la mort nous frappe tous. Nous pouvons nous laisser dépersonnaliser par l'expérience dévastatrice du mal et vivre sur le mode du « on », en subissant les aléas d'une vie injuste mais qui a le mérite malgré tout d'être une vie. Ou bien nous pouvons nous laisser façonner par ces expériences comme par des occasions d'être chair, d'être homme, comme par des occasions nous permettant de nous révéler à nous-mêmes, comme êtres personnels, uniques, pleinement singuliers, dévoilant ainsi, dans l'opacité de notre humanité, la beauté de notre incarnation et de notre être, l'expérience du négatif devient alors comme une épiphanie de notre personnalité dans notre chair.

L'agonie de Jésus est déroutante de dérégulation, d'angoisse, d'effroi. Elle nous plonge dans un abîme. La mort est-elle difficile à contempler ? Elle est encore plus dure à vivre. L'agonie ne se paye pas de mot lorsqu'elle nous rappelle qu'elle est un combat. Angoisse, effroi, solitude, injustice, l'agonie du Christ est sombre, sans espoir. Et pourtant, elle nous apprend, elle nous enseigne. On meurt seul, quels que soient ceux qui nous entourent. La mort nous fait peur, nous fait fuir, nous angoisse. La finitude nous angoisse. Ce n'est pas une structure de péché mais une structure de l'humanité. L'angoisse de la finitude nous manifeste à quel point nous sommes des êtres de chair, des êtres incarnés. L'agonie de

¹⁹⁰ *Ibid.*, 23, 46, p. 153.

Jésus nous conduit à penser deux notions fondamentales pour toute agonie, toute existence humaine : ce que signifie pour l'homme d'être une chair, un être incarné, un être fini et ce que signifie consentir à sa finitude. Qu'est-ce que la chair ? Car ce que l'agonie du Christ nous enseigne c'est que nous sommes des êtres de chair, la pesanteur de l'incarnation aggravée par l'obscurité de la mort nous rappelle à ce que nous sommes : des êtres personnels, uniques, singuliers, incarnés. L'incarnation sera donc désormais l'objet de notre réflexion philosophique puisque l'agonie nous a menés à elle, l'agonie nous a montré qu'elle était l'épiphanie de l'incarnation.

Trois agonies ont guidé notre réflexion, elles nous ont permis d'aiguiser notre regard sur la mort, sur son œuvre dans notre corps, sans tenter d'en masquer l'absurdité, l'horreur. Elles nous ont permis de comprendre à quel point la mort est un scandale face auquel tout notre être est rebuté. Chacune des agonies étudiées nous a apporté quelque chose à penser. La première, l'agonie d'Ivan Ilitch, nous a conduit à comprendre à quel point l'agonie était ce moment de la vie qui nous confrontait à l'inacceptable de la mort, à son œuvre si lente, si impitoyable qui nous oppresse. Et pourtant, par-delà la description physiologique, par-delà l'impuissance de la médecine qui révèle son ambivalence face à la mort, par-delà un manquement de communion flagrant avec l'entourage faute de vérité, par-delà la mort abominable qu'Ivan Ilitch vit, par-delà toutes ces apparences de morts invivables et inhumaines, le héros est parvenu à esquisser un chemin d'humanité et à personnaliser sa propre mort jusqu'à l'incarner et l'habiter pleinement. Le corps si rudement éprouvé l'a amené à faire un chemin spirituel.

Pour Chevance, c'est le chemin inverse qui va s'effectuer dans son agonie. Il va découvrir que l'homme n'est pas uniquement spirituel mais que le corps dit quelque chose de l'humanité. Il va se heurter à sa finitude par l'épreuve du corps qui lui échappe dans son agonie. Encore une fois, une agonie, laide, insensée, incompréhensible. Le travail de la mort dans notre corps nous rebute. Bernanos brise tous nos idéaux de belle mort, de bonne mort, nous mettant face à l'horreur, à l'absurdité à laquelle la mort nous confronte. La belle mort, la bonne mort n'est qu'une illusion pour se rassurer. Nous mourons comme nous pouvons, c'est d'ailleurs là l'essentiel.

Au sein de ces deux agonies, un chemin commun s'esquisse. En premier lieu, les deux agonisants entrent dans la joie, passent du deuil à la gaieté. Le premier, Ilitch, en mourant pour les siens car sa vie leur est devenue trop pénible ; et pourtant ces derniers ne

comprennent rien de l'amour qui lui fait consentir à sa mort. Le second en recevant la joie de celle qui l'accompagne, petitement, modestement. Alors que c'était lui qui était chargé de la guider, voilà que c'est lui qui reçoit. Le second chemin qui s'esquisse, c'est que ces deux agonies nous conduisent à la notion de chair, notion confuse, qui manifeste l'union âme-corps.

L'agonie du Christ nous a permis de penser un peu plus la notion de chair car l'agonie est devenue ce moment négatif où la chair pouvait se dévoiler dans son opaque épiphanie. Encore une fois, l'agonie est un moment terrible, terrifiant, laid. L'angoisse et l'effroi qu'elle nous fait vivre nous amènent à ne pas vouloir la vivre. Mais elle révèle de façon indéniable que nous sommes une chair. Aussi tout comme pour les deux agonies de Chevalance et d'Ilitch, de belle mort, point. Juste l'effroyable horreur de la mort. Nous avons perdu tout idéal de belle mort, de bonne mort, avec ces trois agonies. Mais tout comme pour Chevalance et Ilitch, l'agonie du Christ nous mène au mystère de notre incarnation. L'homme est un être de chair et l'agonie manifeste la pesanteur de notre incarnation, elle met en exergue le fait qu'il nous est possible de consentir au fait que nous sommes chair, être fini, inscrit dans une corporéité. Il va donc s'agir pour nous de nous interroger sur ce qu'est la chair et de conceptualiser cette notion puisque le mystère de l'agonie révèle l'homme à lui-même en tant qu'il est chair, manifeste, de façon ultime, la fragilité d'une incarnation qui se révèle encore à elle-même, de façon mystérieuse, opaque, avant la mort. L'agonie ou l'ultime épiphanie de la chair ?

Partie 2 : L'agonie : épiphanie de la chair ?

Si la mort est véritablement un moment opaque, mystérieux, douloureux, si l'agonie est bien cet événement absolu et dernier qui clôt notre vie, comment peut-on alors penser qu'elle révèle quelque chose de nous-mêmes à nous-mêmes, de notre incarnation ? L'agonie est-elle réellement une épiphanie : c'est-à-dire un halo de lumière au sein de l'ombre ? Que peut-elle mettre en lumière ? Le mot épiphanie (*Epiphaneia*), par son étymologie grecque, signifie la « manifestation » ou l'« apparition », il est lui-même issu du verbe *phainò*, « se manifester, apparaître, être évident ». L'agonie éclairerait-elle une évidence qui nous est cachée ? Si oui laquelle ? Signifier à la fois la manifestation et l'apparition implique de mettre en lumière ce qui était caché, de dévoiler quelque chose, mais aussi, puisque ce mot signifie l'apparition, cela signifie une certaine fugacité dans la révélation, une fragilité, peut-être même une immédiateté comme seule l'intuition le permet. En ce sens, l'épiphanie ne nous éloigne-t-elle déjà pas de la philosophie pour nous plonger dans l'existence, dans l'être ? L'agonie peut-elle être entendue comme un moment de révélation, d'apparition au moment même, justement, où l'on disparaît ? Agirait-elle alors comme le négatif de la photographie ? Elle mettrait en lumière ce que nous n'avons pas l'habitude de voir : le négatif ; et non plus la photographie. Est-ce d'ailleurs l'agonie ou la mort ? Et pour faire apparaître quoi à qui ?

Il nous revient donc d'essayer d'entrer plus profondément dans ce à quoi nous fait penser l'agonie. C'est pourquoi notre réflexion se poursuit sur ce que peut signifier notre incarnation. L'agonie ne mettrait-elle pas en lumière en premier lieu le fait que nous sommes des êtres composés de corps et d'esprit, corps et esprit unis dans ce que nous nommerons une chair. Nous nous appuyerons alors sur la phénoménologie henryenne pour penser la notion de chair à travers l'agonie, agonie qui met en crise cette union corps-esprit ; ce qui permet de la révéler de façon d'autant plus forte. L'agonie met en lumière la finitude de notre humanité qui se manifeste par la poussière que devient notre corps, par

l'inertie à laquelle nous condamne la mort et qui, peu à peu, prend possession de notre personne dans l'agonie. L'agonie est l'œuvre progressive de la mort dans notre chair. Penser la chair, chair révélée par ce moment douloureux qu'est l'agonie, c'est reconnaître la passivité de l'être de façon primitive. Passivité que nous retrouvons dans l'agonie, puisqu'en tout dernier lieu, le corps, si ce n'est l'esprit, finit par lâcher prise et laisser la mort faire son œuvre.

Nous nous attacherons à penser l'agonie comme lieu de consentement à notre propre humanité. Nous nous dirigerons alors vers l'ébauche d'une métaphysique du oui, qui conditionnerait l'existence heureuse de l'homme. Le oui à sa propre existence, à sa propre finitude, à sa propre incarnation, à ses limites, permettrait à l'homme d'entrer dans la gaieté, dans la joie et ainsi, malgré le sérieux et la souffrance à laquelle la vie le confronte, de mener une vie heureuse « bienheureuse », ou « sage » au sens grec. L'agonie mènerait alors l'homme à retrouver les origines de la philosophie qui avait pour but de vivre une vie bienheureuse, de s'appuyer sur une morale et une pensée permettant d'accéder au bonheur. Le oui que l'on donnerait à sa condition deviendrait alors l'enjeu de toute la vie de l'homme sage. Ce oui qu'il faudrait poursuivre jusqu'à la mort, qui impliquerait alors de consentir même à ce qui nous effraie, nous rebute, nous angoisse. L'agonie nous mène-t-elle à penser une certaine transcendance au oui donné à sa condition et à sa finitude ? Si l'on doit accepter sa misère, si l'on doit s'accueillir tel qu'on est, alors doit-on accepter sa finitude jusque dans sa mort et ainsi passer du deuil à la gaieté ?

Enfin, nous nous intéresserons à l'absurde de la vie auquel nous confronte la mort. Faut-il s'empresse de donner du sens à sa mort ? N'est-ce pas inhumain de tout de suite vouloir insuffler du sens à ce qui prive définitivement de sens ? L'agonie, la mort ne sont-elles pas absurdes ? Doit-on nécessairement les rendre sensées pour pouvoir les vivre ? N'est-ce pas alors nous priver de l'exercice de notre liberté que de nous sommer de trouver du sens à toute expérience, même la plus douloureuse qui va nous priver de notre vie ? N'est-ce pas exiger de l'homme qu'il devienne inhumain, au sens où il n'aurait alors plus d'autre choix que de consentir pour mener une vie heureuse ? Quel sens donner à la recherche de la vie sage, de la vie heureuse, au moment où, justement, elle va s'arrêter ?

Chapitre 1 : Incarnation – une lecture henryenne

Il va s'agir de penser ce que signifie le fait, pour l'homme, d'être incarné. En effet, les trois agonies romancées que nous avons décrites et qui nous ont permis d'esquisser une phénoménologie du travail de la mort dans le corps nous ont toutes ramenées à la question de la douleur et de la souffrance, inscrites dans un corps, inscrites dans un esprit, inscrites dans une union âme-corps qui serait alors appelée chair. Nous le disions plus haut, l'agonie d'Ivan Ilitch, par le travail de la mort dans le corps, a initié un chemin spirituel, lui permettant de plonger dans l'authenticité. Pour l'agonie de Chevance, en revanche, c'est le corps qui se rappelle à lui à la fin de sa vie, parce qu'il capitule et que l'homme ne peut donc plus le soumettre à son esprit. Ce qui permet à l'abbé d'initier un chemin d'humanité l'amenant à habiter son corps. Les liens entre corps et esprit ont donc été à chaque fois manifestes dans les deux agonies décrites. La dernière, celle du Christ, nous a plongés dans le poids de l'incarnation, nous révélant à nous-mêmes comme des êtres de chair. Qu'est-ce donc que cela signifie pour que le moment de la mort, l'agonie, mette en lumière de façon si forte, et cependant de façon si mystérieuse, que nous sommes incarnés ?

Tout au long de ce moment, nous nous appuyerons sur la riche pensée du philosophe Michel Henry qui n'a cessé de développer une phénoménologie de la chair, de l'incarnation, en tentant de renverser toute l'histoire de la philosophie, selon ses propres termes, pour ne plus être dualiste mais incarné. Car l'agonie met à l'épreuve notre incarnation, parce qu'il y a crise, elle la dévoile. Place de l'esprit (soit de l'intelligence et de la volonté) qui peut se retrouver submergée par l'expérience dévastatrice de la douleur. Place du corps, qui à son tour, peut se retrouver prisonnier de l'effroi, de l'angoisse, et se voir ainsi marqué par le spirituel. La chair est à la fois expérience d'un pâtre : l'on s'éprouve en train de mourir, ce qui devient épreuve de soi, et étonnamment révélation de soi comme sujet unique. Aussi, d'après Michel Henry, la philosophie n'a pu se construire qu'en pensant de façon séparée la notion de corps et la notion d'âme, en balbutiant des tentatives d'explication d'union peu convaincantes. La chair va au-delà de la pensée de l'union puisqu'elle est première et primordiale. On ne peut la diviser. « Parce que la chair n'est rien d'autre que la possibilité la plus intérieure de notre Soi, celui-ci est Soi unitaire. L'homme ignore le dualisme. Le Soi pense là où il agit, où il désire, où il souffre, là où il

est un soi : dans sa chair, « Moi et chair ne font qu'un »¹⁹¹. La chair comme expérience première du sujet, devient dans l'ultime de l'agonie, possibilité de révélation de soi à soi comme soi.

Il va donc s'agir de nous pencher sur la difficile question de la chair. Nous allons tenter de conceptualiser la notion de chair de la façon la plus précise possible. Après avoir tenté d'appréhender la notion par le récit littéraire, il nous faut désormais travailler à la conceptualisation de la chair. C'est grâce à ce travail de conceptualisation que nous pourrions parvenir à articuler subjectivité et objectivité dans l'accompagnement de l'agonie. C'est par les fondations que nous allons poser ici que nous pourrions ensuite travailler à une morale pour accompagner la fin de vie. Et plus, la notion de chair nous donnera les moyens de penser le contexte contemporain qui entoure la fin de vie et l'agonie et nous donnera des clés pour mieux l'appréhender.

Le moment crise qu'est l'agonie nous permet de dévoiler la chair comme réalité première de l'existence, comme mode premier et unique d'existence au monde. La chair conditionne notre possibilité d'être au monde, d'entrer en relation avec nous-mêmes mais aussi avec autrui. Sans elle, aucune relation n'est possible. Aussi, l'agonie, le moment de la mort, va nous plonger au cœur de notre incarnation. En effet, ni corps, ni esprit, la chair n'est pas moitié corporelle, moitié spirituelle, l'on pourrait presque la penser comme dynamique, mouvement de ces deux notions qui ne pourraient jamais être séparées. Parfois ainsi le corps pourrait prendre plus de prépondérance, de même pour l'esprit, sans que jamais l'un ne puisse se délier de l'autre. Au sein de l'agonie, ce mouvement permanent, cette dynamique se manifeste de façon plus radicale car elle est lieu de combat, *agôn* d'un corps, *agôn* d'un esprit, c'est bien une chair qui entre en agonie. Le combat corporel contre la mort, l'épuisement de ce dernier face à la douleur entraîne celui spirituel, et inversement. Mystère d'une incarnation qui se dévoile dans l'ultime épreuve de la vie.

Il va s'ensuivre une conséquence, c'est que la chair va nous ramener à notre subjectivité fondamentale, celle du pâtre : être une chair, c'est pouvoir s'éprouver soi dans sa subjectivité, se laisser toucher. Être une chair, c'est pâtre. La chair ne peut se manifester de façon primordiale que dans un pâtre. L'épreuve du subir, dans un ultime renversement met en exergue le Je qui peut encore jouir de soi comme sujet. En ce sens, l'agonie et la fin de vie, dans un pâtre ultime, révèlent la chair dans une obscure épiphanie, mettent en lumière l'épreuve d'un sujet qui se dévoile comme sujet. Au sein du mourir, c'est le sujet,

¹⁹¹ Henry, M., *Incarnation – Une philosophie de la chair* -, Paris, Seuil, 2000, p. 173.

dans son unicité, qui se dévoile et s'affirme. Ce qui n'entraîne pas une « harmonie », mais qui met d'autant plus en avant la lutte. Car si la mort est l'anéantissement d'un je alors comment ce je peut-il vivre l'expérience ultime qu'est l'*agonia* ?

Or nous ne choisissons pas le fait d'être des êtres incarnés mais nous vivons le pâtre dans notre chair parce que nous sommes vivants. En ce sens, la chair nous ramène à la passivité comme mode d'être premier de la chair. Bien plus, la chair met en avant l'immanence de toute relation de soi à soi, de soi à autrui. La recherche de toute vérité d'une vie ne peut alors qu'être éminemment personnelle. C'est ainsi que par l'épiphanie du sujet, nous passons d'une philosophie de l'extériorité, de la transcendance, à une métaphysique tout entière immanente, trouvant son origine dans la subjectivité.

1. L'agonie ou la révélation de la chair par clair-obscur

L'agonie nous semble donc être ce moment particulièrement obscur qui pourtant dévoile quelque chose de fondamental de notre humanité. Nous ne sommes pas un esprit, nous ne sommes pas un corps mais nous sommes une chair et cette chair semble nous mener bien au-delà du dualisme corps-esprit qui nous semble si familier. Si ce qui se conçoit s'énonce clairement, il est aisé de séparer le corporel du spirituel, le matériel du psychique, etc. C'est sur ce dualisme que s'est construite la médecine, issue de la philosophie cartésienne, dit-on traditionnellement (quand bien même, l'idée est présente dès les origines de la philosophie avec Platon et le monde des Idées). Au sein des *Méditations Métaphysiques*, Descartes affirme que l'âme est une substance immatérielle et immortelle, qu'elle existe indépendamment du corps¹⁹². Si la chair devient notre mode premier d'existence au monde, nous verrons avec le philosophe Michel Henry, que cette notion nous mène bien au-delà. Le *cogito* cartésien deviendra un *cogito* existentiel. En effet, ce que dévoile l'agonie, c'est l'immanence première, originale de la vie, de toute vie, ainsi que sa subjectivité absolue. L'agonie nous amène à développer une philosophie de

¹⁹² Descartes, R., *Méditations Métaphysiques*, Paris, Nathan, 1993, « Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que la conçois en mon esprit », p. 47. Si l'on parle du dualisme cartésien par commodité, il est à noter que ce dernier l'est nettement moins que ce que l'on peut croire au premier abord, à ce propos : se référer aux textes sur l'union de l'âme et du corps cf. la méditation VI ou il affirme que l'âme et le corps ne forment qu'un seul tout ou encore la lettre à Elisabeth du 28 juin 1643.

l'ipséité, absolument personnelle et subjective. C'est pourquoi nous nous attacherons à étudier en premier lieu l'immanence comme révélation de l'être incarné. La possibilité de la révélation par l'immanence de la vie nous amènera à penser la question de l'incarnation au sein de notre humanité, au sein de notre finitude. Ce qui nous conduira enfin à conceptualiser la notion de corps subjectif, renommée plus tard chair par Michel Henry, afin d'esquisser une phénoménologie matérielle révélée par ce moment de crise qu'est l'agonie. Plongés dans le pâtre, dans la passivité, le sujet peut-il se dévoiler ? La liberté peut-elle jaillir ? Le sujet peut-il s'affirmer ?

A. Incarnation et immanence

Avant de parvenir à la notion de chair, Michel Henry va d'abord plaider pour que la philosophie cesse de s'égarer. En un sens, pour parvenir à la notion de chair, il faut quitter le chemin traditionnel qu'empruntait la philosophie. Le *cogito* cartésien, l'histoire de la philosophie, de la Grèce à l'époque moderne, semble, selon lui, nous éloigner de ce qu'est la vie telle que nous la percevons dans son immédiateté, telle que nous la vivons en tant que sujet. C'est pourquoi d'ailleurs nous avons montré que, lors de notre premier moment, la philosophie ne parvenait pas à penser le moment de la mort. Ou alors elle s'éloignait du corps pour privilégier l'esprit. Or, si nous ne sommes pas capables de penser la vie de façon adéquate, comment prétendre pouvoir dire quoi que ce soit sur l'expérience agonique ? Si, de la vie, nous ne savons pas en parler, alors comment la philosophie pourrait-elle prétendre à énoncer quoi que ce soit de juste sur la fin de vie ? En ce sens, la seule question véritablement philosophique, celle à laquelle Michel Henry va dédier toute sa vie de chercheur, est celle de l'être. Qu'est-ce que l'être ? Il va donc tenter de refonder la philosophie non plus sur la transcendance mais sur l'immanence et par l'immanence, il pourra en arriver à la notion de chair, à la possibilité de la vie incarnée. Pourquoi l'agonie dévoile-t-elle, même de façon obscure, notre incarnation ? En quoi cela peut-il avoir des conséquences sur notre façon de penser notre condition humaine mortelle ? L'itinéraire emprunté nous obligera à suivre les racines et les méandres d'une pensée originale qu'est

celle henryenne pour mieux tenter de penser l'expérience agonique et ce qu'elle dévoile de l'homme. Notons que l'expérience agonique nous fait entrer dans la richesse de la notion de chair par un pâtir. Le pâtir peut se décliner tout à la fois comme jouir ou comme souffrir, c'est ce que nous enseigne Claire Marin lorsqu'elle écrit : «   Il y a une ivresse de la douleur. Dans l'intensité de la crise et celle du soulagement lorsqu'elle cesse. Il y a une jouissance inexplicable dans cette sensation violente qui suspend tout, coupe tous les liens, répudie le monde extérieur »¹⁹³. Aussi, quand bien même le souffrir se déchaîne, il n'est pas impossible de faire place à la jouissance, et la jouissance peut tout autant être une manière privilégiée de penser l'incarnation.

a. « Qu'est-ce que l'être ? »

Il est étonnant de noter que la pensée de Michel Henry s'est développée de façon totalement concomitante à des faits historiques épouvantables ; et que l'intime d'une vie singulière se confonde avec la question philosophique fondamentale à laquelle le penseur ne va cesser de se dévouer et ce dès ses plus jeunes années : qu'est-ce que l'être ? Michel Henry, s'il naît en extrême Orient en 1922, va grandir en France. Il se passionne pour la philosophie dès sa découverte de la discipline, en terminale, et poursuit dès lors ses études au lycée Henry IV   Paris où il travaillera un mémoire sur le bonheur chez Spinoza durant l'hiver 1942-1943. Dès 1939, il voit l'exemple de son frère qui entre immédiatement en résistance et fait partie des vingt premiers français des forces françaises libres en Angleterre. C'est en juin 1943 que Michel Henry franchit le cap et rejoint le maquis sous le nom de Kant (seul livre qu'il ait pu emporter avec lui dans le massif jurassien).

C'est cette expérience de la clandestinité qui va l'influencer très fortement. « Gr ce à cette hypocrisie permanente, l'essence de la vraie vie se révélait à moi, à savoir qu'elle était invisible. Dans les pires moments, quand le monde se faisait atroce, je l'éprouvais en

¹⁹³ Marin, C., *Hors de moi*, Paris, Alia, 2008, p. 32. Ce très beau texte nous conte, dans l'expérience de la maladie, à quel point le pâtir et le jouir sont entremêlés et peuvent être inextricables : « Pourtant, seule, j'augmente le volume jusqu'à ce que la violence des violons m'extirpe hors de moi, me dilue dans cet univers de sons et an antisse toutes les autres perceptions. Dans cette géométrie de la sensibilité, il faut qu'un sens écrase tous mes autres. Que les sensations d sagr eables ou douloureuses se taisent devant la puissance d'une émotion. J'ai besoin de sensations violentes, mentalement violentes. Il n'y a plus de place pour la fadeur, les demi-teintes. Les crises, le désespoir, l'angoisse, la peur. Plus fort. Il faut s'élever sur l'échelle de la tolérance. Tout est plus fort. Jusqu'à s'abasourdir. C'est le sens étymologique de l'absurdité. » p. 31 – 32.

moi comme un secret à protéger et qui me protégeait. Une manifestation plus profonde et plus ancienne que celle du monde déterminait notre condition d'homme. Définir celui-ci comme « animal politique » n'était plus possible. »¹⁹⁴ C'est ainsi que l'expérience qu'il fait d'un déchaînement sans précédent de violence va le conduire à transposer l'expérience historique, preuve de l'échec d'un monde construit sur la rationalité pure, au sein de la philosophie. De l'extériorité, de la transcendance, la pensée va désormais se construire dans l'intériorité, dans l'immanence. Parce que les philosophes n'ont pu empêcher le drame de la guerre, parce que cette dernière manifeste l'échec du politique, alors il faut trouver une autre voie. Si la raison raisonnante, si la transcendance n'ont pas pu être des remparts contre la barbarie c'est parce qu'ils leur manquaient quelque chose. Elles n'ont pu préserver l'homme de sa violence ; elles n'ont pu rendre compte de ce qu'est l'homme.

Aussi, tout le travail philosophique doit permettre de découvrir qui l'homme est vraiment. Henry ne peut que constater que la philosophie qu'on lui enseigne est très intellectuelle. Une philosophie où l'individu est pensé comme sujet libre, constituant le monde et l'ordonnant ne correspond pas à l'expérience concrète que lui-même fait de la vie. La métaphysique devient le cœur de sa recherche pour répondre à la question fondamentale : qu'est-ce qu'est l'être ?

Nous le disions plus haut, l'expérience de la clandestinité, de la vie cachée, divisée entre le maquis du Haut-Jura et la clandestinité à Lyon achève de l'éloigner d'une pensée où le salut de l'homme viendrait par l'homme et par l'organisation de la cité. C'est pourquoi il peut livrer, dans des entretiens, que la rédemption par la société n'était plus envisageable. En effet « dans la mesure où notre existence, notre faim, notre peur et notre mort en dépendaient [des événements] à chaque instant (...) le mythe de la société – de la Cité grecque où chacun trouve l'accomplissement de son être – en recevait une atteinte irréparable. Cet espace lumineux où nous sommes tous ensemble, qui doit constituer notre demeure et que nous n'avons plus à fuir dans un Ciel imaginaire, c'était celui de la violence, des armes, de la délation, du marché noir, de la torture, d'une mort atroce pour beaucoup, de la peur pour tous »¹⁹⁵. Aussi, la société, la politique ne peuvent plus garantir désormais le salut de l'homme, la notion de progrès elle-même se détruit toute seule. Bien plus, la cité, censée être la garante du plein déploiement de l'essence de l'homme, s'est avérée être ce qui pouvait le détruire. Le sens de l'histoire, s'il amène des périodes d'une

¹⁹⁴ Michel Henry, *Entretiens*, Paris, Edition Sulliver, 2007, « Un philosophe parle de sa vie – entretien avec Roland Vaschalde », p. 13.

¹⁹⁵ Michel Henry, *Entretiens*, *Op. Cit.*, « Un philosophe parle de sa vie – entretien avec Roland Vaschalde », p. 13-14.

telle barbarie, ne dévoile donc pas forcément un meilleur vers lequel on tend. Au contraire, au sein de cette expérience de clandestinité « le salut se tenait justement dans le secret d'une communauté réduite au couple, à la famille, au mieux à un service clandestin toujours trop peu nombreux d'ailleurs, puisque constamment menacé par l'infiltration et la trahison »¹⁹⁶. Ce n'est plus l'extériorité qui devient première pour Michel Henry, mais désormais, l'intériorité, le caché, l'invisible. L'immanent prendra le pas dans la construction de sa pensée sur la transcendance, le visible, l'extériorité du monde des Idées.

Pour répondre à sa question, il va mettre plus de dix ans à rédiger sa thèse *L'essence de la manifestation* qui ne sera publiée qu'en 1947. Thèse dans laquelle il va s'efforcer de penser une phénoménologie concrète et matérielle, une philosophie de la vie fondée sur l'immanence, une philosophie qui ne se consacrera qu'à la seule question fondamentale, celle de l'être, celle de l'ontologie. En effet, « la philosophie première est l'ontologie universelle »¹⁹⁷, et « la science qui étudie le problème de l'être en général, de l'être en tant qu'être est l'ontologie »¹⁹⁸. Le philosophe n'a donc pour seule tâche que d'élucider la question de l'être et ses conditions de possibilité. Pour ce faire, selon Michel Henry, l'*ego* doit alors reconnaître son inévitable subordination à l'être, et cette subordination doit faire l'objet d'une recherche visant à penser l'idée d'une évidence apodictique comme voie d'accès privilégié à l'être de l'*ego*. C'est ainsi que le penseur va tenter de fonder son propre système philosophique et qu'il va être amené à penser la notion de chair, notion de chair si importante car mise en évidence au moment de l'agonie. Le but va être la constitution d'une phénoménologie de l'*ego* et son rapport premier, sa relation avec l'essence de l'être, essence qu'il appellera immédiatement la vie puisque ce concept existe dès *l'Essence de la Manifestation*. L'idée étant bien de répondre à la question « Qui suis-je ? », question qui se pose avec d'autant plus d'acuité à l'heure de notre mort, puisque l'être semble basculer vers le néant. Que signifie être lorsque nous sommes confrontés à l'épreuve de la finitude ? À l'épreuve de la mort ? Si dans l'agonie, l'existence du sujet est évidente, que reste-t-il de ce dernier après que la mort ait fait son œuvre ? Dans les périodes de crises, de l'orgasme à l'agonie, une pensée de l'incarnation peut-elle nous être d'un quelconque secours pour rendre compte de ce que nous vivons, de ce que nous vivrons ? Est-elle occasion d'un salut du sujet en tant que sujet ou acceptation d'une totale dissolution de ce dernier ? Qu'apprend-on de l'être lorsqu'on s'essaye à le penser au sein

¹⁹⁶ Michel Henry, *Entretiens, Op. Cit.*, p. 14.

¹⁹⁷ Henry, M., *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, (première édition 1963), 4^{ème} édition, 2011, p. 3.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

de l'existence et des épreuves auxquelles elle nous confronte ? La chair qui se dévoile dans un pâtir et un jouir est l'œuvre, ultimement, au sein de l'agonie. L'être pensé comme subjectivité incarnée nous pousse à élaborer une philosophie de l'agonie pour que la chair puisse se déployer jusque dans ses résonances les plus opaques. Jusqu'où va l'humain dans l'agonie ? Jusqu'où l'homme se dévoile dans l'épreuve d'un pâtir ? L'homme ne se reçoit-il que dans la passivité d'un corps et d'un esprit qui peuvent le submerger ? La violence de la douleur, l'inépuisable angoisse sont-elles réellement des épiphénomènes qui, par le débordement qu'elles produisent, nous font découvrir notre Je comme chair, une et indivisible ? Peut-être Michel Henry nous permettra-t-il d'ouvrir des horizons insoupçonnés grâce à la révolution philosophique qu'il tente d'établir.

b. L'être ne se dévoile pas par la transcendance

Si la seule véritable question de la philosophie est celle de l'être, cela va amener Michel Henry à se démarquer de l'ensemble de l'histoire de la philosophie. Non par prétention, mais parce qu'il va refuser toute philosophie basée sur la transcendance comme mode de dévoilement de l'être. Ce refus de la philosophie conceptualisant la vérité sur le mode de la transcendance, il le doit à Maine de Biran, tout en reconnaissant une dette envers Descartes. En effet, ce dernier aura eu le mérite de découvrir l'évidence apodictique du *cogito*. Cependant, il va commettre une erreur fatale : cette évidence ne doit pas mener au « Je Pense, Je Suis », mais bien plutôt à « Je Peux, Je suis », intuition de Maine de Biran. C'est l'analyse qu'il va donc développer tout au long de son livre *Philosophie et phénoménologie du corps*. Comment ce Je Peux peut-il s'enraciner dans une pensée du mourir ou l'homme subit plus qu'il n'agit ? L'agonie ne se décline-t-elle pas plus sur la modalité d'une passivité primordiale ? N'est-elle pas manifestation d'impuissance plus que de pouvoir ? Et pourtant, au sein de l'agonie, il y a lutte, combat. Aussi, un Je Peux se manifeste encore, un sujet se refuse à la mort ou il s'y abandonne. Mais un Je est à l'œuvre, encore et toujours, et dans l'ambivalence de ce moment qui nous fait passer de la passivité à la lutte, le Je se dévoile. Le Je devient cet effort qui tente toujours de se ressaisir quand il se sent submergé, ou alors de cet acte volontaire qu'il faut poser pour consentir à la mort. Le Je est épreuve, épreuve de soi qui se manifeste dans le combat de la fin de vie.

Il y a toujours un Je qui est présent, qui s'impose, à soi comme aux autres, comme évidence première dans toute fin de vie.

La racine nouvelle que Michel Henry veut découvrir et qui lui fait refuser toute transcendance est principalement dans sa thèse *l'Essence de la Manifestation*. Ce qu'il va alors contester c'est que l'*ego* soit le fondement de la transcendance. La transcendance ne peut être la condition de l'être de l'*ego* : l'être de l'*ego* est une vérité originaire, originale, évidence apodictique par excellence. La révélation de son être ne doit rien à la transcendance puisqu'elle est la première de toutes nos connaissances. Cette révélation de l'être de l'*ego* est originaire, non transcendantale. Cette révélation implique qu'elle se donne à elle-même son propre contenu, qu'elle est le comment de sa propre révélation. La révélation de l'*ego* à soi est dès lors toujours immanente, intérieure à soi-même, jamais due à un principe extérieur et donc à une quelconque transcendance. Il faut alors en conclure que la transcendance repose sur l'immanence. L'existence ne doit rien à la transcendance, elle la précède. C'est pourquoi il peut écrire que « l'être gouverne toutes choses, sur elles il étend son règne qui les traverse »¹⁹⁹ ou encore que l'être « c'est la présence même, il réalise l'essence de la présence »²⁰⁰. L'évidence apodictique de l'*ego* étant première, cela implique que l'être de l'*ego* se dévoile de lui-même à lui-même avant même toute fondation de la transcendance. En ce sens, cette dernière n'est donnée et ne peut être établie qu'une fois que l'existence, l'être de l'*ego*, s'est manifestée. Si la transcendance devait fonder l'existence, elle ne pourrait être dévoilée par ce qui nous permet de la découvrir, soit l'immanence.

C'est bien seulement parce que « l'être est dévoilé que l'étant peut se manifester »²⁰¹. Nous entrons alors dans une difficulté radicale puisque toute l'histoire de la philosophie s'est construite sur la transcendance, du *Logos* grec à la philosophie classique. La philosophie n'a cessé de succomber à la tentation de l'étant, de l'objectivité et d'une idée de la vérité entendue comme extérieure à soi, dans la lumière de l'apparaître. Michel Henry récuse cette philosophie, il veut chercher le fondement, ce qui permet à quelque chose d'être, et il est certain que ce quelque chose ne pourra jamais être la transcendance. C'est pourquoi il en arrive à écrire que « la transcendance repose sur l'immanence. La vérité originaire est le vrai fondement. Elle est la condition ontologique de possibilité de tous les phénomènes transcendants qu'elle fonde en tant qu'elle est l'origine de la

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 14.

²⁰⁰ *Ibidem.*

²⁰¹ *Ibid.*, p. 25.

transcendance. Elle est elle-même, toutefois, un phénomène, mais cela en un sens irréductible, en tant qu'elle est une révélation immanente »²⁰². Seules l'immanence et l'intériorité permettent de rencontrer l'être, permettent de se confronter à la vérité. En ce sens, Michel Henry se sent nécessairement redevable à Descartes puisque ce dernier met en évidence que l'expérience ne peut se donner et se réaliser que dans une personne, un *ego*. En ce sens, toute recherche philosophique, toute quête de la vérité ne peut plus être que personnelle et intérieure. C'est parce qu'il y a un Je qui se déploie que l'être se dévoile. C'est parce que le Je est effort, persévérance dans son être qu'il prend consistance. Et c'est parce que cette consistance qu'il dévoile est unique, irremplaçable, que la conscience d'un sujet en tant que sujet devient fondamentale. Seul un sujet peut penser, seul un sujet peut vivre, seul un sujet peut habiter sa mort. Nous en verrons l'importance quand nous nous tournerons vers une pensée de l'agonie : l'agonie ne peut en effet alors plus qu'être une expérience de l'*ego* intime et intérieure, personnelle et inviolable, incommunicable. « Plus originaire que la vérité de l'être est la vérité de l'homme »²⁰³, une vérité qui s'inscrit dans une vie personnelle, qui s'enracine dans une chair jusqu'au moment de la fin de vie.

Michel Henry se doit donc de traverser toute l'histoire de la philosophie afin de pouvoir manifester ses désaccords profonds et revendiquer un autre mode de pensée plus proche de la vie humaine telle que nous la percevons. Aussi condamne-t-il l'oubli de l'ipséité du sujet, de l'*ego* lui-même. Il rejette la construction d'édifices raisonnables qui sont privés d'assise faute d'avoir pensé l'unité de l'être de l'*ego*, mais qui se sont construits sur la dualité sujet/objet. Il rejette aussi la mise en avant abusive de la raison comme faculté de l'universel et comme seule capable de nous dévoiler la vérité, alors même que cela implique que la vérité soit fondée sur l'extériorité de toute révélation et de tout apparaître, sur la transcendance. Le but de Michel Henry, dans *l'Essence de la Manifestation*, est donc de fonder une philosophie de l'immanence, ce qui va permettre de préserver absolument le sujet, l'ipséité, sans jamais livrer son essence à une quelconque extériorité du monde. Cette quête, il faut rappeler qu'elle n'est pas sans lien avec la faillite du monde à laquelle il a été confronté durant la Seconde Guerre mondiale. Le monde fondé sur la raison, pensant la science comme ultime voie pour découvrir la vérité et produire la culture s'est effondré. L'horreur qui s'est développée et a gangrené les hommes avait une conception de la vérité fondée sur la transcendance, l'objectivité. La voix de la conscience, la subjectivité n'étaient pas assez mises en avant. Et seuls quelques-uns ont su trouver en eux les

²⁰² *Ibid.*, p. 52.

²⁰³ *Ibid.*, p. 53.

ressources intérieures pour défendre ce qui leur semblait juste. Le monde, pour Michel Henry, ne peut plus sauver l'homme. La raison a démontré ses limites, les philosophies de la transcendance aussi. Le salut de l'homme ne peut venir que de ce qui est caché, intérieur, intime, propre à soi, immanent. C'est par l'intériorité, la conscience de soi que l'homme pourra parvenir au plein déploiement de sa culture et de ses capacités, au dévoilement de son humanité.

Or pour fonder une philosophie de l'immanence, il faut repartir de la base, il faut pouvoir élucider ce qu'est un phénomène. La phénoménologie se fonde sur la présence des choses. Cependant, si elle reste dans le cadre d'une philosophie de la conscience et de la transcendance, alors elle ne peut plus se traduire que dans le dogmatisme d'une intentionnalité. Elle n'est donc pas radicale et originaire. Pour Henry, « La phénoménologie est la science de l'essence du phénomène »²⁰⁴, elle se fonde sur l'*ego*. Et si elle se fonde sur l'*ego*, ce n'est pas un hasard, puisque le premier des phénomènes, celui qui rend possible tout autre phénomène, c'est l'apparition de soi à soi en tant qu'ipséité. C'est la révélation de soi à soi en tant qu'être, en tant qu'*ego*, en tant qu'ipséité qui va permettre à l'homme, au sujet, d'accéder à la révélation phénoménale des objets extérieurs. L'immanence du soi à soi fonde donc la possibilité de la transcendance, la possibilité du dévoilement du monde. Dès lors plus de dualité possible au sein de cette pensée, l'unité de l'être est garantie. Il ne peut plus non plus y avoir de possibilité de distance phénoménologique où l'être se dévoile dans l'opposition ou dans l'écart, l'être ne peut se révéler que dans le soi-même, que dans l'apparition du soi à soi et non dans l'idéalité. L'être ne peut se dévoiler que dans l'affectivité d'un *pathos*, d'une chair qui s'auto-révèle et qui s'auto-affecte. La subjectivité devient l'essence du sujet. « Le sujet apparaît comme la condition de la phénoménalité des phénomènes. L'objet ne peut justement devenir ce qu'il est pour nous, c'est-à-dire phénomène, que lorsqu'il est rapporté au sujet. »²⁰⁵ La subjectivité et l'intériorité deviennent l'unique condition de possibilité d'atteindre la vérité, d'atteindre l'être.

L'Objet de la phénoménologie renvoie au fait qu'il appartient au monde de la conscience, à la dimension phénoménale de l'existence. La conscience a depuis toujours, en philosophie, résidé dans ce rapport entre objet et sujet, dans cette distance de l'un à l'autre. Pour Michel Henry, « c'est en nous que se trouve la vérité, dans l'intérieur de l'homme. La conscience a en elle la mesure de la vérité. Mais la vérité, qui constitue notre

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 67.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 102.

intériorité même n'est que la lumière absolue de l'extériorité. La subjectivité humaine est la transcendance du monde »²⁰⁶. Il ne peut y avoir de révélation de soi à soi que dans son intériorité la plus profonde, dans une immanence radicale. En ce sens, si l'agonie doit être l'ultime épiphanie d'un voilé-dévoilé de l'être, alors, elle-même ne peut se vivre que dans une radicale incarnation, une ipséité unique et singulière, une chair vive et personnelle, au sein de l'immanence, soi à soi, soi en soi. À la racine, il faut se trouver soi, se dévoiler en tant que soi. C'est ainsi que le sujet comme tel peut se dévoiler à la fois comme être singulier, subjectivité particulière mais aussi comme Je Peux déployant son pouvoir en fonction de la richesse et de la pauvreté de ce qu'il est. S'il n'y a plus de dualisme, il y a une profonde originalité de l'être comme chair. Originalité qui va se déployer et se manifester jusque dans l'agonie, jusque dans l'épreuve du mourir... Originalité qui va fonder le besoin d'une médecine personnelle et personnalisante que nous tenterons de développer dans notre dernière partie.

C'est donc la question du voir et de l'apparaître qui nous font perdre l'être. L'immanence, ce qui signifie avoir son principe en soi même, pose la question de la réceptivité d'une réalité autre que soi puisqu'elle (l'immanence) se détermine comme auto-affection. Si l'immanence est à la racine de toute chose, alors, pour que l'essence puisse apparaître, elle n'apparaît que dans son propre apparaître, et si elle ne peut apparaître que dans son propre apparaître, alors il faut qu'elle puisse s'auto-affecter elle-même, l'auto-affection devient dès lors l'essence originelle de la réceptivité et la réceptivité devient l'essence de la manifestation c'est-à-dire sa propre manifestation. Pour récapituler : l'essence n'apparaît et ne peut apparaître que si elle apparaît dans son propre apparaître. « Le concept d'essence de la manifestation signifie ainsi la manifestation du fondement de toute manifestation dans son manifester soi-même à soi. »²⁰⁷ D'où l'importance de l'immanence dans la détermination de l'essence. Aussi, entrer dans une philosophie de l'immanence, de l'intériorité, de la chair... pour penser l'agonie, nous oblige à poursuivre le détour henryen et à définir ce que peut signifier une auto-affection. Une fois ce concept assis, nous pourrions parvenir à la notion de chair.

c. Auto-affection et dévoilement de l'immanence

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 109.

²⁰⁷ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980, p. 44.

Nous l'avons vu, puisque la manifestation de l'être est originaire, alors « la conscience vit donc en présence de l'être qui est cette présence même »²⁰⁸. L'immanence fonde la radicalité de l'ipséité qui ne peut se confondre avec le monde ou avec quoi que ce soit d'autre. Dès lors, l'acte d'apparaître de soi à soi n'est pas dans l'horizon d'une transcendance, d'un espace-temps, mais bien le fruit d'un jaillissement immanent. Ce jaillissement immanent, cette révélation de soi à soi condamne toute possibilité de révélation du soi à soi qui se fasse sur le mode de la représentation ou de la distance. La révélation de l'être ne peut se faire que dans l'immédiateté, dans le *pathos*, dans le sentiment. « Que le savoir naturel ne prenne pas garde à l'être signifie donc non que l'être ne se manifeste pas à la conscience naturelle dans cette manifestation originaire de soi qui est la Parousie elle-même, mais simplement qu'il ne se manifeste pas à cette conscience sous la forme d'un objet donné dans un acte de saisie. C'est seulement un tel acte de saisie, en réalité, c'est-à-dire d'un mode déterminé de la vie de la conscience, qu'on peut dire qu'il n'est que le « concept du savoir » en tant que justement il ne prend pas garde à l'être. »²⁰⁹ Henry refuse toute démarche objective pour atteindre la vérité de l'être. Comprendre par l'extériorité une révélation immanente serait condamné à l'échec. En ce sens, il ne reste plus que l'expérience de la vie, dans son intimité propre, qui permet alors de découvrir l'ipséité et l'être, et cela ne pourrait se faire que dans une existence. C'est alors que l'agonie, en tant qu'elle est un moment de crise, en tant qu'elle se trouve traversée tout à la fois par une passivité radicale d'un subir menant à la mort, mais aussi en tant qu'elle est expérience de lutte, de combat, est une épiphanie de la chair. L'agonie, épreuve de soi par excellence, dévoile l'être comme sujet.

L'essence ne peut être que le pour soi. Il y a une unité réelle entre l'existence et l'essence. Il ne peut y avoir de distance phénoménologique entre ces deux notions. « L'essence, pourtant est immanente à l'existence comme constituant son essence même. »²¹⁰ L'essence vient de soi à soi, la réceptivité de l'apparaître se fonde donc sur l'apparition du soi à soi dans l'effort d'un continu résistant, si l'on garde les termes biraniens développés dans *Philosophie et phénoménologie du corps* ou dans ce qui est nommé l'auto-affection dans *l'Essence de la manifestation*. Quoi qu'il en soit, la révélation du soi n'est jamais d'abord représentative ou transcendantale mais bien ontologique. Elle ne se fonde que dans l'immanence, soit « ce qui ne se dépasse pas, ce qui ne s'élance pas

²⁰⁸ Henry, M., *L'essence de la manifestation, Op. Cit.*, p. 167.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 178.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 187.

hors de soi mais demeure en soi même »²¹¹. En comparaison, « l'acte originaire de la transcendance se révèle indépendamment du mouvement par lequel il s'élançe en avant et se projette hors de soi »²¹², puisque « l'immanence est le mode originaire selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même et, comme telle, l'essence originaire de la révélation »²¹³, alors il est nécessaire de se trouver face à une intériorité, une ipséité qui se révèle à elle-même. Et c'est uniquement par l'intériorité, par l'immanence d'un soi qui se reçoit en soi, qui se dévoile à soi par l'effort qu'il fait de persévérer dans son être, que le sujet comme ipséité se dévoile. L'agonie met en question la possibilité de persévérer dans son être, et c'est parce qu'elle remet en cause les conditions d'existence de l'être qu'elle l'oblige à se dévoiler toujours plus dans l'effort.

« Avec le concept de révélation immanente apparaît non seulement la possibilité, mais, dans son fondement, la réalité d'une connaissance qui opère dans l'intériorité pure, qui n'a nul besoin d'un espace, d'un milieu de réalisation, et se produit indépendamment de tout processus immédiat. »²¹⁴ Aussi l'immanence est-elle l'essence de la manifestation, elle est sa propre parousie. Pauvreté et solitude sont le monde de l'essence, de l'être, de l'immanence. Ces concepts ressemblent en tout point à ce que l'on peut vivre lors de son agonie. L'extériorité devient l'attribut du monde de la conscience. La pauvreté ne signifie rien de moins que la « privation du monde et de la multiplicité des étants qui se manifestent, c'est-à-dire privation de l'être autre et de l'être en dehors de soi qui surgissent dans l'horizon du monde : comme telle, elle signifie possession de soi dans l'identité et l'intériorité. La pauvreté désigne la structure fondamentale de l'essence - l'immanence-, elle en révèle le sens positif et lui est identique »²¹⁵. La pauvreté manifeste alors que l'essence est une pure expérience de soi, dans une jouissance parfaite de soi, dans une unité plénière et totale. Au sein de l'agonie, cette pauvreté est d'autant plus manifeste que l'on meurt seul, quand bien même l'on est entouré. Le combat est individuel et solitaire même si d'autres tentent de le soulager. Solitude et pauvreté de l'être sont manifestées au sein de la fin de vie, elles sont le mode privilégié de révélation de soi à soi puisqu'il n'y a plus que soi en tant que soi.

Cependant, l'immanence ne peut jamais être séparée de son contenu, c'est pourquoi « être affecté par soi, s'affecter soi-même, c'est se constituer comme auto-affection.

²¹¹ *Ibid.*, p. 279.

²¹² *Ibidem.*

²¹³ *Ibid.*, p. 280.

²¹⁴ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis*, *Op. Cit.*, p. 44.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

L'auto-affection est constitutive de l'essence originaire de la réceptivité »²¹⁶. C'est donc le concept d'auto-affection qui va tenter de résoudre le problème de la réceptivité. C'est pourquoi Henry va poursuivre son raisonnement en écrivant : « La possibilité pour l'essence de se recevoir elle-même est celle de s'affecter, est l'auto-affection »²¹⁷, ce qui implique qu'il y a une immédiateté dans l'auto-affection et que cette immédiateté n'a pas d'autre sens que d' « être lui-même comme originairement donné à lui-même dans l'immanence »²¹⁸. L'auto-affection implique donc l'unité, la pauvreté et la solitude puisqu'elle se produit dans l'immanence et révèle le sujet dans son ipséité radicale, de soi à soi, en soi. Ce d'autant plus que l'essence ne peut être que sans projet, sans désir, qu'elle ne veut rien si ce n'est être dans le calme absolu de sa simplicité, de son unité. Dans le repos de l'essence, nous ne pouvons trouver rien d'autre que l'essence. L'essence est donc toujours solitude, et c'est cette solitude de l'essence qui manifeste son unité plénière et totale. L'essence jouit d'elle-même dans son repos : elle se révèle à elle-même tant qu'elle est dans son repos. « Ce qui a l'expérience de soi, ce qui jouit de soi n'est rien d'autre que cette pure jouissance de soi-même, que cette pure expérience de soi, c'est la vie. La solitude est l'essence de la vie. »²¹⁹ L'essence est toujours d'ores et déjà accomplie, le ne pas être est une fiction irréaliste lorsque l'on se place dans l'immanence.

L'expérience première et originale que nous faisons de l'être est donc qu'il pose l'acte de se donner à soi. La conséquence d'une philosophie immanente est celle de la nécessaire auto-affection du sujet par le sujet car l'immanence implique que « la structure sur laquelle repose l'impossibilité pour l'être de ne pas être tout entier présent à lui-même, l'impossibilité pour lui de rompre le lien qui l'attache à lui-même, de s'arracher à soi et d'exister hors de soi, est la non liberté »²²⁰. Primordialement, dans le domaine ontologique, l'homme n'est pas libre car la liberté ontologique est définie par le pouvoir de susciter, de créer, elle est créatrice, elle apporte un être nouveau. L'homme est incapable de cela, il ne peut être que passif ontologiquement, il ne peut s'échapper à lui-même. Il ne peut que continuer de se recevoir dans une radicale auto-affection : il ne peut que jouir et pâtir de lui-même sans jamais pouvoir s'échapper de son essence. Il ne peut être autre que lui-même. Par l'épreuve du subir dans la fin de vie, l'homme se découvre à lui-même comme ipséité. Il jouit donc de soi. Et en même temps il subit le fait qu'il n'est que soi. Il ne peut

²¹⁶ Henry, M., *L'essence de la manifestation*, Op. Cit., p. 289.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 301.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 340.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 354.

²²⁰ *Ibid.*, p. 363.

se libérer de son être. Combat de se reconnaître tel que l'on est sans pouvoir se déguiser pour se faire croire que l'on être que soi. Combat de celui qui fait l'épreuve de la douleur, de la souffrance, expériences qui brisent le Je tout en le convoquant. Combat de celui qui doit retrouver, jusque dans l'épreuve, le chemin du sujet qu'il est.

La passivité ontologique est donc « ce qui conformément au lien originel qui l'attache à lui-même, ne peut ni se couper de soi, ni survoler son être, ce qui n'est pas susceptible de se contempler de l'extérieur, ni de prendre à aucun moment vis-à-vis de soi un libre point de vue, c'est ce qui est situé. La détermination ontologique structurelle de l'immanence fournit son fondement transcendantal au concept de situation qui, comme tel, comme essentiellement déterminé par ce qui dans l'être constitue sa structure interne et son fondement, est, en ce sens ultime et « fondamental », un concept ontologique »²²¹. Au sein de l'agonie, nous le verrons, l'homme fait cette épreuve de passivité radicale du soi qui ne peut être autre que soi, l'auto-affection du soi à soi dans l'immanence qui nous révèle à nous-mêmes est à la fois ce qui fonde notre existence dans son entièreté et à la fois ce qui nous condamne définitivement à ne pouvoir être autre chose que nous-mêmes ?

« Dans la pudeur, l'homme éprouve sa différence avec l'être extérieur et étranger, et en prend conscience. Que cette conscience devienne plus aiguë et s'exaspère lorsqu'elle assiste impuissante, dans le sentiment de mort par exemple, ou dans le désir, aux déterminations de son être objectif et à leur mouvement propre, ou qu'elle demeure au contraire latente comme ce tremblement secret qui ne cesse d'affecter l'existence, elle repose en tout sur l'essence, sa possibilité est la négation, qui ne cesse de s'accomplir dans l'immanence, de l'extériorité, le refus de celle-ci »²²² : l'immanence est concomitante à l'intériorité et donc à l'auto-affection. Jusque dans sa mort, on ne peut s'échapper de soi. L'agonie manifeste ce soi que l'on doit être. Or tant que l'être se manifeste, il est susceptible de nous affecter. S'il y a des affections ontiques, provoquées par des étants, elles ne restent possibles que parce qu'il y a une première affection, celle-ci d'ordre ontologique. Aussi pouvons-nous définir l'affection au sens ontologique comme « le surgissement immédiat d'un donné et, précisément, sa pré-donation passive telle qu'elle s'accomplit antérieurement à toute opération de connaissance, à toute activité de saisie explicite ou spontanée »²²³, permettant l'avènement de la première connaissance, celle qui m'assoit comme étant un *ego*.

²²¹ *Ibid.*, p. 422.

²²² *Ibid.*, p. 481.

²²³ *Ibid.*, p. 574.

L'auto-affection, quant à elle, est structurée par l'immanence. Elle est « l'expérience la plus simple, celle qui s'institue avant *l'ekstase* et en elle, l'expérience immédiate de soi, le sentiment originaire que l'essence a d'elle-même, ne se laisse-t-il pas reconnaître et saisir ? Ce qui sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est dans son essence affectivité. L'affectivité est l'essence de l'auto-affection, sa possibilité théorique ou spéculative, mais concrète, l'immanence elle-même »²²⁴. S'il est nécessaire de poser l'affectivité comme première, c'est qu'elle rend possible le sentiment de pouvoir jouir ou pâtir de soi, elle rend possible le fait de s'auto-affecter et donc de manifester soi à soi, de se révéler à soi-même. L'affectivité devient l'essence originaire de la révélation. Révélation de l'être comme ipséité. Révélation de l'être dans son intériorité, qui se dévoile à soi dans l'immanence et qui est tout entier un, indivisible, chair. Henry peut alors poser le fait que l'essence du sentiment c'est « se sentir soi-même, de telle manière que le sentiment n'est pas quelque chose qui se sent lui-même, tel ou tel sentiment, [...] mais précisément le fait de se sentir soi-même considéré en lui-même dans l'effectivité de son effectuation phénoménologique, c'est-à-dire dans sa réalité »²²⁵. L'affectivité ne peut se comprendre que dans la pauvreté et la solitude ontologique du soi qui se révèle à lui-même comme « ce qui se sent soi-même, de telle manière qu'il n'est pas quelque chose qui se sent, mais le fait même de sentir ainsi soi-même, de telle manière que son « quelque chose » est constitué par cela, se sentir soi-même, s'éprouver soi-même, être affecté par soi, c'est là l'être et la possibilité du Soi »²²⁶. L'auto-affection nous donne de nous éprouver nous-mêmes comme soi, comme être, comme vivants, elle est la racine de notre expérience, celle qui fonde notre subjectivité et notre individualité. C'est par le Je, se dévoilant dans l'intériorité, que l'on en vient à ainsi éprouver la richesse des diverses expériences que nous faisons durant notre vie. « L'ipséité de l'essence, son auto-affection dans l'immanence de l'affectivité pure, c'est là l'être soi du sujet comme soi effectif et concret, le Soi originel de l'affection qui comme tel rend possible toute affection, même sensible, de telle manière que c'est lui, non le sujet logique, qui forme l'opposition, que c'est à lui, à un Soi, que l'opposition oppose ce qu'elle oppose, à lui que se propose l'être opposé, en sorte que c'est lui encore qui reçoit ce qui ne peut être précisément reçu que par un Soi, rendant ainsi possible toute opposition et toute réception en général en même temps que leur identité. Loin de pouvoir fonder l'essence de

²²⁴ *Ibid.*, p. 577-578.

²²⁵ *Ibid.*, p. 578.

²²⁶ *Ibid.*, p. 581.

l'ipséité, le sens interne la présuppose comme ce qui rend possible sa structure même »²²⁷. L'identité de l'affectant et de l'affecté en phénoménologie henryenne est l'affectivité, et l'affectivité, en tant qu'elle est auto-affection de l'essence, dans son immanence radicale, met en exergue le Soi de l'essence de l'ipséité, son Soi propre et singulier.

Dès lors c'est à l'affectivité que revient la possibilité de révélation de l'être qui lui permet de se révéler tel qu'en lui-même. L'être peut s'apparaître comme donné à lui-même mais bien plus comme toujours donné à lui-même, de façon radicalement originaire. Il existe donc trois niveaux d'affection : celui par l'étant, mis en exergue par notre sensibilité empirique, celui qui se situe dans l'horizon de l'espace et du temps et, enfin, le dernier niveau authentique et originaire qui est celui de l'auto-affection et qui implique une intériorité radicale. L'auto-affection comme expérience de soi est en soi l'expérience la plus concrète que l'on puisse faire puisqu'elle nous dévoile à nous même comme sujet, puisqu'elle nous manifeste comme être, comme ipséité, comme sujet. L'auto-affection cimente donc toutes les autres expériences possibles que nous pouvons faire de nous-mêmes et du monde, elle est la racine de toute expérience puisqu'elle nous fonde comme sujet. L'auto-affection nous fait prendre chair puisque sur cette expérience repose toute possibilité de connaissance de *l'ego*, du sujet, qui se dévoile à lui-même comme soi, jusque dans la terrible épreuve de sa mort, de son agonie. C'est parce qu'il y a un sujet qui se dévoile dans l'immanence que l'on peut ensuite fonder l'expérience mondaine de l'horizon spatio-temporel et celle de nos interactions avec les êtres et les étants du monde. Au sein de l'agonie, il y a d'abord épreuve de soi comme soi. L'intériorité irréductible que nous éprouvons et que nous ne pouvons fuir c'est le fait que nous ne pouvons être autres que nous-mêmes. Il ne nous est pas possible de nous métamorphoser. Il y a un donné premier, notre être singulier, qui ne peut se transformer. Ontologiquement, jusque dans l'agonie, l'on prend conscience de sa radicale passivité. L'on ne peut que se recevoir soi en tant que soi. Ensuite, parce que je me reçois comme sujet, je me découvre appartenant à une histoire, mon histoire. L'horizon de ma vie, intériorité singulière, se déroule dans un contexte déterminé. Je fais l'épreuve ainsi d'un nouveau *subi* : celui de l'époque et du lieu dans lequel mon être s'est déployé et a agi. Enfin, jusque dans l'agonie, j'ai un pouvoir sur les objets qui m'entoure, je me laisse toucher par ceux qui sont à mes côtés. Le Je primitif qui se dévoile dans l'auto-affection fonde tous mes autres rapports, de l'historigial, je parviens à l'histoire, de l'histoire, j'ouvre la possibilité de la sensibilité qui me permet de

²²⁷ *Ibid.*, p. 584.

rejoindre autrui et les objets du monde. L'agonie nous fait prendre conscience du point auquel nous nous recevons nous-mêmes et ne pouvons nous échapper de nous-mêmes. Elle nous confronte à la radicale passivité de l'être qui n'est pas libre ontologiquement puisqu'il ne peut que se recevoir lui-même et non pas se créer ou se recréer. Subir primitif qui ouvre la possibilité de mon pouvoir. Pouvoir qui me fait entrer dans la vie morale par l'agir que je décide d'entreprendre dans le monde qui m'est donné et que je reçois. L'agonie nous oblige à entrer dans cette passivité primordiale pour nous faire découvrir la richesse de notre agir. Sans passivité ontologique, je ne puis me déployer comme être. Et si je ne me déploie pas comme être, si je renonce à mon ipséité originare et originale alors, à la racine de mes actes se trouve le rejet (voire la haine ?) de soi. Mon rapport aux autres et au monde se trouve dès lors biaisé parce qu'in-ajusté d'avec ce que je suis. Au sein de l'agonie, c'est bien cette discordance qui peut ressortir et rendre le combat des plus violents. Que faire de cette passivité primordiale dans un monde où la maîtrise est privilégiée ? Nous reviendrons à cette question plus tardivement dans notre raisonnement.

Si nous avons posé les premiers fondements de la philosophie henryenne en établissant l'immanence, l'ipséité, la subjectivité et l'auto-affection, il peut apparaître que nous sommes encore loin d'une pensée incarnée et que nous sommes restés campés au niveau de l'ontologie. Or l'agonie nous pose des questions charnelles. Pourtant, nous avons vu que si l'ontologie fonde le rapport au monde et notre rapport à l'horizon spatio-temporel, l'agonie est épreuve de l'existence. Aussi l'ontologie nous amène à penser l'épreuve de la vie, l'existence se déploie grâce à l'essence. C'est donc désormais la notion de chair qu'il va nous falloir penser pour pouvoir ainsi réfléchir à l'agonie et ce qu'elle signifie pour les hommes, les êtres incarnés que nous sommes.

B. Du pâtir comme révélation de la chair

C'est la notion de chair qu'il va falloir conceptualiser puisque c'est elle qui va nous permettre de nous interroger sur le sens du pâtir et du jouir, sur l'établissement d'une subjectivité qui se manifeste d'autant plus au moment de l'agonie, au moment où l'homme se découvre comme radicalement pâtissant, souffrant, passif. Aussi, si la chair nous dévoile

à nous même dans une auto-affection, il nous faut pouvoir conceptualiser la notion afin de nous appuyer sur elle. La notion de chair nous amènera à poursuivre notre raisonnement en nous interrogeant sur que signifie « la subjectivité » et « pâtir » puisque la chair ne se révèle que dans un mouvement de souffrir et de jouir pour ensuite nous interroger sur la signification d'un souffrir et d'un jouir lorsque l'on pense l'agonie.

a. Qu'est-ce qu'une chair ?

La notion d'incarnation au sein de l'agonie semble rester un impensé. La mort est souvent perçue comme la séparation de l'âme et du corps, si ce n'est comme l'avènement du néant. Aussi la notion de la chair peut-elle être une aide à une réflexion sur l'agonie ? L'agonie semble nous placer devant une dualité âme-corps qui manifesterait une chair puisqu'on pourrait analyser le moment de la mort comme la volonté absolue de vivre de l'esprit à l'heure où le corps épuisé veut redevenir poussière. Oh ironie, ce serait alors ce que l'homme valorise le moins, non pas l'esprit, mais l'« âne bête » qu'est le corps, dans son obstination déraisonnée et sa pauvreté, qui aurait raison de nous. Ni pur esprit ni réalité uniquement corporelle : être chair jusque dans l'épreuve de la mort. Comment penser l'unité de la chair lorsque celle-ci est mise à l'épreuve par l'agonie ? Écoutons Michel Henry : « l'être incarné de l'homme, et non la conscience ou la pure subjectivité, est le fait originaire »²²⁸. Nous avons vu qu'il renversait l'histoire de la philosophie en refusant la transcendance, l'objectivité comme seul mode d'accès au savoir. Alors que nous réserve-t-il sur la notion de chair ? Notion qui ne peut plus être fondée que sur l'immanence et la subjectivité. Traditionnellement nous essayons, en philosophie, de définir la chair comme l'union de l'âme et du corps. Elle reste cependant une notion floue, composite, qui met dans l'embarras Descartes par exemple. Alors quelles surprises Michel Henry va-t-il nous réserver ? Cette notion de chair sera, au début de la philosophie henryenne, nommée corps subjectif (*Philosophie et Phénoménologie du corps*) puis se transformera en concept de chair (*Incarnation – Une philosophie de la chair*).

D'après le philosophe, il existe trois types de corps distincts : le corps comme entité biologique ou corps objectif, qui est l'objet d'une perception toujours extérieure et qui peut faire l'objet d'une recherche scientifique. Ce corps là c'est celui qui sera traité par la

²²⁸ Henry, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 2003, p. 4.

médecine jusqu'à son dernier souffle. L'on guettera les défaillances corporelles, indices de l'agonie : essoufflement, rythme cardiaque désordonné, température corporelle qui s'affaïsse, déshydratation... Le corps du mourant sera objet de soin en fonction d'une science objective basée sur la biologie, les études médicales. Le corps sera le lieu d'enquêtes, d'indices qui dévoilent l'état du patient et sa proximité avec la mort. Évolution normale d'un cancer, d'un alzheimer... l'agonie sera entendue comme la suite logique de l'expérience clinique que nous possédons de la pathologie de celui qui meurt. Puis nous avons le corps comme étant vivant, le corps organique qui est le terme immédiat et le mouvant du mouvement absolu du corps subjectif. Ce corps ci, c'est celui que l'on rencontre lorsque l'on soigne. C'est l'homme affaibli qui réagit lors d'une toilette, le patient dément que l'on sent se détendre suite à un massage. L'on fait l'expérience par le soin du corps de l'autre et par là naissent des interactions, des possibilités de relations. L'on sent d'ores et déjà un sujet qui se dévoile dans les réactions qu'il a face à l'épreuve de son corps. C'est aussi l'angoisse physique qui se traduit par un repli physique sur soi, des tremblements, des gémissements. Le corps parle du sujet qui meure. Enfin, nous avons le corps subjectif : le corps humain, la chair, le corps absolu, puisque révélé dans l'expérience interne transcendantale du mouvement, la vie de ce corps originaire est la vie absolue de la subjectivité. La chair devient alors l'unité parfaite entre l'intériorité, le sujet qui se dévoile par l'épreuve du corps. Si l'on percevait un sujet dans l'expérience du corps organique, l'on voit le sujet qui se dévoile, dans une tonalité propre, par la chair. La chair devient l'événement de l'intériorité, de la subjectivité, sans qu'il n'y ait de distance du soi à soi. Au sein de l'agonie, toute subjectivité est charnelle. C'est dans la résistance au réel que la subjectivité se révèle. Le corps humain est le seul qui appartienne à la sphère de l'existence au sens où l'existence fait apparaître un *ego*, une subjectivité. La philosophie doit donc rendre compte d'« un corps qui est un Je »²²⁹. Cette recherche, nous la trouvons déjà avec Husserl dans sa célèbre distinction du *körper*, c'est-à-dire le corps anatomo-biologique (appelé par Henry comme corps biologique), et du *Leib*²³⁰. Le *Leib* est entendu par Husserl comme la chair : l'unité psycho-physique, mon Je personnel, qui agit dans ma chair. Chair qui est d'ores et déjà unité avec Husserl, et qui ici agit dans le monde externe. C'est le Je qui souffre, le Je qui rencontre autrui. C'est le corps vivant – charnière pour Henry – mais qui est fondé par la chair. La chair n'est pas avant tout un fait existentiel mais d'abord

²²⁹ *Ibid.*, p. 11.

²³⁰ Husserl, E., *Méditations cartésiennes*, traduction de l'allemand par Peiffer, G. et Levinas, E., Paris, Vrin, 2001, méditation IV, p. 113-147.

ontologique. Et la philosophie doit s'enquérir du phénomène de l'incarnation, incarnation qui conditionne toute possibilité du savoir puisqu'elle est la possibilité pour le sujet d'être situé dans l'univers et de s'orienter à partir de ce corps. Mais aussi parce qu'elle dévoile l'être à lui-même dans son intériorité. Si la sphère d'existence est bien la subjectivité, alors il faut penser la subjectivité comme étant charnelle.

Le corps subjectif est une notion issue de la philosophie de Maine de Biran. Il a pour principe que « l'existence est déjà une science, non pas imparfaite et provisoire, mais l'origine de toute science, l'origine de toute vérité »²³¹. La vie concrète dans son corps est l'unique condition de possibilité de toute expérience et donc de toute découverte de vérité possible. C'est par l'effort que l'on fait sur soi que l'âme dévoile son « incorporation » au corps. C'est par la volonté de survivre, effort sur le corps, ou par la volonté de s'abandonner, effort de l'esprit que l'incarnation se révèle au moment de l'agonie. L'on fait l'expérience de son être au sein de l'épreuve du soi. Et seule l'expérience que nous faisons du Moi est innée. En effet, les deux philosophes nous expliquent que « ce qui constitue l'essence de l'ipséité, de l'égoïté, c'est l'intériorité, la présence immédiate à soi-même »²³². Aussi toute expérience, nous l'avons vu plus haut, suppose une condition de possibilité qui est celle de la connaissance ontologique : le sentiment du moi est le fait primitif de toute connaissance. Il existe une auto-donation originelle à soi-même qui permet d'accéder au phénomène de l'*ego* et de la subjectivité. « L'individualité de la réalité humaine est une individualité sensible »²³³ et, ajoutons-nous, une individualité subjective.

C'est d'ailleurs l'unité subjective du corps qui va permettre de comprendre l'individualité de la réalité humaine ; d'où la notion de corps subjectif ou plus tard de chair qu'il va nous falloir comprendre et cerner au sein de la pensée de Michel Henry. « C'est donc dans la mesure où l'être originaire du mouvement est subjectivité, qu'il est aussi et par là même l'être de l'*ego* – l'individualité, ou, si l'on préfère, l'ipséité n'étant ainsi rien d'autre que le milieu où s'accomplit *sui generis*, c'est-à-dire un milieu ontologique d'existence qui est précisément la subjectivité elle-même. Parce que l'être du mouvement qui est immanent à tous nos pouvoirs de sentir est un être subjectif, la vie de notre puissance de sentir est une vie individuelle, elle est la vie même de l'individualité. »²³⁴ Aussi être un individu implique une relation au monde toujours originale, car inhérente à la

²³¹ Henry, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Op. Cit, p. 36.

²³² *Ibid.*, p. 53.

²³³ *Ibid.*, p. 116.

²³⁴ *Ibid.*, p. 144-145.

structure ontologique de mon être. Ma manière de sentir et percevoir le monde est l'expérience même de ma subjectivité, ma manière de vivre mon agonie est l'expérience même de ma subjectivité et ne peut être donnée qu'à moi seul. « L'unité de l'expérience, qui est l'unité de la vie et de l'être transcendant, trouve son fondement dans l'existence d'une subjectivité absolue qui se transcende vers un monde parce qu'elle est elle-même le milieu où s'accomplit, d'une manière originaire, la révélation à soi de cet acte de la transcendance. »²³⁵ La phénoménologie, l'incarnation n'ont pour but que de manifester que l'être est sa propre révélation dans sa chair. Je ne puis jamais être à l'extérieur de mon corps, aussi l'être de mon corps appartient-il à la sphère d'immanence absolue ; et si le monde résiste à mon corps, d'où l'effort, alors il me fait prendre conscience que je suis et que je peux. C'est tout ce qui se noue dans l'agonie, et ce de façon tragique puisque, justement, est mis en exergue le je suis alors que le Je Peux lentement se délite. En effet, je résiste aux lois naturelles en refusant l'œuvre de la mort dans mon corps. Mais cette lutte n'est jamais que corporelle. Elle est aussi psychique. Je résiste à la mort car elle m'est inconcevable. L'effort est donc immense. Mon corps comme mon esprit se retrouvent à devoir s'adapter à une réalité objective du monde qui les fait transpirer d'horreur. Ils sont traversés par l'angoisse. La mort est contraire à l'essence de la chair puisque la chair manifeste l'être. Cet effort de survie ou d'adaptation me dévoile dans ma subjectivité la plus concrète. Sans fioriture. Cet effort fourni pour vivre ou pour mourir met en lumière que j'éprouve dans une immédiateté complète et avec une coïncidence totale avec moi-même, que je m'éprouve comme Je Peux et donc comme ipséité.

« L'individuation réside dans le *pathos* d'une subjectivité concrète et c'est Maine de Biran qui, le premier, sans le savoir, en a eu l'intuition. Il a dit : j'agis, je fais l'effort et c'est le sentiment de l'effort qui dévoile mon moi véritable. Je suis moi parce que je ne suis pas seulement passif, mais je suis cet effort que j'éprouve immédiatement et avec lequel je coïncide. Il cherchait donc déjà l'*ego*, le moi, dans cette auto-affection d'une subjectivité profonde, dans le *pathos*, ce que j'ai appelé la vie et la chair. »²³⁶ L'*ego* se manifeste donc dans une radicale subjectivité et immanence lorsque nous sommes dans le domaine de l'ontologie, domaine de l'ontologie qui fonde notre rapport à l'ontique et où l'*ego* se dévoile en se heurtant au monde. Il doit faire un effort face au continuum résistant qui

²³⁵ *Ibid.*, p. 162.

²³⁶ Entretien avec Thierry Galibert, revue Autre Sud, numéro 11, décembre 2000, *Michel Henry Entretiens*, Paris, Editions Sulliver, 2007, p. 128.

s'oppose à lui et qui lui permet de révéler ce qui est intérieur, ce qui appartient au sujet et ce qui est extérieur à l'*ego*.

C'est pourquoi « mon corps se révèle là même où il se donne à soi, dans le simple exercice du pouvoir que je mets en œuvre lorsque je marche, lorsque je tends la main, lorsque je lève la tête, dans tous les mouvements que j'accomplis et qui l'accomplissent »²³⁷. La vie corporelle se révèle en se réalisant et se réalise en s'éprouvant elle-même. Le corps se donne à lui-même dans le mouvement. Le pouvoir du corps est un pouvoir qui est toujours savoir immédiat de soi. Le corps « appartient au sujet parce qu'il se possède lui-même, parce que cette possession, ce don de soi à soi où il s'engendre reproduit l'acte essentiel de la subjectivité, l'acte constitutif de sa vie immanente »²³⁸. En ce sens, « je suis mon corps cela signifie très exactement : l'être originaire de mon corps est une expérience interne transcendantale et par la suite la vie de ce corps est un mode de la vie absolue de l'*ego* »²³⁹. La vie corporelle n'a donc aucun autre contenu que celui de la vie immanente, comme révélation parfaite de soi à soi. C'est dans l'être même du sujet que se fonde toute incarnation, son incarnation propre, « ce n'est pas la possibilité mais la réalité du sujet incarné qui est inscrite dans l'essence de la subjectivité où elle se trouve déterminée elle-même comme une réalité subjective »²⁴⁰. Au sein de notre incarnation, c'est notre être qui se manifeste, tel qu'en lui-même. Dès lors, dans le pâtir et le jouir de mon corps, jusque dans mon agonie, ne se manifeste pas moins que le fait que je suis mon corps, que l'homme est un être de chair et je me révèle à moi-même en tant que moi-même. Par l'angoisse qui me brise, par la douleur qui me terrasse, je m'éprouve encore vivant. Je résiste pour ne pas être disloqué par l'épreuve et je parviens à resaisir ce Je qui résiste au monde. Vivre mon incarnation et la révélation de mon être jusqu'aux dernières extrémités de mon existence, aller au bout de mon humanité signifie, voire m'enjoint, de vivre mon agonie jusqu'au bout. Par l'ontologie nous pourrions avoir une fondation cohérente pour l'éthique de la fin de vie. Car ce corps qui meurt et qui est le mien, ce corps qui manifeste ma chair, qui me plonge dans les affres du pâtir, cette chair me révèle à moi-même... l'agonie est l'ultime épiphanie de moi à moi. Je ne pourrai échapper à mon corps ni à mon agonie. À tout le moins, je pourrai la précipiter, mais même en la précipitant, il me faudra traverser la nuit qu'est l'œuvre de la mort dans mon corps. Il me faudra voir

²³⁷ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis*, Op. Cit., p. 103.

²³⁸ *Ibid.*, p. 104.

²³⁹ Henry, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Op. Cit., p. 271.

²⁴⁰ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis*, Op. Cit., p. 105.

arriver le moment fatidique, le préparer même si je veux l'anticiper. L'effort produit, lors de la fin de vie, dévoile la personne que nous sommes dans la nudité de sa chair.

Le phénomène de l'incarnation ne signifie rien d'autre que la révélation de l'être de l'*ego* et la vie de la chair : « l'immanence du corps subjectif est l'immanence du sujet transcendantal, c'est-à-dire l'immanence du fondement de la transcendance, l'auto-affectation du pouvoir d'être affecté par les choses. »²⁴¹ Notre corps est toujours un savoir immédiat de nous-mêmes, un savoir qui se révèle à chaque pâtir et à chaque jouir. « L'*ego* c'est le corps. »²⁴² Le corps subjectif devient le lieu originaire de la connaissance ontologique, le corps devient alors notre intentionnalité la plus profonde, celle qui fait correspondre vie et *ego*. Le corps devient le lieu de manifestation de notre être dans sa chair. Parce que nous sommes corps, parce que nous sommes chair, nous sommes capables de comprendre que nous sommes sujets. « Le sujet accède aux choses parce qu'il est un être incarné, « cet être de chair et de sang que nous sommes tous ». »²⁴³ Nous ne pouvons affirmer notre pouvoir sur le monde qu'en tant que nous sommes une chair. Notre corps est un Je Peux, un pouvoir qui a pour origine un mouvement interne. Notre corps est par essence mouvement, il détermine nos expériences transcendantes grâce à l'immanence radicale dans laquelle il trouve son origine. Aussi, « la connaissance corporelle [est-elle] le fondement et le sol de toutes nos connaissances intellectuelles, elle n'est pas une connaissance provisoire, primitive peut être mais rapidement dépassée par l'homme intelligent, elle est au contraire une connaissance ontologique primordiale et irréductible. »²⁴⁴

Le corps subjectif ou la chair est toujours une réalité de vie concrète et individuelle car « il est de l'essence de la vie de s'unir immédiatement à son contenu. Ce qui se donne d'abord et primitivement à la vie est son vivre même et rien d'autre. Or, c'est en tant qu'il constitue dans son immanence radicale ce vivre transparent à lui-même, inaliénable, irréductible à tout élément étranger que le corps dans le mouvement qui l'accomplit connaît aussi tout ce qui n'est pas lui et l'atteint en lui-même »²⁴⁵.

Nous comprenons que l'incarnation implique d'avoir un corps, plus, d'être ce corps. Cependant, à en croire Michel Henry, elle ne peut se réduire à l'existence d'un corps matériel. Cela ne peut rendre compte de l'expérience que nous faisons de notre corps

²⁴¹ *Ibid.*, p. 106.

²⁴² Henry, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Op. Cit., p. 131.

²⁴³ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis*, Op. Cit., p. 108 citant Henry, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 10.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 109.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 110.

d'homme. C'est pourquoi le philosophe propose un choix méthodologique : « celui de parler de ce que nous savons plutôt que de ce que nous ignorons. Car chacun, chaque homme et chaque femme, à chaque instant de son existence fait l'expérience immédiate de son propre corps, éprouve la peine que lui procure la montée de cette ruelle en pente ou le plaisir d'une boisson fraîche l'été, ou encore celui d'un vent léger sur le visage »²⁴⁶. Le corps d'un homme se sent, s'éprouve comme vivant. Nous jouissons de nous et des impressions qu'il nous procure, impressions qui sont sans cesse renaissantes. Le corps d'un homme c'est aussi ces « êtres souffrants, traversés par le désir et la crainte, ressentant toute la série des impressions liées à la chair parce que constitutives de sa substance – une substance impressionnelle donc, commençant et finissant avec ce qu'elle éprouve »²⁴⁷. La conscience de soi peut être aussi vive qu'une sensation. Sensation de la douleur qui s'éclate comme une décharge électrique, pour ensuite revenir au silence. Sensation de bien-être anéanti par l'expérience de la douleur. Chacune de nos impressions est constitutive de notre être et nous dévoile en tant que sujet existant. En ce sens, « l'homme qui ne sait rien d'autre que l'épreuve de toutes les souffrances dans sa chair meurtrie, le pauvre, « le tout petit », en sait probablement beaucoup plus qu'un esprit omniscient »²⁴⁸. Ce savoir porte sur la vie. Savoir écouter son corps est une richesse car elle dit la proximité du soi à soi, elle révèle l'intériorité de celui qui a apprivoisé son corps comme chair. Le corps objectif et scientifique, celui biologique, ne peut rendre compte de cette expérience propre à chacun qui fait que nous habitons notre corps, qu'il est notre demeure et qu'il nous permet de nous révéler à nous même dans la jouissance de soi et dans le pâtir de soi.

La question fondatrice de la philosophie de Michel Henry devient alors non plus la question de l'être mais la question du dévoilement de l'être. Car que signifie que l'être se dévoile dans une chair et qu'ainsi l'ontologie ne puisse se séparer de l'incarnation pour pouvoir être pensée ? « Que doit donc être la chair pour être en elle-même et par elle-même révélation ? Mais que doit être la révélation pour s'accomplir comme chair, pour accomplir son œuvre de révélation dans la chair et par elle ? »²⁴⁹ Seul par le Verbe peut advenir la chair. Il va s'agir donc de définir un homme tout à la fois invisible et charnel, invisible en tant que charnel. La chair ne peut se réduire au corps, nous l'avons vu plus haut. Elle serait alors l'expérience subjective que nous faisons de nos impressions corporelles et de notre pouvoir sur le monde, la chair comme un Je Peux.

²⁴⁶ Henry, M., *Incarnation – Une philosophie de la chair* -, Paris, Seuil, 2000, p. 7-8.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 9.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 10.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 24.

En ce sens, vivre, nous l'avons vu, signifie s'éprouver soi-même ; et l'essence de la vie, de toute vie, consiste dans ce fait pur de s'éprouver soi-même. La vie est donc une pure épreuve de soi. Si la vie est désormais ce seul fait : s'éprouver soi-même dans une pure épreuve de soi alors « la vie s'engendre elle-même en venant en soi, dans la condition qui est la sienne et qui est celle de s'éprouver soi-même. Or aucune épreuve de soi n'est possible si n'advient en elle, en même temps qu'elle est sa condition, une Ipséité qui lui est ainsi consubstantielle. Ipséité désigne le fait d'être soi-même, le fait d'être un Soi »²⁵⁰. Toute révélation par l'incarnation ne peut être qu'immanente et subjective, mais bien plus, toute révélation n'est possible que dans l'immanence et la subjectivité. À la base de toute révélation, nous trouvons un sujet, une ipséité.

La connaissance ontologique est donc définie concrètement par le fait que le corps est un pouvoir de mouvement, ce qui se manifeste dans tout effort, mais bien plus encore par le fait que « si notre vie se déroule dans un monde réel, si nous vivons en présence de l'être des choses, c'est parce que nous sommes d'abord intérieurs à nous-mêmes et que cet être intérieur recèle la vérité originaire, la vérité de tout ce qui est, « l'origine de la vérité de l'être » »²⁵¹. Aussi toute sensation est guidée par l'acte du pur sentir et dans cet acte, « dans la plus humble de nos expériences, celle qui consiste à sentir, à voir, à entendre, à toucher, l'être vient et se manifeste dans l'intimité vivante de sa vérité »²⁵². L'expérience la plus pauvre qu'elle soit est toujours occasion pour l'homme de se découvrir à lui-même dans la richesse du soi à soi. Aussi, celui qui goûte le jus frais d'une pomme fait l'expérience, par le plaisir que cela lui procure, du soi comme soi. Celui qui est en train de mourir, que ce soit par le sentiment de désolation, de déréliction qu'il traverse, ou par celui de la paix intérieure, fait l'épreuve de soi. C'est cette épreuve de soi que Galilée et les sciences modernes rendent impossible puisque toute expérience, pour être vraie, se doit d'être objective et donc toujours extérieure. En ce sens, elles ne peuvent avoir qu'une seule conséquence, que la vie se retire. L'intériorité ne peut se décliner dans un langage purement objectif. Quel malade n'a pas un jour renoncé à faire partager son expérience propre à son médecin pour ne lui parler que de ce qui peut entrer dans la classification des symptômes permettant d'identifier la pathologie ? Combien de patients se taisent de peur qu'on ne leur dise que ce qu'ils vivent n'a pas de cause objective ? « C'est toute notre vie telle que nous l'éprouvons qui bascule d'un coup dans l'illusion – nos sentiments, nos

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 29.

²⁵¹ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis, Op. Cit.*, p. 112.

²⁵² *Ibid.*, p. 116.

émotions, nos désirs, nos désespoirs, nos espoirs, nos renoncements, nos amours »²⁵³. On ne peut rendre compte de la chair et de la vie dans des structures biologiques, ou alors la peine est immédiate « le baiser qu'échangent les amants n'est qu'un bombardement de particules microphysiques »²⁵⁴. Et l'agonie ne serait alors que le processus physico-pathologique qui conduit à l'inévitable défaillance de tous les organes. Cesser de respirer, n'avoir plus de cœur qui bat, voilà où mènerait le processus inéluctable de l'agonie. Ni cri ni larme, juste un corps qui s'éteint, pièce par pièce, comme une vieille mécanique usée qu'on ne peut plus réparer. De drame, point. La vie se retire d'un monde objectif, scientifique, dépouillé de qualité sensible et étranger à toutes nos impressions. La vie se retire si l'on n'explique l'expérience humaine qu'en l'explicitant, en la décortiquant, en la disséquant... Est-ce que cela condamne la médecine à ne pouvoir accompagner celui qui souffre et a fortiori celui qui meurt ? C'est une question qu'il nous faudra aborder plus tard. Mais il semble d'ores et déjà évident que l'objectivité médicale, toute indispensable qu'elle soit pour bien accompagner son patient, ne peut prendre en charge l'homme souffrant et son expérience car elle ne peut comprendre son expérience. Le savoir médical objectif réduit les maux de tête à des céphalées, il va en expliquer le processus physique. Pourrait-il prendre en compte, sans perdre sa scientificité, de l'impact psychologique pouvant les provoquer ? Stress, angoisse...etc. Et c'est bien parce que la douleur est à la fois donnée objective et subjective qu'il est si difficile d'établir un savoir parfaitement objectif et de toujours parvenir à la soulager.

En tout cas, c'est désormais l'ipséité, la subjectivité qui est à la base du savoir. Le corps n'est pas l'objet de l'expérience mais son principe. Le mode phénoménologique de la révélation de la vie est le *pathos*, c'est l'étreinte sans écart d'un souffrir et d'un jouir donc de l'affectivité pure. La chair est alors toujours affective, elle n'est que cela, qu'elle éprouve et qu'elle se sente elle-même, elle est impressionnelle et affective dans sa venue originare à soi, dans la Vie. Aussi, « parce que la chair n'est rien d'autre que la possibilité la plus intérieure de notre soi, celui-ci est son Soi unitaire. L'homme ignore le dualisme. Le Soi pense là où il agit, où il souffre, là où il est un Soi : dans sa chair »²⁵⁵, le soi et la chair ne font plus qu'un dans une unité implacable : ni l'un ni l'autre ne peuvent être séparés. Il n'y a pas de dualisme dans l'homme vivant qui s'éprouve lui-même en tant que chair.

²⁵³ Henry, M., *Incarnation – Une philosophie de la chair* -, *Op. Cit.*, p. 146.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 178.

« Pouvoir toucher signifie se trouver en possession d'un tel pouvoir, être préalablement placé en lui pour coïncider avec lui, s'identifier à lui et de cette façon seulement, pouvoir ce qu'il peut. »²⁵⁶ En ce sens donc, tout pouvoir relève d'une immanence essentielle, l'immanence à soi s'accomplit dans la vie qui vient pathétiquement en soi. Aussi « la possibilité de tout pouvoir est sa venue en soi même sous la forme d'une chair »²⁵⁷. Nous en profitons donc pour affirmer que, selon Michel Henry, la chair vient avant tout chiasme touchant/touché, elle vient avant même le pouvoir de toucher. « La chair ne vient en soi que dans la venue en soi de la Vie absolue, dans l'Archi-Chair d'un Archi-pouvoir. »²⁵⁸ Philosophie de *l'archè* qu'il nous va nous falloir creuser car c'est cette dernière qui nous permettra de sortir d'un solipsisme radical de chaque subjectivité pour établir la fraternité entre les hommes. Si le rapport au corps (corporéité) est antérieur au rapport au monde (intentionnalité), il nous faut pouvoir découvrir quelle intentionnalité préside à notre intentionnalité. Mais au préalable, il va nous falloir travailler sur la subjectivité et le pâtir, modes premiers de révélation de la chair dans sa venue en elle, modes premiers de révélation de soi à soi qui se retrouvent au premier plan au moment tragique qu'est l'agonie.

b. Subjectivité et pâtir

Si l'homme se révèle à lui-même en tant que chair dans l'effort, dans la souffrance, dans l'agonie et le jouir, alors il convient de s'interroger sur ce que signifie cette chair et cette épiphanie de l'homme qui se manifeste dans le *pathos*. En effet, cela revient à dire que, jusqu'au bout, l'homme se révèle à lui-même. En ce sens l'agonie devient le moment ultime de révélation de soi à soi, l'ultime épiphanie d'un être, d'un sujet, dans sa chair, dans son incarnation. Le corps, dans l'épreuve de la fin de vie, exprime le soi et rappelle, dans son délitement que l'intentionnalité précède le rapport au monde. Le corps, dans son dénudement radical, convoque à penser l'ipséité du sujet qui est toujours originaire.

Si, la chair se révèle dans l'effort qu'elle fait, elle résiste donc sur quelque chose. C'est ce que Maine de Biran appelait le continu résistant : ce sentiment de résistance qui se

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 197.

²⁵⁷ *Ibidem.*

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 197.

manifeste à nous quand nous éprouvons les diverses sensations tactiles. Or ce que Maine de Biran nomme corps organique et qui est une chair en concept henryen, c'est « au sein de notre corporéité originaire, c'est l'auto-mouvement de celle-ci en son accomplissement immanent qui vient se heurter à un terme qui lui résiste continûment, alors la réalité a changé. C'est ce continuum résistant qui la rend manifeste, qui définit la première opposition, la première extériorité rencontrée par nous dans le déploiement intérieur de nos pouvoirs – c'est un nouveau corps qui se découvre de cette façon et de cette façon seulement »²⁵⁹. Pourrait-on penser que l'agonie serait la dernière forme d'extériorité rencontrée ? Le corps n'étant plus, l'épreuve d'un continuum résistant se déclinant sur une opposition au monde n'aura plus lieu d'être. Aussi, l'ipséité retourne alors à l'immanence. Elle ne possède plus de rapport avec la transcendance puisque ce rapport n'est possible que par l'extériorité que représente le monde. Maine de Biran affirme donc qu'un corps organique est corps qui existe avant la sensation, avant le monde, c'est un corps invisible. Le corps organique n'est rien d'autre que ce qui résiste au Je Peux. Et dans cette résistance, « tantôt le continu oppose à la mise en œuvre de nos pouvoirs une résistance absolue, ne lui cédant nulle part, sur aucun point – en sorte qu'aucune faille, aucun passage ne se creuse dans le mur sur lequel le mouvement vient se briser, tantôt au contraire le continu résistant cède à l'effort de notre mouvement »²⁶⁰. Le premier pâtre s'exerce donc entre ce monde qui s'oppose à moi et moi-même qui me perçoit comme sujet. Le monde me résiste et, parce qu'il me résiste, il me dévoile ce qui est moi et ce qui ne l'est pas. En ce sens, « quand le continu résistant oppose aux pouvoirs de notre corporéité originaire une résistance absolue, ce continu définit la réalité des corps qui composent l'univers « réel ». Quand il cède au contraire à ces pouvoirs, c'est la réalité de notre corps organique qui se révèle en lui. C'est dans cette soumission aux pouvoirs qui composent ensemble notre « Je Peux » que le corps organique se désigne comme le nôtre, comme nous appartenant, à la différence des corps qui nous résistent absolument et qui sont les corps étrangers »²⁶¹. Aussi, si l'effort est intérieur, nous savons que c'est nous qui nous révélons à nous-mêmes, tandis que si l'effort est extérieur, nous prenons conscience que nous nous opposons au monde. Cette expérience que nous faisons de l'intérieur et de l'extérieur rend possible la distinction entre le soi et l'altérité. Pourquoi parler de révélation ? Il nous semble qu'il faut qu'il y ait effort pour que l'être se dévoile, et parce qu'il y a effort, cela manifeste que l'intériorité est avant

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 211.

²⁶⁰ Henry, M., *Incarnation – Une philosophie de la chair* -, *Op. Cit.*, p. 212-213.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 213.

tout secrète. Quelque chose de caché, d'inconnu s'introduit et vient à notre connaissance. Le soi est tout à la fois invisible et intérieur. Dans ce soi invisible et immanent, dans cette chair pathétique qui se dévoile dans le secret, se dévoile aussi les origines de la vie. Aussi, si l'on reprend le sens surnaturel, la révélation implique le dévoilement par la divinité de révélation partielle ou totale qui sont portées à la connaissance de l'homme. Au sein de la révélation henryenne cohabitent les deux sens. Mais le second prend toute son ampleur lorsque nous parvenons à la phénoménologie de *l'archè* que nous étudierons sous peu.

C'est expérience que nous faisons de l'intériorité et de l'extériorité permet d'affirmer qu'« il est tout à fait inexact d'affirmer avec Merleau Ponty que, lorsque ma main droite qui touchait ma main gauche se laisse au contraire toucher par celle-ci, elle abandonne du même coup sa maîtrise, sa condition de touchant pour se trouver absorbée dans le touché compris au sens d'un tangible quelconque, d'un sensible quelconque analogue à tous les corps chosiques de l'univers. C'est tout le contraire qui est vrai ; lorsque la main touchante se laisse toucher par l'autre main devient une main touchée, elle garde en elle sa condition de chair originelle, cette auto-impressionnalité qui peut seule être impressionnée, « touchée » par quoi que ce soit »²⁶². L'activité et la passivité sont deux modalités phénoménologiques différentes d'une même chair : « une chair qui s'éprouve dans le bonheur de déployer librement ses pouvoirs aussi bien dans la contrainte qu'elle ressent de leur empêchement. Ces tonalités affectives propres au dynamisme de notre chair originaire, actives ou passives, sont donc identiquement celles de notre propre corps organique »²⁶³. Du continuum résistant, de la *Philosophie et Phénoménologie du corps*, nous passons à l'activité et la passivité de l'expérience que nous faisons de nous-mêmes au sein du traité sur *L'Incarnation*. Cependant, toutes deux, quoi que par des angles différents, n'ont qu'un seul but : montrer « le caractère concret de la subjectivité, et cela en montrant qu'elle se confond avec notre corps »²⁶⁴.

C'est pourquoi la corporéité chez Michel Henry est toujours pensée comme un *pathos* immédiat. « Dans l'invisible de sa Nuit, cependant, la vie s'étreint elle-même, elle livre chacun à lui-même, à l'indubitable de son corps. Aucun travestissement n'a le pouvoir de recouvrir cette Parousie. »²⁶⁵. Si l'on s'en tient au grec, *parousia* signifie présence. Ce qui revient à dire que personne ne peut échapper à la présence de soi, et par là à la présence de la vie. Néanmoins, et peut-être plus particulièrement lorsque l'on tente de penser l'agonie,

²⁶² *Ibid.*, p. 230.

²⁶³ *Ibid.*, p. 231.

²⁶⁴ Henry, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, *Op. Cit.*, p. III.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. IV.

l'on s'interroge sur la parousie entendue en théologie chrétienne comme le grand retour du Christ qui établira définitivement le royaume de Dieu. Ce qui nous pousse de nouveau vers la question de la résurrection. La mort est-elle la fin de la chair ? Ou appelle-t-elle au dévoilement entier d'une vérité cachée au monde ? À notre sens, nous touchons aux confins de la contrée des philosophes pour entrer dans celle délicate de la théologie. C'est un pas que nous préférons ne pas franchir, mais que l'auteur lui franchira justement par sa phénoménologie de *l'archè*.

Du *pathos*, l'homme est entièrement prisonnier, il ne peut s'échapper. L'homme ne peut s'apparaître à lui-même que dans sa chair, chair qui est une épreuve de soi à soi-même, permettant la révélation de soi à soi comme ipséité, comme sujet dans une immanence absolue. Pâtir et souffrir sont donc au cœur de toute philosophie de l'incarnation, car si l'on se reçoit soi dans une chair, dans sa chair, on ne peut que se recevoir sans jamais pouvoir s'échapper de soi-même.

Il s'agit donc de penser ce que peut signifier ce pâtir de soi, ce souffrir de soi. « L'affectivité est la révélation de l'être tel qu'il se révèle à lui-même dans sa passivité originelle à l'égard de soi, dans sa passion. »²⁶⁶ En ce sens, la passivité est une modalité ontologique de tout être, ce qui permet à l'homme de se recevoir lui-même comme lui-même dans une intériorité et une indivisibilité pleine et entière. La chair comme pâtir est pure révélation de soi à soi. Dès lors, « le Soi est le dépassement du Soi comme identique à soi. L'interprétation de l'essence de l'ipséité comme affectivité reçoit sa signification ontologique dernière et devient possible avec l'interprétation de l'affectivité comme trouvant son essence dans le souffrir »²⁶⁷. Souffrir ne peut être ici compris comme un terme doloriste qui voudrait signifier que seules la douleur et la souffrance nous permettraient de nous révéler à nous-mêmes ; mais souffrir devient ici une condition ontologique de révélation de soi à soi au sens où l'on souffre d'être soi-même sans pouvoir prendre de distance vis-à-vis de soi, sans pouvoir s'échapper de soi, ne pouvant être autre que soi, ne pouvant se révéler autrement qu'à soi-même. Si l'on souffre de soi c'est uniquement à cause de cette radicale passivité ontologique qui fait que l'on se reçoit soi et uniquement soi. En ce sens, « le sentiment est le don qui ne peut pas être refusé, il est la venue de ce qui ne peut pas être écarté »²⁶⁸. L'homme ne peut refuser de vivre sa subjectivité, il ne peut

²⁶⁶ Henry, M., *L'essence de la manifestation*, Op. Cit., p. 586.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 591.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 593.

que subir sa sentimentalité première qui lui permet d'être lui-même dans sa pleine et entière ipséité.

Aussi, c'est « dans l'impuissance du souffrir [que] se fait jouir la puissance du sentiment »²⁶⁹ car il existe alors une balance entre souffrance et joie et les différentes tonalités qui révèlent l'être à lui-même. Le souffrir de soi met en exergue le fait que nous jouissons de nous-mêmes comme étant pleinement nous-mêmes. « La puissance du sentiment est le sentiment lui-même, le sentir comme tel dans son essence, comme se sentir soi-même, tel qu'il s'accomplit, dans sa possibilité effective, comme souffrir. »²⁷⁰ Le souffrir entraîne la possibilité de jouir de soi, s'étreindre soi-même dans une radicale passivité. La souffrance de soi qui se manifeste à soi met en lumière le fait que je peux jouir de moi-même. Souffrance et joie sont donc les sentiments premiers permettant l'épiphanie de l'être dans son pâtir et son jouir premier. Alors « la douceur du sentiment est sa force tranquille, la venue silencieuse de ce qui vient en soi, est avec soi, s'éprouve. »²⁷¹ C'est cela pâtir, souffrir de soi, découvrir la douceur d'un sentiment qui m'ouvre à moi-même, me révèle à moi-même. « Une telle douceur où l'être vient à lui sans effort, s'éprouve dans la passivité du souffrir, dans le sentiment, pénètre tout ce qui est. »²⁷² L'expérience pleine et entière de ma chair se fait dans une radicale subjectivité qui se manifeste par ma chair. C'est l'affectivité, le pâtir et le jouir qui sont à la racine de la connaissance de soi en tant qu'*ego*, en tant que chair. « L'invisible est l'être compris comme l'affection, l'affection originelle, son effectivité première et l'essence de toute effectivité, la phénoménalité elle-même, absolue, irrécusable, telle qu'elle se révèle originairement à elle-même, est l'affectivité »²⁷³.

La réception sensible n'est en effet possible que sur un fond sûr, celui du se sentir soi-même. La sensibilité, dès lors, ne désigne rien d'autre que l'essence de notre rapport au monde. En ce sens, il y a une détermination ontologique de l'affection par l'affectivité. « Ce n'est pas ce qui arrive qui détermine l'affectivité mais l'affectivité rend possible la venue de ce qui vient et le détermine, détermine ce qui arrive comme affectif. »²⁷⁴ Il s'agit de toujours penser ce qui est premier. Or ce qui est premier, c'est le fait que nous soyons des chairs, des corps subjectifs capables de nous auto-affecter. Puisque nous sommes capables de nous auto-affecter, nous sommes des êtres affectifs, qui nous éprouvons dans

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 593.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 594.

²⁷¹ *Ibidem.*

²⁷² *Ibid.*, p. 595.

²⁷³ *Ibid.*, p. 598.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 611.

leur affectivité. Affectivité qui rend alors possible le fait d'éprouver ce qui est sensible, d'éprouver les affections. Aussi si la vie est dans son essence autonomie, elle dépend des circonstances et peut être affectée. Pour autant, « toute dépendance suppose une indépendance absolue, l'autonomie originelle de l'être comme être soi, et de la vie. »²⁷⁵ La révélation de soi à soi par l'affectivité, dans une passivité radicale, celle de pâtir et de jouir de soi, implique que l'on reconnaisse que « la dépendance absolue du sentiment à l'égard de soi, sa passivité ontologique originelle à l'égard de son être propre, c'est là justement ce qui le constitue et le rend possible, le souffrir comme tel est l'essence de l'affectivité en lui »²⁷⁶.

L'affectivité constitue dès lors la possibilité même de la subjectivité, son essence. Les deux sont identiques car « cet être donné à soi-même comme être donné à soi de l'entendement, de l'idée ou de la sensation, c'est là précisément l'essence de la pensée, de l'âme, de la conscience, l'essence de la forme »²⁷⁷. On ne peut désormais plus séparer affectivité et subjectivité, ce qui assoit une phénoménologie matérielle quand bien même elle n'a pour but que de dévoiler l'ontologie, l'être de l'homme. Michel Henry parle de phénoménologie matérielle au sens où l'homme ne peut être qu'un être incarné et que « l'affectivité est en elle-même, de part en part, révélation »²⁷⁸. Elle est révélation parce qu'elle est présence du soi à soi sans distance ni médiation. Car « l'affectivité est la révélation de son être et c'est pourquoi elle est l'être même. »²⁷⁹ Subjectivité, immanence, ipséité, *ego*... tous ces concepts, pour parvenir à maturité dans la pensée henryenne ont besoin de la chair et de l'affectivité. Car le sentiment est immanence radicale, il est affectivité. « L'être réel du sentiment ne se rapporte pas seulement à l'*ego* absolu de façon immédiate, mais lui est identique en tant que son essence, l'essence de l'affectivité, fonde l'ipséité elle-même comme telle et la constitue. »²⁸⁰ L'affectivité devient l'essence originaire de la révélation. Alors se sentir soi-même devient désormais l'acte absolu dans la philosophie henryenne. « La pensée de l'affectivité, la pensée du « se sentir soi-même », ne désigne pas une opération possible, mais la pose comme immédiatement réelle. Ainsi, il n'y a pas de compréhension de l'affectivité sans réalisation effective de celle-ci par l'esprit qui la pense et ne peut la penser sans s'assimiler à elle et en elle dépasser la pensée. »²⁸¹

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 613.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 614

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 644.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 667.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 668.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 779.

²⁸¹ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis, Op. Cit.*, p. 54.

On pâtit et on jouit de soi de façon radicale et originale dès lors que nous sommes chair. Il y a passivité radicale de l'être puisque nous nous recevons nous-mêmes tels qu'en nous-mêmes sans jamais pouvoir nous échapper, dans un jouir et pâtre premiers qui posent la réalité de notre être dans l'affectivité. Il y a une impuissance radicale de l'essence de l'homme : elle ne peut être autre chose qu'elle-même ; et c'est ce que ne cessent de lui rappeler l'affectivité, le jouir et le pâtre de soi.

La passivité radicale que nous subissons dans l'épreuve de l'agonie fait écho à la passivité radicale de l'être face à lui-même lorsqu'il se reçoit lui-même. La passivité dans l'agonie, puisque nous la subissons, nous amène à faire l'expérience des profondeurs de l'être et les façons dont nous nous recevons nous-mêmes comme être. Ici, la passivité est donc pensée dans sa positivité. Mais en creux, elle rappelle que l'intériorité est toujours à reconquérir. La passivité manifeste l'expérience intérieure que l'on fait de soi. Parce qu'il y a passivité, nous pouvons décliner les différentes tonalités de l'être et entrer dans la souffrance et dans la joie. Au sein même de l'agonie, je peux alors faire l'épreuve de moi comme être souffrant et tout en même temps faire l'expérience improbable mais si forte de jouir de moi dans une révélation de soi à soi par ma chair, par mon affectivité. Reprenons l'exemple de Claire Marin : la douleur m'anéantit, me brise, me détruit, il me faut alors pouvoir me resaisir, me retrouver. Dans un effort sur moi, pour Claire Marin par des émotions fortes (se saouler de Wagner), l'on se retrouve soi, en soi, rien d'autre que soi mais toujours soi. La douleur ou la souffrance me convoquent non pas à la dépersonnalisation mais à la re-personnalisation. Il en est de même pour l'agonie. S'il est impossible de s'échapper de soi-même, la jouissance de soi est en même temps souffrance d'être soi et de n'être que soi. Et la souffrance d'être soi rend possible toute expérience de jouissance de soi. Dès lors, toute notre histoire humaine ne peut être qu'affective. Et toute notre histoire affective est l'historial de l'absolu, ajouterait le philosophe, car l'« expérience intérieure est constitutive de l'essence de la réalité humaine et qui fait de chaque circonstance et de chaque événement de l'existence une rencontre avec l'absolu »²⁸². Aussi l'agonie devient un des moments historiques de l'absolu. L'agonie n'est pas à vivre parce que c'est notre destin, mais bien parce que c'est une rencontre avec l'absolu, presque une manifestation d'unité de destin. Ici, l'on s'approche d'une philosophie de la vie qui découle de la Vie. Parce que la Vie, dans son absolue immanence, engendre des vies par un souffrir et un pâtre, nos vies se dévoilent, dans un souffrir et un

²⁸² *Ibid.*, p. 119.

pâtir, issues de l'absolu. L'agonie, épreuve de la vie, nous dévoile en tant qu'ipséité issue de l'Ipséité. « Notre existence est le devenir intérieur de la souffrance, c'est-à-dire la possibilité de « sa transformation dialectique dans la joie », qui n'est elle-même rien d'autre que « sa transformation intérieure en ce qu'elle est » : « la souffrance de l'être et sa jouissance, la jouissance de soi de l'être absolu et sa joie ». »²⁸³ Souffrance et jouissance ne sont que les sentiments qui se succèdent pour permettre à tout *ego* de se révéler à soi-même dans une chair, dans une ipséité, dans son être propre. Souffrance et joie manifestent l'épiphanie de la personne dans son incarnation et dans sa subjectivité originale, unique, et première.

C'est aussi pourquoi « chacun de nos sentiments constitue un pouvoir positif, une puissance d'affirmation efficace, parce que le s'éprouver soi-même où il surgit et se révèle tel qu'il est, est l'expérience de soi constitutive de l'être et de sa genèse interne absolue. Tous nos sentiments enveloppent une puissance d'être et d'agir puisqu'en chacun d'eux, dans la joie comme dans la souffrance se réalise ce qui le réalise, « se révèle ce qui [le] révèle : l'absolu » »²⁸⁴. L'agonie peut devenir se moment de révélation ontologique du soi à soi, et ce faisant, nous faire entrer dans une dimension que bien souvent nous oublions tout au long de notre vie, la dimension ontologique. Parce que la vie s'éteint, peut-être est-ce le moment où nous pouvons faire l'expérience métaphysique et cependant particulièrement incarnée de ce que nous sommes : des êtres vivants, nous éprouvant nous-mêmes dans une immanence radicale, une passivité absolue, jouissant et pâtissant de nous-mêmes, n'étant rien d'autre que nous, subjectivité absolue. Peut-on esquisser un parallèle avec les expériences de vie après la mort ? Les dénommées NDE, « *near death experience* » ou les EMI, « expérience de mort immédiate » ? Ces expériences d'hommes et de femmes leur font toucher la mort, ils en reviennent, tous convaincus que la mort est plus de l'ordre d'une rencontre. La vie se retirant, paradoxalement, nous fait découvrir ce qu'il y a de plus précieux : elle nous manifeste à nous-mêmes comme des êtres vivants, vivants jusqu'à la mort, vivants jusque dans notre agonie.

c. Agonie et sentimentalité

²⁸³ *Ibid.*, p. 123.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 120, citant Henry, M., *Philosophie et Phénoménologie du corps*, p. 839.

Cependant cette révélation de soi à soi dans l'affectivité demande de repenser fondamentalement la question de la douleur, de la souffrance et de la sentimentalité, particulièrement lorsque nous tentons de penser l'agonie, puisqu'à tout le moins, ce qui nous empêche de penser ce moment, c'est bien l'obstacle épistémologique du dolorisme. Aujourd'hui en effet, et nous le verrons lorsque nous nous pencherons sur les questions éthiques, nous sommes dans un contexte où nous craignons par-dessous tout la douleur. Aussi, tout ce qui pourrait laisser penser que la douleur a une capacité à révéler l'homme à lui-même est suspecté de dolorisme. L'on reviendrait alors à un salut par la douleur. Or, Michel Henry nous enseigne que « la réalité de la douleur est sa manifestation, son surgissement premier, sa révélation, de telle manière cependant que cette révélation est constituée par la douleur elle-même et se trouve en celle-ci, dans la douleur comme telle, l'effectivité de sa phénoménalité. »²⁸⁵ La vérité de toute douleur se trouve dans l'affectivité, affectivité qui se trouve à la racine de l'être de l'homme, affectivité qui permet à l'*ego* de se recevoir et de se dévoiler à soi-même comme *ego*. « L'obscurité de l'invisible ouvre la dimension ontologique où le sentiment trouve son existence originelle, elle est le lieu où il déploie son être et s'épanouit, le milieu où il fructifie ; où il est possible. »²⁸⁶ L'impuissance de l'homme à n'être autre chose que lui-même le condamne à souffrir puisqu'il ne peut changer ce qu'il est. La passivité radicale de son être lui permet tout à la fois de jouir de lui-même et de souffrir de lui-même. L'« impuissance à l'égard de soi comme livré à soi dans la passivité ontologique originaire du souffrir »²⁸⁷ fait que l'homme s'éprouve lui-même dans le sentiment, dans sa douceur et dans sa force mais aussi dans sa souffrance. L'agonie est une épreuve de passivité par excellence, car elle nous oblige à reconnaître que nous sommes limités. Incapables de nous créer nous-mêmes, incapables de nous échapper de nous, nous ne pouvons être autres que nous. Et nous ne pouvons échapper à la mort. L'homme fait l'épreuve de la souffrance puisqu'il ne peut s'échapper de lui, tout comme la douleur lui rappelle qu'il est prisonnier de lui. Notre prison est un royaume ? Peut-être, mais un royaume qui s'expérimente par la souffrance, tout comme par la jouissance. Souffrance ontologique de ne pouvoir être autre que soi, à quoi fait écho la jouissance ontologique de pouvoir jouir de soi, être un sujet. Souffrance existentielle de l'agonie qui oblige à toutes les dépossessions, douleur qui accroît

²⁸⁵ Henry, M., *L'essence de la manifestation*, Op. Cit., p. 677.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 680.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 824-825.

l'angoisse de celui qui meurt. L'homme dans sa chair, par l'épreuve de la mort, découvre l'ipséité radicale qu'il est.

C'est pourquoi c'est toute l'essence de l'affectivité qui réside dans le souffrir et se trouve constitué par lui. Car en effet, dans le souffrir, le sentiment s'éprouve lui-même dans sa passivité absolue à l'égard de soi, dans son impuissance à se changer lui-même. Il s'éprouve et fait l'expérience de soi comme irrémédiablement livré à soi pour être ce qu'il est, comme chargé à jamais du poids de son être propre. Le sentiment dans le souffrir nous fait découvrir à quel point nous sommes nous-mêmes et seulement nous-mêmes. « L'impuissance du souffrir, la souffrance, est l'être donné à lui-même du sentiment, son être rivé à soi dans l'adhérence parfaite de l'identité et, dans cette adhérence parfaite à soi, l'obtention de soi, le devenir et le surgissement du sentiment en lui-même dans la jouissance de ce qu'il est, est la jouissance, est la joie. »²⁸⁸ Il y a adhérence car l'on signifie par-là l'état d'adhésion entre le soi et l'identité, l'adhérence manifeste que soi et identité ne peuvent en aucun cas s'isoler l'un de l'autre. Aussi, lors de l'agonie, par l'expérience de la souffrance se dévoile la cohésion parfaite entre soi et son identité. La problématique du semblable/ dissemblable, de la dissolution du soi en raison de la souffrance, de la perte de son identité du fait des bouleversements liés à la maladie est appelée à passer de l'existential à l'ontologique pour découvrir l'irréductible unité de l'être dans sa chair. Le sentiment, le souffrir, dans ce pâtre premier qui nous permet de nous révéler à nous-mêmes est donc primordial car expérience concrète et première de moi en tant que moi, de moi en tant qu'*ego*, de moi en tant que sujet qui se reçoit dans sa subjectivité.

Aussi, « la douceur est ce qui se sent, s'éprouve soi-même et, donné à soi, repose en soi dans le sentiment de soi. La douceur est le sentiment. La douceur de l'être et de la vie n'est pas un caractère, une détermination qu'ils présentent parfois, elle est leur essence, leur s'éprouver soi-même dans la souffrance et dans la jouissance du souffrir. »²⁸⁹ Souffrance et jouissance, nécessaires à tout *pathos*, ne peuvent donc s'entendre ici dans un sens purement doloriste, mais bien comme l'expérience première que fait l'être de soi-même. « C'est dans le souffrir et sa passivité que se réalise le se sentir soi-même pur et plénier qui définit l'affectivité. En lui s'accomplit l'adhérence parfaite à soi, le pur don de soi à soi, la possession et la jouissance de soi. Tout ce que le souffrir exprime d'impuissance, l'impossibilité d'échapper à soi, de se fuir, de se refuser, signifie la puissance en lui du sentiment, son pouvoir constitutif de se donner soi-même à soi-même, de se produire en

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 830.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 833-834.

s'affectant, c'est-à-dire d'être et de se révéler. »²⁹⁰ La souffrance et la jouissance de soi permettent à l'être soi de se révéler à soi-même dans son identité, dans son ipséité. L'agonie ne devient alors qu'une occasion parmi tant d'autres, parmi toutes les expériences affectives et subjectives que nous faisons, de nous révéler à nous-mêmes. Cependant, elle conserve quelque chose d'unique car elle nous pousse à aller au bout de nous-mêmes par le fait même que se lient de façon particulière l'ontologique et l'existential, chacun de ses domaines faisant écho à l'autre et l'appelant pour que l'homme puisse conserver, restaurer ou découvrir son ipséité, son être chair. L'agonie ne peut donc être pensée comme une pure perte, puisqu'elle est réception de soi, bien que ce moment ne puisse être compris comme étant utile. Elle peut devenir, dans la réception de l'être comme sentimentalité, ce moment de vérité où le soi est face à soi et rien d'autre, où l'homme se reçoit pleinement dans sa passivité radicale, dans sa finitude ontologique, ne pouvant s'échapper de lui-même, ne pouvant échapper à son affectivité mais pouvant encore une fois jouir de soi pleinement parce que pâtissant.

Car c'est dans le pâtir que l'être parvient en soi, sans lutte et sans déchirement, puisque cette possibilité ne se fait que par l'expérience passive du se sentir soi-même. Souffrir, c'est alors souffrir dans la douceur de sa propre venue à soi, souffrir n'est pas compris comme une expérience ontique mais bien comme une expérience ontologique. « C'est dans l'identité de la souffrance et de la joie – dans la souffrance comme identiquement joie et dans la joie comme souffrance - qu'il faut saisir la tonalité propre qui accomplit la phénoménalité de l'être, sa révélation, sa parousie. »²⁹¹ La souffrance et la douleur ne sont pas la finalité de l'être, mais le pâtir, jusque dans l'agonie (et non pas uniquement dans l'agonie), devient la possibilité de cette parousie, l'épiphanie de l'*ego*, du sujet, la manifestation de l'incarnation pleine et entière de l'homme. Aussi si l'on définit le dolorisme par le fait que le salut ne s'obtient que grâce et par la douleur et la souffrance, qu'il faut les rechercher comme des biens, alors on ne peut affirmer que la philosophie henryenne est doloriste. On peut cependant conclure que « l'être de l'homme est fait de la substance de sa vie temporelle et souffrante, parce qu'il repose sur un absolu qui est lui-même vie et affectivité. Il n'y a pas d'opposition entre l'essence et l'existence parce que l'essence de l'être est d'exister par excellence, le mouvement de la vie, l'historial de la subjectivité vivante »²⁹². Au sein de toute expérience du pâtir, c'est encore la vie qui se

²⁹⁰ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis, Op. Cit.*, p. 61.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 68.

²⁹² *Ibid.*, p. 244.

manifeste, c'est l'incarnation qui est mise en exergue, c'est le pouvoir et le non pouvoir d'un Je Peux, d'un *ego* réalisant sa primordiale passivité. À la racine de toute ipséité, il y a avant tout une radicale passivité, celle de celui qui se reçoit lui-même et qui ne peut rien faire d'autre que se recevoir soi-même, sans jamais de séparation de soi possible, dans une unité entière et absolue.

Ce qui implique une autre conséquence qui est que « le consentement à l'être ne peut signifier chez Michel Henry qu'un abandon à la vie immanente, il n'implique par conséquent aucune subordination de l'homme à un pouvoir extérieur, il exclut toute forme négative et mutilante d'acceptation et de sacrifice, car il n'est rien d'autre en définitive que le mouvement de cette vie. »²⁹³ Dans la philosophie de la vie henryenne, l'on découvre l'avènement perpétuel d'une rencontre du sujet avec lui-même, du sujet avec la vie. La souffrance n'est alors que la souffrance, elle « n'est pas une donnée qu'on devrait se borner à constater sans la comprendre, un contenu contingent, « empirique » (...) Tenant sa possibilité du souffrir primitif qui marque l'épreuve pure du vivre en laquelle *pathos* et ipséité adviennent conjointement comme son effectuation phénoménologique originaire, la souffrance définit l'une des tonalités affectives fondamentales par lesquelles la vie touche à son propre fond. »²⁹⁴ La souffrance devient donc la possibilité d'advenir à la vie, elle est une passion primitive originaire, l'agonie et la souffrance deviennent alors occasion de naissance à la vie par la chair. « Dans sa souffrance, la chair n'exprime pas une modalité affective quelconque de notre vie, sa vérité n'est rien de psychologique ; elle ne tient pas seulement à ce qu'une telle modalité a d'incontestable, au fait que la souffrance est un *cogitatio*. Elle renvoie à la vérité absolue, au procès caché en lequel la vie advient originellement en soi dans son souffrir primitif, dans l'Archi-Chair et l'Archi-*pathos* de son Archi-révélation. »²⁹⁵ L'agonie est un *pathos* qui nous conduit alors découvrir l'Archi-*pathos* à l'origine de notre vie. Il est dès lors inutile de vouloir masquer la souffrance, le pâtir et le jouir car ce sont les modalités de l'être qui lui permettent de se dévoiler à lui-même et donc de se manifester à lui-même. Mais aussi parce que la révélation de l'être à lui-même le conduit à s'interroger sur les origines de son ipséité. En ce sens l'agonie n'est pas un moment qu'il faut éluder dans la vie. Il faut plutôt l'affronter afin de parvenir au bout de la révélation du soi à soi, de la révélation de la vie au sein de l'ipséité particulière

²⁹³ *Ibid.*, p. 250.

²⁹⁴ Henry, M., *Incarnation – Une philosophie de la chair* -, *Op. Cit.*, p. 186-187.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 187.

que je suis mais aussi parce qu'il oblige à prendre à bras le corps les questions métaphysiques qui se lient à celles existentielles.

La pensée henryenne nous amène à nous comprendre comme des êtres incarnés, de chair et de sang, des ipsités se révélant dans un souffrir et un jouir, dans un *pathos*. Elle nous a conduit à penser l'homme comme être ontologique, comme chair. Bien plus, elle nous a fait comprendre à quel point nous étions des êtres subjectifs, des ipsités particulières, qui se révélaient à elle-même dans un *pathos*, dans la jouissance et dans la souffrance de soi. Aussi l'agonie est-elle devenue un moment, parmi d'autres, de révélation de soi à soi. L'on pourrait penser à la naissance, à la maladie, à la jouissance sexuelle, à l'effort physique de dépassement de soi, tout aussi bien qu'à celui intellectuel, mais l'agonie conserve une radicalité propre. Justement parce qu'elle articule tout à la fois l'ontologie, la métaphysique et l'existentiel et que chacun de ces domaines font échos aux autres et nous amènent à les articuler ensemble. Mais le philosophe Henry veut nous emmener encore plus loin que nous-mêmes, car puisque nous sommes marqués par une passivité radicale, ontologique, faisant que nous ne pouvons nous créer nous-mêmes mais que nous nous recevons nous-mêmes tels que nous sommes, alors il faut pouvoir remonter à l'origine de notre vie. L'agonie peut être ce moment qui nous fait comprendre, bien plus que comprendre, vivre et expérimenter la vérité ontologique de la vie et quitter définitivement toute conception objective et scientifique de la vérité qui ne pourrait alors jamais rendre compte de l'expérience si riche qu'est celle d'être un homme incarné. C'est pourquoi désormais, nous allons tenter, après avoir compris ce que signifiait être une chair, de nous attaquer à la question de la finitude et de l'incarnation comme étant la question des origines de la vie... L'agonie deviendrait alors ce moment paradoxal de la fin de la vie qui nous met face aux origines de toute vie possible. Pour comprendre d'où vient la chair, d'où vient l'homme, il nous faut remonter encore plus loin dans l'ontologie et entreprendre une philosophie de *l'archè* à la suite de Michel Henry.

C. Incarnation, finitude et humanité

Il ne suffit donc pas de penser l'incarnation et de montrer que l'agonie peut être ce moment privilégié permettant à l'homme de se découvrir à lui-même comme étant soi, uniquement soi et rien d'autre que soi, car l'incarnation et le dévoilement de l'homme comme être de chair nous amènent à nous interroger sur ses origines : comment la révélation de soi à soi est-elle possible ? L'agonie qui semblait nous confronter à la question de la fin, de l'ultime, nous plonge désormais dans la question des origines. Dans un premier moment nous tenterons donc d'élaborer une phénoménologie de *l'archè* et qui nous amènera à penser le concept d'Archi-Chair, concept fondateur, car il est à l'origine de la chair. C'est par là que la communauté des hommes se verra rétablie, nous évitant un solipsisme radical, mais ce qui nous amènera à nous interroger sur cette si délicate question qu'est « l'oubli de la vie ».

a. Une phénoménologie de l'archè

Si nous faisons l'expérience de notre chair, de notre incarnation au moment de notre agonie, l'incarnation, la notion de chair nous pousse à aller encore plus en profondeur, dans les tréfonds de la vie, pour chercher ce qui est à l'origine de notre être. Paradoxalement, l'agonie n'est donc plus une question de l'ultime mais elle ouvre aussi la question des origines. Nous le savons bien, notre chair ne peut s'apporter elle-même en soi « si c'est seulement dans l'auto révélation pathétique de la vie et comme matière phénoménologique pure de son auto-impressionnalité qu'une chair est concevable – n'étant rien d'autre qu'elle -, c'est de la vie qu'il s'agit de poursuivre l'analyse »²⁹⁶. Car alors, la chair trouve son origine et sa source dans la Vie. Il va donc s'agir pour nous de partir à la recherche de nos origines, à l'archaïque, la source de ce qui a rendu possibles notre chair et notre incarnation. Qu'est-ce qui est à l'origine de nos ipséités particulières ? Il va s'agir ici d'esquisser une phénoménologie de *l'archè*, de chercher « le premier moteur » dirait Aristote. Qu'est-ce qui a permis que nous puissions devenir des chairs vivantes, chairs vivantes se dévoilant ultimement à la toute fin de notre vie ?

Car « cette vie qui vient en soi en s'éprouvant dans la chair, ce n'est précisément pas elle qui accomplit cette venue. Si elle fuse à travers nous et fait de nous des vivants sans que nous y soyons pour rien, indépendamment de notre pouvoir et de notre vouloir parce

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 241.

que toujours et déjà, avant qu'un seul instant nous ait permis de nous tourner vers elle pour l'accueillir ou la rejeter, pour lui dire oui ou non, la vie est en nous, et nous en elle, dans cette passivité radicale qui frappe l'impression mais aussi bien notre vie toute entière, c'est donc bien de cette vie, qui nous précède au cœur même de notre être, qui n'est pas seulement la nôtre, qu'il s'agit »²⁹⁷. Nous sommes le réceptacle de ce qui nous dépasse et en même temps le bénéficiaire, car nous sommes vivants, nous sommes chairs, sans pouvoir être à l'origine de notre être. La passivité ontologique radicale que nous expérimentons nous pousse à aller plus loin dans notre quête. Notre liberté n'est pas et ne sera jamais créatrice de nous-mêmes. Sur le plan ontologique, nous ne pouvons que nous recevoir nous-mêmes tels que nous sommes et rien de plus. « Or l'éternelle venue en soi de la Vie absolue dans le procès par lequel elle s'auto-génère en s'auto-révéant dans sa Parousie n'a ni commencement ni fin, n'explique pas seulement l'itération énigmatique de la répétition sans fin des impressions originaires dans notre chair : c'est de celle-ci qu'elle rend compte d'abord. C'est la façon dont la vie absolue vient en soi dans une Archi-passibilité propre à l'auto-affection pathétique de tout vivre concevable. »²⁹⁸ Aussi c'est dans l'Archi-passibilité de la vie absolue que toute chair est passible. Le fait d'être capable d'éprouver des sensations, le fait d'être passible de notre chair n'est possible que par la Vie qui est elle-même, si l'on en croit Michel Henry, éternelle (sans commencement ni fin) et qui se révèle à elle-même dans son Archi-passibilité. Cette Archi-passibilité, le fait de pouvoir jouir d'elle-même, lui permet d'être l'origine et d'engendrer les autres chairs. À l'origine de mon *pathos*, il y a un *Archi-pathos*, *Archi-pathos* qui, en mettant en mouvement son Archi-passibilité, a créé mon être. Être qui se dévoile sur la même modalité, dans sa passibilité.

L'on en vient alors à redéfinir ce qu'est une chair. « À vrai dire [elle] n'est rien d'autre que cela : la passibilité d'une vie finie puisant sa possibilité dans l'Archi-passibilité de la vie infinie. »²⁹⁹ La chair étant liée à l'affectivité, à un pâtir, à la possibilité d'éprouver des sensations, dans un pâtir et un jouir original, elle ne trouve la possibilité de sa vie, de son auto-affection que dans une auto-affection originare qui est celle de l'Archi-passibilité de la Vie infinie. En effet, le fini ne peut trouver son origine que dans l'infini. Nos « je peux » impliquent un « Je Peux » originel, et ce « Je Peux » doit être absolu et auto-légitimant. Aussi « le présent fait par la Vie au vivant de sa vie, de son soi, de sa chair, de

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 242.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 242-243.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 243.

chacun de ses pouvoirs qui la composent, n'est rien dont il puisse se séparer. Cette impossibilité est double. Inscrit dans la donation, donné à soi dans l'auto-donation de la Vie absolue, généré en son Soi dans l'Archi-Ipséité de celle-ci, passible dans son Archi-passibilité, chacun de ses pouvoirs se déployant au sein d'un Archi-pouvoir, le don de la vie qui s'édifie intérieurement en celle-ci ne subsiste qu'en elle. »³⁰⁰ Si notre chair, qui se reçoit de la Vie, est incapable de faire autre chose que de se recevoir elle-même dans son immanence et sa passibilité propre, elle est aussi confrontée à une autre finitude : il y a une impossibilité originaire de tout vivant et pour tout vivant de se séparer de la Vie. Deux impossibilités ontologiques frappent l'homme : l'impossibilité de se séparer de soi et l'impossibilité de se séparer de la Vie. La chair ne peut avoir d'existence effective et autonome sans la Vie : « Le procès immanent de la Vie absolue génère en soi l'Ipséité d'un Soi originaire comme la condition interne de son auto révélation – comme la condition interne de sa propre vie et de toute vie concevable. »³⁰¹ À la racine de notre vie se trouve la Vie absolue qui elle-même est Ipséité, Soi originaire, subjectivité, parfaitement immanente à elle-même, qui se révèle à elle-même dans sa passibilité, qui n'est fondée par personne d'autre qu'elle-même, immanence parfaite donc, elle se reçoit d'elle-même sans distance et sans transcendance aucune. L'agonie nous permet de nous confronter à ces questionnements, et nous ouvre alors à la possibilité non plus de penser ce moment comme fin désespérée mais peut-être comme la possibilité d'une ouverture plus radicale à la Vie.

La Vie absolue génère notre vie car « donné à soi dans l'Ipséité de la Vie absolue, joint à soi et s'éprouvant soi-même en elle, dans l'épreuve de soi de cette vie absolue et dans l'Ipséité de son Soi originaire, il se trouve lui-même généré comme un Soi, comme ce Soi singulier qu'il est à jamais. »³⁰² C'est parce qu'à la racine de notre être se trouve une Ipséité, en d'autres termes une personne ou un sujet, une subjectivité ; que nous-mêmes nous nous recevons comme des sujets, des subjectivités, des personnes, des chairs. Le soi « s'éprouve lui-même dans la certitude et l'irréductibilité de cette épreuve de soi qui le joint à lui-même et fait de lui ce Soi qu'il est S'éprouvant lui-même, il est en possession de soi, il a pris place en lui, il repose en lui-même comme sur un sol sur lequel il peut prendre appui, il a pour ainsi dire pris base en lui-même. »³⁰³ La passibilité nous permet de prendre racine en nous-mêmes, l'Archi-passibilité de la Vie nous permet de poser notre assise ontologique en tant que chair. Nous sommes issus de la Vie, bien que nous puissions

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 252.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 260.

³⁰² *Ibid.* p. 260.

³⁰³ *Ibid.*, p. 261.

aisément l'oublier puisque dans notre propre passibilité nous tendons à croire que nous possédons une assise fondatrice/fondamentale sur nous-mêmes, puisque c'est dans une auto-affection que nous nous révélons à nous-mêmes et nous éprouvons comme vivants. L'agonie remettant en question notre existence nous confronte à la question de l'oubli de la Vie et nous oblige à choisir : redécouvrir la Vie, origine de la nôtre, ou la rejeter. Bien que nous sommes entièrement délimités par notre passivité ontologique, cela nous ne prive jamais de l'exercice de notre liberté.

Cependant, la mémoire immémoriale de la Vie qui nous permet de ne pas l'oublier totalement, c'est notre chair, la vie en son *pathos*. Car la vie dans son *pathos* nous ouvre à la possibilité de rejoindre autrui. En effet, l'expérience d'autrui est fondée sur le moi, moi qui trouve son origine dans la Vie et qui reconnaît la Vie dont est issu l'autre. « Ce qui vient avant toute chair, c'est sa propre venue en soi, c'est son incarnation – laquelle n'est jamais son fait, n'advenant dans la venue en soi de la Vie absolue. C'est parce que la Vie absolue vient en soi en son Archi-passibilité originare que, venue en soi en celle-ci, toute chair est générée de la sorte, finie, est faite passible, chair. »³⁰⁴ La Vie, dans son Archi-Chair, nous permet de devenir vivant, dans notre chair, dans notre pâtre et nous donne de faire l'expérience de pouvoir nous recevoir nous-mêmes dans notre incarnation par un pâtre. En ce sens, la Vie est une auto-révélation, elle se révèle en elle-même et elle ne peut révéler qu'elle-même.

Elle ne peut alors qu'être intérieure, immanente. La Vie ne peut se donner que dans son intériorité, elle ne jette jamais hors de soi et ne peut se tenir au dehors. Elle est donc totalement différente de la vérité du monde que nous considérons toujours comme un fait extérieur qui s'impose à nous. Le mot *phainestai* (qui est l'étymologie du mot phénomène) veut dire se montrer en venant à la lumière. Le monde est entendu comme un horizon de lumière où les choses viennent à se montrer en qualité de phénomène. La vérité est alors extériorité. Nous sommes façonnés par la conception platonique de la vérité qui se construit sur la contemplation des Idées. La vérité est entendue comme transcendante. Ici, c'est une erreur car la vérité primordiale et première c'est la Vie dans son jaillissement, dans son auto-révélation. Alors la vérité ne peut qu'être immanente et subjective. La Vie est toujours immanente et intérieure. « La Vie s'étreint, s'éprouve sans distance, sans différence »³⁰⁵, c'est dans l'auto-révélation de la Vie que prend naissance toute réalité. Et c'est parce qu'il y a immanence qu'une philosophie de l'intériorité peut advenir.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 347.

³⁰⁵ Henry, M., *C'est Moi la Vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 43.

Philosophie qui conduira alors à une éthique de l'intériorité. Au sein de l'agonie, d'un drame intérieur nous nous retrouvons confrontés à la quête des origines.

« La Vie désigne une manifestation pure, irréductible à celle du monde toutefois, une révélation originelle qui n'est pas la révélation d'autre chose et qui ne dépend de rien d'autre, mais une révélation de soi, cette auto-révélation absolue qu'est précisément la Vie. »³⁰⁶ La Vie n'est donc définitivement pas la biologie, ni la science galiléenne qui tente de connaître l'objet matériel et qui nous rend accessibles à la réalité de l'univers. La Vie ne peut être réduite à l'universalité physico-mathématique qui met hors-jeu les qualités sensibles et subjectives et qui met donc hors-jeu la Vie même. En un sens, les catégories médicales pour dire la fin de vie sont mises hors-jeu, car elles ne peuvent rendre compte de l'expérience de la fin de Vie comme expérience phénoménologique de la Vie. « Cette Vie phénoménologique qui s'éprouve soi-même, cette vie réelle qui est la nôtre, qui habite chacune de nos joies et de nos souffrances, de nos désirs et de nos craintes, et d'abord la plus humble de nos sensations, c'est donc la plus grande absente de la tradition philosophique et culturelle à laquelle nous appartenons. »³⁰⁷ Et c'est cette Vie qui se dévoile dans notre incarnation, c'est ce à quoi aboutit notre réflexion sur l'agonie... Ontologiquement, nous sommes des êtres incarnés, issus de la Vie qui nous recevons nous-mêmes dans notre chair et dans un pain. De ce pain, il nous faut remonter à l'Archipassibilité de la Vie et comprendre que la Vie est alors constitutive de toute révélation primordiale. La Vie dévoile l'essence même de Dieu. Car la Vie absolue est ce qui est capable d'engendrer, de créer, ce que l'on traduit en philosophie par le concept de Dieu. L'agonie nous a amenés à nous penser comme des êtres de chair, qui se reçoivent de plus grand qu'eux, qui se reçoivent de la Vie : qui se reçoivent de Dieu. L'agonie est bien, avant d'être une question purement existentielle, une question qui ouvre à la métaphysique et nous pousse toujours plus loin dans cette dernière.

La Vie est donc cette auto-épreuve de soi. « Dans la venue sans fin de la vie en son épreuve de soi, prend naissance une Ipséité sans laquelle aucune épreuve de ce genre ne serait possible. »³⁰⁸ Immanente et intérieure, créatrice, nous ne différons d'elle que par le fait que nous ne pouvons nous targuer de pouvoir être libres et créateurs. Nous sommes passifs et nous recevons d'elle. Notre ipséité trouve son origine dans l'Ipséité Absolue : Dieu. Sujet et subjectivité, nous sommes issus d'une Personne, d'un sujet, d'une

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 47.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 57.

³⁰⁸ Henry, M., « Phénoménologie matérielle et langage » in Ouvrage collectif, sous la direction d'Alain David et de Jean Greisch, *Michel Henry, L'épreuve de la vie*, Paris, Edition Cerf, 2001, p. 24.

subjectivité. Aussi faire l'épreuve de l'Ipséité correspond à faire l'épreuve d'un « soi singulier généré dans la Vie comme le Soi du Premier Vivant en lequel la Vie s'éprouve et ainsi se révèle à elle-même comme son Verbe. »³⁰⁹ « Je ne suis moi-même et ne peux l'être qu'à travers l'ipséité originelle de la Vie. »³¹⁰ Je ne puis être que si je me reçois d'un plus grand que moi. Au moment de ma mort, au sein de mon agonie, dans mon pâtre absolu, dans ma jouissance et ma souffrance, je peux me découvrir comme issu de la Vie, comme une chair. Qu'est-ce que cela signifie pour mon être et pour ma vie ?

« Ce que dit la parole originelle de la vie à tout vivant, c'est donc sa propre vie. Aussi est-il possible de reconnaître cette parole en chaque vivant ou en chacune des modalités de sa vie. Considérons la souffrance que j'éprouve. Elle ne dit pas, en sa nudité, sa naïveté, en son total dépouillement, en sa pure épreuve de soi, c'est elle-même et rien d'autre. Mais elle ne le dit pas non plus – elle ne se dit pas – en disant du moins « je souffre », en formant la signification « souffrance » dont la liaison avec la signification « je » constituerait la substance de sa parole [...]. La souffrance est une parole, c'est elle qui parle et elle qui dit, parce que c'est dans la chair de sa souffrance et par elle que se fait la révélation de ce que toute façon elle nous dit – en sorte que ce qu'elle nous dit, c'est elle-même, cette chair souffrante et rien d'autre. »³¹¹ La chair souffrante n'est rien d'autre que la manifestation de l'être de *l'ego* dans sa passivité originaire, elle ne dit rien d'autre que l'être même de *l'ego*, que le soi et son existence, l'être de *l'ego* est alors en ce sens une vérité originaire sans laquelle la transcendance ne pourrait exister, *l'ego* est donc une présence ontologique originaire.

Or pour l'homme, je m'éprouve moi-même sans pour autant être la source de cette épreuve. Donc l'auto-affection qui définit mon essence n'est cependant pas de mon fait. Je me trouve et je suis auto-affecté. Cette question de la génération de l'homme en tant que moi ne peut se résoudre que si je me pense comme ipséité singulière qui est fondée sur l'Ipséité originaire et qui se dévoile dans celle que Michel Henry nomme l'Ipséité de l'Archi-Fils, Ipséité qui est la condition de possibilité de tous les autres fils. « La Vie vient dans une chair en venant en soi – dans le s'éprouver soi-même dont la matérialité phénoménologique pure est un *pathos*. »³¹² Aussi voir, sentir, toucher, entendre, toutes les prestations intentionnelles de nos divers sens sont données à elles-mêmes dans l'auto-

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ Henry, M., *C'est moi la Vérité*, *Op. Cit.*, p. 146.

³¹¹ Henry, M., « Phénoménologie matérielle et langage », in Ouvrage collectif, sous la direction d'Alain David et de Jean Greisch, *Michel Henry, L'épreuve de la vie*, *Op. Cit.*, p. 27.

³¹² Henry, M., *Incarnation – Une philosophie de la chair-*, *Op. Cit.*, p. 190-191.

donation de la Vie. La phénoménalité de leur accomplissement est immanente et donc étrangère à *l'Ek-stase*. Cependant, la vie de notre chair n'est rien par elle-même. Elle se reçoit. « Elle ne tient pas de soi la réalité de sa propre chair – n'étant donnée à soi que dans l'auto-donation de la Vie absolue, dans l'Archi-Chair de l'Archi-Soi. »³¹³ En ce sens donc, « si la chair ne ment jamais, c'est parce qu'elle est donnée à soi dans la Parousie de l'absolu, parce que la Parousie de l'absolu s'accomplit dans une Archi-Chair dont aucune chair n'est séparée. »³¹⁴ Si toucher et sentir sont possible, c'est uniquement grâce à un pouvoir subjectif ou immanent. Il y a une intentionnalité, intentionnalité qui ne peut être possible que dans l'auto-donation pathétique de la Vie. En entrant dans la vie, je suis soumis à l'intentionnalité de la Vie, en mourant, en vivant mon agonie : je peux choisir librement de m'y soumettre. De la passivité ontologique, l'agonie nous ouvre à la question de la liberté de l'homme et nous mènera à développer une philosophie du consentement, une métaphysique du oui.

« Parce qu'il se tient dans la Vie, le 'se mouvoir' du pouvoir toucher est un mouvement immanent – il est le mouvement qui demeure en soi dans son mouvement même et s'emporte soi-même avec soi, qui se meut lui-même en lui-même, l'auto-mouvement qui ne se sépare pas de soi et ne se quitte pas lui-même, ne laissant aucune parcelle de lui-même se détacher de lui, se perdre hors de lui, dans une extériorité quelconque, dans l'extériorité du monde. »³¹⁵ S'il existe une possibilité d'objectivisation, elle ne signifie alors rien d'autre qu'à chaque fois la venue au dehors d'un dehors, le dépassement d'une intentionnalité se levant vers des horizons de transcendance. « Mais ce mouvement demeure en soi et se meut en soi même, il est l'auto-mouvement de la Vie qui s'emporte avec soi dans l'auto-affection pathétique de sa chair indéchirable. »³¹⁶

Nous en concluons donc que nous ne pouvons agir que dans l'immanence pathétique de notre chair. Elle enferme en elle la possibilité d'agir. Chacun de nos pouvoirs est un mode de sa révélation à elle-même. La chair s'accomplit dans l'effectuation phénoménologique de ses pouvoirs. Cependant c'est cette immanence de notre chair, de tous ses pouvoirs, qui font d'elle un lieu de mémoire originelle. « L'unité du monde est donc une unité immanente, c'est dans la Parousie de ma chair qu'elle se tient »³¹⁷, l'épreuve du monde ne peut se faire connaître que dans ma chair, que dans mon Ipséité. L'épreuve de l'existence

³¹³ *Ibid.*, p. 193.

³¹⁴ *Ibidem.*

³¹⁵ *Ibid.*, p. 203.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 203-204.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 208.

au monde qui se manifeste radicalement au moment de ma mort m'amène à me redécouvrir comme chair, comme ipséité.

Nous avons vu qu'il nous fallait tenter de découvrir ce qui était l'origine de notre vie et de notre être, *archè* qui se dévoile ultimement à l'extrémité de notre vie, au sein de notre agonie. Sont alors apparus, dans cette recherche des origines, deux concepts sur lesquels il va nous falloir revenir afin de pouvoir établir une communauté des vivants et ne pas sombrer dans un solipsisme radical. Aussi allons-nous désormais penser l'Archi-Chair comme fondatrice de la chair, ce qui nous mènera ensuite à penser l'Archi-Fils comme condition de possibilité de tous les fils. Ce qui nous permettra à la fois de penser l'unicité d'une mort, de la fin d'une personne, tout en nous reconnaissant cependant comme membre d'une communauté humaine vaste, qu'il est toujours possible de rejoindre et qui peut toujours nous toucher.

b. L'Archi-Chair et chair

Apparaître ne peut se situer dans le mode de la vision du *Logos* grec ni se décliner sur la métaphore visuelle dans la pensée henryenne ; car, sinon, apparaître ne peut se faire que sur une modalité qui est toujours extérieure à soi-même. Or nous l'avons vu, la chair est immanente et subjective. Tenter de rendre compte de son expérience sur le mode transcendantal, sur l'extériorité du monde, c'est la rendre incompréhensible, elle qui est cachée, subjective, immanente et intérieure. En ce sens, l'homme n'est donc pas du monde, il appartient à la Vie. Dès lors, l'agonie devient ce moment de vérité où l'homme, confronté à ses origines, peut découvrir l'immanence de son être et son appartenance primitive et originaire à la Vie. En effet, « l'impression la plus pauvre pourvu qu'elle en soit une et quand bien même nous n'y prêterions aucune attention, le plus humble désir, la première peur, la faim ou la soif dans leur aveu naïf, les plaisirs minuscules et les peines insupportables, chacune des modalités de notre vie la plus ordinaire peut la revendiquer comme la définition de son être »³¹⁸, l'on ne peut s'étreindre soi hors de soi, aucune

³¹⁸ *Ibid.*, p. 81.

impression ne peut s'appporter d'elle-même à soi. L'homme ne peut se recevoir que dans son intériorité propre, dans sa passibilité.

Cette passibilité qui lui permet de se révéler à soi prend un sens tragique à l'heure de sa mort, au moment de son agonie et dès qu'il souffre car « dès que la souffrance est là, elle est là tout entière en effet, comme une sorte d'absolu. Pour celui qui souffre, rien ne porte atteinte à sa souffrance. La souffrance n'a ni porte ni fenêtre, aucun espace hors d'elle ou en elle offert à sa fuite »³¹⁹. Entre la souffrance et la souffrance, il n'y a pas d'échappatoire. Aussi longtemps que je souffre, le temps ne peut exister. La souffrance nous accule à nous-mêmes, elle est une auto-affection. Elle ne peut s'écarter d'elle-même et ne peut nous permettre de nous écarter de nous-mêmes. « La passion de la souffrance est son jaillissement en soi même, son être saisi par soi, son adhérence à soi, la force en laquelle elle cohère avec soi et dans la force invincible de cette cohérence, de cette identité absolue avec soi en laquelle elle s'éprouve et se révèle à elle-même, sa révélation, sa Parousie. »³²⁰ Le souffrir et le jouir sont donc deux passions primitives et originaires qui nous permettent de venir en nous-mêmes, de nous révéler à nous-mêmes dans une parousie secrète, dans une épiphanie discrète. Le soi à soi advient et nous fait découvrir les origines de notre vie, nous fait découvrir la Vie. Si la souffrance n'a pas de sens en soi, si elle n'est pas recherchée, il n'empêche qu'elle est une modalité première de révélation de soi à soi.

La passivité de la douleur et de la souffrance est donc une propriété de l'essence : la présupposition incontournable de toute impression concevable et donc immanente. La passivité révèle « la venue en soi de la vie. Car la vie n'est rien d'autre que cela qui s'éprouve soi-même sans différer de soi, en sorte que cette épreuve est une épreuve de soi et non d'autre chose, une auto-révélation en un sens radical. »³²¹ S'éprouver soi jusque dans son agonie est radical, tout comme l'auto-révélation de la vie qui ne se décline que dans une passibilité. L'intériorité de l'être ne peut se dévoiler que par un pâtir. Vivre, c'est pâtir, c'est-à-dire jouir et subir.

La vie s'éprouve donc dans un *pathos*. « L'affectivité originare est la matière phénoménologique de l'auto-révélation qui constitue l'essence de la vie. Elle fait de cette matière une matière impressionnelle, qui n'est jamais une matière inerte, l'identité morte d'une chose. C'est une matière impressionnelle, s'éprouvant soi-même impressionnellement et ne cessant de le faire, une auto impressionnalité vivante. Cette auto

³¹⁹ *Ibid.*, p. 84-85.

³²⁰ *Ibid.*, p. 89.

³²¹ *Ibidem*.

impressionnalité vivante, c'est une chair. »³²² L'Ipséité est première, aucune vie n'est possible sans enfermer en elle-même l'ipséité d'un *ego* et une chair est toujours vivante car toujours impressionnelle. L'agonie est l'expérience d'une chair profondément vivante. Chair qui a son origine est issue de la Vie. Aussi toute vie ne peut avoir accès à soi qu'en soi.

Je ne peux donc avoir accès à moi-même en dehors de moi, mais je ne peux pas plus avoir accès à la vie en dehors de la Vie : « C'est seulement parce que d'ores et déjà, avant nous, depuis toujours, au commencement et comme ce commencement même, une Vie absolue (la vie unique et absolue de Dieu, qui n'est autre que cette Vie unique et absolue) est venue en soi en s'éprouvant soi-même dans l'épreuve pathétique du premier Soi vivant – qui est son Verbe - que, dans cette venue en soi de la Vie absolue, dans l'épreuve qu'elle fait de soi en son Verbe, nous sommes venus nous-mêmes en nous, de telle sorte que nous sommes vivants. »³²³ Nous avons accès à la Vie en ayant accès à nous-mêmes, la Vie continue de se révéler dans son jaillissement caché en nous permettant d'être vivant, d'être incarné. La Vie dans son Archi- Passibilité, dans son immanence, dans son intériorité nous permet de nous recevoir nous-mêmes comme soi, et pour ce faire, la Vie vient en elle-même, est venue en elle en s'éprouvant elle-même dans l'épreuve pathétique du premier Soi Vivant, celui du Verbe mentionné par le prologue de Jean « Et le Verbe s'est fait chair »³²⁴ (Jean, 1). En ce sens, s'il y a un premier soi vivant il y a aussi une Archi-Chair.

Le corps d'un homme ne peut être rien d'autre qu'une chair. « Comme si un corps d'homme pouvait être autre chose qu'une chair vivante, une chair invisible, intelligible dans l'invisible de la vie et seulement à partir d'elle. »³²⁵ C'est ce que voit Descartes dans son *cogitatio*. Le *cogitatio* est une auto-révélation qui jaillit dans une auto-génération, il manifeste l'existence du Je. Mais il ne peut y avoir d'auto-incarnation et d'auto-génération au sens d'une création nouvelle, l'être de l'homme est limité.

« La certitude d'une tristesse est l'épreuve que cette dernière fait de soi ; elle consiste dans cette épreuve en laquelle consiste la tristesse, de telle façon qu'elle commence et finit avec elle et que la matière dont est faite cette certitude n'est rien d'autre que celle dont est faite la tristesse, son *pathos*. La certitude est la certitude de la vie, la certitude qu'elle a d'être vivante, en la Parousie triomphale de son auto-révélation pathétique en sa jouissance

³²² *Ibid.*, p. 90.

³²³ *Ibid.*, p. 123.

³²⁴ Evangile selon Jean, *Op. Cit.*, 1, 14, p. 157.

³²⁵ Henry, M., *Incarnation – Une philosophie de la chair-*, *Op. Cit.*, p. 123.

de soi. »³²⁶ Nous sommes donc désormais opposés à la phénoménalité extatique grecque et ne pouvons penser la chair de l'homme que dans l'auto-révélation immanente de la Vie. Ce n'est plus la pensée qui permet d'accéder à la Vie mais la Vie qui permet d'accéder à la pensée. La pensée si elle s'avère nécessaire n'est qu'une modalité de l'existence de l'homme dans le monde, elle est extériorité, elle est soumise à ce qui est sa condition de possibilité d'exister : l'existence d'un sujet. Ce sujet, en tant qu'ipséité, en tant que chair, est issu de la Vie. La pensée n'est donc plus possible sans la Vie. L'immanence triomphe.

Or, « cette venue originaire en soi même s'accomplit dans le *Pathos* originaire de sa pure jouissance de soi – dans l'Archi- *Pathos* d'une Archi-Chair- que partout et nécessairement, partout où une vie viendra en soi, cette venue sera identiquement celle d'une chair, la venue en soi de cette chair dans l'Archi-Chair de la Vie. »³²⁷ La chair n'est donc que la façon dont la Vie se fait vie, la Vie se manifeste dans un Archi-*Pathos*, une Archi-Chair qui permet ainsi au vivant de vivre. Il ne peut y avoir de vivant sans Vie, ni de Vie sans Archi- révélation. « La génération de la chair qui est la nôtre est strictement parallèle à celle de notre soi transcendantal qui fait chaque fois de nous ce « moi » ou cet « ego » que nous sommes. Ou plutôt, il s'agit là d'une seule et même génération. La génération du vivant dans la Vie est celle de notre Soi transcendantal dans l'Archi- Soi de la Vie absolue – dans son Verbe - et, identiquement, celle de notre propre chair dans l'Archi-Chair de ce Verbe. »³²⁸

« Et le Verbe s'est fait chair » du prologue de Jean, que Michel Henry s'applique à commenter de façon philosophique, manifeste que la chair et la vie trouvent leur origine dans l'Archi-Chair, l'Archi- *Pathos* de la Vie qui lui permet dans son Archi- Passibilité de se recevoir elle-même et ainsi d'exercer son pouvoir créateur. Or pour pouvoir penser la chair, il faut, puisqu'elle est invisible en tant que charnelle, qu'elle porte en soi le Premier Vivant, Premier Vivant qui sera appelé l'Archi- Fils, pensée qui sera développée dans le Traité sur l'*Incarnation* de Michel Henry et dans son livre *C'est Moi la Vérité*. C'est ainsi que par l'Archi- Fils, on quittera toute tentation de solipsisme existentiel radical. Car l'on pourra alors désormais affirmer que nous sommes tous frères, quand bien même l'on est des ipséités radicalement singulières. L'humanité possède alors une origine commune qui fonde son rapport à autrui en tant qu'il est même et autre.

³²⁶ *Ibid.*, p. 129.

³²⁷ *Ibid.*, p. 174.

³²⁸ *Ibid.*, p. 177.

c. *Vie et communauté des vivants*

La Vie ne peut être qu'auto-révélation, c'est ce que nous n'avons cessé de dire. « De la sorte, toute représentation rationnelle, à plus forte raison toute preuve de son existence est absurde dans le principe. Et cela parce que prouver, c'est faire voir, faire voir dans la lumière d'une évidence inéluctable, dans cet horizon de visibilité qu'est le monde et en lequel la vie ne se montre jamais. »³²⁹ Nous ne pouvons parvenir à la Vie si nous restons dans la logique du monde. L'agonie nous pousse alors dans nos derniers retranchements, puisqu'elle nous fait quitter le monde. La Vie est toujours invisible, secrète, cachée, intérieure, immanente. « C'est la Vie elle-même qui parvient en soi. Telle est précisément la première approche phénoménologique de la vie, sa définition comme vérité, ou plutôt la définition de la Vérité comme Vie : la Vie est auto-révélation. »³³⁰ Or définir la Vie comme le fait d'être auto-révélation de soi, certitude absolue et inébranlable, ne nous aide pas à l'expliquer. Nous ne pouvons rendre compte de la Vie. Nous ne pouvons qu'en faire l'expérience, dans notre vie propre, dans notre incarnation. « Car rien ni personne ne pourra jamais parvenir en elle si son parvenir dans la Vie ne s'appuie sur le propre parvenir de la Vie en soi – bien plus : si son parvenir dans la vie ne s'identifie pas au parvenir originel de la Vie en elle-même. »³³¹ La Vie est toujours première, originaire et originale. Elle ne peut se réduire à un discours, elle ne peut être que jaillissement au sein d'une Ipséité, au sein d'une chair qui fait l'épreuve pathétique d'elle-même.

Qui plus est, la Vie n'est pas, elle advient dans une éternelle parvenue en soi, dans une venue incessante en soi. Elle est un procès, un processus sans fin, un mouvement, elle se jette en elle, s'écrase en elle, s'éprouve elle-même, jouit d'elle-même, produit constamment sa propre essence pour autant que celle-ci consiste dans la jouissance de joie ; et s'épuise en elle-même. Elle s'engendre continuellement. Aussi ne peut-on la saisir à un moment t. Nous ne pouvons que l'accueillir dans son éternel jaillissement. Ce n'est donc pas le *Logos* qui nous fait découvrir notre commune humanité mais notre chair, épreuve pathétique de soi, qui se reçoit de la Vie. C'est bien l'identité de l'éprouvant et de l'éprouvé qui est l'essence originelle de l'Ipséité. L'auto-révélation de la Vie ne peut être possible que grâce à une Ipséité originelle, un Premier Vivant qui se reçoit dans sa chair.

³²⁹ Henry, M., *C'est Moi la Vérité, Op. Cit.*, p. 72-73.

³³⁰ *Ibid.*, p. 73.

³³¹ *Ibidem.*

Cette Ipséité originelle, source et origine de ma propre Ipséité, ce Soi singulier qui me permet de me recevoir est un Soi singulier qui s'étreint lui-même, s'auto-affecte, s'éprouve lui-même, jouit de soi « de telle façon que la vie ne peut s'étreindre soi-même et ainsi se révéler à soi dans la jouissance de soi qu'en générant en elle ce Soi qui s'étreint lui-même comme l'effectuation phénoménologique de sa propre étreinte à elle. »³³² Il faut une Ipséité première qui permette l'avènement à soi de toutes les autres ipséités. Cette Ipséité, ce Soi singulier, c'est le Premier Vivant c'est-à-dire que « le Père engendre en lui éternellement le Fils, si nous entendons par là le Premier Vivant, Celui en l'Ipséité originelle et essentielle de qui le Père s'éprouve lui-même. »³³³ Le Père est l'Ipséité originelle, celle que nous avons rencontrée sous le nom de Vie ou encore de Dieu. Le Père dans son Ipséité originelle s'éprouve lui-même et donne au Verbe la chair, soit son propre Fils. Aussi le Fils est aussi ancien que le Père, Il se tient avec Lui dès les commencements il est l'Archi- Fils. « Le Fils est la propre révélation de Dieu Lui-même, son *Logos* – non pas le *Logos* de la Vie dont la phénoménalité est celle du monde, mais le *Logos* de la Vie dont la phénoménalité est la substance phénoménologique de cette vie elle-même, son étreinte pathétique, sa jouissance. »³³⁴ Puisqu'il n'y a qu'une seule Vie et que tous nous trouvons notre origine dans la Vie, alors nous sommes tous Fils de Dieu, tous nous sommes donc égaux en dignité, et nous nous découvrons frères en humanité par notre incarnation. Incarnation qui fait de nous des fils. La Vie est Dieu, Dieu crée le Vivant parce qu'Il est capable de se donner la Vie à lui-même. L'Archi- Fils nous permet d'accéder à la condition de fils, tous autant que nous sommes et donc de poser les bases d'une véritable fraternité. Michel Henry rejoint ici la thèse la plus profonde du christianisme. « Il n'est un homme qu'en tant qu'il est un moi, et il n'est un moi qu'en tant qu'il est un fils, un fils de la Vie, c'est-à-dire Dieu. »³³⁵ Nous sommes tous des enfants de la Vie et donc par là des enfants de Dieu. Notre communauté est désormais irrévocable. L'homme ne peut se penser seul, il ne peut se penser que comme fils, issu d'une même Archi-Chair qui fonde sa propre chair et donc sa propre vie. Cependant, comment expliquer alors que nous sommes si loin de Dieu et de l'être ? Comment comprendre notre oubli de l'être, notre oubli de la chair ? L'agonie est une occasion parmi tant d'autres de nous rappeler notre condition et de nous permettre d'aller au bout de notre humanité. Mais elle porte une radicalité singulière que tous les autres moments n'ont pas : celui d'être ce moment où nous quittons le monde,

³³² *Ibid.*, p. 76.

³³³ *Ibid.*, p. 77.

³³⁴ *Ibidem.*

³³⁵ *Ibid.*, p. 170.

nous mourrons. Elle nous permet alors probablement de sortir de cet oubli de l'être et de choisir la Vie ou de la refuser. L'agonie est expérience de notre liberté radicale. Mais comment expliquer cet oubli de l'être si profond qui marque toute notre existence ? Faut-il donc que nous mourions pour sortir de cet oubli et retrouver l'historial de notre être, l'historial de la Vie ? Si un solipsisme radical est donc désormais impossible, si au sein de toute épreuve, la Vie se dévoile, au sein de l'agonie elle poursuit sa discrète et intime révélation en ébranlant notre sécurité naturelle : notre être au monde. Néanmoins, force est de constater que les hommes semblent très loin de cette révélation de la Vie comme force intérieure et immanente, comme vérité mais aussi comme origine de notre chair, de notre personne. Comment dès lors expliquer l'oubli de la vie ? Y a-t-il des moments privilégiés où nous pouvons la déceler, la percevoir à défaut de la connaître et d'en prendre possession ? L'agonie est-elle un moment privilégié ou anodin pour sortir de l'oubli de l'être ?

d. De l'oubli de l'être

Bien que Michel Henry ne cesse de nous enseigner ce qui est originaire, qu'il nous mène à l'archaïsme le plus profond de la vie humaine, qu'il nous conduise à la Vie, source de toutes vies, bien qu'il nous présente notre incarnation comme une évidence, il est tout aussi convaincu que nous ne cessons d'oublier la Vie qui ne peut se dévoiler que de façon secrète. La Vie est invisible d'après Michel Henry. Or comme voir est notre principal mode de connaissance, comme nous ne cessons de penser la vérité sur le mode de la vision, alors la Vie ne cesse de nous échapper. L'homme ne cesse d'oublier la Vie. Lui faut-il des moments de crises, comme le défend Jaspers, des situations limites qui l'obligent alors à se confronter à ses origines et à son être profond ? Il semblerait que oui et que l'agonie en fasse partie car nous ne cessons d'oublier ce qui nous rend vivants, nous ne pensons jamais à nos origines.

Pourquoi ? Parce que chaque pouvoir que j'exerce, en premier lieu, je le vis comme étant mon propre pouvoir. Je me pense dès lors comme étant à l'origine de mes pouvoirs.

« Je » veut dire « Je Peux » »³³⁶. Me penser comme sujet libre, pouvant être par soi-même, m'est d'autant plus facilité que je me sens et que je suis à l'origine de mes mouvements. Je décide de marcher, je décide de boire. Mon action ne peut être que si ma volonté s'exerce, et mon action permet à ma volonté de choisir. Au quotidien, j'exerce mes pouvoirs et ils renforcent mon sentiment d'être ce Je qui peux. « Ces pouvoirs d'une part que nous appelons prendre, se mouvoir, sentir, imaginer, vouloir, et qui sont en effet en notre possession, à notre disposition. Chacun d'eux, pour autant que je l'exerce, est vécu par celui-ci comme le sien. Il s'agit d'une expérience incontestable qui lui fait dire justement je prends, je marche, je sens, j'imagine, je veux, je ne veux pas. »³³⁷ Tous mes pouvoirs et leur exercice me confortent dans mon oubli de la Vie, ils me permettent de ne pas penser à l'origine, à *l'archè*, me permettant d'exercer ces pouvoirs. Je ne pense pas l'origine de mon Je mais je me pense et je suis origine de mes pouvoirs.

La cause de l'oubli de la Vie est issue de l'illusion transcendantale de *l'ego* car, « éprouvant chacun de ses pouvoirs, tandis qu'il les exerce, et d'abord le pouvoir qu'il a de les exercer, *l'ego* se prend dès lors pour leur source, pour leur origine. »³³⁸ Le Je ne s'interroge plus sur la possibilité de son être, il est. Et parce qu'il est, il possède des pouvoirs qu'il peut exercer. Ce faisant, il confirme l'existence de son être propre et s'affirme d'autant plus comme être, comme Je. L'homme élude la question de ses origines. Il ne se demande pas comment son Je est-il possible, son existence lui suffit. En effet, *l'ego* est réellement libre dans son pouvoir. La positivité de cette expérience irrécusable, celle de notre Je agissant, auquel il faut ajouter que la source de la vie, la Vie, ne cesse de se dissimuler à chaque instant, fait que nous sommes constamment en train d'oublier la Vie. La Vie est invisible par nature et elle est immanente, intérieure. Son statut phénoménologique explique donc l'oubli de l'homme car la Vie ne s'expose jamais dans un au dehors, et l'homme ne cesse de chercher la Vie sur le mode de la transcendance. Elle ne peut jamais se donner à voir, se révéler sur ce mode. Aussi nous ne cessons de l'oublier.

Le sentiment renforce notre oubli de la Vie car « plus *l'ego* exerce son pouvoir, plus profonde est en lui l'expérience, dans la concrétude de son effort, de l'effectuation de ce pouvoir, plus il attribue ce pouvoir à lui-même, plus il oublie que la Vie le lui donne. »³³⁹ Aussi tout notre être nous pousse à oublier le fondement qui nous fait chair. Nous ne

³³⁶ *Ibid.*, p. 172.

³³⁷ *Ibid.*, p. 173.

³³⁸ *Ibid.*, p. 176.

³³⁹ *Ibid.*, p. 179.

cessons d'être oublieux de nos origines, ce d'autant plus que l'*ego* se soucie du monde et s'éloigne alors encore davantage de la Vie.

Or si la chair est la manifestation de l'être et l'être la manifestation de la Vie, la Vie reste cachée. Pourquoi ? « Parce que l'essence demeure cachée en elle-même et échappe perpétuellement au regard, parce qu'elle est comme telle la dissimulation, elle tombe dans l'oubli. »³⁴⁰ Dans sa pudeur, l'essence se retient hors du monde, elle demeure cachée. L'immanence est la nature la plus intérieure de l'absolu donc la Vie ne peut se révéler que sur le mode de l'intériorité. Nous ne cessons dès lors d'oublier cette présence pure de la Vie qui ne se donne qu'en elle-même. Nous ne pensons pas à la présence pure, nous ne pensons pas à l'essence qui cependant nous rend possibles. Cet oubli est la caractéristique de la pensée puisque la pensée « se dirige vers l'extériorité hors de laquelle se retient, en raison de sa structure même, l'essence originelle de la présence pure, l'immanence »³⁴¹. Or « ce qu'oublie la pensée de l'extériorité quand elle manque l'essence qui se retient hors de celle-ci, c'est elle-même »³⁴². La pensée nous pousse à oublier la Vie et nous éloigne de sa donation, ce qui nous rend difficiles le fait de nous reconnaître comme fils dans l'Archi-Fils, comme être issu de la Vie, comme chair vivante et incarnée grâce à l'Archi-Chair et l'Archi-passibilité de la Vie, grâce à Dieu. L'agonie parce qu'elle nous ouvre radicalement à la question des origines, mais parce qu'elle ébranle notre rapport au monde, nous ouvre à la pensée de l'être sur une modalité plus authentique. Elle nous confronte à l'oubli de la Vie parce qu'elle remet en cause l'assurance que nous avons dans le monde et dans notre pouvoir. Elle devient donc un moment privilégié pour accéder à la révélation de son soi propre comme ipséité originaire issue de la Vie.

Nous nous sommes interrogés sur ce que cela signifiait pour l'homme d'être. Si la recherche ontologique est l'origine de toute recherche, le fondement sur lequel tout peut ensuite s'appuyer, alors il nous a fallu parcourir les fondements d'une pensée aussi riche que celle de Michel Henry pour pouvoir asseoir notre propre pensée. En effet, cet auteur nous semble indispensable pour penser la question de l'incarnation en s'appuyant sur une

³⁴⁰ Henry, M., *L'essence de la manifestation*, Op. Cit., p. 482.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 485.

³⁴² *Ibid.*, p. 486.

phénoménologie matérielle et concrète qui cependant ouvre à la métaphysique en restant toujours et avant tout une science de l'être.

Aussi nous a-t-il fallu en premier lieu expliquer pourquoi nous rejetons avec le philosophe une philosophie et une phénoménologie de la transcendance pour au contraire nous laisser guider par l'immanence, par l'intériorité d'un sujet qui se révèle à soi et en soi même comme *ego*. Le primat de la personne dans sa chair vivante, dans son incarnation, dans sa subjectivité, est alors définitivement affirmé. L'homme est un être de chair qui s'auto-éprouve dans son affection, dans sa passibilité et par cette passibilité, il parvient à se révéler lui-même dans son être soi. Si le Je est un Je Peux, il se révèle à lui-même dans un pâtir qui se décline sur le mode de la souffrance ou de la jouissance et ne peut jamais le faire que dans l'immanence de son être, dans son intériorité. L'homme n'est jamais rien d'autre que lui-même, il ne peut s'échapper à lui-même. C'est ce que l'agonie nous fait découvrir de façon radicale. Nous sommes à la racine de notre être des *ego* passifs, ontologiquement, nous ne pouvons être rien d'autre que nous-mêmes.

La subjectivité devient primordiale dans la révélation de soi à soi, pour parvenir à soi. Il faut donc pouvoir jouir et pâtir, souffrir aussi. L'agonie devient alors un moment redoutable où la passivité ontologique première de notre être se dévoile de façon radicale. Paradoxalement, elle peut alors devenir l'occasion, en nous permettant de nous révéler à nous-mêmes dans notre intériorité radicale, de jouir pleinement et totalement de nous-mêmes. L'agonie ouvre un chemin ne menant nulle part ailleurs qu'à soi. Si nous choisissons de la vivre, cela ne peut être par dolorisme, mais simplement parce qu'elle nous permet de nous dévoiler à nous-mêmes. Elle est un ultime moment d'épiphanie dans notre être.

Mais il nous a fallu aller encore plus loin dans ce moment pour comprendre que penser la chair comme corps subjectif nous oblige à avancer dans la quête ontologique. Il nous a fallu traverser alors la philosophie de *l'archè* que développe Michel Henry et entrer dans une pensée de la chair, de la Vie, qui nous a menés à l'Archi-Chair, à l'Archi-passibilité de la Vie, celle qui nous a fait comprendre que la Vie n'est autre que Dieu et que Dieu ne cesse de se dévoiler par son Fils. Archi-Fils et Archi-Chair duquel nous nous recevons dans une donation chair et fils. Nous devenons donc fils. L'homme ne peut jamais être considéré dans un solipsisme existentiel radical : il est au contraire pour toujours et à jamais mon semblable. Cette pensée de la chair, de l'Archi-Chair, de la Vie qui nous a menés à Dieu, c'est le chemin que nous pouvons mener au sein de notre agonie, chemin qui nous mène à éprouver pleinement notre humanité et à entrer dans la vérité. Cependant,

nous n'avons pu que constater l'importance de l'oubli de la Vie qui ne cesse de frapper l'homme et sa difficulté à parvenir à rejoindre l'essence, à se laisser transformer dans la révélation immanente de son être à lui-même. C'est pourquoi nous allons passer à un second moment de notre raisonnement qui va tenter de mettre en valeur de façon plus intime et plus profonde les liens entre incarnation et agonie, le dévoilement de l'être qu'est l'agonie, ultime révélation de soi à soi, découverte de la donation de la vie, découverte qu'à la racine de ma vie il n'y a rien d'autre que l'Amour.

2. Épiphanie de la chair par le pâtir

L'agonie peut-elle être pensée comme ce moment unique et primordial de révélation de soi à soi, dans une immanence radicale et absolue ? Dans une incarnation qui devient alors redoutable puisque nous ne pouvons nous défaire de nous-mêmes ? Est-il nécessaire de plonger dans son être ? De se recevoir comme chair ? Pouvons-nous faire autrement ? L'agonie est-elle cette ultime épiphanie de notre personne ? Reconnaître que nous sommes faits de chair et d'os et que c'est ce qui se manifeste dans l'agonie ne nous conduit-il pas inmanquablement à surévaluer ce moment et à prendre ainsi le risque de sombrer dans un dolorisme plus subtil alors même que nous condamnons toute pensée érigeant douleur et souffrance en finalité ? En effet, si souffrir et jouir sont les modes de révélation de l'être à soi, n'est-ce pas une façon de réintroduire une sorte de rédemption par la souffrance au sein même de l'agonie et ainsi de donner du sens à un moment atroce ? Sens qui nous enjoindrait alors de vivre notre agonie jusqu'au bout, de boire la coupe jusqu'à lie pour parvenir au bout de notre humanité et aller au bout de soi en tant qu'être.

Nous allons donc nous intéresser à ce dévoilement de l'être qui se fait au sein d'une subjectivité, au sein de notre chair, et qui se révèle à soi dans un pâtir et un jouir, pour ensuite nous interroger sur le sens de la passivité ontologique qui nous frappe. Nous condamne-t-elle à vivre la souffrance et la douleur ? Pour terminer, nous en viendrons au fait que rien ne peut justifier le fait de vivre son agonie jusqu'au bout si ce n'est l'Amour.

A. Des différentes tonalités pour dévoiler l'être chair

L'agonie nous semble être le moment par excellence où nous sommes condamnés à souffrir, à pâtir de soi jusqu'à la délivrance qui serait la mort, délivrance qui pourtant n'est pas désirée, car nous la craignons. Elle nous effraie, nous entraînant alors dans une lutte insupportable pour la survie. Cette lutte ne nous éloigne-t-elle pas de la Vie ? Une chose est sûre, au sein de l'agonie nous faisons l'expérience d'un jouir et d'un pâtir primordiaux. Jouir et pâtir qui dévoilent l'être que nous sommes dans ses différentes tonalités et qui nous amènent à nous révéler nous-mêmes en tant que nous-mêmes. Cependant, il ne nous faut pas alors tomber dans un dolorisme primitif ni dans une recherche d'agonie qui soit purement naturaliste ou purement artificialiste. La philosophie de la Vie que nous fait développer Michel Henry n'est jamais au profit de la vie pour la vie mais toujours au profit de la vie de la personne.

a. Tonalités et manifestation de l'être

L'homme ne fait l'expérience de sa chair et de son incarnation que dans l'épreuve pathétique de son pâtir. Il ne se dévoile à lui-même que dans un *pathos* primordial. Il ne devient chair que dans sa passibilité. Subjectivité et chair sont donc étroitement liées. Allons plus loin : ces deux notions sont indissolubles, en adhérence parfaite disions-nous plus haut. L'homme se dévoile donc à lui-même dans l'auto-affection de son être. Et « la réalité de l'affection, l'auto-affection de l'être affecté, est la réalité de l'absolu et son historial est la tonalité. La tonalité ne procède pas de l'affection, de l'affection par l'être étranger, elle est sa réalité comme réalité de l'absolu lui-même telle qu'elle se réalise chaque fois en lui, à partir de lui, et comme ce qu'il est. »³⁴³ C'est dans un pâtir et un jouir qui se déclinent sous différentes tonalités que l'homme se dévoile à lui-même et se révèle comme être incarné, comme soi, sujet et ipséité radicale et unique. Au sein de l'agonie, ce qui nous effraie c'est qu'il semble ne pouvoir y avoir de positivité au sens où la souffrance nous semble être première. L'agonie comme expérience passive, l'on subit son soi et sa chair, ne semble pas de prime abord pouvoir apporter quelque chose que l'on pourrait

³⁴³ Henry, M., *L'essence de la manifestation*, Op. Cit., p. 613.

considérer comme bon. Elle apporte la mort. Aucune positivité donc à attendre de ce moment.

Or , sur le plan ontologique, nous n'avons pas cessé de tenter de faire comprendre que souffrance et joie sont indissolublement liées, que ce sont des tonalités de l'être qui permettent son dévoilement, que l'une n'est pas le contraire de l'autre mais qu'elles deux renferment la possibilité de tout dévoilement de l'être. « L'unité de la souffrance et de la joie est l'unité de l'être lui-même, l'unité est l'événement ontologique un et fondamental dans lequel, ce qui, se sentant soi-même et s'éprouvant dans sa passivité absolue à l'égard de soi, et devenant comme tel dans ce souffrir, l'être se sent et s'éprouve nécessairement dans la souffrance et dans la jouissance de ce souffrir. »³⁴⁴ Au sein de l'agonie, le pâtir de soi absolu que nous vivons puisque nous découvrons de façon radicale que nous ne pouvons être autre que nous-mêmes, nous ne pouvons nous échapper de nous-mêmes, peut nous amener à faire l'expérience métaphysique la plus déconcertante. L'expérience radicale et absolue de la jouissance de soi en tant que soi, n'être rien d'autre que nous-mêmes. Pâtir et souffrir nous amènent alors à faire l'expérience lumineuse de la joie dans la jouissance de soi, sans distance et sans écart vis-à-vis de soi. Il est encore possible, au moment de l'agonie, de faire l'expérience du repos en soi dans une passivité absolue. Est-ce cela qui peut amener une mort pacifiée et sereine ? Sans nul doute, mais pas uniquement, car il faut conjointement tout à la fois l'ontologie et les questions d'ordre existentiel. Enfin, une agonie qui défigure celui qui meurt par la souffrance et la douleur ne signifie pas pour autant l'absence de soi, mais le fait que ce soi est ébranlé, disloqué par la violence de la douleur, par la violence de la souffrance. D'où la nécessité de soulager autrui, de soigner en prenant en charge du mieux que l'on peut la douleur pour l'atténuer, et si possible la supprimer.

La souffrance et la joie naissent conjointement. Elles sont « une seule apparence, l'unique apparence de l'absolu et son être réel, la Parousie. »³⁴⁵ Elles deviennent les tonalités ontologiques à partir desquelles peuvent s'éprouver toutes les autres tonalités affectives qui sont, elles, existentielles. L'agonie, ontologiquement, peut nous permettre de nous découvrir et de nous dévoiler dans notre être le plus profond. Elle peut nous permettre de nous découvrir dans notre incarnation, notre intériorité radicale, l'immanence de notre ipséité qui nous permet de jouir pleinement de nous-mêmes. Mais qu'en est-il alors sur le plan existentiel ?

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 832.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 833.

« Dès qu'un homme vit, il éprouve des sentiments, et cela non en raison des circonstances dans lesquelles il serait placé [...], mais sur le fond de l'essence de la vie en lui, de cette essence qui fait justement sa vie singulière en même temps qu'effective, et qu'elle se réalise en des tonalités déterminées. »³⁴⁶ Être vivant, être soi, c'est s'éprouver soi-même avec des tonalités différentes qui déploient la richesse de mon être et rendent unique la façon qu'il a de se manifester. L'essence de la vie se dévoile sous la forme ontologique et primordiale d'un souffrir et d'un jouir. Souffrir et jouir qui nous mènent à pouvoir faire l'expérience de notre subjectivité sur des tonalités différentes. « La souffrance est donc la possibilité la plus profonde de l'être, de sa révélation, de sa vie » car elle ne signifie rien d'autre que l'affectivité du sentir soi-même, mais cette souffrance qui se dévoile n'est pas doloriste puisqu'elle ne justifie pas la souffrance existentielle mais uniquement ce souffrir de soi-même dont nous faisons l'épreuve ontologiquement.

C'est pourquoi « la souffrance est le lieu où la vie devient vivante, la réalité et l'affectivité phénoménologique ». Car l'être comme affectivité par essence est nécessairement souffrance. Vivre son agonie nous dévoile cette ontologie radicale mais elle ne justifie pas la douleur et la souffrance existentielle. Le souffrir et le jouir ne sont pas une vision pessimiste de l'existence et de la vie, ni la révélation tragique de son tragique. Ils sont les expressions de l'être, ce qui nous permet de nous dévoiler à nous-mêmes dans notre chair. La passivité de l'agonie que nous subissons nous dévoile la passivité primordiale de l'être que nous sommes, de notre ipséité. En ce sens, on ne peut parler de dolorisme. Car la passivité n'a de sens qu'en tant qu'elle est ontologique et non pas ontique.

En effet la souffrance peut tout aussi bien être comprise comme joie. Michel Henry va même jusqu'à dire que joie et souffrance sont identiques puisque c'est le pâtir de soi qui me permet de me révéler à moi-même et me permet d'accéder à la jouissance de moi comme une entité unique, unitaire, immanente, subjective et intérieure. Comprendre la souffrance comme joie implique que la souffrance nous amène à la possession de nous-mêmes. Cette possession entraîne une jouissance parfaite de soi, cette jouissance parfaite de soi nous conduit à la joie, c'est pourquoi la souffrance est identique à la joie ontologiquement car c'est la joie de l'être qui se dévoile à lui-même et qui se reçoit de lui-même dans une auto-donation originaire. La joie c'est la joie de l'être même. La joie devient alors consubstantielle à l'être.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 838.

Au plan existentiel en revanche, notre être va se déployer selon différentes tonalités que sont celles de l'affectivité et de la sentimentalité. Il va donc se dévoiler à soi-même en fonction de ce que nous percevons subjectivement, dans l'opacité de notre chair et de notre ipséité, ouvrant le champ à l'interprétation et l'herméneutique de ce que nous vivons mais ne permettant jamais de justifier une quelconque douleur et une quelconque souffrance. La tonalité de chaque être lui est propre, elle révèle la phénoménalité de l'être et l'amène à sa parousie dans un souffrir et un jouir primitif puisqu'ontologique. Elle n'est en aucun cas la justification du mal physique et métaphysique qui frappe l'homme et qui impliquerait le retour d'une pensée érigeant la douleur comme unique source de salut. Pour autant, au sein de l'agonie, il nous devient difficile de faire la part des choses car, si nous sommes dans une philosophie de la Vie, Vie qui se dévoile dans notre *pathos* et notre subjectivité, faut-il alors défendre toute vie quelle qu'elle soit ?

b. Chair et agonie - premier dialogue entre naturalisme et artificialisme

On pourrait penser que si l'agonie est occasion de dévoilement de l'être à lui-même, alors la conclusion la plus simple que nous pourrions en tirer est que, quoiqu'il arrive, il faut vivre son agonie jusqu'au bout, quelle qu'elle soit. Il faudrait aussi ne jamais laisser s'éteindre une vie tant que ses fonctions vitales fonctionnent. Promouvoir une philosophie de la vie deviendrait alors une défense de la vie pour la vie, une défense du vivant, de tout vivant en quelque sorte.

Dans une philosophie vitaliste, la mort ne serait alors possible moralement que lorsque la vie serait épuisée biologiquement, ce qui pose des problèmes éthiques redoutables. En effet, si l'on considère que la mort n'est que lorsque l'activité cérébrale cesse, par exemple, puisque nous avons les moyens technologiques pour pallier à la défaillance du corps et du cœur, nous pouvons maintenir en vie artificiellement quelqu'un grâce à une pompe. Nous pouvons lui permettre de respirer, suppléer à l'absence de mécanisme vital en rendant l'homme vivant par la machine. La machine se met alors à respirer pour, elle fait battre le cœur pour, elle permet la circulation sanguine, la machine peut nourrir et hydrater. La technique nous donne donc les moyens d'entretenir la vie à tout prix. Si nous sommes dans

une philosophie vitaliste, alors il faut défendre la vie, quel que soit l'état de la personne, et ce jusqu'au bout, jusqu'aux extrêmes limites. Défendre cette position nous entraînerait inéluctablement dans un acharnement thérapeutique, dans une obstination déraisonnable où la mort ne peut être conçue que comme un échec et l'agonie prolongée indéfiniment. Une agonie prolongée ne serait qu'un moyen pour l'être de se dévoiler pleinement à lui-même, et ainsi serait justifiée la somme de douleur et de souffrance produite par ce type d'attitude. De plus, l'on semblerait justifier puisque l'agonie dévoile la Vie de la vie, l'ipséité issue de l'Ipséité. Nous posséderions donc une justification métaphysique à notre position éthique. Mais ce serait faire un grave contre sens.

À défendre la vie à tout prix, la mort n'est alors plus qu'une construction médicale qui ne cesse d'évoluer. Elle ne devient plus qu'artificielle, désincarnée, mécanisée. La définition de la mort, en médecine, n'a cessé d'évoluer. Au départ, c'était l'arrêt de la respiration, puis l'arrêt du cœur. Mais avec les avènements du coma et les techniques de réanimation, ce sont désormais les encéphalogrammes qui disent la mort en fonction de l'activité cérébrale de la personne. Les médecins sont si peu certains de la mort qu'autrefois, les certificats de décès portaient la mention « présumé mort ». Étrangement, s'il nous semble naturel de reconnaître la mort, cliniquement, sa définition est de plus en plus complexe. L'artificialisme que permet la médecine, qui accroît les performances de l'homme, l'amène à franchir de plus en plus de limites « naturelles » au sens biologique. Une pile de pacemakers prolonge la vie et permet à cette dernière de se dérouler dans de bonnes conditions. Bien plus, la mort encéphalique nous est complètement contre-intuitive. Le corps est encore chaud, le cœur bat, l'homme respire, mais la médecine nous explique que l'homme est mort. Si la mort ne peut plus être naturelle, puisque le monde médical la prend en charge, si nous ne pouvons être vitaliste, faut-il défendre que la mort ne soit désormais possible que grâce au retrait de la médecine et des techniques ? Et que dès lors nous ne pouvons plus la concevoir que comme étant un concept culturel et non plus comme étant naturelle ? Car si la limite de l'homme n'est plus naturelle mais que sa mort n'est désormais possible que par retrait de technique ou par abstention d'agir technique, n'entre-t-on donc pas dans une conception totalement artificialiste de l'homme et de sa mort ? Comment décider alors qui meurt et quand il meurt ? Qui mérite que l'on mette en œuvre tel type de technique et pourquoi ? Faut-il repousser la mort pour la mort ? Là encore ce serait une prolongation de l'agonie qui nous semble bien dérisoire et inutile. Ou encore faut-il alors dire que puisque la mort est artificielle, chacun est maître du moment

où il veut la voir survenir. À ces questions, nous répondrons dans la partie morale de notre développement.

Qu'il nous soit seulement permis de noter que Michel Henry est un excellent anti corps à toute philosophie vitaliste car, s'il promeut une philosophie de la Vie, c'est toujours la Vie comme Ipséité, comme subjectivité, et non pas l'aveuglement de la vie biologique. L'important n'est pas de défendre le vivant pour le vivant. Et ce d'autant moins dans l'agonie, mais il s'agit bien de mettre en lumière la Vie qui se dévoile dans une incarnation. La dignité de l'homme n'est pas dans la vie biologique, elle est inscrite dans sa chair, en tant qu'il est une ipséité, une subjectivité. Si la vie de l'homme est digne et sacrée, c'est uniquement en tant qu'elle est personnelle et subjective, en tant qu'elle est incarnée. Entre artificialisme et naturalisme, face à la somme de douleur et de souffrance qu'ils peuvent produire, la philosophie henryenne nous semble être une pensée permettant de se prémunir contre ses deux tentations que nous trouvons dans l'agonie. En effet, préserver la vie et la pesanteur de la chair ne peut se faire que dans une incarnation et donc dans une vie personnelle. En ce sens, l'agonie nous enjoint à l'éthique et ne nous condamne pas à une pensée du salut par la souffrance.

Aussi pâtre et jouir, établir une philosophie de la vie n'est en aucun cas une validation éthique d'un dolorisme à la petite semaine, prêt à penser de celui qui refuse à la fois la pesanteur de l'incarnation et l'ipséité radicale d'une personne. L'agonie nous dévoile la nécessité de la philosophie de la vie et de l'incarnation pour ne pas nous laisser enfermer dans des attitudes radicales et péremptoires, empêchant tout exercice de l'intelligence de l'homme et ainsi le privant de sa liberté propre. Au sein de l'agonie, ce qui prime, c'est la voix de la conscience d'une personne. Au sein de l'agonie, il s'agit de se recevoir comme soi-même dans une passivité primordiale.

B. Pâtre et passivité - révélation de l'immanence dans l'incarnation

Par ce jouir et ce pâtre il faut alors ajouter que nous faisons l'expérience radicale de notre passivité ontologique. Passivité qui nous plonge dans l'expérience de notre pauvreté ontologique mais aussi de notre richesse en tant qu'être. En ce sens, la passivité nous

permet d'accéder plus pleinement à nous-mêmes car elle nous dévoile comme étant une seule chair.

a. De la passivité de la chair

La passivité comme impuissance est essentielle car elle marque mon incapacité à être autre que moi. En ce sens, la passivité de celui qui se reçoit dans un jouir et un pâtre primitif est ce qui lui permet de se recevoir comme être. La passivité est donc ce qui manifeste la réalité de l'être, il se reçoit de soi à soi et cependant de plus grand que soi. Si l'être est passif dans sa réception à soi, dans son immanence, cependant, il n'est pas créateur de soi. Mais la passivité de l'être dans sa réception propre, dévoilant l'ipséité, permet d' « être soi-même ce qu'on reçoit comme tel essentiellement passif à l'égard de soi, telle est cependant l'essence de la vie et, quand celle-ci désigne la révélation elle-même dans son effectivité concrète, quand la passivité à l'égard de soi n'est autre chose que l'expérience de soi, c'est-à-dire précisément cette révélation elle-même, l'essence de l'esprit. »³⁴⁷ Au sein de la passivité, je ne vis pas autre chose que la découverte de ma vie propre, mon ipséité, je me dévoile à moi-même. Originellement, pour permettre toute originalité, je me reçois moi-même dans une passivité primitive et première. Et parce que la vie m'éloigne de cette passivité en raison des pouvoirs qui me font agir sur mon existence et qui me dévoilent à moi-même, je ne pense plus aux origines de mon être. L'agonie comme expérience toute particulière de passivité m'oblige à prendre conscience de mon être qui s'est dévoilé à moi sous la modalité d'un Je Peux, mais qui s'avère en définitive passivité première.

L'origine est donc précisément ce qui n'a sur soi aucun pouvoir, aucune possibilité de se vouloir soi ou de se comprendre, aucune possibilité de se dépasser soi-même, de se dominer. Sans passivité, je ne puis me dévoiler à moi-même. Il est donc nécessaire de pâtre au niveau ontologique de l'être, sans quoi il ne peut y avoir de révélation, d'auto-révélation de l'être, de don et d'auto-donation de soi à soi. C'est une nécessité propre à l'être que d'être enchaîné à soi dans un pâtre primitif et passif. L'on pourrait alors penser que si l'être nous permet d'exister, il est cependant une aliénation puisque je ne puis m'échapper de moi. En me donnant la possibilité d'être, il me donne à la fois une liberté fondamentale,

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 367.

celle qui est de pouvoir dire « je suis », mais il me prive définitivement de toute possibilité de me créer moi-même. Je ne puis être autre chose que ce que mon être dévoile dans son essence, dans la révélation du pâtir et du jouir. Je ne puis me créer. Au sein de la richesse ontologique de l'être, la passivité m'enjoint à me reconnaître pauvre ontologiquement paradoxalement car je ne puis être créateur. Acteur, je le peux, c'est justement parce que je suis acteur, que je m'éprouve et que je me révèle à moi-même. Créateur ? Jamais, mon être ne peut que se révéler de soi à soi sans jamais être autre que soi.

La passivité doit cependant être pensée comme liberté propre à l'être et non pas comme aliénation. En effet, par la passivité la liberté est entendue comme une affection qui se réalise dans l'unité et l'intériorité, ce qui implique que la passivité signifie être affecté par soi. Par la passivité je me reçois de moi-même, ce qui revient à dire que je suis mon corps, je me révèle dans ma chair, dans mon ipséité. Je fais alors l'expérience de la première des libertés, celle d'être, celle qui ouvre à l'exercice de tous mes pouvoirs, exercices qui me révéleront toujours un peu plus à moi-même. Cette notion de passivité primitive qui me permet de me dévoiler à moi-même dans mon essence propre ouvre la question de la passivité radicale dans l'agonie. Mais elle anticipe aussi le consentement premier que nous donnons à la vie et que nous découvrirons grâce à l'aide de Ricœur. L'agonie permet-elle de se recevoir de soi à soi dans une ultime révélation ? N'est-elle pas un *subit* uniquement existentielle déconnectée de toute ontologie et métaphysique ?

Si « dans la passivité ontologique originelle de l'être à l'égard de soi, dans son souffrir réside sa souffrance. Dans l'impossibilité de surmonter cette passivité, dans l'impossibilité pour le moi de rompre le lien qui l'attache à lui-même, la relation à soi, d'échapper à sa souffrance, réside son désespoir »³⁴⁸. Il est impossible de désespérer sans avoir conscience d'un soi propre à soi, d'être un moi. Quand bien même l'agonie est une épreuve, un combat, jusque dans le désespoir, elle peut ontologiquement nous entraîner à l'ultime jouissance de soi. Et ainsi elle nous éprouve nous-même comme vivant dans un jouir et un pâtir. L'agonie devient alors ce moment très particulier où la vie se dévoile dans le voile et l'opacité de la douleur et de la souffrance pouvant mener, par un chemin paradoxal propre à l'homme, à une ultime jouissance de soi, comme vivant, vivant jusqu'à la mort, comme une chair, comme une personne, une ipséité unique et originale. L'agonie devient alors non plus un chemin de dépersonnalisation qui nous anéantit par l'effroi, la douleur, l'angoisse mais un chemin, éprouvant, de révélation de son être propre, de

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 852.

redécouverte de soi dans l'immanence archaïque du pâtre et du jouir. « Kierkegaard avait très bien vu qu'un être moi, c'est-à-dire quelque chose qui s'affecte soi-même, c'est porter en soi une angoisse qui est native. Il n'y a pas d'autre solution que de trouver, au fond de cette angoisse, dans cet écrasement contre soi, le dépassement de la vie – parce qu'elle me vient, parce que je suis toujours, en étant absolument moi, quelque chose qui me dépasse parce que je ne me suis pas créé moi-même »³⁴⁹ peut écrire Michel Henry. Aussi, deux options s'ouvrent, soit le refus de vivre l'angoisse et cet écrasement du soi mais qui obture alors tout autre chemin, auquel cas il n'est d'autre solution que la mort que l'on décide soi. Soit vivre jusqu'au bout faute de pouvoir se détruire soi et découvrir le jaillissement de la vie, la gratitude car l'homme se reçoit de plus grand que lui puisqu'il ne peut se créer. « L'incapacité du moi de se détruire lui-même, de rompre la relation à soi qui le constitue, l'impuissance de principe où il se trouve de briser le lien qui l'attache à lui-même, est dans le désespoir ce qui fait de celui-ci une expérience. »³⁵⁰. De la souffrance ontologique naît la joie de se recevoir soi comme vivant. L'homme est libre cependant de choisir son chemin. S'éprouver dans l'entièreté de sa pauvre humanité jusqu'à la fin pour pouvoir se déployer vivant et vibrant, ou refuser ce combat à la fois ontologique et physique et faute d'autre arme, puisque l'on ne peut être libre de ce que l'on est, se supprimer.

Il est à noter que pour Henry, en ce qui concerne la souffrance : « son contenu est tel qu'il signifie aussi bien et identiquement joie. Si la souffrance est, en effet, la tonalité où se réalise effectivement et concrètement le s'éprouver soi-même constitutif de l'affectivité, l'expérience absolue ou s'accomplit l'être même, ce don de soi à soi où il surgit, dans la possession et la jouissance parfaite de lui-même, alors la souffrance est identiquement joie, elle est la joie de l'être, la joie d'être qui est l'être même »³⁵¹. La métaphysique henryenne aboutit aux conclusions ricoeurienues : au sein de l'expérience du mourir, il s'agit de passer du deuil à la gaieté. Néanmoins, s'il y a parousie de soi à soi dans l'immanence d'un pâtre, dans une passivité radicale, ce n'est pas sans apocalypse. C'est ce que dévoile l'agonie : mise en lumière que nous sommes une chair face à la grande catastrophe de la souffrance et de la mort et révélation de soi à soi.

³⁴⁹ Entretien avec Olivier Salazar Ferrer, revue *Agone*, 4^{ème} trimestre 1991, *Michel Henry Entretiens*, Paris, Editions Sulliver, 2007, p. 72.

³⁵⁰ Henry, M., *L'essence de la manifestation*, *Op. Cit.*, p. 853.

³⁵¹ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis*, *Op. Cit.*, p. 67-68.

b. Une seule chair

En effet, l'on pourrait alors penser l'agonie comme une apocalypse individuelle. Si l'apocalypse a pour sens «révélation», la révélation n'est possible qu'au sein de l'eschatologie et de la fin d'un monde. L'apocalypse est identifiée, le plus souvent, comme la fin du monde, et parce qu'il y a fin, en théologie, elle est l'occasion pour les hommes de se convertir ou de s'endurcir, d'accueillir ou de se révolter. Épreuve ultime du monde, elle agit comme révélateur pour permettre conversion et dévoilement. Au sein de nos imaginaires, une apocalypse est donc liée aux grandes catastrophes naturelles, aux épidémies mortifères, à la guerre... Elle ne peut que faire œuvre de destruction, destruction du monde commun, anéantissement de tous les efforts qu'une communauté avait faits pour bâtir quelque chose.

Faire une analogie entre apocalypse et agonie nous semble permettre de mettre en lumière quelques points communs. En effet, l'agonie est la fin d'un monde, le plus important, puisqu'il est celui qui me permet d'être au monde, l'agonie met fin, par l'œuvre de la mort en mon être, à ma possibilité d'être au monde. Elle est la fin de mon monde. Elle est donc mon anéantissement. Bataille ? Oui, car qui ne luttera pas pour rester en vie ? Guerre plus que fratricide puisque qu'elle est de moi à moi, de moi en moi. Epidémies ? Oui, je meurs le plus souvent de maladie. Catastrophes naturelles ? Oui, combien de tremblement du tréfonds de mon âme aux tremblements de mon corps, combien de raz de marée liés à l'angoisse...et cependant, si l'on reprend les termes henryens, dans la passivité de mon agonie que je subis, il y a effectivement une apocalypse individuelle, personnelle. Elle permet la révélation de soi à soi, ultimement, sans que plus rien ne puisse être caché, dans une immanence radicale, sans qu'aucune transcendance ne puisse nous rejoindre.

Or, si la conception de la vérité est immanente et non plus transcendante, qu'est-ce que cela change pour l'agonie et pour la dignité du phénomène de l'incarnation ? Pour Henry, « parce que la révélation absolue, à son suprême degré d'accomplissement, se réalise dans la souffrance, parce que celle-ci ne signifie rien d'autre que l'effectivité du se sentir soi-même qui définit l'être et son *Logos*, la souffrance est la possibilité la plus profonde de

l'être, de sa révélation de sa vie »³⁵². La souffrance serait quasiment comme le tissu de l'existence, et ce constat ne serait en aucun cas pessimiste. Par la souffrance, l'homme pourrait en effet accéder à l'immanence de son être, à ce se sentir soi-même comme vivant, comme une ipséité. La souffrance deviendrait alors non plus ce subit dépersonnalisant, mais un chemin de radicale personnalisation qui me mène du dehors au-dedans, de la transcendance, l'extériorité à l'immanence et l'intériorité. L'agonie devient alors l'ultime révélation de soi à soi dans le secret d'une existence, dans le secret de la Vie.

L'ensemble des pouvoirs que nous exerçons sur le monde passent par le corps « l'existence qui trouve son fondement et son essence dans l'être intérieur du sujet et de sa vie absolue est une existence incarnée »³⁵³. La souffrance, le pâtre ontologique nous amènent à dévoiler le fait que tous les pouvoirs que nous possédons nous ramènent à une intériorité, à une immanence, à une ipséité. En ce sens nous découvrons la vérité de l'être. « La structure de toute expérience transcendante en tant qu'elle est conçue par Michel Henry comme relation d'une essence immanente, comme soi conscient de toute chose, détermine notre existence corporelle, qui n'est rien d'autre que cette existence dans le monde dont nous faisons l'expérience quotidienne. »³⁵⁴ L'immanence, dévoilée par le pâtre et le jouir, nous permettent d'accéder à une plus fine connaissance de ce que nous vivons dans notre quotidien le plus banal.

Nous retrouvons ici le problème fameux de l'union âme et corps : l'âme conçue comme sujet conscient et réel d'une part et le corps entendu comme contingent et accidentel d'autre part. Ce qui amène la question redoutable de cet accident que serait alors l'adjonction du corps à l'âme, du nécessaire au contingent. D'après Michel Henry, « le phénomène de l'incarnation conçu selon un rapport externe d'appartenance, sur le mode d'un pur avoir tel qu'il s'exprime dans la formule « j'ai un corps », demeure un phénomène injustifiable. Il n'est aucune nécessité concevable pour le sujet d'avoir un corps, parce qu'un tel avoir pose l'objectivité du corps, c'est-à-dire sa transcendance, l'horizon même du non moi. La tentative de fonder le phénomène de l'incarnation n'a de sens que si la réalité humaine, au lieu d'être conçue comme ayant un corps, est visée dans l'unité de son être corporel en tant précisément qu'elle est son corps. »³⁵⁵ L'incarnation ne peut se dire que sur la modalité de l'immanence car le donné simple et immédiat de l'expérience est bien le fait que je suis mon corps et non pas j'ai un corps. Nous ne

³⁵² *Ibid.*, p. 67.

³⁵³ *Ibid.*, p. 98.

³⁵⁴ *Ibidem.*

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 99.

possédons pas notre corps. Être notre corps est notre attitude spontanée vis-à-vis de lui, l'homme spontanément épouse son corps. L'homme est « un corps qui est un Je. »³⁵⁶ Parler de la chair c'est « parler de ce que nous savons plutôt que de ce que nous ignorons. Car chacun, chaque homme et chaque femme, à chaque instant de son existence, fait l'expérience immédiate de son propre corps, éprouve la peine que lui procure la montée de cette ruelle en pente ou le plaisir d'une boisson fraîche l'été, ou encore celui d'un vent léger sur le visage »³⁵⁷.

Au sein de l'agonie, comme dans toute expérience concrète et matérielle de la vie, nous vivons notre corps. Donc, « si le fondement de notre vie corporelle ne peut être trouvé que dans la mesure où le corps n'est pas conçu comme un objet d'expérience, mais reconnu dans son identité avec le sujet de toute expérience, si le thème de la philosophie du corps est un être subjectif, un phénomène qui participe à la phénoménalité originaire du moi, alors la philosophie du corps relève nécessairement de l'ontologie phénoménologique de la subjectivité »³⁵⁸. Aussi, au sein de l'agonie, nous faisons l'expérience de ce qui est le plus radical et le plus incommunicable, notre subjectivité dans son incarnation, primitive, primordiale et passive. L'ontologie ne peut être séparée de son corps, l'expérience de l'incarnation dévoile la subjectivité d'où l'importance de faire l'expérience de la passivité radicale de la chair. La chair devient « cela qui s'éprouvant, se souffrant, se subissant et se supportant soi-même et ainsi jouissant de soi selon des impressions toujours renaissantes, se trouve, pour cette raison, susceptible de sentir le corps qui lui est extérieur, de le toucher aussi bien que d'être touché par lui. Cela donc dont l'extérieur, le corps inerte de l'univers matériel, est par principe incapable »³⁵⁹. L'incarnation est donc totalement différente du fait d'avoir un corps, elle consiste en le fait même d'être chair. Être incarné c'est avoir devant soi des êtres « souffrants, traversés par le désir et la crainte, ressentant toute la série des impressions liées à la chair parce que constitutives de sa substance – une substance impressionnelle donc, commençant et finissant avec ce qu'elle éprouve »³⁶⁰. C'est pourquoi l'agonie marque le sceau de notre incarnation, car quand elle cesse, nous n'éprouvons plus rien de notre corps. En ce sens donc « l'homme qui ne sait rien, rien d'autre que l'épreuve de toutes les souffrances dans sa chair meurtrie, le pauvre, « le tout

³⁵⁶ Henry, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Op. Cit., p. 11.

³⁵⁷ Henry, M., *Incarnation – Une philosophie de la chair -*, Op. Cit., p. 7-8.

³⁵⁸ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis*, Op. Cit., p. 102.

³⁵⁹ Henry, M., *Incarnation – Une philosophie de la chair -*, Op. Cit., p. 8-9.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 9.

petit », en sait probablement beaucoup plus qu'un esprit omniscient »³⁶¹ car il se connaît et s'éprouve tel qu'il est. Il a un savoir qui n'est pas objectif mais il possède la première des grandes connaissances vitales : celle de soi, en tant qu'il est sujet.

C. De l'agonie à l'amour

Nous ne pouvons que constater que l'épreuve de la Vie ne cesse de nous malmener, que vivre nous entraîne de souffrance en joie à une affirmation progressive de son propre être, une connaissance plus fine de ce que l'on est, de qui l'on est malgré l'opacité de la chair. En ce sens, l'agonie est l'occasion ultime pour se dévoiler à soi-même dans l'épiphanie qu'est la chair. Cette ipséité qui se dévoile à soi appelle à découvrir l'Ipséité, la Vie, origine de notre vie, découverte qui nous amènera à la justification de notre vie et pourquoi pas à la possibilité de choisir de vivre son agonie jusqu'au bout.

a. L'agonie et l'ipséité

Au sein de la chair, au sein de cet éprouvé constitutif de toute vie : « je suis mon corps », l'on découvre que la vie affective définit le sujet même en son expérience constitutive. Elle le définit comme chair et vie. En ce sens puisque le sujet ne se découvre soi, dans son ipséité, que grâce à la subjectivité, que dans l'immanence, il fait l'expérience de la solitude. La solitude de l'être lui permet de se révéler à lui-même. L'on peut alors penser que la souffrance, le pâtir nous font aller vers la solitude, nous coupent de toute communication et bien souvent de tout divertissement. La douleur brise le Je en mille morceaux épars et pourtant...en nous plongeant dans le silence de la souffrance, dans l'incommunicable, elle nous ouvre ontologiquement à l'immanence, au Soi qui jaillit caché au tréfonds de notre être. Subjectivité, sentimentalité ont besoin de silence pour que nous puissions les apercevoir, les saisir.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 10.

Vivre son agonie c'est encore vivre. C'est être « vivant jusqu'à la mort », car vivre son agonie c'est sentir, éprouver, être éprouvé et donc c'est permettre à la Vie de jaillir dans son auto-révélation primitive. Dès qu'il y a sentir, dès que l'on perçoit encore et toujours quelque chose, dès que l'on pâtit, que l'on jouit, la Vie est là qui jaillit permettant à notre ipséité de se manifester. Nous l'avons vu, l'homme est ontologiquement passif, il vit le débordement de la Vie, il est un surcroît. Il ne peut être créateur, il est appelé à être ce qu'il est et ne peut être autre chose que ce qu'il est. La passivité ontologique, marque de son humanité, l'amène à prendre conscience qu'il n'est pas l'origine de sa vie, qu'il est en vie grâce à la surabondance de la Vie. Vie qui ne cesse de déborder d'elle et qui crée ainsi les vivants. Etre vivant c'est se découvrir redevable à la Vie d'être, se recevoir d'elle. Or, avec Henry, nous allons voir que la Vie ne peut être une aveugle destinée qui se manifeste au hasard des circonstances et qui produit homme et vie biologique. Nous découvrons que la Vie est une Ipséité, qui se déploie non par nécessité biologique mais par nécessité métaphysique, par Amour. En ce sens, découvrir la Vie, c'est découvrir Dieu et c'est alors découvrir l'amour. Si à la toute fin, la révélation de la Vie dans notre être nous amène à l'amour, elle amène aussi la seule justification qui vaille pour toute vie et pour tout ce que l'on vit, qui est l'amour. En ce sens, métaphysiquement, il ne peut y avoir d'autres raisons valables à vivre son agonie que celle de la vivre par amour, amour pour la Vie et donc amour pour une ipséité particulière, Dieu. Sans amour, il n'y a aucune justification à vivre son agonie jusqu'au bout. Or seul l'homme peut décider de vivre ce moment par amour, s'il a compris qu'il pouvait encore aimer et que ce moment pouvait être un moment offert. Mais il peut se révolter ! Car si Dieu, l'Amour ou la Vie ont consenti à ma vie, n'ont-ils pas aussi consenti à ma souffrance et ma douleur ? Si vivre son agonie c'est sentir et que sentir dévoile l'auto-révélation de la Vie en nous, alors cela implique une rencontre avec l'absolu de la vie, une rencontre avec l'Amour.

Si la vie est un pâtre, ce n'est pas au sens où alors la souffrance nous amènerait au salut. Le pâtre implique à la fois, dans un mouvement incessant, le souffrir et le jouir et la souffrance amène à la joie au sens où elle amène à la jouissance de soi. « L'acte pur et simple constitutif de l'affectivité et qui s'accomplit dans le souffrir est un acte plénier. Il affirme sa propre réalité. Ce qu'effectue le se sentir soi-même dans le souffrir, c'est l'identité essentielle du sentiment, le rapport du même avec le même »³⁶². L'existence se traduit et se vit alors dans ce passage incessant entre souffrance et joie. Cette joie et cette

³⁶² Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis*, Op. Cit., p. 60.

souffrance nous amènent à entr'apercevoir la source de notre vie, à découvrir l'absolu et ainsi nous amènent à la béatitude, non plus entendue comme pour les grecs comme une bienheureuse ataraxie, mais bien comme un mouvement riche de toute la sentimentalité. L'existence se manifeste par ce devenir intérieur de la souffrance comme pâtir, c'est-à-dire par la possibilité de transformer ce souffrir de soi en dialectique de joie. L'agonie peut nous amener à entrer dans la joie en consentant pleinement à cette si terrifiante passivité de l'être qui ne peut se délivrer de soi. Si la Vie dans un mouvement contradictoire semble se détourner de soi et rompre avec toute possibilité de béatitude et de plénitude, c'est ce qu'illustre la figure tragique du monde et par là même l'agonie. Il faut alors se souvenir qu'originellement il y a d'abord le bien, c'est-à-dire la Vie, et non pas le tragique. Le mal ne peut apparaître qu'après le bien puisque la mort ne peut venir qu'après la Vie. En ce sens, cela peut nous amener à entrer dans l'espérance car si le mal n'est pas premier, peut-être n'est-il pas si déraisonnable de penser qu'il ne peut être le dernier ? En tous les cas, le consentement devient ici l'abandon à la Vie immanente et des secrètes épousailles avec ce mouvement incessant de la Vie qui ne cesse de nous engendrer. La révélation de toute subjectivité s'inscrit dans une intériorité, par l'immanence, le jaillissement de la vie, nous découvrons la vérité de la Vie. Vie qui est origine de tout, Vie qui est origine de toute ipséité, Vie qui nous fait découvrir l'Absolu, l'Ipséité et qui, par l'immanence, nous fait découvrir la vérité.

b. Ipséité et Vie

Si la Vie se révèle en nous dans notre subjectivité, si elle nous amène à penser l'Absolu, alors nous sommes amenés à découvrir celui qui nous engendre et qui est en nous. Nous rejoignons ici la question métaphysique de Dieu, après avoir traversé celles de l'âme et du corps, celle de la mort. Or dans la philosophie henryenne, Dieu n'est autre que la Vie phénoménologique elle-même, Vie phénoménologique qui est l'absolu. En ce sens, puisque c'est la Vie qui nous engendre, lorsque nous plongeons en nous-mêmes, lorsque nous sommes face à notre intériorité, nous ne nous trouvons jamais face à nous-mêmes, mais nous faisons l'expérience de Dieu. Qu'est-ce que faire l'expérience de Dieu ? C'est découvrir en soi le jaillissement de la Vie dans ce mouvement incessant du pâtir et du jouir. Mouvement qui permet au soi, à l'*ego* de se révéler à lui-même et de se reconnaître

comme créé et non créateur, et comme créé non pas uniquement aux origines de son existence mais bien comme créé continuellement, tout au long de sa vie. Dieu, l'Absolu, se révèle en nous perpétuellement, dans l'immanence, dans ce mouvement incessant de souffrance et de jouissance de soi. « Dieu est Vie, il est l'essence de la Vie, ou, si l'on préfère, l'essence de la vie est Dieu. Disant cela nous savons déjà ce qu'est Dieu, nous ne le savons pas par l'effet d'un savoir ou d'une connaissance quelconque, nous ne le savons pas par la pensée, sur le fond de la vérité du monde ; nous le savons et ne pouvons le savoir que dans et par la Vie elle-même. Nous ne pouvons le savoir qu'en Dieu. »³⁶³

Nous le savons, la Vie n'est pas la vie biologique définie au tout début d'*Incarnation*. Il n'est plus question lorsque l'on nomme l'absolu de le penser comme déployant une essence sensible hors du monde et à qui tout appartient, de l'animalité à la matière inerte. Mais il est bien question de cette Vie qui se dévoile radicalement dans l'immanence, qui porte en elle la possibilité de se dévoiler dans l'immédiateté du soi à soi, à chaque instant. Le dévoilement de l'absolu ne réside donc pas dans le *Logos* grec mais dans l'en soi de la chair. C'est la chair qui définit alors l'homme et c'est la chair qui révèle à l'homme ce qu'il est. Henry écrit, à propos de la figure du Christ : « imagine-t-on le *noûs* éternellement abîmé dans la contemplation de l'archétype, pur cristal illuminé de sa lumière, être pris d'une soudaine fatigue, réclamer un oreiller, se mettre à pleurer en apprenant la mort d'un ami, s'émerveiller devant la perspicacité d'une femme venue s'asseoir à ses côtés, pour l'écouter et laissant à sa sœur le soin de faire la cuisine ? »³⁶⁴. Et de conclure « C'est donc en se faisant chair que le Verbe s'est fait homme (...) le devenir homme de Dieu fonde le devenir Dieu de l'homme. »³⁶⁵ Or vivre n'est rien d'autre que le pur s'éprouver soi-même, la Vie est une pure épreuve de soi. En ce sens « la vie s'engendre elle-même en venant en soi, dans la condition qui est la sienne et qui est celle de s'éprouver soi-même. Or aucune épreuve de soi n'est possible si n'advient en elle, en même temps qu'elle est sa condition, une Ipséité qui lui est consubstantielle. Ipséité désigne le fait d'être soi-même, le fait d'être un Soi. »³⁶⁶ L'épreuve du Soi dans la plus radicale immanence nous amène à découvrir que nous portons Dieu en nous. L'épreuve du soi qui entraîne la découverte de la vérité fondamentale, soit la manifestation du soi dans une auto-révélation n'est pas possible dans le hors soi qu'est le monde extérieur, mais bien dans l'unique fait de se sentir soi-même, de s'éprouver soi dans sa réalité propre, intérieure et affective. L'épreuve ultime de l'agonie

³⁶³ Henry, M., *C'est Moi la Vérité – Pour une philosophie du christianisme-*, Op. Cit., p. 40.

³⁶⁴ Henry, M., *Incarnation – Une philosophie de la chair -*, Op. Cit., p. 21.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 22-23.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 29.

peut nous permettre d'entrer dans la joie justement parce qu'elle peut nous amener à vivre pleinement de la Vie qui jaillit en nous.

Car Dieu n'est alors rien d'autre qu'une Ipséité première, il est « cette Révélation pure qui ne révèle rien d'autre que soi, Dieu se révèle. La Révélation de Dieu est son auto-révélation »³⁶⁷. Dieu n'est alors autre que cette Ipséité qui, par une auto-révélation archaïque et pathétique, c'est-à-dire par la souffrance et la jouissance absolue de la Vie, engendre toutes ipséités. Dieu est à la racine de notre être dans un jaillissement permanent et continué. En ce sens, puisque Dieu est la révélation primordiale, celui qui crée tout ce qui nous entoure, qui nous crée nous-même, si nous pensons que Dieu est Amour, alors la seule justification à nos existences n'est autre que l'absolue nécessité de l'Amour. Toute la question revient alors à se demander si Dieu est véritablement Amour ou s'il n'est (ce qui est déjà beaucoup) que la Vie ? Au fond, donc, notre chair porte en elle le principe de sa propre manifestation, manifestation qui ne peut être l'apparaître du monde. C'est donc dans son auto-impressionnalité pathétique, dans notre chair même, donnée à soi dans l'Archi-passibilité de la Vie absolue, que se révèle la Vie et par là le Soi. Le *pathos* de la chair nous manifeste l'Archi-révélation de la Vie et donc permet la parousie de l'Absolu, de Dieu. Au fond de sa nuit, notre chair est Dieu.

c. De la Vie à Dieu, de Dieu à l'Amour

Si « la vie, c'est l'immanence, la présence dans, c'est-à-dire que dans le vivant il n'y a pas des traces de la Vie mais la Vie absolue. Elle vient avant lui en ce sens qu'elle le donne à lui-même, mais lui-même est en quelque sorte dans cette auto-donation avant d'être lui-même. »³⁶⁸ Dès lors la vie est auto-donation de soi, et par cette auto-donation de soi elle permet à chaque être de se révéler dans son ipséité propre. En ce sens, la Vie ne peut jamais se diviser elle-même, elle n'est jamais ni un vu, ni un voir, ni une matière. Elle est Dieu dans sa révélation pure et ne révèle rien d'autre qu'elle-même. La Vie est donc auto-révélation de Dieu en l'homme. Cette auto-révélation ne peut se produire que dans la vie dont elle constitue l'essence. La Vie n'est rien d'autre qu'elle-même, pur jaillissement de soi à soi. C'est pourquoi, puisque la Vie est l'Absolu ou Dieu au sens philosophique, que

³⁶⁷ Henry, M. *C'est Moi la Vérité – Pour une philosophie du christianisme*, Op. Cit., p. 37.

³⁶⁸ Entretien avec V. Caruana, in *Philosophique*, Kimé, 2000, repris in *Michel Henry, Entretiens*, Paris, Sulliver, 2005.

c'est elle qui permet à l'homme de s'engendrer, au fond de l'homme ne se trouve rien d'autre que Dieu caché qui se révèle dans l'acte créateur qu'est la révélation à soi et en soi d'une ipséité, d'une vie particulière, d'un homme. La Vie n'est donc pas dans le monde, ni du monde, elle se tient en elle, s'éprouve sans distance aucune, elle est révélation dans la chair d'un *pathos*. Si Dieu est la Vie, l'essence de la Vie est Dieu.

S'il existe trois façons contemporaines, étudiées dans *C'est Moi la Vérité*, de dépouiller la vie de son auto-révélation, - soit le scientisme qui confond vie biologique et Vie (le biologiste ne peut rendre compte de l'angoisse, de la joie liées à la perception de l'œil), la réduction de la manifestation du vivant à son étant (soit son apparition mondaine, liée à Heidegger), et la déviation du freudisme qui conçoit la conscience comme représentation et la vie comme force aveugle et inconsciente - ,la Vie puisqu'elle est origine est donc plus que le vivant et le précède. Au sein de l'agonie, nous retrouvons ces tentations. Penser la mort uniquement comme processus physico-biologique c'est nier l'angoisse que l'on traverse lorsque l'on vit l'épreuve de la mort, c'est réduire l'expérience de l'agonie à ce qui est observable physiquement dans son corps. Réduire la manifestation du vivant à son étant, c'est ne reconnaître dans l'agonie que la possibilité d'un Je Peux qui s'essouffle car le pouvoir de l'homme qui meurt ne cesse de s'amoindrir. C'est alors ne pas rendre compte de cette ouverture à la passivité qui amène à la révélation de son ipséité. C'est vouloir alors prendre les devants, maîtriser sa mort plutôt que de la subir et ainsi anticiper son agonie. Enfin, la dernière tentation, celle du freudisme, revient à dire qu'il y a conflit entre le désir d'immortalité et l'effectivité de la mort au sein de l'agonie, et que la conscience doit alors accepter la suprématie de la force aveugle qu'est la vie. Aussi, il n'est plus possible de se recevoir vivant de la Vie, de se reconnaître voulu par amour, car alors il faudrait que la Vie possède une intentionnalité.

La Vie est le principe archaïque, elle est le commencement, et au sein de ce commencement, la génération de l'homme comme fils de la Vie, comme fils de Dieu se manifeste par sa chair. En ce sens, le terme de création sera réservé à la création du monde car elle manifeste l'ouverture du monde dans son extériorité. La création rend les choses visibles, alors que la génération dit que la Vie ne cesse d'engendrer dans son auto-jaillissement, dans son mouvement intérieur et permanent. En s'engendrant elle-même, elle engendre autrui, elle engendre l'homme.

Dieu est donc en lui-même révélation. Révélation primordiale puisqu'il est à l'origine de toute vie. C'est son auto-révélation pathétique, c'est-à-dire, en tant que Verbe fait chair, qu'il engendre la vie dans un *Archi-pathos*, dans la souffrance et la jouissance de la Vie absolue. Puisque la Vie est incarnation du Verbe fait chair, citation du prologue de Jean, comme Jean, le philosophe nous invite à conclure que « Dieu est Amour » car la vie, comme jaillissement, comme abondance, s'aime elle-même d'un amour infini et éternel. C'est l'Amour-Vie qui engendre génération et création.

Aussi, en tant que vivant, l'homme, puisqu'il est généré, ne cesse d'être engendré par la Vie absolue. Nous retrouvons la thématique de la création continuée de Thomas d'Aquin. C'est en cela que l'on peut parler de paternité divine puisque nous sommes engendrés par Dieu, considérés dès lors comme enfants de Dieu dès notre naissance, et sans cesse tirés du néant par Son œuvre en tant qu'Il est la Vie. Ainsi Il nous permet de vivre toutes nos impressions subjectives, de jouir et de pâtre. « Ce n'est pas le mouvement de la vie se mouvant en soi-même et s'auto-éprouvant pathétiquement lui-même dans la temporalité immanente de cet auto-mouvement qui ne se sépare jamais de soi, qu'il est question maintenant ; c'est rappelons-le, de la possibilité pour un *ego* tel que le nôtre de s'inscrire en lui. Cette possibilité ne réside pas dans l'*ego* lui-même mais dans sa condition de Fils : dans la condition de celui qui ne vient en soi que dans la venue en soi de la vie. Non dans la venue en soi de sa vie à lui, laquelle est précisément incapable de s'apporter en soi, mais dans la venue en soi de la Vie absolue, laquelle est seule susceptible de le faire, de s'apporter en soi et de se donner à soi dans la puissance et dans la jouissance d'une auto-donation et d'une auto-affection effective. »³⁶⁹ Le souffrir qui désigne la passivité comme adhérence à soi, comme impossibilité de mise à distance de soi nous amène à l'immersion dans le *pathos* premier, dans l'*Archi-pathos*, au sein duquel s'enracine toute ipséité. C'est pourquoi le souffrir se transforme, se métamorphose en jouir car il est acquiescement à cette découverte du soi et de ses Je Peux, lui permettant ainsi d'agir librement.

Le souffrir est donc ce qui détermine l'être à être. La passion de soi implique le souffrir : s'éprouver soi-même dans une passivité absolue à l'égard de soi, ne pouvoir échapper au sentiment, au soi. Dans le souffrir se réalise le devenir de l'essence dans son

³⁶⁹ Henry, M. *C'est Moi la Vérité – Pour une philosophie du christianisme-*, Op. Cit., p. 202.

affectivité, le souffrir permet sa révélation. « La réalité de l'affectivité est sa tonalité. Toute tonalité cependant est nécessairement définie, particulière. L'essence du sentiment se réalise dans sa tonalité. La détermination de l'affectivité, c'est-à-dire de l'essence originelle de la révélation – de l'être en son *Logos* – selon des tonalités affectives définies, est prescrite par son concept. »³⁷⁰ Aussi l'homme est issu de la Vie et de son auto-mouvement originelle qui n'est dû à rien d'autre que l'amour de la Vie. En ce sens, il y a une dignité absolue de tout homme puisqu'il porte Dieu en soi. Et il y a une dignité intrinsèque à toute épreuve du soi car elle est occasion de révélation de soi à soi. L'homme s'éprouve lui-même et se découvre à lui-même dans cette épreuve intérieure du soi prisonnier de soi. En acquiesçant à cette épreuve du soi, il acquiesce à ce qu'il est et il entre alors dans l'amour du soi et dans l'amour de la Vie. La Vie est amour, elle s'aime elle-même en engendrant l'Archi- Fils (la Vie est acosmique, en dehors de toute temporalité) et par cet engendrement du premier fils, est annoncé l'engendrement de tous les hommes, eux aussi fils de plein droit, voulus par amour et appelés à aimer pour correspondre à leur essence la plus profonde. En ce sens, l'agonie comme épreuve de la Vie n'aura de sens que si elle nous fait entrer dans la logique de l'Amour car elle nous fait alors entrer dans la Vie même. Sans Amour, elle ne vaut pas la peine d'être vécue et seul l'homme peut choisir de la vivre par amour. Si l'homme n'est pas créateur, par sa dignité de créature, portant non plus l'image de Dieu mais Dieu même en lui, il peut être co-créateur. Cette co-création implique sa coopération pleine et entière c'est-à-dire à rien d'autre qu'être ce qu'il est et donc à entrer dans l'Amour.

En effet, si la Vie ne cesse d'advenir, « dans l'accomplissement éternel de ce procès, la vie se jette en soi, s'écrase contre soi, s'éprouve soi-même, jouit de soi, produisant constamment sa propre essence pour autant que celle-ci consiste dans cette jouissance de soi et s'épuise en elle »³⁷¹. L'ipséité est entièrement plongée dans une dynamique incessante qui s'effectue dans son *pathos*, *pathos* constitutif de la chair. S'éprouver soi signifie éprouver ce qui est ma chair, et n'éprouver rien de plus que ce qui m'éprouve. Il y a donc identité de l'éprouvant et de l'éprouvé. Cette identité, c'est l'essence originelle de toute ipséité, c'est le Père, origine de tout mouvement, sans que rien ne le précède, c'est Dieu. Il engendre éternellement le Fils, dans la chair, premier vivant et Ipséité originelle duquel le Père s'éprouve lui-même.

³⁷⁰Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis*, Op. Cit., p. 66.

³⁷¹ Henry, M. *C'est Moi la Vérité – Pour une philosophie du christianisme-*, Op. Cit., p. 74.

L'homme participe donc à l'essence de la Vie. Au sein de *C'est Moi la Vérité*, il est pensé à partir du Christ, du fait même que la Vie a le même sens pour Dieu, le Christ et l'homme. Mais aussi parce que, nous l'avons vu plus haut, l'homme porte en lui l'essence divine. Mais il n'est que le réceptacle de cette essence car il est aussi cette ipséité, ce soi singulier généré par l'auto-engendrement de la Vie absolue. L'auto-affection peut donc être soit la manifestation de ce qui se donne à moi dans mon expérience propre, ou, soit quand ce qui affecte est la même chose que ce qui est affecté, quand la Vie constitue elle-même le contenu de son affection. Il y a donc deux concepts d'auto-affection. Le premier est naturant : c'est la génération par soi de la Vie qui autodéfinit le contenu de sa propre affection et se la donne à soi-même. Elle est donc auto-donation et auto-révélation, elle est créatrice, elle appartient donc en propre à Dieu. Le second concept d'auto-affection est unaturé : en tant qu'*ego*, je puise mon essence dans l'auto-affection, je suis à la fois affecté et celui qui affecte. Tout sentiment me révèle à moi-même, mais cette auto-affection n'est pas créatrice, elle n'est possible que parce que je me reçois de la Vie même. C'est donc la passivité qui fait de moi une ipséité. Cette passivité occasionne néanmoins des modalités pathétiques comme l'angoisse car en un sens nous sommes prisonniers de nous-mêmes, nous ne pouvons être autre chose que nous-mêmes.

Nous tentons de nous fuir, c'est l'expérience de l'angoisse, démultipliée lors de l'agonie. Ecrasée par notre poids propre, nous tentons de nous métamorphoser, de nous changer nous-mêmes, ce qui est le principe de toute action. En développant notre Je Peux, nous nous rencontrons comme ipséité et ainsi la souffrance amène la jouissance de soi et la possibilité d'entrer dans la joie. L'homme est engendré constamment par la Vie. Par la révélation de sa personnalité, de son ipséité, l'homme peut découvrir qu'il est porteur de Dieu, qu'il est porteur de la Vie qui lui est donnée dans sa chair phénoménologique, tout soi est toujours singulier, intérieur à soi.

Or une fois que le je s'est constitué comme ipséité, il se sent libre de déployer ses pouvoirs, aussi de passif il devient actif et en étant libre il entre dans l'illusion transcendantale de l'*ego* qui se prend pour fondement de son être. Il oublie donc qu'à la racine de son être il y a la Vie, qu'à la racine de sa vie, il y a l'Amour, nous sommes le jaillissement de la Vie. Aussi, il n'est plus possible de penser que l'amour est le commandement, mais que de l'amour naissent les commandements. Nous retrouvons le célèbre « aime et fais ce que tu veux »³⁷² d'Augustin. L'amour n'est

³⁷² Augustin, *Il n'y a qu'un amour -Commentaire sur le 1^{er} Epître de saint Jean*, Paris, Cerf, 1979, VII, 8, p. 69

pas moral mais de l'amour naît un agir éthique, la morale. En effet, ici Dieu n'a plus rien d'un concept, il est la Vie, il est notre chair, dès lors la seule réalité pour l'homme est la vie : c'est-à-dire la faim, la souffrance, le plaisir, l'angoisse, la jouissance, l'ennui. L'éthique ne se fonde plus sur une idéalité mais bien sûr le Je Peux primordial qui fonde toute expérience de soi. C'est ce Je Peux qui va devenir éthique, en tant que réponse personnelle adressée à la réalité du monde. Or l'auto-donation de la Vie est identique en chacun, autrui est donc un autre moi en tant qu'il est porteur de la Vie. La relation à mon ipséité propre implique en effet que je découvre la Vie en moi comme source de ma vie, cette auto-donation, autrui la vit lui aussi, mon pouvoir est tiré d'un Je Peux archaïque qui m'a généré. Aussi, si je m'aime, je découvre que j'aime Dieu (caché en moi, « Dieu plus intime à moi-même que moi-même »³⁷³ dirait encore Augustin), et que mon prochain, porteur de l'image de Dieu, est aussi un autre que je dois aimer comme moi-même. Aussi si ma vie est fondée par l'Amour, à la racine de mon être se trouve l'amour, en me trouvant moi, j'apprends à m'aimer. En m'aimant moi-même, j'aime le générateur de ma vie propre et donc j'apprends à aimer Dieu. En aimant Dieu, j'apprends à aimer mon prochain, qui lui aussi porte Dieu en lui. La seule loi de la Vie est donc l'amour. La seule justification pour vivre mon agonie, ce qui engage ma liberté et mon Je Peux, ne peut donc être autre que l'amour. Et c'est l'amour qui va fonder tout agir éthique.

Pour conclure, nous nous permettons d'insister sur le fait que c'est par l'intériorité, par l'immanence que l'être se dévoile à lui-même. L'*ego* se révèle de soi à soi dans un jouir et un pâtre ontologique lui permettant de se dévoiler à lui-même. C'est alors le primat de la personne, vivante, en tant que subjectivité qui est affirmé. L'homme est conçu comme un être de chair qui s'auto-éprouve, dans son auto-affection, dans sa passibilité, il se dévoile à lui-même. Ce qui signifie qu'à la racine même de notre être nous sommes passifs. Notre ipséité, notre subjectivité se dévoile dans un jouir et un pâtre premier, ontologique, entraînant la possibilité de jouir de soi, de se dévoiler comme soi. Par le fait même de se comprendre et de se vivre comme un soi, le sujet peut alors développer toutes les tonalités de son être qui vont le dire et

³⁷³ Augustin, *Confessions*, Paris, Garnier Flammarion, 1964, traduction par Trabucco, J., III, VI, « Mais vous étiez au fond de moi plus profondément que mon âme la plus profonde, et au-dessus de mes plus hautes cimes. », p. 57.

le confirmer dans son existence propre. L'agonie devient cet ultime moment où l'être peut se dévoiler dans son ipséité propre. Or la passivité ontologique de l'*ego* qui se reçoit de lui à lui-même, elle est vécue au plus profond de sa chair dans l'agonie, car on ne peut être autre que nous-mêmes, l'on est prisonnier de soi jusqu'à la fin. C'est cette passivité vis-à-vis de soi qui rend possible toute expérience d'angoisse et de souffrance. L'intériorité radicale à laquelle nous condamnons l'incarnation, nous la vivons de façon dramatique au sein de notre agonie.

Or parce qu'elle nous éprouve dans notre être, elle nous donne de faire encore l'expérience d'un s'éprouver soi-même vivant dans un jouir et dans un pâtir. L'agonie devient alors l'ultime épiphanie de ma chair, puisqu'après elle il n'y a que la mort. Et par cette ultime épiphanie de mon incarnation propre, de ma chair, elle peut m'amener à l'expérience de Dieu, me reconnaître non plus comme créateur de mon *ego* mais me recevoir de la Vie, tout en sachant que je suis acteur de ma vie. Ma dignité d'homme se déploie dans un Je Peux qui me permet de me dévoiler de moi-même à moi-même. L'incarnation, dans l'épreuve pathétique du pâtir dévoile ma chair dans sa passibilité, elle manifeste alors que subjectivité et chair sont indissolubles.

Si pâtir et jouir se déclinent sur des tonalités de l'être propre à chacun, c'est par elles que l'homme se découvre en tant qu'ipséité, en tant que personne. Aussi le jouir et le pâtir peuvent amener à faire l'expérience opaque de la joie dans une pure jouissance de soi, découvrant à l'homme qu'il est chair. Le jouir et le pâtir primitifs nous permettant d'accéder à la conscience de soi, permettent à l'être de se déployer dans toutes ses possibilités par l'expression des différentes tonalités existentielles que sont les sentiments. Vivre l'agonie n'amène pas à justifier le dolorisme : ce n'est pas la douleur qui nous fait nous dévoiler à nous-mêmes, mais c'est le fait que l'être ne peut être autre chose que lui-même. Vivre l'agonie manifeste notre suprême passivité quant à ce que nous sommes. Elle ne présume pas des moyens que nous choisissons pour habiter ce moment et qui nous rendent acteurs de notre vie. La passivité inhérente à toute agonie, au sens où nous la subissons, met en exergue la passivité ontologique de l'être. L'agonie au sens où elle dévoile notre ipséité ne nous enjoint pas à la défense de la vie. Bien au contraire, elle nous appelle à penser l'incarnation de la personne et non pas la défense d'une vie biologique, sans chair. En effet, au sein de l'agonie le chemin qui s'ouvre n'est pas non plus celui de la dépersonnalisation, de la défiguration mais bien celui de la conquête du soi. Il s'agit

de passer du monde, du dehors, à l'intime, à l'intérieur. L'agonie est une apocalypse : apocalypse car révélation du soi en soi, du soi pour soi, et par la même de Dieu comme source de ma vie.

Cette expérience extrême de la passivité nous fait découvrir que nous ne sommes pas créateurs de notre être, nous sommes issus de la Vie, générés par elle, dans un mouvement immanent d'auto-donation de la Vie à elle-même. Si je possède la liberté d'un Je Peux, me permettant d'être acteur de ma vie, je ne puis me créer moi, je ne puis être autre chose que moi. La Vie qui se dévoile en moi pour me générer m'amène à penser Dieu. En pensant Dieu, la Vie, comme origine de ma vie propre, en pensant une personne comme génératrice de ma vie, je me reconnais alors comme être personnel et singulier voulu par amour. La découverte de l'amour de soi, racine de toute jouissance de soi, m'amène à me reconnaître comme produit de l'amour, de l'amour de Dieu. La seule justification de mon existence est donc l'amour, la profusion et l'abondance de la Vie. En m'aimant moi, j'apprends à aimer Dieu, en aimant Dieu, j'apprends à aimer les autres, puisqu'eux aussi, comme moi, portent la Vie en eux, sont générés par la Vie et donc portent Dieu en eux. Si la racine de mon être est la Vie alors la seule chose qui justifie mon existence c'est l'amour, la seule chose qui puisse justifier de vivre mon agonie c'est l'amour. Mais quand bien même je me reconnais comme être créé, avant de consentir à l'amour, il me faut engager ma liberté. C'est en ce sens que l'homme est un Je Peux. Doit-on consentir à sa finitude ? Doit-on consentir à vivre l'agonie par amour ? Doit-on finalement consentir à l'amour ? Ne s'agit-il pas pour l'homme, au sein même de son agonie, d'entrer dans une métaphysique du Oui ?

Chapitre 2 : L'agonie : une absurdité ou un chemin menant à une métaphysique du Oui ?

Nous l'avons vu, l'agonie nous plonge dans l'extrême passivité de l'être, et donc dans la plus extrême des vulnérabilités car elle nous enjoint à reconnaître que nous ne sommes pas la cause de notre existence. À la racine de notre existence se trouve Dieu, la

Vie, l'Amour. Nous sommes car nous avons été voulus, désirés, de tout temps, de toute éternité. Nous sommes parce que nous sommes aimés. L'amour est cette incessante dynamique qui permet à la Vie d'engendrer et de générer. L'amour n'est autre chose que ce mouvement interne de la Vie, de Dieu, qui se déploie et qui jouit de lui-même. Nous pourrions même aller jusqu'à dire que nous sommes le fruit de la jouissance de Dieu. Or, si au fond de notre existence se trouve l'amour, si l'agonie peut être ce moment privilégié qui dévoile la racine de notre être, la cause de notre existence, nous devrions en conclure qu'il ne nous reste plus qu'à aimer jusque dans notre mort. Il s'agit donc d'accueillir la révélation de la vie dans notre agonie par amour pour Dieu à tout le moins. Mais ce serait alors sans compter sur notre liberté. Il n'est pas d'impératif à consentir à l'amour, ni à le choisir. Certes nous découvrons notre ipséité qui se dévoile dans tout jouir et dans tout pâtir, certes cela peut nous renvoyer à la cause de notre existence et à son dévoilement immanent en nous puisque nous portons la Vie en nous ; mais cependant il faut aussi compter sur le fait même que l'homme est un Je Peux. Il a donc la possibilité, si ce n'est d'être créateur, d'être acteur et d'engager sa liberté. Aussi, si ontologiquement le jouir et le pâtir de soi nous poussent à nous dévoiler nous-mêmes, si notre essence se dévoile ontologiquement dans la passivité, il n'appartient, existentiellement, qu'à notre liberté d'introduire du sens au sein de notre existence et donc au sein de notre propre mort. C'est pourquoi dans un premier moment nous nous attacherons à penser l'agonie comme un moment absurde pour ensuite travailler la notion de consentement ce qui nous permettra d'asseoir une métaphysique du Oui.

1. Absurdité, Mal et agonie

Quand bien même nous aurions été voulus par Amour, quand bien même l'Amour est la source et l'origine de notre vie, est-ce une réponse suffisante au scandale du mal et de la mort qui se déploie dans chaque agonie ? L'amour justifie-t-il la souffrance ? Alors la souffrance et l'expérience du mal que nous faisons deviendraient sensées. Or, l'expérience du mal que nous faisons, n'est-ce pas l'expérience la plus révoltante et la plus scandaleuse de toute vie ? Si l'on parvient à concevoir que l'homme, en tant qu'être libre, puisse poser des actes méchants, cause de mal et de souffrance pour autrui (bien que cela pose la

question de l'origine de ce mal en moi et de mon expérience propre d'homme fragile, faillible et coupable), qu'en est-il de ce mal nécessaire qui se déploie radicalement au sein de l'agonie ? C'est ce que nous allons désormais tenter de penser : le tragique du mal et son absurdité pour tenter de répondre à la question du sens de ce que l'homme peut vivre, de ce que l'homme vit dans son agonie.

A. Job et Camus : deux figures face à l'absurdité d'un mal

Il n'est pas de prise de conscience plus terrible et plus déstabilisante pour l'homme que celle de l'expérience du mal lorsqu'elle le frappe. Apprenez qu'une de vos amies vient de perdre in utero, à un jour de l'accouchement, le bébé promis et attendu et le scandale éclate. D'une vie faite de promesse et d'espérance, la voilà accouchant d'un mort, jamais rencontré vivant. L'absurdité est flagrante, violente, explosive. Qui peut rendre raison de ce mal ? Au sein même de l'agonie, qui peut justifier qu'il faille que je meure ? Si l'enfant mort-né est considéré sans tâche, pleinement innocent, s'ajoute au sein de mon agonie l'expérience que j'ai de ma propre culpabilité, de ma faillibilité en plus de celle de ma fragilité. Déroutante trilogie qui me mène aux confins du désespoir. Au sein même de l'agonie, de mon agonie, je redécouvre cette violence inouïe qu'est le mal et je me retrouve confronté à l'absurde. Qu'est-ce donc que cette expérience de l'absurdité ?

a. De l'absurde à la révolte

Notre première expérience du monde et de l'existence est rarement celle du mal. Néanmoins, lorsque la problématique du mal apparaît, lorsque nous en prenons conscience, elle fonctionne quasiment de façon totalitaire. À nos pourquoi sans cesse réitérés, elle n'oppose qu'un lourd silence. Notre recherche de sens, de synthèse... est désagrégée, et le plus souvent de façon subite. Le mal traverse nos vies de façons différentes. Nous nous trouvons confrontés au mal physique : celui des catastrophes naturelles, de la maladie, de la mort. Il est extérieur à nous, il est subi. Nous nous trouvons aussi confrontés au mal intime, intérieur, celui qui est en nous, celui qui nous fait poser des actes volontairement

méchants, mais aussi celui qui nous amène à faire le mal que nous ne voulions pas. Ensuite, il y a ce mal que nous subissons par autrui, cause de souffrance. Néanmoins, ces différents malheurs sont de plus en plus souvent liés. Car ces catastrophes naturelles n'avaient pas, jusqu'à maintenant, de cause autre que celles naturelles ; désormais, pourtant, nous pouvons parfois les attribuer à l'agir humain (le réchauffement climatique par exemple ou les maladies dues à la pollution). Les maux, le malheur... nous y sommes tous confrontés. Le S.D.F dans la rue, ignoré de tous mais qui, rien que par sa présence, aiguise la culpabilité de celui qui passe, le voit et ne fait rien. La souffrance d'un homme bafoué par un licenciement injuste ; l'épreuve de la maladie, de l'agonie... Et aujourd'hui nous pourrions ajouter les attentats, les décapitations... Le mal nous entoure et nous enserme, nous désespère ? Rendre raison du mal ? Peine perdue parmi tous les autres maux auxquels il nous confronte. Le mal est un non-sens, un obstacle épistémologique à notre raison. Il nous résiste à défaut de nous anéantir, jusqu'à ce qu'il ait le dernier mot par notre mort ou plus exactement par notre agonie.

En effet, « il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le « pourquoi » s'élève et tout commence dans cette lassitude teintée d'étonnement »³⁷⁴. Pourquoi qui, ici, naît d'un quotidien et d'une habitude sans cesse renouvelés, jamais remis en cause. Comment jaillit d'un coup ce pourquoi qui fait s'écrouler notre monde ? Chacun en tout cas, un jour, se fait transpercer par son éclosion. À cette question, deux chemins s'ouvrent à l'homme. Celui d'un constant éveil et d'une perpétuelle question ou celui d'un réendormissement dans l'habitude de la vie quotidienne. Mais, la question que pose ce Pourquoi, radical et définitif, original, c'est quel sens donner à ma vie, à mon existence, à celle d'autrui ?

C'est pourquoi Camus peut commencer le *Mythe de Sisyphe* de façon aussi abrupte. « Il n'y a qu'un seul problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. »³⁷⁵ Cette question impose à l'homme de répondre à celle du sens de sa vie. Or l'homme fait l'expérience radicale du sentiment de l'absurdité au sein même de son existence au monde. Le sentiment de l'absurdité peut frapper tout un chacun à n'importe quel moment de sa vie. « La lassitude est à la fin des actes d'une vie machinale, mais elle

³⁷⁴ Camus, A., *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Editions Gallimard, 1942, p. 29.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 17.

inaugure en même temps le mouvement de la conscience. Elle l'éveille et elle provoque la suite. La suite, c'est le retour inconscient dans la chaîne, ou c'est l'éveil définitif. Au bout de l'éveil vient, avec le temps, la conséquence : suicide ou rétablissement. »³⁷⁶ Cette lassitude est proche de la nausée, c'est la découverte du sentiment de l'absurdité qui revient à se sentir étranger au monde, à le sentir hostile. Or c'est un sentiment ici qui apparaît.

Une fois que ce sentiment d'étrangeté est né, que la lassitude nous a envahis, notre raison s'en saisit. Si nous espérons pouvoir durer dans le temps, nous voici confrontés à l'horizon de notre mort, à l'hostilité de la nature : « entrevoir à quel point une pierre est étrangère, nous est irréductible, avec quelle intensité la nature, un paysage peut nous nier. Au fond de toute beauté gît quelque chose d'inhumain [...] cette épaisseur et cette étrangeté du monde, c'est l'absurde. »³⁷⁷ L'absurdité ne se déploie pas uniquement dans l'expérience de cette hostilité naturelle, mais elle se décline aussi au sein de l'inhumanité même des hommes et enfin par la mort. « L'horreur vient en réalité du côté mathématique de l'événement. [...] Sous l'éclairage mortel de cette destinée, l'inutilité apparaît. Aucune morale ni aucun effort ne sont a priori justifiables devant les sanglantes mathématiques qui ordonnent notre condition. »³⁷⁸ L'homme se conçoit dès lors comme un exilé dans l'univers, un étranger devant ses semblables et un condamné à mort.

Néanmoins de cette absurdité qui se dévoile, il faut reconnaître que trois termes doivent se dégager pour pouvoir la conceptualiser. En premier lieu, il faut qu'il y ait l'homme, c'est-à-dire une intelligence recherchant un sens. En second lieu, il faut qu'il y ait le monde reconnu comme étant un espace fermé et divisé. Enfin, il faut que puisse exister cette confrontation entre l'homme et le monde, ce divorce d'entre les deux, cette lutte sans repos qui fait demander à l'homme que le monde lui rende raison du mal. « Or ce monde en lui-même n'est pas raisonnable, c'est tout ce qu'on peut en dire. Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde. »³⁷⁹ L'absurde naît de la confrontation sans fin entre l'homme et le monde. L'homme n'a de cesse que de vouloir classer, organiser, rendre compte, expliquer et voici qu'il bute devant son milieu même. Singulière équation à trois termes qui nous met devant l'absurde. Supprimer l'homme : il reste le monde mais plus d'absurde puisque personne

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 29.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 30-31.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 32.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 39.

pour le penser. Supprimer le monde et il n'y a plus d'absurde puisque plus de lieux où le mal puisse se déployer. Engager une réflexion sur l'homme et le monde amène à s'interroger sur le besoin de l'homme de penser la clarté face à un monde chaotique et désordonné. L'absurde naît de cette singulière trinité qu'est l'homme et sa soif de clarté, le monde désordonné et limité, et le rapport entre les deux.

Face à l'absurde, l'homme se reconnaît comme non ajusté au monde. Devant le mal, devant la mort, l'homme demande justice. Aussi, « l'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde. »³⁸⁰ Il n'y a pas de sens à la souffrance, à la douleur, au mal. Mal intime et intérieur de l'homme, mal métaphysique ou mal physique... Quel qu'il soit, nous ne parvenons pas à lui faire rendre une raison. Il est a-téléologique, injustifiable. Au sein de l'agonie, l'expérience de ce monde, auparavant familier, et qui désormais m'étreint pour me briser par sa loi naturelle, me manifeste avec acuité cette étrangeté que je porte et qui marque ma condition humaine. Il va alors me falloir choisir pour orienter mon agir : renoncement et réendormissement ? Suicide physique ? Suicide philosophique ? Révolte ? C'est ici que débute la réponse contre le mal car l'homme y engage sa liberté. À défaut de répondre au pourquoi du mal, l'homme va agir et choisir, jusque dans sa mort.

b. La figure de Job ou le procès de Dieu

Par le sentiment d'absurde, nous avons vu qu'à tout le moins, l'homme est en procès face au monde et au scandale du mal. Au sein de l'agonie, l'homme est en procès face à Dieu s'il lui prête une existence, face aux autres qui vont lui survivre, face à lui-même dans sa culpabilité propre, face au monde et sa nécessité naturelle qui lui impose de mourir. C'est la figure de Job que nous allons désormais étudier pour tenter de penser la question de ce mal si radical qu'il va jusqu'à nous supprimer du monde. Car, par un réflexe primitif, archaïque, il nous arrive de penser que le mal est nécessaire en tant qu'il est rétribution. Aux justes les honneurs de la richesse, aux méchants les affres que leur vaut leur conduite. Nous aimerions que le monde nous rende justice en nous rendant ce que nous méritons. Ce n'est pas le cas : le mal touche tout aussi bien le juste que le méchant, l'innocent que le

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 46.

bourreau, et nous sommes d'ailleurs parfois tour à tour l'un et l'autre. Job est typiquement ce juste, cet homme bon contre lequel le mal s'acharne. Quelle justification donner au mal ? Tout le livre de Job est une présentation de la problématique du mal en la manifestant dans son paroxysme. Car comment expliquer qu'un homme juste souffre si Dieu existe ? La doctrine de la rétribution des actes en ce bas monde ne semble clairement pas adaptée. À la question : « pourquoi le juste est confronté au mal ? » on ajoute la question de l'homme confronté au mal, celle de l'injustice.

Le livre de Job est un livre sapientiel de la Bible dans l'Ancien Testament. Il y est raconté l'histoire de cet homme juste, béni de Dieu par sa vie, par sa richesse, par sa postérité. Puis vient le temps de l'épreuve. Avec la permission de Dieu, Satan reçoit soumet Job à l'épreuve du mal : le voici désormais sans bien, tous ses enfants morts, et lui-même atteint d'une grave maladie. Job fait l'épreuve de la souffrance. Trois de ses amis viennent alors à lui pour l'entourer et l'accompagner. Tous trois convergent vers l'idée que Job a péché et que c'est ce qui occasionne son malheur. Job maintient jusqu'au bout que non. Il affirme sa justice et continue de se révolter face au mal. Vient alors une dernière figure, Elihu, qui s'indigne à la fois contre Job qui accuse Dieu du mal qui lui est arrivé et contre ses amis qui accusent Job pour défendre Dieu. La thèse de la rétribution individuelle des actes est récusée. Le mal n'est pas une punition divine infligée suite à un péché. La théorie de la rétribution collective, qui fait porter le péché d'un parent sur un homme, est, elle aussi, récusée. Fils d'homme, fils d'un homme, nous ne portons pas les fautes de nos parents, pas plus que nos enfants ne portent nos fautes. Le mal reste sans pourquoi. De même, penser la souffrance comme fonction propédeutique pour éduquer le cœur de l'homme n'est pas possible puisque Job est un juste, reconnu comme tel par Dieu qui le vante comme son champion. Le mal n'est pas justifié ; et même lorsque Dieu apparaît à la fin, il n'en rend pas compte. Le livre de Job manifeste le non-sens de ce mal qui se déploie et prend acte de l'existence du mal et de la souffrance dans le monde sans chercher à en rendre raison, sans tenter de l'expliquer. Avec Jean Nabert, nous pouvons dire qu'« il en reste assez (de maux) qui attestent non point une transgression des normes, mais un irrémédiable divorce entre l'esprit dans son inconditionnalité et la structure du monde où il est engagé et où nous sommes engagés. Nous les appelons injustifiables, avant même de nous demander s'ils ne seraient pas la suite ou la conséquence lointaine d'actes libres qui auraient ouvert la déchéance du monde »³⁸¹. Le mal est toujours lié à l'énigme d'un

³⁸¹ Nabert, J., *Essai sur le Mal*, Paris, PUF, 1955, p. 4.

surgissement qui d'un coup se dévoile à nous et nous frappe. Il manifeste une faille et prend appui sur la rupture qu'il provoque pour nous convoquer, nous assigner à en rendre compte alors que nous ne cessons de buter sur lui.

C'est à la pièce de Fabrice Hadjadj que nous pensons, intitulée *Job – ou la torture par les amis* - dans laquelle il écrit à propos du mal : « comment le mal nous ferait-il si mal si nous n'avions pas d'abord entendu la promesse d'un bien ? Comment la mort d'un enfant nous serait-elle si monstrueuse si nous n'avions d'abord goûté la merveille de sa vie ? Comment la trahison de la femme nous torturerait-elle si durement si nous n'avions entrevu le feu de sa fidélité profonde ? Tu dis : « le monde est mauvais » et moi je dis « le mal est dans le monde »³⁸². Nous ne cessons de tenter de penser le mal comme porteur de cohérence, comme possédant une logique et il ne cesse de nous résister, d'échapper à tout sens. Job, lui, n'a qu'une seule phrase comme conclusion à l'épreuve du mal qu'il a subie : « le Seigneur a donné, le Seigneur a repris que le Nom du Seigneur soit béni » (Job, 1, 21)³⁸³. Face à l'aporie du mal, Job s'ouvre au consentement, attitude que l'on peut choisir, parmi d'autres, face à cette expérience qui façonne notre existence.

c. L'agonie – expérience de l'absurdité

Pour autant, si le sens du mal nous échappe, ne nous demande-t-il pas de penser plus ? L'expérience de l'agonie, l'épreuve du mal doivent-elles n'être pensées que comme absence de sens ? C'est ce à quoi nous invite Ricœur lorsqu'il se demande si le mal est comme « une invitation à penser moins ou une provocation à penser plus, voire à penser autrement »³⁸⁴. Au sein même du mot mal se mêlent plusieurs expériences que sont celles du péché, de la souffrance et de la mort. Cette trilogie, nous la retrouvons dans l'agonie. Il y a donc un immense champ, profondément varié, qui s'ouvre devant toute pensée du mal. Le mal moral ou le péché est « ce qui fait de l'action humaine un objet d'imputation, d'accusation et de blâme. »³⁸⁵ Nous sommes face à sujet doué de conscience, raisonnable, qui est cause d'un mal ou qui est capable de poser un jugement moral sur une action. En ce

³⁸² Hadjadj, F., *Job ou la torture par les amis*, Paris, Salvator, 2011, p. 31.

³⁸³ Job, 1, 21, « Yahvé avait donné, Yahvé avait repris : que le nom du Seigneur soit béni ! », Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 2008, p. 829.

³⁸⁴ Ricœur, P., *Le mal – un défi à la philosophie et à la théologie* -, Genève, Labor et fides, 2004, p. 19.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 22.

sens, le mal n'est possible ici que par l'exercice d'une ipséité, d'une intériorité, d'une subjectivité. Le mal moral entraîne un blâme au sens où il entraîne un jugement moral. C'est à ce point de *nexus* qu'il peut d'ailleurs s'approcher de la souffrance car, en punissant l'action, on peut occasionner l'expérience du souffrir.

Pour la souffrance, elle est essentiellement subie, elle nous affecte. La souffrance peut alors être causée par la nature physique et les lois du *cosmos* : ce sera alors l'expérience de la maladie, de la mort, « à l'opposé de l'accusation qui dénonce une déviance morale, la souffrance se caractérise comme pur contraire du plaisir, comme non plaisir, c'est-à-dire comme diminution de notre intégrité physique, psychique et spirituelle. »³⁸⁶ Elle se déclinera alors en lamentation dans la bouche de l'homme.

Or si la souffrance indique l'absurdité du mal dans tout ce qu'il est subi, sans pouvoir lui donner de causes possibles et de sens, le mal moral, lui aussi peut nous plonger dans la souffrance puisque « dans sa structure relationnelle –dialogique - le mal commis par l'un trouve sa réplique dans le mal subi par l'autre. »³⁸⁷ L'homme est à la fois victime de la nature, du mal physique, mais il est aussi victime de l'homme – l'homme comme celui qui est le prochain, autrui, et qui peut me blesser, mais aussi ma propre humanité qui me confronte à l'expérience de ma faillibilité et de ma culpabilité. « Nous sommes dès lors conduits un degré plus loin, en direction d'un unique mystère d'iniquité, par le pressentiment que péché, souffrance et mort expriment de manière multiple la condition humaine dans son unité profonde. »³⁸⁸ En un sens, nous faisons donc l'étrange expérience de la passivité face au mal. Passivité qui nous fait rejoindre l'histoire du mal comme un mal toujours déjà là pour tout un chacun. Au fond, « l'homme se sent victime en tant même qu'il est coupable. »³⁸⁹ Le juste comme Job n'existe pas dans la longue histoire de l'humanité blessée. Le mal est une énigme. La véritable sagesse n'est-elle pas alors de reconnaître son côté aporétique ? Or si l'on s'arrête à l'aporie, n'est-ce pas déposer les armes finalement et renoncer à ce qui est constitutif de notre humanité : celle de penser. Le mal deviendrait alors le seul paradigme explicatif et, pour reprendre Jacques Monod, « le hasard pur, le seul hasard, liberté absolue mais aveugle, à la racine même du prodigieux édifice de l'évolution : cette notion centrale de la biologie moderne n'est plus aujourd'hui une hypothèse parmi d'autres possibles ou plus ou moins concevable : elle est la seule

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 24.

³⁸⁷ *Ibidem.*

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 24-25

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 26.

concevable. »³⁹⁰ Pour Ricœur, dire ceci revient à être au degré zéro de la spiritualisation. Si le mal est un défi, à nous de nous en saisir pour poursuivre l'effort de penser, agir contre lui en le combattant. En un sens, Ricœur réclame que l'expérience dévastatrice qu'est le mal soit une occasion pour l'homme d'ouvrir un chemin personnel de penser. L'on pourrait alors commencer à penser le mal comme ce qui dépersonnalise et définir l'agir éthique comme refus de la dépersonnalisation, comme combat pour l'intériorité et la pensée. Il n'empêche, l'agonie est à la croisée des chemins, elle lie en nous cet homme à la fois faillible, à la fois coupable et l'expérience de la mort. Triple expérience de la négativité dans nos vies qui ne semble ouvrir à aucun chemin.

d. « L'agonie ne sert à rien »

Nous sommes alors obligés de reprendre les termes d'Isabelle Marin pour convenir que « l'agonie ne sert à rien »³⁹¹. Elle est a-sensée bien plus qu'in-sensée. Elle ne possède aucune téléologie. Or si l'agonie est bien ce travail de la mort dans le corps, elle est un temps de l'innommable au sens où la mort n'est pas encore là mais elle arrive, elle fait son œuvre et attend son heure. Il y a déjà condamnation sans que la sentence n'ait pu encore être appliquée. « L'agonie même, ce temps de passage qui s'étire, inéluctable, reste un point obscur ; temps intime, temps privé dans un espace public (quand il se passe à l'hôpital), abandon et primauté du corps dans l'univers technique de la maîtrise. »³⁹² L'agonie est de l'ordre de l'innommable car à la jointure de l'intime et du communautaire, du défi technique et de son échec, de la souffrance et du mal, de la nécessité et de l'absurde.

Or même reconnaissant que nous sommes face à une aporie, que le mal est ce qui nous confronte de façon radicale à l'absurde, il nous faut pour autant accepter de nous poser cette question au-delà de cette non réponse car, sinon, sur quoi fonder nos choix et établir un agir éthique ? C'est ce à quoi nous appelle Isabelle Marin en écrivant : « finalement la lancinante question rendue béante par le déclin religieux, celle du « pourquoi ? », est

³⁹⁰ Monod, J., *Le hasard et la nécessité – Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* -, Paris, Seuil, 1970, p. 148.

³⁹¹ Marin, I., « L'agonie ne sert à rien », Paris, *Esprit*, Juin 1998, n° 243, p. 27-35.

³⁹² *Ibid.*, p. 28.

remplacée par « à quoi ça sert ? ». Question commode, que notre société connaît bien et qui n'a que des réponses, voire des solutions. Car si la question du « pourquoi » reste toujours ouverte, la question de l'utilité clôt par sa conséquence naturelle : sans réponse précise autant supprimer ce qui pose question. Pourquoi ne pas abrégier l'agonie, si elle ne sert à rien ou si l'on ne sait pas à quoi elle sert ? Mieux, si l'on peut l'abrégier sans dommage, c'est bien qu'elle ne sert à rien. »³⁹³ Refuser de se poser la question, c'est refuser toute question spirituelle, ce qui par essence implique la possibilité d'une pensée et d'un chemin intérieur. Se tenir à la seule question de la technique, à la seule question de l'utilité réduit l'homme à un composé bio chimique, sans plus prendre en compte toute la dimension spirituelle et affective dont il est aussi façonné. Par la question de la mort, par la question du mal, par la question de l'agonie, c'est bien notre humanité dans son ensemble qui est convoquée et qui est appelée à changer de paradigme. Non pas penser le mal et la mort comme une question purement technique, mais bien penser la mort et le mal comme une ouverture à un agir éthique. Le sentiment d'étrangeté, issu de l'absurdité, chez Camus, n'a pas d'autre raison que de fonder un agir éthique juste.

De l'absurdité du mal qui nous frappe, il convient à chacun de dessiner le chemin qu'il va emprunter pour y faire face, et s'il ne peut rendre raison de cette expérience, il lui appartient de la vivre, de se suicider, d'entrer dans le nihilisme. L'homme construit face au mal la posture qu'il va adopter durant sa vie et donc sa mort. Aussi, personne ne peut penser une utilité du mal. Bien plus, la mort nous confronte à l'absurde. Aussi nous rejoignons Ricœur qui écrit que « certains arrivent à discerner dans la souffrance une valeur éducative et purgative. Mais il faut dire sans délai que ce sens ne peut être enseigné : il ne peut être que trouvé ou retrouvé. »³⁹⁴ Le mal, aporie véritable, nous invite à cheminer personnellement et devient alors un appel à penser, une possibilité de personnalisation. Nous en arrivons donc à la question de la nécessité de penser un sens, une finalité à ce que nous vivons. Est-il nécessaire pour l'homme de donner un sens à sa mort ?

B. Faut-il donner du sens à sa mort ? Un éloge à la liberté.

³⁹³ *Ibid.*, p. 35.

³⁹⁴ Ricœur, P., *Le mal – un défi à la philosophie et à la théologie* -, *Op. Cit.*, p. 63.

Si l'expérience du mal nous plonge dans l'absurdité du mal et de l'existence, faut-il donner du sens à notre mort ? Et quel sens ? Existe-t-il donc un impératif catégorique nous enjoignant de donner du sens là où nous sommes confrontés à l'absurde ? Et à quoi peut nous mener le sentiment de l'absurde ? L'expérience de la Nuit ne doit jamais être déniée ; mais rend-elle alors encore possible un chemin menant à l'amour ?

a. Sens de la vie et sens de la mort : un impératif moral pour l'homme ?

Nous l'avons vu plus haut, néanmoins il est important de le redire : on meurt comme on peut. Il y a ceux qui rendent l'âme plus au moins rapidement, en paix, ceux qui partent au bout d'une longue lutte, pied à pied, ceux qui réclament la mort alors qu'elle ne vient pas, ceux qui la précipitent dans sa venue, ceux qui ont une mort vécue comme atrophiée par la douleur et les souffrances, ceux qui sont submergés par l'angoisse et ceux qui partent dans la joie... À chaque mort son mystère, à chaque agonie son histoire singulière.

Nous l'avons vu aussi, nous tentons d'esquisser des idéaux de bonne mort pouvant se manifester par différents modèles ; néanmoins tous plaident pour une mort douce. Que ce soient les soins palliatifs qui tentent de permettre à l'homme et son entourage de vivre une mort pacifiée ou que ce soient les partisans de l'euthanasie qui vantent la douceur de la mort choisie et ayant pour cause l'injection d'un produit létal. Dans les deux cas, on tente d'apaiser ou de supprimer douleur et souffrance.

Or les deux attitudes face à la mort évoquées ici, pouvant se décliner en multiples autres attitudes, manifestent le fait que l'homme, jusque dans sa mort, tente de trouver du sens et que la société, par le type de bonne mort qu'elle défend ou qu'elle promeut, met en exergue le sens qu'elle aimerait qui se dégage de la mort singulière.

Pour autant, l'homme souffrant, lui, ne se débat qu'avec une seule question : « pourquoi moi ? ». Et un dialogue permanent s'ensuit entre son innocence et sa culpabilité qui justifierait le mal qu'il subit. Quand bien même tout le monde va mourir, cela n'enlève rien au scandale de ma propre mort. Au sein même de ma mort se confondent trois expériences d'angoisse des plus violentes : l'angoisse vitale, l'angoisse spirituelle et l'angoisse de la culpabilité. La confusion de ces trois angoisses, qui se mêlent, se répondent et s'entrelacent, cette confusion de notre vécu subjectif peut nous terrasser.

« D’abord une angoisse au niveau vital, l’angoisse de la mort et de la contingence, à laquelle riposte un vouloir-vivre qui est un acte de transcendance : il n’y a pas de courage de vivre qui ne soit aussi un courage de transcender « ma » vie, de me sacrifier pour quelque chose de plus vaste que ma vie. Cette première riposte introduit une seconde angoisse, du niveau historique, qui est proprement l’angoisse spirituelle du sens de l’histoire : si le sens par lequel je transcende ma contingence se dissout dans l’absurde, alors le sacrifice est vain ; il ne reste que le courage existentiel, acte d’une liberté sans garantie, dépouillée de tout repère extérieur à sa pure décision. À son tour cette forme de courage introduit une dernière grande forme d’angoisse, qui est l’angoisse de la culpabilité : non pas une angoisse morale, mais le sentiment d’une vanité de la liberté elle-même ; et si la liberté ne désirait que la servitude ? »³⁹⁵

De la première angoisse, qui découle de l’expérience de sa mort propre, l’on se rend compte que l’homme lui appose, en réplique face au subi, un vouloir-vivre inextinguible qui peut se manifester de façon particulièrement violente au sein d’une agonie. En ce sens, l’angoisse jaillit de cette tension, ce point de *metaxu* entre finitude et infinitude. Au sein même de la fragilité peuvent se poser les conditions de possibilité d’une existence qui s’affirme comme telle et comme personnelle. Mais dès lors, elle s’inscrit dans une histoire : la mienne, limitée par ma propre perspective sur le monde. L’histoire de ma vie propre, à laquelle fait écho celle de mes actes libres, chacun étant limité par mon caractère. Aussi, au sein de l’agonie, c’est l’expérience de la faillibilité et de la culpabilité originaires de l’homme, et l’expérience du mal comme non-sens qui se dévoilent, ce qui ne présume en rien du néant qui verrait le jour.

Au sein de l’agonie, c’est la dialectique finitude et culpabilité qui nous enjoint sans cesse à trouver du sens. Or ces deux notions « recèlent deux « négativités » irréductibles, deux manières radicalement différentes de manquer d’être. La finitude comporte un moment de négativité – *omnis determinatio negation* (toute détermination est négation) -, mais qui n’est peut-être ni déraisonnable, ni triste : je ne suis pas l’autre, je ne suis pas tout l’homme, je ne suis pas tout, je ne suis pas Dieu, je ne suis même pas identique à moi-même. Par contre, la culpabilité introduit un néant d’une autre nature, qui ne constitue pas la finitude, mais qui l’altère, qui la brouille, qui l’aliène : c’est le véritable irrationnel, la véritable tristesse du négatif – peut être la seule absurdité. Mais, chose étrange ces deux

³⁹⁵ Abel, O., « Le courage et l’expérience d’être chez P. Tillich et P. Ricœur », § B - Une analyse kantienne, in *P. Tillich et l’expérience religieuse contemporaine, Actes du 9^{ème} Congrès Tillich*, Faculté de théologie de Lausanne, 1991.

« riens » (..) tendent quasi invinciblement à se confondre, à s'écraser l'un sur l'autre dans une philosophie équivoque de la finitude malade ; que l'on appelle faiblesse, misère, détresse, absurdité, cette infirmité de l'homme se montre d'abord comme l'indistinction de la finitude et de la culpabilité, de la limitation et de la méchanceté. »³⁹⁶ Aussi, s'il nous est si difficile de rendre raison de la mort et de l'agonie, c'est justement parce qu'au sein de cette apocalypse personnelle, ce scandale du mal, se mêlent tout à la fois la finitude d'un être déterminé et sa capacité à dire-agir et sentir éthiquement. L'important devient dès lors de savoir comment habiter ce moment si complexe face à une absurdité du mal réaffirmée. Car quel sens donner à la nuit de l'agonie, pourquoi se révolter devant un absurde nécessaire ? Peut-on résister à l'« à quoi bon » ?

b. De l'importance de la révolte !

En soit, donc, il semble que l'absurde nous enserme. Dès lors, il ne revient qu'à nous de choisir notre manière de l'habiter. Camus, dans *Le Mythe de Sisyphe*, explore plusieurs pistes : le nihilisme mené à son paroxysme par le suicide ou le suicide philosophique. Il essaiera d'ouvrir une troisième voie qui sera celle de la révolte. Sisyphe, condamné à perpétuellement remonter son rocher sur la colline, est l'illustration même du non-sens de la vie et de l'absurdité que nous pouvons vivre. En effet, il n'est pas de punition plus terrible que ce travail inutile et sans espoir.

Pour Camus, puisque l'on fait cette expérience de radicale étrangeté du monde et de l'absurdité de la vie, alors qu'est-ce qui nous empêcherait de nous suicider ? Si la vie est absurde, pourquoi vivre ? Or, on ne se suicide que rarement par réflexion. Les causes immédiates sont le plus souvent affectives et nous amènent à nous prononcer en faveur d'un néant, en faveur de la mort. Face à l'absurdité de la vie, nous ne pouvons avoir que deux attitudes : soit un oui à l'existence, soit un refus définitif et total. Cependant, la majorité des hommes se pose la question car « dans l'attachement d'un homme à sa vie, il

³⁹⁶ Ricœur, P., « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33, 1953/4, p. 286.

y a quelque chose de plus fort que toutes les misères du monde. Le jugement du corps vaut bien celui de l'esprit et le corps recule devant l'anéantissement. Nous prenons l'habitude de vivre avant d'acquiescer celle de penser. »³⁹⁷ Commencer à penser c'est commencer à être miné par le non-sens. Le suicide pour Camus est plus aisément considéré comme une fuite car il supprime l'absurde et l'homme, mais il ne donne pas de réponse à la question de l'absurde. Il faut se tenir en vie pour faire face à l'absurde. L'absurde doit-il conduire à la mort ou à la vie ?

Il s'agit de se tenir vivant pour maintenir l'absurde car si l'on se tue, l'absurde est nié du fait même qu'il n'y ait plus de conscience pour le reconnaître et le nommer. Mais il existe une autre forme de suicide, plus fine, moins décelable, celle que Camus nomme le suicide philosophique. Face au malheur, face à la méchanceté de l'homme, pour tenter de faire une synthèse, l'homme se trouve réduit à en conclure l'existence d'un Dieu. « Par un raisonnement singulier, partis de l'absurde sur les décombres de la raison, dans un univers fermé et limité à l'humain, ils divinisent ce qui les écrase et trouvent une raison d'espérer dans ce qui les démunit. Cet espoir forcé est chez tous d'essence religieuse. »³⁹⁸ S'il y a bel et bien une reconnaissance de l'absurdité, les hommes font pourtant un saut qui ne se justifie pas et qui est déraisonnable : ils en infèrent l'existence de Dieu. Car si l'on reconnaît Dieu, il faudrait alors pouvoir justifier le mal. On retrouve alors cette trilogie dévastatrice de Dieu comme devant rendre compte du mal s'il est véritablement bon et tout puissant.

Aussi, Camus se refuse à ce type de consolation et il affirme que, si le sens de la vie est supprimé, il reste encore la vie et que c'est la vie qu'il faut aimer. L'homme est pensé ici dans sa condition humaine, non pas dans sa nature humaine. Il est pensé dans sa situation existentielle tragique comme exilé, condamné à mourir et à subir le mal, faisant face au mal et à son non-sens alors même qu'il recherche désespérément la clarté de l'intelligence. Il s'agit donc pour Camus de se positionner comme homme lucide. Accepter que, devant le mal et la mort, devant l'innocent frappé injustement, au plus profond de lui-même l'homme crie justice, affirmant par là qu'il n'est pas ajusté au monde. Le mal est cette expérience d'absence d'unité et d'explication, cette expérience du chaos et de l'anarchie qui se déploie dans tout mal physique. A cette expérience du mal s'ajoute la méchanceté de l'homme et le scandale de la souffrance de l'innocent, l'homme est partagé intérieurement entre le mal et le bien et est cause de mal même involontairement.

³⁹⁷ Camus, A., *Le mythe de Sisyphe*, Op. Cit., p. 22-23.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 52-53.

Dès lors « « l'homme absurde » est celui qui détourné de l'éternel, affronte l'absurde sans en appeler à une éternité consolatrice et illusoire, et assume l'absurdité insurmontable de sa condition de manière authentique, c'est-à-dire sans échappatoire en direction du suicide ou de l'espoir, cette forme subtile de suicide de la pensée »³⁹⁹. La seule solution pour faire face au drame humain chez Camus est de vivre avec ce que l'on sait et donc en affrontant l'absurde. Ce qui mène l'homme à la révolte, entendue comme « ce confrontation perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité »⁴⁰⁰. En prenant conscience de la vanité de tous ses efforts, condamné à la désespérance, la grandeur de Sisyphe est de maintenir. « Il fonde sa dignité sur la révolte et sur la lutte, et tire de cet univers sans maître le seul bonheur accessible à l'homme : « la lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir le cœur de l'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux ». »⁴⁰¹ C'est de ce point de vue que va naître la révolte. Face à l'absurde, l'homme se révolte.

Car « ni l'homme ni Dieu – s'il existe - ne sont innocents du mal mais au mal souffert par l'homme s'ajoute le poids du mal commis »⁴⁰². Aussi, face au scandale de la souffrance, si cette dernière use l'espoir et la foi, elle oblige à l'urgence de l'agir. En ce sens, si l'homme ne peut rien maîtriser totalement, il se doit de maîtriser tout ce qui est en son pouvoir. « Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l'être. Après quoi, les enfants mourront toujours injustement, même dans la société parfaite. »⁴⁰³ L'absurdité ne justifiera jamais le meurtre, même en politique. L'homme révolté est donc un homme qui refuse d'acquiescer au mal. Il dit non tout en sachant que le mal continuera de l'emporter. En ce sens, avant le non, en premier lieu, nous trouvons un oui : celui du oui à la vie. S'il faut tenir la position de la révolte face au mal, c'est parce qu'il est injustifiable ; et c'est parce que le mal est injustifiable que l'homme est convoqué à l'agir éthique car il se doit de réparer ce qu'il peut. « Si c'est l'émotion devant l'absurde qui engendre la révolte, c'est l'acte humain de prise de conscience de cet absurde qui inaugure tout droit. Le geste même du défi, le blasphème, le refus d'être ce que je suis – en un mot le négatif - sont fondateurs, tandis que le transcendant est désordre. Entre l'homme et le monde s'ouvre la faille du non-sens. Le mouvement de la révolte tend ainsi à privilégier le non. »⁴⁰⁴ La révolte nous oblige à aller au-delà du nihilisme, mais « l'homme révolté est celui qui, n'acceptant plus d'être humilié, dit à la fois non au mal et oui à la vie, même si celle-ci ne peut échapper à

³⁹⁹ Corbic, A., *Camus- l'absurde, la révolte, l'amour* -, Paris, éditions de l'Atelier, 2003, p. 59-60.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 65, citant Camus dans le *Mythe de Sisyphe*.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 7, citant le *Mythe de Sisyphe*, p. 168.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 99.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 110, citant l'*Homme révolté*, p 698.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 86-87.

ce même mal. »⁴⁰⁵ La révolte face au mal manifeste donc que nous sommes en perpétuel procès entre le sens et le non-sens, mais pour que ce procès puisse avoir lieu, cela nécessite un étrange consentement à la vie. Affirmer qu'il vaut mieux l'être que le non-être, l'être face au n'être plus. En ce sens, le mal ne peut avoir le dernier mot mais c'est bien l'agir humain, exprimant sa liberté, qui doit lui porter atteinte par une irréductible personnalisation de l'être dans ce oui à la vie lui permettant de dénoncer le mal. En un sens néanmoins, le choix de l'homme, qu'il se porte sur le suicide, sur le suicide philosophique ou sur la révolte, manifeste l'irréductible liberté de ce dernier quand bien même, ultimement, en se révoltant, il consent. L'absurdité du mal nous enjoint à choisir et nous engage à agir et, ce faisant, elle est un révélateur, un négatif photographique qui nous oblige à prendre position sur notre existence et son sens. Plus qu'une non réponse, elle nous oblige à penser et semble bien plutôt être une aporie qui, comme le dit Ricœur, nous convoque à penser plus ou tenter de penser autrement. Le mal qui a priori semblait nous pousser à la dépersonnalisation, si on lui résiste, si on tente d'y répondre, s'avère au contraire chemin de personnalisation, dévoilement de l'ipséité en tant que ce qu'elle est, jusque dans sa pensée, dans son attitude, dans son existence.

c. L'expérience de la nuit

Il y a donc une immense détresse face à l'absurde qui nous enjoint à un consentement à la vie chez Camus : un oui à la vie pour se révolter et donc clamer un non. Selon Henry, cela nous immerge de nouveau dans l'ontologie de l'invisible et de la nuit. L'étude camusienne s'arrête à l'existence, l'henryenne, elle, s'approfondit dans l'essence. En effet, « lorsque disparaît l'horizon du monde où se meut habituellement la conscience naturelle comme la conscience philosophique, il semble que toute conscience s'évanouit, il semble que se produit, avec l'abolition de tout espace d'être l'anéantissement de la pensée elle-même. C'est pourtant dans cet abandon, dans cette « détresse » comme dit Michel Henry, que la pensée trouve un accès à l'essence. Car l'indigence de la pensée, lorsqu'elle se retire du monde, est l'état même de l'essence, elle reproduit ce que le philosophe appelle la pauvreté essentielle du fondement, celle où il s'accomplit et se révèle. Quand la pensée renonce au monde, en sa propre fécondité. L'opération d'écarter le monde correspond à

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 112.

l'intérieur de l'essence à son acte de se retirer en soi et de demeurer en elle-même, « quitter le milieu ontologique de la vérité » le milieu de l'extériorité et de l'altérité, c'est entrer dans la pauvreté et la solitude qui sont celles de l'essence. »⁴⁰⁶ Là où Camus reconnaît son agnosticisme et met en jeu des catégories éthiques pour permettre d'œuvrer contre le mal tout en maintenant l'absurde, car sans lui il ne peut plus y avoir de révolte, Henry, lui, insiste sur la Nuit de l'invisible comme manifestation de l'essence dans sa pauvreté et dans sa solitude. La vérité ne peut se situer dans un chemin extérieur imposant une révolte à l'homme intérieur, mais dans une intériorisation radicale afin de découvrir l'essence. C'est d'ailleurs ce que souligne Camus lorsqu'il dit à propos du christianisme que c'est une vérité dans laquelle il n'a pas su rentrer.

La pauvreté, comme privation de la consolation des étants et de leur multiplicité est une privation de l'être en dehors de nous, qui surgit dans l'horizon du monde. La pauvreté amène donc la possession de soi dans l'identité et l'intériorité. À la pauvreté se joint la solitude, dans l'expérience de la Nuit, solitude qui manifeste le pouvoir de rester soi en soi, union de soi, immanence de l'essence dans son acte. L'essence n'est qu'une pure expérience de soi. Cette expérience ne s'éprouve, en raison de sa pureté, que dans un isolement radical. Il ne peut y avoir que soi face à soi. « Il n'y a pas de place en elle pour un manque quelconque, elle est sans désir et sans projet, dépourvue de tout pouvoir être : elle a l'impuissance de la plénitude. »⁴⁰⁷ L'essence fait l'expérience d'une perpétuelle kénose pour pouvoir se donner dans son unité originare et originale. Nous l'avions vu en étudiant la passivité ontologique radicale de l'être qui se reçoit de soi à soi et se dévoile ainsi dans une épiphanie mais dans une épiphanie kénostique. En effet, « l'essence se dérobe nécessairement parce qu'elle est l'acte de demeurer en soi. »⁴⁰⁸ Il y a une dissimulation de l'essence et de l'œuvre de l'essence que l'on ne peut atteindre que dans un dépouillement radical. Quel est le plus grand dépouillement que celui d'une agonie ? Car l'agonie nous amène à nous dépouiller de l'existence. Ce qui implique de nous priver de notre assise dans le monde, et donc de nous développer comme puissance, comme capacité. Mais ce qui implique aussi de nous dépouiller de nos relations avec les autres, particulièrement ceux que nous aimons. Enfin, cela implique de nous libérer de notre *ego* : plus de succès, de réussite, ni même d'échec ou de faillite, plus de soi sûr de soi, mais l'expérience d'un soi tout entier passif, tout entier appauvri. L'expérience d'un soi qui est

⁴⁰⁶ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis, Op. Cit.*, p. 46.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 49.

débordé par l'angoisse, ou par la douleur, l'expérience d'un soi qui lutte contre soi, contre la mort et qui pourtant, en définitive, se sait radicalement impuissant. L'agonie est une kénose, elle nous retire le soi pour nous conduire à l'être.

Se manifeste ici l'importance de la Nuit et de l'invisible. Car si l'immanence est refusée, ne se retrouverait-elle pas dans une *epochè* phénoménologique ? Une suspension de toute vie et de ses flux ? « La Nuit où s'accomplit l'essence est l'œuvre de l'essence et cette œuvre c'est elle-même, sa réalité et sa Parousie. « L'œuvre de la Nuit, dit Michel Henry, repose sur la structure de l'essence et se trouve constituée par elle, ce qu'elle accomplit n'est ni accidentel ni provisoire, mais liée à l'essence comme lui étant identique et comme sa réalité ». »⁴⁰⁹ En effet, l'essence ne se manifeste pas dans le monde en tant qu'il est extérieur à elle. L'essence est invisible. Et c'est parce qu'elle est invisible, parce qu'elle implique une véritable kénose que « le pouvoir de la nuit est le pouvoir de l'essence, l'invisible ce qu'elle réalise et accomplit en raison de ce qu'elle est »⁴¹⁰. L'invisible n'est pas la révélation de part en part mais il est la nature même de la révélation, il n'est pas uniquement ce qui détermine le comment de toute révélation dans la « positivité de son effectivité phénoménologique spécifique »⁴¹¹, mais il est bien le comment de la révélation de l'essence et donc ce qui la détermine en tant que phénomène. L'essence ne peut que se révéler dans l'invisible, dans ce qui est caché, la nuit est la révélation de l'essence. La Nuit est alors loin d'évoquer ce Fond obscur, cet abîme ténébreux que l'on trouve chez les idéalistes allemands par exemple avec Schelling ou Hölderlin. La Nuit du fondement, chez Henry, désigne une essence en sa révélation propre, celle qui précisément appartient au fondement de toute manifestation. « Déterminant l'essence de l'immanence et la constituant, rendant possible l'immanence de l'essence, l'invisible rend l'essence agissante et lui permet d'agir partout où elle agit. »⁴¹² Le philosophe en conclut donc que « toute vie est par essence invisible, l'invisible est l'essence de la vie »⁴¹³. L'originaire ne peut se manifester que dans une sphère d'intériorité radicale, l'invisible n'est plus le contraire du visible mais la manifestation de l'originaire, soit l'essence dans sa pleine kénose. La nuit devient la révélation de l'essence. En ce sens, la nuit de la chair qu'est l'agonie devient une possibilité de la manifestation de la vie et de son essence. S'esquisse aussi alors dans l'agonie non plus un passage de la vie, à la non

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 50, citant *L'essence de la manifestation*, p. 549.

⁴¹⁰ Henry, M., *L'essence de la manifestation*, *Op. Cit.*, p. 550.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 552.

⁴¹² *Ibid.*, p. 553.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 556.

vie, mais de la vie à la Vie, ce qui en appelle à d'autres questions nous éloignant de notre sujet. Mais nous retrouvons la problématique de Jankélévitch : l'on ne peut définir la mort comme le contraire de la vie car dans l'expérience que nous faisons de la personne morte, nous ne pouvons la penser comme n'ayant jamais été, nous faisons donc alors l'expérience d'une présence absente.

d. L'amour, seule réponse métaphysique possible

De Camus à Henry, de l'absurde à la Nuit, de la révolte à l'amour, l'on pourrait croire que nous forçons Camus à dire ce qu'il n'a pas pensé. Camus est un penseur humaniste et existentialiste. Il ne pose pas la question de la permanence de l'être au sens métaphysique mais celle du choix d'un homme de poursuivre ou non sa vie propre. Il plonge délibérément ses questions dans l'urgence de l'agir, faute de vouloir faire de la métaphysique. Pour autant, c'est lui-même qui explique que son œuvre est à penser comme trilogie : le premier moment étant celui de l'absurde, le second étant celui de la révolte, et le dernier étant celui de l'amour. C'est ce programme qu'il annonce lorsqu'on lui décerne le prix Nobel à Stockholm, en 1957. Un accident de voiture le fauchera en pleine vie, ne lui permettant pas d'achever son œuvre. C'est donc lui qui écrit : « ainsi parti de l'absurde, il n'est pas possible de vivre la révolte sans aboutir en quelque point que ce soit à une expérience de l'amour qui reste à définir »⁴¹⁴. Et l'on peut penser que l'agonie aussi épouse ce mouvement ternaire. L'homme doit passer par la prise de conscience de l'absurdité du mal pour se trouver convoqué dans sa liberté. S'il y a absurdité dans nos existences, il nous faut y répondre, engager notre liberté. Aussi, au sein de l'agonie nous en arrivons à la révolte, révolte qui ne porte pas uniquement la question du pourquoi mais qui m'assigne à agir. En un sens, la révolte me conduit donc à la nécessité d'une re-personnalisation ou le Je doit pouvoir se réaffirmer en apposant une réplique à l'absurde et au mal, en agissant. Enfin, absurdité et révolte ne peuvent être dépassés que par un consentement plus grand donné à la Vie, oui qui se déploie que par amour.

⁴¹⁴ Corbic, A., *Camus – l'absurde, la révolte, l'amour* -, *Op. Cit.*, p. 123, citant Camus, dans ses *Carnets*, II, p. 177.

En effet, afin de se prémunir contre toute tentation de nihilisme ou de ressentiment, tentant d'aller au-delà de ces expériences dévastatrices, reconnaissant cette tension constante entre un consentement originaire donné à la vie (puisque'on refuse le suicide) et la révolte contre l'absurde et le mal, il s'agit alors pour Camus de préserver inconditionnellement la valeur de la vie. En ce sens, l'amour camusien est à la fois originaire et ultime. La révolte devient la médiation entre l'amour originel de la vie et l'expérience de l'absurde qui amènerait au suicide. L'amour est alors cet « acquiescement originaire et ultime à la vie, aux êtres, à la terre, qui empêche la révolte de se perdre dans le nihilisme, cette haine de la vie et de l'homme au nom de l'absurde. »⁴¹⁵ L'amour devient donc cette force qui revient à tout donner au présent dans tous les combats à traverser face à l'épreuve du mal et de l'absurdité. Camus peut ainsi écrire dans *L'Homme Révolté* : « on comprend alors que la révolte ne peut se passer d'un étrange amour... Cette folle générosité est celle de la révolte, qui donne sans tarder sa force d'amour et refuse sans délai l'injustice. Son honneur est de ne rien calculer, de tout distribuer à la vie présente et à ses frères vivants. C'est ainsi qu'elle prodigue aux hommes à venir. La vraie générosité envers l'avenir consiste à tout donner au présent. La révolte prouve par là qu'elle est le mouvement même de la vie et qu'on ne peut la nier sans renoncer à vivre. »⁴¹⁶ Tout acte d'amour s'emploie cependant à n'aimer qu'une vie personnelle : celle que je rencontre, et non la vie et les hommes de façon générique. Car, niant la vie personnelle, la révolte devient une machine à destruction. Dès lors, bien que refusant toute vie après la mort, Camus peut poursuivre en écrivant : « « si toute vie doit pourrir », l'amertume de cette découverte est, au fond, contrebalancée par la certitude qu'une vérité différente ne serait pas « à ma mesure » : (...) j'ai compris – écrit-il - qu'au cœur de ma révolte dormait un consentement ». »⁴¹⁷ La vie porte en elle la grande force de l'Amour. En dépit de toute expérience du néant, de l'absurde, de la nuit, il nous semble qu'en nous revient l'amour, amour comme consentement, amour comme acceptation, amour comme accueil de celui qui se reçoit de plus grand que lui. Amour qui se redéploie après chaque épreuve et qui pourtant ne cesse de s'appauvrir dans une kénose radicale, jusque dans l'agonie, pour que l'essence de l'être comme intériorité, comme soi et uniquement soi, puisse se déployer et se manifester. Ultime épiphanie de l'ipséité dans l'agonie, ultime épiphanie d'une chair souffrante qui pourtant nous mène à un consentement et à l'amour. Il va nous falloir

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 126-127, citant *L'Homme Révolté*, p 107.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 131, citant *Les Noces*, p. 87-88.

désormais penser ce jaillissement du oui, mais c'est à Camus que nous laisserons les derniers mots de ce moment avant de penser le consentement. Il nous livre que : « si j'avais à écrire un livre de morale, il y aurait cent pages et 99 seraient blanches. Sur la dernière, j'écrirai : « je ne connais qu'un seul devoir et c'est celui d'aimer »⁴¹⁸. À la suite de ces pages blanches camusiennes, nous pourrions filer la métaphore et esquisser l'idée que c'est l'invisible de la vie qui se déploie pour parvenir à la manifestation radicale et éclatante qu'il n'y a que l'amour qui vaille. L'absolu de la Vie, de l'Amour que nous avons étudié avec Michel Henry, ne se trouve dans sa plus pure intimité, que dans l'être qui s'éprouve vivant.

2. Accueillir sa mort, vivre son agonie

Avant d'avoir la possibilité de se révolter, si l'on veut maintenir l'attitude existentielle qu'est la révolte, il faut qu'existe un consentement originaire de l'homme à sa vie au sens où il se doit de réaffirmer son existence. Faute de quoi il se donnerait la mort, pour pouvoir se révolter contre l'expérience de l'absurdité de la mort. C'est cette notion de consentement qui mène à une véritable métaphysique du oui que nous allons désormais travailler. Car il est possible que ce consentement soit ce qui va nous amener à devenir hommes avec nos révoltes face au mal, et non contre ces dernières. Aussi allons-nous nous attacher à penser ce travail de lâcher-prise qu'est le consentement. Consentement qui nous permet de choisir la vie. Cela nous amènera à penser l'homme dans sa misère et sa grandeur et à penser l'agonie comme temps à habiter encore.

A. Accepter sa finitude : un combat humaniste

Quel est donc cet étonnant consentement qui nous fait accepter de vivre envers et contre tout l'épreuve du mal ? Ce consentement peut-il être lié à l'expérience ultime qu'est

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 139, citant *Les Carnets* (1937), p. 71.

l'agonie ? Que signifie le consentir face au pâtir et au souffrir ? En un mot, est-il acceptable, d'ouvrir une métaphysique du oui jusque dans l'agonie ?

a. Consentir

Nous allons voir que Camus et Ricœur se rejoignent très profondément dans la notion de consentement et que cette dernière tente de ne rien aliéner à la révolte pour la bonne et simple raison que Ricœur lui-même ferme des portes lorsqu'il esquisse son chemin du consentement. En effet, si l'agonie est bien ce chemin qui nous fait nous épouser jusqu'au bout notre humanité, c'est bien parce que nous ne cessons de nous échapper à nous-même et que le oui que nous allons tenter d'esquisser n'est jamais acquis. L'homme n'est jamais justifié, nous l'avons vu plus haut, car il reste toujours du mal au sein du monde. La dialectique homme coupable - homme souffrant constitue un appel à penser plus au sein d'une voie qui n'abîmerait pas la richesse de ce qu'est l'homme. La question du consentement chez Ricœur ne s'ouvre pas à cause de l'itinéraire de vie qui s'achève par la mort et par l'agonie. La question du consentement trouve son déploiement du fait même qu'il y ait naissance pour le philosophe. Nous avons vu que l'agonie nous pousse à nous interroger sur nos origines. C'est par nos origines que nous allons vers le consentement. La naissance apparaît quasiment immédiatement dans ce parcours du consentement que nous dévoile Ricœur au sein du tome un de la *Philosophie de la volonté - Volontaire et de l'Involontaire* -. Le philosophe écrit en effet : « l'évocation de la naissance n'est pas familière aux philosophes ; la mort est plus pathétique ; les pires menaces semblent venir au-devant de nous. Or notre naissance, parce qu'elle est révolue, ne nous menace pas. Mais c'est précisément parce qu'elle est révolue qu'elle tient en germes toutes les foliations de cette nécessité qui porte ombrage à ma liberté. »⁴¹⁹ Car la naissance est à la fois une condition inaliénable, un toujours déjà là, une contingence vertigineuse, un hasard absurde. La naissance nécessite donc le déploiement de l'herméneutique pour comprendre le fait originel qui manifeste le fait que je suis. À la condition de ma naissance, il va me falloir riposter au sens où il faut que l'homme déploie sa liberté. La fuite de la naissance qu'analyse Ricœur, nous la retrouvons dans celle de l'agonie. « J'éprouve la vie comme

⁴¹⁹ Ricœur, P., *Philosophie de la volonté – 1. Le Volontaire et l'Involontaire* -, Paris, Points, 2009, p. 541-542.

ayant commencé avant que je ne commence quoi que ce soit⁴²⁰. Tout ce que je décide est après le commencement, - et avant la fin. Nous pourrions ajouter que par l'épreuve de l'agonie nous éprouvons la vie existentielle comme s'achevant alors même que nous possédons le sentiment de ne pas avoir été l'origine de notre vie. Et alors même que nous faisons l'épreuve d'avoir mal agi, mal fait, ou pas assez et que la culpabilité s'ajoute à l'angoisse. Tout commencement par la liberté est paradoxalement lié à une non-conscience de commencement de mon existence même ; le mot commencer comme le mot exister est à double sens ; il y a un commencement toujours imminent qui est celui de la liberté : c'est mon commencement comme acte ; il y a un commencement toujours antérieur qui est celui de la vie : c'est mon commencement comme état ; je suis toujours en train de commencer d'être libre, j'ai toujours commencé de vivre quand je dis : « Je suis. » Comme la naissance, toute nécessité est antérieure à l'acte même du « je » qui se réfléchit soi-même. Le « je » est à la fois plus ancien et plus jeune que lui-même. Tel est le paradoxe de la naissance de la liberté. »⁴²¹ Je ne cesse jamais de me commencer grâce à ma liberté, aussi l'agonie m'appelle à exercer cette liberté. Mais en même temps, éprouvant au plus profond de ma chair que je ne suis pas à l'origine de ma vie, que je ne suis pas mon propre créateur, je fais l'expérience de ma passivité radicale. À l'absurdité de la vie et de la naissance répond un courage originaire qui consent à la vie : c'est la grâce accordée par toute naissance qui est poursuivie dans un acte de liberté. Ce courage de vivre devient alors tout aussi originaire que la nécessité de notre condition. La révolte camusienne s'enracine profondément dans un consentement à la vie. Comment passe-t-on d'une révolte fondée à un acquiescement ?

Olivier Abel nous raconte, à propos de la soutenance de Ricœur, que Vladimir Jankélévitch, à l'évocation du mot consentement tempêta en affirmant que « c'est un mot de collaborateur ! ». Accusation fondée par l'expérience de la Seconde Guerre mondiale durant laquelle ceux qui ont « consenti » ont failli. Le non prit alors le pas sur le oui comme valeur éthique fondatrice⁴²². Or ce non donné est second car il est réponse, réplique à un appel. Pour reprendre les termes camusiens, il est riposte « face à l'appel déraisonnable de l'homme » et devant le « silence non moins déraisonnable du monde ». Enfin, surtout, pour Ricœur, toute méditation sur le non ne se fait qu'avec l'espoir de parvenir à le surmonter car « la liberté ne découvre ou n'aggrave sa blessure qu'en se

⁴²⁰ Nous soulignons que la philosophie henryenne ne cesse d'affirmer cet éprouvé premier et fondateur.

⁴²¹ Ricœur, P., *Philosophie de la volonté – I. Le Volontaire et l'Involontaire* -, *Op. Cit.*, p. 552.

⁴²² Abel, O., « Fragilité de l'approbation », in *Philosophy today*, vol 37 : 1, consulté sur : <http://olivierabel.fr/ricoeur/fragilite-de-l-approbation.php>.

raidissant dans son active négation, comme on irrite une plaie en la grattant ; mais le mal qui l'affecte n'en est pas moins douloureusement subi comme la plus primitive des passions dont elle puisse pâtir : la passion d'exister corporellement. »⁴²³ En effet, face à la « tristesse du fini », au « mauvais infini ou la tristesse de l'informe », « la tristesse de la contingence », « l'expérience de la contingence et l'idée de mort », la liberté riposte et affirme son refus. Dès lors, comment et pourquoi passer du refus au consentement ? « Pourquoi dire oui ? Consentir, n'est-ce pas capituler, désarmer ? »⁴²⁴

Le oui donné n'est donc pas un consentement bradé à la petite semaine. Il est un chemin sans cesse à refaire. Mais au sein de ce chemin, certains sentiers s'égarent ou s'arrêtent sans être parvenus à la ligne de crête qu'il s'agira ensuite de tenir. Car « consentir n'est point capituler si malgré les apparences le monde est le théâtre possible de ma liberté. Je dis : voici mon lieu, je l'adopte ; je ne cède pas, j'acquiesce ; cela est bien ainsi ; car « toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son dessein ». Ainsi le consentement aurait sa racine « poétique » dans l'espérance, comme la décision dans l'amour et l'effort dans le don de la force »⁴²⁵. L'ipséité qui se construit dans ce dialogue jamais achevé entre finitude (naturelle et nécessaire mais aussi celle qui nous fait faire l'épreuve de la culpabilité) et liberté est la manifestation de notre humanité tout en étant une réelle position d'équilibriste, rendant difficile la possibilité d'être ajusté, de trouver le *nexus* central qu'il faut ensuite conserver. D'autant plus que la vie est mouvement, dynamique et qu'elle rejette toute immobilité. « Nous apprenons que le chemin de soi comme liberté à soi comme nécessité est dans une méditation sur la totalité du monde, non point sans doute comme savoir mais comme chiffre de la Transcendance. Je rejoins mon corps par l'amour de la Terre »⁴²⁶. Ce qui implique de ne jamais perdre de vue le Tout du monde tout en conservant ma subjectivité qui ne peut être réduite à une parcelle du tout. Le oui est appel à la re-personnalisation, effort sur soi pour se resaisir, il engage l'homme dans sa liberté.

C'est pourquoi le consentement des stoïciens semble inachevé car il ressemble *de facto* bien plus à un détachement qu'à une réconciliation. Le jugement stoïcien nous paraît amer, distant : c'est un consentement d'exilé au sein même du monde. Le stoïcisme divise d'une part l'ipséité qui pourra poser des jugements et exercer un pouvoir et d'autre part le monde qu'elle ne pourra que subir, qui ne dépend pas d'elle. Aussi « le consentement stoïcien

⁴²³ Ricœur, P., *Philosophie de la volonté – I. Le Volontaire et l'Involontaire* -, Op. Cit., p. 558.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 582.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 583.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 585.

apparaît alors comme un art du détachement et du mépris, par lequel l'âme se retire en sa propre sphéricité, sans cesse compensé par une admiration révérencieuse pour la totalité qui englobe les choses nécessaires et pour la divinité qui habite cette totalité. »⁴²⁷ Le consentement ici me retransche du monde car si je ne consens à moi-même (comme caractère, comme inconscient, comme vie) qu'en acceptant le monde dans sa totalité, alors quelle place accorder au soi et quelle admiration porter à la totalité ? Si le Tout l'emporte sur la partie, alors il n'y a plus d'acquiescement mais de l'admiration. Ma misère est engloutie dans la grandeur de l'univers. Ce consentement, pour Ricœur est inabouti car « on ne peut pratiquer à la fois le mépris des petites choses et l'admiration du tout. La limite finale du stoïcisme, c'est de rester aux lisières de la poésie et de l'admiration. »⁴²⁸ Le stoïcisme finalement ne va pas au bout de la quête de l'ipséité et ainsi il en vient à l'anéantir dans la totalité. Se trouve aussi le pendant : autre chemin inabouti du consentement, que Ricœur nomme l'orphisme ou le consentement hyperbolique. Ce consentement quant à lui est semé d'enthousiasme et d'entrain, joyeux à l'excès, proche de l'ivresse ! Or ce oui empli d'admiration face au monde, ce « meurs et deviens » affirmé nous amène à perdre le *cogito*. Ce consentement me voue au monde jusque dans ma mort, l'orphisme est alors « ce consentement hyperbolique qui me perd dans la nécessité. »⁴²⁹ Là aussi, plus d'effort sur soi pour se re-saisir mais abdication du soi pour se fondre dans la nécessité. Si l'admiration est nécessaire, elle fait cercle avec le consentement.

b. Qu'est-ce que dire « Oui » ?

Il s'agit donc dans le consentement de trouver en soi le courage d'être soi-même, tout en trouvant le courage d'acquiescer au fait que nous ne sommes que des participants. Le oui devient alors ce mouvement inlassable et continu entre soi et le monde car « dire oui reste mon acte. Oui à mon caractère, dont je puis changer l'étroitesse en profondeur, acceptant de compenser, par l'amitié son invincible partialité. Oui à l'inconscient qui demeure la possibilité indéfinie de motiver ma liberté. Oui à ma vie, que je n'ai point

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 587.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 590.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 594.

choisie mais qui est la condition de tout choix possible. »⁴³⁰ Et ce mouvement permanent entre moi et le monde n'aura de cesse de se poursuivre tout au long de ma vie et de se prolonger jusque dans ma mort. Le consentement est sans cesse remis à mal par l'expérience du mal tout comme par celle de la béatitude. « Qui peut dire oui jusqu'à l'extrême et sans réserve ? La souffrance et le mal respectés dans leur mystère scandaleux, protégés contre leur propre dégradation en problème, sont sur notre route comme l'impossibilité de prononcer jusqu'au bout le oui au caractère, à l'inconscient et à la vie, et de changer parfaitement en joie la tristesse du fini, de l'informe et de la contingence. Nul peut-être ne peut aller jusqu'au bout du consentement. Le mal est le scandale qui toujours sépare le consentement de la cruelle nécessité. »⁴³¹ Si le monde est bon pour l'homme en tant qu'il est notre milieu de vie, il n'est pas fini. Je ne puis consentir à tout (ce qui est le cas de l'orphisme) et par ce petit reste dans mon consentement, toujours aux limites, jamais achevé, s'insère l'espérance. Au sein du consentement, nous trouvons à la fois le oui à l'homme, à ce qu'il est, à la vie... et le non au mal. La question de Ricœur est ainsi posée en ces termes : « peut-être faut-il comprendre que le chemin du consentement ne passe pas seulement par l'admiration de la merveilleuse nature, résumée dans l'involontaire absolu, mais par l'espérance qui attend autre chose. »⁴³² La gratitude ne doit pas empêcher l'agir humain de se déployer pour lutter contre le terrible.

Aussi au sein même de l'agonie, le chemin du consentement se poursuit, afin de poursuivre notre union intime, de soi à soi. L'acte de consentir achève notre vouloir par le mouvement intérieur qu'il nous amène à déployer, permettant une juste affirmation de soi. Si la volonté nous fait buter contre ce réel si absurde de la mort, contre cette aliénation du mal au sein de notre être, contre notre culpabilité, consentir implique donc l'acte de prendre sur soi, d'assumer et de faire sien. Là où l'épreuve du mal comme extériorité s'impose à nous, la dénonçant et l'accueillant, l'homme par l'épreuve réaffirme son identité, son soi premier. Si la résignation nous amène à l'extériorité, à assumer un dehors, elle nous éloigne de l'intériorité et par là même de la personne. C'est pourquoi toute expérience du mal est profondément et radicalement dépersonnalisante. Le mal est cette expérience puissante qui nous fait nous perdre nous-mêmes. Consentir, c'est alors refuser de se laisser dépersonnaliser même face à un mal subi, intégrant ainsi à la fois un non et un oui. Non au scandale du mal ; et oui à soi. Le consentement réintroduit la liberté humaine

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 598.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 599.

⁴³² *Ibidem.*

là où le mal se déchaîne. Le consentement comme vouloir sans pouvoir, dans l'épreuve de la nécessité et de la mortalité, est une conversion d'impuissance, au prime abord. Car « quand je transforme toute nécessité en liberté, alors ce qui me borne et parfois me brise devient le principe d'une efficacité toute nouvelle, d'une efficacité entièrement désarmée et dénuée. »⁴³³ Par tout consentement naît une appropriation du moi ; le moi porte mon empreinte indélébile, puisque dans l'effort du Je comme Je Peux, je me suis épousé. Par le consentir donné, nous marquons le soi, et ceux qui nous entourent, nous marquons le monde. Dans le *fiat* posé face aux événements, à la contingence de la vie, s'insère l'irradiation de ma personnalité propre. L'ipséité est alors en construction, à mi-chemin entre le en moi et le hors moi, m'amenant à sans cesse devenir ce moi, de plus en plus. Moi qui se positionne face à l'expérience du mal, moi qui se dévoile dans ce mouvement intime d'épousailles.

L'agonie nous met dramatiquement devant ce combat entre nécessité et liberté, sur la ligne de crête – de la vie à la mort. Du oui au non ; du refus à la résignation ; de la culpabilité à l'innocence - l'agonie est ce combat vécu dans le pâtir. La mort fait son œuvre : pourquoi la regarder faire avec patience ? Si dans patience nous retrouvons le verbe pâtir (et donc la nécessité) il est important de noter qu'elle est une vertu qui s'exerce et donc qui se choisit. La patience agit intérieurement sur la nécessité dont elle souffre. Sans rien lui enlever de son scandale, elle la prend sur elle pour la métamorphoser ; d'extériorité, la faire devenir intérieure et donc chemin du soi, chemin du oui, du oui à soi. Consentir, en effet, consiste moins à constater la nécessité, ce qui est un jugement, qu'à l'adopter. « C'est convertir en soi l'hostilité de la nature, en la liberté de la nécessité », ce qui permet « l'ultime conciliation de la liberté (avec la nécessité) qui nous apparaissent théoriquement et pratiquement déchirées. »⁴³⁴

Au sein de l'agonie, la nécessité est terrible et terrifiante. Elle nous ramène à *l'humus* ; et ce terrible est normal puisqu'il est loi naturelle et donc nécessaire. Dès lors, il faut encore prononcer un oui. Le consentement est toujours un chemin perpétuellement à parcourir. Liberté et nécessité sont en combat. Au sein de notre propre expérience, nos actes nous dépassent, notre caractère se déploie, nous affinons notre tempérament. Mais aussi, notre âge nous délimite : nous sommes des êtres bornés. Et c'est ce qui nous enracine dans l'existence, ce qui nous permet de trouver une place dans le monde : la nôtre. Accueillir sa finitude naturelle est une allégorie de cette perpétuelle lutte de soi qui nous

⁴³³ *Ibid.* p. 323.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 324.

amène à reconnaître et accueillir notre pauvreté ontologique. Le consentement ne peut naître que parce que ma nature est finie et parce que je l'éprouve comme telle. Faire mienne ma finitude, c'est apprendre à m'aimer. Et m'aimant fini, j'apprends à me tourner vers les autres comme autres finis, et à les accepter comme tels. Reconnaisant ma faiblesse, l'ayant apprivoisée, je peux autoriser les autres à devenir à leurs tours faibles quand ils le doivent, et forts quand il le faut. Ma finitude, vécue dans ma chair, fait de tout homme mon semblable, mon frère de malheur et mon frère de gratitude. Dire oui à soi, c'est se reconnaître fini. Et se reconnaître fini, c'est s'épouser soi dans son originalité primordiale et entrer dans la joie. Si l'angoisse de la mort est constitutive de mon être, il m'appartient de me révolter contre et d'épouser ma vie. Le oui n'empêche pas la lutte, le non n'empêche pas l'abandon. Il s'agit donc de trouver une nouvelle voie qui serait celle de s'abandonner à soi. Au sein de l'agonie, peut-être est-il difficile de parler de la quiétude de l'être ; mais pourquoi pas de la jouissance de soi comme étant vivant ?

c. Souffrir en terme henryen

Alain, dans ses *Propos sur le Bonheur*, pouvait écrire, à propos des militaires qu'« ils n'étaient pas heureux parce qu'ils mouraient pour la patrie. Mais parce qu'ils étaient heureux, ils avaient la force de mourir. »⁴³⁵ On pourrait tenir un raisonnement analogue quant à l'agonie et à son consentement qui reviendrait à dire que ce n'est pas parce que l'on consent à l'agonie qu'elle est en soi sans souffrance, mais c'est parce qu'on y consent qu'on possède la force d'affronter l'agonie. La souffrance n'est alors pas le *télos* de l'agonie, elle n'est pas ce qui justifie de la vivre, mais en tant qu'elle fait partie de la vie et donc de l'agonie, elle n'est pas non plus à supprimer par la suppression de l'agonie. Le souffrir de la mort n'a pas de sens moral : il est une contingence liée à la condition humaine finie. Supprimer la souffrance, c'est aussi supprimer l'homme. La technique devient alors une réponse. Réponse excluant alors toutes celles métaphysiques qui pourtant sont celles sous-jacentes du sens de la vie, du sens de ma vie propre, du sens de la douleur, de la souffrance, de l'existence du mal. La technique supprime la possibilité du

⁴³⁵ Alain, *Propos sur le Bonheur*, Paris, Folio Essais Gallimard, 1988, Propos 89 - 10 avril 1923, p. 204.

consentement en apposant comme réponse unique les moyens pour prendre en charge, pour rendre compte à défaut de pouvoir renvoyer à l'être. Expliquer n'est pas comprendre.

Dans l'expérience du souffrir, il ne s'agit pas en premier du souffrir pour le souffrir ou du souffrir comme facteur de rédemption, mais il s'agit d'un souffrir qui, dans son pàtir ultime, m'amène à moi dans mon ipséité, dans mon essence. Ce qui m'engage, dans l'effort, à consentir à ce que je suis, dans la plus profonde humanité que je porte. De la faille à la vulnérabilité, de la peur à l'angoisse, le souffrir m'ouvre non pas à l'ontique mais à l'ontologique, non pas à la matérialité ou à la spiritualité mais à l'incarnation. Le souffrir est ici la manifestation de l'affectivité, ce qui détermine donc l'être comme être. La passion de soi implique le fait de souffrir de soi. Le souffrir, c'est le contenu concret de l'affectivité du soi. C'est dans le souffrir que se réalisent le devenir de l'essence et sa révélation. Le souffrir, c'est l'expérience de l'absolu en tant qu'expérience de soi, en tant qu'expérience de l'être, en tant qu'expérience du fondement. Dans la cohérence et l'adhérence à soi, dans le sentiment, nous explique Michel Henry, c'est la révélation du soi qui se manifeste. Il n'y a pas de lutte mais une passivité primitive dans l'épreuve du Soi. « S'éprouver soi-même dans une passivité absolue à l'égard de soi, se sentir soi-même sans pouvoir échapper à ce sentiment »⁴³⁶... le souffrir est un souffrir dans la douceur de sa propre venue à soi. Au sein de l'agonie, c'est donc de cette souffrance là qu'il faut se préoccuper : celle qui dit quelque chose de l'homme et qui lui impose de se positionner métaphysiquement. En ce sens, l'agonie n'est pas avant toute chose une question morale, elle est une question d'être, de consentement à ce que l'on est soi. Il ne s'agit pas de dolorisme : toute douleur engage l'homme à se battre pour la soulager. Mais la réponse au mal n'est pas la suppression du mal par la suppression de la vie. La réponse au mal physique est le soulagement par les moyens techniques dont nous disposons (jusqu'à la sédation) et la réponse au mal moral est à trouver dans l'épreuve du consentement qui est jaillissement de vie par-delà le mal. C'est en ce sens que le pàtir amène le jouir chez Henry car du fait d'être touché naît la possibilité de jouir de soi. Sur un autre plan, similaire, Ricœur lui aussi amène cette dialectique du souffrir et du jouir en écrivant : « l'homme, c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini. »⁴³⁷

⁴³⁶ Henry, M., *Essence de la Manifestation*, Op. Cit., p. 590.

⁴³⁷ Ricœur, P., *Philosophie de la volonté II – Finitude et culpabilité* -, Paris, Aubier, 1988, p. 156.

B. Grandeur et misère de l'homme jusque dans l'agonie

L'agonie n'est pas et ne peut pas être un moment neutre. De l'appel à le vivre dans la douceur à la revendication à le reconnaître comme moment épouvantable et violent, la ligne de crête est difficile à dessiner. Au sein même de l'agonie, l'humanité se dévoile dans l'homme. Si sa condition de mortel s'étale, manifestant que nécessité fait loi, sa liberté aussi puisque l'agonie est aussi ce grand moment du tiraillement. Il n'est pas que la douleur qui soit éprouvante, mais le mal moral qui nous assaille à cette occasion nous plonge dans la plus grande des souffrances et bien souvent dans l'angoisse. Ici, la technique est alors un secours bien piètre, ne pouvant que proposer d'« anesthésier », d'endormir la conscience... faute de mieux... En ce sens, l'agonie nous révèle à nous-mêmes comme hommes faillibles et hommes coupables. Pacifier son existence ne serait-il pas alors, par l'épreuve du consentir, redevenir un homme capable ?

a. Ultime épreuve de l'homme faillible/ coupable

Le plus terrifiant au sein de toute agonie est probablement, une fois que l'on a compris que l'on allait mourir, ce sentiment de révision de sa vie, de la revisiter, de l'englober dans un récit. Pour lui mettre un point final ? Est-ce possible puisque jusqu'au dernier soupir l'on peut changer, sans pour autant communiquer ce que l'on vit ? Ivan Ilitch, d'une lutte acharnée, passe, le temps d'un soupir, au consentement et demande pardon sans que personne ne parvienne à le comprendre. Cependant, s'il lutte contre son corps, son plus fort combat est d'ordre spirituel : il tente de rendre raison de sa vie. De trouver du sens à ses actes. De mesurer sa fécondité. En un mot, il fait l'expérience en sa chair, à la fois de sa faillibilité profonde et de toutes les erreurs qu'il a pu commettre, mais aussi de sa culpabilité face aux fautes commises.

En effet, quand vient la mort, les mensonges s'écroulent... Pourquoi se voiler la face quand il n'y a plus personne à qui présenter un masque ? La mort, l'agonie nous confrontent de façon radicale parce qu'ultime à notre pauvreté et notre misère. En premier

lieu cela nous amène à comprendre que l'homme est faillible. L'homme faillible est une sorte de défaut d'être qui peut nous conduire au mal. C'est le grand cri de Paul qui se révolte contre le mal qu'il commet involontairement alors qu'il recherche le bien. Nous sommes des êtres limités, il y a en nous un pathétique de la misère. Ricœur, dans *Finitude et Culpabilité*, pour nous introduire à cette idée, reprend le mythe platonicien du *Banquet* où *Éros* est présenté comme le fils de *Penia*, c'est-à-dire comme celui qui manque de... *Éros*, métaphoriquement l'homme, est alors cet être hybride d'abondance et de manque, de richesse et de pauvreté. Aussi l'homme, être de désir, est un être limité. L'homme est limité de par son caractère qui implique alors partialité et finitude. Mais il est aussi limité par l'inconscient qui pourtant est débordement et informité mais qui nous échappe et dans lequel peuvent naître des pensées et des actes qui nous dépassent. Enfin l'homme est limité par la vie elle-même, par la contingence qu'elle nous impose, par la souffrance et par les nécessités des lois naturelles telles que celle de la mortalité.

Mais où se loge la possibilité pour l'homme de faire le mal ? Ricœur développe son anthropologie philosophique « centrée sur le thème de la faillibilité, c'est-à-dire de la faiblesse constitutionnelle qui fait que le mal est possible. »⁴³⁸ C'est parce qu'il y a faiblesse que l'erreur peut advenir, que l'agonisant prend dramatiquement conscience de sa faillibilité. Et c'est parce qu'il y a faillibilité que la faute et le mal voulu pourront s'accomplir entraînant l'expérience de culpabilité. Mal involontaire dans la faillibilité, mal volontaire dans la culpabilité. De ces deux maux, si finement intriqués, l'homme qui meurt en fait l'expérience amère. Dans la faillibilité il y a la possibilité du mal, dans la culpabilité il y a eu le mal effectif.

Au sein de l'agonie, un sentiment de contingence nous enserme. « Tous les sentiments de précarité, de dépendance, de défaut de subsistance, de vertige existentiel qui procèdent de la méditation sur la naissance et la mort »⁴³⁹ prennent une acuité redoutable au moment même de la mort. C'est la tristesse du fini qui prime alors. Nous faisons d'autant plus l'expérience de non-coïncidence à soi que nous sommes faits pour la vie et que c'est la mort qui nous attend. Les prémices ricoeuriennes, manifestant la faillibilité, nous font aller à la culpabilité. Nous aurions tendance à dire que l'homme souffrant risque de s'enfermer dans l'homme coupable et d'oublier l'homme faillible. En effet, « la faillibilité est la condition du mal, bien que le mal soit le révélateur de la faillibilité »⁴⁴⁰. Dans l'agonie, je

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 159.

ne peux plus que voir mes errements et désespérer. Mais à la racine de mon être, originairement, au sein même de mon innocence se loge une faille. La possibilité de faillir est aussi prise en compte, car elle désigne une capacité, un pouvoir faillir. En ce sens, « si la faillibilité consiste dans l'exposition au mal, cela explique pourquoi le passage à l'acte (de la faute), n'est pas un simple accident, un égarement ou un vertige qui ferait qu'on succombe au mal sans s'en rendre compte. S'il y a vertige, c'est celui d'une liberté. »⁴⁴¹ Aussi, entre la faillibilité et la culpabilité se trouve notre liberté qui choisit. L'agonie nous fait faire ce redoutable examen de conscience. L'on pourrait alors s'en tenir là, mais ce serait morbide, macabre voire destructeur et donc malsain. Car l'amour de la vérité pour la vérité et qui ne mène pas à l'amour nous semble sans sens. Se voir en vérité, consentir à soi pour soi voilà l'enjeu. Au sein même de mes propres misères, je dois renaître à l'amour et apprendre à m'aimer tel que je suis et pour ce que je suis. Il s'agit ici d'apprendre à ne pas condamner mon être, quand bien même il me faut faire le pénible apprentissage d'avoir à faire l'aveu de mes fautes et donc de condamner mes actes. En faisant cet aveu, peut-être pourrais-je entrer dans le pardon. En faisant l'aveu de mes fautes, j'apprends aussi à reconnaître mes richesses et je consens pleinement à moi-même. Je retrouve la joie originaire du oui à ce que je suis, du oui premier à la vie. Il va s'agir alors pour moi, en tant que mourant, de passer de l'homme coupable à l'homme capable et ainsi d'entrer dans la Joie.

b. Passer de l'homme coupable à l'homme capable ?

Aussi c'est bien à l'orée de notre vie que nous pouvons pleinement consentir à ce que nous sommes. L'agonie me met face à ma vie, mes réalisations, mes échecs aussi. L'homme se retrouve face à sa responsabilité : qu'a-t-il fait de sa vie ? Il n'est plus temps de se fuir mais bien de s'accueillir. L'homme mourant tente de réaliser une certaine unité puisque toute synthèse semble nous échapper dans la dialectique de *l'ipse* et de *l'idem* qui ne cesse de nous travailler : même et autre, comment se dire soi ? Car, si l'on reprend Bernanos : « certes ma vie est pleine de morts. Mais le plus mort des morts est le petit

⁴⁴¹ Greisch, J., *Paul Ricœur - L'itinérance du sens -*, Grenoble, Million, 2001, p. 87.

garçon que je fus. Et pourtant, l'heure venue, c'est lui qui reprendra sa place à la tête de ma vie, rassemblera mes pauvres années jusqu'à la dernière, et comme un jeune chef ses vétérans, ralliant la troupe en désordre, entrera le premier dans la maison du Père. »⁴⁴² De l'homme faillible et coupable, il s'agit de passer à l'homme capable. Face à notre disparition proche, il nous appartient de tenter de réaliser l'unité de notre vie. L'occasion nous est donnée de parvenir peut-être à pacifier notre existence et nous pacifier face à notre histoire propre. Si « le fruit qui est au centre de tout, c'est la grande mort que chacun porte en soi »⁴⁴³, alors il nous revient d'accueillir notre finitude. Nous pouvons adjoindre à la nécessité qui s'impose à nous par l'extérieur, un jaillissement intérieur propice au plein épanouissement de la liberté. Et par ce mouvement intérieur, interne, l'homme ré-entre dans le langage de la capacité. Là où il est le plus amoindri, là où il est le plus atteint, il peut encore agir.

C'est ici le génie du langage et du récit qui se dessine. Le récit permet une herméneutique de soi à soi puis de soi à autrui. Il permet alors à l'identité personnelle de s'articuler dans une dimension temporelle qui s'amoindrit, « c'est dans le cadre de l'identité narrative que la dialectique concrète de l'ipséité et de la mêmeté (...) atteint son plein épanouissement. »⁴⁴⁴ Au sein de l'agonie, c'est notre identité qui est encore travaillée. La mêmeté représente l'être, la substance, l'identique, c'est *l'idem* ; alors que l'ipséité implique la temporalité, le mouvement et donc l'adaptation aux circonstances. Dans l'expérience de la maladie et de la mort, c'est avec effroi que nous pouvons constater à quel point nous ne sommes plus nous-mêmes, à quel point nous sommes dépossédés de nous. Notre *cogito* est brisé. Notre moi, notre être est soumis au mouvement. Le rapport à notre Je est sans cesse en reconstruction parce que soumis à la temporalité. Notre image de nous au gré de nos conquêtes, de nos dépossessions, de nos dépouillements, de nos pertes d'autonomie est changeante. Nous nous interprétons nous-mêmes dans une dialectique permanente entre l'*ipse* et l'*idem*. Ce travail d'herméneutique se manifeste par le récit que l'homme fait de lui.

Or, c'est au sein même de l'agonie et de la maladie, de la souffrance, que le *cogito* se brise. D'un *cogito* exalté, nous passons au *cogito* humilié. « Sujet exalté, sujet humilié : c'est toujours semble-t-il, par un tel renversement du pour au contre qu'on s'approche du sujet ; d'où il faudrait conclure que le « je » des philosophies du sujet est *atopos*, sans

⁴⁴² Bernanos, G., *Les cimetières sous la lune*, Paris, Plon, 1938, p. IV-V.

⁴⁴³ Rilke, R.-M., « Le livre de la pauvreté et de la mort », *Le livre des heures*, traduction Crespy, J.-C., Paris, Gallimard, 1997, 18^{ème} strophe.

⁴⁴⁴ Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996, p. 138.

place assurée dans le discours. »⁴⁴⁵ La mêmeté et l'ipséité sont donc appelées à se réconcilier au sein de la permanence dans le temps. Cette permanence se manifeste par le récit que l'on fait de soi. Raconter sa vie, c'est tisser le fil, pratiquer une herméneutique de son histoire propre à la fois cathartique et libératrice, conciliant la permanence de soi, le même et l'autre. L'identité narrative introduit « une médieté spécifique entre le pôle du caractère, où *idem* et *ipse* tendent à coïncider et le pôle du maintien de soi, où l'ipséité s'affranchit de la mêmeté. »⁴⁴⁶ C'est donc la mise en intrigue : les actions d'un personnage et le personnage qui engendre la dialectique du même et de l'autre. La singularité est issue de l'unité du récit de la vie car elle devient alors une totalité temporelle singulière. La synthèse rétroactive de la vie conjoint à la fois la nécessité des événements produits, la contingence de mes actes dus à l'exercice de ma liberté et la façon propre de me positionner par le récit face à ce qui a été. L'identité personnelle par le récit peut alors se recréer ; les différents événements du passé, le travail effectué sur le caractère sont englobés dans le récit et sont ainsi réunis par une visée, une orientation, celle que donne celui qui raconte. Ultime consentement à soi, à ce qu'on a été qui permet d'actualiser ce que l'on est. L'on jouit de soi par le récit, l'on est et l'on transmet. L'on va du soi au par-delà soi parce qu'on livre de soi aux autres. C'est tout le sens des pardons accueillis et demandés, des mercis prononcés, d'une transmission apaisée.

La temporalité de la vie nous apprend que la vie est faite de croissance puis de déclin, de vieillissement. La temporalité nous façonne. Aussi tout âge révèle une certaine acmé de l'humanité puisqu'ils sont tous une chance offerte à l'homme de se réaliser plus pleinement, de s'accroître soi-même, d'être. L'homme se révèle peu à peu. S'il met un an à apprendre à marcher, il passe sa vie à se constituer homme. Être en vie, déployer son existence et son être, c'est aussi affronter le fait que chaque instant ne sera plus. L'agonisant, l'homme mourant nous rappelle que nous n'avons qu'un temps. Il nous adresse alors l'avertissement radical de ne pas nous gaspiller et nous appelle à traverser la temporalité en accroissant notre humanité. La mort n'est pas un appel à être moins mais bien à être plus. Les mourants sont alors nos maîtres : des maîtres de vie. Nous rejoignons Kübler-Ross. Le récit de soi au moment du trépas nous permet de tenter ultimement une synthèse entre volontaire et involontaire, entre finitude, faillibilité, culpabilité pour redevenir pleinement capable et engager de nouveau notre liberté. La crise paroxystique qu'est l'agonie nous enjoint de choisir : consentir pleinement en habitant pleinement ce

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 138.

moment ou le fuir. Il n'est alors qu'à poser pour celui qui choisit de consentir un consentement enraciné dans une poétique de l'espérance car « l'espérance qui attend la délivrance est le consentement qui s'enfonce dans l'épreuve. »⁴⁴⁷

C. L'agonie : un temps à vivre

L'agonie est une épreuve, une épreuve du Soi qui s'éteint, une épreuve du Soi qui souffre, une épreuve du Soi parce que nous sommes des êtres subissant la temporalité quand bien même nous possédons l'idée de l'éternité. À ce titre, l'agonie est une épreuve pour la pensée car comment accepter de vivre dans la durée quand seul le passé reste et que le futur s'obture ? À quel mouvement, à quelle dynamique de vie pouvons-nous encore aspirer ? Et que signifie vivre dans la durée si ce n'est que le présent nous ordonne de renoncer à nous-mêmes ? Si nous devons consentir, alors cette folie du oui si exigeante n'est-elle pas sans cesse à préparer et à reconquérir car jamais pleinement achevée jusqu'au dernier soupir ? Être vivant jusqu'à la mort, est-ce réellement passer du deuil à la gaieté ?

a. L'apprentissage de la durée – vivre le temps autrement

Au sein de la mort, au sein du récit, se mêle le tragique du temps qui se sépare en présent, passé et futur. Notre vie durant, nous avons fait des projets, parlés d'avenir en ayant l'assise solide de ce que nous avons vécu. Par notre passé, notre expérience s'accroissait et ainsi nous parvenions peut-être à prendre des décisions plus justes qui orientaient alors notre présent et notre futur. Mais notre immédiateté, notre présent était le plus souvent le travail préparatoire d'un à-venir possible. Quant cet avenir s'amointrit, s'étiolo à tel point que nous-mêmes ne pouvons plus agir en fonction de lui, que nous restet-il ? En effet, si nos actes et nos choix passés influencent l'état actuel de notre vie et ce que nous sommes, ils recèlent aussi à l'état de promesse ce que sera notre futur. La triple dimension du temps, passé, présent et futur est une dialectique qui sans cesse nous invite à

⁴⁴⁷ Ricœur, P., *Le volontaire et l'involontaire*, Tome 1, *Op. Cit.*, p. 452.

nous déployer comme être agissant. Mais que nous reste-t-il lorsque nous faisons face à un futur impossible, qui nous fuit et qui se dérobe ? Comment envisager la vie lorsqu'elle nous livre sa dernière promesse, celle de notre mort ? L'obturation du futur nous angoisse. La mort est une barrière infranchissable, la certitude de la mort prévaut sur l'incertitude de l'heure, nous sommes face à l'inexorable. « La crainte et le tremblement habitent désormais ce temps que le vide méontique menace à chaque minute »⁴⁴⁸, l'homme est tout entier habité par la survenue de la fin. La certitude de l'heure si proche bouleverse notre rapport au temps, car quel élan vital conserver face à l'absence de futur possible ? Comment habiter ces temps ultimes qui parfois n'en finissent plus d'être les derniers ? Le temps se dilate, le temps se condense, l'expérience du temps est une épreuve qui peut achever de briser celui qui meurt.

L'homme peut s'immerger avec avidité dans son passé, puisqu'il ne maîtrise plus rien de son présent et de son avenir. Plutôt que de faire face à la dé-maîtrise, il va peser, mesurer chacun de ses actes. À défaut de maîtrise sur le présent autant vivre dans le passé pour échapper à la douleur de l'instant présent. Boulimie de la mémoire pour anesthésier la conscience. Cette hyper mémorisation peut alors nous amener au désespoir si elle devient l'occasion d'une logique comptable face à nos limites, nos fautes, nos erreurs. Nous nous plongeons dans un *mea culpa* morbide et sans amour où nous ne nous épargnons pas le plus petit des points. C'est la maladie du scrupuleux qui sombre dans la noirceur du passé pour ne pas voir la splendeur du présent. Ou alors, au contraire, nous écrivons notre propre hagiographie, bouffie de complaisance envers nous-mêmes. Nous nous installons dans le confort de notre passé, enfilant nos pantoufles pour ne plus avoir à accueillir le mouvement de la vie. Dans les deux cas, réconfort ou amertume du passé, nous refusons la dureté du réel qu'est le temps présent précipitant déjà notre mort puisque nous vivons alors comme un vivant déjà mort. S'il est important de pacifier son histoire, de la revisiter, c'est pour accueillir l'instant présent et non pour le fuir. La tentation, à l'opposé de celle nous faisant vivre dans le musée de la mémoire, est liée à l'obstruction du futur. Faute d'avenir, faute d'espoir, l'on entre dans la maladie de l'à quoi bon qui paralyse tout agir. S'il n'y a plus d'espoir pourquoi vivre ? L'agonisant n'est alors réduit qu'à vivre une attente insoutenable, inexorable, tel un condamné à mort. Le temps n'est plus source de vie, il devient inerte, il n'y a plus de possible et donc plus de liberté. C'est une négation de notre personnalité puisqu'il n'y a plus de liberté.

⁴⁴⁸ Jankélévitch, V., *La mort, Op. Cit.*, p. 142.

Ces deux tentations sont un appel alors à vivre dans la durée. Il y a des agonies qui n'en finissent plus, qui se traînent en longueur, usant personnels et proches, épuisant toutes les ressources et vidant les énergies. « Jusqu'à quand ? » Question légitime à laquelle personne ne peut répondre. Derrière ce « jusqu'à quand ? » se cache aussi la question du sens. « Pourquoi ? » Puisque le mal est certain, la mort est forcément victorieuse. Pourquoi ce temps si long qui semble si vain ? Au sein de toute agonie, l'on ne peut connaître le temps qu'il reste à vivre. S'il ne cesse de s'amenuiser, il reste cette incertitude première : l'on ne sait quand l'événement de la mort se produira. Dans ce temps inconnu, l'homme, l'humain peut encore se loger. En posant ces questions si douloureuses de ce temps qui dure sans savoir pourquoi... Il reste un temps à aménager, à habiter, permettant d'ouvrir un petit espace, minuscule, un rien, qui manifeste cependant encore la vie. L'on oscille alors entre espoir et désespoir, mais l'entrebâillement de la vie est encore là. Aussi mince soit le filet de vie qui reste, aussi stérile qu'il semble être, il peut encore être habité et occasion d'humanité. Le délai de quelques jours, parfois de quelques semaines, est occasion de chemin, encore et toujours. Certes, cette temporisation ne peut être que dramatique, car c'est un chemin de pauvreté extrême, mais l'homme acculé peut encore habiter sa vie. S'il est encore là, c'est qu'il ne s'est pas encore rendu totalement. C'est cette indétermination qui permet encore à l'homme de déployer sa liberté et donc d'agir. Une trop grande certitude le laisserait dans l'illusion de la maîtrise et ne permettrait pas de faire advenir un consentement plein et entier à toute son humanité.

Au sein de l'agonie, il ne reste que la promesse du présent, de l'instant, de la durée de ce qui est. L'agonie est la dernière des propédeutiques pour vivre le moment et sa gratuité, l'habiter pleinement, dans la jouissance et la souffrance d'un pâtre qui fonde ma subjectivité. Se réapproprier ce laps de temps, si ténu soit-il, c'est s'éduquer à être vivant, vivant jusqu'à la mort et homme debout et consentant, épousant son humanité. C'est aussi cette nouvelle dimension du temps remplie de dé-maîtrise, d'inutilité que nous apprend l'agonisant. Si la « rose est sans pourquoi », l'on peut dire qu'il en est de même pour l'agonie. Aucun des accompagnants ne peut rendre raison de ce temps qui parfois s'étire si longtemps. L'épuisement qu'il entraîne met en exergue la question du scandale du mal. Et pourtant pour celui qui va au bout de sa mort, qui l'épouse pleinement, quand bien même elle reste une violence, sa mort devient aussi un soulagement. La mort est violente, l'agonie est violente, mais à face à cette violence, par ce oui qui jaillit, par ces épousailles complètes face à ce que nous sommes, la violence peut elle aussi s'épuiser et pacifier les cœurs éplorés. Alors la gaieté, le jaillissement de vie par ce oui résolu et courageux, sont

peut-être la manifestation même que l'amour est plus fort que la mort car de la violence initiale du scandale du mal et de la mort peut advenir la paix.

b. Renoncer à soi

Si ce qui est en jeu c'est notre consentement, ce n'est pas un consentement à la petite semaine, facile, mais bien un consentement viril, un consentement d'homme qui implique *agôn*, lutte et combat. Il s'agit non pas de subir mais d'habiter et de savoir qu'en habitant, l'on va subir car il n'existe pas de mort douce. Avec l'agonie il s'agit donc d'être vivant, vivant jusqu'à la mort. Habiter les derniers instants donnés, autant que faire se peut, savourer ce petit reste, ces miettes comme un don gratuit, précieux, où l'on peut encore travailler à être homme, à être plus, à s'accroître soi et autrui à l'heure de toutes les dépossessions. L'espérance devient alors cette sobre fraternité qui consiste à être parmi les êtres sans renoncer à se chercher soi, tenir sa place et l'habiter au moment même où l'on apprend à la céder. Ricœur nous parle de ce chemin « jusqu'à la mort du deuil à la gaieté »⁴⁴⁹. Cette gaieté ne trouve pas sa source dans la promesse d'une vie après la mort mais bien dans l'espoir d'être vivant, vivant jusqu'à la mort. Jusqu'au bout, le travail sur soi se poursuit, le combat perdure.

Dans l'agonie, nous apprenons à faire le deuil de nous-mêmes, nous nous posons la question des morts, de nos morts, ceux que nous avons connus et qui nous ont devancés dans la nuit de la mort. Une question alors nous hante : le mort existe-t-il encore ? Où ? Cette question est une question de vivant, de sur-vivant. Cependant, elle anticipe notre deuil propre, ce deuil si difficile à faire de nous-mêmes. Freud ne nous dit-il pas que nous ne pouvons penser notre mort ? La question de la survivance des morts porte en elle la survivance du mort à venir que je suis, du mort que je serai pour autrui qui va me survivre. L'intériorisation de notre mort se fait d'autant plus violente que notre fin approche et que le *post-mortem* s'affirme à nous comme question urgente. L'intériorisation de notre mort nous amène à penser la question du moribond, moribond que nous pouvons devenir pour tous ceux qui nous entourent : celui qui est mort-vivant, plus mort que vivant mais encore un petit peu vivant tout de même. Le moribond ne peut être pour le philosophe perçu comme tel que par ceux qui l'entourent. L'agonisant, lui, sait bien qu'il est toujours vivant.

⁴⁴⁹ Ricœur, P., *Vivant jusqu'à la mort*, Paris, Seuil, 2007, p. 29.

Jusqu'à sa fin. Il sait que c'est lui qui souffre, c'est lui qui vit, c'est lui qui peut encore jouir de lui-même dans un pain. Pour Ricœur, lorsqu'il anticipe sa propre agonie, le noyau concret de la peur de la mort repose dans le regard porté par autrui sur moi, sur celui qui meurt, comme étant moribond. Dès lors, il faut tenter de s'émanciper de ce regard qui condamne. Il s'agit désormais de voir tout mourant comme un vivant, vivant jusqu'à la mort. Il s'agit donc de ne pas enfermer l'homme dans le rôle de moribond, de ne pas le condamner avant que la mort n'ait elle-même frappé et de faire corps avec la vie pour magnifier le présent encore donné dans sa gratuité.

En ce sens, certains agonisants parviennent à assurer « la mobilisation des ressources les plus profondes de la vie dans la venue de la lumière de l'essentiel »⁴⁵⁰. Cet essentiel est compris dans un sens religieux commun. Au seuil de la mort, l'essentiel, pour Ricœur, transgresse les limitations consubstantielles au religieux des différentes confessions. Simplement parce que le mourir est transculturel, il est donc transconfessionnel et transreligieux. Ne pas être enfermé dans un regard nous condamnant au rôle de moribond exige de la compassion de la part de ceux qui nous accompagnent. *Cum patior*, la vertu qui permet de voir l'homme avant de voir la souffrance et de ne pas réduire l'homme à sa souffrance, à ce qu'il vit. Seule la compassion peut permettre d'accompagner l'inaccompagnable car il est un seuil que l'on ne peut franchir avec autrui. Dans la mort, on ne peut être qu'un pas derrière celui qui vit sa mort. Il s'agit alors de vivre avec celui qui va mourir, jusqu'au bout. La compassion ne peut être assimilée à la pitié au sens où elle n'entraîne pas un sentiment de supériorité (non nécessairement mauvais puisqu'il invite à l'action pour secourir, mais non plus suffisant car non motivé par l'amour et donc ne pouvant restaurer celui qui souffre dans son être et dans sa dignité). La compassion ne peut non plus être assimilée à la sympathie qui rêve de symbiose et donc d'un partage identifiant qui abîme l'altérité de chacun pour rêver à une communion impossible. La compassion est un lutter avec, nous plaçant dans un rapport de justice et de justesse face à autrui, le respectant et lui offrant notre amitié. C'est l'amour *philia* grec.

L'agonie demande, impose un travail sur soi, un travail sur son humanité propre. En cela elle réclame que nous soyons vivants jusqu'à la mort. Un paradoxe éclate alors : pour grandir dans l'être, pour progresser dans l'humanité, il faut renoncer à nous-mêmes. Ricœur ajoute que c'est ce que la sagesse biblique enseigne lorsqu'on y lit que « si quelqu'un veut me suivre qu'il renonce à lui-même et qu'il prenne sa croix »⁴⁵¹, « qui aime

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁵¹ Évangile selon Mathieu, in *Nouveau Testament et Psaumes, Op. Cit.*, 16, 24, p. 39.

sa vie la perd »⁴⁵². Le renoncement à soi-même est une lutte. Il engage toute la vie durant : renoncer à son égoïsme en cédant sa place assise dans un transport, en se levant la nuit pour prendre soin d'un enfant après un cauchemar, en épongeant les vomissements d'un malade... Renoncer à soi éduque à la générosité et à l'attention pour autrui. Néanmoins, il nous amène à prendre conscience que la mort est la fin du temps commun de la vie sur terre avec autrui, avec nos futurs survivants. Il faut alors renoncer encore plus profondément. Selon Ricœur, il faut renoncer à toute projection imaginaire, que l'on se fait en se mettant à la place d'autrui, de notre soi après notre mort. Faire place, s'effacer, ne pas imposer une image idéale de soi, jusque dans la mémoire d'autrui, refuser les représentations et les hagiographies qui nous viennent à l'esprit et qui sont encore infatuées de nous-mêmes. Par ce renoncement, nous en arrivons à l'ultime don : transférer sur l'autre et sur la vie l'amour que nous nous portons. Il nous faut apprendre à aimer l'autre comme notre survivant et non pas comme celui qui fera de nous un être toujours présent. Par amour, il nous faut donc, dans l'agonie, renoncer à la survie dans nos survivants.

Ce renoncement, bien loin d'être une perte, est alors une libération permettant à l'essentiel d'advenir. C'est la disponibilité pour ce qui est fondamental qui motive le transfert d'amour sur l'autre et sur l'amour de la vie. Dans ce travail sur moi-même, m'enjoignant à être plus, à être plus homme, c'est la gratuité pure que j'apprends pour construire mes relations et ainsi je deviens libre du temps, ce qui me permet de l'habiter. « Le rapport est réciproque entre la disponibilité pour l'essentiel, pour le fondamental, et le transfert sur autrui qui me survit : la disponibilité pour le fondamental, libéré par le détachement fonde le transfert – le transfert vérifie, atteste, met à l'épreuve, éprouve le détachement dans sa dimension de générosité. »⁴⁵³ Le dernier combat à mener est bien un combat sur moi-même, lutte que sans cesse il fallait recommencer ma vie durant, lutte à parachever dans l'agonie au moment même où les circonstances sont extraordinaires, car je ne peux mourir qu'une fois. L'agonie nous apprend à renoncer à revendiquer quoi que ce soit pour nous, et c'est ainsi qu'advient une nouvelle espérance, celle non plus d'une survie après la mort, ni celle qui s'exerce dans le désir primitif de vouloir continuer à exister soi, mais celle qui vaut comme justification de toute existence qui est de mourir au bénéfice de. Le don transfère le détachement en bénéfice pour les autres, et par là nous entrons dans la joie, la gaieté. La justification de l'existence est l'amour, le don que je fais aux autres, donc qui implique que je renonce à moi-même pour transférer *l'amor fati* et le métamorphoser

⁴⁵² Evangile selon Jean, in *Nouveau Testament et Psaumes, Op. Cit.*, 12, 25, p. 183.

⁴⁵³ Ricœur, P., *Vivant jusqu'à la mort, Op. Cit.*, p. 77.

en amour pour autrui. Le temps de l'agonie est alors cette possibilité temporelle qui m'est donnée pour renoncer, pour donner de mon essentiel, pour me donner moi, et ainsi, par ce renoncement, entrer pleinement dans le consentement. En effet, pour renoncer pleinement à soi il faut aussi avoir pleinement consenti à soi-même. Renoncer ne peut se faire dans une haine de soi mais dans un amour juste et proportionné de soi.

c. La folie du Oui

Le chemin du consentement est sans cesse à approfondir et est un combat jusque dans l'agonie. Combat intérieur, combat sur soi, pour soi et pour autrui. Si le consentement accepte les ouvriers de la dernière heure, il rappelle sans cesse qu'il n'est jamais acquis. Il nécessite une opération intérieure sans cesse à recommencer pour tracer un sillon plus profond en soi. Aussi, puisqu'il est toujours à actualiser, il est alors le combat d'une vie entière et non pas uniquement celui du moment de la mort. Dire oui implique l'engagement de notre liberté dans l'extraordinaire, mais il se développe et s'enracine dans le quotidien, traçant un sillon toujours plus profond en nous et façonnant ce que nous sommes. Car si l'habitude ne présume pas de notre capacité à poser ce oui fou donné à la mort dans l'agonie, pour épouser parfaitement la condition humaine et ainsi parfaire son humanité, c'est un oui qui peut néanmoins se préparer au cours d'une vie. L'agonie est bien le dernier combat où nous pouvons encore consentir mais c'est un combat impitoyable. Il est alors possible d'envisager que nous puissions préparer ce combat pour nous aguerrir. Car dans l'agonie, ce oui qui jusqu'à maintenant était sans cesse à retravailler, à approfondir, qui manifestait l'exercice sans cesse reconduit de notre liberté, ce oui devient irrévocable.

Notre quotidien regorge d'occasions pour nous préparer à ce renoncement à soi qui conduit à la joie. Toutes les petites épreuves (tout comme les grandes) peuvent être vues comme autant d'occasions pour être plus et apprendre petit à petit à consentir plus pleinement à la vie ; à notre vie et à ce que nous sommes. Les épousailles définitives entre l'homme et lui-même seraient alors dans ce oui donné lors de la mort même. La vie serait alors une longue période de fiançailles, et les épreuves autant d'occasions d'appivoiser ce oui qui nous coûte et de le rechoisir. La vie serait alors une longue propédeutique pour préparer ce grand rendez-vous avec nous-mêmes qu'est la mort.

C'est alors vers les exercices spirituels que nous pouvons nous tourner pour nous aguerrir, car ils sont une manière de grandir dans ce chemin d'humanité et ils sont issus

d'une très vieille tradition philosophique : la philosophie antique. Les exercices sont une manière d'apprendre à vivre dans la vérité, d'incarner la vérité si possible dans notre chair par des jeux d'esprit avant que notre chair elle-même s'en charge par les épreuves de la vie. Il s'agit de se laisser transformer, dans son intériorité propre par ce consentement, ce jaillissement de vie. La vérité n'est que tant qu'elle est intérieure. Si l'énoncé deux et deux font quatre n'a jamais changé la vie des hommes, ceux qui se sont penchés sur les problèmes métaphysiques que sont l'existence de Dieu, la possibilité du mal, ce qu'est l'homme... ont toujours été comme façonnés de l'intérieur par leur méditation et leur recherche de la vérité.

La philosophie antique nous enseigne cette leçon : avant d'être un savoir, elle est une sagesse, une façon d'apprendre à orienter et conduire sa vie dans la recherche d'une vie bonne, heureuse. Aussi la philosophie s'incarne dans les gestes du quotidien, elle est liée à une *praxis*. Les exercices avaient alors pour but de transformer la vision du monde et de métamorphoser la personnalité afin d'accéder à la sagesse, le bien suprême par excellence. Par eux, l'individu s'élevait à la vie de l'esprit objectif et se replaçait dans la perspective du *cosmos*, du tout. La méditation et la contemplation, loin d'empêcher l'action, étaient alors le terreau sur lequel pouvait se construire l'action bonne. Aujourd'hui, nous avons perdu le sens de la contemplation pour celui de la consommation, ce qui nous a conduits à nous éloigner de la patience et de l'émerveillement. L'expérience du beau même est abîmée. Pourtant, si l'on reprend la définition kantienne du sublime qui implique le sentiment d'être écrasé par la grandeur de ce qui nous entoure (par exemple en haute montagne : l'on se sent comme n'étant rien dans un environnement hostile et l'on est ébahi et écrasé à la fois par tant de beauté), alors par l'expérience du sublime l'homme retrouve une place dans le *cosmos*, non pas comme maître mais comme gardien. Dans un monde plongé dans des logiques techniciennes, condamnant à l'efficacité et au rendement, la contemplation, sans efficacité et sans produit phare, est rejetée comme inutile. L'agonie nous rappelle que l'efficacité sans fécondité est vaine, que la production pour la production, la technique pour l'efficacité ne donnent pas de sens à la vie et ne répondent pas aux questions métaphysiques légitimes de l'homme. Ce dernier ne peut se satisfaire de ce qu'il crée car il est désir, manque, limité et illimité.

Philosopher, c'est apprendre à mourir, disait Montaigne. Mais apprendre à mourir n'a de sens que si cela permet à l'homme d'apprendre à vivre pleinement. C'est l'enseignement de la philosophie antique que tente de nous réapprendre Pierre Hadot dans

son livre *Exercices spirituels et philosophies antiques*⁴⁵⁴. Par exemple, les stoïciens développaient la notion d'*askesis*, d'ascèse, pour développer la volonté. En un sens cela manifestait que la philosophie était un art de vivre qui nécessitait une conversion intérieure. L'acte philosophique est en soi, dans l'en soi et nous dirige vers une amélioration de ce soi. Pour les antiques, c'est un chemin pour découvrir l'authentique et quitter l'inauthentique. Avec Ricœur, nous dirons que la contemplation nous amène au consentement, à ce oui à la vie fondateur, qui, avec Henry, nous conduit au jaillissement de la Vie.

Si le stoïcisme appelait à méditer sur toutes les épreuves de la vie pour, lorsqu'elles arrivaient, les vivre avec sérénité, une philosophie du consentement ne peut être uniquement une philosophie de la volonté au sens où elle apprend à consentir à l'involontaire non pour le maîtriser mais pour l'accueillir. Il ne s'agit donc pas de contempler la mort pour consentir à sa nécessité comme une fatalité mais bien comme apprentissage pour être plus vivant. Nous ne rejoignons pas les stoïciens, nous l'avons vu plus haut, dans leur consentement car il prône le détachement radical face à ses passions et ses émotions. Or nous l'avons vu, l'homme est un être de chair, subjectif. Un pâtir et un jouir premier qui l'amènent à la Vie. Consentir, c'est vivre parce que consentir, c'est consentir à soi comme vivant, comme être qui reçoit la vie, qui en est le dépositaire. Et ainsi consentir, c'est ouvrir un chemin sans cesse à reconquérir qui nous mène vers les plus hautes sphères de l'amour : amour de soi et amour d'autrui, amour de la Vie.

L'agonie est devenue ce moment de crise nous amenant à partir en quête pour comprendre ce que nous sommes. Dans la laideur, dans l'angoisse, dans l'effroi, dans le scandale de la souffrance et de la mort, l'homme se révèle à lui-même en tant qu'il est chair. Qu'est-ce à dire qu'un homme est chair ? Pourquoi l'agonie est-elle une ultime épiphanie de l'homme comme chair ? Qu'est-ce que cela change que l'homme soit chair ?

Si l'homme est une chair, alors c'est toute l'histoire de la philosophie qui est bouleversée ! Et l'agonie met en exergue une vérité détonante : « moi et chair ne font qu'un » ! Avec Henry, nous assistons à la fin de tout dualisme. L'homme est incarné et il n'est rien d'autre que cette chair qui se dévoile dans un pâtir et un jouir primitif, pâtir et jouir qui amènent le soi à se révéler à soi-même, dans une intériorité originelle. La chair n'est rien d'autre que la réception du soi dans la passivité, réception du soi comme soi

⁴⁵⁴ Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophies antiques*, Paris, Albin Michel, 2002.

unitaire et unique. Le pâtre de la chair nous révèle à nous-mêmes comme subjectivité et comme intériorité. La révélation de l'être se fait dans l'immanence. Si l'agonie nous submerge, elle est une pénultième et ultime occasion pour l'être de jouir et souffrir dans un pâtre, elle est occasion de nous dévoiler à nous-mêmes, dans les profondeurs de notre chair comme soi. Nous sommes incarnés. L'agonie, comme ultime épiphanie, manifeste le fait primitif de l'incarnation : l'homme fait chair, la chair faite homme. Mais l'agonie en tant qu'épreuve du soi, parce qu'elle remet en cause radicalement notre existence et nos Je Peux, nous oblige à aller jusqu'à nos origines. Elle nous convoque à l'intériorité pour retrouver l'être. L'homme est une intériorité, une subjectivité fondamentale qui se révèle dans le pâtre. Souffrir, c'est encore vivre car c'est pâtre. Être incarné, c'est s'éprouver soi-même dans le pâtre et comme souffrance et jouissance, et c'est ce pâtre qui amène l'être à se dévoiler soi-même dans son intériorité propre. Obscure épiphanie de la chair dans l'agonie qui ouvre au chemin de l'être se dévoilant à soi-même, dans l'immanence, se recevant soi à soi et jouissant de soi. Nous sommes chairs, nous sommes passifs. C'est par la passivité ontologique que nous nous recevons comme chair, et par la passivité que nous nous recevons comme subjectivité dans un pâtre. L'agonie comme expérience de passivité nous dévoile une structure ontologique : la passivité de l'être qui se reçoit dans un pâtre comme soi.

Cette passivité de celui qui se reçoit dans un pâtre amène à aller jusque dans une passivité radicale ontologique. Passivité ontologique radicale qui manifeste que nous ne pouvons nous créer nous-mêmes. Nous ne sommes pas l'origine de notre être. Bien au contraire, le pâtre ne fait que nous dévoiler à nous-mêmes et ne peut rien faire d'autre. En un sens, nous sommes prisonniers de nous-mêmes, ne pouvant nous créer ou nous inventer autre que ce que nous sommes. Dans l'agonie, cela signifie que nous ne pouvons échapper à nous-mêmes. Aussi, qu'est-ce qui est à l'origine de notre vie ? L'agonie nous met face à la question du pourquoi de notre existence.

C'est dans l'immanence, dans la chair que se dévoile le sujet qui se révèle à soi-même comme *ego*, comme subjectivité. Le primat de la chair vivante manifeste ma subjectivité et manifeste l'intériorité nécessaire à toute vérité pour se déployer. Le je entendu comme Je Peux se décline dans le jouir et le pâtre, dans le caché de l'intériorité de l'être. L'être ne peut s'échapper de lui-même, il se subit jusque dans son agonie et, par ce subir, il parvient à la parousie du soi. L'agonie devient alors un chemin de soi à soi, une épiphanie du soi dans sa chair et dans sa subjectivité, une épiphanie du soi dans sa passivité, dans sa solitude, dans son intériorité, dans la Nuit.

Or puisque la passivité de l'être manifeste que c'est la Vie qui se déploie dans l'ipséité singulière que chacun forme – en effet, l'être ne peut alors se créer lui-même et donc faire advenir la vie - alors l'homme se reçoit de la Vie. La Vie est alors entendue comme Archi-Chair, elle devient l'équivalent de Dieu. À la racine de notre vie, il y a la Vie, et cette Vie a engendré la mienne en manifestant une volonté. Cette volonté, dans la philosophie henryenne, n'est pas due à une nécessité biologique ou ontologique. La Vie pouvait se suffire à elle-même. Ce n'est pas non plus, comme chez Aristote, le premier moteur qui se meut lui-même en s'admirant et ainsi amenant le mouvement engendre les autres mouvements et donc les êtres. Non. La seule nécessité que possède la Vie est une nécessité d'Amour car la Vie est Ipséité, subjectivité, personnalité. Ainsi, à la racine de ma vie se trouve une volonté aimante qui m'a tiré et me tire encore de mon néant car, si elle se retire de ma subjectivité, je m'effondre, sans vie. Il ne s'agit alors, dans l'agonie, ni de vouloir asseoir le dolorisme, ni le vitalisme, mais de comprendre que dans cette immanence qui se dévoile dans ma chair, se dévoile aussi la vérité première : toute vie personnelle a été voulue par amour. La cause de toute subjectivité n'est autre que la gratuité de l'amour.

Si l'être se reconnaît passif ontologiquement, alors il reconnaît qu'il est, comme par surabondance de la Vie, ipséité jamais nécessaire et pourtant voulue. La Vie n'est pas une super puissance aveugle se déployant par nécessité vitale. Elle est une Ipséité se déployant et ne connaissant comme unique nécessité que celle métaphysique de l'amour. C'est ici un profond bouleversement car alors, au fond, tout discours moral n'est plus jamais suffisant. La seule chose suffisante qui soit, c'est l'Amour. Vivre son agonie jusqu'au bout ne peut donc, en tout et pour tout, être vécu que pour l'unique raison de l'amour. Toute autre raison, toute bonne soit elle, ne sera jamais suffisante métaphysiquement. Les bonnes raisons de vivre son agonie sont de l'ordre du discours éthique. On peut être convaincu par la morale de vivre son agonie jusqu'au bout, mais on peut aussi ne pas l'être, peut-être parce qu'au bout de l'interrogation finalement ce n'est pas la vraie raison ? L'agonie n'a à être vécue que comme moment de rencontre amoureuse où je m'étreins moi-même, je me reçois vivant grâce à la Vie qui se déploie dans ma chair, et parce que je reconnais la Vie qui se déploie dans ma chair, alors je peux aller à sa rencontre. L'amour est l'unique justification de ma vie propre, de ma chair ; et l'unique justification pour vivre mon agonie. La réponse à l'amour reçu par ma vie en propre qui se déploie est alors de choisir, dans un consentement à la Vie, de vivre jusqu'au bout mon agonie comme dernière occasion de m'aimer moi-même en me recevant dans un pâtre, de me dévoiler à moi-même

dans ce pâtir, et de permettre à la Vie de se dévoiler à moi jusqu'au bout par amour pour cette dernière qui m'a créé par amour. Laisser ce dévoilement, dans une radicale kénose, se faire jusqu'à mon ultime soupir.

La chair nous ouvre la porte de l'amour et, ce faisant, elle nous amène à choisir une métaphysique joyeuse : celle du Oui. Le passage du deuil à la gaieté par un consentement donné à ce que nous sommes dans notre finitude vient clore ce moment métaphysique que nous avons parcouru. Il nous a cependant fallu traverser la question du mal. En effet, quand bien même je me dévoile comme être, comme un Je Peux, dans l'épiphanie de ma chair, ma liberté s'exerce jusqu'au bout. Ce d'autant plus que sans liberté, il ne peut y avoir réellement d'amour. Avant d'arriver à ce Oui posé librement, il nous faut nous confronter à l'épreuve du mal. Le mal est absurde, sans sens et sans raison, il frappe indistinctement tous les hommes. Il ne possède pas de rationalité. L'homme en quête de sens ne peut parvenir à justifier le mal. Il est toujours intolérable... Et il ne cesse de nous enjoindre de nous positionner face à lui. Sans pourquoi évident, il nous somme pourtant de lui répondre. Par lui, nous faisons l'épreuve du volontaire et de l'involontaire, du subi et du choisi, de la nécessité et de la liberté. Car si le mal manifeste notre finitude, nos limitations, la nécessité naturelle, il nous fait tout aussi bien éprouver notre culpabilité, notre méchanceté personnelle, et la somme du mal dans le monde que nous accroissons par nos actes (parfois volontairement, c'est la faute, parfois involontairement, c'est l'erreur). L'agonie nous convoque à penser le problème du mal car elle nous somme de penser notre faillibilité, notre fragilité foncière qui nous incite à devenir coupable, tout comme elle nous somme de nous confronter à notre finitude, notre condition d'homme mortel. L'homme dans l'agonie s'éprouve comme homme faillible et comme homme coupable, ce qui l'amène à devenir homme capable, responsable. Car le Je Peux qui se déploie tout au long d'une vie se manifeste par l'exercice d'une liberté personnelle et subjective qui peut choisir tout autant la négation, la révolte ou le consentement. Pour nous, l'homme atteint l'acmé de son humanité dans *l'humus* du oui donné à ce qu'il est parce que justement, il devient alors pleinement ce qu'il est. Son seul travail est de devenir chaque jour un peu plus ce qu'il est. Le Oui est sans cesse à réaffirmer. Et, avec Ricœur, nous pensons que « l'homme c'est la joie du Oui dans la tristesse du fini »⁴⁵⁵ et que ce consentement à soi, ce renoncement à soi dans l'agonie qui mène à l'amour est finalement la réponse valable à apposer au mystère de la mort parce qu'il nous permet d'aller au bout de soi. Si philosopher c'est être homme,

⁴⁵⁵ Ricœur, P., *Philosophie de la volonté – 2 Finitude et culpabilité* -, *Op. Cit.*, p. 156.

être homme c'est vivre et travailler à se recevoir soi comme soi chaque jour plus en vérité. La vérité est faite de dépouillement, elle est kénostique, elle nous amène à la Vie. Aussi, la seule justification à vivre l'agonie c'est l'amour, amour qui nous amène à être plus, qui se dévoile dans notre chair, dans notre intériorité et notre subjectivité, amour qui nous mène à aller au bout de notre humanité en lui permettant de se déployer jusqu'aux ultimes moments.

Pour autant, parce que nous sommes hommes, entourés d'une communauté, si l'amour est une raison suffisante pour soi personnellement, en tant qu'il ne peut être choisi que dans un mouvement d'intériorité, en tant qu'il ne peut être qu'une réponse personnelle et subjective face au mal qui frappe, il doit être complété par la possibilité d'une morale commune, d'une éthique orientant les gestes et les actes de chacun. De la métaphysique, il nous faut passer à l'éthique. En effet, pensera-t-on différemment la mort en fonction de notre conception de l'homme ? Si l'homme est un corps, si l'homme est une âme, si l'homme est une chair, l'éthique pour accompagner l'agonie sera-t-elle différente ? C'est tout l'enjeu de notre troisième partie : penser une éthique de la fin de vie en fonction de la conception de l'homme que nous tentons d'établir. La morale ne peut s'asseoir qu'après avoir pris le temps de penser ce que nous sommes, car en fonction de ce que nous sommes, nous répondons plus aisément à la question de ce que nous devons à autrui et à nous-mêmes comme semblables.

Partie 3 : Une morale pour la fin de la vie ? Vers un éloge de la conscience

On le sait, l'agonie et la fin de vie aujourd'hui sont sans cesse interrogées. En effet, à l'heure d'un mourir qui s'étiole et s'allonge, à l'heure d'une agonie qui interroge notre rapport à l'homme souffrant, s'ouvre la question de ce que l'on doit à celui qui meurt. Quel accompagnement doit-on lui proposer ? Celui de vivre son agonie ? Celui de maîtriser sa mort ? Il va s'agir ici d'étudier les grandes figures du mourir que l'on peut défendre aujourd'hui et qui engagent une façon particulière de vivre son agonie. C'est pourquoi nous traverserons les questions liées au dolorisme et à l'épicurisme comme figure de la maîtrise du mourir, pour travailler ensuite les éthiques dites de la vulnérabilité ou de la sollicitude. Par ces dernières, nous tenterons alors de construire une éthique de la fraternité, issue du fait que nous sommes chairs. Ce qui enjoint les hommes à prendre leur responsabilité, agir en conscience, appliquer la subsidiarité et reconstruire une poétique de l'action. Ce faisant, l'éthique devient alors cette conscience qui s'applique à choisir ce qu'elle peut ou doit faire pour accompagner l'homme souffrant. Ainsi, l'éthique ici se développera avant tout comme choix personnel, intériorité qui se positionne, personne qui agit.

Si l'agonie nous a amenés à développer et comprendre l'homme comme chair, chair qui se dévoile dans une immédiateté affective, chair qui se dévoile dans ce oui consenti à la Vie, permettant ainsi à l'herméneutique médiatisante ricœurienne de se développer, cette conception de l'homme n'est pas dénuée d'enjeux éthiques. En effet, si l'homme est chair, s'il ne se saisit et se dévoile à soi que dans une auto-affection primitive et primordiale, il apparaît néanmoins que pour qu'il développe son pouvoir, pour qu'il se dévoile à lui-même, il faut en premier lieu qu'il comprenne qu'il est un « Je Peux ». Par ce « Je Peux », par ce fait qu'il exerce un pouvoir sur le monde et sur lui-même, par le fait qu'il se découvre limité puisque prisonnier de lui-même, ne pouvant se créer soi, ne pouvant être autre chose que soi, alors tout son agir repose sur un consentement primitif : un oui donné à sa vie propre, à son existence. Sans quoi, il ne peut se connaître et se reconnaître. Parvenir au soi implique d'accepter de vivre, car pour se recevoir il faut consentir à la réception du soi par soi. Accueillir la Vie dans son immanence, puisque cela ne va pas de soi, implique un oui donné à la Vie. Le oui de Ricœur à la vie et à l'existence est fondamental. Il amène à l'intériorité. Si l'homme est chez Ricœur un être de médiation,

cette médiation de l'homme, si complexe qu'elle soit, est sans cesse à la recherche du troisième terme pour pouvoir étayer ses positions et travailler à la compréhension. L'homme ne peut que développer son intelligence et son savoir dans un oui au Je, premier, et entraînant ainsi toute possibilité de compréhension et de recherche. Le oui ricoeurien assoit l'intériorité de l'homme et sa conscience personnelle. Il établit aussi la responsabilité propre de l'homme. Ontologiquement il affermit l'homme dans son être par le oui que l'homme se donne à lui-même. Éthiquement, il assoit l'intériorité de l'homme qui va tenter de développer une herméneutique de soi pour se comprendre. Ontologiquement, l'intuition sera primordiale car elle se saisit elle dans l'intériorité, éthiquement, assise sur l'immanence du dévoilement du soi à soi-même, l'homme va engager son intelligence. S'il y a discontinuité entre Ricœur et Henry par le fait de prendre de la distance pour penser, l'herméneutique étant interprétation elle implique la reconnaissance d'une certaine opacité. Néanmoins les deux pensées peuvent se rejoindre dans ce oui à l'existence qui semble immédiat et qui peu à peu avec Ricœur va se développer non plus dans l'immédiateté mais bien dans la médiateté d'un être qui se pense soi. En un sens, le oui ricoeurien pourrait être la médiation entre la conception de la vérité comme immanence absolue henryenne et la conception philosophique traditionnelle qui entend la vérité comme transcendance. En effet, le oui ricoeurien proclame l'intériorité d'un être qui se positionne dans son immanence propre et qui se retrouve confronté à l'extériorité du monde et à la transcendance qui s'impose à lui. Au sein de l'agonie, ce oui ricoeurien amène aux confins du consentement à entrer dans la joie. Et ainsi il renoue avec l'ontologie d'un être, qui dans son intériorité, dans l'immanence de la chair, par le pâtir fait de souffrance et de joie, amène à la jouissance pure de soi, souffrance et joie étant liées. L'agonie dévoile et amène, lorsque l'on travaille sur soi chez Ricœur dans une difficile herméneutique, lorsqu'on se reçoit soi-même dans le pâtir de vie chez Henry, à entrer dans la joie. Joie radicale et joie qui nous semble étrange, car elle semble très éloignée d'une euphorie festive incompatible avec le moment de l'agonie. Cette joie ne va pas de soi, c'est pourquoi l'agonie est un moment toujours remis en question.

Nous allons donc questionner les différentes postures morales qui peuvent se développer face à l'approche de l'agonie. Du stoïcien qui voudra maîtriser la douleur et la souffrance, ce qui illustrera sa grandeur d'âme, à l'épicurien qui l'anticipera pour ne pas se trouver défiguré par son expérience, nous irons jusqu'aux éthiques de la sollicitude, du *care*. En effet, nous avons fondé la fraternité par la chair précédemment, mais qu'est-ce que cette fraternité peut nous apprendre sur l'agonie et sur la fin de vie ? Quel agir éthique

doit-on en déduire ? Pourquoi l'intériorité à laquelle nous conduit la chair oblige à développer une éthique menant à une poétique de l'action ? Conduisant à l'application du principe de subsidiarité au sein de l'hôpital pour que chacun puisse juger et prendre ses responsabilités ? L'itinéraire qui se dessine va nous conduire à développer une éthique, une visée bonne pour accompagner la fin de vie et l'homme qui entre en agonie.

Chapitre 1 : Les différentes attitudes face à l'agonie

Il existe différentes façons de se positionner pour vivre l'agonie : que ce soit en la subissant, en y consentant, en l'accélégrant... Toutes ces postures ont des enracinements intellectuels fondés sur une éthique, éthique elle-même assise sur une conception de ce qu'est l'homme et de ce qu'on lui doit pour le respecter en tant qu'être. Aujourd'hui, ces différentes figures ont été revisitées par nos contemporains, ils ont fondé sur elles des postures pour défendre des positions qui leur sont chères. En fonction de leurs choix, ils se positionnent comme « êtres debout » qui entendent bien défendre ce qu'ils veulent vivre. Ils engagent ainsi leur liberté et leur conscience. Il s'agit dès lors de penser l'agonie par les prismes des différentes positions éthiques que l'on entend aujourd'hui se développer. Elles sont donc questionnées, interrogées et défendues de façon passionnelle et passionnée dans notre société. C'est pourquoi nous étudierons la figure du doloriste, de l'épicurien et du « vulnérabiliste ». Par ces trois figures traditionnelles, nous tenterons de dégager et de fonder une éthique de la fraternité par la chair, chair qui unit l'homme souffrant et l'homme accompagnant.

1. La figure du dolorisme ou le mépris de la chair

Lorsqu'on pense agonie, on l'associe immédiatement à des douleurs et des souffrances in-soulagées, rendant par là même le moment de la mort insupportable, voire insoutenable.

Penser ce moment de la mort, nous l'avons vu plus haut, est ardu du fait même qu'il n'existe pas de mort douce. La mort est une violence puisque l'homme est fait pour la vie. Quand bien même l'on meurt en sachant que c'est ce qui permet à d'autres de prendre place, la mort est rarement un moment sans douleur. Des douleurs aiguës, passagères, nous en sommes coutumiers au long de notre vie. Nous savons qu'elles auront une fin et que la vie pourra reprendre. Mais des douleurs qui brisent l'être comme cela peut être le cas en cancérologie ou dans d'autres pathologies, nous savons aussi qu'elles ne feront que s'accroître jusqu'à la fin. Alors vivre son agonie jusqu'au bout serait-il doloriste ? Appeler à vivre l'ultime de la vie ne serait-ce pas dire que seules la douleur et la souffrance sauvent ? Appeler à vivre son agonie ne serait-ce pas un ultime appel à conquérir la maîtrise de son corps par la puissance de l'esprit ? Et ce faisant n'est-ce pas prendre position sur notre rapport à la douleur ?

A. Stoïcisme et maîtrise de soi

C'est par les sagesse antiques que nous allons tenter d'étudier les différentes figures modernes du mourir qui se sont construites et qui façonnent notre rapport à la mort. La mort est un objet social par excellence, car les hommes s'en sont saisi en tentant de penser l'innommable par l'intégration symbolique que constituent les rites et les rituels. La mise à distance symbolique de la mort, les récits initiatiques, les constructions mythiques ont pour vocation de dire l'homme, de donner du sens à ce qu'il est. Les sagesse antiques ont développé des modèles de savoir-vivre afin que l'homme puisse s'insérer dans le *Logos* et y trouver sa juste place. Comme mort et douleur appartiennent à la vie, elles nous ont conduit à développer une sagesse pratique. Cette sagesse permet de trouver un sens au sein même de ce qui plonge dans les abîmes, dans les enfers et qui brisent la subjectivité. C'est pourquoi nous emprunterons leur sagesse pour décrire les figures du mourir. La première sagesse sera celle du stoïcisme comme figure de la maîtrise de soi pour parvenir au bonheur. Cela implique une pratique de l'ascèse et du contrôle de soi qui interroge notre rapport contemporain à la douleur. Et plus, parce qu'il faut maîtriser ou contrôler sa douleur, le rapport à cette dernière devient l'indice de la maîtrise de soi et donc de la sagesse que l'on a atteint. Nous entendrons par dolorisme toute pensée qui essaye de

donner du sens à la douleur et à la souffrance en niant l'impact qu'elle peut avoir sur la volonté de l'homme. Est doloriste celui qui se soumet à la douleur sans même tenter de l'atténuer, au sens le plus fort. Au contraire, il trouve en elle la jouissance pleine de soi dans la métamorphose qu'elle induit et il se met à la rechercher soit pour obtenir le salut, soit pour obtenir la jouissance de soi, manifestation d'un *ego* pensé comme absolu et tout puissant, puisqu'invulnérable. Il nous faudra alors ré-affronter la question du sens, car souvent l'on pense la douleur comme ce qui transcende le soi. Penser la douleur comme ouverture possible à soi est-ce nécessairement sombrer dans le dolorisme ? Ou est-ce autre chose ?

a. Une morale pour atteindre l'excellence

L'on pourrait penser que le stoïcien va au-devant de la douleur, qu'il la recherche pour affirmer sa maîtrise de lui-même pour préparer, le moment venu, son excellence. Pensons à l'enfant spartiate se laissant dévorer le ventre par un renard, sans broncher, refusant de se plaindre et de manifester sa douleur. Plutôt mourir que d'avouer que l'on a mal et de se plaindre. L'essentiel est de parvenir à la maîtrise de soi et ainsi de sublimer la vertu d'excellence. Car le but n'est pas la maîtrise pour la maîtrise mais bien de manifester que, par le contrôle que l'on a sur soi, l'on est un homme vertueux, un homme sage. Cette reconnaissance et cette recherche de l'excellence sont la clef de voûte de l'édifice moral et philosophique de toute philosophie antique. L'homme doit être excellent, et en acquérant cette excellence il atteindra le bonheur. Ici, point de Je éclaté face à la douleur ou à la souffrance mais, bien au contraire, par une sublimation du Je très forte, il s'impose au corps jusqu'à le faire taire. L'expérience du corps douloureux devient occasion de la sublimation de son *ego* comme puissance spirituelle qui résiste à tout anéantissement.

Le stoïcisme, dès sa fondation, en 301 avant Jésus Christ par Zénon de Critium, se fonde sur une cosmogonie impliquant une métaphysique, une éthique et une politique. Il s'agit pour le stoïcien de mesurer ses forces face à la déferlante du *cosmos*. Puisque les maladies, les catastrophes naturelles et le destin ne cessent de contrarier les projets humains, c'est sur le désir que l'homme doit travailler. En effet, le pouvoir de l'homme est nul sur les lois naturelles, sur les circonstances historiques dans lesquelles il naît, sur l'épreuve de la maladie et de la douleur. Il se rend malheureux en soupirant après une vie

qu'il sait possible mais qui n'est pas la sienne. Aussi doit-il travailler sur son désir et ses pensées pour ne pas s'épuiser dans des quêtes vaines et impossibles qui vont accroître son malheur, tout du moins sa perception de son malheur. Rechercher la richesse et les honneurs, c'est s'exposer au revers de la fortune et ainsi se rendre vulnérable aux attraits d'un monde qui peut se retourner contre nous en un rien de temps. Le stoïcisme s'applique donc à établir que tout ce qui n'est pas en notre pouvoir propre doit être rejeté comme indifférent. En effet, puisque nous ne pouvons avoir de moyen d'action sûr, ce n'est donc pas lié à notre vertu propre. Le nécessaire qui s'impose à nous, nous n'en sommes pas responsables. En revanche, la façon de nous comporter face à lui met en lumière la valeur de notre humanité, éprouve et met en lumière notre vertu. C'est pourquoi Marc Aurèle peut écrire : « Passer sa vie de la meilleure manière : le pouvoir de le faire réside dans l'âme ; si l'on est capable d'être indifférent aux choses indifférentes »⁴⁵⁶.

Ce qui est en notre pouvoir c'est de devenir vertueux, et être vertueux implique de reconnaître ce qui est en notre pouvoir afin de ne pas souffrir inutilement et au contraire être heureux, acquérir le bonheur. L'homme sage doit alors être capable de se soumettre au *Fatum*, au destin, à la nécessité. Parvenir au bonheur plutôt que de s'inquiéter vainement sur ce qui nous dépasse, c'est alors parvenir non pas à une bienheureuse indifférence au monde mais à un bienheureux détachement qui préserve de la souffrance. La sagesse réside dans l'ataraxie, c'est-à-dire dans l'absence de trouble de l'âme. L'homme est alors en harmonie avec son existence, il travaille à maîtriser ce sur quoi il a un pouvoir afin de se préserver de la douleur et de la souffrance. C'est-à-dire qu'il va travailler sur le contrôle de ses représentations mentales. L'homme sage travaille sur ce qui dépend de lui et ne donne aucune valeur positive ou négative à ce qui lui est imposé par la vie et par son destin. Vouloir l'ataraxie et l'atteindre, c'est permettre à l'homme de prétendre au bonheur dans un monde qui ne cesse de nous frapper cruellement. Atteindre l'ataraxie, c'est aussi ne plus chercher à rendre raison de l'expérience du mal et de son injustice, mais de s'y soumettre en conscience pour limiter ou supprimer la souffrance.

b. Ascèse et bonheur

⁴⁵⁶ Marc-Aurèle, *Pensées*, XI, 16, cité par Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Op. Cit., p. 158.

En un sens, la perte du contrôle des sens, du corps, par l'expérience de la douleur, doit amener l'esprit à étendre ainsi sa domination sur le corps afin de ne pas se faire submerger et anéantir par la souffrance. Il faut alors sublimer le rapport à la douleur en enjoignant à l'esprit de maîtriser cette expérience totale et dévastatrice pour limiter son pouvoir et conserver son Soi. Aussi, prenons l'exemple d'Epictète, esclave, soumis à la violence d'un maître injuste, qui se voit frapper cruellement. Pas une plainte de sa bouche ne sort lors de cette correction infligée par celui qui a pouvoir de vie et de mort sur lui. Il le prévient uniquement que ce dernier risque de lui casser la jambe. Ce qui effectivement arriva. Si le jeune homme ne peut choisir son maître, ne peut se révolter contre lui sans être condamné à mort, il peut refuser que la peur et la crainte l'asservissent encore plus face à ce dernier. Contrôlant son esprit, il parvient à maîtriser son corps et ainsi il met à distance la douleur et la peur, la crainte et la souffrance. Ce faisant, il exerce sa liberté.

Au sein du stoïcisme, les actions relèvent de la *prohairesis*, soit la faculté de choix, celle qui met en jeu notre liberté. Si les corps, les biens, la réputation, les dignités ne sont pas en notre pouvoir, s'ils ne relèvent pas de nos actions mais de notre destin, ils sont aprohairesiques. La faculté fondamentale qu'est la *prohairesis* s'explique par le fait même qu'elle est la faculté qui nous permet de désirer, de détester, de ressentir un besoin (qu'il soit impulsif ou répulsif), de choisir et donc de juger.

Elle met donc en jeu notre liberté, elle est absolue, elle ne peut être restreinte. Que ce soit par la douleur, ou par la mort, elle ne connaît pas de limite car elle est intérieure à l'homme. La mort, la douleur... sont des maux extérieurs à l'homme. Ils ne sont donc pas en son pouvoir, la *prohairesis* n'a donc pas à en rendre compte. Pour le stoïcien, en dehors de cette faculté, il n'existe ni bien ni mal puisqu'il n'est pas en notre pouvoir de modifier le cours des choses. Aussi, le stoïcien se soumet à la nécessité naturelle et au destin, il se soumet donc à la douleur, à la souffrance et à la mort, mais en leur interdisant l'accès à son intériorité propre. En un sens donc, nous assistons avec cette philosophie, à la construction d'un dolorisme passif au sens où l'on ne fait rien contre la douleur, ni rien pour. On l'accepte comme une donnée inéluctable de la vie et on s'y soumet en restreignant sa possibilité de nuisance au maximum. Ici point d'imagination, d'innovation pour s'y soustraire : le consentement donné est en fin de compte une capitulation. L'on prend ses distances et l'on s'avoue impuissant pour ne pas surajouter de la souffrance à la douleur. Le dolorisme est alors aussi ici réactif, au sens où la valeur donnée à la douleur tiendra uniquement à la capacité qu'a le sujet de se dominer soi-même. En se dominant soi, il s'affermi lui-même, renforce son pouvoir sur soi, affirme son excellence et ainsi dévoile

sa vertu. La douleur est donc à la fois un obstacle à la sagesse, mais puisqu'elle appartient à la vie, elle revêt alors une dimension de révélateur. Par la douleur, l'on éprouve l'homme et ses qualités. L'on dévoile, ou non, son excellence. La douleur devient révélatrice de la valeur de l'homme. Elle l'oblige à puiser dans les tréfonds de son être pour faire face. Elle met en lumière les hommes courageux, ceux que l'on donnera comme modèle de maîtrise.

L'affirmation du soi comme puissance de l'esprit est essentielle. L'expérience de la douleur renforce celui qui se maîtrise et renforce ainsi son excellence. En un sens, la douleur sublime le pouvoir de l'*ego*, le met en valeur et ainsi établit encore plus le sujet comme sujet. Pour autant, il est licite pour un stoïcien de se suicider lorsque la douleur devient trop aliénante, qu'elle brise toute possibilité de penser et qu'ainsi elle supprime toute possibilité de vertu. L'esprit pris par l'état d'une douleur incompressible peut ainsi de nouveau choisir la liberté, en homme debout il peut faire face à la mort et se suicider. Il peut donc rompre avec le devoir d'autoconservation imposé par la soumission au *fatum* car l'*eudaimonia* (le bonheur) n'est plus possible. Nous rappelons que, pour les stoïciens, le bonheur implique la possibilité de développer sa nature propre comme être rationnel. Aussi le suicide philosophique est-il valorisé car il permet à l'homme de conserver une maîtrise sur sa destinée. Si la vie a perdu son sens, que l'homme ne peut plus prétendre à la sagesse, qu'il ne peut plus accomplir ses devoirs sociaux, alors face à l'insupportable de la vieillesse, de l'asservissement, de la maladie, l'homme sage peut prétendre à quitter la vie volontairement. Cinq justifications sont admises pour se suicider : l'assujettissement à autrui, l'assujettissement de l'homme à ses propres vices, le dénuement matériel total, la dégradation, la vieillesse et la maladie⁴⁵⁷. En un sens, la dégradation de l'être, la dégradation de l'homme justifie le fait qu'il se supprime puisque la quête de l'excellence et donc de la vertu n'est désormais plus possible. Nous retrouvons cet argumentaire dans les discours justifiant l'euthanasie et les demandes de suicides assistés. Néanmoins, l'on peut d'ores et déjà souligner que les stoïciens n'engageaient par le suicide que leur volonté propre et ne tentaient pas d'inclure dans leur théorie un tiers portant la responsabilité de l'acte. Le suicide philosophique stoïcien conserve sa dimension de drame personnel dans lequel un homme engage sa responsabilité sans que la société n'ait à s'immiscer dans ce questionnement.

⁴⁵⁷ Bodson, A., *La morale sociale des derniers stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 100, cité par Volant, E., in *L'encyclopédie sur la mort*, <http://agora.qc.ca/thematiques/mort/dossiers/stoicisme> .

c. Pour quel écho aujourd'hui ?

Il nous faut, avant de penser les résonnances au dolorisme, tenter d'en faire une sorte d'histoire. Elle passera pour notre continent européen par une interrogation sur les liens entre douleur et religion, car le christianisme a amené à se développer des thèses qui promulguaient des liens avec la douleur et le salut, et qui peu à peu ont transformé le rapport à la douleur. De réalité existentielle, la douleur a pu revêtir une finalité propre, elle devient source du salut. Elle permet d'obtenir réparation de ses fautes. Elle devient lieu de conversion. L'on pense par exemple aux Flagellants, qui au Moyen-Âge, parcouraient les villes pour expier leurs péchés en se soumettant au fouet. Les pénitences corporelles devenaient occasion de discipliner un corps rebelle qui se voyait toujours en prise avec ses désirs : luxure, gourmandise, avarice. Source de péché, par les pénitences qu'on lui faisait subir, on espérait pouvoir enfin le discipliner et le soumettre à la loi divine. Il ne pouvait avoir alors plus aucune limite à cette quête du salut. Puisqu'il était impossible de maîtriser pleinement son corps et son désir, tout du moins pouvait-on expier par le poids du châtement corporel et ainsi espérer pouvoir être sauvé. Par les souffrances imposées, l'on espérait ainsi obtenir le bien suprême qu'est le salut, l'obtention de la félicité éternelle auprès de Dieu. En soi, le calcul rationnel était vite fait : souffrir sur terre pendant quelques années pour une éternité de bonheur ou, faute d'avoir su faire pénitence et regretter son péché, risquer la damnation éternelle. C'est ce qui amènera à dire que le christianisme, du fait du dolorisme qu'il induit, est en fait une haine de la vie.

Pour autant, ce rapport à la douleur est dès les premiers textes chrétiens peu recommandé. La figure christique ne recherche pas la douleur, elle s'y soumet par amour pour le salut d'autrui. Elle n'y recherche pas son salut propre. Elle sait aussi jouir de la vie, des banquets. Tout comme elle sait faire pénitence par le jeûne. Il y a un temps pour tout : un pour se réjouir, un pour pleurer. L'on pense à Augustin lorsqu'il écrit « voilà mes blessures, je ne les cache pas. Vous êtes le médecin, je suis le malade ; vous êtes miséricordieux, je suis un misérable. Est-ce que la vie de l'homme sur terre n'est pas une tentation ? Qui désirerait des ennuis et des difficultés ? Vous ordonnez de les supporter,

non de les aimer. Personne n'aime ce qu'il endure, même s'il aime à endurer. On se réjouit de son endurance, mais on préférerait n'avoir rien à endurer »⁴⁵⁸. L'attitude face à la douleur et à la souffrance proposée ici n'est pas la volonté d'aller au-devant. Mais lorsque l'épreuve survient, il s'agit de ne pas la refuser et de se soumettre à la volonté divine. Non pas parce que c'est une fatalité, non pas non plus par servilité. Il s'agit de s'y soumettre parce que celui qui envoie l'épreuve est le médecin. L'on sait bien que les médicaments et les traitements qu'il donne ne sont pas agréables mais l'on espère en retirer un grand bien. Ici, l'on espère pouvoir s'approcher de Dieu, se convertir. L'on retrouve la figure christique qui demande à ce que la croix s'éloigne de lui mais qui s'y soumet par amour et par obéissance. Le remède c'était le Christ, innocent, sur la croix, portant le péché de l'humanité. Le remède pour l'homme, pécheur, c'est d'accepter les épreuves que Dieu lui envoie pour les transformer en occasion de conservation intérieure et de purification de l'esprit. L'homme malade par son péché, se soumet par amour à la volonté divine qui ne désire que son salut, c'est-à-dire l'union intime et définitive de l'homme et de Dieu. La douleur devient occasion d'exercer sa liberté, de donner sens à ce que l'on vit. L'on pense encore à Pascal, affilié au jansénisme, entre autres à sa *Prière du bon usage des maladies*. Ce dernier y demande la grâce de vivre la douleur et la souffrance en union avec le Christ. Il demande à ce que la grâce lui permette de s'abandonner à la volonté du Père, qu'il s'abandonne aux douleurs certes, mais pas sans obtenir les consolations de l'Esprit. Si Pascal reconnaît n'avoir pas bien usé de l'état de santé, il écrit qu'il est donc justement puni. Que la douleur de la maladie soit donc l'occasion de lui faire éprouver le véritable repentir pour ses péchés et qu'il s'unisse ainsi à la douleur du Christ en croix qui ne porte autre chose que les douleurs et les souffrances de l'humanité. Pour autant, connaissant sa faiblesse et la nécessité de la grâce, il réclame que les douleurs ne soient jamais vécues sans les consolations spirituelles⁴⁵⁹. La crise qu'est la douleur doit être occasion de purification intérieure.

Néanmoins, si la douleur et la souffrance sont toujours occasion de, c'est bien parce qu'elles manifestent la liberté première de l'homme. Louis Lavelle, philosophe du XXème siècle et porteur d'une tradition spiritualiste, va réfléchir sur la question du mal et de la souffrance en les pensant justement comme occasion de se révéler à soi. En effet, « le mal est l'objet de toutes les protestations de la conscience : de la sensibilité quand il s'agit de la

⁴⁵⁸ Augustin, *Les confessions*, traduction par Trabucco, J., Paris, Garnier frères, 1964, Livre X, chapitre 38 : « La vie humaine n'est qu'une longue tentation », p. 230.

⁴⁵⁹ Pascal, B., « Prière pour le bon usage des maladies », *Œuvres complètes*, t.3, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.

souffrance, et du jugement, quand il s'agit de la faute ; et c'est parce que nous ne pouvons pas résigner notre liberté que nous avons le pouvoir, tout en le repoussant, de le commettre. Le mal est scandale du monde »⁴⁶⁰. Le mal est tout autant expérience intérieure à soi qu'expérience extérieure. Plus même, parce que le mal existe, il nous fait désirer le bien, il oblige ainsi l'esprit humain à juger et donc à révéler la personne qu'il est.

Aussi « tous les hommes aiment le plaisir et détestent la douleur, même le saint, même l'ascète ; la douleur qu'ils supportent ou qu'ils demandent n'est jamais qu'un élément ou un moyen d'une joie plus parfaite ou plus pure. »⁴⁶¹ L'expérience de la douleur et de la souffrance n'est qu'un moyen pour parvenir à une fin plus grande, qui est orientée vers le bonheur. Il faut distinguer la douleur physique qui paralyse la conscience, qui suspend le Je, et qui elle est appelée à être soulagée à tout prix, et la souffrance. La souffrance oblige la liberté, elle impose que l'homme en prenne possession en choisissant de l'incorporer à son histoire que ce soit par la révolte ou le consentement. La souffrance oblige le Je à se constituer soi.

Habiter l'expérience de la souffrance peut se faire de différentes façons, seul le soi peut décider de l'attitude qu'il adoptera. Lavelle définit donc des attitudes négatives que sont l'abattement, c'est-à-dire l'absence de toute initiative personnelle ; la révolte, l'on renonce à donner du sens à ce que l'on vit pour rejeter la vie vers le néant ; la séparation, l'on devient égoïste, indifférent à autrui ; et la complaisance, l'on nourrit sa souffrance par ses représentations pour jouir de soi dans la délectation, la souffrance devient l'indice de la différence avec autrui et de la grandeur de celui qui la vit. Ces façons de vivre la souffrance sont des tentations présentes lors de l'agonie : se replier sur soi, se sentir seul au monde, se révolter. Il faut que ces attitudes négatives puissent exister pour que l'on puisse choisir librement celles positives que nous allons voir maintenant. Car il appartient à l'homme seul de transformer l'épreuve de la souffrance en gain et non plus en perte. « Ce qui importe c'est moins de chercher ce que la douleur vaut par elle-même que ce qu'elle est capable de nous donner quand la volonté s'y applique comme il faut »⁴⁶². La souffrance est ainsi un avertissement, elle oblige à engager sa liberté pour trouver du sens et donc de comprendre le sens de son existence ou de donner du sens à son existence ; elle est un affinement et un approfondissement, éducatrice du cœur, elle amène l'homme à pouvoir compatir réellement et à être capable de répondre à l'épreuve de la douleur et de la

⁴⁶⁰ Lavelle, L., *Le mal et la souffrance*, Paris, Plon, 1940, p. 31.

⁴⁶¹ *Ibid*, p. 34.

⁴⁶² *Ibid*, p. 106.

souffrance que fait autrui par l'attitude juste, elle est donc ce qui ouvre à la délicatesse ; elle nous fait tendre vers la communion, l'on quitte ainsi la solitude, réflexe premier, pour aller vers autrui ; enfin elle est purification, elle nous permet de retourner à l'être et nous remet en question pour nous amener à une conversion. Aussi, la souffrance ne produit pas le mal mais elle nous en délivre. « Ici, il y a identité entre l'idée de la faute et cette souffrance elle-même : avoir conscience de la faute, c'est cela qui est souffrir. On ne s'étonnera donc pas du caractère libérateur et purificateur de l'idée de la faute, puisqu'avoir conscience de la faute, c'est déjà être au-delà »⁴⁶³. Aussi, l'on peut penser la souffrance et la douleur comme occasion d'être plus car faire leur expérience nous oblige à engager notre liberté et à choisir une attitude, jamais neutre, pour les affronter. Ici, celle qui est considérée comme la plus morale est bien celle qui affronte douleur et souffrance pour en faire une occasion d'accroissement de l'être. Cette façon de penser la douleur et la souffrance n'est pas uniquement le propre d'une philosophie spiritualiste.

Il peut exister une autre forme de dolorisme qui se développe, et qui est d'inspiration nietzschéenne. Rejeter la douleur et la souffrance de la vie c'est rejeter la vie elle-même en ce qu'elle a de plus noble et de plus beau, en ce qu'elle convoque la virilité de l'humanité. Douleur et souffrance l'amènent à déployer sa vertu et sa grandeur. Nietzsche rejetait la mollesse et donc l'endormissement de la volonté qui va avec. Or le confort provoque l'anesthésie des sens qui ne se trouvent plus confrontés à l'épreuve de la douleur. Ce faisant, cela entraîne l'anesthésie de la volonté qui peut nous déshabituer à exercer notre vouloir. Il écrivait à propos de la douleur : « on déteste maintenant la douleur, bien plus que ne le faisaient les hommes anciens, on dit d'elle plus de mal que jamais, on trouve même presque insupportable l'existence d'une douleur, ne fût-ce que comme idée »⁴⁶⁴. Or Nietzsche pourrait rejoindre les médecins lorsque ces derniers estiment que la douleur est potentiellement un signal présent pour préserver la vie, bien qu'ici ce serait pour l'accroître dans son intensité, sa densité. En effet, une douleur à la cheville est handicapante, mais si elle est bien soignée (c'est-à-dire mise au repos), l'entorse diagnostiquée ne lésera pas la mobilité à venir de celui qui en souffre. La douleur aura donc mis en lumière un dysfonctionnement, une lésion. En l'écoutant, celui qui souffre va se plaindre à un médecin. Celui-ci par un examen pourra potentiellement poser un diagnostic et ainsi mettre fin à la douleur ou tout du moins tenter d'en limiter l'impact sur la vie de son patient.

⁴⁶³ *Ibid*, p. 128.

⁴⁶⁴ Nietzsche, F., *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1989, cité par Fondras, J.-C., « Métamorphose de la douleur. Du dolorisme à l'algo-phobie », *Médecine Palliative*, Elsevier et Masson, 2008, n° 7, p. 197.

Si la douleur pour le médecin peut valoir comme mise en garde pour préserver la vie et la protéger, pour Nietzsche, la souffrance serait aussi occasion d'accroissement de la vie. C'est pourquoi il peut écrire : « ce à quoi (les esprits libres, les hommes du commun) ils tendent de toutes leurs forces, c'est le bonheur du troupeau sur le pâturage, avec la sécurité, le bien-être et l'allègement de l'existence pour tout le monde. Les deux rengaines qu'ils chantent le plus souvent sont " égalité des droits " et " la pitié pour tout ce qui souffre ", et ils considèrent la souffrance elle-même comme quelque chose qu'il faut abolir. Nous qui voyons les choses sous une autre face, nous qui avons aiguisé notre œil et notre esprit sur la question de savoir où et comment la plante " homme " s'est développée le plus vigoureusement jusqu'ici, nous croyons qu'il a fallu pour cela des conditions toutes contraires, nous croyons que, chez l'homme, le danger de la situation a dû grandir jusqu'à l'énormité, le génie d'invention et de dissimulation (l' " esprit "), sous une pression et une contrainte prolongées, se développer en hardiesse et en subtilité, la volonté de vivre se surhausser jusqu'à l'absolue volonté de puissance. Nous pensons que la dureté, la violence, l'esclavage, le péril dans l'âme et dans la rue, que la dissimulation, le stoïcisme, les artifices et les diableries de toutes sortes, que tout ce qui est mauvais, terrible, tyrannique, tout ce qui chez l'homme tient de la bête de proie et du serpent sert tout aussi bien à son élévation que son contraire. »⁴⁶⁵ L'homme, pour développer son courage, sa vertu, pour devenir surhomme, doit être confronté à l'épreuve du mal, quelle qu'elle soit, afin qu'il puisse trouver en lui les ressources morales, psychiques et physiques pour y faire face. Renoncer au mal, vouloir faire disparaître toute douleur et toute souffrance, revient à annihiler, à anesthésier l'homme et par là même à empêcher toute créativité et grandeur de se développer. En supprimant la douleur de la vie des hommes, on anesthésie leur conscience pour Nietzsche et ainsi, ce ne sont plus des hommes qui se forgent face à la rude épreuve de la vie, mais des hommes troupeaux, aisément manipulables, sans force ni volonté, que l'on peut conduire où l'on veut tant qu'on leur promet une vie douce et confortable. Ce faisant, il ne peut plus y avoir ni génie, ni artiste, ni création, ni prophète puisqu'il y a nivellement par le confort.

Ici encore, la douleur et la souffrance vont révéler de quelle trempe est l'homme. Va-t-il s'effondrer ou trouvera-t-il les ressources en lui-même pour faire face ? En faisant face, il accroît ses capacités créatrices et son humanité puisqu'il parvient, devant l'absurdité du mal qui déferle, à se tenir debout et à répondre à cet assaut. Le mal pour le philosophe n'est

⁴⁶⁵ Nietzsche, F., *Par-delà le bien et le mal*, traduction Albert, H., Paris, Livre de Poche, 2000, IIème Partie L'Esprit libre, aphorisme 44, p. 119-120.

donc pas à fuir, il n'est pas non plus à rechercher. En un sens, la douleur comme épreuve convoque l'homme à se positionner face à elle, à répondre en tant qu'homme à l'explosion du Je qu'elle désire imposer. C'est une lutte sans merci qui s'engage, si l'homme en sort vainqueur, alors son *ego* s'est renforcé, son endurance, son courage et sa volonté aussi. Il s'est aguerri. La souffrance est donc vectrice de positivité. Il ne faut pas la supprimer car le mal peut devenir un bien. Il est alors inutile de se scandaliser contre lui, mais il faut trouver en soi les ressources nécessaires pour ne pas être brisé par lui ; bien au contraire, pour en sortir plus vivant. Il est bien connu dans les maximes populaires que « ce qui ne tue pas renforce ». En un sens alors, et c'est ici que s'insère le dolorisme, il y a un salut par la douleur et la souffrance ; et c'est celui qui permet de se renforcer soi comme soi fort. Si l'*ego* se confond alors avec l'orgueil, néanmoins, celui qui choisit cette voie saura rester debout. La douleur comme pédagogie enjoint l'homme à mettre en valeur l'homme fort. Il ne peut y avoir d'éloge de la faiblesse ici. La souffrance et la douleur se revêtent alors d'une dimension morale car elles deviennent révélatrices de ce qu'est l'homme. Passé par l'épreuve du feu, selon la réponse qu'il y a apportée, il entre dans la catégorie des forts ou dans la catégorie des faibles. Celui qui est faible ne peut survivre ; ou ne doit pas survivre car la vie est violente.

C'est en ce sens que Nietzsche condamne la religion chrétienne : elle est un éloge de la faiblesse et, de ce fait, elle déploie alors une morale qui ne peut plus être interprétée que comme haineuse de la vie. C'est d'ailleurs contre le christianisme que Nietzsche va condamner très fermement le dolorisme car si l'on transforme trop rapidement la douleur en sentiment de faute, de crainte et de châtement, elle devient une torture bénéfique puisqu'elle peut être une recherche du salut. La douleur brise alors l'homme dans sa volonté de puissance. Douleur et souffrance n'ont plus de valeur propédeutique à l'éducation, de valeur pédagogique car elles annihilent notre vouloir alors que leur fonction commune est justement de l'aiguiser et de le développer. À dire vrai aujourd'hui, l'on ne parle que peu de valeur pédagogique à la douleur et à la souffrance. C'est un discours qui nous embarrasse et qui fait peu d'émules. Nous verrons plus loin que c'est parce que nous sommes désormais dans des sociétés algophobiques ; n'avons-nous pas réalisé les sociétés du troupeau que dénonçait le philosophe ? Et ainsi, ne sommes-nous pas devenus incapables de vivre notre agonie jusqu'au bout puisqu'elle nous oblige à nous confronter à deux expressions du mal : le mal physique par la question de la douleur, mais aussi la souffrance, entendue comme capacité de l'homme à coopérer au mal et à donner du sens à son existence ?

B. La douleur comme expérience salvifique ou propédeutique ? Vers un retour au dolorisme

Si nous possédons à ce jour une grande méfiance face à tout dolorisme, c'est bien parce que pendant longtemps, notre rapport à la douleur et à la souffrance, entendues comme des fatalités inaliénables, nous a empêchés de tenter de les combattre. En s'imposant à nous, elles ont étouffé notre liberté. Nous n'avons pas cherché à lutter contre. Puisqu'il n'y avait pas de soulagement possible face à ces fatalités, nous sommes alors entrés dans un discours tendant à les légitimer. En les légitimant moralement, nous nous sommes privés du ressort créatif nécessaire à la libération de notre intelligence pour les combattre. C'est pourquoi nous nous intéresserons de nouveau au dolorisme religieux qui donne un *télos* à la souffrance et à la douleur. Nous verrons que, par l'invention de la pénicilline (ouvrant la possibilité de guérir), ce qui était fatalité est devenu objet de connaissance, mettant en lumière la construction sociale que l'homme produit face à la douleur et à la souffrance. Ce qui nous permettra de nous interroger sur la possibilité ou l'impossibilité de donner du sens à l'expérience du mal dans notre chair.

a. Rédemption et salut par la souffrance

Nous avons vu par le stoïcisme que, parce que l'expérience du mal permet l'affermissement moral, alors du mal sort un bien. Et parce qu'il y a bien, l'expérience du mal n'est plus en soi à éviter. Le dolorisme n'est possible que parce que l'on peut justifier l'épreuve du mal, donc parce qu'on peut lui donner du sens et ainsi l'incorporer à son existence. En donnant du sens à la souffrance, l'on peut en rendre compte. Et en en rendant compte, on la rend supportable, on la normalise même. Il n'empêche, donner du sens ou non à l'expérience de la douleur et de la souffrance relève toujours, et avant toute chose, d'un choix personnel. C'est parce que l'homme est libre qu'il peut décider d'entrer dans

une philosophie fataliste, comme c'est le cas pour le stoïcisme, de se révolter, repensons à Camus, ou de consentir.

Il existe cependant plusieurs types de dolorisme : un dolorisme faible qui serait alors identifié comme toute production de « pensée qui nous demande de ne pas repousser négativement la douleur lorsqu'elle se présente »⁴⁶⁶ ; et un dolorisme fort entendu comme « toute pensée qui nous demande d'aller au-devant de la douleur »⁴⁶⁷. En un sens, Lavelle, Augustin, Pascal, Nietzsche, les stoïciens, jusqu'à Henry proposent ce dolorisme faible. Il s'agit d'affronter la douleur lorsqu'elle se présente et, si possible, en faire l'occasion d'un surcroît d'être, d'un surcroît de vie, d'une croissance intérieure conduisant à la sagesse. La douleur devient occasion de renforcement du soi. Pour autant, le dolorisme faible peut assez aisément glisser dans le dolorisme fort. Passer du consentement à la maîtrise est toujours tentant. Mais alors au lieu d'accepter l'épreuve de passivité d'un pâtir l'on provoque la douleur justement pour refuser tout subi. La part d'involontaire inhérente à chaque vie est alors refusée. En un sens, c'est une part de notre humanité qui se voit alors déniée. Au sein de l'agonie, c'est ce travail sans cesse à recommencer qu'il faut effectuer. Accepter la passivité sans se perdre soi ni renoncer à sa liberté et son pouvoir tout en ne tombant dans l'extrême inverse de la maîtrise.

Si l'on veut, écrit Fondras, « on peut reconnaître des formes passives de dolorismes, qui attribuent une valeur positive à l'état de fragilité qui résulte de la douleur et un dolorisme réactif, les conceptions qui revendiquent comme positive la capacité à surmonter la douleur »⁴⁶⁸. Au sein de notre culture européenne, l'influence du stoïcisme se double par celle du christianisme qui possède un rapport ambivalent face à la douleur et à la souffrance. De fait, l'on en vient donc souvent à rejeter tout dolorisme car l'on pense immédiatement qu'il nous faut alors aller au-devant de la souffrance. L'agonie devrait alors être vécue le plus naturellement possible. Elle serait l'apothéose de la somme des douleurs et des souffrances que l'on peut vivre pour obtenir le salut. Mais, en n'entendant que ce sens du dolorisme, l'on ne retient plus celui du dolorisme faible qui nous convoque à engager notre liberté tout en reconnaissant que l'épreuve du mal et de la douleur peut être occasion d'un surcroît si nous le désirons. La crainte de la douleur et de la souffrance nous pousse à rejeter toute douleur et toute souffrance. Cette crainte n'est pas vaine : car si l'expérience de la souffrance est occasion de se révéler à soi, elle peut aussi être l'occasion

⁴⁶⁶ Fondras, J.-C., « Métamorphoses de la douleur. Du dolorisme à l'algophobie », *Médecine Palliative*, Elsevier et Masson, 2008, n° 7, p. 196.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

⁴⁶⁸ *Ibidem*.

de se disloquer. L'agonie oblige à faire effort sur soi pour se resaisir et s'éprouver. Cet effort, parfois, l'on ne parvient pas à l'effectuer. D'où l'impératif de soulager la douleur, mais aussi d'où la question de la sédation lors des détresses psychiques. Car lorsque l'expérience du mal est dévastatrice et dépersonnalisante, le seul impératif moral n'est-il pas de soulager ?

Pour le christianisme, il porte l'empreinte d'une tentation doloriste, tout comme les excès du stoïcisme. Trouver le juste milieu est toujours un exercice sapientiel, et l'histoire de l'Église, faite d'hommes est parfois prise au dépourvue par les excès de ses membres. Il n'empêche : le Dieu qui s'est fait homme en revêtant la condition de l'homme jusqu'à mourir sur la croix, la mort la plus ignoble à cette époque, le Dieu qui accepte de mourir enjoint alors l'homme de ne pas faire moins que Dieu si l'on peut dire. Dans l'ordre de la foi, l'homme croyant est appelé à l'imitation de Jésus. Dès lors, il se doit à son tour, pour tenter d'épuiser la dette de son péché et de la mort de son Dieu pour le sauver, d'endurer patiemment les épreuves et le malheur comme des occasions de conversion mais aussi comme des occasions d'union aux souffrances de Dieu. La souffrance devient la possibilité du rachat de ses fautes (et celles des autres). Dans une épître, Paul écrit à ce sujet : « En ce moment je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète ce qui manque aux tribulations du Christ en ma chair pour son Corps qui est l'Église »⁴⁶⁹. Si la douleur n'est pas une punition personnelle, elle est l'occasion de participer aux souffrances de Jésus en croix.

Aussi « l'acceptation de la douleur est une forme de dévotion qui rapproche de Dieu, purifie l'âme. Elle fut longtemps considérée, surtout dans l'Antiquité et au Moyen-âge, comme une grâce particulière. Elle aiguise l'humilité et trempe l'âme »⁴⁷⁰, nous dit Le Breton. Si douleur et souffrance ne sont absolument pas pensées comme punitions divines (pensons aux dialogues de Jésus à propos de l'aveugle de naissance, ou à la catastrophe que fut l'effondrement de la tour de Siloé entraînant dans la mort de nombreuses victimes⁴⁷¹), si l'épreuve ne doit pas occasionner un rejet par autrui, elle peut être occasion de purification et donc de rédemption. La croix manifeste cette rédemption par la souffrance : au sein de l'expérience du mal, il existe une dimension expiatoire permettant une union

⁴⁶⁹ Paul, Epître aux Colossiens, 1, 24, *Bible de Jérusalem*, traduction sous la direction de Chifflet, T. -G., Paris, Cerf, 2007.

⁴⁷⁰ Le Breton, D., *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995, p. 90.

⁴⁷¹ Pour la tour de Siloé, 40 personnes périssent dans l'effondrement de la tour. Jésus affirme qu'elles ne sont pas plus coupables que d'autres et donc que ce n'est pas un châtement les punissant, le mal subi n'était pas mérité : cf. Luc, 13, 1-9, *Bible de Jérusalem, Op. Cit.* Et quant au dialogue avec l'aveugle né, Jésus affirme que celui qui naît aveugle ne porte pas le poids du péché de ses parents, le mal touche donc les innocents, cf. Jean, 9, 1-41.

plus grande avec Jésus, Jésus que le croyant tente d'imiter. Si la douleur n'a pas de valeur en soi, elle peut être occasion de conversion intérieure et d'union plus intime avec Dieu. « L'homme de foi accepte la souffrance qui le déchire car il l'affecte d'une signification et d'une valeur. Il la perçoit comme une épreuve envoyée par Dieu pour l'amender. »⁴⁷² Fille de son époque, l'Église a évolué dans son rapport à la souffrance et la douleur au moment de l'apparition des analgésiques. C'est alors moins la douleur comme possibilité de conversion qui est mise en avant que l'amour que l'on met dans ce que l'on vit. La croix n'est rien sans la résurrection, elle n'est justifiée que par l'amour infini de Dieu pour l'homme. Aussi, désormais, si la douleur peut permettre de grandir dans l'amour, elle ne doit jamais être recherchée en elle-même et pour elle-même, et les médecins ont le devoir de soulager douleur et souffrance autant qu'ils le peuvent. En outre, il est vain pour le chrétien de porter sa douleur seul, il ne doit pas compter sur ses propres forces pour traverser l'épreuve du mal mais se reposer en Dieu. L'épreuve du mal que fait l'homme dans la douleur et la souffrance doit être occasion d'implorer le secours de la grâce : nous retrouvons ici l'augustinisme. Elle ne doit donc pas être l'affirmation d'une volonté toute puissante qui maîtrise jusqu'à la souffrance, mais bien l'occasion de se reconnaître pauvre, ayant besoin de secours : des autres comme de Dieu.

Si l'idée d'une souffrance salvatrice et rédemptrice perdue, elle est acceptée à la réserve que cette dernière ne soit pas dégradante pour celui qui la subit. C'est ce que l'on peut trouver dans les aphorismes de Simone Weil⁴⁷³, et c'est pourquoi elle peut écrire que « l'agonie est la suprême nuit obscure, dont même les parfaits ont besoin pour la pureté absolue, et pour cela il vaut mieux qu'elle soit amère »⁴⁷⁴. La souffrance est subie plutôt qu'assumée, ultime épreuve pour entrer et s'enfouir dans l'amour de Dieu en posant l'acte de foi le plus pur que l'homme puisse, puisque dans la nuit. La question du pourquoi et du pourquoi moi est alors pleinement assumée, le sens donné à la souffrance et à la douleur est pleinement intime et personnel. La façon d'habiter la douleur et la souffrance est une réponse à l'épreuve traversée en fonction du prisme de l'amour. Comment puis-je aimer malgré ce que je vis et malgré ma souffrance ? Elle permet alors d'esquisser un chemin pour traverser l'indépassable du scandale du mal en allant vers autrui. Il existe un impératif moral de soulager et d'accompagner celui qui souffre. Et la douleur et la souffrance ne font

⁴⁷² Le Breton, D., *Anthropologie de la douleur*, Op. Cit., p. 93.

⁴⁷³ Weil, S., *La pesanteur et la grâce*, Paris, Pocket, 1993 : « Si l'on me fait du mal, désirer que ce mal ne me dégrade pas, par amour pour celui qui me l'inflige afin qu'il n'ait pas vraiment fait du mal. », p. 80, « L'innocent ne peut connaître le mal que comme souffrance. Ce qui dans le criminel n'est pas sensible, c'est le crime. Ce qui dans l'innocence n'est pas sensible, c'est l'innocence », p. 77.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 81.

sens qu'à la lumière d'une intériorité qui décide de donner sens à ce qu'elle vit. Aussi, jusque dans l'agonie, jusqu'à l'extrémité de la vie, ce qui est rappelé au final par l'épreuve de la mort, c'est la liberté fondamentale de l'homme dans sa façon d'habiter sa vie. Certains iront jusqu'à refuser les analgésiques, les dérivés morphiniques. Justifiés par leur quête spirituelle, ils voudront être pleinement conscients jusqu'au bout et offrir leur fin de vie, par désir d'unir leur vie au Christ, par amour à Celui qui est source de leur salut. Ce type de patient n'est pas le plus courant dans nos sociétés actuelles. Mais il existe, et il ébranle profondément le milieu hospitalier. Avoir les moyens de soulager quelqu'un qui souffre et s'abstenir par respect pour sa croyance religieuse est origine d'un fort conflit en éthique médicale. Retour au dolorisme ? Oui. Dolorisme passif, ils ne vont pas devant l'épreuve mais ils ne la refusent pas. Modèle à défendre ? Le type de rationalité qu'ils ont choisi, basé sur la foi, est probablement à respecter mais, à notre sens il ne peut être promulgué comme modèle. Ce choix de vivre la douleur et la souffrance par amour pour Dieu, en refusant d'être soulagé, est en contradiction avec l'éthique médicale mais aussi avec la volonté de secourir celui qui souffre. Seul le refus de la personne, mû par ce qui lui semble essentiel, peut justifier de ne pas soulager.

b. Conflit avec l'impératif catégorique de soulager de l'éthique médicale

Si l'on tente de repenser la douleur, sa signification et sa symbolique ont largement évolué en raison même de techniques et de pharmacopées permettant de diminuer la sensation douloureuse. Dès les origines de la médecine, par le serment d'Hippocrate, tout médecin s'engage à tout faire pour soulager les souffrances, à ne pas prolonger abusivement les agonies, ni non plus à provoquer la mort délibérément⁴⁷⁵. Cette intégration du soulagement de la douleur est une révolution médicale. Souvenons-nous de la réticence des médecins vis-à-vis de l'anesthésie qui ont permis à certains d'affirmer que l'expérience de la douleur d'un patient n'offrait aucun intérêt médical pour les médecins, qu'elle était indifférente⁴⁷⁶. L'apparition de la pénicilline a été la prémice d'une lutte engagée contre la douleur qui est désormais sans répit. Les arrivées de l'anesthésie, de la péridurale, de la

⁴⁷⁵ Cf. serment de l'ordre français des médecins de 1996, in *Bulletin de l'Ordre des médecins*, 1996, n° 4.

⁴⁷⁶ Polémique entre Magendie et Velpeau ou le premier déclare au second « Qu'un malade souffre plus ou moins, est-ce là une chose qui offre de l'intérêt pour l'Académie ? », anecdote rapportée par Fondras, J.-C., « Métamorphoses de la douleur. Du dolorisme à l'algophobie », *Op. Cit.*, p. 197.

morphine et de ses dérivés, puis de la sédation sont autant d'outils qui manifestent que désormais tous les moyens sont bons pour restreindre la douleur.

La médecine a voulu créer un monde sans douleur. Elle a donc construit l'objet douleur comme une composante avant tout biologique, acceptant par les soins palliatifs d'y intégrer la notion de psychologie et ne pensant plus son aspect social afin de ne pas surajouter du sens à son expérience. En classant, en ordonnant, en délimitant son domaine d'action, la médecine a largement accru ses capacités à soulager et soigner. Néanmoins, elle a créé ainsi l'illusion d'un monde sans souffrance, le mythe de l'homme qui ne connaîtra pas la douleur. En raison des nombreux moyens qui existent désormais pour soulager l'homme, l'on pense que l'on ne peut plus souffrir, la douleur est un interdit, un impossible, et en cela désormais un impensable.

Depuis que « la pompe à morphine (est) érigée en symbole de la technique triomphante »⁴⁷⁷, le médecin se retrouve prisonnier de sa propre incapacité à répondre à une promesse impossible. Les douleurs récalcitrantes, quotidiennes, ne cessent de mettre la médecine devant son échec à soulager. C'est en raison même de cette promesse de ne plus souffrir qu'aujourd'hui nous en arrivons à une législation sur la sédation profonde. À défaut de parvenir à soulager et atténuer la douleur, alors anesthésions la conscience pour que le sujet, perdu dans l'inconscience, n'ait plus à souffrir. C'est en raison de cette algophobie que nous en venons à réclamer l'euthanasie. Pour ne pas souffrir, nous choisissons de mourir. Mais en refusant l'expérience de la douleur et de la souffrance, ne refusons-nous pas la vie ?

Les soins palliatifs se sont eux-mêmes construits sur une expertise de la douleur et de ses symptômes. « Ils ne vont cesser d'affirmer qu'il est désormais possible de porter remède à pratiquement toutes les douleurs des phases préterminales ou terminales de la maladie par l'utilisation précise et rigoureuse des analgésiques et notamment si cela est nécessaire de la morphine »⁴⁷⁸. Or la médecine est régulièrement mise en échec par des fins de vie qui semblent atroces, l'impossibilité de parvenir à accompagner sereinement celui qui part. L'expertise des soins palliatifs n'est peut-être pas assez répandue dans les différents services hospitaliers, l'ensemble des médecins français ne semblent pas assez formés à la prise en charge technique de la douleur. Mais malgré ces constats qui amènent à penser que l'on peut faire mieux pour soulager, force est de constater que la douleur est rebelle, récalcitrante, et que la médecine ne parvient pas à discipliner son objet.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁷⁸ Castra, M., *Bien Mourir- Sociologie des soins palliatifs*, Paris, PUF, 2003, p. 69.

Aussi, la médecine avec sa topographie de la douleur - quand bien même son expertise est des plus importantes - semble vouée à l'échec. Elle ne peut venir à bout de la douleur ni de ce que l'on appelle l'expérience de douleur totale. Si « l'homme de la clinique a ses repères, à savoir le lien entre troubles mentaux et *psyché* tenue pour lieu de ces troubles ; mais que veulent dire « lieu », topique, instance, etc., et que veut dire *psyché* ? C'est à des signes, donc à la sémiologie, que psychiatrie et phénoménologie s'adressent d'un commun accord pour justifier leur emploi distinct des termes douleur et souffrance ; on s'accordera pour réserver le terme de douleur à des affects ressentis comme localisés dans des organes particuliers du corps ou dans le corps tout entier, et le terme de souffrance des affects ouverts sur la réflexivité, le langage, le rapport à soi, le rapport à autrui, le rapport au sens, au questionnement »⁴⁷⁹. En spécifiant son objet, la médecine a accru son savoir et donc ses capacités à répondre au défi de la douleur et de la souffrance. Le corps comme donné biophysique a pu permettre d'expliquer la douleur comme une excitation d'un récepteur donné, un nocicepteur, qui est un ensemble de terminaisons nerveuses sensibles. Dès qu'un des récepteurs est stimulé, il envoie un signal par influx nerveux qui se dirige vers le cerveau. La *psyché* quant à elle, puisqu'elle implique le langage, est réservée au domaine du psychiatre, du psychologue. Par le langage l'on peut tenter de comprendre, de saisir et d'introduire un sens. Néanmoins, s'il est compréhensible que la science doive classifier pour mieux se consacrer à son objet et ainsi accroître ses connaissances, l'expérience prouve que la douleur et la souffrance sont intrinsèquement mêlées. La médecine est en échec dans nos sociétés algophobiques car elle ne peut supprimer l'épreuve du mal, l'épreuve de la douleur. La technique n'est pas parvenue à épuiser l'épreuve du mal parce qu'elle ne peut donner sens à une expérience existentielle. C'est à l'homme d'agir sur sa vie, à la pharmacopée de soulager la biophysique corporelle.

c. Douleur et souffrance : être plus ou être moins ?

Si l'on reprend Le Breton, l'échec était inévitable car « la douleur n'est pas un fait physiologique mais un fait d'existence. Ce n'est pas le corps qui souffre mais l'individu en son entier. Déraciné de l'homme, le physiologique relève d'une médecine vétérinaire qui

⁴⁷⁹ Ricœur, P., « La souffrance n'est pas la douleur », colloque « Le Psychiatre devant la souffrance » du 25-26 janvier 1992 organisée par l'Association française de Psychiatrie, Psychiatrie française, numéro spécial juin 1992, Revue Autrement, « Souffrances », n° 142, février 1994, p. 1.

« passe à côté de la personne malade »⁴⁸⁰. La douleur est bien plus qu'un objet d'étude médicale, elle ne peut être cantonnée à un phénomène biophysique que l'on peut quantifier, dénombrer et, par des calculs mathématiques, soulager à chaque fois avec une pharmacopée adaptée. Il suffit de penser aux expériences douloureuses des membres fantômes. La douleur est une expérience subjective. En fonction de ce que l'on est, de sa culture, de son éducation, de son environnement social, l'on construit un rapport propre à la douleur. Les échelles d'évaluation de la douleur sont soumises au bon vouloir du patient. Pour une même cause, un patient ressentira la douleur de façon différente. « La géographie confuse, quelque peu diabolique, de la douleur montre combien la réalité du corps renvoie à des significations inconscientes, sociales, culturelles et individuelles. Le corps vivant de l'homme ne se limite pas aux reliefs dessinés par son organisme, la manière dont l'homme l'investit, le perçoit, est plus décisive. Il incarne une symbolique avant de figurer une biologie, et même quand il est vu par le profane sous cet angle, il n'en demeure pas moins tel. »⁴⁸¹ Douleur, souffrance et mort ne peuvent s'épuiser dans un discours technique.

Au contraire elles peuvent être renforcées dans la terreur et l'effroi qu'elles nous inspirent si elles ne sont plus insérées dans une dimension symbolique permettant à l'homme de les insérer dans son expérience subjective, dans son intériorité. La compréhension des causes organiques n'est pas suffisante pour parvenir à soulager ; et parfois, l'absence de découverte d'une cause « localisable » discrédite la parole du patient et renforce sa solitude dans l'épreuve qu'il traverse. Faute de cause reconnue, celui qui souffre n'est pas légitime dans sa plainte. À l'inverse, « l'apaisement pharmacologique de la douleur totale soulève des questions éthiques lourdes de conséquences pour le patient puisque la procédure utilisée engage la qualité des derniers moments de l'existence et la relation aux proches. Elle détermine la tonalité du mourir »⁴⁸², car, ce faisant, la médecine n'accompagne pas la souffrance quand bien même elle supprime effectivement la douleur. Prendre en charge l'homme souffrant implique de comprendre l'expérience du mal qu'est la douleur dans un enchevêtrement du subjectif, du symbolique, de l'existential et du physiologique. La douleur manifeste l'échec d'une prise en charge dualiste par la médecine car avoir mal n'est jamais une expérience uniquement physiologique. D'où l'importance d'une compréhension symbolique du mal, afin de pouvoir le replacer dans une expérience audible, racontable. Douleur, souffrance et sens sont intrinsèquement liés. Le placebo, les

⁴⁸⁰ Le Breton, D., *Anthropologie de la douleur*, Op. Cit., p. 45.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 45-46.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 33.

religions, les rites initiatiques, les danses chamaniques lors des accouchements, toutes ces expériences permettent de traverser l'épreuve de la douleur plus « sereinement ». Est-ce alors retrouver un courant doloriste ? Un dolorisme passif, oui, encore une fois. Il convient désormais de nous interroger sur l'efficacité d'une symbolique de la souffrance. En effet, Le Breton nous conte que toutes les enquêtes classent en deux groupes les patients : ceux ayant été informés, accueillis, rassurés, pour lesquels des mots ont été mis sur l'épreuve qu'ils allaient traverser, qui allaient mieux se remettre et moins souffrir que ceux vivant les mêmes traitements, mais sans qu'une attention particulière ne leur soit apportée. Ils sont pris en charge par l'efficacité hospitalière et sa routine. Ils sont alors plus craintifs car moins capables de comprendre ce que l'on va leur faire vivre comme traitement. L'importance du récit pour intégrer la souffrance et la douleur dans son expérience à venir permet d'apprivoiser la réalité et de l'intégrer dans son histoire propre. L'on apprivoise ce que l'on vit, on l'incorpore jusque dans sa chair. L'angoisse plus grande que portent les patients informés par un processus et non par un dialogue laissant place à leur subjectivité va accroître les sensations douloureuses. Pour autant, établir une symbolique de la souffrance, ne serait-ce pas alors retrouver subrepticement le dolorisme ?

C. L'incarnation : un antidote au dolorisme

Si vivre c'est pâtir, comme nous l'enseignait Michel Henry, alors la douleur fait pleinement partie de l'existence. Elle est, dans une dynamique peine/effort/plaisir, une tonalité propre à l'existence. Dès lors, doit-elle avoir une place dans nos vies ? Faut-il la supprimer ? L'atténuer ? L'apprivoiser ? Doit-on mener un combat sans merci face à elle ? Quelle place, quel équilibre trouver entre soulagement de la douleur et symbolique du mal ? L'agonie n'est-elle pas ce moment paroxystique où douleur et souffrance intimement entremêlées exigent bien plus que l'application d'une pharmacopée et, ce faisant, n'est-elle pas un moment questionnant le dualisme médical ? Pour autant, ne faut-il pas affirmer que l'on attend d'abord des soignants et de l'hôpital qu'ils nous soulagent ? Car une fois soulagé, n'est-ce pas ce qui va nous permettre de trouver l'espace en nous nécessaire pour répondre librement à l'épreuve de l'agonie ? Le dolorisme n'est-il pas un oubli de l'incarnation au profit des puissances de l'esprit ? La négation du corps qui doit être

entièrement soumis à l'esprit ? Comment aujourd'hui dans nos sociétés algophobiques doit-on penser le rapport à la douleur ?

a. *La souffrance et la douleur sont-elles inhérentes à la vie ?*

Le moment de la mort, l'agonie, nous l'avons vu plus haut, est bien cet instant qui mêle souffrance et mort. Souffrance face à la mort qui vient, au poids du mal qui nous étreint, à l'innocence qui crie en nous car nous n'avons pas mérité cela. Innocence à laquelle répond aussi notre culpabilité. Souffrance face à nos limitations, face à la culpabilité que nous portons. Angoisse et solitude. Douleur physique liée à la maladie qui désormais n'a plus rien d'une douleur signal pour nous maintenir en vie mais qui est devenue une douleur totale qui viendra à bout de notre existence. L'agonie manifeste l'impact du corps sur l'esprit et le poids de l'esprit sur le corps, l'agonie dévoile l'homme chair.

Si aujourd'hui la majorité des morts se déroulent à l'hôpital, si elles sont prises en charge dans un cadre médical, l'on parvient difficilement à penser le patient dans sa globalité. L'on meurt du foie nous dit Jankélévitch, d'un organe obstacle. Et surtout, l'on tente de nous soulager au maximum de notre douleur. La connaissance de la science médicale permet d'établir un savoir-faire, mais pas forcément un savoir-être. Et d'ailleurs, l'on acceptera le savoir-être quand avant tout le savoir-faire est rigoureux, précis et manifeste la compétence de l'institution. Aussi, quand il s'agit de la souffrance, l'on envoie le psychologue pour tenter d'apaiser celui qui meurt. Il y a division des tâches en fonction des compétences de chacun. D'un côté le corps est soigné - ou tout du moins l'on tente de le soulager - et de l'autre l'on réserve au psychologue le domaine de la *psyché*. Son rôle est alors d'écouter et, par son écoute, de permettre à celui qui meurt de placer son expérience de déréliction dans son histoire propre ; et ainsi de réinstaurer du sens par le récit à ce qu'il vit et à ce qu'il a vécu. Il y a néanmoins segmentation des rôles et des compétences et donc segmentation du patient. Une partie des professionnels de santé soigne le corps, l'autre tente d'apaiser l'esprit.

Que l'on pense à l'échelle de Maslow, outil utilisé pour connaître les besoins d'un patient. Le premier étage de la pyramide correspond aux besoins vitaux : boire, manger, dormir, respirer. Il faut pouvoir répondre de façon prioritaire à ces besoins avant de poursuivre d'autres soins. Le deuxième niveau correspond au soulagement de la douleur pour sécuriser l'environnement de celui qui souffre. Le troisième étage est appelé

« l'appartenance » soit ce qui permet d'entrer en relation avec autrui : ce sont les prémices d'une prise en considération des besoins psychiques de celui qui souffre. Enfin, le dernier étage est celui de la reconnaissance, de l'estime de soi et de la réalisation de soi. Dans un premier temps donc, l'urgence est de soulager le corps. Ensuite, l'on peut se permettre de penser aux besoins psychiques et spirituels du patient. D'un côté nous avons le corps matériel, les circuits neuronaux, et tout ce qui est objectivable et quantifiable ; et de l'autre nous avons la mémoire, l'affect, la conscience, l'esprit... tout ce qui appartient au domaine de la subjectivité. Un staff (réunion interdisciplinaire des équipes à l'hôpital) se penchera sur le cas de ces patients et « dès qu'il s'agit de douleur, le corollaire d'une telle perception dualiste du malade n'est autre que l'introduction d'une implicite échelle de valeurs entre, d'une part les douleurs soignées physiques, objectives puisqu'authentifiables par toutes sortes d'imagerie ; et, d'autre part, les douleurs chroniques, moins identifiables, plus subjectives donc plus suspectes, dites *sine materie* ou encore psychogènes »⁴⁸³. Sans preuve matérielle la douleur n'est pas authentifiée et est soumise à un doute. Elle n'entre pas dans le cadre interprétatif des sciences médicales. Elle est alors appel à une herméneutique.

Ces errements dans la prise en charge de la douleur manifestent que la médecine, moins qu'une science, est plus une *techne*, un art. Et la prise en charge de la douleur et de la souffrance ne peut se laisser enclorre par des réponses uniquement techniques. C'est d'ailleurs toute la question de la sédation. Offre-t-on le meilleur des soins en choisissant d'anesthésier la conscience ? Cherche-t-on d'autres voies qui permettraient de soulager l'homme souffrant tout en lui permettant de rester conscient et de pouvoir conserver la possibilité de la relation jusqu'au bout ? La possibilité de neutraliser la conscience du patient sujet pour vaincre la douleur ressemble au « remède (qui) déborde le mal, dans la bonne conscience médicale, puisqu'il supprime simultanément la lucidité et la vie relationnelle »⁴⁸⁴.

La conscience doit faire partie intégrante des soins pour bien prendre en charge la douleur, et ce dès ses premières manifestations car « l'expérience montre que la maladresse ou la timidité à soigner la douleur ou à anticiper sa venue sont à la source d'une vive anxiété qui empoisonne les derniers moments de l'existence »⁴⁸⁵. Ne pas se sentir écouté

⁴⁸³ Kotobi, H., « Médecine et douleur au XXIème siècle : nous restons prisonniers de la conception dualiste classique du corps et de l'esprit », *Psychiatre, Sciences Humaines, Neurosciences*, Paris, Springer, 2010, tome 8, p. 28.

⁴⁸⁴ Le Breton, D., *Anthropologie de la douleur, Op. Cit.*, p. 34.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 33-34.

dans son expérience d'homme souffrant, rejoint dans son angoisse, augmente la solitude et le sentiment de douleur. La nuit, dans les services, les sentiments de douleur et les plaintes sont accrus car le temps s'écoule sans repère. Rien pour se raccrocher à la vie, uniquement attendre, la douleur se mêle alors plus intimement à l'angoisse et déborde facilement pour submerger toute tentative de rationaliser. L'irrationnel est renforcé et l'homme souffrant est submergé. « La douleur en elle-même comporte comme un paroxysme, comme si quelque chose de plus déchirant encore que la souffrance allait se produire, comme si malgré toute absence de dimension de repli qui constitue la souffrance, il y avait encore un terrain libre pour un événement, comme s'il fallait encore s'inquiéter de quelque chose, comme si nous étions à la veille d'un événement au-delà de celui qui est jusqu'au bout dévoilé dans la souffrance. »⁴⁸⁶ La douleur s'éprouve, ce n'est pas un corps qui supporte et qui endure mais l'homme dans son entier. Aussi comment le soulager si la pharmacopée n'y parvient pas ?

b. Vers une symbolique du mal ?

Le dualisme du dolorisme actif et de l'algophobie est insuffisant et tous deux sont mis en échec. Car à tout moment, la douleur peut déborder l'esprit ou au contraire ne plus répondre à la pharmacopée parce qu'ayant brisé l'esprit de celui qui la vit et l'endure. Le doloriste actif cède le pas à l'esprit face au corps, il refuse l'incarnation et nie une dimension de ce qu'il est. L'algophobe refuse de souffrir et somme la médecine de le traiter. Cette dernière tente de soigner le corps et se trouve confrontée de façon récurrente à son échec. Il est un mythe de l'homme qui ne connaîtra plus la douleur, ou alors ce dernier est d'ores et déjà mort. S'il y a un impératif catégorique moral qui nous enjoint de tout mettre en œuvre pour soigner et soulager, que faire face à l'homme souffrant pour qui les médicaments ne suffisent plus ? Ne prendre en charge qu'un corps, imposer les puissances de l'esprit à son corps pour endurer voue l'homme à l'implosion. Nous sommes des êtres de chair et c'est en tant que chair que l'on parviendra à rendre compte de l'expérience de l'homme souffrant et ainsi à la soulager au mieux. Pris dans l'ensemble de son humanité, ce dernier pourra tenter par sa plainte de faire comprendre son épreuve. Accueilli dans la

⁴⁸⁶ Levinas, E., *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, p. 56.

pauvreté d'un langage qui ne parvient pas à décrire le mal, il pourra se sentir reconnu dans ce qu'il vit et pour ce qu'il est. C'est alors à une restauration de l'être en reconnaissant sa parole et son expérience qu'œuvre celui qui accompagne. Sans jamais dénier le corps, se battant pour soulager à tout prix l'homme mourant, il faut laisser une place au questionnement existentiel, qui conduit à la métaphysique. C'est le mal, la mort, la vie, la vie après la mort qui sont en question, l'homme souffrant doit choisir une attitude pour répondre librement à l'épreuve et aux questions métaphysiques que cette dernière lui adresse. De ces réponses, il tricoterait une attitude, la sienne, pour vivre son agonie.

Avec Le Breton, nous plaidons pour retrouver une symbolique du mal et de la souffrance. Cette dernière ne peut s'esquisser que dans un dialogue constant entre celui qui soigne et celui qui est soigné. La réponse technique ou techniciste n'est pas suffisante, quand bien même elle est absolument nécessaire. Il s'agit de réinstaurer du sens sans sombrer dans le dolorisme. Exercice délicat. Ne pas donner, imposer, du sens à ce que l'homme souffrant vit, mais l'aider à construire lui-même le sens qu'il veut donner à son expérience afin qu'il puisse moins souffrir et que le soignant puisse accroître l'efficacité des médicaments.

Si le médecin se doit de faire place à l'investigation organique pour déployer tous les moyens en sa possession pour soulager le corps douloureux, il voue à l'échec toute thérapeutique s'il ne parvient pas à faire place à la subjectivité de l'homme souffrant. Le stoïcien, en voulant maîtriser sa douleur, parvient à moins souffrir. « L'accompagnement, l'écoute, la capacité à contenir l'anxiété, l'accueil par les soignants ou la famille de la parole souffrante exercent un effet d'apaisement sur la douleur. Dans ce contexte, des doses minimales d'antalgiques suffisent parfois à soulager le malade. À l'inverse, l'abandon, la solitude, attisent le feu d'une douleur traduisant une souffrance intense, un cri adressé à l'entourage ou aux soignants, un signe ultime de volonté d'exister »⁴⁸⁷.

L'on ne peut que constater que lorsque les hommes doivent faire avec la douleur, ils y parviennent et éduquent leur volonté. Les pauvres de tout pays, n'ayant pas les moyens d'accéder aux soins, font avec les rages de dents et autres expériences douloureuses sans que ces dernières ne soient des empêchements à vivre. Elles ne sont que l'expression d'une diminution du bien-être. Le bien-être est d'ailleurs peu recherché car de l'ordre de l'inaccessible. Le Breton nous rapporte qu'un homme subissant une blessure de guerre se plaindra moins qu'un civil qui n'est pas préparé à vivre dans sa chair l'expérience de la

⁴⁸⁷ Le Breton, D., *Anthropologie de la douleur, Op. Cit.*, p. 75.

douleur. La douleur est avant tout subjective. Et pour ce faire, pour bien la soigner, il faut donc faire place au sujet.

c. Victoire de l'algophobie – ou : du dolorisme comme épouvantail

Depuis l'apparition de l'analgésie dans les années 1950, l'homme s'est vu confronté à un bouleversement radical dans la prise en compte de sa douleur. Si auparavant elle était assimilée aux vertus d'endurance, de courage, de persévérance, elle a perdu sa signification morale et culturelle. Elle est devenue inutile, vaine, insupportable, innommable, effroyable. « Le seuil de tolérance décroît au fur et à mesure que les produits antalgiques se banalisent. »⁴⁸⁸ Nous sommes passés, par un renversement de l'histoire dont les hommes ont la spécialité : d'un extrême à l'autre. Autrefois l'expérience de la douleur était accueillie comme accroissement de son pouvoir parce que de sa maîtrise de soi, comme épreuve de résistance et donc comme dévoilement de sa personnalité, de sa virilité. Aujourd'hui, la douleur est l'équivalent de la torture. L'on ne peut désormais souffrir que parce qu'il y a une intentionnalité derrière. En effet, puisque l'on peut soulager toutes les douleurs, celui qui souffre estime alors qu'il est mal soigné, par mauvaise volonté ou par incompetence, mais la douleur quoi qu'il en soit ne devrait pas être, elle n'est plus possible. Le pacte de soin n'est pas tenu, souffrir empêche d'avoir conscience en son médecin et envers l'équipe qui accompagne l'homme qui meurt.

Ce faisant, la douleur n'est plus intégrée dans les schémas culturels d'une société, elle ne fait plus l'objet d'une symbolique ni d'une herméneutique. Elle ne peut faire partie de la condition humaine. « La culture médicale suggère que la douleur est seulement cruelle, l'équivalent moral d'une torture qu'il serait coupable de ne pas affronter avec les moyens scientifiques. Cette position accroît la demande médicale mais augmente l'anxiété du patient dépourvu de moyen de s'approprier son mal. »⁴⁸⁹ La douleur est un impensable.

Tout concourt à renforcer ce sentiment de sécurité face à la douleur : les médecins, les lois, les journaux, la radio : souffrir n'est pas normal. L'on possède les moyens techniques

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 165.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 166-167.

de soulager toute souffrance, jusqu'à la sédation s'il le faut. Si l'on ne peut anesthésier le corps, l'on ira jusqu'à anesthésier la conscience. La frustration est grande lorsque l'homme souffrant fait l'épreuve des échecs des thérapeutiques à le soulager. Le corps n'est pas une machine, l'esprit ne parvient pas à le dompter.

Fuir la douleur à tout prix, ne pas l'affronter, c'est supprimer toute possibilité de *fantasia*, de création, voire même de conscience. Mieux vaut renoncer à notre indépendance plutôt que de souffrir, voire, plutôt mourir que souffrir. « Perçue comme inutile, stérile, la douleur est une scorie que le progrès se doit de dissoudre, un anachronisme cruel qui doit disparaître. »⁴⁹⁰ Douleur et souffrance, *pathos*, nous rappellent la finitude de notre condition humaine, la fragilité de notre existence, sa contingence. Si la douleur s'imisce dans nos vies, elle amène aussi l'expérience de la souffrance : sans autre ressource que la technique pour l'appréhender, l'homme fragile est d'autant plus démuni. Sans enracinement culturel, sans enracinement symbolique, il n'est aucun mot pour dire ses maux. Si l'expérience du mal nous dépossède du langage, celui qui se retrouve confronté à la souffrance et à la douleur sans aucun moyen culturel et social pour l'apprivoiser se voit confronté à la démultiplication de la solitude. Isolé, seul frappé par le malheur, il n'est plus de communication possible. « Pourtant, même si elle semble à l'homme l'événement le plus étrange, le plus opposé à sa conscience, celui qui avec la mort lui apparaît le plus irréductible, il n'empêche que la douleur est la marque de son humanité. Abolir la faculté de souffrir serait abolir sa condition d'homme. Le fantasme d'une suppression radicale de la douleur grâce au progrès de la médecine est un imaginaire de mort, un rêve de toute puissance qui débouche sur l'indifférence à la vie. »⁴⁹¹ L'insensibilisation à la douleur est aussi une insensibilisation au plaisir. Refuser le *pathos* qui se dévoile, l'union du jouir-souffrir, propre au dévoilement de chaque chair, c'est refuser de vivre. L'anesthésie des sens ne permet pas à la vie de se dévoiler dans sa splendeur. Elle morcelle l'expérience de l'homme et empêche ce dernier de vivre dans la pauvreté de son quotidien mais aussi dans la beauté d'une vie qui se donne. Par une symbolique du mal, en se saisissant de la condition humaine comme finitude, il s'agit non pas de faire place à la souffrance mais de tenter d'ouvrir une autre voie, celle de la chair, pour prendre en compte l'expérience de la douleur et de la souffrance dans sa totalité, dans sa subjectivité. Il n'y a qu'un Je qui puisse souffrir. Et cela pour être au plus proche de celui qui souffre et l'accompagner mieux. La douleur n'est jamais celle d'un corps

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁹¹ *Ibidem.*

uniquement ni celle d'un esprit, elle est celle d'une chair. Le dolorisme est mauvais éthiquement : l'on se doit de soulager celui qui souffre et d'engager éthiquement tous les moyens que l'on possède pour l'apaiser. À l'inverse, l'anesthésie empêchant toute douleur et toute souffrance est au final un empêchement à vivre. Il faut joindre la pharmacopée aux puissances de l'esprit pour parvenir à être avec l'homme qui souffre en tant qu'il est chair et coller à ce qu'il vit pour tenter de le soulager. Il va donc ne plus falloir craindre qu'on nous accuse de dolorisme si on comprend ce dernier comme expérience de passivité, comme possibilité de révélation de soi à soi. Les limites à la douleur et la souffrance ne sont alors plus objectives mais subjectives. Tout ce qui brise le Je doit amener la médecine à soulager au mieux. D'où l'impératif de soulager la douleur. Mais pour ce faire, il faut se garder d'oublier que la souffrance elle aussi doit être accompagnée et qu'elle ne peut se réduire à une prise en charge technique.

Choisir de vivre son agonie dans une vision de toute puissance où l'esprit s'enflamme contre le corps et lui dénie toute humanité, où la douleur est une rédemption, est une impasse. L'homme ne peut refuser ce qu'il est sans commettre le péché grec *d'hybris*. Son corps et son esprit ne font qu'un : l'homme est chair. Et l'expérience de la douleur et de la souffrance est avant tout un subi. C'est faire l'épreuve de la passivité dans sa passibilité. À la douleur, l'on ne peut ni donner du sens ni imposer un sens à quiconque. Possédant les moyens de la soulager, il faut tout mettre en œuvre pour apaiser l'homme qui souffre. Nous verrons plus bas que c'est un impératif éthique. Vivre son agonie jusqu'au bout n'est pas un appel à redevenir doloriste actif, volontaire, manifestant la toute-puissance de la volonté. Ou alors nous retrouverions la pensée nietzschéenne et plaiderions pour l'avènement d'un surhomme. Il n'est pas question ici de salut par la souffrance mais de consentement à soi et son humanité. À l'inverse, penser que l'on puisse supprimer la douleur de la vie et donc du moment de la mort, c'est refuser la vie telle qu'elle se déploie. Pâtir et jouir sont les expériences qui nous permettent d'accéder à la vie. Il n'est pas de vie sans pâtir. Pour pouvoir ajuster nos expériences de douleur et de souffrance, il nous faut probablement les replacer dans le cadre de notre finitude et débiter le travail de consentement à ce que nous sommes, non pas comme une fatalité, mais comme une liberté qui s'épouse pleinement soi pour ce que l'on est. La figure du doloriste et la figure du stoïcien, au sein de l'expérience de l'agonie, ne prennent pas pour nous en compte

l'homme dans sa globalité, dans son incarnation et sont donc insuffisantes. En outre, il nous semble urgent de réserver la figure du doloriste à celui qui recherche la souffrance, qui y aspire, et de ne pas le confondre avec celui qui cherche à donner sens à l'expérience de la douleur et de la souffrance. Car le mot dolorisme fait peur, agit comme un épouvantail. Il faudrait trouver un autre mot pour dire l'attitude consistant à accueillir l'épreuve pour lui donner du sens. Nous la traduisons dans le mot de consentement, dans notre métaphysique du oui. Car ce faisant, l'homme exerce son intelligence. Sans rechercher l'épreuve, sachant que douleur et souffrance font partie de la vie, il tente de les intégrer dans un récit. Ils les englobent dans son expérience propre et dans son histoire. L'homme est l'être qui est sans cesse confronté à l'épreuve du sens par celle de son incarnation.

2. La figure d'Épicure – un pas vers les philosophies de l'autonomie

Il existe de nos jours un réinvestissement de la philosophie épicurienne pour penser la mort et l'attitude que l'on devrait avoir face à elle, au moment où elle advient. Nous allons donc nous attacher désormais à travailler cette autre figure du mourir contemporaine, proposée aujourd'hui. De la figure du jouir à la figure de l'autonomie, nous traversons les questions du bonheur et de la rationalité de l'homme. À la recherche de sa dignité, il nous faudra penser ces éthiques en fonction du prisme de l'homme fait chair. C'est pourquoi nous nous attacherons d'abord à penser l'épicurisme comme figure de la maîtrise de soi et sa vie, du refus de toute peur et angoisse, pour ensuite travailler la figure de l'homme autonome et enfin regarder si ces éthiques peuvent prendre en compte l'incarnation de l'homme.

A. Épicurisme et la maîtrise de soi

L'épicurisme, deuxième école philosophique de l'Antiquité, marque notre époque contemporaine par son attitude face à la mort et par sa façon de penser la mort. En fonction de cette manière de penser la mort, l'épicurisme permet d'établir une attitude face à la mort permettant le suicide. Il va donc s'agir de découvrir cette pensée matérialiste pour comprendre en quoi la jouissance, d'après ces penseurs, est le moteur permettant d'atteindre le bonheur et en quoi elle tente de contenir les peurs.

a. Entre hédonisme et matérialisme

L'école du Jardin est fondée par Épicure à Athènes, en 306 avant Jésus-Christ. Tout comme le stoïcisme, cette école a pour ambition de transmettre une sagesse pratique conduisant à la félicité, au bonheur. Elle aussi s'insère dans une cosmogonie, possède une éthique et une politique. Elle vise à parvenir à l'ataraxie qui correspond au bien suprême. Avant de penser l'éthique, il faut bien comprendre qu'Épicure fonde une ontologie matérielle. L'âme n'est pas pur esprit mais agrégat d'atomes.

La physique épicurienne est ce qui va lui permettre de fonder son anthropologie et son éthique. Aussi, pour le sage, ce qui est vrai, ce sont les perceptions sensorielles. Elles sont considérées comme objectives (la phénoménologie n'est pas encore arrivée). Les sensations sont alors la rencontre et le contact avec les « simulacres », une sorte de particule fine ou d'effluve émise par le corps. Tout est matériel selon Épicure. Le réel est composé d'atomes, qui s'agrègent en différentes combinaisons formant ainsi les corps composés. Ces atomes sont immuables, insécables et infinis. C'est le mouvement de l'atome au sein de l'infinité du vide, soumis à la pesanteur, qui entraîne des chocs entre les différents atomes et ainsi qui pétrit la totalité de l'univers.

Dès lors, la physique épicurienne exclut le recours à une théodicée pour expliquer le monde et ce qui est. Seules les lois physiques expliquent le monde : l'épicurisme est rationnel et non théologique. Les mythologies grecques, la croyance en l'existence de Dieu ne sont pas nécessaires à la compréhension de l'existence de l'homme et de son milieu. Cela est important car c'est ce qui permet à Épicure de mettre fin à l'idée d'un châtement éternel après la mort et ainsi d'apaiser le rapport à la mort.

L'hédonisme épicurien, quant à lui, est un hédonisme profondément mesuré. En effet, si Épicure distingue trois formes de besoins, la satisfaction d'un seul doit être recherchée. Et ce type de besoin est celui que nous nommerions aujourd'hui un besoin primaire. Le besoin est dit naturel et nécessaire. Dès lors, il est légitime de l'assouvir : cela correspond au fait de manger, dormir, respirer. Les autres besoins naturels et non nécessaires (englobant par exemple les plaisirs gustatifs liés aux mets fins et rares) et ceux non naturels et non nécessaires (qui seraient alors les recherches de pouvoir, de renommée, de gloire, qui mettent en tension l'âme pour des jugements vaniteux et futiles) ne doivent en aucun cas être poursuivis comme fin.

Pour Épicure, les grands plaisirs peuvent être la cause de grandes douleurs et souffrances, ils ne sont donc pas forcément bons. Choisir ce qui est bon implique de procéder à un calcul rationnel des plaisirs et des douleurs : les douleurs engendrées par la consommation d'un plaisir ne doivent pas dépasser ce dernier, faute de quoi le plaisir devient alors mauvais car nocif. L'épicurisme n'est donc pas, dans la pureté de sa doctrine, la recherche de la volupté mais bien plutôt celle d'une vie retirée, faite d'amitié, simple et frugale mais qui permet de ne manquer de rien et de pouvoir atteindre l'ataraxie c'est-à-dire la tranquillité de l'âme.

Pour que l'âme ne soit pas troublée, l'épicurien tend à se retirer du monde pour ne pas subir sa vanité et ne pas être contaminé par lui. Ces délices se trouveront dans les amitiés nouées qui se poursuivront dans la retraite de l'homme sage.

b. « La mort n'est rien »

Épicure propose donc une doctrine qui, pour lui, est un *tetrapharmakon* : une triple médecine contre les trois peurs primitives de l'homme qui l'empêchent d'atteindre la tranquillité de l'âme et donc la sagesse et le bonheur. Il s'agit donc de ne pas craindre les dieux, de ne pas craindre la mort, de savoir que le bien est facile à atteindre et avec pour pendant qu'il faut supprimer la douleur. La *lettre à Ménécée* explique donc que l'homme sage « s'est fait sur les dieux des opinions pieuses ; il est constamment sans crainte en face de la mort, il a su comprendre quel est le but de la nature ; il s'est rendu compte que le souverain bien est facile à atteindre et à réaliser dans son intégrité, qu'en revanche le mal le plus extrême est étroitement limité quant à la durée ou quant à l'intensité ; il se moque

du destin dont certains font le maître absolu des choses »⁴⁹². Pour Épicure, il suffit de supprimer tout ce qui est cause de trouble. Il faut anéantir les représentations issues de notre imagination et qui nous perturbent, par exemple sur la mort, sur la vie après la mort, ou sur la logique du monde où l'on s'épuise pour obtenir des biens fallacieux car emplis de vanité. L'on doit donc discipliner son esprit pour qu'il ne se laisse pas séduire par le monde, ou pour qu'il ne se retrouve pas dominé par l'imagination. Il faut connaître justement les lois de la nature en reconnaissant que cette dernière est entièrement matérielle, l'homme est donc un agrégat de matière, rien d'autre. Ces conditions permettent de parvenir à la sagesse et ainsi à l'homme de vivre « comme un Dieu parmi les hommes »⁴⁹³.

Aussi pour Épicure, ne pas craindre la mort s'explique du fait même que tout soit corporel, matériel. « La mort n'est rien pour nous. Car tout bien et tout mal résident dans la sensation : or la mort est privation de toute sensibilité. Par conséquent, la connaissance de cette vérité que la mort n'est rien pour nous, nous rend capable de jouir de cette vie mortelle, non pas en y ajoutant la perspective d'une durée infinie, mais en nous enlevant le désir d'immortalité. Car il ne reste plus rien à redouter dans la vie, pour qui a vraiment compris que hors de la vie, il n'y a rien de redoutable »⁴⁹⁴. Puisque la mort est la dissolution de toute sensibilité, de toute perception et à terme de toute corporéité (donc de matérialité), alors elle n'est rien. Nous ne pouvons en faire l'expérience et nous ne pouvons donc en avoir peur. L'âme étant matérielle, elle se désagrège à l'identique du corps. Pas plus que la mort qui n'est rien, il ne faut craindre les dieux puisque ces derniers ne peuvent garantir une vie après la mort. Sans organicité, sans matérialité, la vie est impossible, il n'y a pas d'éternité chez Épicure. Après la mort, il n'y a rien. Par l'abolition de la matière que représente la mort, par la perte des sensations, il n'y a plus de vie, il n'y a plus de sujet. Après la mort, rien.

« Ainsi celui de tous les maux qui nous donne le plus d'horreur, la mort, n'est rien pour nous, puisque tant que nous existons nous-mêmes, la mort n'est pas, et que, quand la mort existe, nous ne sommes plus. Donc la mort n'existe ni pour les vivants, ni pour les morts, puisqu'elle n'a rien à faire avec les premiers, et que les seconds ne sont plus. (...) Le sage ne fait pas fi de la vie et il n'a pas peur non plus de ne plus vivre. »⁴⁹⁵ Le sage sait maîtriser

⁴⁹² Epicure, *Lettre à Ménécée sur le bonheur*, traduction Hamelin, O., Salem, J., Paris, Flammarion, 2000, p. 16.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 12-13.

les douleurs de la vie et sait savourer les bonheurs de cette dernière. Pleinement vivant, il n'est pas enfermé par des logiques de crainte et de peur qui brideraient l'exercice de son intelligence et manifesteraient le fait qu'il n'est pas rationnel mais superstitieux.

Puisque le sage est hédoniste, qu'il sait savourer le bonheur d'être en vie, il doit pour maximiser le plaisir pouvoir maîtriser l'expérience de la douleur. Cicéron écrit à ce propos : « nous sommes maîtres des douleurs, maîtres de les supporter, si elles sont tolérables, et dans le cas contraire, maîtres de quitter avec une âme égale, comme le théâtre, la vie qui ne nous plaît pas. »⁴⁹⁶ Si la somme des douleurs devient trop importante et qu'elle est un empêchement à vivre, qu'elle diminue la notion de plaisir, voire la supprime, que cela semble ne pas pouvoir avoir de fin, alors il est éthique, justifiable moralement, de mettre fin à ses jours. Le suicide est justifié puisque parvenir à l'ataraxie, du fait de l'irruption de la douleur, devient impossible. La justification de l'existence qu'est la recherche de la sagesse et du bonheur étant anéantie, sans d'autres possibilités, l'homme sage peut choisir de mettre fin à ses jours pour ne pas trahir sa quête. Le suicide est licite aussi lorsque le déshonneur frappe, que les revers d'argent et de fortune sont trop importants à porter, car cela marque la fin de la sociabilité et donc des amitiés. Plutôt mourir que de subir un ostracisme.

Néanmoins Épicure enjoint l'homme sage à ne pas précipiter sa décision : il recommande de procéder à un rigoureux calcul et surtout de choisir sereinement afin de ne pas subir un revers de la fortune sans y réintroduire sa liberté. Une fois la décision prise, il faut ensuite choisir un moyen et un moment qui doivent être jugés opportuns puis exécuter l'acte sans autre scrupule. « Nous ne devons rien entreprendre à ce sujet sans méditation, sans calme et surtout sans opportunité. Mais lorsque le moment tant désiré est arrivé, oh ! Alors, plus d'hésitation ! Celui qui veut faire ce grand pas ne doit pas douter de trouver son salut au milieu même des situations les plus difficiles, pourvu qu'il ne se hâte pas trop et qu'il sache s'y prendre à temps. »⁴⁹⁷ En un sens, cette dernière phrase contient une mise en garde : celui qui se précipite n'agit pas forcément en homme sage car il s'empêche de vivre et de vivre plaisamment par crainte. Son choix n'est donc pas des plus éclairés. Quant à celui qui traîne trop, il peut à un moment ne plus être maître de lui-même et donc ne plus pouvoir poser le geste fatidique. L'amour de la vie l'aura empêché de poser l'acte juste. Il faut savoir trouver le *kairos*, l'occasion juste, le bon moment pour mettre fin à ses jours, ce

⁴⁹⁶ Cicéron, *De finibus*, traduction Liard, L., Paris, Garnier frères Editeurs, 1875, II, XV, p. 49.

⁴⁹⁷ Gassendi, P., *Syntagmata philosophia Epicuri*, III, XXI, cité par Grisé, Y., « L'épicurisme » dans *Le suicide de la Rome Antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 177.

qui nécessite une grande sagesse et une véritable persévérance dans sa détermination. L'agonie met en tension l'occasion propice. À quel moment la passivité de l'agonie m'aura privée de ma liberté et mon pouvoir ? À quel moment j'anticipe trop ma fin ?

C'est à ce type d'attitude que se réfère Noëlle Chatelet, dans son livre *La dernière leçon*, où elle conte l'histoire de sa mère qui programme sa mort : choisissant ce qui lui semble le bon moment, manifestant une détermination sans faille. Elle mettra fin à ses jours tout en tentant de préparer au mieux ses enfants à sa mort volontaire. Or la mère, Mireille Jospin, n'était atteinte d'aucune maladie, encore bien en vie, autonome dirait-on aujourd'hui, elle ne subissait pas l'épreuve d'une réelle diminution, elle était juste âgée. Elle se suicide le 6 décembre 2002, en pleine conscience, en pleine lucidité, renouant ainsi avec l'antique tradition de l'euthanasie, *euthanatos thanatos*, la mort comme belle mort et l'histoire de la philosophie, assumant pleinement la posture épicurienne. C'est pourquoi Noëlle Chatelet peut écrire en se remémorant l'annonce de l'inéluctable par sa mère que « ce choix, longuement prémédité, médité, tu l'avais pensé, mûri philosophiquement. Il était devenu une exigence de l'esprit, mieux : un engagement, une action militante, menée au début avec notre père, puis après son départ à lui, seule, et plus motivée encore. D'ailleurs, jusqu'à la fin, tu parraineras l'association qui en soutenait le combat de ton ardeur rigoureuse, infaillible. Tout cela, oui, je l'avais bien en tête. J'en avais intégré le cheminement moral et intellectuel. J'en avais partagé la légitimité, l'implacable logique. Le droit à mourir dans la dignité t'était devenu devoir, et ce devoir j'en avais adopté le principe. J'en admirais la pertinence jusqu'à y songer pour moi-même, si un jour, moi aussi, je me sentais confrontée à une forme possible d'indignité. »⁴⁹⁸ Choisir le moment de sa mort, précipiter l'agonie pour ne pas en subir les affres, ne pas se voir défiguré par l'expérience de la douleur et de la souffrance, voilà ce que propose l'épicurisme.

c. Résonances contemporaines

Cet hédonisme matérialiste épicurien a fait de nombreux émules. Défendant vaillamment une philosophie du « corps faustien », soit un corps fait pour jouir, tout entier composé de matière, Michel Onfray peut nous permettre de bien penser pourquoi le suicide

⁴⁹⁸ Chatelet, N., *La dernière leçon*, Paris, Seuil, 2004, p.51.

serait éthique face à une agonie douloureuse. L'hédonisme d'Onfray l'amène à penser le corps comme « heureux, joyeux, fier et libre »⁴⁹⁹. Son matérialisme l'amène à l'injonction : « contente-toi du monde donné »⁵⁰⁰. Il s'agit pour le philosophe de penser dans son livre *Les féeries anatomiques* une posture éthique justifiant à la fois le suicide et l'euthanasie. La justification à cette éthique est issue de l'hédonisme matérialiste et athée qui reprend la philosophie épicurienne. Aussi n'existe-t-il aucun devoir de vivre, « le droit de mourir est supérieur au devoir de ne pas tuer »⁵⁰¹. Ce qui implique que l'homme autonome prime sur la conscience du soignant.

Si l'on s'en tient à sa phénoménologie de la vieillesse, on peut le comprendre. Et nous croyons que Mireille Jospin partagerait l'opinion du philosophe et ses questionnements ; en tout cas, les écrits du philosophe rejoignent les interrogations de l'héroïne de Noëlle Chatelet. La vieillesse est pour Onfray l'expérience d'un « corps moindre »⁵⁰² : l'audition est moins bonne, la vision baisse, le toucher devient maladroit et moins réceptif, le goût s'affadit, l'odorat décline. La vieillesse est inscrite dès la naissance de l'homme : les cycles mort-régénérations des cellules s'épuisent avec le temps qui s'écoule. Et ainsi, si l'on ne devient pas vieux en un jour, la vieillesse est décrite comme une saturation, un « trop plein de temps »⁵⁰³. En ce sens, elle atteint de plein fouet les capacités de l'homme, elle est une diminution des sens, une entropie dégradante.

« Le corps moindre oblige à une vie moindre »⁵⁰⁴, et cette atteinte à nos capacités, cette atteinte à la matière par la matière est inacceptable. Il y a un refus catégorique d'un être-là diminué. Car chaque atteinte à la corporéité devient une atteinte à la vie et rend ainsi celui qui la subit moins vivant. Aussi, l'idéal « c'est la mort volontaire : se tuer pour ne pas mourir complètement, du moins pour périr vivant, debout, décidé, en s'appropriant ce qui nous échappe mais qu'on peut, dès lors, dans un jeu étroit, revendiquer pour entamer la part de nécessité qui nous déborde. La mort me veut ? Je veux la mort. Voilà la seule façon de rester à l'épicentre de soi-même, maître de son corps, acteur d'une pièce où l'ultime réplique, au moins sera signée de son nom »⁵⁰⁵. Le suicide est légitime, il est éthique, il est ce que l'on doit à soi-même pour rester maître de son destin et ne pas subir de façon absurde toutes les pertes qui rongent l'estime de soi et anéantissent l'homme dans ce qu'il

⁴⁹⁹ Onfray, M., *Les féeries anatomiques – Généalogie du corps faustien*, Paris, Grasset, 2003, p. 277.

⁵⁰⁰ Onfray, M., entretien avec Alexis Lacroix, Marianne, dimanche 22 mars 2015 : <http://www.marianne.net/michel-onfray-cette-civilisation-est-train-disparaitre-100232168.html>

⁵⁰¹ Onfray, M., *Les féeries anatomiques – Généalogie du corps faustien*, Op. Cit., p. 373.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 327.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 328.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 332.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 340.

a de plus précieux. En un sens, il est la seule manière de préserver le soi comme soi. Il a un refus de la douleur et de la souffrance entendu comme expérience de la défiguration, de la perte du soi, de la dépersonnalisation.

Néanmoins, si le suicide est licite, il ne l'est pas à n'importe quel prix : le suicide du désespéré, de l'adolescent qui ne fait plus face sont des erreurs. Ils ne devraient pas être. Se suicider, oui, mais pas à n'importe quel moment ni dans n'importe quelle condition. Il s'agit alors de s'engager dans une réflexion du *kairos* propice. Face à l'expérience de la vieillesse ou de la maladie, cette question est d'autant plus difficile à porter qu'on ne peut savoir si l'on s'y prend trop tôt ou trop tard. Quelle sera la perte fatale qui nous précipitera dans le suicide ? « Où est la bonne heure ? Quand trop tôt et quand trop tard ? Le suicide est prématuré quand la vie se trouve devant soi, que tout n'a pas été essayé pour pallier les difficultés qui conduisent à l'envisager, que les raisons susceptibles de motiver la mort volontaire relèvent de l'anecdote »⁵⁰⁶. L'ontologie matérialiste est d'abord une philosophie de la vie, mais pas de la vie à tout prix. La haine du corps qui se dévoile selon l'auteur dans l'acceptation de la douleur et de la souffrance doit être combattue.

Il s'agit donc de « bien mourir plutôt que de mal vivre ; jouir d'une mort volontaire et non subir une vie grabataire. La liberté dans le choix de *Thanatos* contre la dépendance d'un corps entièrement offert à la déchéance. Mieux vaut mourir par amour de la vie noble que vivre en préférant une mort ignoble »⁵⁰⁷. Si l'on ne peut rien faire face à l'arrivée de la vieillesse, face à l'expérience de l'agonie, l'on ne peut accepter, en tant qu'hédoniste matérialiste, de faire le choix d'un corps souffrant, de vivre l'épuisement d'une vie au bord de l'essoufflement. L'homme n'est pas une chair, il est une matière. Le suicide est la solution face au refus d'accepter cette épreuve de l'ultime dégradation qui est inhumaine. Il s'agit donc de choisir la mort volontaire pour échapper à la maladie mortelle. C'est en cela que « le suicide doit résulter d'un calcul hédoniste et d'une arithmétique de plaisirs : lorsqu'en dehors de toute autre solution la somme des déplaisirs l'emporte sur celle des plaisirs, le temps vient de quitter cette existence en toute simplicité, sans manières, sans craintes, ni regrets (...), si la vie est bonne, la préférer, si elle est mauvaise, la récuser »⁵⁰⁸. Le choix rationnel et réflexif l'emporte sur toute autre chose : mieux vaut choisir la mort (qui n'est rien) qu'une vie anéantie, sans mouvement, sans projet, captive de la douleur,

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 341.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 343.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 346.

prisonnière de ce corps qui ne désarme pas. « Sur sa propre mort, chacun ne doit de compte à personne »⁵⁰⁹.

Le suicide est ici une affaire privée, une affaire de personne qui se détermine pour la mort sachant qu'elle n'attend plus rien de bon de la vie. Il est aussi un choix éprouvé et assuré par une ontologie matérialiste : la vie s'épuisant, l'on précipite la mort puisque d'ores et déjà l'on ne reconnaît plus la vie dans sa plénitude. Mireille Jospin a posé ce choix. Il est personnel. Le philosophe a probablement raison de penser que personne n'a rien à y redire. Quelques remarques néanmoins : d'une part, le suicide n'engage personne d'autre que soi pour poser l'acte fatal. Ni besoin de législation, ni besoin de justification. C'est une décision de soi à soi. De fait, il n'y a aucun compte à rendre à qui que ce soit. D'autre part, nous tenons à souligner qu'un suicide ne supprime pas l'agonie, il la précipite. Celui qui se donne la mort la voit venir, doit l'affronter lucidement et, quel que soit le médicament à absorber ou le geste posé, en conscience, il va vers la mort. En un sens, il mène le combat de tout homme pour mener à bien sa mort et qu'elle fasse son œuvre. Si l'on comprend la réclamation d'une assistance médicale pour rendre la mort douce, cela manifeste néanmoins à quel point il est difficile de se faire violence à soi-même en se donnant la mort. Le suicide ainsi encadré par la raison n'est, en définitive, accessible qu'à peu de personnes. Les plus volontaires parviendront toujours à mener à bout ce projet et feront face à l'heure maîtrisée de leur mort. La logique implacable d'une ontologie matérialiste mène à poser ce choix. Dans cette affaire privée par excellence, celui qui choisit de quitter la vie reste cohérent vis-à-vis de ce qu'il pense être juste. Si nous ne pouvons rejoindre cette pensée, c'est en raison même de notre conception de l'homme comme chair. Pour autant, bien que pensant que le suicide est un mal, puisqu'ici l'homme n'est qu'un corps, et qu'ainsi la chair est un impensé, il nous semble que ce dernier, tant qu'il reste une affaire personnelle, de soi à soi, n'appartient qu'à celui qui s'y détermine. Les difficultés éthiques sont différentes dans le cadre d'une euthanasie pour la simple raison qu'elle oblige à penser le rôle d'un tiers. Nous verrons cette question une fois que nous aurons pensé la figure de l'homme autonome.

B. De l'autonomie à l'euthanasie ?

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 347.

Aujourd'hui, du fait même que la mort se déroule le plus souvent en milieu hospitalier, il devient de plus en plus difficile de pouvoir se suicider. Du suicide assisté, où l'on demande à la médecine de procurer par l'absorption de poison (peut-on parler encore d'un médicament au vu du but recherché ?) une mort douce, l'on en arrive à des demandes d'euthanasie où c'est au soignant qu'il est demandé de poser le geste décisif donnant la mort, délivrant de la vie. C'est à l'homme autonome que l'on s'adressera pour justifier les demandes d'euthanasie, autonomie qui sera complétée par l'affirmation de sa dignité et enfin par la nécessaire compassion due à l'homme souffrant.

a. Liberté et euthanasie

La nouvelle frappe : Gilles Deleuze, le philosophe, se suicide par défenestration le 4 novembre 1995. Atteint d'une grave maladie respiratoire, il vivait de plus en plus retiré. Pas de justification à son geste. Néanmoins, l'homme trépassé dans des conditions atroces. Promis à une mort par asphyxie, le voilà qui devance le moment. Est-ce du fait de son appartenance au monde de la philosophie ? Son geste est d'emblée traduit et intégré dans l'histoire de la philosophie. Il est immédiatement paré des lettres de noblesse que sont devenues les philosophies antiques stoïcienne et épicurienne en prônant le suicide philosophique. Le suicide ne peut ici être qu'un geste mûri, réfléchi, choisi. Sa violence dans tous les cas nous choque. Sortie hors cadre d'un philosophe d'exception mais ô combien tragique. Un droit au suicide assisté, un droit à l'euthanasie aurait-il sauvé le philosophe d'un geste aussi violent ? André Comte-Sponville, lorsqu'il prend position pour une législation sur l'euthanasie, invoque le geste de Deleuze en expliquant qu'il n'a jamais pu pardonner à la médecine de contraindre le philosophe à une telle violence pour mettre fin à ses jours⁵¹⁰.

La reconnaissance d'un droit à mourir dans la dignité, placée sous le vocable « euthanasie », parfois « suicide assisté », est née en raison d'un contexte du mourir : la désocialisation du mourant, la solitude du mourant dans une prise en charge hospitalière, et donc technique. L'on a alors assisté à une déshumanisation du mourir et bien plus, l'on a remis la prise en charge de ce moment à des mains médicales, chargées de combattre la

⁵¹⁰ Comte-Sponville, A., « A. Comte-Sponville et Corinne Pelluchon débattent de la législation de l'euthanasie », propos recueillis par Nicolas Truong, in *Le Monde*, 14/02/2014 : http://www.lemonde.fr/idees/article/2014/02/12/andre-comte-sponville-et-corinne-pelluchon-debattent-de-la-legalisation-de-l-euthanasie_4365185_3232.html

maladie, de restaurer la santé. Aussi, la menace de l'acharnement thérapeutique, du fait même des progrès techniques permettant d'accroître l'espérance de vie, se fait douloureusement ressentir. La vieillesse peut désormais voir ses limites repoussées sans fin. En prolongeant la vie, en soignant les maladies, est née parallèlement la peur d'une vie sans sens et sans but, soumise à la médecine pour pouvoir survivre mais sans réellement parvenir à trouver un équilibre entre qualité de vie et quantité de vie. Les possibilités d'acharnement thérapeutique, d'obstination déraisonnable sont décuplées. Prolonger la vieillesse, c'est aussi prolonger l'épreuve de la maladie, des pertes multiples, de la souffrance de se sentir décroître. La médecine mise en échec ne prend pas ses responsabilités. En effet, si elle accepte de nous prolonger indéfiniment, si elle peut nous permettre de vivre plus, nous permet-elle de vivre mieux ? Et si elle répond à la demande de la quantité de vie, pourquoi, lorsque l'on juge que c'est assez, refuse-t-elle de nous accompagner dans notre désir de mort alors que c'est par son intervention que nous vivons si vieux ? La médecine comme fabrique du handicap effraie... Et ce n'est pas seulement en service de réanimation, aux urgences, qu'elle fabrique par sa technicité de grands handicapés, mais c'est aussi dans la prise en charge de la vieillesse.

Se sentant soumis à un pouvoir disproportionné des médecins sur leur vie propre, les patients, parce qu'ils sont les premiers concernés, ont voulu retrouver une maîtrise sur leur santé, leur vie et pourquoi pas leur mort. La demande d'un droit à mourir s'est imposée peu à peu comme légitime : maîtriser l'heure de sa mort pour ne pas subir la souffrance et la douleur imposées par d'autres hommes qui possèdent le pouvoir en raison de leur fonction semble légitime. Si pour le suicide, il ne suffit que d'une volonté propre, pour l'euthanasie il faut que la mort soit visée par au moins une autre personne que celle qui meurt et qui contribue par son action à la causer. L'euthanasie engage un tiers. Il est habituellement accordé qu'une euthanasie n'est justifiable que s'il y a des souffrances et des douleurs que l'on ne parvient pas à bien prendre en charge, à soulager, à soigner. Enfin que l'acte posé pour donner la mort doit être le moins douloureux possible⁵¹¹.

Le premier argument massue de tous ceux prônant une législation en faveur de l'euthanasie est celui de l'autonomie. L'homme posséderait un droit de disposer de lui-même jusque dans sa mort, et personne ne devrait rien avoir à redire à ce choix personnel, posé en conscience (excepté que cela engage un tiers, puisque nous ne nous plaçons plus ici dans la perspective d'un suicide, assisté ou non). L'autonomie est un concept issu de la

⁵¹¹ Définition de l'euthanasie par Beauchamp, T. L., et Davidson, A., « The definition of euthanasia », *The Journal of medicine and philosophy*, vol. 4, n° 3, 1979, p. 294-312.

philosophie des Lumières. C'est avec Kant que nous allons l'étudier en premier lieu. C'est avec lui que la notion de morale devient déconnectée de la notion de bonheur. En effet, l'acte moral ne doit être posé que parce qu'il est bon en lui-même. L'acte moral doit donc être désiré en lui-même pour ce qu'il est et non pour les conséquences pratiques qui découleront du choix effectif et assumé dans un geste. C'est la disparition des morales eudémonistes, recherchant le bonheur, car alors les actions possèdent une extériorité à soi : être homme c'est se soumettre à l'impératif catégorique « Tu dois » qui fonde la moralité. C'est parce que l'homme est capable de se soumettre à la loi morale par l'exercice de sa raison que l'on peut le considérer comme autonome. Lorsqu'il agit guidé par son intérêt propre, le souci du bonheur, puisqu'il n'est pas soumis à la loi morale, puisqu'il ne se laisse pas guider par sa raison, alors il se place en situation d'hétéronomie. En un sens donc, le concept d'autonomie, issu de la philosophie kantienne, amène les penseurs à retravailler l'autonomie pour la mettre en pleine lumière dans les décisions médicales.

L'autonomie et son respect deviennent un pilier de l'éthique médicale. Pour Beauchamp et Childress⁵¹², les principes de l'éthique médicale sont au nombre de quatre : autonomie ou respect de l'autonomie, bienfaisance, non-malfaisance et justice. Ce sont ces quatre principes qui doivent déterminer si une action médicale est juste ou non. L'autonomie prend néanmoins une coloration moins formelle. « Dans le souci de protéger l'individu contre toute ingérence d'un état oppressif, d'une société conformiste et des pressions d'autrui, celui-ci (J.-S. Mill) soutient dans un manifeste en faveur de la liberté que « sur lui-même, sur son corps et son esprit, l'individu est souverain », à la seule condition que ses actions ne soient pas nuisibles pour autrui. Avec une formule qui s'applique parfaitement à notre contexte, il écrit : « chacun est le gardien naturel de sa propre santé aussi bien physique que mentale et spirituelle. L'humanité gagnera davantage à laisser chaque homme vivre comme bon lui semble qu'à le contraindre à vivre comme bon semble aux autres » »⁵¹³. Aussi, mettre fin à ses jours reste une affaire privée. L'Etat ne peut étendre son pouvoir jusqu'à posséder droit de vie et de mort sur ceux qui se sont soumis, par un pacte social, à son autorité.

Néanmoins, puisque désormais la mort se déroule à l'hôpital, ce sont les médecins qui possèdent un droit de vie et de mort sur leur patient, le privant ainsi d'une liberté

⁵¹² Beauchamp, T., Childress, J., *Les principes de l'éthique biomédicale*, traduction par Fisbach, M., Paris, Les Belles Lettres, 2008.

⁵¹³ Spranzi, M., Milhaud-Cappe, D., et Gaille, M., « La philosophie convoquée au chevet du patient », in *L'éthique clinique à l'hôpital Cochin – Une méthode à l'épreuve de l'expérience*, coordination par Fournier, V., et Gaille, M., Paris, Assistance Publique des Hôpitaux de Paris, octobre 2007, p. 32, citant Mill, J.-S., *De la liberté*, traduction de Laurence Lenglet, Paris, Gallimard Folio, 1990, p. 75 et p. 79.

fondamentale et lui refusant ainsi l'exercice de son autonomie : *auto nomos*, celui qui se donne à lui-même sa propre loi. C'est parce que la mort se déroule dans un contexte hospitalier qui prive celui qui le désire d'exercer sa liberté qu'une loi devrait garantir la liberté d'exercer son droit. En effet, l'État n'est légitime que tant qu'il garantit les libertés fondamentales dans une société libérale. La loi invoquée dans le principe d'autonomie est entendue de différentes manières : est-elle issue d'une raison ou seulement de préférences ? S'il s'agit de préférences, il s'agit alors de penser l'autonomie au sein d'une histoire personnelle, faite de relations et de choix. « Ici, aucune « extériorité souveraine » n'imposerait une vision du bien commun. Ainsi, la Commission présidentielle américaine affirmait-elle, en 1982, « le droit de l'individu de définir et de poursuivre sa propre vision de ce qui est bon ». Il s'agit d'une autonomie par nature pluraliste, dont « les conditions de réalisation se gèrent par la négociation avec les autres individus qui ont, eux aussi, leurs préférences singulières » »⁵¹⁴.

Aussi l'autonomie est reconnue dès qu'une personne est réputée libre et capable. L'autonomie comme capacité à l'auto-législation kantienne est retravaillée car elle a perdu alors le critère d'universalisation de la maxime présidant à son geste. Est alors reconnue la volonté revendiquée de poursuivre une fin permettant à défaut d'atteindre le bonheur, tout du moins de limiter l'expérience du malheur.

Celui qui réclame la mort doit être écouté, ce faisant, l'on respecte ce qu'il est, l'on préserve son autonomie. « À l'autre extrémité de la vie, si l'on conserve sa conscience, chacun demeure seul juge pour lui de ce qui justifie l'interruption de l'humain dans le vivant : l'état de dégradation, la quantité de souffrance, la récurrence de la douleur, l'inéluctabilité et l'imminence de l'issue, l'anéantissement de toute qualité de vie justifient qu'un homme demande une aide au suicide, cette première occurrence de l'euthanasie : une mort volontaire assistée »⁵¹⁵. La dernière chose que l'on doit à l'homme qui meurt, pour respecter son humanité, est de lui préserver au maximum sa liberté de choix et de se donner les moyens de respecter ses volontés. Des dernières volontés d'un mort, que l'on se devait absolument de respecter, nous passons aux dernières volontés d'un vivant qui revêtent le même impératif catégorique, ce qui est tout à fait logique dans une philosophie matérialiste. Si la mort n'est rien, ne réservons pas d'honneur à ce qui n'est plus mais conservons ce sens de ce que l'on doit à celui qui est encore.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁵¹⁵ Onfray, M., *Les féeries anatomiques – Généalogie du corps faustien*, *Op. Cit.*, p. 370.

« Alors ? Alors l'affronter (la mort). Savoir le combat perdu d'avance, à l'évidence, mais ne pas ignorer l'essentiel : arriver à la dernière heure, le plus calme possible, le plus déterminé, le plus serein, avec derrière soi une existence bien remplie, conforme à ses désirs, sans temps morts ni perdus, sans indolence ni avachissement, autant de concessions faites à la mort de son vivant... Y aller mais à son heure. »⁵¹⁶ Si l'on se doit de respecter l'homme autonome, c'est parce que l'on considère que c'est par son autonomie que l'homme est digne. Et cette dignité qu'il possède, c'est elle qui lui permet de posséder un droit à vivre inaliénable, et ici, un droit à mourir quand il le souhaite.

b. Dignité et indignité de l'homme

Dans le cadre d'une ontologie matérialiste et hédoniste, Onfray n'a guère besoin d'invoquer le concept de dignité pour justifier éthiquement ses prises de position envers l'euthanasie. Néanmoins, le concept de dignité reste le plus souvent central pour justifier ce type de requête. L'Association qui défend l'euthanasie a même choisi de le mettre dans son nom : l'ADMD, l'association pour le droit à mourir dans la dignité. Qu'est ce alors que « mourir dans la dignité » ? Et quel est ce concept de dignité invoqué ici ?

Dans le texte présenté comme texte fondateur de l'ADMD l'on peut lire ceci : « comment peut-on se dire libre et maître de son destin si l'on ne peut éviter la déchéance, sinon par un suicide solitaire, préparé en secret et dont l'issue n'est jamais certaine ? Bien sûr, je ne me permettrai jamais de devenir geignard, pusillanime et capricieux comme l'oncle Machin qui réclame sa nourriture avec des cris perçants et bave en mangeant. Pas pour moi le destin de grand-mère sourde et aveugle, qui se parle avec des petits bruits effrayés et qui ne quittera son lit que pour sa tombe. Pas moi le radoteur, le gâteux, le grabataire, qui ne contrôle même plus ses sphincters, dégage une puanteur atroce et dont les fesses ne sont qu'une plaie vive. Une visite à un "mouroir" est fortement recommandée à tous ceux qui ne veulent pas entrer dans la vieillesse à reculons. Je leur garantis une vision saisissante de notre civilisation, une insulte à leur dignité, une remise

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 382.

en question fondamentale comme l'est la présence de certaines maladies mentales »⁵¹⁷. L'écrivain nous conte les mouvoirs qui existent à l'hôpital. Voyant à quel point la vieillesse est une déchéance, la façon dont nous la traitons qui accroît se sentiment de déchéance, chacun veut naturellement se défaire de ce fardeau.

Le recours à la notion de dignité est donc ici manifestement lié à un sentiment, à une subjectivité. La dignité devient un concept soumis à l'état physique ou/et psychologique de celui qui subit l'épreuve de la maladie, ou encore de celui qui contemple la déchéance qu'elle occasionne. Cette déchéance nous effraie, profondément, intimement. À l'impuissance à laquelle elle nous confronte se surajoute notre estime de soi qui se refuse à tomber dans de telles dégradations. Face à elles, nous ne pouvons penser qu'il est possible de conserver quelque estime de soi.

La dignité s'oppose dès lors à la possibilité ou à l'existence de la déchéance, que cette dernière soit physique ou morale, et par extension, à toute détresse, toute souffrance qui sont considérées comme intolérables. La dissolution de la conscience est rejetée comme un pis-aller. Si vous anesthésiez ma conscience pour que je ne me voie pas diminué, vous ne m'empêchez pas de vivre ces diminutions comme des privations. Supprimer la conscience n'est pas une réponse à l'épreuve de la vieillesse ou de la maladie. Aussi, si celui qui souffre, vivant dans sa chair les profondes dégradations, possède une image de soi profondément dégradée, le regard d'autrui, de son entourage, empreint d'effroi et de compassion, ne l'aide pas forcément à reconstruire autrement une identité face à l'épreuve de l'étrangeté à laquelle il est confronté.

Bien plus, on le voit dans le texte précité, ceux vivant ces déchéances ne peuvent plus être considérés comme des semblables, d'où le refus de devenir « un déchet », « une épave », « un légume ». L'inquiétante étrangeté de celui qui nous ressemble jusque dans sa difformité nous trouble à ce point que nous voulons nous en différencier à tout prix. L'indécence de la souffrance brise la dignité. Il s'agit donc avant tout de se préserver de ce mal absolu qui détruit l'image de soi pour soi et pour autrui.

La dignité devient alors relative à la subjectivité de la personne souffrante, aux capacités que l'on possède, aux qualités que l'on peut déployer. Elle n'est plus inaliénable, elle n'est certainement pas ontologique. Sans cesse en construction, elle peut cesser d'être par l'épreuve de la maladie, de la dépendance, de la déchéance. La dignité peut se perdre. Il faut à tout prix se préserver de cette perte car alors, quand bien même nous ne

⁵¹⁷ Landa, M., « Un droit », in *Le Monde*, samedi 19 novembre 1979 : <http://www.admd.net/les-objectifs/le-texte-fondateur.html>, c'est après la publication de ce texte que l'ADMD s'est créée en tant qu'association.

sommes pas inhumains en la perdant, nous ne sommes plus totalement humains. Préserver son humanité jusqu'au bout, voilà l'enjeu des demandes d'euthanasie : préserver le soi. C'est pourquoi il faut défendre ce droit à mourir : être libre de sa mort en propre. Il faut maîtriser l'image de soi jusque dans la mort, et dès lors ne jamais être confronté aux affres de la déréliction que nous font vivre maladies mortelles et agonie.

Selon les mots d'Éric Fiat⁵¹⁸, nous retrouvons le concept de dignité bourgeoise au sens propre, puisqu'il est des gens dignes et des gens indignes, la dignité bourgeoise étant construite sur la notion de décence, de fonction, de rôle. Est digne celui qui possède une place dans la société. Le mendiant quant à lui est frappé d'indignité. Ne parlons pas du vaurien (qui porte bien son nom). « Comme synonymes, vous trouvez : « grandeur », « componction », « maîtrise », « retenue », « tenue », « contenance ». La dignité, c'est l'art de prendre une contenance. Vous trouvez aussi comme synonyme : « pudeur ». Car « pudeur » et « dignité » sont liées : on se drape dans sa dignité. Comme antonymes, vous trouverez bien sûr, « indignité » – mais cela ne fait pas avancer le « schmilblick » ! – et plus intéressant : « bassesse », « veulerie », « laisser-aller ». La conduite digne est celle de la maîtrise, de la tenue, de la contenance. La conduite indigne est celle du laisser-aller. En effet, la bourgeoise du XIX^{ème} siècle ne sort jamais dans la rue que les lèvres, les poings et les fesses serrés autour de son sentiment de dignité ! Elle maîtrise, elle retient, elle se tient, alors que la prostituée, jugée indigne, est celle qui laisse aller, qui manifeste, qui ne retient rien. »⁵¹⁹ Le concept de dignité bourgeoise est le concept de dignité décence. Il faut maîtriser l'image de soi face à la nécessaire dé-maîtrise à laquelle la maladie et l'agonie nous confrontent. Mieux vaut ne pas surseoir pour ne pas subir et mourir volontairement. Voilà la noblesse, voilà la dignité. Savoir s'effacer soi avant d'être trop atteint pour parvenir à sa fin. Pour les partisans de l'euthanasie, il s'agit de mourir pour rester digne, pour sauvegarder sa dignité. Dignité et liberté sont alors assimilées. Aussi, pour Henri Cavaillet cité par Ricot : « la dignité est ce que je pense « moi de moi ». C'est pourquoi cette convenance personnelle doit être protégée »⁵²⁰.

⁵¹⁸ Sur le sujet de la dignité on lira avec profit l'excellent *Petit traité de dignité – Grandeurs et misères des hommes* -, Paris, Larousse, 2012, par Éric Fiat.

⁵¹⁹ Fiat, E., « La dignité en question », Colloque Maltraitance et dignité à travers les pages de la vie, département des Deux Sèvres, p. 3-4, http://www.deux-sevres.com/deux-sevres/Portals/cg79/missions/solidarite%C3%A9/pdf/ERIC_FIAT.pdf

⁵²⁰ Ricot, J., *Dignité et euthanasie*, Nantes, Plein Feux, 2003, p. 14.

c. *La trilogie autonomie – euthanasie - compassion*

Parce qu'il s'agit de sauvegarder sa dignité, parce qu'il s'agit de se sauvegarder soi, alors celui qui pose ce geste de l'euthanasie, le tiers qui se rend complice de notre mort, qui nous accompagne jusqu'à la fin, ne peut le faire que par compassion. La vraie ! Celle qui se sent responsable autant de la vie que de la mort de celui qui souffre et qui, pourtant, respectant celui qu'est le malade, valorise tout à la fois son autonomie, respecte ses décisions, et se soumet à la subjectivité qui le fait se sentir digne ou indigne.

Le professeur Schwartzberg, face aux insupportables souffrances causées par le cancer, défendait l'euthanasie parce que c'était selon lui la moins mauvaise des réponses. Celle qui aurait été bonne, c'était de parvenir à guérir. Mais quand la médecine sait qu'elle ne peut plus offrir une guérison, qui ne serait offrir qu'une illusion, alors : « l'euthanasie c'est moche. Mais l'interdiction de l'euthanasie, le maintien en vie à tout prix d'un moribond qui souffre sans espoir, c'est ignoble. »⁵²¹ Euthanasier celui qui souffre, c'est faire œuvre de compassion, d'après ce médecin qui ne peut plus endurer la souffrance d'autrui sans autre issue que la mort, et auparavant, la lente descente aux enfers qu'est l'agonie. D'autant qu'en 1978, l'on balbutiait seulement dans la connaissance des antalgiques. Aujourd'hui encore combien de fois bute-t-on sur des douleurs dites récalcitrantes qui n'ont pas de terme sinon à l'heure de la mort ? Récemment en France, le docteur Bonnemaïson s'était vu acquitté d'un premier procès, parce que personne ne doutait qu'il avait agi par compassion. Cette compassion l'a mené à euthanasier sept de ses patients. Si l'on reprend *le Monde* : « cependant, la décision du médecin de mettre fin à la vie de ses patients a été prise de façon totalement discrétionnaire, ce dernier n'ayant consulté ni la famille des patients, ni l'équipe médicale. À cet égard, il convient de s'interroger: est-il légitime de laisser impunis des actes ayant entraîné directement et volontairement la mort, même si leur auteur a été guidé par la compassion ? Cet arrêt va certainement avoir pour effet d'obliger le législateur à agir rapidement mais surtout concrètement en matière de fin de vie, et pour cette raison, il faut s'en réjouir. Mais n'oublions pas que sept personnes sont décédées du fait d'un acte d'euthanasie active, perpétré sans encadrement légal, familial ou médical ». ⁵²² La reconnaissance de la

⁵²¹ Schwartzberg, P., Viansson-Ponté, P., *Changer la mort*, Paris, Albin Michel, 1978, p. 225.

⁵²² Richefeu, L., « Affaire Bonnemaïson : être favorable à l'euthanasie ne signifie pas se réjouir d'un acquittement », in *Le Monde*, 26/06/2014 : <http://www.lemonde.fr/idees/article/2014/06/26/affaire->

compassion a donc été décisive dans l'acquittement d'un homme qui pourtant a pris des décisions d'une profonde gravité de façon fortement isolée. Ici, point de discussion collégiale, ni de consentement des patients, ni d'avis de certaines familles.

Peut-être pourrait-on voir là une certaine impatience du cœur engendrée par la pitié que décrit parfaitement Zweig lorsqu'un médecin parle à un jeune héros ayant inondé de sa pitié une malheureuse handicapée : « De la pitié – très bien ! Mais il y a deux sortes de pitié. L'une, molle et sentimentale, qui n'est en réalité que l'impatience du cœur de se débarrasser au plus vite de la pénible émotion qui nous étreint devant la souffrance d'autrui, cette pitié n'est pas du tout la compassion, mais un mouvement instinctif de défense de l'âme contre la souffrance étrangère. Et l'autre, la seule qui compte, la pitié non sentimentale mais créatrice, qui sait ce qu'elle veut et est décidée à persévérer avec patience et tolérance jusqu'à l'extrême limite de ses forces, et même au-delà. C'est seulement quand on va jusqu'au bout, quand on a la patience d'y aller qu'on peut venir en aide aux autres. C'est seulement quand on se sacrifie et seulement alors ! »⁵²³.

Et de fait, la compassion est légitime si la dignité n'est comprise que comme une « dignité décence », une dignité qui repose sur une pleine subjectivité de celui qui la conçoit. Compassion qui repose aussi sur le respect de l'autonomie de celui qui demande à mourir. Refuser ses dernières volontés à un mourant est délicat, il faut pouvoir le justifier. Le docteur Bonnemaïson n'avait pour intention que de ne pas laisser souffrir plus longtemps ses patients de façon inutile puisque la mort était au bout. Quel médecin ne s'est pas retrouvé face à la question déchirante de son patient ou de ses proches, le « Jusqu'à quand docteur ? » Cette question trahit la lassitude, l'incompréhension, la souffrance qui écrase sans échappatoire possible, la mort attendue comme une délivrance et qui se refuse par une dernière cruauté dont elle a le secret. Le médecin lui-même accablé, jeté en pâture au monde parce qu'il faut faire des « cas d'école » d'euthanasie pour obtenir une loi, qu'elle soit pour ou contre, a fini par tenter de se suicider. L'homme se voit confondu avec ses actes, avec les gestes qu'il a posés.

Peut-être n'a-t-il été mené que par cette impatience du cœur qui ne peut plus endurer la souffrance d'autrui et qui est nommée la pitié ? La compassion impliquerait une énergie créatrice très forte et un sens du sacrifice immense, des vertus héroïques. Nous nous permettrons de passer par une autre histoire pour tenter de faire comprendre l'importance

[bonnemaïson-etre-favorable-a-l-euthanasie-ne-signifie-pas-se-rejouir-d-un-acquittement_4446042_3232.html#](#)

⁵²³ Zweig, S., *La pitié dangereuse (ou l'impatience du cœur)*, traduction de l'allemand par Hella, A., révisitée par Vergne-Cain, B., et Rudent, G., Paris, Grasset et Fasquelle, 1991, p. 256-257.

de la vertu créatrice de la compassion : celle de « l'officier français », racontée par l'école de Paolo Alto. Ce dernier se voit donner l'ordre, au temps de la Commune, de tirer sur la « canaille ». Se retrouvant face à la population insurgée, à la tête de ses troupes, il leur dit alors : « J'ai reçu l'ordre de tirer sur la canaille. Or je vois ici beaucoup d'honnêtes gens. Je leur demande de se retirer afin que je puisse exécuter mon ordre ». La foule quitta alors la place, lui permettant d'obéir à son ordre sans verser le sang innocent. Cet homme exerça la fonction créatrice de sa compassion pour ne pas céder à deux contraires absolument opposés : exécuter un ordre injuste ou tuer injustement. Il lui a fallu inventer une troisième voie.

La compassion, entendue comme *cum-patior*, pâtir avec, ne peut s'identifier à la symbiose de la sympathie. La compassion permet de se faire compagnon d'infortune avec ceux que l'on rencontre en restant auprès d'eux. Elle ne prétend pas être à la place de l'autre, elle reconnaît que la tâche est ingrate et nécessite de l'humilité. Il s'agit avant tout de ne pas fuir, de rester au côté de celui qui est défiguré par la souffrance pour suivre son chemin un pas derrière lui et mettre tout en œuvre, toute son imagination, sa force et sa volonté pour tenter de le soulager, de briser la solitude de la souffrance. Ce n'est pas sans errements, sans tâtonnement, sans erreurs non plus. Il ne peut y avoir d'accompagnement parfait puisqu'il ne peut y avoir symbiose. La compassion qui supprime son objet en précipitant la mort nous semble relever plus de l'ordre de l'impatience du cœur et de la volonté de soulager à tout prix. Or la pitié reste différente de la compassion car, si avec la compassion, l'on tente autant que faire se peut de ne pas se faire supérieur à celui qui souffre mais de rester un pas derrière lui, pour le soutenir dans la pitié, l'on perçoit une note de supériorité, la souffrance d'autrui reste celle de l'autre, celle qui ne nous atteindra jamais (soit par indifférence, soit persuadé que l'on aura le courage de se suicider avant). Elle est mise à distance et ne permet pas alors de rejoindre l'homme souffrant dans sa solitude. La pitié est un sentiment non parvenu à la maturité d'une vertu. La compassion est une vertu car elle implique une discipline du cœur, elle est un *habitus* que l'on travaille sans cesse pour parvenir à être disponible à autrui. Elle réclame inventivité, ingéniosité et créativité. Elle ne supprime pas l'objet de la compassion, elle lui fait place et reste à ses côtés sans abandonner celui qui souffre.

Qu'on nous permette un dernier exemple. Les premiers aviateurs pouvaient se laisser piéger dans leur avion lors d'un crash. Ils étaient alors promis à une mort atroce : brûlé vif. Tous possédaient donc un revolver, au cas où, pour ne pas périr dans des souffrances odieuses. Parfois, néanmoins, ils ne pouvaient l'atteindre. Le cas de conscience serait alors

celui-ci : je suis le tiers qui ne peut sauver le pilote de son « piège » mais qui possède une arme. J'ai le choix entre le délivrer d'une mort horrible en lui tirant dessus ou le regarder mourir, condamné à l'impuissance. Si je décide de tuer le pilote, c'est que je suis dans l'urgence du domaine pratique. Je ne peux disposer d'aucun temps de délibération ce qui ne doit pas être le cas lors d'une demande d'euthanasie mais qui arrive régulièrement dans les services des urgences. Je n'ai pas d'autre solution à proposer. Si je ne le tue pas, personne ne pourra non plus me le reprocher. En revanche, quoi qu'il arrive, il serait normal que je rende compte de mon acte face à la société, si je décide d'utiliser mon arme. En prenant l'exemple de l'aviateur, il nous semble important de montrer qu'il n'y a pas de temps pour inventer une troisième voie. Dans le cadre des demandes d'euthanasie, à tout le moins avant d'y répondre, il faut pouvoir prendre le temps d'inventer, d'imaginer d'autres possibilités exigeantes humainement et d'explorer les demandes formulées pour ne pas céder à l'impatience du cœur et entrer véritablement dans la compassion.

C. Rejet d'une philosophie de la maîtrise de soi

Nous l'avons vu, les défenseurs de l'euthanasie et du suicide assisté, ceux ne voulant pas faire l'épreuve défigurante de la douleur et de la souffrance, ont des arguments sérieux et audibles. Sans supprimer l'agonie, ils la précipitent afin de ne pas en subir toutes les affres. Ils tentent ainsi de maîtriser leur mort. La puissance accordée à l'esprit amène à précipiter l'anéantissement du corps quand bien même le corps est tout dans une philosophie matérialiste. Le concept de chair peut-il répondre à l'épicurisme et ajuster la notion de dignité ? Quelle autonomie faut-il défendre ?

a. La puissance de l'esprit et l'anéantissement du corps : vers l'hybris

Le refus d'un corps dégradé, d'une mort longue et douloureuse, de ce tunnel sans fin obligeant l'homme à s'abaisser toujours plus, le faisant s'interroger sur son humanité propre quand il se perçoit défiguré, homme des douleurs, perdu dans la souffrance, sans

plus de communication possible... Ce refus de voir le corps se déliter manifeste la puissance d'une volonté sans faille, car capable d'épouser la mort pour ne plus subir la vie. Se poser la question « d'être ou ne pas être », c'est rejoindre la grande tradition humaine s'interrogeant sans cesse sur le sens de l'existence. Lorsque Kafka, perclus de douleur, rongé par la tuberculose, explose face à son médecin en lui envoyant : « si vous ne me tuez pas vous êtes un assassin », il dénonce un sadisme thérapeutique. Ce sadisme serait de maintenir en vie celui qui est condamné alors même qu'il souffre. « L'euthanasie formule une éthique de la pitié »⁵²⁴ écrit Onfray. Nous en convenons : de la pitié et non de la compassion. Ce n'est plus « cacher ce sein que je ne saurais voir » mais « cacher ce corps douloureux, brisé, anéanti, laid que je ne pourrais supporter ». Avant même d'en éprouver l'amertume, l'on s'en prémunit et l'on choisit la mort.

Il s'agit bien de « quitter une pièce trop enfumée ; déloger l'âme de sa maison devenue inhospitalière ; abandonner un édifice vermoulu ; sortir de scène au bon moment ; ne pas écrire une ligne de trop à son histoire car seule importe la manière de conduire la pièce, pas la durée de la représentation pourvu que le dénouement soit bon : savoir finir ce qui de toute façon ne peut durer éternellement (...) Le problème consiste moins à vivre ce que l'on peut, mais ce que l'on doit. Sur sa propre mort, chacun ne doit de compte à personne. Ni aux dieux, ni à la loi, ni à l'État, ni aux prêtres, ni aux rois, ni à ceux qui restent »⁵²⁵. Le soi seul est déterminant, l'esprit à coup de forceps choisit la mort, mort qui n'est rien lorsqu'elle est là puisque nous ne sommes plus. Personne ne devrait pouvoir autoriser ou interdire l'euthanasie, elle relèverait d'un droit absolu à disposer de soi librement. Chacun possède sur soi un droit de vie comme de mort.

Dans des pages violentes, Onfray décrit les soins palliatifs. L'homme révolté affleure. À la fin, il pourra néanmoins écrire que « dans la logique des soins palliatifs, le mourant ne possède pas son heure, son corps, sa volonté, il ne peut disposer seul et doit solliciter l'autorisation qu'à l'évidence on ne lui donne pas si ses papiers spirituels ne sont pas en règle. »⁵²⁶ C'est pourquoi il ne peut y avoir aucune spiritualité pour le philosophe, pas même laïque, pas même celle construite par Ferry. Seule la matière prime, et l'on est maître et possesseur de son corps. Il n'y a plus de « comme », pour nuancer la chose. Pour autant, le matérialisme poussé jusqu'au bout mène à l'anéantissement de la matière et du corps. L'esprit par la force de sa volonté parvient à se suicider. Or « les soins palliatifs

⁵²⁴ Onfray, M., *Les féeries anatomiques – Généalogie du corps faustien*, Op. Cit., p. 372.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 347-348.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 364.

défendent une logique de soignants soucieux de leur salut plutôt qu'une logique de soignés motivés par le respect de la volonté, de la dignité, de la souveraineté, de la liberté et de l'autonomie du malade. L'euthanasie permet d'avancer sur le terrain de la déchristianisation du corps et des institutions qui s'en occupent, puis de progresser dans la construction d'un corps faustien »⁵²⁷. Il faut surtout se garder et se prémunir de la logique judéo-chrétienne considérée comme dominante. Le « tu ne tueras point » du *Talmud* ne doit pas inclure l'atteinte à soi par le suicide. Il s'agit pour le philosophe de ne pas prolonger la mort dans la vie en refusant de précipiter la mort. Or, « quand l'humanité quitte un corps dans lequel il ne reste que la vie, elle ne signifie plus rien et pèse autant que ce qui vit par ailleurs sur la planète. La mort a déjà fait son travail »⁵²⁸. *L'hybris* donc, car le philosophe, de façon cohérente en vient alors à justifier les morts non volontaires par euthanasies.

Si le suicide (assisté ou non) peut être considéré comme une affaire privée, parvenir à la justification d'une euthanasie non volontaire et active nous semble autrement plus condamnable. « L'individu ne disposant plus d'une conscience claire de soi et précise, nette et rigoureuse ; il ne reconnaît plus aucun de ses interlocuteurs, proches, anonymes ou gens de sa famille ; il est privé de relation au monde extérieur et à son histoire. Incapable de soi, des autres et du monde, l'individualité est définitivement diluée dans le réel. L'humain a quitté le vivant. Reste un mécanisme déconnecté de toute finalité qui tourne à vide en attendant plus de mort encore pour cesser de fonctionner. Un tiers peut arrêter là le massacre... »⁵²⁹. Refuser la déchéance pour soi implique, si l'on est cohérent de la refuser aussi pour autrui et autorise alors à bien plus que la possibilité du suicide assisté. Si la vie humaine n'a de valeur que dans sa capacité à être décente, dans « sa normalité » en tant qu'un corps qui est en bonne santé, alors pourquoi l'euthanasie ne serait-elle pas l'issue non plus pour soi mais pour tous ? L'esprit, l'intelligence humaine devient la seule mesure pour dire ce qui est digne ou non d'être vécu, et partant, ceux qui sont dignes ou non de vivre. Plus d'inquiétante étrangeté du mourant ou du dément... l'on peut leur donner une mort douce. Mais apparition d'une inquiétante subjectivité qui s'arroge tout à la fois un droit de vie et de mort pour soi, mais aussi pour autrui. Pour la première fois, le règne de la subjectivité nous semble un monde étranger qui pourrait justifier tous les abus de pouvoir sur les plus vulnérables. Et pourtant, Onfray ne s'appuie pas sur la subjectivité mais sur

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 365.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 370.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 371.

l'objectivité d'un corps qui justement ne pourra jamais dire autre chose que soi. Il n'y a pas de chair, pas de subjectivité henryenne dans les sujets que l'on peut tuer ou qui peuvent décider de leur mort. Il n'y a qu'une matière : lieu de l'humiliation de l'homme. Afin que l'homme ne soit pas dégradé, il vaut mieux l'euthanasier avant que les atteintes à sa dignité ne soient trop grandes.

Onfray invoque la pitié pour mettre un terme à ces souffrances : « la répugnance à voir souffrir son semblable me paraît le signe de la grandeur d'un être. Son indifférence, le signe de sa bassesse »⁵³⁰. Si l'auteur affirme cependant que l'euthanasie volontaire, le suicide assisté sont moins problématiques que l'euthanasie sans consentement, il pense néanmoins que c'est être humain que de pratiquer l'euthanasie. Pour lui, écrire des directives anticipées, nommer une personne de confiance peuvent d'ores et déjà être des gardes fous préservant d'un acharnement thérapeutique. « Dans un monde sans Dieu, sans âme immatérielle, sans transcendance, le mourant n'a de compte à rendre qu'à lui-même »⁵³¹ mais la pitié peut amener à poser des actes euthanasiques sur autrui. L'esprit humain, rationnel, devient le seul critère pour dire ou non qui est digne de vivre. L'objectivité est présente, comme calcul rationnel froid et technique. La dignité de l'homme ne se mesure qu'à la bonne santé de la matérialité de son corps. *L'hybris* est là, jusque dans la négation du corps lorsque l'on précipite la mort.

Néanmoins nous ne pouvons que souligner que la médecine n'ayant finalement, en bout de course, que la mort comme projet à attendre, comme savoir pratique, elle épuise les volontés. L'acharnement thérapeutique commence bien avant la fin de vie. Les agonies longues qui s'étendent sur plusieurs années sont particulièrement intolérables. Noëlle Chatelet, en reprenant les mots de sa mère, invoque un combat à l'Interruption Volontaire de la Vieillesse (qui remplace le combat d'un droit à l'Interruption Volontaire de Grossesse). Elle nous met mal à l'aise car cela condamne l'accession à la dignité de tous ceux qui mènent vaillamment le combat de la vieillesse, avec leurs faibles forces. Le cri de la société adressé à la médecine est on ne peut plus clair. Ne nous soignez pas pour préserver une longévité sans promesse ! Autrement, comment ne pas comprendre que soit exigé un droit à mourir délivré par la médecine, puisqu'elle seule permet d'accéder à la mort. La technique vient à bout de la vie et accroît en plus l'horreur de la mort et de l'agonie. Pour autant, nous réaffirmons que l'euthanasie, tout comme le suicide, ne supprime pas l'agonie : elle l'anticipe et la précipite. Les partisans de la *thanatos*

⁵³⁰ *Ibidem.*

⁵³¹ *Ibid.*, p. 373.

euthanatos veulent habiter la mort et non la fuir. Il y a *hybris* dans la volonté de maîtriser la mort, mais elle n'apparaît que parce qu'il y a *hybris* de la médecine qui parvient difficilement à trouver l'équilibre prudentiel entre le traitement nécessaire et celui superflu – une pile de *pacemaker* peut être un bénéfice pendant sept ans et devenir, par la suite, un maléfice. Le glissement entre l'utilité d'un traitement à une obstination déraisonnable est si ténu qu'il est bien difficile de savoir pratiquer un art médical sans erreur et tâtonnement. L'*hybris* de la maîtrise est issue d'une conception de la dignité subjective, qui repose sur une apparence. À quelle dignité font appel les soins palliatifs pour exercer leur pratique médicale et la justifier philosophiquement ?

b. Dignité et indignité

La dignité chez un matérialiste épicurien ne peut être que relative, liée à la dignité décence que développe le philosophe Ricot ou celle bourgeoise d'Éric Fiat. L'euthanasie ou le suicide assisté sont donc pris en charge et revendiqués dans un système de pensée cohérent. Néanmoins, si nous nous replongeons dans notre ontologie charnelle, nous ne pouvons que penser que le concept de dignité décence ne peut nous satisfaire.

Lorsque nous en revenons aux Lumières, la dignité est ontologique. C'est de ce type de dignité que les partisans des soins palliatifs s'emparent. Rappelons-nous : ils naissent en 1905 avec les *Irish Sisters of Charity* qui se vouent à l'accueil des agonisants. Le plus souvent, ce sont des patients tuberculeux ou cancéreux, condamnés par la médecine. Un médecin, Cicely Saunders va refuser de penser que médicalement on ne peut plus rien faire faute de pouvoir les guérir. Elle va alors tout mettre en œuvre pour soulager les douleurs et les souffrances de ses patients. La technique médicamenteuse est donc nécessaire et est convoquée au lit du patient, mais pas qu'elle. La psychologie l'est aussi : il s'agit de prendre soin d'une personne dans la totalité de son histoire. Dans sa globalité. La médecine se re-subjectivise alors. En 1967 est fondé le *Saint Christopher hospital* à Londres, l'euthanasie est exclue de la prise en charge. Aussi « les soins palliatifs ne sont pas d'abord une technique mais un idéal, voire une philosophie, visant à répondre au besoin spécifique

des personnes en fin de vie »⁵³². Aujourd'hui en Belgique, l'on voit que désormais ce sont les soins palliatifs qui prennent en charge les demandes d'euthanasie. Ils sont donc moins segmentés que dans le mouvement d'origine ou que dans le mode de fonctionnement actuel de la France. Y intégrer une unité de soins palliatifs est souvent un acte militant, anti-euthanasique, tout du moins au début de l'histoire de ces unités.

Le socle philosophique est issu de l'impératif catégorique kantien : « l'humanité elle-même est une dignité ; en effet, l'homme ne peut jamais être utilisé simplement comme un moyen par aucun autre homme (ni par un autre, ni par lui-même), mais toujours en même temps comme une fin, et c'est en ceci précisément que consiste sa dignité (la personnalité), grâce à laquelle il s'élève au-dessus des autres êtres du monde, qui ne sont point des hommes et qui peuvent donc être utilisés, par conséquent, au-dessus de toutes les choses »⁵³³. L'on pourrait considérer que dans le cadre d'un suicide assisté, celui qui commet l'acte irrévocable ne trahit pas la dignité de l'homme qu'il porte en lui et qui est inaltérable, inaliénable. Le seul fait de pouvoir écouter la loi morale nous fait accéder à la dignité ontologique. En se tuant, l'homme est *auto-nomos*, il se donne à lui-même sa propre loi. Néanmoins, dans le cadre d'une euthanasie, le soignant peut être considéré comme un moyen pour parvenir à ses fins, aussi il devient plus difficile de légitimer l'euthanasie. Cet argument scandalise Onfray : quoi ? Celui qui souffre en formulant la demande de mourir atteindrait et abîmerait la dignité du soignant ? À dire vrai, ce n'est pas la formulation de la demande qui atteint la dignité du soignant, mais sa dignité serait atteinte si on lui imposait de répondre aux demandes d'euthanasie contre sa conscience, car ainsi on le forcerait et briserait la possibilité d'écouter en lui la loi morale puisqu'il ne se verrait pas respecté dans ses opinions et croyances.

De qui force-t-on la conscience et ne respecte-t-on pas l'autonomie ? De celui qui demande à mourir et que l'on n'écoute pas ? De celui qui refuse de donner la mort parce qu'il est soignant ? Par une habitude issue des pensées judéo-chrétiennes (qu'Onfray se garde bien de dénoncer ici), l'on pense le plus communément que c'est le souffrant qui oblige, et que le soignant doit se soumettre. Si l'on en reste à un rapport de force entre le souffrant et le soignant, l'issue est fatale parce que nous sommes dans une lutte de pouvoir. Il n'y aura que des perdants. Le soigné que l'on n'écoute pas ou le soignant dont on force la conscience et qui se verra ainsi abîmé voire incapable d'accompagner d'autres personnes

⁵³² Maret, M., *L'euthanasie : Alternative sociale et enjeux pour l'éthique chrétienne*, Paris, Edition Saint Augustin, 2000, p. 216.

⁵³³ Kant, E., *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, Paris, Vrin, 1968, p. 140.

parce qu'il aura été cassé (sans oublier celui qui est déjà brisé par la vue de tant de souffrance qu'il n'a pu soulager). Il s'agit donc de se garder de ce rapport de force destructeur pour les uns comme pour les autres. Les renvoyer dos à dos en intimant l'ordre de choisir soit les uns soit les autres est tentant, facile mais par trop réducteur. Chacun doit pouvoir trouver une place ajustée, nous y reviendrons. Néanmoins, nous gardons en tête la phrase de Steiner et sa colère : « il est inconcevable que l'on puisse garder en vie malgré eux ceux qui n'ont plus pour seul espoir que de quitter cette vie. Cela me semble d'un sadisme affreux »⁵³⁴.

Kant construit un concept de la dignité qui est absolu et qui l'amènera même à condamner le suicide. Pour le philosophe : « on ne doit pas disposer de soi-même et de sa vie comme d'un moyen, quelle que soit la fin qu'on se propose et devenir ainsi l'auteur de sa propre mort »⁵³⁵. Cette affirmation est issue des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* où l'auteur affirme que « tous les hommes sont dignes de la même dignité car si les choses ont un prix, l'homme, lui, a une dignité, laquelle est sans degré, ni partie, et cela serait vrai même si Dieu n'existait pas. »⁵³⁶. Plus de dignité bourgeoise qui tienne, nous affirme Fiat par l'entremise de Kant. L'assassin tout comme le bourreau ont la même humanité en partage, et quoiqu'ils fassent, ils ne peuvent la perdre. Nous sommes égaux en dignité, tous, les droits de l'homme sont universels car tous sont dignes de façon égale et cela ne vient pas d'une quelconque croyance en Dieu. C'est un fait de raison. La dignité est sans prix car elle ne peut passer de 0 à 0,1, à 0,2, ou ici de 1 à -1, -2... Pour l'homme la dignité c'est un tout. Sans prix, sans possibilité de la mesurer. La vie humaine est inestimable, elle est sans degré, et cela même parce que l'homme est capable d'écouter en lui la loi morale. Qu'il le fasse est une autre question, mais en raison de la possibilité pour l'homme d'écouter la loi morale, en raison de cette capacité, il est revêtu d'une dignité inaliénable qu'il n'a pas le droit d'attenter, bien qu'il le puisse. L'interdiction n'empêche jamais les transgressions. L'autonomie kantienne est donc définie par l'attitude de l'homme face à son écoute de la loi morale. Est hétéronome celui qui choisit d'agir en fonction de préférence, en fonction de ses désirs, en fonction de son bonheur. Est autonome celui qui se soumet absolument à la loi morale. La dignité est intrinsèque à

⁵³⁴ Steiner, G., *Un long samedi : entretiens Georges Steiner et Laure Adler*, Paris, Flammarion, 2014, cité dans l'émission de Finkelkraut, A., « C'est ainsi que les hommes meurent » in *Répliques*, sur les ondes de France Culture, le 5/12/2015.

⁵³⁵ Kant, E., *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1972, p. 111.

⁵³⁶ Kant, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, cité par Fiat, E., « La dignité en question », Colloque Maltraitance et dignité à travers les pages de la vie, département des Deux Sèvres, p. 9, http://www.deux-sevres.com/deux-sevres/Portals/cg79/missions/solidarit%C3%A9/pdf/ERIC_FIAT.pdf

l'homme. Néanmoins, Hegel ajoutera à Kant que, pour que l'homme en ait pleinement conscience, il faut qu'elle soit reconnue par autrui. Hegel conserve la prémisse kantienne à laquelle il ajoute la problématique de la reconnaissance. Problématique de la reconnaissance qui fonde les sentiments de dignité et d'indignité mais qui ne remet pas en cause la dignité elle-même.

Le philosophe Ricot distingue trois usages de la notion de dignité. Celle kantienne, celle qui fonde la déclaration universelle des droits de l'homme et qui est une dignité ontologique. Elle ne peut être retirée ni perdue alors que la deuxième conception de la dignité renvoie à l'image de soi que l'on peut percevoir comme dégradée (par l'épreuve de la maladie et de la vieillesse par exemple, mais aussi du handicap) ou renforcée (par exemple en choisissant la maîtrise et en demandant une euthanasie). Aussi, cette dignité est une dignité décence où il s'agit avec pudeur de tenter de maîtriser les événements de la vie. La dernière conception de la dignité, en revanche, assimile dignité et liberté et ne se fonde que sur le soi qui se pense soi. C'est à la dignité ontologique qu'il revient de tempérer les usages de la dignité décence et la dignité liberté pour Ricot. Mais la dignité ontologique et la philosophie des Lumières ne nous éloignent-elles pas d'une philosophie de la chair ?

c. Une macabre trilogie : autonomie - compassion - euthanasie

Nous l'avons évoqué rapidement : celui qui choisit l'euthanasie ou celui qui choisit le suicide assisté ne supprime pas l'agonie mais il l'anticipe. Dans l'euthanasie ou dans le suicide assisté, la question n'est clairement pas celle d'un déni de mort, d'un refus de cette dernière. Bien au contraire, parce qu'on lui accorde de l'importance, il s'agit de l'habiter et pour bien l'habiter de la maîtriser. Néanmoins, nous l'avons dit plus haut, cette position relève d'une *hybris* spirituelle, l'homme devient celui qui juge s'il est digne de vivre ou non. Nous nous construisons alors sur ce sentiment qui nous fait choisir de mourir. Cela pourrait être pensé comme contradictoire alors même que nous avons construit une philosophie reposant sur le jouir et le pâtir, sur l'importance des sentiments et de la subjectivité, sur l'essentiel qu'est la subjectivité. Les philosophes des Lumières ne sont-ils pas à l'opposé de la philosophie henryenne ? Philosophie de la transcendance par excellence, de la loi morale qui s'impose à nous absolument, les idées des Lumières en tant

que philosophie fondée sur l'extériorité sont-elles suffisantes pour faire rempart à l'épicurisme, l'hédonisme matérialiste et la revendication d'une autonomie qui prime sur toute autre chose ?

La chair henryenne nous semble un excellent anticorps à toute volonté de maîtrise parce que l'ipséité elle-même se révèle en elle-même dans un mouvement d'un jouir et d'un pâtir qui se font écho. Dans ce mouvement du jouir qui mène au pâtir, de ce pâtir qui mène au jouir, l'ipséité se révèle à elle-même comme chair. Aussi, l'homme ne peut se penser comme un composé matériel, l'humanité de l'homme ne peut se retirer de lui pour en faire un vivant (au sens biologique) comme l'explique Onfray. À l'inverse, l'homme ne peut non plus se penser comme une entité spirituelle (ce qui justifierait alors un retour du dolorisme où toute douleur deviendrait justifiée puisqu'elle permettrait à la subjectivité de se révéler à elle-même), la douleur n'est pas ce qui permet de s'accoucher soi-même à soi-même. Le pâtir implique le subir, mais c'est un pâtir qui se définit comme le fait ne pouvoir être autre que soi, d'être prisonnier de soi. Et parce que l'on est prisonnier de soi, l'on en vient à la jouissance de soi. L'être repose en lui-même dans son immanence. La vie repose dans l'immanence de l'être et se dévoile comme Vie, comme chair. La chair nous fait découvrir que nous ne sommes pas à l'origine de notre vie, que nous sommes limités dans ce que nous sommes, et que c'est la Vie qui nous engendre comme vivants, comme êtres incarnés, comme chairs.

Au sein de l'expérience la plus profonde de soi, l'on en vient à se reconnaître comme issu de, une filiation apparaît. Et parce que nous ne sommes plus créateurs de notre être, de notre ipséité, parce que nous la recevons, nous ne sommes plus les possesseurs de cette vie. En revanche, nous en sommes responsables. Il nous revient d'en prendre soin et d'exercer notre subjectivité dans la solitude de l'être. Il nous revient de rechercher notre ipséité, de l'amener à se dévoiler toujours plus profondément dans ce recevoir de la vie.

Si la subjectivité, l'intériorité sont centrales dans la notion de chair, rendant la dignité inaliénable, absolue et définitive, elles amènent pour autant à une certaine humilité face à la vie qui nous est confiée. La chair amène la personnification et la personnalisation alors que l'épreuve du mal, l'expérience du mal est ce qui dépersonnalise. Dès lors, lorsqu'il est réclamé une aide à la mort, c'est parce qu'il y a justement cette peur immense, du fait de l'inquiétante étrangeté du mourant, de l'homme souffrant, du dément, de l'homme handicapé, que la personne et sa personnalité soient dissoutes. Avec Henry, nous pouvons dire que parce qu'il y a chair il y a personne et que la dignité est alors entière et absolue. Il ne faut pas dénier ces demandes, il faut les écouter absolument et tenter d'esquisser un

chemin, non pas pour être fidèle à l'idée figée que l'on se fait de soi, mais en se soumettant au mouvement permanent de la vie. Il faut rechercher et valoriser ce soi qui se dévoile dans une intériorité. La mort supprime ce soi. La chair nous demande éthiquement de tenter à tout prix de chercher l'homme, de chercher le sujet, de le valoriser. Face à l'épreuve du mal, la chair réclame la subjectivité, elle réclame la personnalité, elle réclame alors une inventivité et une délicatesse immenses pour permettre à celui qui souffre de ne pas se dissoudre face à la négativité. L'ipséité prime, elle est en chemin. Cette attitude éthique que nous défendons ne résoudra pas le problème de ceux qui veulent absolument en finir, mais elle explique pourquoi nous ne pouvons défendre une législation sur l'euthanasie ou le suicide assisté bien que nous en comprenions les raisons.

Nous n'aurons de cesse de le dire : l'épreuve de la mort, l'agonie, l'euthanasie, le suicide assisté sont des expériences violentes qui nous mettent à l'épreuve, nous font connaître le mal, le malheur. Cependant, au sein même d'une philosophie de la chair, il s'agit dans l'épreuve du mal de retrouver le chemin de soi alors qu'au sein d'une philosophie hédoniste et matérialiste, il s'agit de se supprimer et ainsi de perdre sa subjectivité pour répondre à l'épreuve que sont la douleur et la fin de vie. Alors la mort n'est rien, l'être n'est plus. Nous verrons dans notre dernier moment que ce sont des éthiques transgressives au sens où nos sociétés se sont construites sur un interdit de tuer. Il faudra alors nous interroger sur la place des transgressions dans un système législatif et démocratique. En attendant, nous allons désormais nous intéresser aux éthiques de la sollicitude, de la vulnérabilité, du soin, qui elles aussi ont tenté de répondre à la question de ce que l'on doit à l'homme agonisant, à l'homme souffrant.

3. Au cœur de la finitude, l'épreuve de l'agonie – Vers la sollicitude

Les éthiques de la sollicitude et de la vulnérabilité mettent au cœur de l'agir qu'elles défendent le fait que l'homme est un être faible, pauvre en instinct, inachevé à la naissance, réduit dès qu'il y a maladie ou mort. Il ne cesse de faire l'épreuve de sa fragilité face à un

monde à la fois hostile et nécessaire à sa vie. C'est pourquoi il faut pouvoir protéger, soigner l'homme dans sa vulnérabilité, sinon l'on fait fi d'une dimension constitutive de ce qu'il est. Reprenons le mythe de Prométhée conté par Protagoras⁵³⁷ : Zeus charge deux titans, Épiméthée (celui qui réfléchit après) et Prométhée (le prévoyant) de distribuer les dons et les talents à chaque créature de façon équitable, c'est-à-dire en étant attentif à un juste équilibre et une diversité harmonieuse permettant à chaque espèce de vivre. Épiméthée demande alors à Prométhée de s'occuper seul de cette distribution. Il lui dit qu'à la fin, l'ouvrage accompli, ce dernier pourra juger et corriger si la *Diké*, la justice, n'a pas été respectée. Le titan se met donc à l'œuvre, à l'un il donne la vitesse, à l'autre la lenteur mais une carapace pour qu'il puisse se protéger. Chaque espèce se voit assurer des conditions de survie. Son travail terminé, Prométhée vient le présenter à son frère. Quand soudain, malheur ! Un bipède nu se place devant eux. Il a été oublié. Ce bipède, c'est l'homme. Épiméthée, l'étourdi, n'a plus rien à lui donner. La nature a donné à l'homme des besoins vitaux sans lui permettre d'avoir les moyens de les assouvir. L'homme est, dès les origines, vulnérable, fragile, sans défense. Prométhée, pour réparer l'injustice faite à l'homme va alors voler aux dieux Héphaïstos et Athéna l'habileté technique, afin que l'homme puisse aménager son milieu naturel pour y vivre. Les éthiques de la sollicitude et de la vulnérabilité ont pour origine cette fragilité inhérente à l'humanité. Dans le cadre de la fin de vie, elles se formulent dans des éthiques dites du soin, mais c'est à la chair que revient le rôle de fonder la fraternité dans la fragilité.

A. Petit éloge de la fragilité – une éthique de la sollicitude

Les sociétés humaines se sont construites pour permettre à chacun de pouvoir vivre. Que ce soit par la nécessité de préserver sa vie et donc de ne pas être soumis à la loi du plus fort ; que ce soit une nécessité naturelle qui permette d'organiser la survie d'une espèce contrainte d'aménager son milieu si elle veut perdurer ; la fragilité et la vulnérabilité expliquent en grande partie le fait que l'homme ait recherché une protection au sein d'une communauté de semblables partageant les mêmes fragilités et donc le même

⁵³⁷ Platon, *Protagoras*, traduction par Ildefonse, F., Paris, Garnier-Flammarion, 1997, 320-321c, p. 84-85.

handicap. Pour autant, au sein de nos sociétés, un impératif éthique s'est créé, façonnant nos lois et nos morales : celui de prendre soin de celui qui est plus fragile que nous, d'être attentif aux déshérités. La fragilité et la vulnérabilité obligent celui qui se trouve en bonne santé, celui qui n'est pas confronté à la misère de sa condition. Il y a un impératif éthique à secourir l'homme malheureux. D'où vient cet impératif ? Est-ce à l'altérité que nous reconnaissons en l'autre que nous devons de nous mettre en mouvement pour venir en aide ? La sollicitude comme vertu nous engage-t-elle face à celui qui meurt ?

a. La vulnérabilité nous oblige

Lorsqu'on regarde les sociétés antiques : qu'elles soient grecques ou romaines, l'on s'aperçoit qu'elles ne sont que peu sensibles à l'argument de la fragilité humaine. Cette fragilité n'engage en aucun cas un surcroît de devoirs. Bien au contraire, un père possédait droit de vie et de mort sur ses enfants chez les Romains. Le *pater familias* choisissait de reconnaître ou non sa progéniture. Si tel n'était pas le cas, l'enfant se retrouvait exposé sur la place publique, et soit quelqu'un le récupérait soit il mourait faute de soins. La société spartiate, cultivant l'excellence physique et s'attachant à la création de guerriers, ne laissait pas vivre les handicapés. Quant aux enfants fragiles, face à l'éducation reçue, ils n'avaient aucune chance de survivre. Reconnaître la fragilité n'avait aucun sens car elle était un aveu de faiblesse, et seul l'exercice de la force permettait la sauvegarde des sociétés. Le handicap, dans les sociétés antiques, manifestait le courroux des Dieux, lorsqu'il était physique. Dans le cadre d'une démence, il pouvait être considéré en revanche comme un oracle. Autre situation : l'ostracisme, rendant particulièrement vulnérable un homme. Il était l'équivalent d'un suicide social, car celui qui devait quitter la cité n'avait plus de place dans le monde. Or, l'homme, par sa place dans la cité, obtenait la possibilité de devenir un citoyen. Hors de ce monde humain, la place d'étranger pouvait facilement le conduire à l'esclavage. Un autre pouvait alors avoir droit de vie et de mort sur lui. L'étranger vulnérable est en position délicate dans le monde antique car du fait qu'il est étranger, il n'est pas à sa place.

Pour autant, « Aristote, qui pourtant considère l'ami comme "un autre moi-même" et s'enferme volontiers dans la *clausura* xénophobique de l'helléno-centrisme. Aristote trouve

pour l'amitié un langage paradoxalement altruiste. Il faut aimer l'autre. Il faut être juste envers l'autre. L'altruisme prêche la vertu d'amitié sans spécifier la nationalité de l'ami, ni sa religion, ni sa race. Le principe d'une ouverture infinie est déjà entrevu. Il n'apparaîtra en pleine lumière que dans l'universalisme et le "totalitarisme" de la *philanthropia* stoïcienne. La philanthropie est paradoxologique parce qu'il est "paradoxal" d'aimer l'homme en général et pour la seule raison qu'il est un homme. »⁵³⁸, écrit Jankélévitch. Le fait d'aimer son prochain, autrui, pour ce qu'il est en tant qu'autre est déjà présente. La nécessité d'aimer autrui implique la notion de justice face à lui. Or la justice est cette capacité de l'homme à tenter de diminuer le pouvoir du destin, qui peut être aveugle, en tentant de le corriger par le fait de porter assistance. Si l'on a tendance plus volontiers à venir en aide à celui qui nous est proche et semblable, Aristote pour autant ne semble pas limiter l'amitié à l'unique caste qui serait la sienne. Rendre justice à autrui n'est alors pas une question de caste mais une question d'élection du cœur. Je choisis celui à qui je vais porter secours. C'est malgré tout un premier indice d'une humanisation de l'homme. Il ne pense pas uniquement à sa survie mais est capable d'être attentif à autrui.

Cependant, « celui qui aime son prochain si ce prochain est paroissien de la même paroisse n'aime pas les hommes ; celui qui aime une femme en tant qu'elle appartient à la même caste ne sait pas ce qu'est l'amour. Le paradoxe philanthropique est du même ordre que le paradoxe cosmopolite ; les deux paradoxes sont liés l'un à l'autre dans la même paradoxie, et la sagesse stoïcienne les professait l'un et l'autre. Le cosmopolite est citoyen du monde. Citoyen d'une cité, et non pas d'une autre cité, cela a un sens. Mais comment peut-on être citoyen de l'univers ? Citoyen de la planète, citoyen du globe terrestre - lequel n'est d'aucune manière une cité, ce sont des façons de parler et, pour une oreille grecque, ces façons de parler sonnent plutôt comme des contradictions ou des absurdités. Autant parler d'un patriotisme de galaxie ! Et pourtant, c'est cette extension infinie, à la limite de l'absurde et du dérisoire, qui mesure l'impensable démesure de la fraternité humaine »⁵³⁹. Les morales judéo-chrétiennes ont commencé à établir une morale érigeant l'impératif de secourir autrui, quel qu'il soit, quelle que soit la maladie qui l'atteint, comme une obligation morale dont on ne peut se défaire. Faute de quoi, l'on déplaît à Dieu. La parabole du bon Samaritain en est un exemple. Mais souvenons-nous aussi d'Élie sauvant de la famine la veuve de Sarepta et son fils, et non d'une veuve juive ; d'Élisée guérissant le lépreux Naaman, un Syrien, étranger au peuple élu. Le fait de porter secours à autrui

⁵³⁸ Jankélévitch, V., *Le paradoxe de la morale*, Paris, Seuil, 1981, p. 41.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 41-42.

lorsqu'il se trouve en état de détresse devient peu à peu un devoir moral intégré dans les sociétés qui ne se limite pas aux membres de cette société. À tel point qu'il existe encore aujourd'hui un délit de non-assistance à personne en danger. L'on assiste à une universalisation du devoir d'assistance à autrui.

Et ce parce que « l'homme qui est le sujet moral des droits de l'homme et des devoirs de l'homme, cet homme n'est pas l'homme considéré comme tel ou tel, l'homme en tant que ceci ou cela, bref l'homme en tant que, mais l'homme purement et simplement, l'homme sans autre précision ou spécification ; l'homme sans *quatenus*. Et d'abord, l'homme des devoirs de l'homme est essentiellement le porteur de la loi morale et des valeurs en général, responsable de ces valeurs et de cette loi »⁵⁴⁰. L'homme, nous l'avons vu plus haut, possède une dignité irréfragable, ontologique. Depuis les Lumières, cette dignité a été réaffirmée. L'humanité la possède en partage et en héritage, l'on ne peut s'en défaire, quoi que l'on fasse, quoi que l'on subisse. Porter secours à celui qui est en danger, à celui qui souffre n'est pas dû au fait de ma profession mais au fait que je suis un homme qui se retrouve confronté à la détresse d'un autre homme. Cet homme est mon semblable. Lui porter secours, par exemple s'il se noie, est un impératif qui doit me faire cesser toute autre activité séance tenante.

Et « celui qui demande pourquoi et celui qui se croit tenu d'expliquer parce que ceci ou cela sont aussi pitoyables l'un que l'autre quand ils ergotent sur l'assistance à donner, ou à ne pas donner aux êtres en danger. Je ne laisserai pas se noyer l'homme en péril de mort sous prétexte qu'une misérable prosopolepsie, une mesquinerie criminelle, me dissuade de lui accorder aide et assistance ! - Et de la même manière : le militant des droits de l'homme ne s'attarde pas à spécifier les catégories sociales ou professionnelles concernées par son combat »⁵⁴¹. Il existe donc un droit à la vie, celui de manger, de respirer, d'être. Par mon existence même j'accède à la dignité qui fonde la possibilité de revendiquer qu'on m'aide à répondre à mes besoins primaires si je suis dans l'incapacité de le faire. Celui qui est en position de fragilité possède plus de droits que moi, et, bien plus, il y a un impératif éthique qui m'impose d'y répondre alors même qu'il ne pourra me rendre la pareille.

Si le droit d'autrui s'impose à moi, j'appartiens à la même communauté morale, néanmoins, en fonction de mes besoins, l'on m'accordera une aide différente. Je ne puis revendiquer les mêmes choses que l'homme souffrant. « Cette choquante inégalité que la

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 43-44.

raison se refuse à admettre, le pessimisme moral la rend plausible: mon prochain a sur moi tous les droits, et ces droits sont pour moi autant de devoirs, sans que je puisse m'en prévaloir moi-même, ni en déduire moi-même directement mes propres droits et ma propre latitude d'agir ; si tes droits dessinent en relief mes devoirs, la réciproque est loin d'être vraie et la proposition est loin d'être réversible : tes devoirs ne sont pas automatiquement mes droits ; du moins n'est-ce pas à moi de m'appliquer à moi-même une telle règle »⁵⁴². Jankélévitch met à jour un nouveau paradoxe dirigeant les droits et les devoirs de l'homme, car l'amour universel qui est exigé de moi, fondé non en raison, mais en devoir, l'amour de l'homme pour l'homme et non pour l'individu humain que je rencontre, cet amour m'impose des devoirs plus qu'il ne me garantit des droits. L'amour philanthropique est nécessairement un amour œcuménique et cet amour ne souffre d'aucune exception. « Hormis l'unique, la paradoxale, l'irrationnelle exception de la première personne, l'universalisme ne tolère aucune exception ; et cela par définition même : car s'il y a une exception dans la prétendue universalité absolue, c'est qu'elle n'est pas universelle, ne l'a jamais été. Une seule, une toute petite exception, rien qu'une et pas plus d'une, suffit à ouvrir la première faille dans l'universalité : la minuscule exception est en effet la faille par laquelle la discrimination raciste s'insinue d'abord insidieusement, s'engouffre ensuite irrésistiblement »⁵⁴³. Aussi l'amour pour autrui doit commander mon agir éthique si je veux rester fidèle à la philosophie des Lumières ; pour autant les racines de cet amour qui m'oblige face à tout inconnu que je rencontre trouvent leurs sources jusque dans la philosophie antique, l'amour est alors un indice de l'humanisation de l'homme tentant de se civiliser. Prendre soin de l'homme souffrant jusqu'au moment de sa mort, c'est redire que tout homme, porteur de l'absolue dignité, mérite d'être soigné. C'est aussi affirmer que l'épreuve qu'il traverse nous oblige. C'est à nous de prendre en charge l'homme souffrant, de le soigner, de l'accompagner. Il nous revient d'être à ses côtés au nom de cet amour universel, indice de l'humanisation et de la moralité humaine. Cet amour universel, comme impératif moral n'est-il pas en contradiction avec la volonté de soigner une personne ? Celle qui se trouve devant moi et qui souffre ? À ce stade de notre réflexion, il semble que oui. Il faut que l'homme puisse être assuré du secours d'autrui, en raison de sa dignité, quoiqu'il en coûte à autrui.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 44.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 45.

b. Altérité et agir moral

La vulnérabilité de l'homme est flagrante, ne serait-ce que par le face à face des visages, par la contemplation de ce qui ne peut se recouvrir faute d'empêcher la relation ou tout du moins la reconnaissance de l'autre comme semblable et comme autre que moi-même. La vulnérabilité, la fragilité, nous l'avons vu avec Jankélévitch, engendre un surcroît de devoirs pour autrui. Elle m'impose une somme de devoirs sans me rendre la même chose : la réciprocité égalitaire ne peut être tolérée. Toute relation à autrui est donc fondée sur cette problématique de la ressemblance et de la différence, du même et de l'autre. Cette altérité se manifeste de façon particulièrement forte dans le dévoilement d'un visage et sa contemplation. « Le Visage me parle et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fut-il jouissance ou connaissance »⁵⁴⁴, écrit Levinas. Celui qui contemple un visage se voit en train de contempler à la fois son semblable et à la fois un autre que lui, son alter *ego*. Un visage s'offre à nous, parce qu'il est découvert, parce qu'il n'est pas masqué, il est une épiphanie de vulnérabilité, il met en exergue la fragilité d'autrui et, par un clair-obscur, la mienne propre.

Or « le Visage c'est l'identité même d'un être. Il s'y manifeste à partir de lui-même et sans concept »⁵⁴⁵. Cette expressivité d'un visage qui se dévoile dans un face à face, c'est celle-là même qui peu à peu se voile dans l'épreuve de l'agonie. Les traits vont perdre de leur mobilité et peu à peu se figer, l'immobilité va succéder au mouvement, manifestant l'œuvre de la mort. Ce faisant, la mort supprime le mode d'être qui, pour Levinas, fonde toute rencontre. Le Visage anéanti nous prive de la rencontre avec cet autre unique que nous avons côtoyé. La mort est « inexpressive » : plus de face qui s'éclaire quand quelque chose vient rendre heureux, plus de larmes qui perlent lorsque l'on est blessé, plus de tremblements de la paupière pour manifester un agacement, plus de rosissement incongru pour manifester gêne et plaisir. La mort nous revêt d'un teint pâle et cireux, un masque de cire, en nous octroyant une dernière grâce : donner l'illusion de la paix pour le repos éternel.

Le Visage ne se montre pas, il s'exprime, il ne se dévisage pas, il s'envisage. Par le Visage nous faisons l'expérience d'autrui car il se rend présent à nous. En se rendant présent à nous, en manifestant cette altérité radicale du fait même de sa face, l'autre

⁵⁴⁴ Levinas, E., *Totalité et infini*, Paris, Poche, 1990, p. 216.

⁵⁴⁵ Levinas, E., *Entre nous*, Paris, Poche, 1993, p. 43.

m'apprend qu'il sera toujours autre que moi. Il m'enseigne la radicale altérité de celui qui m'est pourtant semblable. Or la maladie vient déjà le frapper, le biologique tend à l'emporter sur l'expressif et en ce sens annonce l'épreuve de l'agonie et la mortelle maladie qui s'inscrit dans le corps et s'exprime par le Visage. Si *persona* signifie masque et a donné le mot personne, c'est parce que bien souvent nous tentons de masquer, par souci de pudeur ou de décence, les tumultes intérieurs qui peuvent nous agiter. Pourtant le Visage reste ce qui jusqu'au bout sera dénudé, offert à autrui, dévoilant la radicale fragilité de l'être.

L'expressivité qui dévoile les sentiments de l'autre le met à nu malgré lui, l'empêche de feindre, met ainsi en lumière la radicale intériorité, la subjectivité de celui qui est mon vis-à-vis. Elle s'éteint peu à peu, s'abîme dans l'abyssal de la mort, me touche, me confond, me convoque. Car un Visage « s'exprime au point de m'être non-indifférent »⁵⁴⁶ et celui qui meurt, par l'immobilité croissante de son visage qui devient simple faciès, convoque ma responsabilité, responsabilité que je porte envers tout autre que moi. En me regardant par son visage, je suis assigné, désigné responsable de cet autre qui s'offre à moi dans la nudité d'un regard. Il me convoque comme être responsable, comme personne capable.

Le Visage comme autre qui se dévoile à moi dans son altérité me rend otage d'autrui. Par le Visage est réaffirmé le commandement « Tu ne tueras point », mais par le Visage est aussi réaffirmé un autre commandement « Tu aimeras ton prochain ». Un visage qui se dévoile à nous, nous rendant responsables de lui, est non nécessaire. L'expérience que je fais de cette rencontre est contingente. Le prochain, c'est n'importe qui, pas uniquement celui que je choisis et que j'étais. Le prochain comme premier venu me rend otage de tout un chacun, je suis assiégé de responsabilité parce qu'entouré de visages.

Cette responsabilité va jusqu'à la fission du soi, la dénucléation du soi car mon prochain, du fait même qu'il s'offre à mon regard, m'ouvre à l'altérité radicale de celui qu'il est. Il remet alors en question mon *ego* et me convoque à cette responsabilité qui m'a fait reconnaître en l'autre un autre et un semblable, qui m'a fait reconnaître un signifier dans son visage, un signifier qui m'assigne à être attentif à l'autre. Au sein de mon identité qui est réaffirmée par l'épreuve de l'altérité : je ne puis être autre que moi-même, naît l'impossibilité de me dérober à l'autre homme qui me fait face et qui se dévoile devant

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 43.

moi. Chez Levinas, le sujet comme otage d'autrui n'a pas de commencement. Un visage me place immédiatement dans la diaconie.

Au sein de l'agonie, nous contemplons celui qui part : le Visage s'efface, il devient exposition de la mort, pour ensuite devenir son image. L'être est en train de passer et c'est ce qui provoque notre effroi. La mort est un meurtre, elle est toujours prématurée. Être otage d'autrui, le reconnaître, conduit à l'amour de l'autre. Mais une fois que l'on se met à aimer l'autre, alors la mort d'autrui nous submerge par l'émotion quelle provoque. Parce que cette émotion peut naître, ce n'est plus l'angoisse de la mort qui prime mais la possibilité d'accueillir l'autre. Levinas cite le Cantique des Cantiques « fort comme la mort est amour », la mort nous ouvre à l'altérité. Par l'appel à la responsabilité du Visage d'autrui dans sa nudité, me voilà conduit à agir moralement. La confrontation au Visage est le moment fondateur de l'éthique car quand bien même le Visage me reste étranger, il ne peut plus m'être indifférent. Je deviens alors l'hôte d'autrui parce que j'en suis désormais responsable. Le Visage m'enjoint à agir pour autrui, me rend otage d'autrui. Secourir l'autre est un impératif éthique auquel je ne peux ni ne dois me dérober. Accompagner celui qui meurt, le servir jusqu'à son dernier soupir manifeste cette diaconie à laquelle je ne puis me dérober.

c. Vulnérabilité et compassion

L'homme vulnérable, l'homme blessé est une figure qui se trouve au cœur de l'éthique. Il nous impose un surcroît de devoirs selon Jankélévitch, nous sommes son otage d'après Levinas. Le principe de vulnérabilité s'inscrit donc désormais au cœur de l'agir éthique en tant qu'il assume l'idéal de protection des plus faibles et des plus fragiles. « Cet objectif, inspiré par les idéaux de la chrétienté et de l'humanisme des Lumières, s'est imposé aux esprits de notre temps soucieux des bonnes conditions de la vie humaine (...). Aussi le principe du respect de la vulnérabilité - ou tout simplement principe de vulnérabilité- est progressivement devenu l'un des principes de base de l'éthique et du droit de nos

jours »⁵⁴⁷. L'homme est soumis à une condition mortelle, il naît nu, il retournera nu à la terre. Quand bien même il construirait toutes les protections contre sa condition, il doit faire face durant sa vie à l'épreuve de sa finitude et à la condition d'homme mortel qu'il partage avec autrui.

La vulnérabilité d'autrui nous fait découvrir la nôtre par effet miroir, ou inversement, la confrontation à notre propre fragilité nous fait découvrir celle de tout homme quand bien même elle se manifeste de façon différente chez autrui. Prenant conscience de cet état de fait, étant otage d'autrui, convoqué à un surcroît de devoirs pour l'homme souffrant, s'établit alors une éthique du soin, de protection et de responsabilité vis-à-vis du plus fragile, de l'homme blessé, de l'homme souffrant. La notion de vulnérabilité est un pendant à la notion d'autonomie, car quand bien même l'on peut être son propre législateur, quand bien même l'on peut toujours parvenir à l'autodétermination, l'on reste vulnérable. Et lorsque l'autonomie kantienne est atteinte, je peux encore posséder des préférences, et quoiqu'il arrive je serai porteur jusqu'au bout de ma dignité ontologique. C'est pourquoi « la vulnérabilité exprime pour tous la finitude et la fragilité de l'existence humaine qui, pour ceux qui sont capables d'être autonomes, fonde la possibilité et la nécessité de tout discours moral, mais aussi de toute éthique »⁵⁴⁸. Lorsque je contemple un visage dans sa vulnérabilité, mon humanité est convoquée, elle me permet de reconnaître l'autre en tant qu'être fragile, en tant que semblable, mais elle m'enjoint aussi de me reconnaître fragile. Le Visage, dépossédé de tout masque, de toute possibilité de dissimulation, fait office de rappel : à tout moment, je peux être privé de tout ce qui compte pour moi. Je ne suis jamais à l'abri d'un coup du destin. Voir la vulnérabilité d'un tiers, si elle m'oblige à agir envers autrui, m'engage aussi à me reconnaître comme semblable et donc comme vulnérable. La faiblesse visible d'un autre engage la force dans l'action morale tout en convoquant la reconnaissance de la fragilité en soi. Elle impose de ne pas être tout puissant tout en convoquant le recours à la puissance. La souffrance d'un autre nous met en demeure de répondre à la question tragique de Caïn : « suis-je le gardien de mon frère ? »⁵⁴⁹.

Est réputé vulnérable en droit français le mineur, la personne handicapée ou bien celle dont on remet en question ses capacités à juger et à donner « son consentement éclairé ». Doit-on aller à la conclusion que c'est l'expérience de la douleur et de la souffrance qui

⁵⁴⁷ Hottois, G., Missa, J.-N., « Principe de vulnérabilité », *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 869.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 869.

⁵⁴⁹ Livre de la genèse, Bible de Jérusalem, *Op. Cit.*, 4, 9, p.25.

font que l'humain en l'homme peut advenir ? C'est la thèse d'Ophir Lévy : l'épiphanie de l'humain en l'homme est contemporaine à l'expérience qu'il fait de la douleur⁵⁵⁰. Celui qui souffre, parce qu'il souffre, m'enjoint à l'agir en tentant de le soulager par tous les moyens que j'estime bons. Il ne suffit pas de ressentir la souffrance d'autrui mais de mettre en mouvement sa volonté pour ainsi répondre aux besoins de l'homme souffrant, et à défaut de supprimer ses souffrances, tout du moins le soulager autant que faire se peut. Le sentiment nous pousse à l'action, sinon, il n'est qu'une surface qui s'agite en nous afin de nous rassurer sur notre humanité. Nous sommes capables de compatir, mais de manière inaboutie et tiède, car nous nous en désolidarisons en refusant de nous mouvoir vers l'autre. Nous sommes alors dans la complaisance d'un sentiment qui, empreint de paresse, nous rassure sans nous amener à faire l'effort que nécessite la rencontre d'autrui.

Celui qui choisit d'agir, qui se met en mouvement, Ricœur nous explique qu'il agit en homme vertueux, et que la vertu qu'il mobilise porte le beau nom de sollicitude. Cette éthique de la sollicitude, que nous allons étudier sous peu, nous aidera à consolider un agir éthique issu de la chair et de la fraternité à laquelle elle nous enjoint. Après avoir tenté de comprendre pourquoi la vulnérabilité et la fragilité sont fondatrices de l'agir éthique, nous allons désormais penser les figures de la sollicitude au sein de l'univers hospitalier, de la prise en charge de la fin de vie, celles qui tentent de définir quel est l'accompagnement le meilleur pour l'homme souffrant pris dans le tourbillon qu'est le milieu hospitalier et le monde médical.

B. Les éthiques du *care* : une reformulation moderne de l'appel à prendre soin

La nécessité de repenser l'univers hospitalier pour prendre en charge l'homme souffrant pour lequel l'on ne pouvait plus rien faire a bouleversé l'éthique du soin. En effet, celui qui était condamné remettait en cause l'institution hospitalière qui n'avait pu le guérir alors que c'est là sa raison d'être. L'univers technique de l'hôpital, son organisation rigoureuse, les médications toujours plus précises, les thérapies toujours plus pointues n'ont pour unique raison d'être que de provoquer la guérison et de permettre à l'homme de

⁵⁵⁰ Lévy, O., *Penser l'humain à l'aune de la douleur*, Paris, L'Harmattan, 2009, Troisième Partie : De la douleur à la souffrance : l'humain révélé, chapitre 1 : La douleur dans l'économie du vivant.

vivre plus longtemps et mieux. Or nous sommes arrivés à une limite de ce système prométhéen qui aurait pu nous faire croire à l'immortalité (n'est-ce pas d'ailleurs ce que souhaitent les transhumanistes qui nous proposent de vivre jusqu'à 100-200 ans en attendant de venir à bout de la mort ?). Cependant, celui qui était perdu pour la médecine peinait à trouver une place dans une institution qu'il ne pouvait plus que déranger, lui rappelant son échec. La prise en charge technique, du faire et du savoir-faire, ne semblait plus adaptée. Il a fallu alors retrouver la tradition d'hospitalité de l'hôpital qui avait pour mission d'accueillir les indigents, les incurables, pour leur permettre de traverser leurs derniers instants le plus dignement possible, sans être à la rue. L'urgence était alors d'être là puisqu'on ne pouvait rien proposer de plus. Maintenant que l'on peut proposer beaucoup, il nous faut réapprendre l'inutilité pour pouvoir mieux accompagner celui qui a épuisé toutes les techniques sans pour autant voir le maléfice de sa maladie être conjuré. C'est ce qu'ont voulu proposer les éthiques dites du *care*, dites féminines. N'enjoignent-elles pas justement à une épreuve de force sans précédent : impliquant un héroïsme dans la pratique de la vertu de compassion, pour avoir un accompagnement le plus juste qui soit ?

a. *Une éthique féminine*

Les éthiques dites du *care*, plaçant au centre la reconnaissance de la vulnérabilité, sont le fruit d'un contexte historique complexe. En effet, elles apparaissent en réponse à la publication d'une échelle des valeurs par Lawrence Kohlberg. Ce dernier est en fait issu de la tradition des psychologues et des psychanalystes qui, depuis Freud, ne parviennent pas à comprendre comment les femmes prennent des décisions morales comparées à la façon dont les hommes prennent leurs décisions. C'est une observation clinique d'après Carol Gilligan : « la voix des femmes n'était pas conforme aux descriptions psychologiques de l'identité du développement moral »⁵⁵¹. Kohlberg démontre que les femmes ont un sens de la moralité inférieur à celui des hommes car elles ne mobilisent pas les mêmes schémas de pensée pour prendre une décision qu'elles estiment juste. L'auteur s'appuie sur une conception de la justice, objective, transcendantale. La justice implique l'application de grands principes moraux au sein d'une décision particulière.

⁵⁵¹ Gilligan, C., *Une voix différente – Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion, 2008, traduction par Kwiatek, A., p. 11.

Prenons pour exemple le fameux dilemme de Heinz : un homme se voit refuser un médicament alors que son épouse est en train de mourir et que ce remède la sauverait. Doit-il ou non voler le médicament ? Cette question est posée à des hommes et à des femmes. Gilligan va analyser leur réponse à la suite de son collègue Kohlberg. Ce n'est pas la réponse que le psychologue étudiera mais la façon de justifier la décision qui sera prise. Par la justification obtenue, le psychologue tentera d'échelonner, d'évaluer le stade de moralité que la personne a atteinte. L'homme définit donc les différents stades de moralité dont il va se servir pour tenter d'évaluer la moralité de tout un chacun. « Kohlberg associe le développement moral de l'adolescence aux facultés grandissantes de réflexion qui marque cette période de la vie (1976). Il prolonge la description que fait Piaget du jugement moral des enfants et distingue trois conceptions de la morale, les qualifiant de morale pré-conventionnelle, conventionnelle et post conventionnelle, afin de souligner la progression de la compréhension morale, depuis un point de vue qui est d'abord individuel, puis social, et enfin, universel. »⁵⁵²

Le premier stade est alors celui de l'obéissance afin d'éviter la punition. C'est une stratégie d'évitement qui est mise en place. Le jugement est toujours égocentrique, les principes moraux sont établis en fonction des besoins de l'individu. Le second stade correspond à définir un plan d'action en fonction de l'intérêt propre : l'enfant met la table pour se sentir plus aimé par ses parents. Aussi, la personne se met à partager les valeurs d'une société ce qui lui permet de penser la continuité dans un groupe et d'établir des rapports entre tout un chacun. À partir du troisième stade, le raisonnement se complexifie car il se met à intégrer les relations interpersonnelles, aussi le stade trois correspond-il au fait de se déterminer en fonction d'une normalité, d'une conformité. Et le stade quatre fait apparaître la soumission à l'autorité non plus pour éviter la punition mais pour préserver l'ordre social. Les deux derniers stades sont les plus évolués : le cinquième stade nous fait raisonner en tentant de préserver les intérêts de ses proches et les siens propres. C'est un raisonnement proche d'une sorte de contrat social. Le sixième et dernier stade, quant à lui, fait agir l'homme en fonction de principes universels, nous avons à faire à une éthique universaliste. Les étapes quatre et cinq manifestent l'aboutissement d'un développement moral sain, l'on réfléchit sur les valeurs de la société et l'on construit une réponse au dilemme moral en fonction des principes moraux qui garantissent l'universalité de la morale.

⁵⁵² *Ibid*, p. 120.

Il y a une téléologie de la moralité dans cette conception qui implique que l'on doit parvenir à la dernière étape de la moralité proposée par le stade six, faute de quoi l'on agit de façon déficiente éthiquement lorsqu'on se détermine. Or, d'après Kohlberg, seuls 13% de la population parvient au dernier stade de l'agir moral. Il rejoint alors la tradition philosophique kantienne ou Kant lui-même s'interroge sur la possibilité d'une action purement morale dans un monde où les hommes se déterminent en fonction de motifs et de mobiles mais rarement en fonction de la loi morale, sauf s'ils y trouvent un intérêt. L'idée de justice sous-tendue ici a intégré le principe d'universalisation de la maxime d'action liée à la formulation de l'impératif catégorique de Kant, en même temps que le fait de ne jamais traiter qui que ce soit comme un moyen mais comme une fin. Pour qu'il y ait autonomie, il faut qu'il y ait soumission à la loi morale, sinon l'on agit en étant en situation d'hétéronomie : les principes guidant l'action ne sont pas fondés en moralité, ils ne sont liés qu'au désir ou à l'intérêt personnel. Apparemment, les hommes sont alors plus doués en raisonnement moral que les femmes et parviennent plus aisément au stade 6 que ces dernières. Or « les femmes n'existent pas dans les travaux de recherche sur lesquels (Kohlberg) fonde sa théorie. Kohlberg a défini les six stades qui décrivent le développement du jugement moral de l'enfance à l'adulte à partir d'une recherche empirique effectuée sur 84 garçons dont il a suivi le développement pendant vingt ans. »⁵⁵³ Ce qui implique que ce n'est que si une femme intègre la façon de raisonner d'un homme pour émettre un jugement moral que l'on considérera qu'elle est parvenue à un sens de la moralité aboutie.

C'est ce que va contester vivement Carol Gilligan dans son livre *In a different Voice*. Ceux (et celles) se déterminant pour agir uniquement en fonction de principes d'actions qui soient universalisables ne sont pas pour autant condamnés à être an-éthiques. Ils ne sont pas déficients moralement. Ils utilisent un mode de raisonnement autre, une morale qui tente de préserver le bien-être de chacun, qui tentent de prendre soin de la vulnérabilité de tous. C'est la naissance des éthiques du *care*.

b. Virilité ou féminité dans l'exercice du prendre soin ?

⁵⁵³ *Ibid*, p. 39.

Gilligan s'érige donc contre cette façon de penser la morale qui ne reconnaît comme éthique qu'une seule manière d'agir (est moral celui qui agit en fonction de principes universels). Il faut orienter son action par des principes universalisables et ainsi être des dignes héritiers de la philosophie des Lumières. Gilligan s'intéresse alors à la façon dont les femmes se déterminent pour prendre des décisions qu'elles considèrent comme justes afin de mieux les comprendre et par là même de ne pas en inférer une infériorité ou une supériorité dans la manière de construire son argumentaire moral. Elle va alors construire une étude qu'elle mènera auprès de 24 femmes pour savoir comment elles résolvent un dilemme moral. Le dilemme en question sera celui de l'avortement car est alors obligatoirement en conflit le souci de soi et le souci de l'autre. Autrement dit, mettant en crise le sens du sacrifice des femmes pour autrui, elles les obligent à se positionner pour articuler le soi et l'autre. La décision leur appartenant, elles ne peuvent s'en remettre à autrui. Gilligan rencontrera ses femmes pendant qu'elles s'interrogent sur la décision qu'elles vont prendre, puis elle les re-rencontrera un an après pour voir comment ces dernières ont évolué dans leurs façons de prendre des décisions morales portant à conflit.

Il apparaît alors que la femme se détermine en fonction de critères qui lui semblent prééminents et qui sont justifiables. « Le problème moral est davantage provoqué par un conflit de responsabilités que par des droits incompatibles, et demande pour être résolu un mode de pensée plus contextuel et narratif que formel et abstrait. »⁵⁵⁴ Les moteurs de ses actions seront le souci du maintien de la relation quand bien même il y a conflit entre les intérêts et les désirs des protagonistes à la décision, mais aussi la volonté de répondre aux besoins de la personne singulière qui se trouve face à soi (personnalisation et adaptation au cas concret). Les sentiments que l'on perçoit sont compris non pas comme des freins à la décision juste mais comme une part essentielle de la situation qui amène à une plus grande finesse de compréhension lorsque l'on fait face à une situation complexe. C'est donc parce que ces critères sont dévalorisés par Kohlberg que Gilligan nous explique que c'est une voix différente, un chemin autre mais qui partage le même but d'agir moralement. La voie morale ouvre un autre chemin pour se déterminer qui n'est pas pour autant déficient moralement. Ce chemin fait place à la subjectivité pour pouvoir mieux se déterminer. L'on renoue ici avec les traditions morales de l'agir prudentiel qui permettent une adaptation des principes en fonction de la situation donnée. Le sens moral s'appuie toujours par une préoccupation fondamentale : celui du bien-être d'autrui.

⁵⁵⁴ *Ibid*, p. 40.

Or, parce que cette façon de se déterminer implique la sentimentalité qui sera alors confondue avec le sentimentalisme, parce que le jugement moral se fera en fonction de l'affectivité de celui qui le porte, parce qu'il implique la prise en compte des relations personnelles et particulières, alors il est empreint de subjectivisme et considéré comme partial, il est disqualifié moralement. C'est ce contre quoi s'érige Gilligan. Pour elle, ce n'est pas parce que les femmes construisent leur raisonnement autrement qu'il doit être disqualifié. Au contraire, il prend en compte des paramètres qui sont ignorés par l'homme et ainsi le jugement moral s'affine.

Il faut ajouter qu'elle considère que l'éthique qu'elle conceptualise est majoritairement féminine car cette éthique implique les vertus d'amour, de compassion, de sollicitude, de souci d'autrui. Dès lors, elle « genrise » son éthique pour légitimer la façon de penser des femmes. C'est ce qui lui sera principalement reproché : avoir essentialisé l'éthique : l'éthique de la sollicitude est une éthique de femme, celle de la justice est une éthique d'homme. Ce en quoi, en définissant les qualités fonctionnelles mises en œuvre dans l'éthique de la sollicitude, elle reproduirait les schémas grossiers d'une société faite pour la domination des hommes. La nature de l'homme et de la femme seraient différentes et ainsi chacun exercerait ses capacités en fonction de ce qu'il est, cet être étant différent en fonction du sexe. L'éthique du prendre soin dans sa formulation d'origine est donc différentielle et essentialiste, ce qui lui a valu d'être très attaquée par les féministes. Mais il est à noter qu'elle hérite de cette tradition qui appartient à l'histoire de la discipline psychologie.

Cependant, en conceptualisant le fait que cette éthique est féminine, Gilligan s'appuie sur un contexte historique qui dévoilerait un fonctionnement de la moralité distinct entre le privé et le public. Les éthiques du *care* affirment l'importance du soin dans la vie quotidienne parce que tout un chacun est vulnérable. Or le plus souvent, le *care* est affilié à la morale domestique et donc rejoint une assignation traditionnelle du rôle de la femme en raison même du fait que le soin se développe dans la banalité d'un quotidien : prendre soin de l'enfant malade, prendre soin de la maison pour qu'elle soit un espace de vie, prendre soin de la voisine esseulée en buvant un café avec elle, autant d'activités qui ne sont pas réputées pour produire de la richesse bien qu'elles soient indispensables pour accéder à une vie bonne au sens de vie heureuse. « Une éthique du bien-être (*care*) de l'autre repose sur une logique psychologique des relations humaines, ce qui contraste avec la logique

formelle de l'équité et sur laquelle est fondée la conception de justice »⁵⁵⁵, la femme, au cœur de ses dilemmes éthiques, se trouve confrontée à son égoïsme et à son sens des responsabilités. Elle intègre naturellement le fait que l'on existe en interdépendance avec les autres et que chacun est vulnérable. Tous nous avons besoin de soins. La vérité centrale de l'éthique féminine est l'interdépendance des relations soi/autrui.

Pour Joan Tronto, il va s'agir de sortir le *care* du domaine privé pour en montrer l'importance au sein de toute société. Aller vers une philosophie du *care* n'est pas aller vers une féminisation de la société mais affirmer que toute société doit se construire sur le principe de la vulnérabilité de chacun. Et parce qu'il y a vulnérabilité de l'homme, alors il faut promouvoir les soins pour soi et pour autrui puisque ces derniers sont la condition *sine qua non* pour parvenir à la vie bonne, à la vie éthique, à la vie heureuse. L'on retrouve en filigrane la grande tradition des morales eudémonistes.

c. De l'héroïcité de la vertu de patience

Qu'est-ce alors qu'une éthique du *care*, une fois admit que ce n'était pas une question de genre ? Pour Joan Tronto, il s'agit justement de s'astreindre à penser le *care* sans véritablement s'intéresser à la question d'une morale genrée car c'est le fondement de l'éthique du *care* qui est important, selon elle. Affirmer l'importance du soin dans la quotidienneté de l'existence, c'est reconnaître que la vulnérabilité est constitutive de toute expérience humaine. Le combat à emporter pour asseoir le *care* n'est pas tant un combat féministe ou masculiniste que celui qui cherche à asseoir politiquement, au sein de la cité, la reconnaissance de la vulnérabilité comme fondatrice d'humanité. Or, l'impasse politique dans laquelle se trouvent les éthiques du *care* serait due au fait même qu'elles se sont constituées comme genrées. Aussi Joan Tronto nous affirme « qu'il nous faut cesser de parler de la "moralité des femmes" et commencer à parler d'une éthique du *care* qui inclut les valeurs traditionnellement associées aux femmes »⁵⁵⁶, ce qui amène à trouver un équilibre délicat. L'enjeu de l'auteur est de forger une politique du cœur. Il faut donc

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁵⁶ Tronto, J., *Une monde vulnérable – Pour une politique du Care*, traduction Hervé Mary, Paris, Edition la Découverte, 2003, p. 28.

qu'elle puisse rendre compte du *care* en dehors de relations interpersonnelles telles que le maternage par exemple qui semblent être vouées au domaine privé.

Par le *care*, l'auteur entend un domaine d'activité très vaste car elle le définit comme « une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous les éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie »⁵⁵⁷. Aussi le *care* se retrouve à la fois dans les relations familiales, de quartier, professionnelles mais aussi dans les questions de l'environnement, du milieu dans lequel on évolue. En accroissant ainsi le domaine d'application du *care*, Tronto rend possible plus naturellement la politisation de cette théorie éthique.

Or, le *care* est un impensé dans les théories morales occidentales car nous pensons l'homme agissant moralement comme celui qui est autonome, nous l'avons vu plus haut. Ici, l'homme vulnérable est celui qui fait l'expérience de son incomplétude. Il se repose donc sur autrui. L'attitude éthique du prendre soin implique la reconnaissance que tout être humain est pris dans un réseau affectif de dépendance et d'interdépendance sans lequel il ne peut accéder à une pensée pratique équilibrée. Il s'agit de redonner une place aux sentiments moraux tels qu'ils ont été pensés par les écossais Hutcheson et Hume, mais aussi par Smith. Prendre en compte l'environnement social dans lequel on se trouve est nécessaire pour agir pragmatiquement et justement, prudemment.

Quelles seraient les étapes du prendre soin pour ajuster son action justement ? En premier lieu, il s'agit du « *caring about* » : s'enquérir d'un besoin, être attentif aux besoins d'autrui. Il faut donc entretenir une disposition d'esprit qui nous rend disponibles pour voir ce qui est nécessaire à autrui ou à soi pour mieux vivre et pour reconnaître ce besoin comme important. Une fois le besoin reconnu, il faut alors entrer dans l'étape du « *taking care* », soit se sentir responsable du besoin de l'autre et le prendre en charge. L'on se meut vers l'autre en devenant responsable de son besoin et en apportant une réponse effective au besoin exprimé et reconnu. La troisième étape est le « *care giving* », soit le fait de prendre soin, d'engager une relation interpersonnelle où la dimension affective du soin n'est en aucun cas négligée. Enfin, il faut qu'il puisse y avoir une réponse du bénéficiaire afin de préserver la relation et de ne pas entrer dans une relation de dominant/dominé, c'est la dernière étape, celle du « *care receiving* »⁵⁵⁸. Nous verrons plus loin l'importance à la fois

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 147-150.

de la subsidiarité dans la prise en charge d'autrui, dans le soin qu'on doit lui apporter, mais aussi de la fraternité qui nous engage dans le secours apporté.

Au sein de l'agonie, prendre soin de l'autre impliquerait donc d'écouter les besoins de celui qui part pour mieux s'adapter à ce qu'il vit et à ce qu'il est. Il faut alors choisir la façon dont on va prendre soin de celui qui meurt. L'on devient alors responsable de lui au sens où l'on s'engage dans une relation. Il n'est plus possible de rester neutre. C'est alors que les massages pour soulager l'homme angoissé, les paroles prononcées peuvent devenir des véritables thérapeutiques. Parce que cela engage le soignant non pas comme professionnel mais comme personne qui est avec, qui est attentif à celui qui souffre, qui le reconnaît dans sa subjectivité, et qui prend assise dans sa subjectivité propre pour rejoindre l'autre. Enfin, laisser un espace à l'autre pour qu'il puisse à son tour nous aider, dans la fin de vie, c'est prendre le temps d'écouter le passage d'expérience, le récit de vie. C'est se laisser émouvoir par ce qui transparaît dans celui qui meurt, se laisser guider par lui et le laisser choisir ce qu'il désire transmettre.

Ces quatre étapes manifestent la nécessité de s'entraîner à prendre soin. Personne ne parvient à cultiver une disposition d'esprit de disponibilité, d'attention et d'accueil d'autrui au point qu'il soit capable de reconnaître le besoin d'autrui. Au point qu'il soit capable de mettre en œuvre une stratégie d'action pour l'aider, l'accompagner, le secourir, tout en le faisant non mécaniquement mais en s'engageant personnellement au côté d'autrui. Il faut qu'il y ait une habitude morale qui soit entretenue dans le quotidien le plus humble. Il faut aussi permettre à celui qui est secouru de ne pas être écrasé par l'attention portée mais au contraire qu'elle soit un tremplin vers un ailleurs, vers d'autres actions, dans lequel l'aidant n'est pas obligatoirement le bienvenu. Les éthiques du *care*, formulées ainsi, engagent l'homme à une héroïcité dans la pratique de la vertu car elles ne peuvent laisser de repos à celui qui choisit cette voie. Il faut parvenir à entretenir une habitude de l'attention à l'autre, une imagination créatrice pour répondre à son besoin en étant avec et non pas de façon mécanique « parce qu'on a toujours agi ainsi », tout en ayant la patience de laisser l'autre prendre sa place, sachant qu'il bousculera notre manière d'agir. Une habitude morale est une discipline. Faire avec et non pas faire à la place implique de faire l'épreuve de la patience car ce que l'on gagne en réciprocité, en sollicitude, il y a fort à parier qu'on le perd en efficacité. Ce qui pose la question du champ politique : peut-on réellement politiser le *care* ?

Pour Joan Tronto, parce qu'elle possède une analyse marxiste du *care*, où ceux qui prennent soin sont les exploités, les métiers appartenant au *care* étant peu valorisés

salarialement ou correspondant au bénévolat, il faut remporter une bataille politique. Il s'agit d'asseoir le *care* dans un domaine d'action sociale et ainsi sortir cette éthique du domaine uniquement privé.

La défense de ces éthiques de la sollicitude nous semble plus proche de la réalité ontologique de ce qu'est l'homme en tant que chair car elles prennent en compte les deux subjectivités. L'homme souffrant est reconnu dans sa singularité. L'on s'adapte en fonction de ses besoins. Et l'homme soignant doit s'appuyer de ce qu'il est, de ses habitudes pour affiner son geste thérapeutique, son prendre soin. Il faut qu'il soit capable de juger, il assoit donc son savoir-faire sur sa subjectivité propre. Toute situation de vulnérabilité, y compris l'agonie, devient donc un moment où deux subjectivités se révèlent. L'une dans sa misère, en exprimant des besoins. L'autre, dans son pouvoir, pour soigner l'autre. Mais parce que ce pouvoir ne doit jamais devenir puissance, les deux personnes sont respectées dans leur individualité et la relation est préservée. La vulnérabilité reconnue devient donc puissance thérapeutique et moteur d'action. Cependant, les éthiques du *care* amènent alors à se poser la question d'une éthique qui est à la fois subjective tout en conservant une prétention à l'universalité. Comment fonder universellement des morales subjectivistes, faites de mises en situation, sans sombrer dans un individualisme anéantissant toute forme de communauté ? Il nous semble que l'homme incarné, la chair de l'homme, peut nous permettre d'esquisser quelques pistes de réponses pour ne pas sombrer dans le subjectivisme mais faire place à la subjectivité.

C. L'incarnation face à la tentation compassionnelle

Si la question morale est avant tout une question de circonstance où je suis convoqué à un agir éthique et où je dois délibérer de ce qui est juste, comment rompre le cercle du solipsisme en éthique ? La conscience - la personne - en s'insérant dans une communauté ne demande-t-elle pas une certaine réciprocité dans l'engagement moral ? Ce d'autant plus que les éthiques de la sollicitude réclament l'héroïcité des vertus au quotidien. Nous allons tenter de montrer que l'incarnation permet de sauvegarder la subjectivité de l'acte moral qui ne peut se poser qu'en conscience, quand bien même motifs et mobiles se mélangent avec la loi morale. Néanmoins, parce qu'il est nécessaire de penser l'homme dans toutes

ses dimensions, par l'incarnation, l'agir éthique se posera dans une délibération prudente où raison et sentiment dialogueront ensemble pour ensuite convoquer la vertu de force et ainsi aller vers une véritable sollicitude.

a. Faillibilité et fragilité : une bonne nouvelle ?

Nous l'avons vu, les éthiques du *care* joignent à la délibération éthique, la nécessité de prendre en compte ses sentiments, ses affects, mais aussi la situation concrète afin de préserver au mieux les relations interpersonnelles car ce sont ces relations qui permettent de posséder une vie bonne. La faillibilité et la fragilité de l'homme l'amènent à comprendre qu'il est nécessairement situé dans un réseau de relations et que sa vie ne se développe que grâce à des relations interpersonnelles et d'interdépendance. Nous nous sommes éloignés de l'injonction du « sans réciprocité » de Jankélévitch ou du fait que nous sommes « otages d'autrui » de Levinas. Pour autant, les éthiques du *care* ne contredisent pas ces analyses mais elles veulent convoquer toutes les dimensions de l'homme dans la délibération éthique.

Pour autant, il semblerait que ces éthiques dites de la sollicitude fragilisent l'éthique puisqu'elles ne peuvent se déterminer qu'en fonction d'un contexte. Que l'on pense à Gilligan et ce que les femmes racontent de leur décision d'avorter ou non. Certaines, croyantes, affirment qu'avorter c'est un meurtre⁵⁵⁹, et pourtant elles vont décider d'avorter parce que fondamentalement elles ne sentent pas capables de prendre soin d'une nouvelle vie. Serait-ce le cas pour l'euthanasie ? Une éthique contextuelle viendrait-elle à affirmer que poser ce geste est éthique ? Est-ce qu'alors on en viendrait à justifier l'euthanasie qui mettrait un terme aux affres de l'agonie et donc qui serait alors un prendre soin ?

En un sens, alors, l'incarnation peut nous permettre de penser une assise ontologique aux éthiques de la sollicitude car elle ne peut que rendre compte de la nécessité de la subjectivité dans la délibération éthique. Affirmer l'importance des sentiments et la prééminence d'une subjectivité qui se détermine dans l'en soi, dans l'immanence est impérieux. En effet, puisque dans l'incarnation, c'est le corps comme Je Peux qui me permet d'accéder à la chair comme pâtir et jouir, à la chair qui se dévoile dans l'intériorité

⁵⁵⁹ Gilligan, C., *Une voix différente – Pour une éthique du care*, Op. Cit., p. 140 et suivante.

du soi à soi, comprise dans ce mouvement permanent qu'est la vie, alors c'est dans l'intériorité, dans l'immanence que doivent se rechercher les fondements d'une éthique. Elle ne peut plus et ne doit pas être transcendante, sauf à prendre le risque de la dépersonnalisation. Les éthiques de la sollicitude qui prennent appui sur le sujet et la subjectivité sont donc une bonne piste.

Reprenons : par l'expérience de la corporéité, le corps me montre que je vis parce qu'il y a résistance à mon pouvoir et parce qu'en même temps je peux agir. La corporéité me dévoile à moi-même comme être vivant dans une chair, comme subjectivité, comme ipséité qui ne peut accéder à soi sans l'expérience charnelle. C'est ce même corps qui va me permettre d'entrer en relation avec les autres, de pouvoir les voir, les toucher, les sentir, les entendre, dans la relation sexuelle : les goûter... Les cinq sens me sont donnés pour rejoindre les autres et me faire comprendre d'eux. Au-delà de toute parole, la relation se nourrit de contact, notre corps nous en dit beaucoup sur notre état d'esprit. Il manifeste la répulsion, le dégoût, la peur, la désapprobation, l'envie... Levinas nous enseigne que par le Visage, nous devenons livres ouverts et vulnérables face à autrui car offerts à ses atteintes, aux blessures qu'il peut causer.

Pour Michel Henry, l'ensemble des pouvoirs que nous exerçons sur nous-mêmes, sur autrui, sur le monde, passe par l'expérience que nous faisons de notre corps, passe par le corps. Aussi, l'existence trouve son fondement et son essence dans l'intériorité du sujet qui se dévoile à lui-même par le pouvoir qu'il exerce. En touchant, se dévoile à soi-même le sujet qui touche. L'expérience de la vie en tant que vie personnelle, de la vie en tant que sujet n'est possible que dans l'incarnation. Aussi la réalité humaine est faite d'une chair, soit l'unité de l'être et de son corps. L'homme est un corps qui est un Je, je suis mon corps. Il y a une essence subjective du corps, il se révèle de lui-même à lui-même, se donne à lui-même dans la résistance du lui à lui, dans l'effort. La vie corporelle se dévoile comme ipséité en s'éprouvant, par l'épreuve du soi advient l'intériorité, la possibilité de dire « je ».

L'agonie manifeste de façon paroxystique le poids de l'incarnation. Notre incarnation n'est pas accidentelle ni contingente mais la possibilité même de notre existence. L'agonie nous éprouve dans notre chair en manifestant l'union profonde, l'indissolubilité du corps et de l'esprit. Le corps qui s'éprouve soi, de façon altérée, avec des sens qui peu à peu s'éteignent, manifeste la fin de vie et nous fait prendre conscience de la fragilité de la conscience, de l'esprit. Corps et Je ne font qu'un, dans une chair. Il est alors impossible d'asservir le corps par la pensée car il n'y a pas de rapport de puissance entre le corps et l'esprit, pas de domination.

Dans l'agonie, le drame qui se noue, c'est que nous arrivons à l'ultime de l'incarnation. Nous sommes confrontés au vivant : un corps qui s'éprouve soi-même. En s'éprouvant soi, il fait l'expérience de la radicale subjectivité, et donc s'auto-révèle. Nous sommes face à l'épreuve ultime de la révélation de la chair dans son intériorité. Notre corps est un savoir immédiat de soi, il est pouvoir de connaissance, originaire et primitif. La chair n'est ni une forme de vie, ni une pure possibilité de connaissance mais bien la possibilité réelle et concrète que le monde me soit donné, en tant que sujet, y compris quand le monde se dérobe dans l'épreuve de l'agonie. Vulnérables, tous nous le sommes, parce que nous sommes des êtres de chair qui faisons l'épreuve d'un monde qui nous résiste. La chair, le corps subjectif se confond avec l'acte de sentir. En sentant, l'être se donne à soi comme unique et irremplaçable, cette révélation se poursuit jusqu'à l'ultime, dans l'agonie. Ce qui prime, c'est bien la subjectivité et l'intériorité comme sauvegarde du soi. C'est parce qu'il y a soi comme soi que l'on peut agir dans le monde, parce qu'il y a chair qu'il y a pouvoir, parce qu'il y a pouvoir qu'il y a dévoilement de la subjectivité, du soi à soi, soi à soi qui prime alors dans toute action, dans toute délibération, dans tout agir moral.

b. Subjectivité et éthique : quel dialogue ?

Comment penser une éthique, impliquant la rencontre avec l'altérité, avec le monde, sans médiation possible ? En effet, avec Michel Henry, la vie est pure épreuve de soi, l'affectivité est immanence et l'immanence est affectivité. Aussi, parce que le philosophe refuse toute transcendance, parce que le sujet ne peut faire l'épreuve de soi que dans l'immédiateté d'un pâtir, comment doit-on penser l'éthique si l'on veut préserver une morale commune ? L'homme se vit dans une immédiateté pathétique, il est donc avant tout rapport au monde, et il est en-deçà d'un rapport au monde. L'intériorité prime avant toute extériorité, ce qui nous conduit alors, semble-t-il, à un solipsisme radical.

C'est ici que s'insère néanmoins une potentielle médiation car l'homme conserve sa liberté bien qu'il soit soumis à une entière passivité ontologique. Il est libre d'acquiescer à son être. Il peut s'approuver lui-même et entrer dans une métaphysique du oui, mais il peut aussi se refuser soi, dénier ce *pathos* primitif qui le rend prisonnier de soi. *L'amor fati* du soi pour soi met en jeu notre liberté : approbation ou révolte, deux voies s'ouvrent à l'homme. Ce qui se pose en terme métaphysique comme approbation à soi ou refus de soi se retrouve en termes de morale dans les concepts de barbarie et de culture. « La culture

désigne alors le mouvement d'auto-accroissement, son développement accompagné de la présence de la vie elle-même. La barbarie est alors comprise comme le résultat d'une impossible fuite de la vie elle-même. »⁵⁶⁰

L'on ne peut penser le sentiment extérieur à soi chez Henry, la subjectivité prime. L'ontologie de la chair nous oblige à trouver une éthique commune à tous en nous ancrant dans l'immanence. Le monde et autrui ne nous obligent à rien dans le domaine ontologique. L'épreuve du soi, en tant que soi, qui jouit et qui pâtit de soi, c'est la première et l'ultime vérité d'une ontologie de la chair.

Aussi, « du point de vue éthique notons que si le sentiment se dérobe à la représentation, il en va de même pour l'action : il existe en effet une « impossibilité principielle d'agir sur le sentiment » car l'affectivité constituant l'être du vouloir et de l'action, elle ne saurait jamais en résulter. Le vouloir et l'action émanent des sources de l'affectivité, l'action est, dans son origine et dans sa condition de possibilité, affective. »⁵⁶¹ Avant même que la raison ne puisse saisir le sentiment, c'est l'affectivité qui agit comme premier moteur alors même que ce premier moteur se reçoit ontologiquement dans une passivité pure, dans l'épreuve du soi, dans un se souffrir soi-même. La souffrance n'est pas avant tout un donné du monde, elle est primordialement ontologique, elle donne accès à l'être et à la vie.

Or la vie ne cesse de nous convoquer, demande à s'accroître, au sein même de la barbarie qui est pourtant la marque de son oubli ou de sa négation. Le philosophe n'écrit-il pas « la barbarie est une énergie inemployée »⁵⁶² ? La Vie est puissance de Vie, elle ne cesse de vouloir s'accroître elle-même, engendrant des ipséités, se déployant elle-même dans son immanence radicale. Notre ipséité elle-même cherche à s'accroître, à accroître ses pouvoirs, à actualiser son savoir-faire. L'enfant répétant un geste, apprenant à marcher, étend son Je Peux et ainsi la connaissance de lui-même. « Chaque œil veut voir davantage et chaque force s'accroître. Ce n'est pas ce qu'il voit (à moins qu'il ne l'ait disposé devant lui à cette fin) qui détermine l'œil à s'ouvrir plus largement, c'est sa vision. Ce n'est pas son effet possible ou un but quelconque qui excite la puissance et la pousse vers plus de puissance, c'est sa propre ivresse. » (« La question de la vie et de la culture » in *Phénoménologie de la vie*, t.4 : éthique et Religion, p. 21) On reconnaîtra ici le thème de la

⁵⁶⁰ Seyler, F., « La dimension éthique du concept d'affectivité dans l'œuvre de Michel Henry », *Le Portique* [En ligne], Archives des Cahiers de la recherche, Cahier 3 2005, mis en ligne le 15 avril 2006, consulté le 14 décembre 2015. URL : <http://leportique.revues.org/762>, §1.

⁵⁶¹ *Ibid.*, §32.

⁵⁶² Henry, M., *La Barbarie*, Paris, Presse universitaire de France, 2004, p. 177.

Volonté de puissance, d'ailleurs explicitement invoqué par l'auteur, dans ce qui s'apparente à une sorte d'auto-développement ou de 'développement endogène' de la vie et de sa propre puissance. Il n'empêche que même si le contact de la vie avec elle-même dans sa recherche de puissance est immanent, il s'effectue cependant 'à la faveur' d'une action dans le monde, d'une visée intentionnelle et donc par la médiation de celles-ci »⁵⁶³.

Si la Vie nécessite son propre accroissement, alors il est mieux pour elle de se développer. Entre ici la possibilité d'un jugement moral : l'homme est convoqué à agir. La culture en tant que mouvement vers l'auto-accroissement de la vie implique l'existence d'une vie pratique qui permette de faire coïncider le soi à la vie du monde. Les éthiques de la sollicitude, en tant qu'elles pensent la matérialité concrète de l'existence sont proches d'une éthique qui se fonde sur la chair. L'éthique implique la convocation d'une intériorité en tant qu'elle est épreuve du soi, épreuve de soi qui va se manifester dans une pratique. La barbarie prend corps soit dans l'auto-négation de la vie et la destruction du monde du savoir, de la beauté ; soit dans la récusation du pâtre primitif qui amène alors à la haine du soi et à la déconstruction du monde. Nous reverrons les causes de la barbarie dans notre partie politique. Maintenant, en l'état de notre réflexion, l'ontologie de la chair amène à penser une éthique qui engage le soi, tout le soi sans reste. Éthique de la subjectivité qui ne doit pas être une éthique de l'indifférence. Et éthique de la faiblesse car « la faiblesse de la vie consiste dans sa volonté de se fuir soi-même – et c'est là une tentation permanente – mais la vraie faiblesse, ce qui fait d'elle la faiblesse, c'est l'impossibilité où elle se trouve de mener à bien ce projet, l'échec insurmontable auquel se heurte dans la vie son vouloir se défaire de soi. L'impossibilité (...) d'échapper à la souffrance, redouble celle-ci, exaspère la volonté de lui échapper et, (...) en retour, le sentiment de son impuissance culmine finalement et se résout en angoisse »⁵⁶⁴. Ainsi, la vie est la seule réalité, le sentiment, l'affection sont ce qui vaut comme réalité. La douleur n'est rien d'autre que la douleur, pour pouvoir en dire quelque chose, il faut la mettre à distance et ne plus l'éprouver. C'est pourquoi la vie est invisible, incommunicable dans sa réalité primordiale, elle s'éprouve dans une chair. Le pathétique de la vie s'éprouve en dehors du monde car il s'éprouve dans la chair. Face à la faim, face à la souffrance, face à l'angoisse, l'agir éthique est nécessaire mais il ne possède de réalité que dans l'invisible d'une chair pathétique, et parce qu'il ne possède de réalité que dans une chair pathétique, il ne possède pas d'existence en soi dans

⁵⁶³ Seyler, F., « La dimension éthique du concept d'affectivité dans l'œuvre de Michel Henry », *Op. Cit.*, §48-49.

⁵⁶⁴ Henry, M., *La Barbarie*, *Op. Cit.*, p. 128.

le monde. Il y a un Je souffre, mais pas de souffrance. Il y a devant moi un homme qui souffre et qui meurt, mais non pas la mort. Il y a devant moi un homme qui agonise, et non pas l'agonie.

Et parce que c'est un Je qui souffre, parce que la transcription de la faim ne peut se dire que sur la modalité d'un être vivant qui éprouve la faim dans sa chair et donc dans son affectivité, alors je suis, en tant que sujet, convoqué à l'action pour autrui dans une véritable compassion. Non plus universaliste : la faim existe dans le monde, la souffrance est, il faut lutter contre, mais comme une compassion personnaliste. Quelqu'un souffre, quelqu'un à faim, et c'est ce quelqu'un que je dois aider, accompagner, rencontrer. L'éthique, la compassion ne peuvent se fonder que par l'établissement d'une ipsité subjective et affective, une chair pathétique qui tente de rejoindre une autre chair pathétique. Une chair pathétique qui dévoile un sujet dans sa nudité et dans sa pauvreté. L'éthique se fonde sur les relations interdépendantes que nous nouons jusque dans l'agonie. Et probablement parce que cette éthique se construit dans la vie matérielle et concrète qu'elle oblige à plus d'humilité face à la morale. Quitte à ouvrir la porte à la transgression possible ? C'est une question que nous allons aborder sous peu.

La question qui se pose est alors la suivante : comment justifier que la vertu de compassion, les éthiques de la sollicitude nous engagent jusqu'à l'héroïcité ? Comment justifier un tel déploiement de force morale sans pouvoir rencontrer l'autre ? Il est désormais nécessaire d'établir pourquoi la chair nous oblige à la fraternité tout en maintenant une intériorité radicale. Seul un Je peut poser un acte moral. Il n'est d'éthique que personnelle et subjective, qu'affective. L'acte moral est solitaire tout comme la Vie l'est. Mais est-on condamné à un solipsisme radical jusque dans la vie morale ou possède-t-elle bien quelque chose de partageable, de commun à tous ? Quel agir pour la fin de vie doit-on proposer dans une ontologie de la chair ? Nous l'avons vu, ni les philosophies stoïciennes, ni celles épicuriennes ne nous semblent rendre compte de notre incarnation. Celles de la sollicitude tentent de s'en approcher, mais que proposent-elles pour la fin de vie ? Quelle *praxis* face à une intériorité radicale ? L'expérience commune de la vulnérabilité suffit-elle à nous enjoindre un agir moral ? Est-ce que les éthiques de la sollicitude ne devraient pas s'enraciner sur plus qu'une simple interdépendance entre sujets vulnérables ? Ne devraient-elles pas s'asseoir sur une ontologie ? Ontologie qui affirme la fraternité et donc qui nous enjoint à l'action morale face à la personne vulnérable ?

Chapitre 2 : De la sollicitude à la poétique de l'action : un pas vers la subsidiarité

Nous l'avons vu, la sollicitude nous engage. Néanmoins, l'agir éthique, puisqu'il se fonde sur l'incarnation, sur une chair pathétique, semble fragilisé car désormais incommunicable. L'éthique n'est-elle qu'existentielle ? Et alors on la fonde sur l'interdépendance et la vulnérabilité des hommes ? Ou peut-elle s'enraciner dans une ontologie, ontologie qui l'enjoint à la sollicitude parce que nous sommes frères ? Dès lors, comment traduire une éthique de la fin de vie ne s'appuyant que sur une subjectivité ? C'est en repartant de la sollicitude que nous tenterons de proposer un accompagnement juste de l'ultime de la vie, agir éthique qui s'enracinera sur la fraternité à laquelle la chair nous engage. Ce qui nous permettra ainsi de quitter le solipsisme d'une subjectivité pour réintroduire le sens de la communauté. C'est ainsi que nous défendrons une éthique qui enjoint à l'imagination de créer, nécessitant ainsi une perpétuelle re-subjectivisation, ré-intériorisation, conduisant alors à asseoir la subsidiarité comme principe d'action car laissant place à la créativité de chaque ipséité.

1. Sollicitude ou fraternité ?

L'on pourrait parler dans l'ontologie de la chair d'une blessure primordiale, celle de ne pouvoir être autre que soi. Cette blessure de l'homme vulnérable, cette fragilité, nous enjoint à prendre soin d'autrui, à nous sentir responsables d'un autre que soi, à vouloir agir pour l'autre. Le fait de ne pouvoir s'échapper de soi, d'être prisonnier de soi, l'épreuve du soi en son soi intérieur pourrait pourtant nous empêcher de rencontrer autrui. Aussi, s'il est un impératif éthique de prendre soin, la sollicitude se fonde dans une fraternité originale et originelle, celle de la chair. Et c'est parce qu'il y a cette fraternité, ontologiquement fondée, que l'on ne peut se dérober à l'impératif éthique de soulager les douleurs et les

souffrances d'autrui. Or, si nous avons fondé la primordialité de la conscience, l'entière subjectivité qui choisit au sein d'un acte moral, il va nous falloir tenter désormais de penser l'ipséité avec autrui. Car si l'éthique est la recherche de « la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes »⁵⁶⁵, comme le disait Ricœur, nous avons établi la recherche de la vie bonne et le sujet moral dans sa conscience. Mais comment peut-il parvenir à rejoindre autrui et rechercher le bien pour celui qui ne peut que lui échapper totalement ? Peut-on rompre le solipsisme d'une philosophie de la chair ? Sollicitude et fraternité peuvent-elles se décliner au sein d'une philosophie de l'immanence et du sujet ?

A. De l'importance du prendre soin

Si le prendre soin est un impératif éthique, s'il convoque notre humanité, si au sein de la réponse que nous portons en face du mal et de la souffrance il y a compassion, qu'est-ce qu'une éthique de la sollicitude apporte de plus face aux arguments de compassion plaidant pour une euthanasie, un suicide assisté, une mort douce ? En quoi le prendre soin fonctionnerait-il comme une garantie d'accompagnement de la fin de vie sans la précipiter, ni la prolonger ? Il va s'agir ici de repenser la sollicitude pour s'interroger sur les questions liées à la sédation et retrouver la question de la pauvreté au sein de l'agonie.

a. Prudence et sollicitude

Nous l'avons vu, les éthiques du *care* s'attachent à se conceptualiser au sein d'une *praxis*, elles sont ancrées dans les circonstances de l'existence et orientent la décision. Ce qui revient à penser l'éthique comme cherchant à viser la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes, selon la définition ricoeurienne. Il s'agit au sein de l'éthique de penser la délibération, et donc d'effectuer une médiation des sentiments par la raison. Là où Henry, pour l'instant, ne nous aide pas, Ricœur peut venir à notre secours. C'est dans la vie concrète que se posent les choix moraux, dans la vie quotidienne où nous éprouvons les événements dans notre chair. Enraciner l'éthique dans la *praxis* parce que c'est au sein de

⁵⁶⁵ Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, Op. Cit., p. 202.

la vie quotidienne que nous éprouvons la vie bonne nous vient d'Aristote. Il développe une morale eudémoniste et prudentielle : « nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes mais sur les moyens d'atteindre les fins »⁵⁶⁶. La délibération éthique vise toujours la vie bienheureuse, la vie béatifique. Aussi, si les fins sont harmonieuses, en revanche la façon d'y parvenir est plus délicate à trouver. C'est pourquoi il faut pouvoir délibérer de façon prudente, c'est-à-dire utiliser sa raison en l'adaptant aux circonstances données, et savoir choisir le moment approprié pour agir. Saisir les occasions, s'adapter aux circonstances, voilà ce que permet la prudence.

Cependant la prudence aristotélicienne est une disposition, une vertu qui lie à la fois la réflexion et donc la raison (il s'agit de raisonner correctement – *orthos logos*) et les circonstances de vie. Par exemple, si généralement pour un commerçant il est insensé de jeter sa cargaison de marchandises par-dessus bord, lorsque ce dernier se trouve confronté à une tempête qui peut faire sombrer le navire et que le seul moyen d'espérer sauver sa vie et celle de l'équipage est de l'alléger, alors il est raisonnable, prudent, de jeter la marchandise à la mer. La prudence est habileté et reconnaissance de la fin bonne. Elle sait hiérarchiser les valeurs en fonction des circonstances données et ainsi s'adapter pour mieux « coller » au réel de la vie telle qu'elle se donne. Pourtant, ce n'est pas la prudence qui fait l'homme prudent, mais c'est le *phronimos* qui permet de manifester la *phronesis*. La prudence ne se dévoile au monde que par l'exercice d'une subjectivité qui délibère. La rectitude de la décision implique que la *boulesis*, la délibération morale, ajuste à la fois les sentiments et la raison. Elle joint désir et raison.

Pour Aristote il existe trois facteurs nécessaires pour délibérer et prendre une décision juste : la sensation, l'intellection et le désir . « On notera le rapprochement entre *ergon* et *alètheia*, tâche (œuvre propre) et vérité. Les commentateurs formés à l'école analytique insistent beaucoup sur ce caractère aléthique des vertus dianoétiques à la rencontre de la coupure kantienne entre raison pratique et raison théorique : il y a bien pour Aristote une vérité pratique »⁵⁶⁷. L'œuvre et la vérité sont jointes l'une à l'autre, la vie pratique donne forme à la vérité et lui permet ainsi de se manifester. Aussi la vérité est à la fois nécessaire et contingente, possible et impossible, elle s'adapte aux circonstances parce qu'elle est soumise à une subjectivité. C'est pourquoi « c'est bien un penser humain et non divin,

⁵⁶⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduction Tricot, J., Paris, Vrin, 1994, III, 5, 1112b12.

⁵⁶⁷ Ricœur, P., « A la gloire de la *phronesis* », *La vérité pratique. Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre VI.*, Textes réunis par Jean-Yves Château, Paris, Vrin, 1997, p. 13-22. (II.A.626) consulté sur <http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/doc/laveritepratique3.PDF>, p. 3.

fragile et non assuré, singulier et non universel, équilibré et sans excès (finie la mania !) qu'invite à explorer le riche dictionnaire de la *phronèsis* »⁵⁶⁸.

La *phronèsis* insiste donc sur une intelligence pratique, sur un sujet s'adaptant aux circonstances particulières, à la contingence de la vie. L'expérience du sujet, sa façon de délibérer imprime une inévitable singularité dans chacune des décisions prises. L'éthique et la morale sont une fois encore irrémédiablement personnelles, quand bien même l'exercice de la raison tente de conserver une certaine universalité à ses actions. Il n'y a que le Je qui puisse secourir autrui, et ce faisant, il le fera en fonction de ce qu'il est, de ce qu'il a déjà compris, de ce qu'il a encore à apprendre. L'expérience est fondatrice pour s'ajuster, l'histoire personnelle compte dans la façon de rencontrer autrui pour prendre en compte ses besoins. *L'aisthesis*, soit la perception par les sens mais aussi par l'intelligence, en appelle à l'équité, il est nécessaire de s'adapter à celui qui se trouve face à nous tout en partant de ce que nous sommes pour ajuster notre action.

Par la prudence, il s'agit aussi d'insérer le probable dans le raisonnement logique. Dans l'argumentation morale, il existe du contingent. Aussi « de cette insistance sur les concepts flous, il faudrait rapprocher la critique du syllogisme pratique, ramené à la simple mise en forme ultérieure d'un travail de la pensée discursive à la recherche de ce qu'il convient de faire ici et maintenant : trouver l'universel approprié à une situation singulière et construire la mineure, en cela consiste l'opération de pensée qu'Aristote a appelée tour à tour calculatrice, opinante, législative »⁵⁶⁹. Pour autant, l'universel est maintenu : le commun est la recherche de la vie bonne. La vie béatifique, la vie bienheureuse, tout homme tente d'y parvenir. En tentant de s'adapter aux situations contingentes, il y a une forte mobilisation de la raison qui tente d'articuler les lois morales de la meilleure façon qui soit à la situation particulière dans laquelle il faut pouvoir les actualiser. La délibération morale est subjective, pratique, mais elle ne renonce pas à la quête du *Logos*. Elle tente de l'actualiser au mieux dans la vie pratique. L'universel et l'absolu sont confrontés au particulier et au contingent dans un dialogue entre raison et sentiment. C'est en quoi l'éthique prudentielle est plus complète que les éthiques du *care*, elle ne renonce pas à l'universel. L'inconnu de l'équation que pose la délibération est l'acte qu'il convient de poser. Fonction de soi, fonction de *l'orthos logos*, fonction de la circonstance, la délibération doit amener la solution la plus juste, celle équilibrée, celle qui se trouve la plus proche de la justice et de la justesse.

⁵⁶⁸ Ibid., p. 5.

⁵⁶⁹ Ibid., p. 7.

Enfin, finalement, il faut pourtant « insister surtout sur l'enracinement de la réflexion philosophique dans une pratique préalable, dans une culture vivante ; à cet égard, l'exemplarité du *phronimos* est mise en valeur, ainsi que le lien avec le *phronein* tragique ou encore avec la pratique politique. À l'horizon de cette apologie de la culture vivante, on verrait poindre l'appel parfois désespéré à la restauration d'un sens commun, le recours à des évaluations communautaires, à un contextualisme culturel à la rencontre de la visée universalisante soit de la théorie de la justice de Rawls soit de l'éthique de la discussion d'Apel et Habermas »⁵⁷⁰. Les éthiques prudentielles, en soi, n'abandonnent pas la recherche de l'universel mais au contraire tentent de l'actualiser au sein du contexte donné, au sein d'une histoire. C'est pourquoi la sollicitude ricœurienne va plus loin que les éthiques du *care*, car elle s'oblige à ne pas renoncer au bien dans son universalité. Éthique contextuelle et éthique pratique, elle tend vers un Bien, Bien qui se traduit par la quête du bonheur.

b. Qu'est-ce que l'estime de soi ?

L'éthique définie par Ricœur implique la recherche de la vie bonne, c'est-à-dire une éthique faite de médiation entre des universels moraux fondés en raison et leur actualisation dans la vie pratique. Par la sollicitude, il s'agit de fonder le « avec et pour autrui ». La sollicitude déploie la dimension dialogale de soi qui implique toujours un autre, autre avec lequel il est possible de communiquer. L'on retrouve ici la question de l'interdépendance des uns et des autres en raison de leur vulnérabilité. Ricœur entre dans la question de la sollicitude et de sa définition par la question de l'estime de soi.

En reprenant Aristote lorsqu'il écrit que « l'homme heureux aura besoin d'amis »⁵⁷¹, Ricœur en infère que puisque le but de l'éthique est de parvenir à la vie heureuse, alors la vie bonne ne peut se priver d'autrui, ne peut se penser sans l'altérité d'un tiers. Si trois types d'amitié sont possibles dans nos relations sociales, celles qui sont utiles, celles qui sont agréables et celles qui sont bonnes, il est certain que quoi qu'il se passe, l'amitié réclame la réciprocité. Sans réciprocité il n'y a pas d'amitié. C'est d'ailleurs la principale différence entre l'amour *philia* et l'amour *agapè* : si l'*agapè* souffre du manque de réciprocité, il ne s'éteint pas pour autant. L'amour *philia* quant à lui ne s'inscrit que dans

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

⁵⁷¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, *Op. Cit.*, IX, 9, p. 468.

une relation, il réclame des réponses d'autrui pour s'entretenir. L'amitié se manifeste dans un lien affectif partagé, une élection du cœur, et de la raison particulière et commune aux deux acteurs. L'amitié place devant moi un tiers que je reconnais comme semblable à moi tout en étant autre, c'est en ce sens qu'elle nécessite la sollicitude définie comme « une spontanéité bienveillante, intimement liée à l'estime de soi au sein de la visée bonne »⁵⁷². L'éthique implique trois termes qui se répondent dans une dialectique pour le philosophe : estime de soi, sollicitude et institution juste sont nécessaires. Mais l'estime de soi ne se fonde que par le rapport que l'on construit avec l'autre.

Pour parvenir à soi, il n'est pas de chemin plus court que celui de la sollicitude, que de passer par autrui car il ne peut y avoir de sollicitude sans un sujet pourvu d'estime de soi. Autrui nous convoque dans son altérité et dans sa mêmeté. *L'ipse* (l'autre) et *l'idem* (le même) sont deux mouvements naturels dans la reconnaissance du semblable comme radicalement autre et pourtant comme très proche de soi. Le passage qui nous fait reconnaître l'altérité comme proximité dans l'amitié provoque le passage d'un moi individuel à un moi réflexif. Je suis convoqué dans mon être : d'un je qui se vit dans la simplicité de son existence, je me découvre comme distance à moi-même car c'est la réflexion qui me permet de reconnaître *l'ipse* et *l'idem* dans autrui. Je me dévoile comme existence et comme pensant. Une distance s'installe entre ce que je suis, ce que je vis et ce que je pense. Pour Ricœur, l'amitié nous fait découvrir cette distance à soi impliquant un « avec et pour » l'autre. J'entre dans une relation de mutualité et de réciprocité qui ressemble à une promesse.

La promesse m'enjoint à la fidélité à moi-même, malgré les changements, les bouleversements que je vis dans mon existence. La promesse m'enjoint à rester fidèle à moi-même jusque dans l'épreuve de ma propre altérité. Difficile reconnaissance de soi dans les épreuves de la vie. Face à la maladie, face à la mort, quand l'être semble diminuer, être rapiécé, la promesse de l'amitié nous convoque en nous enjoignant de nous retrouver nous-mêmes, d'être fidèles à autrui. Et ce faisant, l'on retrouve le chemin de l'hospitalité car l'on retrouve le chemin du soi, de la constance du soi. L'amitié amène la fidélité à soi, et la fidélité à soi rend possible l'estime de soi.

Être fidèle à soi pour Ricœur, pouvoir donner du sens à une expérience implique de pouvoir la raconter, l'énoncer, la dire. Car le Je narrateur du récit permet à celui qui raconte de se recentrer, son Je est le fil conducteur du récit, de sa vie, il assure la

⁵⁷² Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, Op. Cit., p. 222.

permanence du soi à soi dans la distance de la réflexion. L'estime de soi implique la reconnaissance du soi dans ce dialogue interrompu de même et d'autre qui ne cesse de me constituer. Mon identité mouvante, en mouvement, m'oblige à refaire sens au sein de mon expérience par le récit. L'amitié est fondamentale car elle convoque la possibilité du récit, elle engage par la parole donnée. Obligeant la réflexion, imposant l'action, l'amitié joint à l'esprit l'incarnation.

L'homme possède la capacité de nouer des amitiés, de tisser des relations qui vont s'étaler dans la durée. La capacité à accueillir autrui dans cette durée nécessite la reconnaissance de l'autre dans une bienveillance, soit une bonté inhérente au soi, celle de l'estime de soi. La bienveillance première, celle qui fonde l'estime de soi (me reconnaître comme moi face à l'épreuve du mouvement) devient sollicitude lorsque je reconnais autrui comme même malgré *l'ipse* qui s'est introduit au sein de son identité.

C'est pourquoi au cœur de la souffrance, parce qu'elle brise l'intégrité du sujet, il faut qu'il y ait sollicitude. « Il procède de l'autre souffrant un donné qui n'est précisément plus puisé dans sa puissance d'agir et d'exister mais dans sa faiblesse même. C'est peut-être là l'épreuve de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange, laquelle, à l'heure de l'agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix, ou l'étreinte débile des mains. »⁵⁷³ La relation qui devient dissymétrique par l'épreuve de l'altérité retrouve une dimension d'égal à égal lorsque la sollicitude s'impose. Sollicitude qui est la marque suprême de l'amitié car elle restaure en autrui, malmené dans son identité, la nécessaire estime de soi, fondamentale pour pouvoir rencontrer l'autre. Prendre soin dans l'épreuve de l'agonie c'est permettre à l'autre de retrouver son estime de soi et ainsi de pouvoir s'enraciner en soi.

Parce qu'il y a réciprocité dans l'amitié, l'estime de soi est nourrie par la relation que l'on construit avec l'autre ; et on l'aide à construire son estime de soi en entretenant cette relation. La sollicitude rend à autrui sa dimension irremplaçable, le restaure dans sa valeur et nous affirme dans la nôtre. Il y va de notre responsabilité puisque nous possédons un pouvoir d'agir sur l'estime de soi, nécessaire à toute vie heureuse, en engageant une relation ajustée avec autrui. Mais au sein de cette responsabilité face à autrui, il ne faut jamais oublier l'amour *philia*, la nécessaire tendresse qui restaure autrui dans son identité. Au sein de toute moralité, ce qui est fondateur, c'est la relation. Et au fond de la relation se trouve l'estime de soi. Altérité et mêmeté sont en discussion à la fois au sein de nous-

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 223.

mêmes, et, à la fois dans l'éthique. L'identité se fonde dans la distance à soi, et dans la distance et la ressemblance face à autrui. « Ce que la sollicitude ajoute, c'est la dimension de valeur qui fait que chaque personne est irremplaçable dans notre affection et dans notre estime (...). C'est d'abord pour l'autre que je suis irremplaçable. En ce sens, la sollicitude répond à l'estime de l'autre pour moi-même. »⁵⁷⁴ La sollicitude et la possibilité de la relation ne se fondent alors que dans une distance face à soi qui n'est pour autant possible que dans une affirmation primordiale d'une existence. L'homme est-il alors un être de médiation, ou l'immédiateté ontologique permet-elle malgré tout de fonder la fraternité par l'incarnation ?

L'épreuve de la fin de vie oblige à penser la sollicitude comme mutualité et réciprocité pour pouvoir faire place à l'homme souffrant. Nous sommes dans la dernière étape du *care*, qui s'intéresse à la réponse que l'on rend possible, si l'on agit éthiquement, pour celui qui souffre. En répondant à un besoin d'autrui, il ne suffit pas de s'imposer pour être attentif, mais il faut déployer des trésors d'énergie pour convoquer l'autre à agir de nouveau. Et, ce faisant, à se reconnaître comme un soi unique et irremplaçable. Si la fin de vie est cette expérience paroxystique de la pauvreté, comment convoquer l'homme souffrant dans son identité pour qu'il puisse rester soi jusqu'au bout ? Comment lui permettre de pouvoir nous répondre et ainsi l'assigner dans sa personnalité, le rendant homme jusque dans la dérélition alors même qu'il ne reste que le murmure ou l'effleurement de la main ? Que penser de la sédation terminale, continue jusqu'à l'ultime de la mort ?

c. L'agonie : expérience paroxystique de pauvreté

Si la sollicitude nous engage dans une éthique protégeant la relation, alors les questions liées à la sédation ne sont pas sans poser problème. Nous différencions plusieurs types de sédation. Les premières sont non continues, « intermittentes », elles visent donc à soulager les douleurs d'un patient en lui procurant un répit sans pour autant le priver définitivement de sa conscience. Les réveils permettent de préserver le lien, les relations interpersonnelles, sans que pour autant la douleur l'emporte. Ce type de sédation ne pose pas vraiment de question éthique. Il appartient à l'ensemble des techniques de pharmacopée pour pouvoir soulager un homme souffrant, sachant qu'il y a un devoir médical à prendre en charge la

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 225.

douleur pour la soulager. Le soin se poursuit, les relations sont préservées, la sollicitude est préservée.

Que penser d'un autre type de sédation, continue et profonde, mise en œuvre sans répit jusqu'à ce que la mort vienne ? Premièrement, elle est d'ores et déjà utilisée, de façon exceptionnelle et encadrée par des « bonnes pratiques » dans le cas de situation de détresse comme peuvent le provoquer les hémorragies et les asphyxies : les douleurs sont tellement insupportables que l'on préfère « endormir » le patient pour qu'il n'ait pas à endurer l'inhumaine douleur. Là encore, la sédation correspond au devoir médical et à l'impératif éthique de soulager le patient. Il en va de même lorsque le patient est inconscient et que l'on engage une limitation des traitements entraînant le décès.

Lorsque ce type de sédation est engagé pour douleur réfractaire, ce qui signifie là encore que l'on a épuisé toute la pharmacopée existante sans succès, la question éthique primordiale, celle de soulager le patient, rend légitime le soin engagé. Néanmoins, il nous semble que la sédation profonde continue prescrite lors d'une décision d'arrêt d'alimentation et d'hydratation ou en cas de détresse psychique et de souffrance morale peut trouver des limites. Quand bien même parfois, afin de parvenir à atténuer l'angoisse, la sédation intermittente peut s'avérer nécessaire.

En premier lieu, la promesse de la belle mort, paisible, dans son sommeil, qui empêcherait l'agonie, est une non-question dans le domaine médical. Pour qu'il y ait agonie, il faut qu'il y ait d'ores et déjà inconscience. La sédation profonde et continue en respectant les termes médicaux définissant l'agonie ne pose pas d'énormes problèmes éthiques parce que la conscience s'est épuisée et que nous sommes dans l'épreuve de l'ultime. L'on va tenter d'accompagner les tout derniers instants sans que la douleur puisse briser la personne. L'idée est de tenter de mener à une mort paisible, douce, dans les tout derniers instants.

Lorsque l'on dit que la sédation profonde et continue veut effacer l'agonie, l'agonie n'est plus entendue dans sa définition strictement médicale. Elle est comprise comme le combat de lâcher-prise que doit vivre le vivant jusqu'à la mort (ce qui manifeste que l'agonie au sens strictement médical ne rend pas compte des agonies que l'on vit au sein d'une incarnation). Ce qui est en jeu, c'est l'idéal de bonne mort : voir la mort arriver en face ou la masquer dans une anesthésie de la conscience. Mais bien plus que l'idéal de bonne mort, ce qui est en jeu, c'est notre rapport à la mort. En un sens la sédation profonde continue fait glisser le questionnement sur la mort : au lieu de porter la question du « Pourquoi », l'on va vers la question du « à quoi cela sert-il ? ». Le « pourquoi » impose

à tout un chacun de chercher un sens face à l'épreuve du mal. C'est la question à l'origine de toute culture, car cela demande de rendre raison de l'épreuve du mal : l'intelligence se saisit de l'épreuve pour tenter d'en dire quelque chose, jusqu'à la révolte. Alors que la question de l'utilité n'oblige qu'à la technique, au savoir-faire.

D'une question métaphysique, nous glissons à une question technique, d'un problème humain sans réponse pré-donnée, nous passons à la mise en œuvre d'un faire, à une réponse effective et efficace. D'une incertitude morale face à l'épreuve du mal et de la souffrance où seule la personne souffrante peut se positionner, et évoluer au gré des tumultes car elle est alors dans le mouvement de la vie, se substitue une réponse définitive et technicienne : le sommeil et l'inconscience, jusqu'au bout. En ce sens, un droit à la sédation profonde à la demande devient une périphrase hypocrite rendant possible une aide médicale à mourir sans conscience que l'on meurt. Ce droit nouveau ne rendrait pourtant pas compte de ce que réclament les partisans de l'euthanasie, car s'ils ne veulent pas souffrir, ils veulent voir la mort arriver.

En soi, ce n'est pas tant la question du double effet qui pose problème que l'impossible retour à la conscience. Que recherche-t-on ici sinon une mort douce ? Cette mort qui n'en finit plus d'arriver a bien peu de chance d'être précipitée par la sédation continue. En revanche, les effets d'un arrêt de l'hydratation et de l'alimentation eux se feront douloureusement sentir. Une mort douce ? Une non mort ? L'anesthésie de la conscience et du corps est une non vie car il n'y a plus de perception, plus de présence au monde, plus de relation. Précipite-t-elle la mort ? A priori non. Dans la pratique, ce sera fonction du dosage. Le traitement, condamné à ne pas avoir beaucoup de sens, puisque l'issue est la mort sans retour, risque d'amener les équipes à augmenter fortement les doses pour accélérer les choses et ainsi introduire une pratique euthanasique non assumée, implicite. Ce d'autant plus que l'organisme humain s'habitue vite à la sédation et justifie une augmentation des doses. À l'inverse, pour ne pas précipiter les choses, l'on risque, à trop se prémunir d'une mort provoquée, de laisser la mort traîner en longueur, s'étirer dans ce sommeil insensé, pour une fin de vie (nous ne parlerons pas d'agonie puisqu'il n'y a plus conscience) longue et lente.

La technique n'aura pas répondu à la question du Pourquoi, mais elle aura prolongé ou raccourci des vies sans dévoiler explicitement les intentions de chacun. L'on aura alors ajouté de l'opacité à des pratiques nouvelles ouvrant à de possibles transgressions : soit euthanasiques, soit liée à une obstination. Elle peut amener de l'inhumain sous couvert de bons sentiments. Pour autant, la sédation n'est qu'un moyen. En elle-même elle n'est ni

bonne ni mauvaise. C'est en fonction des circonstances et des intentions qu'elle prend une connotation morale positive ou négative. D'un vivant jusqu'à la mort, nous passons à la mise en avant d'un moribond jusqu'à la mort.

Pourquoi demander à ne plus avoir conscience de soi ? C'est à cette redoutable question qu'il nous faut désormais nous attaquer. La belle mort, celle dans son sommeil, celle sans souffrir, c'est à ce mythe que nous confronte la sédation profonde continue. La mort par dormition. Puisque mourir c'est ne plus rien sentir, autant ne plus rien sentir vite et enlever le désagrément de souffrir jusqu'à son dernier souffle. Éthiquement, face à une souffrance existentielle, est-il justifiable de n'apporter qu'une réponse technique qui ne se trouve pas au même niveau ? Si la sollicitude est une éthique de l'héroïcité, de l'imagination créatrice, alors force est de constater que la sédation profonde en cas de souffrance psychique est l'échec d'un accompagnement. Un échec à deux volets. Le premier : l'on n'est pas parvenu à soulager et soigner le patient, son angoisse n'a cessé d'augmenter. Il ne suffit pas de soigner le corps mais il faut encore soigner l'esprit. Le second : démuni, impuissant, l'on choisit un moyen technique qui ne peut être considéré comme une réponse ajustée car elle ne répond pas au besoin exprimé, elle ne parvient pas à la réassurance d'autrui qui souffre.

La sédation profonde et continue en cas de détresse psychique est avant tout un aveu d'impuissance. Nous ne sommes pas parvenus à rencontrer autrui pour l'accompagner et briser sa solitude. L'imagination créatrice n'est pas parvenue à s'exercer. Nous ne sommes pas parvenus à soulager l'homme souffrant quand bien même c'est ce qui justifie la relation de soins. Cet aveu d'impuissance face à la souffrance de l'autre nous convoque, nous devons rendre des comptes. Puisque nous ne parvenons pas à apaiser avec nos pauvres moyens humains, il reste la technique. Son usage est un dernier recours et il doit être considéré comme tel. Il arrive que nous soyons confrontés à des impasses. Mais d'une part, elles ne devraient être qu'exceptionnelles, et d'autres parts, si elles ne le sont pas, alors, la sédation profonde est un faute de mieux. En ce cas, nous n'avons pas le droit de nous y arrêter et nous devons tenter de trouver d'autres modes d'accompagnement, d'autres pistes de réflexion afin que la technique ne soit pas le dernier mot face à l'éthique. Amener un être à l'inconscience, empêchant ainsi sa personnalité de se dévoiler jusqu'au bout, empêchant la saveur de la vie d'être puisque supprimant la relation, ne doit être qu'une exception, jamais un droit, jamais une pratique récurrente. Ou alors, il faut remettre en cause la prise en charge proposée, car si elle va d'échec en échec, elle ne correspond pas aux besoins dont elle tente de rendre compte.

Si l'éthique demande une sagesse pratique, si elle ne se fonde que sur une conscience personnelle qui décide d'un acte, comment rendre compte de la responsabilité que l'on ressent lorsqu'on est face à un homme souffrant ? La sollicitude de Ricœur elle-même, quand bien même elle introduit une médiation par autrui et par l'amitié, doit d'abord passer par un consentement à l'existence du soi. Le oui donné à l'existence, l'affectivité et la sentimentalité suppriment-elles toute possibilité de fraternité ? Auquel cas la sédation profonde et continue en cas de détresse psychique ne serait plus un pis-aller mais la conséquence nécessaire d'un solipsisme absolu empêchant toute rencontre, toute relation avec un tiers et dès lors tout accompagnement. Ne pouvant rejoindre autrui dans ce qu'il vit, condamné à la solitude, le sommeil pourrait être la meilleure des pratiques pour accompagner la fin de vie, la technique suppléant ainsi une impossibilité formelle de soulager autrui.

B. De la sollicitude à la fraternité – un enracinement ontologique à la morale

Si une ontologie de la chair nous a amenés à penser la radicalité solitaire d'un être, si elle nous a amenés à conceptualiser qu'au sein de la morale et de l'éthique, ce qui prime au bout du bout au sein d'une action morale c'est l'agent moral et ce qu'il choisit, si nous avons affirmé la nécessité de la conscience et par là de la responsabilité, comment rendre compte de l'expérience de l'homme souffrant ? Expérience qui nous convoque dans notre humanité et qui nous amène à agir ? Peut-on encore penser une humanité commune ? Cette humanité n'est-elle enracinée que dans une dialectique du même et de l'autre ou peut-il y avoir un enracinement plus profond à l'éthique ? Et comment penser l'expérience d'étrangeté radicale à laquelle nous confrontent certaines pathologies si ce n'est que par un enracinement plus profond de l'éthique, un enracinement ontologique ? Une ontologie de la chair peut-elle fonder une éthique de la fraternité ?

a. Une première tentative pour fonder l'intersubjectivité

Le fait qu'une ontologie de la chair subordonne tout à l'ipséité d'un sujet, le fait que le soi se révèle à soi dans l'immanence, dans l'intériorité, s'il permet d'obtenir une unité absolue au Je, rend plus délicate la possibilité de rencontrer l'autre. Or pour qu'il y ait vie éthique, il faut qu'il ait possibilité d'une intersubjectivité. Si le monde est extérieur à soi et que nous ne le comprenons que sur le mode de la transcendance, comment pouvoir aller à la rencontre d'autrui sans être condamné à la surface, à la périphérie ? La conséquence d'une ontologie de la chair implique que l'altérité ne peut être comprise que comme secondaire, issue d'un Je qui se révèle à lui-même dans son intériorité. Et c'est parce qu'il y a sujet dans son intégrité et dans sa solitude que l'on peut parvenir à la rencontre d'une altérité. L'immanence prime sur la transcendance, l'intériorité rend possible l'extériorité et non l'inverse.

Aussi, l'on ne peut rendre compte de l'expérience de la rencontre d'autrui sans avoir en priorité fondé le sujet comme entité unitaire. Entité qui ne peut être que soi et qui ne peut posséder en elle-même autre chose que soi. Il y a pauvreté ontologique car il n'y a que soi. Le prochain, l'autre que moi, je ne peux le rencontrer sur le mode de l'intentionnalité, la conscience de. Car elle possède une visée, elle est une conscience d'extériorité, elle appartient à la transcendance du monde et non à l'ontologie de la chair. L'on ne peut avoir « conscience d'autrui » parce qu'on ne peut avoir conscience de soi, sauf à instaurer une distance à l'intérieur de soi et donc à perdre l'immanence et la subjectivité absolue. La dialectique *ipse-idem* en ce sens-là s'avère donc déjà logique mondaine et non pas enracinée dans l'immanence, dans la Vie. Altérité et mêmeté se vivent d'ores et déjà en conscience, et c'est parce qu'il y a conscience que parfois, l'intelligence est mise en échec pour comprendre l'homme souffrant dans certaines pathologies. L'on doit alors recourir à l'imagination : ramener la subjectivité au cœur de l'éthique pour pouvoir accompagner ces personnes. Pensons aux dégénérescences mentales liées à l'âge. Lorsque l'on parvient à un état avancé, où la conscience semble irrémédiablement perdue, il ne reste plus que la chair pour rejoindre l'homme vulnérable. Au-delà de la mêmeté et de l'altérité, c'est bien l'étrangeté qui nous frappe dans ces pathologies et qui nous effraie, car dans quelles

contrées inconnues se trouvent ceux qui nous sont chers et qui sont atteints de ces maladies ? Comment les rejoindre ? Comment les retrouver ?

Pour autant, parce que la chair est une révélation pathétique, parce que le sentiment fonde l'intériorité, les sentiments d'amour, de paix, de concorde, de haine et de jalousie, de malaise, d'impuissance sont l'ordinaire de notre vie pathétique. Au sein de la chair pathétique, les rapports avec mon prochain sont évidents. Néanmoins, ils affirment alors le Je mais ne parviennent pas à fonder autrui dans son existence propre, dans son altérité. Le Tu n'est qu'en tant qu'il provoque des sentiments dans mon Je et qu'il appartient à la résistance du monde à mon pouvoir, à mon Je. Si nous partageons le fait d'être chair, nous ne parvenons pas à expliquer comment le rapport à l'autre, en tant qu'il est autre, qu'il est *alien*, étranger à moi, peut se construire sans intégrer une distance en soi. Si l'autre ne se rencontre que dans l'affectivité, dans les sentiments qu'il provoque en moi, comment transformer les sentiments de haine, de ressentiment ? Pourquoi le Je devrait-il travailler sur soi ? Pourquoi faudrait-il faire effort sur soi d'une part pour vivre son agonie ? Mais aussi pour accompagner l'agonie d'autrui ? L'euthanasie par compassion n'est-elle pas aussi une possibilité qu'ouvre la vie affective qui s'inscrit dans chaque subjectivité ? Qui n'a pas souhaité devant des mourants que l'on ne parvient pas à soulager que les choses se précipitent ? Que la mort vienne vite ? L'auto-affection peut-elle fonder l'intersubjectivité ?

Henry va prendre l'exemple de l'œuvre d'art pour nous amener à comprendre comment l'affectivité peut fonder l'intersubjectivité : « l'univers de la peinture n'est pas celui du visible si l'être de chaque couleur n'est en réalité que son impression en nous, si l'être de chaque forme plastique est la force invisible qui la trace, le Je Peux radicalement subjectif, radicalement immanent au corps originel. C'est donc dans la subjectivité absolue de cette impression pure, de cette force pure, là où se tient l'*ego*, que se tient aussi, comme identique à lui, son être avec l'autre, puisque ce qui est en commun, hors représentation et hors temps et permettant la communauté hors représentation et hors temps, c'est le *pathos* de l'œuvre, à la fois celui de Kandinsky la créant et celui de tous ceux qui l'"admirent", c'est-à-dire qui sont devenus ce *pathos* »⁵⁷⁵. En un sens, la culture nous fait prendre conscience ce que nous partageons en commun car elle fait prendre conscience de la subjectivité du Je qui se dévoile par l'intermédiaire d'une subjectivité autre, celle de l'artiste. C'est une subjectivité qui me convoque à la subjectivité et ainsi accroît mon être.

⁵⁷⁵ Henry, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 153-154.

La subjectivité se dévoile non pas dans la transcendance du monde, mais bien dans l'immanence d'un Je qui rejoint l'autre tout en étant assigné par cet autre à la contemplation et donc à l'intériorité. Ajoutons à cela, et nous le verrons dans notre dernier moment, que pour Michel Henry, la culture est toujours révélation de la Vie et que la barbarie est toujours la négation de la Vie. L'art est une première médiation permettant de prendre conscience de l'intersubjectivité car il dévoile la Vie qui est à la racine de ma vie propre, de mon Je et de ton Tu qui est un Je. Notre subjectivité se reconnaît commune à celle d'un autre parce qu'elle possède le même enracinement dans la Vie. Mais la réponse esthétique fondant l'intersubjectivité peut-elle fonder une éthique de l'agonie ? Le paradoxe entre le monde beau, équilibré des grecs et la difformité qu'impose la maladie, le combat qu'est la fin de vie éclate. D'un côté, l'équilibre, l'harmonie, la paix et de l'autre le conflit, la souffrance, les renoncements et les pertes d'un corps et d'un esprit attaqué par les maladies. L'esthétique suffit-elle à fonder l'intersubjectivité ? Tout au plus parvient-elle à nous faire comprendre qu'elle est possible. Si l'intériorité d'un autre m'oblige à faire effort sur moi pour la saisir, elle accroît mon être. En un sens, en accompagnant le mourant, lorsque je fais effort sur moi pour être avec l'autre, j'accrois mon être, je me développe en tant qu'être. Mais que fais-je pour l'autre ?

Dans un autre article intitulé « Pour une phénoménologie de la communauté », Henry va reprendre la question de l'altérité et de la possibilité de l'intersubjectivité. Si la Vie se déploie dans la communauté des vivants, alors la Vie est la communauté. Souvenons-nous que le monde n'est pas chair : l'on peut être uniquement corps objet ou corps biologique. L'incarnation est le propre de l'homme. Ainsi donc la Vie se déploie dans une communauté de vivants, de vivants possédant le même mode d'apparaître que la vie elle-même, soit la révélation pathétique de la chair dans son affectivité. La communauté n'est donc pas uniquement la somme des ipsités, chaque ipsité de cette communauté de vivants dévoile un peu plus la Vie elle-même. « La vie est la subjectivité absolue en tant qu'elle s'éprouve elle-même et n'est rien d'autre que cela, le pur fait de s'éprouver soi-même immédiatement et sans distance. Voilà donc ce qui constitue l'essence de toute communauté possible, ce qui est en commun. »⁵⁷⁶ Chacun se reconnaît issu d'une même Vie, d'une même origine, cette origine primordiale permet de fonder la communauté. Et plus l'on s'éprouve soi-même comme vivant de la vie, plus on reconnaît en l'autre la même vie qui se déploie de façon autre, de façon originale en autrui.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 161-162.

Il s'agit donc de comprendre que le vivant, l'ipséité, puisqu'elle possède le même fond que moi, possède la même nature, m'est proche. La nature de la relation à autrui se fonde sur le même mode que la nature de ma relation à moi-même. Elle ne peut se fonder sur la transcendance du monde. Aussi, c'est l'origine de ma vie qui me rend semblable à autrui et c'est l'origine de ma vie qui fait qu'autrui est différent. Altérité et mêmeté sont présents dès ma naissance, la dialectique du même et de l'autre se trouve enracinée dès ma naissance. Prenons un exemple : l'on ne peut rendre compte de ce qu'est être amoureux, en revanche l'on peut tenter de faire comprendre à autrui pourquoi l'on s'éprouve amoureux d'une personne. Ce qui compte donc pour rejoindre autrui dans ce qu'il est, c'est l'affect, le sentiment et ce qu'en retour cela meut au sein de ma propre intériorité. C'est pourquoi le philosophe peut écrire : « ainsi pouvons-nous dire : toute communauté est par essence affective, et du même coup pulsionnelle – et cela concerne non pas seulement les communautés fondamentales de la société, le couple, la famille, mais toute communauté en général, quels que soient ses intérêts et ses motivations explicites. »⁵⁷⁷ L'intersubjectivité est auto-affection. « Car tel est le mystère de la vie : que le vivant est coextensif au Tout de la vie en lui, que tout en lui est sa propre vie. Le vivant ne s'est pas fondé lui-même, il a un Fond qui est la vie, mais ce Fond n'est pas différent de lui, il est l'auto-affection en laquelle il s'auto-affecte et à laquelle, de cette façon, il s'identifie. »⁵⁷⁸

Et c'est parce que ma vie est issue de la Vie que je peux accéder à l'ipséité de mon Je. Aussi, je peux rejoindre l'autre dans la Vie, Vie qui se dévoile dans mon intériorité. La Vie se trouvant dans les tréfonds de tout être, j'entre en relation avec l'autre parce qu'il possède la même origine que moi. C'est en ce sens que l'on peut affirmer à la fois l'irréductibilité d'un être à ce qu'il est, son entière unicité et tout à la fois la reconnaissance d'un même fondateur qui permet à tout un chacun d'accéder à l'existence et qui fait prendre forme à la communauté. L'essence commune de la Vie partagée en commun par le vivant l'amène à la fois à affirmer sa singularité totale et à rejoindre la singularité absolue d'autrui. L'intersubjectivité n'est possible qu'en puisant sa source dans la Vie. Elle ne se fonde que dans l'intériorité et l'immanence. Si autrui ne peut se déduire de mon simple Je qui n'est jamais autre que moi et qui n'est jamais créateur, il est malgré tout marqué par la Vie qui m'a créé et je le reconnais comme issu de la même origine que moi. Mêmeté et altérité sont enracinés dans l'ontologie de la chair.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁷⁸ Henry, M., *Incarnation – Une philosophie de la chair*, Op. Cit., p. 177.

b. Archi-Chair et Archi-Fils...

Il semble que cette première solution envisagée par le philosophe ne lui suffise pas, aussi va-t-il développer au sein de *C'est moi la Vérité* une autre piste pour établir l'intersubjectivité. Dans la perspective d'une ontologie de la chair, l'épreuve du monde est toujours extérieure, la vérité du monde se manifeste par la monstration. Le faire voir, le phénomène d'apparition rend compte de ce qu'est le monde. La conscience elle-même, parce qu'elle est distance à soi se développe sous une modalité transcendantale, extérieure à soi. Le monde, c'est ce qui est au-dehors de soi, cela appartient à la manifestation, à la conscience et se rend compte sur un horizon transcendantal. Extériorité et temporalité appartiennent au monde. C'est parce qu'il y a justement alors ce jet hors de soi que l'être ne devient qu'une chose qui se montre dans un horizon transcendantal et spatio-temporel. En ce sens, la chair, dans son immanence et son intériorité, dans sa subjectivité absolue, dit plus à travers ce que l'homme peut éprouver mais elle n'est toujours qu'un point de vue particulier et singulier.

La pensée est un mode d'accès au monde, en ce sens-là, c'est un mode d'accès second, elle possède toujours une intentionnalité. Elle possède une visée or « la Vie n'est rien d'autre que ce qui s'auto-révèle »⁵⁷⁹ et « Dieu est vie, il est l'essence de la Vie, ou, si l'on préfère, l'essence de la vie est Dieu »⁵⁸⁰. La vérité du monde, en tant qu'extériorité, n'est qu'une auto-production de cet extérieur ne se déclinant que sous la modalité de la visibilité. L'apparition des choses et des êtres est alors soumise à la loi unique du temps et de l'espace, de l'histoire, et dès lors, la vérité du monde nous jette en dehors de nous-mêmes. Elle nous rend étrangers à ce que nous sommes, c'est-à-dire à la chair.

Or puisque la Vie est immanence, puisqu'elle est Ipséité (Dieu), puisqu'elle rend compte de notre vie phénoménologique propre qui s'éprouve soi sans distance à soi,

⁵⁷⁹ Henry, M., *C'est moi la vérité, Op. Cit.*, p. 39.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 40.

puisqu'elle habite chacun de nos sentiments (joie, peur, souffrance, désir, crainte), elle est à défendre de façon urgente. Alors même qu'elle est absente à la fois de la philosophie et du champ culturel. L'oubli de la Vie étant toujours plus profond, notre société se jette dans l'extériorité et va vers la Barbarie. C'est pourquoi Henry est un cri radical pour revenir à l'immanence et la subjectivité. Oublier la Vie, oublier la passivité primordiale d'un être qui se reçoit dans l'immanence c'est entrer dans une illusion. L'illusion conduit à la violence, car pour maîtriser l'immaîtrisable il faut non plus faire effort sur soi mais entrer dans une épreuve de force.

Aussi, la question d'autrui elle-même doit être pensée radicalement autrement. Non pas dans la mondanité du monde, mais dans celle primordiale, celle en-deçà du monde, celle de la chair. Si autrui est bien cet autre que moi qui me confronte à l'altérité par sa ressemblance même, c'est parce que lui-même est issu de la Vie. Nous appartenons tous deux à cette généalogie de la Vie qui se déploie dans les vivants que nous sommes. Cette auto-donation de la Vie qui nous conduit à l'existence fonde ma relation à l'autre. Non pas une relation de pouvoir mais une relation de frères : nous possédons la même généalogie ontologique. Celle qui prime puisque c'est la première, celle qui permet à la généalogie humaine de se déployer. La généalogie du monde, celle qui nous enracine dans l'histoire de nos parents, grands-parents, dans l'histoire du monde, ne nous conduit pas à cette fraternité radicale. De cousins, possédants des ancêtres communs, nous sommes ontologiquement tous fils de la Vie et donc frères. C'est pourquoi, s'aimer soi conduit à Dieu et à autrui. L'on en revient à l'éthique ternaire de s'aimer soi, d'aimer Dieu et d'aimer autrui comme soi sans pouvoir faire de différence entre les trois puisque les trois sont l'épreuve de la Vie même qui se déploie dans son immanence. Accompagner l'homme qui meurt, c'est faire l'épreuve de la fraternité au sein de sa vie propre. C'est faire l'épreuve de la fraternité auprès d'autrui. C'est pourquoi au sein de la chair, Henry va dégager une Archi-Chair qui fondera les chairs vivantes de chacun, et un Archi-Fils, en la figure de Jésus, pour amener les autres fils que sont tous les vivants. En effet, puisque la chair est ontologie, qu'elle appartient à l'immanence, elle se déploie en dehors de toute temporalité. Aussi le Père, Dieu, la Vie, engendre éternellement un premier vivant qu'est le Fils et dans lequel il s'éprouve lui-même. Le Fils est la révélation divine, il est son *logos* et la naissance n'est plus une venue au monde mais une venue dans la Vie. Le premier vivant qu'est l'Archi-Fils n'est pas un procès issu de la Vie car il n'est pas contingent à la Vie mais il Lui est intérieur et consubstantiel, il n'y a pas d'engendrement mais auto-engendrement.

Nous nous contenterons de réaffirmer qu'au sein de la chair, ce n'est pas tant l'ipséité de mon moi qui prime et qui fonde ma relation à autrui mais bien la Vie qui m'enjoint à reconnaître l'autre, bien plus que comme un semblable, au-delà de la mêmeté, comme un frère. La Vie est notre mère/notre père. Il nous semble cependant que cette position nous astreint à l'ontologie radicale. Que faire alors de la mondanité de ce monde dans lequel se déploie notre existence ? Car quand bien même elle n'est que secondaire, cette mondanité du monde dit quelque chose de notre vie concrète et matérielle. Aussi nous contenterons-nous d'affirmer que ce qui affirme la dignité d'autrui dans une radicalité pure, c'est le fait qu'il soit chair, à l'identique de moi. Son altérité n'est possible que parce que la Vie se déploie en lui. Nous possédons un fond commun qui garantit à la fois notre même dignité, la possibilité de reconnaissance d'un semblable et en même temps qui nous enjoint à agir lorsque l'autre souffre, parce qu'il est plus que notre semblable, il est notre frère. Le fondement de la vie, le oui ricoeurien à l'existence qui se traduit dans un consentement à ce que nous sommes, amène néanmoins la nécessité d'une médiation pour parvenir à l'intersubjectivité et à la possible rencontre de l'homme. *L'humanitas* en effet se déploie en tant qu'ouverture au monde. S'ouvrir au monde c'est alors pouvoir faire des expériences spécifiques déployant un Je Peux que sont sentir, percevoir, imaginer, concevoir, penser, craindre, aimer le monde. Si la chair henryenne convoque la fraternité et fonde l'éthique dans l'ontologie, la sollicitude ricoeurienne nous permet d'accéder à l'intersubjectivité sans sortir de la logique mondaine, son royaume étant celui de la conscience. L'ontologie de la chair nous convoque à la fraternité, dès les origines elle appelle donc à prendre soin de l'homme vulnérable. Les deux nous engagent à une éthique fondamentale du prendre soin d'autrui, mais la fraternité possède une assise primordiale : celle de l'ontologie.

c. ... ou la richesse de l'incarnation – la fraternité est l'assise ontologique de la sollicitude

Pensons à une naissance : au sein de toute généalogie humaine, il faut un père et une mère. L'on entend souvent dans la paternité et la maternité le fait que les parents d'un enfant lui ont donné la vie. En un sens alors, la donation de la vie mondaine, dans son extériorité, dans son advenue au monde se substitue à l'auto-donation de la vie dans le

Vivant. Chacun des pères mondains, chacune des mères mondaines, sont, avant toute chose, des vivants. Alors « donner la vie, seule le peut la vie elle-même, aucun vivant n'est en mesure de le faire, lui qui, loin de donner la vie, la présuppose constamment »⁵⁸¹. La fraternité à laquelle nous convoque Henry est radicale car plus de père et ni de mère, au sein de la généalogie de la vie, mais nous gagnons des frères et des sœurs. La paternité et la maternité ontologique sont du domaine de la Vie uniquement. L'homme et la femme ne sont pas créateurs, ils sont co-créateurs. L'homme et la femme sont l'image mondaine de l'engendrement divin.

La fraternité à laquelle nous sommes convoqués est trans-générationnelle. Elle nous oblige tout autant face aux hommes qui sont passés, nos ancêtres, que face aux hommes qui nous sont contemporains, et à ceux qui nous suivront. La fraternité que nous portons et qui nous enjoint à la responsabilité morale dépasse la sollicitude au sens où elle nous oblige à être responsables de tous les hommes quels qu'ils soient, présents ou absents du monde. Le principe responsabilité de Jonas se trouve ici fondé dans un lien charnel beaucoup plus fort que la simple volonté de préserver le monde pour notre descendance. Ceux qui nous suivront sont plus que des altérités silencieuses et non existantes, ils sont d'ores et déjà vivants, nous en sommes les frères et les sœurs. L'injonction éthique se déploie alors tout autant dans le présent que dans le passé et dans le futur. L'éthique de la sollicitude est toujours contextuelle : il faut que je rencontre un homme pour pouvoir lui porter secours. La responsabilité de chacun est accrue au sein d'une ontologie de la chair, car la fraternité porte l'universalité telle que Jankélévitch l'a décrite plus haut.

Repensons à Hannah Arendt, lorsqu'elle commente dans *La Condition de l'homme moderne*, le fameux « un enfant nous est né ». « Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, "naturelle", c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes : c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance. Seule l'expérience totale de cette capacité peut octroyer aux affaires humaines la foi et l'espérance, ces deux caractéristiques essentielles de l'existence que l'Antiquité grecque a complètement méconnues, écartant la foi jurée où elle voyait une vertu fort rare et négligeable, et rangeant l'espérance au nombre des illusions pernicieuses de la boîte de Pandore. C'est cette espérance et cette foi dans le monde qui ont trouvé sans doute leur expression la plus succincte, la plus glorieuse dans la

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 95.

petite phrase des Évangiles annonçant leur “bonne nouvelle” : “Un enfant nous est né”. »⁵⁸² L'événement d'une naissance manifeste à la fois l'acte créateur, la possibilité de la nouveauté, et le nourrisson est celui qui possède en lui-même tous les possibles. Le nourrisson n'est pas un chaînon biologique indéfiniment reconduit mais la possibilité incroyable d'un renouveau au sein du monde. C'est pourquoi à la fois, il sauve le monde et le met en danger.

L'ontologie de la chair nous pousse à porter plus loin notre regard en nous imposant de ne pas réduire les attitudes morales et le prendre soin de ceux que nous rencontrons, car nous sommes tous frères. Cette éthique est exigeante au sens où elle impose aussi une radicale non-exclusion. Quel que soit l'homme en face de moi, il est issu de la Vie. La sollicitude elle, s'enracine dans la dimension temporelle de notre existence, elle décline une des modalités de notre être, celle qui nous affine à une histoire temporelle. Plus cependant qu'un apprentissage de l'extériorité, elle nous assigne à la responsabilité éthique et la subjectivité. La sollicitude, parce qu'elle impose la mutualité et la réciprocité, parce qu'elle n'a pour enjeu que l'affirmation et la restauration de la reconnaissance de l'estime de soi, fonctionne comme propédeutique à la fraternité atemporelle et universelle de la chair. Elle affirme le soi de l'autre qui se tient devant nous et réclame notre assistance. Elle convoque notre humanité, nous enjoint, en tant que vivant, de prendre soin du vivant qui se donne à voir dans la mondanité du monde, qui se découvre dans la rencontre.

Prendre soin de celui qui m'est donné comme compagnon de route se fonde sur la fraternité ontologique. Ce qui me permet d'actualiser cette fraternité au sein même de la vie mondaine, et, bien plus, m'apprend peu à peu à m'habituer à la compassion pour pouvoir m'ouvrir à l'altérité d'un autre que moi, qui pourtant sera toujours mon frère. *L'habitus* moral que l'homme développe dans l'exercice de la sollicitude et de la compassion l'éduque à se comprendre comme frère de tout homme et ainsi devenir responsable absolument, dans la chair et dans l'agir, de son prochain. La sollicitude est alors la transcription mondaine de la fraternité ontologique, tout comme la naissance d'un enfant, inscrit dans une généalogie « biologique » est la transcription d'une autre généalogie : celle de la Vie qui nous fait tous frères.

C. Fraternité et agir moral ?

⁵⁸² Arendt, H., *La condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1993, p. 278.

C'est parce que nous sommes frères que la sollicitude peut se déployer pleinement. L'horizon ontologique devient alors le moteur de l'action morale qui se déploie dans l'horizon spatio-temporel de notre naissance au monde. Cependant, la fraternité nous enjoint à plus que la simple action morale. Par la sollicitude nous verrons qu'elle nous demande d'aimer l'autre comme nous-mêmes. Dès lors, c'est cette exigence éthique qui doit fonder un agir, le plus juste possible, pour la fin de vie. Pour que cet agir soit juste et qu'il prenne en compte notre dimension charnelle, il faut alors trouver des antidotes à toutes les tentations qui accompagnent les éthiques relatives à l'accompagnement de la fin de vie : qu'elles soient vitalistes ou constructivistes.

a. Aimer son prochain comme soi même

Il n'est pas suffisant de dire que nous sommes frères pour que l'on choisisse en conscience d'entrer dans le domaine de l'action. La vie concrète et quotidienne nous prouve chaque jour à quel point, quand bien même nous sommes enracinés dans une ontologie de la chair, quand bien même la fraternité pour autrui nous semble évidente, il nous est difficile d'enraciner dans des actes ce qui nous semble une évidence morale et ontologique. Le pauvre, l'homme souffrant nous confronte bien souvent à un premier mouvement de répulsion. Si nous appartenons à la Vie, et donc si la fraternité est constitutive de la moralité, il faut reconnaître qu'au sein de nos vies particulières, nous faisons bien souvent l'expérience d'un mouvement de rejet, de mise à distance de celui qui est défiguré, atteint dans sa dignité décence, et auquel nous ne voulons absolument pas ressembler. La fraternité est-elle alors un grand mot ? Elle réclame un effort sur soi, sans cesse recommencer, elle demande donc l'apparition d'une habitude morale qui s'enracine dans le quotidien matériel de l'homme. C'est pourquoi elle ne peut se décliner que sur le mode de la vertu.

Les éthiques du *care*, la sollicitude, nous enjoignent, lorsque nous prenons en charge l'homme souffrant, de le re-personnaliser, de lui offrir la possibilité de répondre au soin. Elles nous demandent d'assigner autrui en lui-même pour qu'il retrouve son estime de soi. Elles nous obligent alors à devenir proches de celui ou celle que nous voudrions éloigner de

nous. Seraient-elles un éloge à la laideur ? À la puanteur ? Aux débris ? Au sein de la sollicitude, l'humanisation passe par autrui, par la reconnaissance que l'autre me donne. Or c'est justement le même, le semblable qui est atteint par la souffrance et la douleur. Tous nous sommes confrontés à la tentation de fuir face à une vulnérabilité et une fragilité mises à nu. Au sein de la fin de vie, cela pourrait être en face de patients déments, de patients confus, de patients si douloureux que rien ne les soulage... Des hurlements à l'inconscience de ceux qui sont défigurés par des interventions chirurgicales, la béance d'un visage sans bouche, les odeurs écœurantes des plaies et des escarres. La chair à vif, la fin de vie, l'homme souffrant... Ces expériences-là a priori n'ont rien d'esthétique. Comment célébrer alors la beauté de la vie ? Qui n'a pas été saisi par l'inquiétante étrangeté de celui qui, abîmé dans son paraître, nous oblige ? À la fois si semblable et si dissemblable, l'homme souffrant nous redit la fraternité qui nous lie à lui. Il revient à notre liberté d'inscrire cette fraternité dans nos actes, actes qui deviendront alors vertueux. Pour Freud, « l'inquiétante étrangeté sera cette sorte de l'effrayant qui se rattache aux choses connues depuis longtemps, et de tout temps familières »⁵⁸³. Celui qui souffre est revêtu de ce visage familier que l'on peine à reconnaître tout en le reconnaissant. L'effroi naît de cette confrontation.

Comment alors agir, alors même que nous pensons immédiatement qu'il faut fuir ? Ce qui nous fait tenir à côté de l'homme souffrant, c'est justement le fait que nous nous estimons nous-mêmes. Posséder une juste estime soi fait écho à la nécessité de l'intériorité pour prendre soin d'autrui. L'éthique de la sollicitude fait écho à l'ontologie. Nous savons que ce qui fonde la possibilité d'une relation, nous savons que ce qui permet à autrui d'entrer dans une relation réciproque et mutuelle, c'est la possibilité de la restauration de son estime de soi. Aussi nous faut-il, parce que l'on reconnaît l'autre comme même, parce qu'on connaît le prix de cette estime de soi pour soi, agir et non pas fuir. Être, tenir, aimer au-delà d'aider. L'estime de soi pour pouvoir de nouveau surgir ne réclame pas uniquement assistance, faire, elle réclame bien plus : l'amitié. Cette amitié de la sollicitude est réaffirmée par la fraternité de la chair. Nous entrons dans la dimension de l'amour fraternel qui nous lie aux autres quand bien même ils nous semblent si différents de nous. Il s'agit bien d'aimer son prochain comme soi-même. Parce que l'on est un soi unique et singulier, l'on reconnaît autrui dans sa singularité unique. Parce que ce soi se fonde sur une chair, parce que cette chair est issue de la Vie, parce que la Vie est aussi l'origine de la

⁵⁸³ Freud, S., *L'inquiétante étrangeté* (1919), traduction M. Bonaparte et E. Marty, version électronique : http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/freud_etrangete.pdf, 2008, p. 55.

chair d'autrui, alors Vie et chair ne font qu'un, s'aimer soi et aimer autrui aussi. La Vie nous porte vers autrui, la sollicitude nous apprend à aimer celui qui est à nos côtés. L'universalité de la fraternité charnelle s'engage dans la sollicitude pour autrui qui se développe dans l'agir pratique de la temporalité. Au fond de la moralité, il s'agit tout à la fois d'aimer son prochain comme soi-même et réciproquement de le laisser nous aimer comme lui-même. L'agir éthique est un dialogue de deux subjectivités radicalement autres et pourtant fraternelles qui s'insère dans un agir, engageant la liberté de chacun, et enjoignant d'aimer, de reconnaître l'autre et d'être reconnu.

b. Quel agir pour la fin de vie ?

Aussi, puisque nous sommes tous frères, puisqu'il s'agit de permettre à autrui de toujours conserver ou de sans cesse retrouver son estime de soi, quel agir peut se dégager face à ces deux moments fondateurs amenant l'acte moral ? Il s'agit donc ici d'esquisser une forme de *praxis* qui pourrait guider plus ou moins l'ensemble des accompagnements, à coups de grands principes dirait-on, pour objecter l'incapacité des principes à s'accorder à toutes les situations. Nous reviendrons plus tard aux exceptions, à ces cas inextricables qui nous convoquent et qui nous remettent en question jusqu'à parfois assumer des transgressions.

De l'accompagnement d'un mourant et de ce qu'on lui doit, nous considérons ici que ce n'est pas uniquement l'apanage des équipes soignantes que d'être présent. Aussi, si les impératifs de soin sont nécessaires et non négligeables, ils appartiennent à la réflexion institutionnelle du monde médical et de ce que la collectivité, par le biais de l'institution, estime juste d'offrir comme prise en charge. Accompagner une agonie est avant tout une histoire d'affection et d'élection avant que d'être une question soignante. Elle appartient à la famille, aux proches, aux amis, à l'homme sans que pour autant il possède un rôle particulier. De l'aumônier au psychologue, à l'enfant qui voit ses parents partir, aux parents qui voient leur enfant mourir, que voulons-nous vivre et permettre de vivre avec celui qui s'en va ?

La première justification de la présence auprès d'un homme qui meurt est l'affection et l'amour que nous portons à celui qui part. Avant d'être une éthique de professionnel, la

fraternité est l'enracinement de l'éthique pour tout un chacun. C'est elle qui nous permet de tenir et de ne pas fuir. Abasourdis par l'horreur et l'effroi, effrayés par la violence de la souffrance et du combat qu'engage l'agonie, comment parvenir à rester ? Accompagner la fin de vie nécessite de manifester cette fraternité de la chair, celui qui meurt est plus que mon prochain, il est mon frère dans la détresse. La détresse me convoque à plus d'amour, elle m'impose une sollicitude plus forte. Je dois saisir toutes les occasions pour valoriser celui qui est face à moi et lui permettre d'être lui-même, de rester un soi vivant malgré l'épreuve dévastatrice du mal. En raison même de la fraternité, le premier devoir de celui qui accompagne est d'assurer à l'homme souffrant qu'il est un homme, un frère, un soi singulier et unique, a-valorisable car irremplaçable. Il s'agit face à la souffrance de convoquer le soi diminué à se reconnaître comme soi unique et singulier ; et ainsi face à la dépersonnalisation que provoque le mal de réaffirmer l'ipséité et de lui permettre de se ressaisir, de se déployer encore. La fraternité et la sollicitude me convoquent à l'amour d'autrui pour ce qu'il est, parce qu'il est irremplaçable, pour sa beauté d'homme.

Prendre soin de la vulnérabilité oblige à reconnaître une certaine fragilité, mais cette fragilité ne doit jamais devenir occasion de se substituer à, auquel cas, celui qui accompagne ne prend pas soin mais empêche l'autre de s'épanouir. Nous prendrons une image à l'opposé de la fin de vie. Un petit enfant à trop vouloir l'aider se retrouve bridé. À force d'affirmer son incapacité, son manque d'autonomie, nous prenons la liberté de tout faire à sa place sans plus lui demander son avis, quand bien même il pourrait dire, ne serait-ce que dans un espace restreint, des préférences ou des choix. La plupart du temps nous l'aiderons sans que cela soit vraiment nécessaire ou avant qu'il n'ait pu en formuler l'attente pour ne pas avoir à faire l'épreuve de la patience, pour ne pas avoir à réparer ou à nettoyer, oubliant que c'est ainsi qu'il apprendra le mieux. Au sein de l'ultime épreuve de la fin de vie, il faut posséder la finesse de cœur nécessaire pour rester un pas derrière celui qui meurt, lui laisser la main sur ce qu'il veut vivre, ne rien lui imposer qui nous semble juste pour nous mais qui pour lui peut devenir une violence. Ne pas se laisser prendre par nos idéaux de bonne mort, pour être tout simplement à ses côtés. Parfois suggérer sans jamais imposer. Laisser l'homme être vivant jusqu'à la mort en respectant ce qu'il est. L'urgence de la fin de vie est celle de l'amitié, non pas celle de l'infantilité, quand bien même il y a démence. Gardons-nous de vouloir coller des attitudes sur celui qui va mourir. Il ne s'agit pas de ce que sera la bonne mort pour autrui mais de la façon dont celui qui passe habite ce moment. Ce qui prime, c'est l'accompagnement de l'instant. Prenons l'exemple *d'Une mort très douce* de Simone de Beauvoir : suite à une banale chute dans la

salle de bain, l'on découvre que la mère de Simone de Beauvoir est atteinte d'un cancer et qu'il ne lui reste que peu de temps à vivre. L'auteur retrace ce chemin parcouru avec sa mère, propice à renouer un dialogue interrompu depuis l'adolescence, mais aussi fait d'ambivalence parce que la mort n'en finit plus d'arriver et qu'il nous est insupportable de penser que l'on fait durer la venue de la mort. Françoise de Beauvoir se refuse à voir les bigotes de son entourage, elle ne réclame pas de voir un prêtre, elle prie peu. L'explication qu'elle donne à cette attitude, contraire à la façon dont elle a mené sa vie, n'est pas dans le déni de mort mais dans le fait qu'elle est fatiguée. Selon elle, être fidèle à sa foi, converser avec Dieu demande de l'attention. Ses filles ont respecté cela, non par athéisme convaincu, mais par attention du cœur, par disponibilité à l'autre. En ce sens, les filles Beauvoir ont fait preuve d'une adaptation douce et juste face aux désirs de leur mère, en respectant à la fois le fil conducteur d'une vie et l'instant présent. Ni dénégation de ce qui compte pour leur mère, ni imposition en raison d'un devoir à être fidèle à soi-même. Elles se sont ajustées. Elles ont respecté leur mère en se laissant conduire par elle.

Pour permettre à la fois cet agir moral qui convoque la compassion, et donc la force d'une présence aimante et personnalisante, il faut donc reconnaître que l'attitude morale qui doit se développer n'est pas avant tout un faire, un agir au sens littéral. Mais c'est une façon d'être, une disposition à l'écoute, une attention de cœur et une absolue fidélité à celui qui part. Pour ce faire, pour que la mort ne puisse pas devenir l'expérience la plus dépersonnalisante qui soit, il s'agit alors de lutter par tous les moyens que l'on possède contre la douleur. Que le corps dans son pâtir n'anéantisse pas la conscience. Mais il s'agit aussi de préserver au maximum la relation à l'autre et ainsi la conscience. L'on ne peut aller au bout de son humanité, mais l'on peut être vivant jusqu'à la mort et non moribond jusqu'à la délivrance de la mort. L'agir éthique doit s'engager de toute ses forces pour permettre à autrui de se sentir vivant, de se sentir soi et de poursuivre le déploiement de sa personnalité jusqu'au moment de la mort. Il doit donc engager tous les moyens techniques qui s'avèrent nécessaires pour prendre en compte la personne qui meurt. Fraternité, sollicitude et respect sont pour nous les maîtres-mots d'un accompagnement humain car ils permettent à autrui d'être jusqu'au bout convoqué à être soi et reconnu pour soi. Et ils engagent l'accompagnement à sans cesse s'ajuster, à imaginer, à créer pour autrui afin d'être à ses côtés. Accompagner la fin de vie, c'est l'expérience d'une double personnalisation : celle de celui qui est au côté malgré la souffrance de celui qu'il aime, celle de celui qui souffre, qui est aimé et qui aime. Les deux ipséités doivent procéder à une alliance pour accroître, pour déployer leur personnalité et être convoquées et assignées

à ce qu'elles ont de plus riche : leur humanité. Aussi les soins palliatifs nous semblent l'attitude éthique, transposée dans un modèle institutionnel et professionnel, la plus urgente à asseoir et promouvoir. C'est ce que nous verrons dans notre moment politique.

c. L'incarnation : antidote au vitalisme et au constructivisme ?

Il n'empêche, une ontologie de la chair, menant à une éthique de la fraternité et de la sollicitude semble devoir se doter de quelques garde-fous si l'on ne veut pas qu'elle sombre dans le vitalisme ou le constructivisme. Vitalisme et constructivisme qui nous semblent être les deux grandes tentations d'aujourd'hui pour réduire l'agonie à une prise en charge unique et particulière, orientée en fonction d'un fond idéologique, brisant par-là la possibilité d'une rencontre personnelle et supprimant ainsi la réciprocité à laquelle convoque la relation à autrui.

La première tentation de la médecine et de la prise en charge de la fin de vie serait d'employer sans discernement tous les moyens techniques que nous possédons pour maintenir la vie. Traitement déraisonnable, futile, acharnement thérapeutique, obstination déraisonnable... Promouvoir la vie pour la vie amène à ces extrémités. Si aujourd'hui tout le monde semble d'accord pour dire qu'il ne faut plus qu'il y ait d'acharnement thérapeutique, d'obstination déraisonnable, force est de constater que nous peinons à nous mettre d'accord sur la définition exacte de ces différents termes. Prenons un exemple à vif : les sondes d'hydratation et d'alimentation en fin de vie. Pour certains, elles sont des soins et peuvent maintenir la vie de façon déraisonnable. Pour d'autres, ce qui est le cas en France en accord avec la loi, elles sont des traitements et ne doivent pas être un prétexte à prolonger une vie inutilement. Si l'on considère la vie uniquement dans un prisme biologique, tant qu'il y a du vivant, il faut soigner. Aussi il y aurait un impératif éthique à poser des sondes à tous ceux ne pouvant plus se nourrir. Le patient dément qui ne parvient plus à déglutir ? On lui pose une sonde ! Le patient atteint d'un cancer en phase terminale ?

On lui pose une sonde ! Quand bien même si, dans le premier cas, l'on force la nature et la vie et, l'on n'accepte qu'elle se retire que lorsque l'épuisement est total, et dans le second, l'on en devient malfaisant. Les études scientifiques montrent que l'hydratation et l'alimentation nourrissent plus le cancer et la tumeur (donc les douleurs que la maladie engendre) qui profitent de ce regain pour mieux proliférer, sans pour autant apporter un bénéfice au patient. L'on ne doit pas à tous de poser une hydratation et une alimentation par sonde... La chair, la fraternité et la sollicitude sont des garde-fous face à ce vitalisme démesuré. Prendre soin, accompagner et soigner ne signifient pas être au service de la vie biologique mais au service de la vie humaine. Ce service de la vie humaine est encore trop générique. Il s'agit d'être au service de la vie de la personne dans son individualité, dans sa singularité. Toute vie, pensée dans son être générique, pensée dans son humanité purement universelle, devient déconnectée de l'ipséité du sujet et nous amène à ne plus pouvoir prendre soin de celui qui nous est confié. Il ne s'agit pas de prendre soin de l'humain en tant qu'universel mais de l'homme dans sa singularité. L'ontologie de la chair nous prémunit, du fait de sa subjectivité première, d'une défense de la vie qui se déploie dans l'aveuglement de la biologie. Ce qui prime c'est la personne, c'est l'ipséité.

À l'inverse aujourd'hui, l'on se trouve de plus en plus confronté à une vision constructiviste de la mort. Du fait même des progrès de la médecine, l'on s'aperçoit qu'il faut que, pour que la mort puisse advenir, la médecine se retire. Prolongeant indéfiniment des vies qu'elle ne peut guérir, la médecine est devenue, du fait de la puissance de son savoir, une fabrique à handicapés. Parce qu'elle ne nous autorise plus à mourir, parce qu'elle redéfinit ce qu'est la mort et que ses définitions nous semblent non-naturelles (comme la mort traduite par un encéphalogramme plat), le rapport à la mort que nous entretenons est désormais impensable sans immixtion de la question technique. Dès lors, puisque le médecin possède le pouvoir et le savoir pour nous maintenir en vie ou pour nous autoriser à mourir, il devient inacceptable que la technique qu'il utilise le plus souvent pour nous prolonger, devienne une cage dont nous ne puissions plus nous extirper et qu'il ne nous permette pas d'y accéder lorsque l'on veut mourir. L'on ne meurt plus parce que le cœur a cessé de battre mais parce que les techniques de réanimation n'ont pas été engagées, ou encore on les a arrêtées. Et quand bien même le cœur a cessé de battre, on peut encore le faire repartir pour sauver nos organes et ainsi pouvoir les donner à autrui.

Sans limites naturelles au pouvoir de la technique et de la science médicale, quelles autres limites donner à la médecine que celles propres à chacun. Aucun homme, médecin ou non, n'a le droit de se prévaloir d'un droit de mort et de vie sur autrui. La médecine

cherche et tâtonne. La question de la technique limite l'interrogation à une question de pouvoir sur autrui. En premier lieu, il nous semble donc qu'à défaut de donner une réponse pratique et pragmatique, l'éthique de la fraternité et de la sollicitude nous impose de sortir d'une logique de pouvoir et de puissance. Il s'agit de pouvoir rencontrer l'autre dans ce qu'il vit et ainsi entrer dans un dialogue où chacun parle en partant de ce qu'il est et de ce qu'il vit. Il ne peut être éthique d'instrumentaliser autrui en fonction de ses croyances et de ses préférences. L'artificialisme de la vie ne justifie pas le fait de se prévaloir d'un droit de vie et de mort sur autrui ou qui engage autrui. Parce qu'il y a fraternité, parce qu'il y a sollicitude, il y a respect d'un sujet qui répond à l'épreuve du mal et de la souffrance en tant qu'ipséité. La frontière fine qui pourrait servir à penser chaque accompagnement est la question de la personnalisation. Jusqu'où sommes-nous capables d'aller dans l'épreuve du mal sans pour autant nous perdre comme sujet ? Lorsqu'il y a dépersonnalisation, alors l'épreuve du mal l'emporte sur le bien produit. Aussi faut-il toujours prendre en considération la personne, celle souffrante, comme celle qui accompagne et les respecter toutes deux dans ce qu'elles sont au plus intimes d'elles-mêmes. Une philosophie de la chair nous enjoint à ne jamais laisser le mal, l'agonie, l'épreuve de la souffrance l'emporter en nous brisant. Le Je éclaté ne doit pas être victorieux. Il y a donc impératif de soulagement et d'accompagnement, dans un dialogue permanent entre soignant et soigné. Ce dialogue nécessite une relation de confiance forte. Elle se construit dans le respect mutuel de chacun et nécessite alors la mise en œuvre d'une imagination prudentielle pour s'adapter à chacun, en fonction de ce que l'on est et de ce que l'autre est, sachant que l'on ne peut jamais rendre compte totalement de soi-même et d'autrui. Tout un chacun portant en soi une part d'irréductibilité, de mystère, faisant place à une herméneutique tâtonnante et potentiellement porteuse d'erreur (non pas de faute, ce qui serait alors volontaire).

En un sens, une ontologie de la chair qui nous dévoile le fait que nous sommes frères de tout un chacun et qui, de ce fait, nous convoque à la sollicitude, au respect, à la mutualité et à la réciprocité. Cela amène à penser une relation d'amitié plus que de soignants-soignés. Une éthique de la sollicitude, assise sur une ontologie promouvant la fraternité, n'est pas une éthique de professionnel de la santé, elle est une morale commune qui vaut pour tous. Car tous, un jour, sommes confrontés à la mort d'un être cher. Cela convoque l'accompagnant et l'accompagné à une imagination créatrice pour rejoindre

l'autre et l'amener à s'ajuster à ce que l'on vit. Il nous faut donc désormais nous tourner vers la création d'une poétique de l'action avant de s'appliquer à penser l'application de la subsidiarité dans chacune de nos relations pour restaurer le sujet au cœur de la prise de décision jusque dans celles concernant la fin de vie.

2. Vers une poétique de l'action pour la fin de vie ?

Parce qu'il est nécessaire de penser une éthique de la fraternité et de la sollicitude, parce qu'un agir éthique fondé sur la relation particulière et singulière à autrui engage un dynamisme et une vertu de force peu commune, il convient de nous interroger sur la façon dont nous pensons l'éthique. N'est-elle que l'application de principe(s) ? Ici, ceux qui orienteraient l'action seraient la fraternité et l'absolue subjectivité de chacun, l'estime de soi. Ces principes orienteraient alors non plus la prise en charge de la fin de vie, mais son accompagnement. Et il apparaît que cette éthique qui se dégage ne peut être le fait uniquement des professionnels de santé, loin s'en faut. L'éthique deviendrait – redeviendrait – l'affaire de tous. Les soignants tout comme les proches possèdent alors chacun une place, tout aussi importante, pour soulager comme pour accompagner l'homme qui meurt. Ou bien, l'éthique serait-elle une éthique casuistique uniquement, appliquant la règle qui s'ajuste pour le mieux au cas particulier ? Ce qui répond au désir de personnification qui serait l'indice que l'épreuve du mal ne soit plus uniquement dévastatrice mais aussi occasion de croissance. Et quand bien même l'éthique ne serait que l'application des règles, en quoi est-il nécessaire qu'il lui soit adjoint une poétique de l'action, soit une faculté de l'imagination, au cœur de la délibération et de l'agir moral ? Pourquoi cette faculté permettrait justement de réintroduire l'unicité de personne qui meurt ?

A. De l'application des règles

Si l'agonie est bien ce moment marqué d'une singularité entière et absolue, peut-on alors penser la possibilité d'une moralité ou d'une éthique ? Si elle ne peut, pour être bien accompagnée, qu'être inscrite dans une relation binaire : le toi et le moi, le avec et pour autrui, quelle place faire à l'institution, à la communauté ? Car si nous avons montré que tous nous étions frères, qu'il y avait la nécessité de la vertu de sollicitude pour fonder l'agir éthique, sollicitude tout comme fraternité n'ont été comprises que dans une relation interpersonnelle, hors cadre institutionnel. Bien plus elles mettent en évidence qu'accompagner la fin de vie ne peut se réduire à un pacte de soin mais que c'est l'affaire de tous un chacun. Les proches de celui qui meurt ont une place primordiale si ce qui prime est l'amour. Du fait que l'éthique s'inscrit dans cette relation interpersonnelle, la conscience de chacun a primé sur la communauté. Pour autant, choisir d'accompagner quelqu'un à un instant t fait que l'on ne tiendra compte que du besoin d'autrui à ce même moment, sauf à être divisé et à mal prendre soin. Or, au sein d'une communauté, l'agir éthique ne peut être pensé uniquement dans la conscience individuelle, quand bien même c'est ce qui prime, car il faut penser la relation au tiers pour parvenir à la justice et à la justesse. Ce d'autant plus que, quand bien même l'éthique qui se dessine ne s'adresse pas uniquement aux soignants, l'on ne peut faire l'impasse du cadre contextuel où se déroule la fin de vie : l'institution hospitalière.

a. Une morale pour la fin de vie ?

Que doit-on privilégier dans l'accompagnement d'une agonie ? L'application de principes rigides conduisant une pratique sûre et ainsi empêchant toute incertitude ? Quand bien même les principes seraient sûrs, la pratique, elle, restera empreinte d'incertitude puisque la médecine est plus qu'une science ou qu'une technique : elle est un art. L'art thérapeutique implique la prudence et la patience, l'ajustement à chaque cas clinique qui s'offre à la médecine et aux médecins. Nous allons faire un parallèle un peu osé pour faire

comprendre notre interrogation. Dans le cadre de la morale sexuelle, le magistère catholique a toujours pris des positions claires et fermes, souvent controversées dans notre monde actuel. Quant aux prêtres, ils avaient pour mission d'ajuster les leçons du magistère au sein de la pastorale. Sauf que, si auparavant le Pape était un homme lointain et qui présentait aux fidèles ses textes, c'était le curé que l'on connaissait et réciproquement. Aujourd'hui, l'on ne connaît plus le curé, en revanche, le Pape, lui est aisément chez nous par la télévision et les journaux. Ce qui manque donc ici, c'est bien la relation interpersonnelle qui effectuait la médiation entre les principes et la vie courante.

Poursuivons notre métaphore dans le cas de la fin de vie et des accompagnements de la fin de vie. À ce jour l'on pourrait dire qu'il existe une loi morale relative à la fin de vie s'imposant à tous qui est celle de l'accompagnement de la vie sans la prolonger inutilement mais sans, non plus, la précipiter ou la faire advenir. Par les soins palliatifs, il est entendu que la bonne pratique pour accompagner la fin de vie est d'être au côté sans faire quoi que ce soit pour retarder la mort mais sans, non plus, s'en rendre l'auteur. L'on pourrait nous objecter que les soins palliatifs sont loin de se voir octroyer les moyens nécessaires à leur développement optimal pour le plus grand bénéfice de la population ; mais cette question relève d'une volonté politique et non d'une question morale. Aujourd'hui, le législateur et la communauté des médecins s'accordent sur le fait que l'on ne doit pas précipiter la fin de vie. La question d'un droit à la sédation terminale pourrait remettre en cause cet *a priori* moral, mais l'interdit de tuer reste un fondamental dans l'éthique médicale.

Les questions de l'euthanasie ou du suicide assisté ressortent régulièrement. On nous affirme que l'ensemble de la population est majoritairement favorable à une législation sur la fin de vie. Mais il est certain que si l'on pose à chacun la question de savoir si l'on veut vivre son agonie jusqu'au bout (l'agonie est accolée aux images d'atroces souffrances), il semble raisonnable que chacun réponde qu'il préfère une loi permettant l'euthanasie. Pour autant, la fin de vie fait l'objet de recommandations de bonnes pratiques établies par des médecins pour des médecins. Chacun s'adapte ensuite au cas singulier du patient qu'il accompagne, mais a en tête des lignes directrices orientant la prise en charge qu'il va offrir. Il n'empêche que, bien que les principes d'accompagnement soient majoritairement admis, force est de constater qu'il existe des cas où l'on ne parvient pas à répondre à la demande du patient. Celui-ci veut en finir, l'affirme haut et fort et se sent pris en otage par la médecine qui ne veut pas répondre à sa demande, dérangeante au mieux, inaudible au pire. En effet, il semblerait que majoritairement, les hommes tendent à s'accrocher à la vie et à ne pas vouloir mourir. C'est ce que dit un médecin à Emmanuèle Bernheim à propos

de son père après qu'il a manifesté le désir d'en finir. « Ne vous en faites pas, tout va bien se passer. En général, ils finissent tous par s'accrocher à la vie. »⁵⁸⁴ Phrase terrible s'il en est, mais ô combien empreinte d'expérience et de sagesse : par-dessus tout, l'homme craint de mourir.

Ce que nous livre le roman, l'expérience le confirme. Le docteur Véronique Fournier, directrice du Centre d'éthique clinique de l'hôpital Cochin, elle aussi pense que les demandes d'euthanasie sont rares et le resteront, quel que soit le contexte législatif. C'est pourquoi elle écrit dans son dernier livre, suite à l'histoire de deux personnes : « tous deux m'ont appris aussi que la demande ne risque aucunement de devenir massive. Ils sont si peu nombreux ceux qui sont capables de regarder la mort en face et de la demander. Il faut vraiment être acculé. Et c'est si douloureux que nous devons à ceux qui en sont là d'au moins faire en sorte que cela se passe en douceur pour eux, en gage d'ultime fraternité »⁵⁸⁵. C'est suite à deux histoires que Véronique Fournier tire cette conclusion. La première est celle d'un homme, Bernard, parvenu au stade ultime d'une sclérose latérale amyotrophique. Il avait pris les devants de sa maladie et avait exprimé très tôt son souhait de pouvoir en finir lorsque la maladie lui deviendrait par trop insupportable. Il avait choisi pour limite le moment où il faudrait lui poser une sonde d'alimentation. Il fallait bien mettre une frontière nette à l'ignoble de la maladie. Hospitalisé depuis longtemps, plus de deux ans, son médecin connaissait la frontière qu'il ne voulait pas franchir et s'était engagé à le suivre en lui offrant alors la meilleure prise en charge palliative.

Pourtant Bernard, après s'être vaillamment battu, décida d'en finir plus tôt. Il considéra alors, après la lecture de la loi Léonetti, que le nourrir était un acharnement thérapeutique. Aussi voulait-il qu'on « le laisse ne plus se nourrir, refuser l'aide à la cuillère qu'on lui fournissait encore, ainsi que le verre d'eau à la pipette, et qu'on l'endorme pour qu'il ne souffre ni de la faim, ni de la soif, ni de l'angoisse de la mort qui s'approche »⁵⁸⁶. Et parce qu'il décida de lui-même petit à petit de cesser de s'hydrater et de s'alimenter, les médecins acceptèrent de l'accompagner en lui permettant de ne pas souffrir et en mettant en place une sédation. En quelque sorte, par une grève de la faim, Bernard a demandé à ce qu'on l'accompagne dans une demande de suicide assisté et, par la force de son caractère, il a pu faire front, maintenir sa demande et ainsi être exaucé. L'autre histoire, celle de

⁵⁸⁴ Bernheim, E., *Tout s'est bien passé*, Paris, Gallimard, 2013, p. 59.

⁵⁸⁵ Fournier, V., *Puisqu'il faut bien mourir – histoires de vie, histoires de mort : itinéraire d'une réflexion -*, Paris, Editions La Découverte, 2015, p. 138.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 122.

Michel⁵⁸⁷, est tout aussi tragique. Suite à un accident, la médecine lui avait permis de survivre après une réanimation. Il s'était alors battu pour récupérer au maximum ses capacités, mais il était désormais dans un état de *locked in syndrom* sans espoir d'amélioration. Il inscrivit alors sa demande dans le cadre légal de la loi en demandant lui aussi l'arrêt d'hydratation et d'alimentation, considérées comme un traitement. Il dut lui aussi se battre pour faire entendre sa demande. Puis lorsqu'on céda, il lui fallut néanmoins réitérer son souhait chaque jour de sorte qu'il donnait, au quotidien, son autorisation pour que l'on diminue la quantité injectée dans la sonde, ce jusqu'à son retrait.

Il a fallu beaucoup de volonté et de batailles pour que ces patients puissent obtenir ce qu'ils voulaient quand bien même leur demande s'inscrivait dans un cadre légal. Le légal ne dit pas l'éthique (c'est aussi pour cas nous étudierons plus en profondeur la loi Léonetti dans la partie politique). Les soignants en sont bien conscients. S'il a fallu du courage à ses deux hommes, on ne peut non plus le refuser aux autres malades. Car il en faut beaucoup, de courage et de volonté, à ceux qui vont jusqu'au bout de la maladie, vaillamment, sachant que la mort les attend, qu'elle ne viendra qu'après leur avoir fait subir de nombreuses atteintes, de délitement en délitement. Qu'elle les emportera sans avoir épargné la moindre parcelle de l'homme. Car elle laboure ce champ de peine et de larmes que nous sommes : un corps spiritualisé, un esprit incarné ; de l'angoisse, de la souffrance à la douleur totale, la mort nous emporte. Que certains veuillent la précipiter reste compréhensible, mais alors, puisque ces demandes sont exceptionnelles, puisqu'elles sont transgressives, quelle place leur accorder ? Comment maintenir l'interdit de meurtre, fondateur de la vie en société, la possibilité de la reconnaissance de la transgression sans pour autant entrer dans une approbation ?

b. Quelle place pour la transgression ?

Que faire lorsque l'agonie n'en finit plus ? Lorsqu'elle nous place devant l'insupportable, l'insurmontable ? Lorsque quelqu'un hurle qu'il ne veut plus de cette vie-là, qu'il n'en peut plus, que c'est trop de souffrance, trop de douleur, qu'il est temps de s'arrêter et de précipiter la mort ? Que faire lorsque nous sommes dans une impasse ? Et

⁵⁸⁷ Filmé par Anne Georget, *Quand un homme demande à mourir*, 55 min, 2011.

comment celui qui souffre et qui voit rejeter sa demande de mort peut-il ne pas se sentir à la fois rejeté par autrui mais aussi otage d'une médecine qui ne parvient ni à le guérir, ni à le soulager ? Et qui n'offre qu'une impuissance silencieuse face à l'inextricable de la souffrance, quand bien même elle possède la capacité de mettre un terme à cette dernière de façon décisive, mais qu'elle s'y refuse ? Au travers des voix de Gabriel Ringlet et de Véronique Fournier, nous allons poursuivre notre réflexion sur ces agonies qui conduisent à la transgression. Avant toute chose, écoutons le préambule de Ringlet : « je veux ici témoigner doucement, avec toutes les nuances qu'exige l'interprétation d'une musique aussi difficile, de ces situations d'impasse auxquelles je me suis trouvé confronté. Et dire que malgré les grandes avancées médicales, l'exceptionnelle qualité des soins palliatifs, le courage, l'héroïsme souvent de bien des patients, et même quand la tendresse de l'accompagnement se trouve au rendez-vous jusqu'à l'épuisement, il arrive que la robe sans couture se déchire et que cette déchirure s'appelle « euthanasie » »⁵⁸⁸. Notons aussi que Ringlet pense l'euthanasie au sein du contexte belge où la loi autorise l'euthanasie et où ce sont les soins palliatifs qui prennent en charge ces demandes. Alors même qu'en France, la loi interdit l'euthanasie et que les soins palliatifs sont les plus farouches opposants à toute législation sur cette question (quoique ceci commence à se nuancer jusqu'en France). Les deux contextes sont donc très différents, et cependant les conclusions des deux auteurs sont remarquablement proches.

Pour le prêtre Ringlet, il lui a fallu recevoir un appel d'une médecin en soins palliatifs, Corinne Van Hoost, qui lui demandait d'accompagner ceux demandant l'euthanasie. Les accompagner cela signifiait créer un rituel d'accompagnement pour ceux qui réclamaient l'euthanasie. Afin que cette précipitation de l'issue de l'agonie ne soit pas uniquement laissée à la technicité médicale mais qu'elle puisse aussi permettre un cheminement spirituel, conscient de la transgression, mais qui n'empêche pas un itinéraire de s'esquisser. Aussi faut-il célébrer, selon Ringlet car « célébrer touche aux fondements mêmes de l'humanité. Célébrer, ce n'est pas fuir la vie ordinaire, c'est s'en emparer et la soulever pour lui offrir plus de légèreté. Et lorsqu'il s'agit de souffrance et de fin de vie en particulier, je me refuse à séparer trois mots qui se donnent la main : soigner, accompagner et célébrer. Soigner, évidemment, car il reste encore beaucoup à faire du côté médical dans la lutte contre la souffrance. Accompagner, élargir le soin jusqu'à sa dimension relationnelle. Et célébrer, c'est-à-dire élever, porter plus loin ce qui se joue là de si

⁵⁸⁸ Ringlet, G., « *Vous me coucherez nu sur la terre nue* » - *L'accompagnement spirituel jusqu'à l'euthanasie* -, Paris, Albin Michel, 2015, p. 74.

exigeant et difficile. Car pour mettre au monde cette vie qui s'en va et prend un autre chemin, le patient, comme l'accompagnant et le soignant, a besoin de l'imaginaire, d'un récit, d'une musique, d'une photo, d'un poème, d'une prière »⁵⁸⁹. En effet, dès lors qu'il y a une demande d'euthanasie, il s'agit alors de permettre l'établissement d'un climat apaisé, décripé, malgré le fait qu'il y ait transgression. C'est donc aller vers une certaine solidarité, assumer ensemble l'in-assumable entre le patient, les proches, les soignants. Dans ce qui appartient à un adieu choisi, il faut pour le prêtre s'engager, d'abord en écoutant, en prenant le temps de comprendre, ensuite en permettant à tous de faire alliance en allant vers cette mort programmée. Enfin, il faut penser cérémonie d'adieu. Et ainsi célébrer la fin de vie comme savent si bien le faire les soins palliatifs, en faire une liturgie. Aussi faut-il penser à aménager la chambre, désigner un meneur afin de pouvoir relier tous ceux qui assistent au moment de la mort mais aussi qui assistent celui qui meurt. Il s'agit de rassembler autour et de personnaliser ce moment de fin de vie. Enfin, il faut ensuite faire place à la médecine pour qu'elle puisse poser l'acte technique et délivrer le poison. Une fois la mort venue, il faut permettre à chacun de faire l'expérience de la solitude, du recueillement afin de préserver les moments de chagrin et de tristesse. Nous voici face à un rituel pour accompagner les demandes d'euthanasie, mais ce faisant, ne glisse-t-on pas vers l'approbation ? Nous verrons cela plus bas. Notons cependant qu'il est frappant de constater à quel point cette posture est proche de celle de Véronique Fournier, avec quelques nuances dues au contexte législatif différent. Il s'agit bien d'adoucir la transgression en l'intégrant dans l'histoire commune des proches, mais aussi de la société, par le biais de l'institution. Ce qui manifeste d'ores et déjà qu'il y a glissement : pas de refus, pas de neutralité non plus. L'on s'engage jusqu'à la transgression pour l'autre.

Pour Véronique Fournier, cette dernière dit à quel point « l'accompagnement palliatif est un remarquable outil de ritualisation et de socialisation de la mort. (...) Pour ce qu'ils permettent de retrouvailles, d'humanité, de partage, de temps suspendu. Dans lesquels peuvent se glisser la rencontre, le dialogue, le pardon, le mystérieux, le spirituel. Et bien d'autres choses encore, au gré de l'histoire et de la sensibilité de chacun. La mort du patient devient un temps offert à la famille et aux proches »⁵⁹⁰. En un sens donc, l'un et l'autre plaident pour que la médecine puisse non pas s'effacer au moment de la mort, mais bien décider jusqu'à la mort, quand bien même cette dernière n'est plus naturelle (si tant

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁹⁰ Fournier, V., *Puisqu'il faut bien mourir – histoires de vie, histoires de mort : itinéraire d'une réflexion -*, *Op. Cit.*, p. 197.

est qu'elle puisse l'être véritablement encore aujourd'hui) en ne s'intéressant qu'à la qualité, la densité humaine des derniers jours. L'urgence est à offrir un visage humain dans la relation, dans l'accompagnement et non plus à la quantification de la pharmacopée lui permettant de s'assurer de ne pas précipiter la mort. Aussi faut-il que la médecine sache « s'ajuster au rythme de ceux au service desquels elle travaille, le patient d'abord, ses proches ensuite, sans leur imposer d'oukase idéologique. Ni d'ordre existentiel – sur le mode : la mort est une chose sérieuse, il ne faut pas l'escamoter, il convient de la regarder venir en face, les yeux dans les yeux -, ni d'ordre procédural – sur le mode cette fois : cela durera le temps que cela durera, c'est ainsi, ce n'est pas à nous d'en décider, nous n'accepterons que de la laisser venir, jamais d'être un tant soit peu plus actif »⁵⁹¹. Ce qui prime dans les deux cas, c'est bien la personne. Au centre de tout. S'il l'on doit accélérer les choses pour elle, il faut le faire. L'on doit tout à celui qui souffre.

Elle aussi en vient donc à définir les conditions permettant qu'il y ait une « bonne mort » et pour que l'accompagnement soit réussi. Elle réunit alors trois conditions pour que celui qui meurt puisse le faire dans des conditions apaisées. En premier lieu, il faut qu'il n'y ait pas de violence dans l'acte médical posé, ce qui revient à rejeter toute possibilité d'injection létale. Ce refus de l'injection létale se fonde sur plusieurs raisons. La première est qu'une injection létale ne peut laisser à la place d'un rituel apaisant pour tous (l'on voit ici que la question du rituel est primordiale et se décline selon le contexte législatif qui donne un cadre pour penser le bien mourir) mais aussi « parce qu'ils (les actes techniques) relèvent du contrôle et du pouvoir. Ils sont exécutifs. Contrôle de l'heure et de la manière. Pouvoir de la technique et de la médecine »⁵⁹². En un sens, l'expérience du centre d'éthique clinique atteste que lorsque la mort met un peu de temps à venir, cela permet à chacun de cheminer pour pouvoir l'accueillir et ainsi permettre à la mort pacifiée d'advenir. Néanmoins, il faut que ce temps entre la décision et l'advenue de la mort ne soit ni trop long, ni trop court. C'est ici le deuxième ingrédient pour un accompagnement réussi. Si c'est trop long, les proches en sortent épuisés, particulièrement dans le cadre d'un arrêt d'hydratation et d'alimentation. Ils ont le sentiment d'avoir « affamé » leurs proches. La mort revêt alors à la fois le caractère violent de la perte, mais aussi l'innommable d'une transgression insupportable. Celle d'avoir laissé l'autre, l'aimé, mourir de faim et de soif parce qu'on l'a vu petit à petit dépérir. Celle de n'avoir pas pu le protéger de cette mort, de n'avoir pu obtenir que l'on précipite les choses pour être sûr que

⁵⁹¹*Ibid.*, p. 198.

⁵⁹²*Ibid.*, p. 199.

celui qui part n'ait pas à souffrir. Enfin, le dernier ingrédient est de proposer ce qui est la « quintessence des soins palliatifs », soit l'attention portée aux liens relationnels, aux soins du corps pour permettre de retrouver un certain confort, du plaisir, parvenir à un bien être. En un sens, tout faire pour que celui qui meurt puisse à la fois vivre pleinement l'ultime de sa vie en prenant soin du corps et de l'esprit, de la relation aux aimés afin qu'il puisse partir en paix et que ceux qui le voient partir puissent eux aussi être en paix. Lorsque ces trois conditions sont mises en place, alors le rituel social est là, atténuant la douleur et la souffrance.

Le docteur conclut que : « mettre à la disposition de ces morts là le savoir-faire de l'accompagnement palliatif apaise ces craintes. En devenant palliative, l'euthanasie se civilise, s'humanise, devient vivable. Leur refuser à l'inverse, cette aide ne fait que rajouter à la douleur, à la sensation de malédiction, de bannissement social »⁵⁹³. Alors que le prêtre affirme que « la défense de la vie la plus ténue ne m'autorise pas à passer sous silence les situations d'impasse. La première exigence éthique consiste à le reconnaître. Il arrive, oui, qu'une muraille soit infranchissable, et qu'alors, en conscience, je sois confronté à la question d'euthanasie. »⁵⁹⁴ Si l'euthanasie est bien un dernier recours, ne glisse-t-on pas, en allant vers la ritualisation, en allant vers la demande d'une législation, vers ce qui relève de l'approbation ?

c. Casuistique ou approbation ?

Pour Ringlet, il s'agit de résister à deux tentations lorsque l'on parle d'euthanasie : « soit une fixation sur une éthique un peu rigide, souvent conservatrice – et ça crispe le débat ; soit, à l'inverse, une sorte d'emballement fou qui arriverait à banaliser les enjeux, comme si l'euthanasie n'était pas, radicalement, fondamentalement, une transgression. »⁵⁹⁵ La question reste donc bien de savoir comment maintenir la transgression (soit ne pas respecter l'interdit du meurtre) lorsqu'on en vient à penser des rituels pour mieux accompagner ceux qui demandent à transgresser ? Comment ne pas s'interroger alors qu'en 2002, année de la législation, il n'y avait que 24 euthanasies en Belgique, et qu'en

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁹⁴ Ringlet, G., « Vous me coucherez nu sur la terre nue » - *L'accompagnement spirituel jusqu'à l'euthanasie* -, *Op. Cit.*, p. 117.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 118.

2007 elles étaient déjà 500 ? En 2014, il s'agit désormais de 1807 décès⁵⁹⁶ ? Cela revient à cinq euthanasies par jour pour la Belgique, bien loin des dix par an du Centre d'éthique clinique de l'hôpital Cochin. Chaque année, le nombre croît de presque 25%. La législation belge évolue jusqu'à ouvrir les demandes d'euthanasie pour les mineurs depuis 2013. Si l'on comprend l'urgence d'instaurer un rituel pour accompagner ces personnes, ce d'autant plus que c'est légal en Belgique, le fait d'en arriver à la création d'un rituel, n'est-ce pas déjà prononcer l'aveu d'impuissance face aux transgressions sur l'interdit de tuer et ainsi le fragiliser ?

Que la médecine possède de plus en plus de pouvoir, qu'il existe une surenchère thérapeutique faisant que « l'euthanasie apparaît comme la seule façon de refuser la médecine d'acharnement et sa prise de pouvoir »⁵⁹⁷, soit. Mais ne faudrait-il pas, avant tout, explorer jusqu'au bout la piste des soins palliatifs ? Piste qui se verrait proposée bien plus tôt dans le parcours de soin pour ne pas parvenir en bout de course à un épuisement et à une déshérence de la médecine ? Quitte à poser moins de sondes d'alimentation et d'hydratation... Maintenir la transgression quand cette dernière est de plus en plus courante semble une voie particulièrement incertaine. Ce d'autant plus lorsqu'on convoque le rite et le rituel pour l'accompagner. Car à quoi sert un rite ?

Un rite en effet, désigne un cérémonial, une liturgie, comme le dit si bien Ringlet, qui implique une codification et la mise en place d'une symbolique permettant d'appriivoiser une réalité douloureuse, effrayante. Or pour qu'il y ait rite, il faut qu'il y ait cérémonie, et pour qu'il y ait cérémonie il faut qu'il y ait autrui, et qu'autrui soit plusieurs. Qui plus est, il ne suffit pas que l'autre soit présent, mais il faut encore qu'il prenne une part active à la cérémonie en respectant ce qui se passe, en conférant au moment vécu, si ce n'est une certaine sacralité tout du moins de la gravité, un sérieux, une profondeur. Du fait même de sa présence et du respect qu'il accorde au moment ritualisé, en se soumettant aux rituels proposés, l'accompagnement glisse vers une approbation de la transgression. Le rite permet à la fois d'appriivoiser la dureté du réel en l'intégrant dans une symbolique, et par la symbolique d'ouvrir l'horizon à l'herméneutique. Or faut-il appriivoiser une transgression ? En tant que transgression, ne doit-elle pas conserver une certaine violence ? Faut-il atténuer ou adoucir la transgression ?

⁵⁹⁶ Source : Kovacs, S., « Belgique : le nombre d'euthanasies explose », le Figaro, le 29/05/2014, <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2014/05/29/01016-20140529ARTFIG00195-belgique-le-nombre-d-euthanasies-explose.php> .

⁵⁹⁷ Corinne Van Hoost citée par Ringlet, G., « *Vous me coucherez nu sur la terre nue* » - *L'accompagnement spirituel jusqu'à l'euthanasie* -, *Op. Cit.*, p. 122.

Le rite implique des rituels, des manières d'agir et de se comporter qui nous permettent de trouver une place face à une situation qui nous fragilise. Peut-être qu'alors, développer des rituels sans aller jusqu'au rite permettrait d'accompagner les demandes d'euthanasie sans les approuver ? Car un rite implique une grande formalisation et par là même est soumis à une récurrence, une répétition. Parce que le mot sous-tend justement la répétition, il enlève quelque chose à la transgression. Cette dernière, en effet, doit rester de l'ordre de l'exceptionnel pour conserver son essence propre. Si le rite a pour vocation d'unifier les individus d'une société, n'est-il pas délicat de penser des rites de la transgression, en l'occurrence ici l'interdit du meurtre, qui fonde la société elle-même ? Si au plan subjectif et personnel, l'importance du rite pour parvenir à la pacification s'explique, c'est bien parce qu'il comble le besoin affectif que l'on ressent lorsque la dureté du monde nous éprouve et nous fragilise affectivement et intellectuellement et que l'on se trouve comme démunis face au monde.

Parce que nous sommes démunis, parce que nous sommes dans une impasse, il semble qu'il y ait urgence à créer un rite d'accompagnement pour permettre une pacification. Néanmoins, parce qu'ici il est question d'une transgression et non des moindres, celle relative à l'interdit de tuer, faut-il aller jusqu'à ce degré d'accompagnement ? Il nous semble important de le faire lorsque le cadre législatif autorise les euthanasies pour la simple raison que la société elle-même a considéré que c'était un bien. En tant que citoyen, il faut alors répondre à la souffrance qu'engendre la transgression. La question nous semble différente dans un cadre législatif « vierge » sur ces questions comme c'est le cas en France. Et quand bien même le cadre législatif pousse à trouver une réponse engageant un rite, ce faisant, d'une dépénalisation à une autorisation, le pas est plus simple, car l'approbation est d'ores et déjà présente. Et en entrant dans une ritualisation, n'allons-nous pas vers une subversion discrète mais massive, remettant en cause un des piliers de nos sociétés ? Est-ce à la société de porter le poids des transgressions ? Nous pensons qu'en définitive, et parce que ce n'est pas la société qui agit, elle ne peut que justifier ou condamner, seules les personnes peuvent prendre sur elles de transgresser. Penser un rite, impliquer la société dans son ensemble, convoquer une reconnaissance de la transgression est problématique à plusieurs niveaux. D'une part, fragiliser un interdit n'est pas un gain pour une société et son vivre ensemble. D'autre part, transgresser ne peut et ne doit se faire qu'en conscience. Il ne s'agit pas de se laisser porter par le flot mais de choisir de passer outre parce que cela nous semble juste, parce que, face à l'impasse, nous ne trouvons plus

d'autre réponse. Aussi, pour pouvoir porter la transgression, il faut pouvoir l'assumer pleinement, en être responsable, il faut agir.

D'un point de vue moral, une transgression ne peut se poser qu'en termes de conscience et de responsabilité. Elle se porte et se choisit de façon purement personnelle. Rien ne doit prévaloir sur la voix de la conscience. Et parce que c'est la conscience qui prime, envers et contre tout, parce qu'il y a responsabilité prise, alors l'avenir restera possible malgré la lourdeur de l'acte posé. La société elle, en tout dernier lieu, pourrait être convoquée, juridiquement s'il le faut, faisant fonction de relecture critique... Il nous faut trouver une voie étroite permettant à la fois de faire place aux « échecs », à la transgression de l'interdit de tuer, sans pour autant entrer dans une approbation. Cela devrait être la mission du centre d'éthique clinique à notre sens : élaborer une éthique de la transgression répondant à la casuistique. Et laisser la loi faire œuvre pour tous en affirmant les grands principes généraux. Légiférer, cela fragilisera la société, mais bien plus, cela ne permettrait pas à l'homme de prendre ses responsabilités, et en un sens, de s'assumer homme, pleinement homme, responsable de ses actes et pouvant en répondre devant autrui. Transgresser nécessité d'être certain de soi. S'il est dur d'obtenir une euthanasie, peut-être n'est-ce pas un mal. Car sinon, est-on sûr qu'elle soit l'expression pure et absolue d'une volonté affirmée, parvenue à elle seule à justifier la transgression ? Il nous semble que la voie la plus morale n'est pas celle qui autorise, qui permet, qui dépénalise, qui reconnaît ; mais au contraire, celle qui affirme le mal comme tel et qui assume de l'avoir choisi comme moindre mal parmi les maux, en pleine conscience et en pleine liberté. La question du choix et de la lucidité du choix, et nous rejoignons ici Véronique Fournier et son équipe, n'est pas à mettre en balance avec la question de la vulnérabilité. De l'expérience de la fragilité, de la vulnérabilité, naît le plus souvent une grande force intérieure qui sait ce qu'elle veut et le demande jusqu'au bout. À ce titre d'ailleurs, si l'on veut respecter l'homme vulnérable, peut-être faut-il lui faire crédit de confiance plus que de défiance quant à la parole qu'il porte, et ainsi explorer avec lui sans préjugé défavorable à l'avance ce qu'il veut pour sa propre vie. La vulnérabilité n'engage pas obligatoirement la fiabilité de la parole, tout comme la promesse lucide et responsable peut être en bout de course objet de parjure. Mais choisir une voie allant vers la transgression ne doit jamais se faire sans conscience, sans prise de responsabilité. Il faut que celui qui pose une euthanasie soit prêt à en rendre compte. Sinon, nous courrons le risque d'une mort procédurale, marqué par le maléfice institutionnel qui amènera à penser la banalité du mal au sein de l'institution hospitalière. Car si la conscience ne prime pas, dans toute institution, l'on

court le risque que chacun refuse de juger. En refusant de juger, l'on se déshumanise car l'on refuse de prendre ses responsabilités. C'est ce que nous allons désormais étudier. Car ne pas juger ouvre à un risque majeur : la possible résurgence de nouveaux Eichmann. Celui-ci, refusant de juger, s'est rendu maître d'œuvre parfait pour les camps de la mort. Il faut donc envers et contre tout maintenir pour les soignants comme pour les proches la possibilité de juger. Et seul le fait d'avoir jugé en conscience peut justifier une transgression. Et c'est parce que l'agir moral est celui d'une personne, singulière, qu'il nous faut convoquer l'imagination dans l'action morale.

B. Personnification et agir moral - vers une poétique de l'action ?

Parce que la réalité peut nous confronter à un espace de décision fermé, parce que nous pouvons nous sentir condamnés à aller vers une décision quand bien même nous la réprouvons, pour que nos actions puissent être choisies librement, il est urgent de réintroduire l'imagination dans nos actions. Il est urgent de réintroduire une poétique de l'action afin que la liberté puisse se manifester dans les choix moraux que nous portons. En effet, nos actes nous façonnent et ils sont d'autant plus lourds à porter que nous avons le sentiment qu'ils ont été subis. Aussi, quelle place accorder à l'imagination dans nos choix moraux ? Comment permettre à la *fantasia* de s'accorder avec la réalité ? L'impasse peut-elle s'ouvrir sur une troisième voie ?

a. Moralité et personnification

Quels que soient les choix qui se posent quant à la fin de vie : qu'ils mènent à un consentement total de ce que nous sommes ou à l'inévitable transgression que la volonté de maîtrise réclame, que l'on veuille accompagner la fin jusqu'à l'ultime ou, au contraire, que l'on accepte, au gré des demandes, d'ajuster ses pratiques en précipitant la fin de vie parfois, et, d'autres fois en étant dans le laisser-faire, il nous semble qu'en tant qu'agents moraux, responsables de nos actes, capables d'innover et de créer par nos actions, alors seule l'intériorité préside à la prise de décision.

D'une morale faite d'extériorité, technicienne, nous voilà désormais fort soupçonneux, en raison même de l'expérience dévastatrice des totalitarismes. Le respect de la loi ne dit pas obligatoirement le bien et le mal. Ou alors l'homme renonce à délibérer, à choisir un acte de façon libre. Il renonce à sa capacité d'invention, celle qui le rend capable de créer quelque chose de neuf en se soumettant à une extériorité, incapable de rendre compte de la richesse qu'elle contient, cherchant uniquement à la canaliser pour ne pas être surpris, étonné. En un sens la grave déficience du politique pour mener au bien commun dans l'histoire du XX^{ème} siècle convoque l'homme à se repenser responsable de ses actes.

Pensons à Eichmann, présenté par Hannah Arendt, qui plaide non coupable quant à sa part de responsabilité dans le génocide juif. En effet, au-delà même de l'accusation juridique, il ne sent pas coupable : il « n'aurait eu mauvaise conscience que s'il n'avait pas exécuté les ordres »⁵⁹⁸. En un sens, il explique qu'il n'a fait qu'obéir et puisque ces ordres s'imposaient à lui, au-delà de sa conscience, alors, la voix même de sa conscience n'avait pas à exister. Au-delà de la compromission avec un système, l'homme est allé jusqu'à la négation de sa subjectivité, de sa conscience, soit jusqu'à sa propre personnalité ; et cela en refusant une seule chose : celle qui engage l'action : en refusant de juger. En effet, ce dernier s'est rendu complice, non pas tacite, mais actif, d'un système meurtrier par incapacité de juger. Ne s'échappant pas des systèmes préétablis de pensée, des directives données par l'Etat, techniques, objectivantes ; se comprenant comme un rouage d'un système plus vaste auquel tout est soumis, inféodé à l'universalité d'un pouvoir fort qui divise les tâches pour diminuer les responsabilités, sans pour autant ôter les compromissions menant à l'approbation, l'homme n'a pas pensé - vacuité de son esprit qui se refuse à porter tout jugement moral sur son action -. Or la division des tâches qui diminue la responsabilité de chacun est une des grandes tentations pour toute institution. Car, en appliquant des procès de décision, l'on parvient à l'efficacité. Selon Arendt, la

⁵⁹⁸ Arendt, H., *Eichmann à Jérusalem – Rapport sur la banalité du mal* -, Paris, Gallimard, 1991, p. 80.

maxime kantienne de l'universalisation de son action, entretenue par l'illusion d'un système totalitaire, n'aurait pas dû être déconnectée des autres versants de l'impératif catégorique. Ne jamais traiter l'autre comme une fin aurait déjà pu prémunir contre les épurations. Mais plus, être son propre législateur implique la nécessité d'une réflexion et le refus de l'hétéronomie, d'un prêt-à-penser auquel on se soumet par facilité. « Le refus de penser et d'imaginer s'est traduit dans cette tétanie résignée qui délaisse les occasions, ces situations, ces brèches où il y a jeu et dans lesquelles s'introduire pour initier un changement ou un refus. Il a engendré cette incapacité à s'insurger devant des figures hallucinatoires de la force et à prendre souci de l'autre homme, devenu incapable de se reconnaître lui-même comme homme, conduit qu'il fut dans une condition d'inhumanité par la barbarie génocidaire. Cet appel à penser, juger, et imaginer nous est également lancé aujourd'hui par l'humanité du malade dément, cette figure de l'autre méconnaissable dont on se demande « si c'est un homme ». »⁵⁹⁹.

Chez Eichmann, l'incapacité à juger se manifeste parce qu'il se révèle incapable de se mettre à la place de l'autre⁶⁰⁰, qu'il ne résume ses actes que par des procédures (les chambres à gaz sont présentées comme des solutions médicales). Les éléments de langage atténuent la réalité des actes et empêchent la juste représentation, en imagination, que les actes devraient produire. Si chez Kant il existe deux types de jugements, l'un déterminant, entièrement soumis à l'universel du concept qui doit alors s'appliquer à l'intuition particulière ; l'autre, celui réfléchissant, est pensé comme l'impossible énonciation d'une règle qu'il faut cependant appliquer. Le jugement réfléchissant implique donc un universel sans concept qui, pour posséder une certaine universalité, oblige la capacité de se mettre à la place d'autrui. Il engage la fraternité, faute de quoi il s'écroule. Se mettre à la place d'un autre que soi engage une intériorité, deux intériorités qui se rencontrent.

Un choix moral implique un sujet qui pense, une immanence du soi à soi qui recherche la décision la plus juste. Ne se laissant prendre ni par l'émotion, ni par la logique compassionnelle, ce qui serait alors un débordement de l'imagination, ni par la raison technique, il s'agit pour l'homme, après délibération, d'engager tout ce qu'il est dans son acte et dans son choix pour pouvoir assumer, porter sa responsabilité. La reconnaissance de l'humanité de l'homme passe par sa capacité à porter sa responsabilité. Tout choix moral

⁵⁹⁹ Pierron, J.-P., *Les puissances de l'imagination*, Paris, Cerf, 2012, p. 16.

⁶⁰⁰ « Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à penser — à penser notamment du point de vue de quelqu'un d'autre. Il était impossible de communiquer avec lui, non parce qu'il mentait, mais parce qu'il s'entourait du plus efficace des mécanismes de défense contre les mots et la présence des autres et, partant, contre la réalité en tant que telle. », Arendt, H., *Eichmann à Jérusalem – Rapport sur la banalité du mal* -, *Op. Cit.*, p.118.

engage ce qu'il y a de plus intime dans l'homme car il amène à déployer la vie intérieure et subjective dans l'en-dehors du soi, incarnation des idées et de l'être par le passage à l'acte. C'est la déclinaison effective du Je Peux. Aussi, n'est-ce pas uniquement la raison - prise dans des logiques techniciennes et technocratiques, engagée comme raison procédurale, protocolaire, par des recommandations de bonnes pratiques - qui doit permettre à l'homme de s'engager moralement. Il lui faut pouvoir exercer des capacités créatrices et innovantes afin d'agir et de choisir. Il lui faut s'engager pleinement et totalement en tant que subjectivité pour agir sa vie et sa mort, pour manifester ce qu'il est et s'engager dans une grande liberté. Pouvoir rendre compte de ses actes, agir librement, assumer ses responsabilités est ce qui permet à l'homme de prendre conscience à la fois de la grandeur de son agir jusque dans la petitesse de ses actions, mais aussi de pouvoir se tenir debout malgré les transgressions choisies parce qu'il les aura voulues et portées librement, sans contrainte, et en connaissance de cause. En un sens, si « nul ne fait le mal volontairement », lorsque l'on choisit dans l'épreuve du mal dans le cadre d'un moindre mal, mieux vaut le faire en conscience pour ne pas perdre l'universel qu'est une transgression et qui est un gage de la possibilité d'un monde commun. Le jugement réfléchissant était avant tout pensé par Kant pour l'esthétique, peut-être est-ce le moment de penser une sensibilité éthique nous permettant d'échapper à la logique contradictoire que porteraient la raison et l'émotion. Comment conjointre les deux et ainsi prendre en considération l'homme dans son expérience propre d'histoire vivante et incarnée, subjectivité raisonnante et raison émotionnelle ?

b. Imagination comme puissance de l'action

Face à l'explosion de nos intelligences technicistes et technocratiques, procédurales et efficaces, il nous faut désormais repenser l'éthique non plus comme la poursuite d'une théorie de la connaissance mais probablement comme l'exercice d'un art. Au sein de la technique artistique, il s'agit tout à la fois de prendre en compte les lois universelles régissant la façon de travailler la matière première, brute, tout en engageant sa singularité propre. Ce qui permettra à l'objet d'art d'atteindre une singularité le différenciant des autres objets similaires, puisqu'il est le fruit d'une singularité. Dans le cadre de la fin de

vie, de la discipline exigeante qu'est la médecine, dans l'accompagnement des agonies, il va s'agir avant tout de penser les conditions objectives régissant la pharmacopée et l'apport scientifique d'un juste calcul pour une bonne prise en charge. Puis de les conjuguer avec les lois morales, tout en faisant en sorte qu'elles ne puissent être autre chose que l'expression d'une intériorité, d'un sujet qui pense et qui agit.

Si l'imagination a été souvent entendue, au sein de la philosophie morale, comme la folle du logis, « maîtresse d'erreur et de fausseté » selon le mot de Pascal, c'est bien parce qu'elle a été pensée au sein d'une théorie de la connaissance pensant l'objectivité. Seul ce qui se prouve par la raison vaut. L'imagination est alors ce qui est empreint de sentiment et de subjectivité, ce qui se maîtrise difficilement. Par le pouvoir universalisant de l'image, on peut parfois avoir l'intuition de ce qui est juste et tout autant parvenir à ce qui peut me mener à l'erreur. L'imagination forme et déforme tout en imprimant jusque dans nos sensations les images qu'elle crée, pouvant parvenir à nous éloigner du réel.

Et pourtant, avec Jean-Philippe Pierron, nous sommes convaincus qu'il y a urgence à redonner une dimension poétique à l'agir humain, agir humain qui ne peut se dire dans l'univers froid et dématérialisé de la technique. Repensons à Henry : un baiser d'amoureux, pour un biologiste n'est rien d'autre que l'échange de microbes et de particules, mais une fois que l'on a laissé place à l'observation scientifique, a-t-on pour autant épuisé ce qu'est un baiser ? Comment la science fera-t-elle la différence entre le baiser langoureux, le passionné, le rempli de crainte, le concédé seulement ? La matérialité d'un objet ne peut épuiser le champ sémantique d'interprétation auquel l'incarnation nous porte et nous ouvre. Tenter de dire une expérience ne peut se faire que sur l'expression imagée, par le fait de raconter, de faire récit de son expérience. Pour ce faire, rien de plus approprié qu'une image pour tenter de faire comprendre, et non plus d'expliquer, une expérience.

L'action n'est pas uniquement la suite logique de déductions pseudo-scientifiques ou techniques, elle est aussi le fruit de sensations et de sentiments qui parfois peuvent emporter notre conviction. Tel est le cas de l'amoureux passionné mais non reconnu qui se laisse engloutir par la puissance de ses sentiments et qui ne peut s'empêcher de souffrir. Les sentiments nous amènent à faire l'expérience profonde de ce que nous sommes dans une expérience brute, sans lissage ni polissage. Ils ne sont pas moraux mais ils sont constitutifs de ce que nous sommes. Vient ensuite la raison qui a pour mission de nous faire apprivoiser nos sentiments plus que de les nier, afin qu'ils puissent devenir moteurs dans l'action morale qu'il faut engager.

Si raison et sentiments semblent se heurter, l'imagination par sa capacité à se mettre à la place d'autrui va permettre de rejoindre l'autre, de se décentrer de soi et ainsi de parvenir à ajuster l'acte que l'on posera pour servir autrui. Au sein d'une agonie, l'imagination peut être redoutable car en s'identifiant, en tant que bien portant, à la souffrance de celui qui meurt, en s'identifiant à celui qui est devenu totalement « dément », l'on peut voir notre imagination prendre le pas sur nos décisions rationnelles. Car devant l'invraisemblable altérité de celui qui nous est si semblable, nous avons pour première réaction de ne pas vouloir entrer dans ce qui ressemble à une déchéance. Nous retrouvons ici le terme de déchéance qui conçoit l'homme en fonction de ses capacités. Pour autant, si l'imagination peut nous amener à plaider pour une euthanasie compassionnelle, c'est la même imagination qui peut nous en garder. Par-delà les capacités perdues, elle peut nous permettre de rencontrer l'autre dans son altérité et sa subjectivité profondes. La réaction à une caresse peut être vue comme un soubresaut nerveux mais aussi comme la plainte d'une chair qui retrouve sa dimension d'esprit incarné et de corps spiritualisé grâce au contact d'autrui. L'univers objectif et technique n'y cherchera que ce que la neuroscience pourra dire : en stimulant les récepteurs nociceptifs, l'on a enclenché le processus électrique de diffusion des informations, activant telle partie du cerveau qui s'est alors « réveillée ». Mais l'on sait bien aussi que les neurosciences ne peuvent « voir » la pensée, et que la vision ne peut tout dire de l'expérience que produit une sensation. Les réponses techniques apportées n'épuisent pas les questions éthiques. Tout comme le droit ne dit pas la morale, la science ne peut épuiser la réalité de ce qu'est l'homme, sauf à devenir un discours totalitaire et à son tour entrer dans la barbarie. Raison et sentiment entrent donc en résonance et en dialogue par l'intermédiaire de l'imagination. La chair finalement dira plus sur la sensation de bien-être qu'octroie le massage à un patient dément en fin de vie que sa pure traduction neuroscientifique. Et parce qu'elle signifiera plus humainement pour tenter de retrouver le sujet qu'elle soigne, elle ouvre à la fraternité plus sereinement, plus sobrement.

c. De la poesis dans l'action.

Toute la question réside dans ces quelques mots : « comment, sans angélisme, faire apparaître une puissance pratique d'insurrection et de surrection qui permette l'irruption de l'imprévisible, qui maintienne la promesse de nouveaux commencements et autorise d'entrevoir comme une rénovation du monde commun ? »⁶⁰¹ Face à la rationalité instrumentale comment permettre à l'homme de préserver la puissance de son agir dans toute sa capacité créatrice ? Car si l'univers technique est un espace fermé, dominé par le monde des probabilités, des calculs scientifiques, des faits objectifs, il ferme alors la porte à toute autre possibilité que la sienne. Ce faisant, il appauvrit la vie humaine de toute sa dimension subjective jusqu'à épuiser tout sens que l'on pourrait donner à l'action. Dès lors, face à la souffrance, la réplique technique qu'est l'absorption de poison, la réplique technique qu'est la sédation, si elles apportent une réponse objective, appauvrissent la richesse d'une humanité qui ne peut s'épuiser dans le langage technique, mais qui peut être malmenée par lui, voire niée dans sa dimension poétique.

Si l'imagination, au sein d'une théorie de la connaissance, ne peut trouver sa place, il ne peut en être de même au sein d'une théorie de l'action et donc au sein d'un agir éthique. C'est là la richesse des pensées arendtienne, ricoeurienne et pirronienne qui ouvrent à l'imagination une place de facilitateur dans la construction d'une délibération morale prenant en compte à la fois les mobiles, les affects et les concepts. Chez Arendt, la place de l'imagination est essentielle puisqu'elle permet la possibilité de juger et ainsi d'agir. Plus encore, « le nouveau apparaît donc toujours comme un miracle. Le fait que l'homme est capable d'action signifie que de sa part, on peut s'attendre à l'inattendu, qu'il est en mesure d'accomplir ce qui est infiniment improbable »⁶⁰². Pour Hannah Arendt, l'imagination permet tous les commencements. En un sens, donc, elle engage l'action car l'action, tout comme la naissance, est la possibilité même d'un renouvellement du monde. L'action est à la fois irréversible et imprévisible pour la philosophe. L'on ne peut revenir sur notre agir, l'on ne peut prévoir tout ce qu'il porte en germe. Aussi agir est créateur, il permet d'apporter du nouveau dans un monde que l'on ne peut identifier à un processus technique et automatique qu'est celui de la fabrique. C'est bien pour cela que l'on peut dire d'ailleurs que la médecine est aussi désormais une « fabrique du handicap » : par l'application d'automatismes et de protocoles, elle crée des grands handicapés. De ce fait, l'imagination doit nous permettre d'innover pour répondre à la convocation éthique à laquelle nous assigne la souffrance d'autrui. Si la réplique donnée à la souffrance,

⁶⁰¹ Pierron, J.-P., *Les puissances de l'imagination, Op. Cit.*, p. 122-123.

⁶⁰² Arendt, H., *La condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 234.

occasionnée par l'application d'une technique est une réponse technique, alors le monde s'appauvrit de son humanité et devient froid et rationnel. Si à la question éthique amenée par l'usage de la technique viennent se greffer une subjectivité et un agir, alors le monde s'enrichit en humanité et s'ouvre à la nouveauté. Agir rouvre toutes les combinaisons de possibles. L'imagination ne remplace en aucun cas l'exercice de la raison qui délibère, la volonté qui engage... mais elle ouvre les possibilités en permettant à l'intériorité d'advenir, « elle sollicite la dynamique de la force d'innovation pratique sous la statique de la forme qu'exige la loi morale »⁶⁰³. Parce que celui qui imagine devient moteur, l'action devient créatrice et novatrice. Et parce qu'il y a imputation à l'agent moral, ce dernier accroît son estime de soi tout en prenant part au monde et en portant sa responsabilité propre. En agissant, en risquant de porter l'imputabilité de ses actes, l'homme s'ouvre à la vie qui impose l'action mais il rouvre le monde à la vie au sens où il lui permet de se renouveler par la singularité de son agir. Porter la paternité de ses actes, c'est à la fois devenir responsable de soi, responsable d'autrui et responsable de ce monde, du fait qu'il ne se sclérose pas mais qu'il s'ouvre à la nouveauté et aux différents possibles.

Face à la capacité de nuisance de l'homme, mais aussi face au scandale du mal et de la souffrance, afin de ne pas être brisé jusque dans son agir même, il faut mobiliser courageusement en soi les ressources que l'on possède pour que l'agir puisse se redéployer comme régénération et non comme cercle vicieux qui reproduit la violence pour la violence. Sortir d'un cercle mimétique destructeur, dirait René Girard, pour engager une rénovation par l'inventivité. Parce qu'il y a possibilité du mal, d'une transgression au sein de la fin de vie en allant vers des « meurtres par compassion », parce qu'il y a des situations d'impasse, alors il y a urgence à ce que l'imagination redevienne créatrice pour trouver, peut-être, des issues nouvelles, qui ne soient pas anéanties par la fatalité devant le mal - qui alors posséderait toujours le dernier mot. Face à la terrible histoire du mal, face aux soupçons qui pèsent sur l'homme quant à sa possible inhumanité, Arendt trouve une issue pour préserver l'agir humain dans le miracle de la natalité qui convoque l'espérance d'un monde meilleur. Le petit d'homme condense en lui-même tous les possibles et donc celui d'une régénération du monde et de sa capacité à aller vers le bien. La Vie engendre la vie et l'espérance s'ouvre de nouveau avec des horizons qui s'esquissent et qui poussent à l'action. Et si l'histoire nous conte et décompte toutes les horreurs dont l'homme est capable, pour que ce dernier ait choisi de poursuivre l'aventure en enfantant, malgré les

⁶⁰³ Pierron, J.-P., *Les puissances de l'imagination, Op. Cit.*, p. 118.

horreurs, c'est bien parce que, face aux indicibles maux, il a convoqué un agir humain à se dévoiler dans l'excellence de son humanité. Quand bien même le peu d'hommes à avoir refusé de se soumettre à cette déferlante du mal peut nous sembler dérisoire, par leur présence et leur histoire, ils attestent qu'il est possible de résister, de se comporter en homme libre. Ils nous édifient et nous invitent ainsi à poursuivre l'agir éthique qui se retrouve confronté au mal. « Parler du pouvoir de rénovation attaché à l'imagination morale ne pourra pas être une promotion de l'innovation pratique dans la légèreté insouciant d'une ignorance coupable du mal, mais une innovation sachant le mal possible. Un constat s'impose en effet : l'innovation perverse qui fait advenir le Terrible concurrence en inventivité, et jusqu'au délétère, l'innovation morale. »⁶⁰⁴ L'exemple de l'homme comme exemplaire implique la nécessité de penser le poids de l'image morale dans notre propre capacité à déployer un agir qui devienne expression du bien dont nous portons l'image en nous. Il y a révélation de l'acte moral dans l'exercice que fait l'homme lorsqu'il agit. L'incarnation d'un agir déploie la moralité dans son exemplarité et convoque tout homme à se penser comme être agissant face au mal. L'épreuve de la fin de vie, parce qu'elle nous confronte au mal, nous convoque à agir mieux. Sans se voiler la face sur les impasses, sur les possibles transgressions, il faut toujours s'interroger pour se demander comment nous aurions pu les éviter et ainsi s'améliorer.

d. « Imaginer plus pour agir mieux »

L'imagination au sein de l'action morale a plusieurs fonctions. La première, si l'on reprend Ricœur dans son article « L'imagination dans le discours et dans l'action », est que « l'imagination a une fonction projective qui appartient au dynamisme même de l'agir »⁶⁰⁵. Aussi la faculté imaginative nous permet de nous projeter dans le futur pour mettre en perspective la finalité que nous voulons produire dans l'acte que nous allons poser, elle permet alors d'affiner notre intentionnalité en la peaufinant dans le champ pratique. Permettant de développer les différentes stratégies qui s'offrent à nous pour aller vers la visée que nous déterminons, elle tente d'élaborer, dans un second temps, un plan d'action conforme à nos attentes. Si nous visons un seul but, différents scénarios peuvent se nouer

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁶⁰⁵ Ricœur, P., « L'imagination dans le discours et dans l'action » in *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 224.

qui sont favorables au but fixé, très favorables ou au contraire exclusifs. Voyant ainsi un film intérieur se construire, nous tentons alors d'élaborer des stratégies pratiques pour éviter ce qui nous semble être le scénario du pire et pour atteindre ce qui relève du scénario le meilleur. C'est aussi l'imagination qui est convoquée lors de toute relecture critique afin de permettre à l'homme de s'améliorer. Pour s'améliorer, il faut à la fois reconnaître ses failles, ses fautes et ses erreurs, non pas pour entraîner une morbide culpabilité, mais bien pour améliorer son agir pratique.

Ricœur possède une maxime de l'action qu'il a formulée dans ces termes : « imaginer plus pour vouloir mieux »⁶⁰⁶. Ce qui lui permet de se garder de l'opposition réductrice entre la belle âme, abîmée dans la contemplation mais qui ne se souille pas les mains dans l'action. Ce que Péguy dénonce lorsqu'il écrit « le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains »⁶⁰⁷. Mais aussi de se garder du militant de l'action, prêt à avoir les mains dans la boue, et qui à coup de volonté, parvient durement à façonner le monde tout en acceptant les compromissions auxquelles oblige l'action pour parvenir à son but. En un sens, le but prime sur tout, y compris les moyens. Dès lors, ce ne sont plus les étapes intermédiaires à l'action qui possèdent une visée éthique mais seulement l'apothéose de la finition. Cet argument des mains sales, on l'entend particulièrement en politique, mais aussi dans tout contexte technocratique et procédural. Le fait de n'avoir une influence que sur une infime partie de la décision ou de la thérapeutique peut nous amener à perdre le sens des actes qui préparent la visée finale, justifiant ainsi toutes les autres actions. Défaut d'imagination ? Ou vacuité de l'être perdant le sens de son action propre ?

Renoncer à l'imagination en éthique, c'est alors renoncer à l'exercice de la sollicitude et à toute possibilité de fraternité car, là où l'inhumain semble apparaître, où le semblable devient si défiguré qu'il est méconnaissable, il nous faut nous convaincre que face à nous se trouve notre prochain. Dès lors, cette disponibilité intérieure à reconnaître l'autre comme un de mes semblables m'enjoint à l'éthique, à ce que l'autre puisse disposer de mon soutien et de mon aide. La commune humanité se dévoile alors dans la fragile épiphanie d'un agir qui lève le voile sur la communauté, et donc sur la cité. Dialectique infinie entre l'imagination et la volonté, volonté de reconnaître en l'autre mon prochain qui mobilise mon imagination pour mieux le rejoindre, imagination qui m'assigne à la sollicitude en me permettant d'esquisser une attitude décentrée de moi-même et qui me convainc de me mettre à la place d'autrui pour mieux engager ma volonté dans

⁶⁰⁶ Ricœur, P., cité par J.-P. Pierron, *Les puissances de l'imagination*, *Op. Cit.*, p. 134.

⁶⁰⁷ Péguy, C., *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, Œuvres de Prose, Paris, Pléiades, p. 461.

l'accompagnement de mon prochain. Attitude qui se fonde sur une ontologie fondamentale : celle qui me fait découvrir la fraternité et qui se dévoile dans l'incarnation.

Si la poésie offre un nouveau souffle à l'agir, c'est l'agir qui permet à la poésie de se renouveler. Que l'on se souvienne de ces déportés résistants à la déshumanisation des camps de concentration en se retrouvant pour déclamer, secrètement, une poésie, et ainsi s'ouvrir de nouveau à la possibilité d'un monde de beauté et de bonté que l'on tente de leur obturer définitivement. Résistance spirituelle nourrie par les pouvoirs de l'imagination. Que l'on pense aux révolutions non violentes des pays de l'Est face au totalitarisme communiste, résistance nourrie par l'imagination et les pouvoirs de la culture. Et que l'on pense à Rimbaud qui, lorsqu'il décide de nous conter l'horreur de la guerre, nous invite à contempler *Le dormeur du val...* Pudicité du langage qui, par la poésie, introduit à la dureté de la vie et permet d'appivoiser son horreur pour dégager un agir éthique et ne pas se laisser paralyser par l'effroi. Renouveau de l'être par la poésie pour ne pas s'habituer à l'hébétéude que provoque le mal, et ainsi sans cesse et toujours revenir à l'agir pour accompagner, soulager. Une éthique de la chair, une éthique de la fraternité ne peut se penser sans convoquer la poésie et l'imagination tant pour renouveler l'agir que pour le construire. Ce faisant, la possibilité d'une adaptation à ma subjectivité qui va vers la subjectivité d'autrui me permet d'esquisser une éthique menant à la subsidiarité dans l'agir éthique afin que tout acte ne soit toujours la résultante que d'une personne, que d'une chair.

3. La subsidiarité ou la médiation entre fraternité et imagination

La véritable sollicitude, celle qui nous enjoint d'aller à la rencontre d'autrui et donc de se rendre disponible à l'autre en nous décentrant de nous-mêmes, ne peut être mise en action, dans une dynamique interne, que par l'exercice de l'imagination qui permet d'aller à la rencontre de. La fraternité, elle, ne se déploie véritablement qu'en tant qu'elle nous invite à la création, à l'innovation dans l'agir pour nous adapter au plus près aux besoins de

celui que l'on rencontre. Elle s'enracine dans l'incarnation, dans ma chair, dans la chair d'autrui dont je fais l'épreuve lorsque je le soigne, lorsque j'accompagne son agonie. Pour pouvoir amener l'autre à se considérer soi-même, pour qu'il soit reconnu dans son humanité, il va falloir développer des trésors d'ingéniosité pour qu'il puisse exercer ses capacités propres, c'est-à-dire pour qu'il puisse agir. Comment préserver un agir à l'homme souffrant quand celui-ci se trouve pris dans un contexte organisationnel qui le dépasse ? Dès qu'une réplique institutionnelle est donnée à la souffrance, comment permettre à cette dernière qu'elle garde la visée de servir un homme particulier et non pas l'Humanité abstraite dans son ensemble sans pour autant perdre en efficacité, afin de garantir la justice pour chacun ? Comment reconnaître celui qui souffre et l'amener à restaurer l'image de soi, agir primordial dans une éthique de la fraternité ? C'est vers le principe de subsidiarité que nous allons chercher des réponses, principe qui ne cessera de convoquer notre imagination pour « coller » aux besoins du réel. En effet, à notre sens, la subsidiarité est le terme médiateur entre éthique et poétique dans une communauté politique.

A. Histoire d'un concept aux origines politique

Quelle que soit la définition de la subsidiarité, elle convoque à un agir ou au contraire à une retenue mais toujours pour permettre l'action. La question de la subsidiarité n'est pas tant une défiance vis-à-vis de l'action mais une réflexion sur celui qui doit agir, sur sa légitimité et sur la justesse de ce qu'il entreprend. Dans un contexte institutionnel, cette réflexion nous semble primordiale. Particulièrement lorsqu'il s'agit de la fin de vie, puisque l'agonie est au cœur de tous les débats, ce qui ouvre à la possibilité de tous les accompagnements. Il ne s'agit pas, dans le cadre du principe de subsidiarité, de juger l'action morale que de savoir si l'auteur de l'agir était celui qui avait autorité et légitimité pour agir. Aussi, il s'agit de penser la responsabilité de celui qui agit. Communément, l'on entend le principe de subsidiarité comme principe organisant les relations entre l'autorité souveraine et les entités autres, inférieures hiérarchiquement. Ce qui sous-entend une définition pyramidale du pouvoir. Il s'agit alors, dans le champ politique et social, de

considérer l'agir politique/public comme limité dès lors que l'entité inférieure à lui porte la responsabilité de cette action et qu'elle est en capacité de répondre à sa mission. C'est toujours la plus petite entité qui doit agir, l'entité supérieure n'a le droit d'intervenir qu'en cas d'incapacité. La définition de la subsidiarité est ici négative, elle ne permet l'intervention que dès qu'il y a déficit. Son pendant positif est que si elle supplée, elle a aussi pour mission d'éduquer à l'autonomie. Les tâches que chacun s'octroie sont donc issues des circonstances historiques et des capacités effectives de chacun. Dans le cadre hospitalier, cela pourrait se décliner ainsi. Ce que les patients peuvent faire, il faut leur donner la possibilité de le faire. Ce que les proches peuvent faire, à eux d'en prendre la responsabilité. Que l'aide-soignant puisse faire tout ce qu'il est en capacité de faire, en conscience. De même pour l'infirmier, jusqu'au médecin, qui devient l'autorité supplétive lorsqu'il perçoit un possible manque. Le principe de subsidiarité s'inscrit donc toujours dans une dynamique, dans un mouvement, et ne peut être enclos définitivement. Pour autant, ce concept qui nous semble si récent trouve son origine dans la philosophie antique et ne se voit nommé comme tel que lorsque le pouvoir politique se retrouve confronté à une double impasse historique : un libéralisme destructeur, et un socialisme qui s'effondre. Après avoir jeté ses quelques esquisses sur la subsidiarité, nous en viendrons à la penser au sein d'un agir éthique. Comment la personne peut améliorer l'ensemble d'une institution par son agir, institution qui, en retour, lui donne le cadre nécessaire pour son action ?

a. Antiquité et subsidiarité

Puisque la responsabilité doit être portée par l'échelon le plus petit dans l'action politique, l'on pourrait en inférer que la petitesse justifie l'agir et qu'on en perd la question de l'efficacité. Parallèlement l'on pourrait penser, que sur le plan éthique, le plus petit doit pouvoir porter au maximum son agir. Celui qui est légitime pour porter l'action est donc celui qui possède la compétence nécessaire. L'on effectue ainsi un premier tri pour savoir quelles sont les entités légitimes pour porter l'action publique. Et une fois que l'on a identifié ceux étant capables d'agir, l'on confie la responsabilité à l'entité la plus petite. Le principe de subsidiarité fonctionne donc comme ce qui permet de s'interroger sur la légitimité du pouvoir et de son action. Il permet de poser la nécessité de la délégation de la part du plus puissant tout en assurant une action efficace, car confiée, en fonction des

compétences, tout en permettant une application harmonieuse d'un agir visant le bien commun, qu'aujourd'hui nous nommerions le vivre ensemble. La subsidiarité est un terme issu du latin, *subsidiarii*, c'est-à-dire troupe de réserve, l'appoint que l'on conserve à la fois pour pallier à un coup dur, mais aussi, celui qu'on envoie pour renforcer une action militaire qui s'avérerait décisive et qui mettrait un terme au conflit. En ce sens, il y a suppléance. *Subsidium* signifie tout autant la réserve que le recours, l'appui.

La subsidiarité réclame donc que l'autorité ne puisse déborder de sa sphère de compétence, sphère de compétence devant être « limitée par les compétences de l'autorité dite inférieure »⁶⁰⁸. Il s'agit donc d'ajouter quelque chose lorsqu'il y a manque, de compléter si nécessaire une action pour qu'elle atteigne son but, mais jamais de remplacer l'agir de celui capable d'en assumer la responsabilité. Ce qui implique de concevoir l'autorité comme seconde, recevant sa légitimité d'une entité antérieure à elle. Elle ne doit pouvoir agir qu'en cas de nécessité. Elle n'est pour autant en rien secondaire car c'est bien parce qu'il y a manque que l'on convoque une entité supérieure à agir. L'autorité est donc supplétive et joue un rôle d'assistance.

Car si « l'homme est plus vieux que l'État »⁶⁰⁹, dès les origines de la philosophie, l'on a pu constater que l'homme, pour parvenir au bonheur, devait se rassembler en communauté, s'organiser en société, et ainsi, par la *Polis*, par la Cité, parvenir à la béatitude, bien suprême. « La société décrite par Aristote se compose de groupes emboîtés les uns dans les autres, dont chacun accomplit des tâches spécifiques et pourvoit à ses besoins propres. La famille est capable de suffire aux besoins de sa vie quotidienne, et le village, à ceux d'une vie quotidienne élargie. Mais seule la cité, organe proprement politique, est capable d'atteindre l'autarcie, la pleine suffisance de tout, et c'est ainsi qu'elle se définit : par l'autosuffisance, synonyme de perfection. »⁶¹⁰ Aussi, Aristote, dans la *Politique*, considère que les hommes sont capables d'organiser leur survie dans un domaine d'activité qui leur est propre, mais, par eux-mêmes, ils sont incapables d'atteindre la pleine suffisance leur permettant d'atteindre le bonheur.

L'autosuffisance ne peut être que le fruit de l'existence d'une cité organisée. C'est grâce à elle que l'homme pourra non plus survivre mais bien vivre. Dès lors, « pour Aristote, la cité est bien un moyen permettant à l'homme de réaliser ses fins. Mais, en même temps qu'elle pallie des incapacités, elle ouvre l'être à une autre dimension. Elle lui

⁶⁰⁸ Delsol, C., *L'Etat subsidiaire*, Paris, Cerf, 2015 (première édition 1992), p. 11.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, citant un vieil adage germanique, p. 18.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 25.

donne plus qu'il ne demande : ou plutôt, elle répond magnifiquement à un besoin imprécis et tâtonnant. Elle concrétise le besoin en le comblant ; elle permet d'aller au bonheur. »⁶¹¹ Donc la justification de l'autorité souveraine chez Aristote fonde sa légitimité sur le principe de subsidiarité. Parce que l'homme seul ne peut atteindre l'autarcie ni le bonheur, il accorde un pouvoir à autrui qui doit pour autant être limité, qui ne doit pas empiéter sur son propre agir mais doit lui donner les conditions pour agir plus et mieux. Si l'homme appartient bien à la totalité, la totalité possède pour mission « d'accompagner l'action sociale pour la déployer au-delà de ses propres performances »⁶¹² et ne doit empiéter en rien sur les possibilités d'action du citoyen. Le gouvernement ne peut donc se calquer sur le modèle du patriarcat qui est un gouvernement despotique car les citoyens, contrairement aux femmes, enfants et esclaves, ne sont pas des êtres déficients et inférieurs. Le pouvoir n'est donc légitime que parce qu'il existe une insuffisance de la société ne parvenant pas à s'harmoniser sans autorité souveraine. Le politique se doit donc de permettre aux hommes d'atteindre l'harmonie en respectant les différences de chacun.

En un sens, le principe de subsidiarité tel que le développe Aristote, dans le domaine politique, implique de reconnaître qu'une autorité est nécessaire, légitime, en tant qu'elle permet à la société de s'inscrire dans la durée. Aussi, si le pouvoir est nécessaire dans son existence pour organiser la société, son exercice se doit d'être aléatoire dans son contenu car il s'organise fonction des capacités de ses citoyens qui évoluent avec le temps. « L'existence du pouvoir est nécessaire mais son attribution contingente »⁶¹³. Par exemple, la raison d'État permettant l'accession au pouvoir d'un despote se justifie lorsque le maintien même de la société est en danger : le plus grand bien de la totalité, soit sa survie, prime alors sur la liberté des individus. Mais cet « état d'urgence » ne doit être que temporaire.

Thomas d'Aquin reprendra le principe de totalité pour son compte lorsqu'il pensera la notion de bien commun, mais l'innovation qu'il apportera est l'apparition du concept de personne et de sa dignité ontologique. Il n'y a plus désormais, au sein de la société, des inférieurs et des citoyens. La personne entendue comme substance intellectuelle est « caractérisée par la conscience, la volonté et la liberté »⁶¹⁴, parce qu'elle porte en elle une dignité ontologique, intrinsèque et inaliénable, personne ne doit posséder le pouvoir de lui voler sa finalité propre. Or « l'action n'est pas extérieure à l'être, mais elle concerne l'être

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 26-27.

⁶¹² *Ibid.*, p. 29.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 42.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

lui-même qui se déploie. Priver une personne de son acte équivaut à la dénaturer, à la confisquer de la réalisation de son être propre »⁶¹⁵, aussi si l'homme se suffit à lui-même pour connaître sa finalité propre, il a besoin de la société, et donc d'un pouvoir politique pour déployer son agir et donc accroître son être. C'est pourquoi, ici encore, sans être nommé, le principe de subsidiarité est on ne peut plus présent dans la réflexion politique du philosophe. En effet, « tout ce qui est capable de parvenir, de soi, à son but, doit pouvoir y courir sans intermédiaire. Une aide sans besoin reconnu devient superfétatoire : pire encore, elle dénature l'action et rend son acteur exsangue en le sous-estimant »⁶¹⁶. Le politique doit donc déployer son autorité sans abîmer la capacité d'entreprendre des individus qui se sont liés à lui. Les hommes possèdent leur propre autonomie, l'État supplée à leur manque de façon négative. De façon positive, il agit pour permettre la paix civile, garantissant ainsi les conditions du bien-être et de la possibilité d'entreprendre. Si l'on reprend les mots d'Althusius, considéré comme le Père fondateur de la subsidiarité, il existe un droit des groupes car « l'homme se sent fils de la société avant de se reconnaître un fils de l'État. Placé au milieu des cercles concentriques représentant la société – la famille, le métier, le village -, il ne laisse à d'autres aucune initiative qui ne soit sienne et dont il ne soit capable. La notion de capacité et la notion de contrat dominant la *Politica* »⁶¹⁷. Cette notion de capacité permet de résister à celle de totalité dans le cadre de l'institution hospitalière. Est restitué au patient le pouvoir qu'il peut déployer. Puis, en fonction des capacités et des compétences de chacun, tous trouvent une place permettant d'offrir le meilleur de ce que l'on peut donner parce que chacun se trouve responsable de ses actes. La subsidiarité oblige à la résistance, elle refuse toute dissolution de la responsabilité. Elle impose à chacun de juger. Les soignants sont alors convoqués en conscience pour mesurer les forces qu'ils possèdent et les compétences. L'on peut accepter que le patient fasse alliance avec l'un plutôt qu'avec l'autre et ainsi laisser l' élu prendre plus de dimension pour accompagner l'homme souffrant. La seule hiérarchie pyramidale ne se justifie que dans la mesure où elle permet de pallier le manque. Chacun se trouve alors convoqué à produire ce qu'il peut donner de meilleur. Chacun se retrouve assigné à exercer son pouvoir en faveur d'autrui, pour l'homme qui souffre. Chacun doit alors sans cesse juger. Par la subsidiarité, l'on possède un garde-fou incontestable contre toute

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 71.

dissolution de la responsabilité. L'on se prémunit donc contre la banalité du mal étudié plus haut. La transcription éthique de ce principe politique s'avère prometteuse.

b. Naissance de la subsidiarité

Si le principe de subsidiarité semble être bien plus ancré dans la philosophie politique qu'on ne peut le croire au premier abord, il a fallu attendre le 19^{ème} siècle pour qu'il trouve son appellation actuelle. Ce regain d'intérêt, et ce désamour aussi, sont des conséquences de l'histoire politique de l'Europe. Nous allons donc nous intéresser au pourquoi d'un renouveau vis-à-vis de cette notion ancienne, car c'est ce renouveau qui va lui donner une dimension éthique et politique. En effet, ce principe pourrait parvenir, bien employé et bien défini, à légitimer une action étatique souveraine permettant à la fois un minimum de solidarité, et instaurant comme principe la responsabilité personnelle à l'agir, respectant ainsi la construction de nos sociétés actuelles, mues par l'individualisme. La responsabilité personnelle deviendrait alors le criterium pour effectuer une décision. Rendant ainsi possible, dans le cadre de la fin de vie, à la fois la transgression (toujours assumé en conscience) mais aussi l'accompagnement jusqu'au bout de vivants jusqu'à la mort grâce aux unités palliatives, fruit de l'action des puissances publiques. Le lien entre communauté et conscience resterait donc présent fortement, l'un n'abîmant pas l'autre.

Si l'idée de subsidiarité a pu renaître de façon plus explicite, cet état de fait est lié à trois facteurs : « la construction de l'Europe comme entité politique ; la remise en cause du providentialisme d'État à l'Ouest, en raison de l'appauvrissement du secteur public et du déficit de citoyenneté ; la chute du totalitarisme à l'Est avec l'effondrement de l'empire soviétique »⁶¹⁸.

Si le principe était explicite dans les États fédéraux comme l'Allemagne et la Suisse, il était absent de toute réflexion dans les autres pays. La France, quant à elle, s'en méfiait tout particulièrement. Ces trois événements ont invité à penser de façon renouvelée la question de la légitimité d'un pouvoir souverain et de ses prérogatives. Car il s'agit à la fois de concilier l'autonomie de chacun tout en assumant la nécessité d'un pouvoir politique réalisant une unité. Ne pas brader les différences de chacun implique de parvenir

⁶¹⁸ Delsol, C., *La subsidiarité*, Paris, PUF, 1993, p. 5.

à plus qu'une synthèse, qui est tentative d'absorption, mais à une réelle harmonie faisant place aux différences. La construction européenne s'est saisie de la subsidiarité comme principe de bon sens. Quant à l'Etat Providence et aux expériences des totalitarismes, ils nous invitent à repenser en profondeur la question politique pour réasseoir la possibilité d'un Etat juste, possédant une autorité légitime, assurant l'harmonisation de la vie collective tout en protégeant la liberté individuelle.

Le principe de subsidiarité pourrait alors se voir paré d'une sorte d'aura magique répondant à toutes nos contradictions. Il faut alors écouter la mise en garde de l'histoire, analysée par Chantal Delsol. S'il faut défendre un principe de subsidiarité comme terme médiateur entre libertés individuelles et solidarités collectives, il ne faut en aucun cas que la subsidiarité devienne une excuse à la renaissance des corporatismes. C'est cette médiation que nous recherchons dans la subsidiarité pour les institutions : il faut à la fois préserver la conscience individuelle tout en conservant la nécessité d'une communauté qui inscrit son agir par le biais de l'institution. Mais ce principe peut lui aussi dériver et devenir un maléfice. Le régime de Salazar ainsi que la dictature de Mussolini ont été des camouflets politiques propres à inhiber toute référence à la subsidiarité. Cet échec est dû en partie au fait qu'au sein d'une anthropologie corporatiste « l'homme individuel ne peut rien sans ses communautés d'appartenance. Il n'y a donc pas de liberté « individuelle » : celle-ci exprime une abstraction, une erreur révolutionnaire. On dira que ce discours n'est pas nouveau : nous le trouvons chez Althusius et plus loin chez Thomas d'Aquin. Or justement, l'échec de la théorie corporatiste viendra de son inadaptation à son temps : elle finira dans la dictature parce qu'elle est une utopie, non pas une utopie de l'avenir comme le marxisme, mais une utopie de retour aux sources, en tout cas un songe politique »⁶¹⁹. Recourir aujourd'hui à un modèle holistique pour penser l'action juste au sein du domaine politique est voué à l'échec. La subsidiarité doit, jusque dans l'institution hospitalière, être attentive au fait que nous sommes désormais des sociétés individualistes. Faute de quoi, elle se condamne à l'échec ou pire encore au totalitarisme. Penser le bien commun comme loi naturelle ne nous mènera guère plus loin, nous le verrons dans notre dernier moment. Et pour autant, il ne faut pas croire que les sociétés individualistes renoncent à l'idée de bien commun, sinon, comment justifier l'attachement français à son système de soin, à la sécurité sociale ? Les aides pour les plus démunis comme les allocations pour les handicapés, pour les chômeurs, nous poussent à prendre conscience que, quand bien même

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

l'individualisme semble abîmer la possibilité d'une communauté, c'est plus l'idée thomiste de totalité qui est remise en question que la nécessité reconnue de l'importance de la solidarité. La difficulté principale est alors de redevenir responsable et acteur de la solidarité qui s'expriment par l'exercice de la souveraineté. Car lorsque la solidarité s'exprime seulement par le paiement d'impôts, il y a fort à parier que tout un chacun se sente pris dans un jeu de dupe : plus personne ne se reconnaissant gagnant.

Si aujourd'hui la solidarité nous pousse à réclamer des aides, nous entendons par là proposer des aides qui soient organisées par l'État. La solidarité est dès lors uniquement contributive, nécessairement anonyme. Lorsque l'on paye l'impôt, l'on doit parler « d'une solidarité abstraite, car il (l'acte de contribuer) n'engage pas son existence (celle de l'homme) dans cette contribution de justice. L'existence ne se joue jamais que dans l'action, et l'individu n'agit que pour soi, travail et carrière »⁶²⁰. Donner une partie de ce que nous possédons, de notre avoir, nous amène à donner ce qui est le moins précieux pour nous. Si nous reprenons les distinctions arendtienne, alors la solidarité appartient à l'ordre du travail, elle ne nous convoque pas en propre à agir. L'action exige un supplément d'être, ne pouvant se mesurer, elle nous convoque dans notre chair, elle exige la fraternité, elle impose l'inventivité. C'est pourquoi la subsidiarité est une réflexion éthique sur tout exercice d'autorité qui est appelé à se développer tant dans le domaine politique, qu'éthique, entrepreneurial, économique, familial. Elle nous invite à entrer dans un monde d'action. Elle peut alors s'inviter pour penser l'agir au sein des institutions, celles hospitalières en particulier.

c. Un passage : de la politique à l'éthique

Il existe une éthique de la subsidiarité qui pourrait se résumer à l'aphorisme de Taparelli : « Autant de liberté que possible, autant d'autorité que nécessaire »⁶²¹. L'idée est donc de moraliser les relations de pouvoir tout en sachant que le pouvoir, une fois octroyé, peine à s'autolimiter. Il peine à garantir le maximum d'autonomie, à préserver les capacités d'initiative tout en suppléant aux manques. Il peine à ne pas créer les besoins en agissant

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁶²¹ Delsol, C., *L'Etat subsidiaire*, *Op. Cit.*, p. 260.

mais en restant moteur de l'action personnelle. Si les questions en termes de politique et les champs d'applications sont immenses, il est évident que ce principe aurait beau jeu de s'inviter dans notre vie quotidienne, et jusque dans nos hôpitaux.

Prenons par exemple le monde de l'entreprise : « l'on s'aperçoit que le bénéfice en liberté et en autonomie humaine coïncide avec une rentabilité économique plus grande »⁶²². Pensons à Henry, travaillant Marx, et justifiant le fait que le travail est une expression de soi. Alors si on aliène la responsabilité de l'ouvrier, le privant de la dignité de son travail, le rendant simple exécutant, ne lui permettant plus de travailler à une œuvre au sens arendtien, et encore moins d'agir, on l'étouffe et on le brime. Les liens entre philosophie du sujet, philosophie vitaliste et subsidiarité sont multiples et profonds. Il s'agit de repenser un monde d'œuvre jusque dans l'exercice du soin qui permet d'accompagner la fin de vie. Il s'agit de permettre à chacun de déployer son pouvoir et ainsi d'agir, d'accéder à la responsabilité pour soi et pour autrui et donc d'accroître son soi en servant l'accroissement de l'être qu'est autrui. Le prendre soin reprend alors tout son sens. Il n'est plus application d'une technique mais bien diaconie. L'usure des soignants face aux procédures et aux techniques serait moins présente.

L'injonction éthique la plus forte à la subsidiarité pourrait se trouver au sein de ce texte de Pie XI : *Quadragesimo anno* (1931) au paragraphe 86 : « il n'en reste pas moins indiscutable qu'on en saurait ni changer ni ébranler ce principe si grave de philosophie sociale : de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative et par leur propre moyen, ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes »⁶²³. Il s'agit, que ce soit dans le domaine de l'action publique ou dans l'action individuelle, de respecter toujours le moins puissant, le plus fragile, le « moins capable » afin qu'il puisse être reconnu, afin qu'il puisse œuvrer, trouver une place au sein du monde qu'il habite. Il s'agit donc de préserver l'homme.

Aussi, « pratiquer la subsidiarité, c'est donc aider un individu ou une communauté à remplir ses attributions ou ses fonctions, c'est suppléer à l'une de ses défaillances,

⁶²² *Ibid.*, p. 323.

⁶²³ Naudet, J.-Y., « société civile et subsidiarité : l'apport de Benoît XVI », in *La subsidiarité*, collectif, Aix en Provence, Presses Universitaires de Marseille, 2014, p. 23.

ponctuellement, sans chercher à la détruire, ni l'absorber »⁶²⁴. C'est une question de justice pour autrui. En effet, la vie sociale doit être attentive à viser la vie bonne, avec et pour autrui aussi. Elle ne peut être l'expression que d'un unique protagoniste qui a pour visage la personne humaine. En un sens, la subsidiarité nous convoque à l'agir éthique, se fondant sur une anthropologie de l'agir. Elle nécessite l'adoption d'une posture qui nous enjoint de respecter l'autre dans sa dignité ontologique, mais aussi existentielle. Il s'agit de voir en autrui un être toujours capable de donner quelque chose aux autres, et à soi, par son action. La sollicitude convoque l'action. Celui qui a autorité pour accompagner est responsable des capacités et des talents qu'autrui est appelé à déployer. Humilité d'un agir qui doit œuvrer sans humilier, pour mieux supporter autrui. Il faut alors reconnaître que la subsidiarité et son application éthique convoquent une anthropologie de l'homme entendu comme un « Je Peux ».

B. La subsidiarité médiatrice de l'éthique et de la poétique.

La subsidiarité, parce qu'elle nous enjoint de reconnaître l'autre dans son inaltérable dignité, parce qu'elle nous convoque dans notre sollicitude, parce qu'elle nous somme d'innover et de créer, nous permet, comme principe formel, de lier chair- sollicitude- imagination en assumant la nécessité de l'intériorité pour toute action. Néanmoins, elle nous impose aussi de repenser le bien commun. Comme critique des éthiques de la discussion, elle nous oblige à nous diriger vers la notion de consensus afin de préserver la maison commune. La subsidiarité laisse alors une place aux différences et détruit nos illusions égalitaires pour nous ouvrir au monde de l'action.

a. Un nexus

⁶²⁴ Pelissier Tanon, A., « L'ordre hiérarchique des divers groupements – une note sur les fondements aristotéliens du principe de subsidiarité », in *La subsidiarité, Op. Cit.*, p. 20.

Si la subsidiarité est un principe d'action formelle pouvant accompagner la réflexion éthique, elle se fonde sur une anthropologie. Elle considère que l'homme est capable. Au sein de son action, il déploie plus qu'un agir, il se déploie lui-même, il se réalise. Nous retrouvons Michel Henry, dans son expérience fondatrice de l'homme chair : l'homme est un Je Peux, qui se reçoit lui-même en lui-même, qui agit. S'il n'est pas créateur, puisqu'il ne peut se délivrer de soi ontologiquement, s'il se reçoit passivement de lui-même à lui-même, il se découvre à lui-même comme un pouvoir, comme un être capable. S'éprouvant lui-même, accroissant l'expérience de son intériorité, il accroît aussi son sentiment de pouvoir et de puissance, il accroît son être, et par là même son bonheur. La passivité ontologique de la jouissance de soi et son pendant : la souffrance, nous révèlent comme chair, mais comme chair capable d'agir et de se déployer. L'ontologie de la chair nous mène à une éthique de l'action en tant que l'agir est réalisation de soi. L'on retrouve ici la philosophie aristotélicienne pour laquelle « ontologiquement, l'homme se définit par ses œuvres, qui contribuent au déploiement de son être propre »⁶²⁵. Aussi la transcendance, fondée dans et par l'immanence d'une passivité ontologique primitive, nous pousse à nous déployer ontologiquement. Et ce faisant à agir au sein de l'histoire. Ce d'autant plus si « l'histoire, c'est le mouvement de la vie, c'est son effectuation concrète comme besoin suscitant l'action, comme *praxis* »⁶²⁶. L'homme ne peut jamais être absorbé par le Tout totalisant qu'est l'être premier au plan ontologique, il doit encore moins l'être dans le domaine politique et éthique. Chaque homme est appelé à concrétiser la dignité qu'il possède ontologiquement au sein de la vie matérielle et affective, sans pour autant que la dignité ontologique ne lui soit jamais enlevée. Sans possibilité de réalisation de soi, l'homme s'éteint. Nous sommes convoqués comme co-créateurs dans notre agir humain en possédant une influence sur le monde commun. Au-delà du travail, au-delà de l'œuvre, l'homme se réalise pleinement dans un agir. L'exercice d'une dignité existentielle se fonde sur la possibilité d'agir. Dès lors, « elle nécessite l'autonomie de la personne qui entend liberté et responsabilité. Mais elle implique en même temps une vie décente, un travail humanisé, un minimum d'avoir que la liberté ne suffit pas toujours à acquérir »⁶²⁷. Aussi le Je Peux qui se déploie au sein de la transcendance mondaine, enracinée dans l'immanence

⁶²⁵ Delsol, C., *L'Etat subsidiaire*, *Op. Cit.*, p. 36.

⁶²⁶ Henry, M., *Marx*, I, 454, cité par Dufour-Kowalska, *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis*, *Op. Cit.*, p. 169.

⁶²⁷ Delsol, C., *L'Etat subsidiaire*, *Op. Cit.*, p. 183.

de celui qui se reçoit, oblige à considérer que l'homme pour parvenir à l'épanouissement de ce qu'il est, à l'actualisation de son être chair, doit pouvoir s'exprimer dans un agir.

Parce qu'il y a autonomie, parce qu'il y a liberté, l'être qui s'actualise dans son action, dans une temporalité matérielle et historique, implique la possibilité du choix du mal. Au sein de la subsidiarité, celui-ci se comprend comme refus des solidarités pour permettre à tout un chacun d'actualiser, dans un agir, sa dignité - suscitant ainsi la reconnaissance de la capacité d'autrui. C'est en ce sens que toute société humaine est dans un état critique permanent. Ne pas écraser l'autre dans son pouvoir être en affirmant le sien nécessite la fraternité. Elle permet de rejoindre autrui et de le restaurer dans sa capacité. Ce faisant, je suis convoqué à l'inventivité éthique, l'imagination est ce qui me permet d'ouvrir les possibles et d'entreprendre. J'introduis alors un commencement dans le monde, je l'ouvre au nouveau, à l'image d'une naissance, étant auteur d'un acte qui, pour autant, reste imprévisible dans ses résonances. La subsidiarité lie de façon formelle la nécessité de la fraternité dans la chair, convoquant le même et l'autre tout en m'imposant l'importance de l'imagination. Elle devient le terme médiateur me permettant d'entrer en relation grâce à la fraternité (issue de l'incarnation et qui se déploie dans un agir) et par l'imagination (que je déploie lors de ma délibération morale pour choisir l'agir le plus juste) tout en préservant l'intériorité de mon être, enracinée dans la chair, qui fonde la fraternité. Dès lors, il ne peut y avoir d'éthique qu'au sein d'une intériorité et d'une conscience. Et la conscience ne doit jamais se soumettre au pouvoir d'un autre. La conscience prime, elle se doit d'innover et d'agir pour venir en aide à celui qui est son frère sans pour autant l'écraser ou le rejeter. Voie moyenne entre l'activisme qui étouffe et l'inertie face à la souffrance d'autrui, la subsidiarité nous convoque à rejoindre autrui pour mieux l'aider et mieux l'aimer : « autant de liberté qu'il est possible, autant d'autorité qu'il est nécessaire.

Au sein d'un accompagnement en fin de vie, le principe de subsidiarité m'oblige à juger, à prendre mes responsabilités. Pour autant, il ne me rend pas solitaire, car il implique que je me pose la question de la légitimité de mon agir. Aussi, il me faut prendre en compte plusieurs choses dans ma délibération morale. En premier lieu, suis-je le plus légitime pour agir ? Ou un autre peut-il le faire ? L'on se trouve ainsi confronté à la question de la place de chacun : est-ce celui qui meurt qui doit porter l'action ? Ses proches ? Un autre professionnel de santé ? S'il existe un doute, cela oblige à la discussion interprofessionnelle mais aussi avec les proches et celui qui meurt. Ainsi, la relation de confiance est renforcée par les discussions qui permettent à chacun de trouver sa place. Mais en s'interrogeant sur qui doit agir, il faut répondre à une autre question. Quel agir ?

En fonction de ce dernier, ce n'est pas les mêmes compétences qui sont en jeu. Il faut donc alors, par l'imagination, dessiner tous les scénarios possibles pour choisir le meilleur. Et ces scénarios aussi seront soumis à la discussion. En un sens, la subsidiarité nous mène tout à la fois à la nécessité impérieuse de juger, même et jusque dans un cadre institutionnel, sans accroître l'isolement de chacun, mais en permettant à chacun de prendre ses responsabilités.

b. Pour aller vers une éthique de l'intériorité

Il n'empêche, il n'est que le sujet qui puisse se décider à agir. Au sein de sa conscience propre, c'est sa subjectivité qui lui enjoint de choisir. Va-t-il secourir ? Va-t-il accompagner l'agonie ? Quels moyens utilisera-t-il ? La délibération éthique, les choix que l'homme pose, à moins de nier sa dignité intrinsèque, ne peuvent être fondés que dans la nécessité pour soi de juger et d'agir. Et en agissant, l'on éprouve ce Je Peux qui fonde la reconnaissance de l'immanence de l'être, accroissant son pouvoir, on accroît sa capacité. La dynamique de mon agir me dévoile à moi-même et me ramène à mon intériorité primitive et primordiale comme être qui se déploie.

Cependant, pour agir, il faut pouvoir juger. Si l'on reprend la philosophie kantienne, c'est par le jugement esthétique que l'on parvient à entrer en relation avec les autres hommes. En posant un jugement sur ce qui est beau, l'homme suppose que son affirmation est valide pour tous, qu'elle est universelle. Le paragraphe 6 de la *Critique de la Faculté de Juger*⁶²⁸ est à ce titre explicite : puisque l'homme prétend que, lorsqu'il s'agit de la beauté, son jugement est universel alors même qu'il ne peut rendre compte objectivement de cet état de fait, alors il existe bien une subjectivité qui nous conduit à l'universel, qui nous conduit à autrui. Ce qui est beau pour moi, je considère que c'est aussi beau pour autrui. Ce faisant, j'estime que les autres peuvent me comprendre, qu'ils seront d'accord avec moi sans que je puisse rendre raison de mon sentiment.

Non fondé en raison mais enraciné dans notre subjectivité, le jugement entrepris est néanmoins compréhensible et communicable par un autre que moi, qui, suite à ce jugement, pourra à son tour énoncer le sien propre. Dès lors que je juge, je pose aussi

⁶²⁸ Kant, I., *Critique de la faculté de juger*, traduction Delamarre, A., Ladmiral, J.-R., de Launay, M., Vaysse, J.-M., Ferry, L., Wismann, H., Paris, Gallimard, 1985, §6, p. 139.

comme prérequis au jugement que je pose le fait que celui qui m'écouterà comprendra ce que je dis. Je fonde alors à la fois la possibilité d'une rencontre avec autrui malgré ma subjectivité pour Kant, sur le fait que je suis une subjectivité pour Henry, et par cette rencontre nous pourrons nous comprendre non plus sur le terrain de la transcendance, mais bien sur celui de l'immanence, de l'intériorité. Le jugement va manifester l'expression de ma subjectivité, de l'intériorité ontologique de la chair, nous parvenons à son actualisation dans le monde, actualisation qui va nous amener à entrer en relation avec autrui par la communication, par l'action. Penser en tant que Je, c'est agir, car la subjectivité qui se déploie au sein de mon intériorité se meut pour partir à la rencontre d'autrui et lui faire part de. Juger c'est donc déjà agir. La chair ne m'impose pas l'impossibilité de toute communication et relation. Si l'intériorité prime, parce que la chair fonde la fraternité, elle me conduit vers autrui pour le rencontrer.

La subjectivité se déploie dans la parole et dans l'action, elle nous met directement en rapport avec autrui. Parce que la vie est faite d'actions par lesquelles l'homme accroît son être et ses capacités, il se déploie. L'homme agissant est dès les origines un homme appartenant à une communauté. Les rapports qu'il va entretenir avec autrui vont se déployer peu à peu, en fonction de ses capacités. La subjectivité qui s'agrandit en agissant convoque l'accroissement des relations pour poursuivre son enrichissement dans sa capacité à agir et ainsi à s'exprimer. Ce faisant, l'agir devient l'expression à la fois d'une subjectivité particulière, unique, mais aussi l'affirmation d'un monde ne pouvant être que pluriel, où la différence est le maître mot de la cité et de la communauté.

Dès lors, donner une place plus importante à l'agir, si l'on applique la subsidiarité, convoque les subjectivités pour qu'elles puissent se développer et affirmer leur capacité à l'autonomie et la création. Elles parviennent à l'accomplissement d'elles-mêmes par l'actualisation de leur potentialité contenue dans leur intériorité immanente. Mais cela implique aussi que la société ait pour principe de reconnaître la différence comme fondement de toute possibilité de vie commune si l'on admet que la vie commune a pour but le bonheur de ses membres. Si, au sein de nos sociétés individualistes, la nécessité de l'autonomie prime, il faut alors donner tous les moyens aux êtres pour qu'ils puissent déployer leur agir. C'est alors que la question du bien commun se doit d'être harmonisée par un pouvoir qui doit faire le deuil de la revendication à l'égalité pure pour permettre le déploiement des différences de chacun. L'on se dirige alors vers moins d'égalité pour plus d'équité. Autre mesure de la justice qui autorise chacun à assumer ses différences.

Appliquer le principe de subsidiarité dans le domaine de la fin de vie, afin de faire véritablement place à la fraternité de la chair, à l'imagination poétique implique nécessairement de reconnaître que tout un chacun n'aura pas les mêmes besoins. Afin de donner à chacun en fonction de sa personnalité, il appartient alors à autrui de s'ajuster. Il s'agirait, semble-t-il, de renoncer à toute possibilité de fonder une action harmonisée avec sa finalité. C'est un problème dès lors qu'on pense la mort qui se déroule majoritairement dans le cadre d'une institution ce qui revient à institutionnaliser la mort. En un sens, si personne ne peut choisir à la place de, si la conscience personnelle doit primer sur toute autre considération, cela signifie que l'on ouvre la porte à la transgression et donc à l'euthanasie ou au suicide assisté. Comme droit ? Non, pas à notre sens. Pas si nous voulons être fidèles à une éthique de la chair. Mais comme possible transgression, oui. Il n'empêche que, pour que la transgression puisse se déployer au sein d'une communauté, il faudra lui faire place et accepter que certains en conscience acceptent de pratiquer une euthanasie, ou d'accompagner un suicide. De l'autre côté, il faudra aussi accepter que les soignants puissent refuser de donner des soins leur semblant démesurés même lorsqu'un patient le demande. Et si l'on choisit de légiférer en légalisant l'euthanasie ou le suicide assisté, l'on ne pourra se dédouaner de penser l'objection de conscience. Car sinon, c'est imposer aux soignants de ne plus juger. C'est refuser de respecter leurs consciences, en tant que professionnels, mais aussi en tant que personne.

Vient alors la question du bien commun. Car, lorsqu'on parvient à l'objection de conscience, l'on considère d'ores et déjà que la communauté a donné une orientation et une finalité à l'agir humain, qu'il y a donc reconnaissance d'un bien commun. Pour autant, chaque homme doit pouvoir être auteur, acteur et responsable de ses agissements, faute de quoi on le prive de sa capacité à déployer de façon existentielle sa dignité, alors qu'elle est fondée sur une dignité ontologique et inaliénable. On le prive alors d'exercer son humanité, on le réduit et l'enferme, on restreint sa liberté. L'éthique nous enjoint à la responsabilité personnelle. Tous, nous devons pouvoir répondre de nos actes quand bien même leur imprévisibilité est avérée. Et la responsabilité s'accroît lorsqu'il est question de vie et de mort pour un autre que soi.

c. Bien commun et consensus – une place pour les éthiques de la discussion ?

Dès que l'on considère que l'homme, pour déployer son être, a besoin de pouvoir agir, qu'une action et qu'un jugement le dirige vers autrui, alors l'on se rend compte qu'il faut parvenir à conjuguer deux choses. À la fois la responsabilité absolue et personnelle de la personne dans toutes ses décisions, la nécessité, avec la subsidiarité, de considérer que la conscience prime sur tout. Mais aussi l'obligation de considérer la notion d'intérêt général ou de bien commun. En un sens, l'on retrouve Ricœur : « viser la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes ». L'on ne peut faire l'économie d'un des termes de l'équation. Ou alors l'on appauvrit la réflexion, particulièrement pour la fin de vie qui s'inscrit dans un contexte institutionnel.

Si l'homme se déploie dans un agir, l'on peut concevoir qu'il est tout aussi important pour lui de recevoir que de donner en raison de la question de la réciprocité. Il s'agit pour l'homme de savoir échanger, partager, donner. Il ne peut se construire de façon totalement solitaire. Prisonnier de soi dans l'ontologie, il est convoqué à l'action dans l'existence pour déployer son être et ses capacités. À ce titre, « l'individu a besoin d'une société vivante c'est-à-dire structurée, et dotée d'un minimum de bien-être – pour vivre lui-même. Non pas au sens où elle représente pour lui un moyen, mais au sens où il ressent le besoin de lui apporter ses propres talents pour exister pleinement »⁶²⁹. Quel que soit l'égoïsme d'un être, il demande à la société de lui permettre d'atteindre un mieux-être. L'homme n'est ni totalement altruiste, ni entièrement solitaire. La solidarité morale est fondée sur l'ontologie de la chair, elle nous fait découvrir la fraternité. La réalisation de notre finalité propre passe par la préservation d'un intérêt général qui manifeste le souci de l'autre tout comme le souci de soi. Autrui et soi, soi-même comme un autre, dans une éthique de la sollicitude se trouvent conciliés s'il y a subsidiarité, lorsqu'une entité accepte d'harmoniser les différences des membres d'une société sans les gommer.

Si aujourd'hui il ne reste plus réellement de valeurs objectives permettant de fonder une direction et une finalité à l'éthique, les éthiques de la discussion tentent de permettre de retranscrire ce qu'une société veut offrir à ses membres. Sans loi naturelle, sans ordre naturel, Aristote et Thomas d'Aquin ne suffisent plus à permettre d'établir une autorité juste, tout comme une morale commune. Il reste néanmoins l'intuition commune, basée sur un jugement « esthétique » que « le bonheur de chacun passe aussi par le bonheur de

⁶²⁹ Delsol, C., *L'Etat subsidiaire*, Op. Cit., p. 281.

tous »⁶³⁰. Le sens de la chose commune perdue dans un consensus qui n'emporte pas l'adhésion de tous, mais qui convient à la majorité. Faute d'autre boussole, c'est peut-être la seule voie, celle de la discussion, qui s'ouvre pour accompagner la fin de vie, du point de vue de la politique et de l'institutionnalisation. Ce d'autant plus qu'appliquer la subsidiarité, nous l'avons vu plus haut, ne peut qu'accroître les discussions tout en aiguissant le sens des responsabilités de chacun. L'institution, en tant qu'elle fait œuvre de médiation, oblige la conscience personnelle à pouvoir rendre raison, argumenter, expliquer pourquoi elle s'oriente vers un agir plutôt qu'un autre. Elle oblige à sortir du solipsisme moral et accroît la délibération éthique puisque cette dernière est soumise à la discussion. Discussion qui inclut tout à la fois le patient et premier concerné, les proches, et l'ensemble de l'équipe. La discussion astreint à imaginer la meilleure des décisions possibles, à produire différents scénarios pour s'ajuster le mieux à la situation concrète de l'homme souffrant. Elle lui laisse aussi la possibilité de dire ce qu'il veut. Elle est à l'écoute des proches. Et l'équipe s'unit autour d'un but : celui d'accompagner la personne au mieux, sans jamais se perdre soi.

En revanche, si l'on s'accroche au pur domaine moral d'une conscience qui se positionne face à ce qu'elle pense être un bien ou un mal, l'on ne peut justifier un agir personnel par un consensus. Agir, c'est choisir. Et choisir ne se fait qu'en conscience. Faute de consensus l'on peut en venir à refuser de juger. L'on refuse la tâche d'être homme qui nous enjoint d'agir et de prendre part à la construction de ce monde commun, d'en porter la responsabilité. L'on se défait alors sur la société, la communauté. La responsabilité est portée à son plus haut degré lorsque l'on juge. Car, non seulement l'homme doit en conscience se déterminer, mais en plus, une fois qu'il l'a fait, il doit pouvoir en rendre raison. Il faut alors que les hommes mènent « un combat d'arguments pour convaincre de la justesse du contenu qu'ils confèrent au bien commun, ce qui est plus difficile, mais finalement plus légitime, car ils devront sans cesse justifier intérieurement leur propre thèse pour pouvoir la justifier aux yeux des autres, et risqueront beaucoup moins qu'autrefois de tomber dans les errements de la pensée coutumière et aveugle. L'une des conséquences de l'individualisme est qu'on l'on ne peut plus imposer sous prétexte que cela est écrit, ou interdire en arguant que cela ne se fait pas. »⁶³¹ L'une des conséquences de la subsidiarité c'est qu'il ne peut y avoir d'isolement moral. Même lorsqu'il s'agit d'une transgression. Il n'y a pas d'Antigone, il n'y a pas d'Eichmann, mais

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 283.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 285.

il y a des hommes qui œuvrent dans le monde, ensemble. La vie des équipes soignantes est préservée.

Il n'est désormais plus possible d'être entièrement assertif moralement, il est de plus en plus difficile de s'installer dans un réseau de croyances confortables que l'on ne peut remettre en cause. Il arrive de plus en plus qu'au bout du bout d'un raisonnement, aussi poussé qu'il soit, nous ne parvenions pas à emporter l'assentiment d'autrui. Il est fort probable que nos jugements sont constitutifs de notre être, que la chair crie aussi fort que la raison, et que notre subjectivité ne peut, le plus souvent, tout bonnement pas être convaincue. Il s'agit alors de ne plus rester dans le domaine purement rationnel de l'explication pour tenter d'entrer dans le réseau d'interprétation que nécessite la compréhension d'autrui et de ses positions contraires aux nôtres. Convoqués dans nos altérités, les sociétés individualistes nous imposent tout à la fois plus d'humilité et en même temps une grande exigence quant à ce dans quoi nous voulons inscrire notre agir. Au-delà de la conviction intime, il nous faut pouvoir en rendre compte auprès d'autrui pour pouvoir agir dans un monde commun.

Si le consensus ne doit pas déterminer un agir personnel, car alors la personne est niée, il s'agit bien de permettre encore à la Cité de répondre à notre exigence de communauté. L'on se rend compte néanmoins, à bien y réfléchir, que les consensus concernant le bien commun existent bel et bien aujourd'hui, et qu'ils restent forts. « Le contenu du bien commun réclamé par le consensus n'est ni neutre, ni circonstanciel. Il concrétise aujourd'hui l'idée de la dignité telle qu'elle apparaît à la fois dans le christianisme et dans la philosophie des droits. Les débats d'idées concernant la société – par exemple sur l'euthanasie ou sur la laïcité - n'opposent pas partisans et détracteurs de la dignité égale et inaliénable, mais expriment les contradictions qui apparaissent quand il s'agit de traduire cette valeur dans les actes sociaux. »⁶³² Et c'est bel et bien parce qu'il s'agit de traduire des valeurs dans des actes sociaux, de transcrire dans une chair des idées qui engagent tout à la fois une société et ses agents, que l'éthique de la fin de vie s'articule à une question politique. Car tous ceux prenant position sur la fin de vie le font au nom des valeurs de solidarité, d'attention au plus faible, de respect des humains. Et s'ils le font, c'est aussi parce qu'aujourd'hui, la mort n'est plus une question circonscrite à l'individualité. Elle est saisie dans le réseau complexe qu'implique une institution, ce qui engage médiation, herméneutique, efficacité et efficience. L'éthique n'est alors plus uniquement singulière et

⁶³² *Ibid.*, p. 286.

personnelle ; mais elle entre de plein pied dans ce qui permet de bâtir la maison commune de la société. Éthique et politique pour la fin de vie s'engagent mutuellement.

Au sein de ce troisième moment, nous nous sommes penchés sur les différentes figures du mourir qui s'invitent aujourd'hui dans le débat éthique, mais qui appartiennent à l'histoire des hommes et des attitudes face à la mort qu'ils ont pu développer. Chacune des figures développe ce qu'est pour elle la notion de belle mort, quand bien même le concept de belle mort reste toujours surprenant si l'on considère le fait qu'elle nous effraie infiniment. Que ce soit par la figure du stoïcien qui met en lumière l'inquiétude que provoque tout retour au dolorisme ; celle de l'épicurien, figure de la maîtrise ; ou les figures portant l'image de la vulnérabilité comme visage de l'humanité... toutes ces figures du mourir invitent à penser le moment de la mort : l'agonie. Pour autant, parce que nous avons fondé une ontologie de la chair, il nous est apparu que l'incarnation fonctionnait comme antidote à toute figure de la maîtrise, que ce soit celle reposant sur une *hybris* de l'esprit ou celle reposant sur une *hybris* du corps.

S'il s'agit bien de lutter contre un technicisme démesuré qui ne peut donner sens et donc préserver l'humain dans l'épreuve dévastatrice du mal, il s'agit néanmoins, au sein d'une agonie, de ne jamais sombrer dans un dolorisme justifiant la souffrance. La constater n'est pas s'y habituer ni la défendre pour elle-même. Au contraire, elle nous enjoint à entrer dans une relation avec autrui qui souffre afin que ce dernier ne puisse jamais faire l'expérience d'une déshumanisation totale. Si l'épreuve du mal nous détruit, sa négativité ne doit jamais avoir raison d'une subjectivité. Le pire des maux est bien celui de la dépersonnalisation qu'il provoque. Face à toute souffrance, l'urgence du soin évidente ne peut se conjuguer qu'avec une volonté absolue de briser la solitude. Aussi une ontologie de la chair tend à nous rendre méfiants tout à la fois envers tout dolorisme fort : prêt-à-penser soumettant autrui ou soi-même à la douleur, et qui désengage du combat face au mal ; mais aussi envers toute pitié, entendue comme impatience du cœur, cherchant à se débarrasser absolument de l'inquiétude, de l'angoisse, de l'effroi que provoque la souffrance et qui mène à l'euthanasie ou au suicide assisté. Car alors c'est refuser de mobiliser son énergie créatrice propre pour porter réponse au scandale du mal et de la souffrance. La réponse que l'on apporte nécessite de se sacrifier soi pour autrui.

Au sein de l'épreuve du mal, au sein de l'agonie, l'urgence est donc de pouvoir poursuivre ce chemin qui mène au soi. C'est pourquoi la sollicitude qui nous enjoint de secourir autrui. La dignité intrinsèque et ontologique de tout homme nous semble être en harmonie avec notre incarnation. Si la vulnérabilité engage un surcroît de devoirs pour autrui, si le Visage et sa transcendance, épiphanie d'une altérité irréductible à mon être propre, me rendent otage d'autrui et m'assignent à la diaconie, ils restent pour autant des devoirs qui s'imposent depuis l'extérieur à mon intériorité. La sollicitude ricoeurienne m'engage déjà à plus au sein de ma subjectivité car elle fait place à l'estime de soi. Néanmoins, le plus court chemin pour se trouver soi serait alors autrui. Pourtant, l'exigence de mutualité et de réciprocité sont fondatrices dans la nécessité de penser un agir juste. Car l'homme, souffrant ou non, a toujours besoin d'un ami, faute de quoi il ne parvient pas à s'épanouir pleinement. En un sens, les éthiques dites du *care* en disent plus sur notre subjectivité au sein de notre agir moral. En effet, elles nous imposent de penser la subjectivité d'un agir qui se déploie grâce à la volonté de préserver la relation. Il s'agit alors d'être attentif aux besoins d'autrui afin de pouvoir faire advenir en nous notre responsabilité vis-à-vis de lui pour s'engager dans une relation interpersonnelle et agir sans jamais oublier la nécessité d'une réponse de la part du bénéficiaire. Mutualité et réciprocité.

Une éthique fondée sur une ontologie de la chair est avant tout personnaliste, prenant en compte le Je qui souffre et le Je qui sert celui qui souffre. Pour pouvoir parvenir à la rencontre d'autrui, dans une sphère d'intériorité toujours immanente, il me faut alors prendre conscience que l'autre, radicalement différent de moi, est mon semblable. Ma subjectivité reconnaît à autrui un commun enracinement dans la Vie. Le Je et le Tu possèdent un même fond qui leur permet d'exister : les origines des vies particulières ont toujours la même source, la Vie. Et parce que nous possédons cette généalogie commune, dès lors, l'autre n'est plus seulement une simple altérité mais il devient mon frère. La chair henryenne convoque plus que la sollicitude : au sein même de l'intériorité, elle fonde la possibilité de la fraternité. Et cette fraternité, qui s'enracine dans mon Je, est assise sur une ontologie. L'intériorité n'empêche pas la possibilité de construire des relations intersubjectives et de fonder un agir moral. Au contraire, elle l'engage et rejoint les éthiques de la sollicitude en les fondant dans l'être même du Je. La fraternité n'est pas seulement un lien définitif et absolu avec l'homme qui souffre et qui est celui dont j'éprouve la souffrance en la côtoyant : elle m'assigne aussi à une responsabilité envers tout homme. Je suis le frère des hommes trépassés comme de ceux qui vont venir. La

fraternité est atemporelle. La sollicitude, quant à elle, s'enracine dans les modalités de mon existence et me rend attentif à celui qui m'est proche, elle est contextuelle.

Quoi qu'il en soit, l'homme fait chair est convoqué à agir, il doit prendre soin d'autrui, et cet impératif fondé dans l'intériorité est aussi affirmé par l'extériorité. À la nuance près que l'inquiétante étrangeté de celui qui souffre, qui m'engage dans le jeu de la ressemblance/dissemblance, n'atténuera jamais le lien de fraternité qui est noué irrévocablement. Si le sentiment que provoque la souffrance peut me mener à fuir, au lieu d'aider, la subjectivité me laissera dans l'inquiétude de n'avoir su porter secours à un frère. Pour aider ce dernier, il me faut œuvrer à restaurer son estime de soi. Malgré l'expérience de la défiguration, il faut qu'il puisse voir jaillir celle de l'humanité commune et partagée. L'urgence de la fin de vie est celle de l'amitié. Il s'agit alors de refuser la douleur et le malheur, de préserver à tout prix la relation et, par l'accompagnement singulier, d'obliger mon imagination créatrice à se développer pour être au plus proche de la subjectivité que je rencontre et qui se confie à moi. Il faut alors engager une herméneutique tâtonnante et prudentielle d'un agir en fin de vie qui ne peut passer que par une poétique de l'action.

Et parce qu'il s'agira toujours d'un agir singulier, d'un accompagnement subjectif et personnel, alors il faut aussi accepter l'impasse et la possibilité de la transgression. Pour autant, on peut laisser ouverte la possibilité d'une transgression, choisie en conscience et en liberté, parce que justement l'imagination agissante épuisée n'a su parvenir à ouvrir une troisième voie. Mais cela ne doit en aucun cas devenir une approbation. À ce titre, penser des rites et des rituels pour adoucir le moment de la mort lorsque l'on franchit l'interdit de tuer nous semble compréhensible. Cela repose sur une volonté compassionnelle d'accompagner la violence ajoutée à celle de la souffrance et de la mort en temps normal, en intégrant une symbolique commune. Mais cette logique ne fait qu'atténuer un constat on ne peut plus douloureux. Face à l'impasse, nous sommes restés dans l'échec, et le mal nous a rendus prisonniers. Face à l'impasse, l'humain n'a pu trouver d'autre réponse qu'une réplique technique. Et, quelle qu'elle soit, cette dernière ne peut jamais être considérée comme suffisante. Ne pas entrer dans l'approbation, tout en reconnaissant que la transgression doit être possible, c'est plaider pour la responsabilité de l'homme. C'est ne pas demander à la société d'autoriser l'in-autorisable pour préserver l'interdit de meurtre. Mais bien plus, parce que la transgression aura été voulue, choisie, que l'on s'est battu pour la réaliser, alors elle ne peut être occasion de dépersonnalisation, mais au contraire, elle porte la marque de l'affirmation de soi. En un sens, le mal voulu et occasionné est alors moins destructeur car assumé.

Il s'agit donc de ne jamais subir mais plutôt d'agir, de ne pas se laisser enfermer par l'épreuve du mal qui détruit toute espérance. Pour ce faire, seule l'imagination peut nous venir en aide. Elle va permettre de réintroduire la notion de jugement au moment où l'on ne pense plus que fatalité et obligation. Face à un débordement de raison technique et procédurale, elle est une médiation pour permettre à nouveau la spontanéité et l'imprévisibilité d'un acte. L'agir devient une actualisation de son soi. Par la capacité de l'imagination à se mettre à la place de l'autre, l'imagination nous permet aussi d'entrer en relation et de tenter de comprendre ce que vit autrui. La technique tend toujours à appauvrir la relation si elle empêche la question du sens d'advenir et qu'elle prive de l'agir : elle devient déshumanisante car inadaptée. Elle ne peut porter la réponse à la question des hommes. L'imagination est un facilitateur pour la délibération morale. Lorsque l'impasse a eu raison de nous, elle convoque la relecture critique pour tenter de voir ce qui aurait pu être mieux fait : imaginer plus, pour agir mieux.

C'est aussi pour cela que fraternité, et imagination ont besoin d'un dernier terme pour ajuster l'agir moral qui est celui de la subsidiarité. Ce dernier principe nous impose de penser notre action en fonction de ce qu'il est et de ce qu'il est capable de faire. Imposant à l'imagination de trouver comment lui permettre d'agir, convoquant notre agir en le mesurant pour qu'il ne devienne pas totalitaire, nous astreignant à sortir d'un égalitarisme étouffant, nous imposant de repenser à chaque contexte particulier le meilleur, la subsidiarité nous convoque à la fraternité. Agir c'est alors gagner en humanité. Ce que l'on perd en indétermination, par le fait d'agir, on le gagne en œuvrant dans un monde qui nous est commun. Agir c'est nous obliger à nous reconnaître, tout particulièrement dans la question de la fin de vie, dans une communauté politique qui nous pousse à penser, au-delà du bien personnel et individuel, le bien commun d'une société. La subsidiarité m'ouvre à l'agir tout en préservant le soi, comme conscience, les autres, que l'on soigne et ceux avec qui l'on travaille, et l'institution, l'hôpital. La subsidiarité ouvre à la discussion car elle réclame que l'on s'interroge sur la légitimité de son action. Peut-être qu'un autre est mieux placé pour le faire ? Elle nécessite donc d'ores et déjà une première humilité. Elle impose de savoir s'effacer au profit de celui qui peut faire mieux que moi, ou aussi bien. Elle réclame que l'on supplée l'autre que lorsqu'il risque d'être mis en échec. Mais elle permet alors un apprentissage, car il faut faire avec et non faire sans l'autre. Enfin, elle oblige à une deuxième humilité : soumettre sa délibération morale et les différents scénarios imaginés à la discussion d'autrui pour s'ajuster au mieux à la situation concrète que l'on accompagne. Refus du solipsisme moral, la subsidiarité me demande de pouvoir rendre

compte de mes actes non seulement pour pouvoir en porter la pleine responsabilité, mais aussi pour emporter l'adhésion d'autrui. Elle se décline toujours dans une relation personnelle avec autrui, mais aussi dans une relation institutionnelle. Elle permet donc de sauvegarder tout à la fois la responsabilité personnelle de chacun, la conscience de tous, sans pour autant sacrifier l'exigence commune qui s'inscrit dans l'institution. La subsidiarité est à la frontière : elle ne peut faire l'impasse de la question morale portée par l'individu, mais elle ne peut non plus s'extraire de la question institutionnelle et donc politique.

Partie 4 : La prise en charge institutionnelle et politique de l'agonisant

L'on ne peut que constater que la question éthique s'inscrit dans la question politique, toujours plus intimement. Au sein de la fin de vie, cela semble toujours plus évident car l'on ne meurt plus chez soi mais bien, le plus souvent, à l'hôpital. C'est ainsi qu'au sein d'une question intime par excellence, celle de ma mort, il me faut aussi convoquer autrui, le tiers, et pas seulement un tiers, mais tous les tiers, ceux appartenant à ma communauté civique. La Cité, parce qu'elle est présente en tant qu'institution au sein de la fin de vie de tout un chacun, oblige à reconsidérer la question de l'agonie.

D'une éthique du Je et du Tu, permettant le jeu libre de l'incertitude et de l'interprétation, il nous faut désormais penser la médiation de l'institution, d'un tiers sans visage, d'une communauté. Il s'agit donc de dépasser la relation de deux subjectivités qui cheminent ensemble, l'affirmation du primat de l'Ipséité, de la personne. Cela nous a conduits à défendre le fait de vivre en étant conscient l'agonie par choix, par amour, seule justification valable. Si le seul accompagnement en fin de vie urgent, nécessaire, unique exigence pour devenir éthique, est celui de l'amitié, peut-on défendre une éthique de l'amitié dans le champ politique ? L'amitié doit-elle devenir un impératif éthique promu et défendu par la cité ?

De la visée que l'on poursuit et qui sert à organiser l'institution humaine, à lui donner une orientation, à harmoniser les pratiques, et à éviter les injustices, il nous faut aussi penser les échecs et les forces. De ce *socius*⁶³³ sans visage qui nous permet d'être au service de notre prochain, il nous faut penser son organisation. L'éthique interpersonnelle doit alors nécessairement s'adapter à la chose politique, et inversement. De la fraternité henryenne, développée dans notre troisième partie, qui nous enjoint à l'amour *philia* pour celui qui souffre, il nous faut nous demander si l'on peut enjoindre à tous les soignants de devenir l'ami de tous ceux dont ils s'occupent. Si c'est la fraternité qui nous oblige à

⁶³³ Ricœur, P., *Histoire et Vérité*, « Le *socius* et le prochain », Paris, Seuil, 1967, p. 114-120.

l'imagination éthique pour accompagner au mieux, nous plongeant dans cette perpétuelle inquiétude d'un agir que l'on interroge pour savoir s'il est ajusté, peut-on imposer aux soignants de porter une perpétuelle inquiétude ? Si nous sommes frères dans la chair, amis dans l'existence, agissant pour être avec, le prochain est toujours celui que je rencontre.

Mais comment imposer à l'autre de devenir ami quand bien même l'amour est toujours élection de cœur ? L'amitié est alors celle qui se construit grâce à la médiation de l'institution. Inscrivant un jeu de rôle, elle organise la rencontre, pour la faciliter le plus souvent. Mais parfois, elle devient celle qui empêche toute possibilité d'authenticité dans les relations. Au sein de l'institution, entre celui qui est projeté dans cette dernière en raison de l'irruption d'un mal dans sa vie et celui qui déploie son agir au service d'autrui à travers elle, comment permettre la rencontre sans qu'elle ne soit alourdie par les procédures et protocoles en permettant à chacun d'être à la juste place ?

Face à une société qui ne cesse de se questionner sur ses fondements, qui ne sait plus bien ce qu'elle doit à celui qui meurt, l'incertitude semble primer. L'interdit du meurtre, absolu auparavant, est désormais fragilisé. Les agonies que l'on vivait à la maison se font désormais au sein d'un hôpital, donnant une place au politique pour se saisir de la question puisqu'il lui revient d'organiser le monde de la santé. Est alors mise en place une conjugaison entre éthique et politique. Où nous mène-t-elle ? Permet-elle encore une place pour le jeu de l'incertitude dans la prise de décision personnelle ? Et l'incertitude peut-elle être un objectif à défendre dans une organisation institutionnelle ?

Le juridique et le technique n'étouffent-ils pas peu à peu toute possibilité de servir la personne qui souffre ? Permettent-ils à la personne qui sert de se développer dans toute sa créativité et son originalité dans l'agir et l'énergie qu'elle déploie pour autrui ? Ne sont-ils pas ce qui nous pousse vers la barbarie ? Si la technique et le juridique deviennent les seules réponses valables, légitimes face à la souffrance et à la mort, alors ne vont-ils pas, peu à peu, déshumaniser l'institution et ce qui lui donne une raison d'être. Car n'est-ce pas l'humanisation de la société qui est à l'origine de la fondation de la tradition hospitalière ? Si par humanisation l'on s'accorde sur le fait qu'elle soit attestée par l'attention portée aux plus pauvres, aux plus fragiles, aux malades. Le juridique dit-il, dicte-t-il, l'éthique ? Peut-on demander légitimement à autrui, aux soignants, d'être des saints laïcs, devant tout à tous, prestataires de service et inépuisables humainement pour chacun d'entre nous ? La violence des institutions, la banalité du mal qui s'inscrivent en elles ne sont-elles pas l'affirmation de l'impossibilité de penser l'héroïcité de ces membres ? Une institution peut-

elle être vertueuse, au sens de l'excellence grecque ? Comment penser l'articulation entre éthique et politique au sein de la question si intime de l'agonie, de la fin de vie ?

1. Des fondements sociétaux soumis à la critique ?

Au fond, sur la question de l'agonie, ce n'est pas seulement la question de la dignité et de sa définition qui fait débat. C'est aussi ce qui nous a toujours été présenté comme fondateur au sein de toute société, sans lequel aucune cité ne pourrait se construire ni survivre, à savoir l'interdit de tuer. Au sein de la question de la fin de vie, de l'agonie, lorsqu'on l'aborde par l'angle, de plus en plus politique, d'un droit à l'euthanasie et au suicide assisté, l'on se rend compte alors que l'on questionne cet interdit en s'interrogeant sur les adaptations que l'on peut se permettre. N'est-ce pas déjà ce que l'on a fait avec le droit de la guerre, la légitime défense ? La fin de vie peut-elle être occasion d'ajustement face à cet interdit ? Est-ce le fragiliser et ainsi abîmer nos sociétés ? Qu'en est-il de l'interdit de tuer aujourd'hui ? Et *quid* d'un droit au suicide ? Plus encore, face à des sociétés en pleine crise de l'autorité et de la culture, comment penser le rapport à la médecine ? Peut-on sortir d'une lutte de pouvoir et de reconnaissance au sein d'une institution bien souvent violente (du fait de son irruption dans une histoire qui se retrouve confrontée à la souffrance mais aussi parce qu'elle nous demande de nous inscrire dans un jeu de rôle qui peut nous épuiser) ?

A. De l'interdit du meurtre

Il est des interdits qui semblent immémoriaux, nécessaires à toute possibilité de vie en société. Que l'on pense au pacte social selon Hobbes : l'on accepte de limiter ses libertés afin de pouvoir survivre, vivre, sans avoir à subir la loi du plus fort, sans avoir à risquer sa

vie en fonction d'un bon vouloir d'autrui. La question de la sécurité, favorisant les échanges et permettant la vie en société, est fondatrice de toute possibilité de vie commune. Le pacte social implique que nous soyons protégés de la violence de nos semblables et qu'ils soient protégés, tout autant, de la nôtre. Le fameux « Tu ne tueras point » est absolu, sans restriction. C'est pourquoi la tentative kantienne de fonder l'interdit de meurtre repose, elle, sur la raison. Pour autant, au sein de cet interdit, quelque chose semble résister à la raison. Est-ce alors l'occasion d'un jeu permettant de prendre quelques libertés ou au contraire l'indice fragile d'une ligne à ne jamais franchir ?

a. Fondations religieuses

C'est au sein du sixième commandement donné à Moïse qu'est inscrit l'interdit total et absolu du meurtre. Ce dernier ne possède aucune restriction : l'homicide est une ligne à ne jamais franchir. L'énoncé, ainsi donné, ne concerne pas l'intention mais l'action. En un sens, elle met en lumière toute la violence qui existe en chaque homme - qui mènera Freud à conceptualiser la notion de pulsion de mort. Toujours est-il que, face à un énoncé négatif affirmant l'urgence de s'abstenir, répond le présupposé que nous sommes capables de nous maîtriser, de nous contenir. Une règle ne vaut véritablement que si l'homme est capable de l'appliquer. Mais s'il est capable d'y répondre et donc de ne pas commettre de meurtre, le seul fait d'énoncer cette règle manifeste que tout homme est aussi capable de commettre un crime. Tuer autrui est en notre pouvoir. Si l'acte est toujours considéré comme mauvais, et ce de façon définitive, en prenant le pendant négatif de cette affirmation, le fait de savoir s'en abstenir en se maîtrisant, en maîtrisant sa propre violence est considéré comme absolument bon.

Pour Corine Pelluchon, « la force de cet interdit tient à son absolutité, c'est-à-dire que l'anticipation des conséquences ne permet pas d'en atténuer la valeur, comme c'est parfois le cas, par exemple, du vol et même du mensonge, qui dans des situations précises, peuvent éviter la mort de quelqu'un »⁶³⁴. Il apparaît que pour les autres commandements, il semblerait qu'en fonction des circonstances, l'on puisse adapter la règle. Est-ce licite de voler lorsque l'on meurt de faim ? La réponse semble évidente : oui... et nous voilà de

⁶³⁴ Pelluchon, C., *Tu ne tueras point*, Paris, Cerf, 2013, p. 9-10.

nouveau dans nos calculs d'apothicaire, schémas et représentations mentales à la clef, pour savoir ce que l'on a le droit de faire ou non. À l'évidence, bien souvent, nous préférerions ne pas avoir à nous poser de question. Évitant de raisonner et ainsi de nous poser comme homme libre et responsable, nous aimerions pouvoir n'avoir juste qu'à appliquer les lois qu'on édicte, sans réfléchir, sans penser.

L'interdit du meurtre manifeste bien que l'homme ne parvient jamais à se satisfaire d'une règle qu'il ne devrait jamais transgresser. Dès lors qu'elle est absolue, intransgressible, le voilà qui tente de savoir à partir de quand il devient légitime de poser l'acte irrévocable : celui de tuer autrui. Insoutenable légèreté, paradoxe infini de l'homme qui ne peut jamais renoncer à sa raison ni à sa liberté. Pour le meurtre « tout ce passe comme si le sixième commandement était le commandement fondateur, celui auquel les autres, du moins ceux qui concernent le rapport des hommes entre eux, peuvent être subordonnés, soit parce qu'il se fonde sur la valeur intrinsèque de la vie humaine, du fait qu'elle est un bien en soi, soit parce que le meurtre est la transgression suprême »⁶³⁵. L'interdit du meurtre au sein de la culture judaïque est sans exception. Mais le meurtre possède une acception stricte. Aussi l'homme qui tue en temps de guerre n'est pas considéré comme meurtrier, de même que celui qui tue pour se défendre ; et celui qui se voit exécuté en raison d'une condamnation de justice à la peine de mort ne fait pas de son bourreau un meurtrier. Et si l'on considère l'histoire de l'Ancien Testament, l'on se rend compte que l'interdit du meurtre est bien souvent transgressé. Le premier meurtre de l'histoire humaine pourrait bien être celui de Caïn contre à Abel. Mais interrogeons-nous sur la figure biblique de Judith qui, après avoir trompé Holopherne sur ses intentions véritables, n'hésite pas à le décapiter pour sauver son peuple. Certes, elle est alors confrontée à une guerre impitoyable, et parce qu'il y a défense de son peuple, elle ne sera pas considérée comme meurtrière mais comme celle qui apporte le salut au peuple juif. Néanmoins, elle exécute dans son sommeil le général. Le meurtre, défini comme assassinat, limite son expression, justifie son interdit, mais peut être aussi, d'ores et déjà, l'atténue.

C'est au sein du Nouveau Testament que l'interdit du meurtre est étendu à tout homme, à tout prochain. Tout homme étant revêtu de la même dignité, appartenant à la même humanité que moi, est un être à protéger. Néanmoins, l'interdit est alors fondé sur la croyance en un Dieu. Aujourd'hui, cet interdit est appauvri ou desséché s'il ne se fonde

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 10.

que sur la foi. Il ne suffit plus alors d'exiger le maintien d'un interdit du meurtre comme absolu, fondé sur l'existence de Dieu et d'une loi naturelle qui découle d'un monde ordonné, parce que créé, pour l'insérer dans une vie sociale dépourvue désormais de fondement religieux. Ou alors, revendiquant cet interdit tel quel, il ne devient alors plus qu'une vague formule incantatoire, sans sens, parce que désormais sans fondement.

Aussi, peut-on considérer que l'interdit du meurtre jusque dans l'euthanasie peut encore se défendre dans des sociétés sécularisées et laïques ? Peut-il se fonder en raison et non plus en foi ? Car nous sommes dans des sociétés dites laïques, c'est ce que promeut la fameuse loi de 1905 en France : le pouvoir spirituel est séparé du pouvoir temporel, l'on a distingué les deux domaines que sont le politique et le religieux. Aussi, la fondation d'un interdit par un écrit religieux ne peut suffire. Il faut le fonder en raison, c'est là toute la richesse de l'héritage kantien. Si certes il y a influence de la tradition religieuse dans la construction de la pensée, qu'elle soit philosophique ou politique, l'argument religieux ne peut jamais être décisif à lui seul. C'est la puissance de l'argumentation qui doit l'emporter. Aussi la laïcité n'empêche pas la sécularisation. Écoutons Marcel Gauchet dire : « il n'y a aucune irrémédiable incompatibilité de fond, et pour cause, entre l'essentiel du message évangélique et les traits principaux de l'univers de l'égalité – et leur accommodement mutuel est éventualité parfaitement intelligible ; mais il est aussi vrai que la dynamique de l'égalité, c'est la formation d'une société où la foi devient une option sans plus de prise ni de portée définitionnelle sur l'organisation collective »⁶³⁶. La séparation des pouvoirs n'empêche l'influence mutuelle des idées. Kant, lors de sa tentative de fonder l'interdit de meurtre hors texte religieux, d'asseoir la loi morale sans passer par une révélation divine, travaille à fonder en raison ce qui s'appuyait sur une révélation. Du sacré, il nous permet de passer au profane.

b. Fondations philosophiques

Encore une fois, c'est vers le siècle des Lumières que se porte notre regard pour tenter de cerner si, à l'interdit du meurtre, il existe une possibilité de compromis. La réponse kantienne est connue, souvent considérée comme limpide, mais est-elle suffisante elle aussi ? En effet, si l'on considère, avec le philosophe, que toute action que nous posons

⁶³⁶ Gauchet, M., *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 321.

doit se fonder sur une maxime universalisable, à l'évidence, il est impossible de considérer le meurtre comme éthique. Car si je tue quelqu'un, j'accepte qu'autrui me tue et ainsi m'empêche de pouvoir poser l'acte de tuer. Raisonnablement logique certes, mais quelque peu abscons. Nous ne pouvons nous empêcher de penser que, bien qu'imparable, il ne suffit pas à convaincre et donc à fonder l'interdit. Meurtrier moi-même, je ne puis désirer être tué, sauf à supprimer l'agent de ma maxime.

Enfin, parce qu'il m'est interdit de traiter tout homme comme un moyen, mais toujours comme une fin, en tant qu'il est porteur de la loi morale, ce qui fonde irrévocablement sa dignité ontologique, je ne puis le tuer⁶³⁷. Faute de quoi je considère autrui comme un moyen pour parvenir à mes fins - soit qu'il m'empêche d'obtenir ce que je veux, donc qu'il me gêne et me dérange, soit qu'il me fasse obstacle, soit que je convoite ce qu'il possède ou ce qu'il est. Si Kant ne pense pas le meurtre en tant que tel, il condamne le suicide. Il écrit à ce propos : « un homme, à la suite d'une série de maux qui ont fini par le réduire au désespoir, ressent du dégoût pour la vie, tout en restant assez maître de sa raison pour pouvoir se demander à lui-même si ce ne serait pas une violation du devoir envers soi que d'attenter à ses jours. Ce qu'il cherche alors, c'est si la maxime de son action peut bien devenir une loi universelle de la nature. Mais voici sa maxime : par amour de moi-même, je pose en principe d'abrégier ma vie, si en la prolongeant j'ai plus de maux à en craindre que de satisfactions à en espérer. La question est donc seulement de savoir si ce principe de l'amour de soi peut devenir une loi universelle de la nature. »⁶³⁸. L'exemple du suicide se situe juste après la formulation de l'impératif catégorique, « agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »⁶³⁹, suivi par « agis comme si ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature. »⁶⁴⁰ Il faut se rappeler qu'avec Kant, la loi morale est un absolu, lorsque nous voulons la transgresser, c'est que nous demandons à devenir une exception. L'homme possède une bonne volonté, ce qui signifie que nous sommes capables, au niveau de notre intention, d'agir par devoir. La bonne volonté est toujours rationnelle, purement. C'est pourquoi elle peut conduire à la formulation d'impératif catégorique universel, qui ne souffre pas la transgression. Si l'on soumet son action à la raison, l'acte doit posséder une

⁶³⁷ « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen », Kant, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de l'allemand par Delbos, V., Paris, Librairie Delagrave, 1967, Deuxième section, p. 150.

⁶³⁸ Kant, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *Op. Cit.*, p. 138.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 136.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 137.

assise lui permettant d'être érigé en règle, et voulu non en fonction des circonstances (auquel cas nous sommes face à un impératif hypothétique). C'est l'universalité de la loi qui va donc donner à la maxime de l'action son entière légitimité. La loi qui régit l'action n'est plus conditionnelle, elle devient donc nécessaire. « La loi morale doit donc s'imposer par sa seule forme, c'est-à-dire par sa seule universalité (...). Ici se manifeste la loi considérée en tant que loi, la forme, si je peux dire de toute la loi. La loi morale ne doit avoir d'autre motif d'être obéie qu'elle-même, et ne peut commander qu'elle-même. Elle sera donc pure forme, c'est le fameux formalisme kantien »⁶⁴¹. Il faut donc soumettre les principes de son action à une analyse critique rigoureuse pour savoir si ces derniers pourraient être érigés en règle. Si ce n'est pas le cas, il faut alors s'abstenir d'agir, faute de quoi l'on se trouve en contradiction avec la morale. L'on poursuit alors des mobiles, liés aux sentiments, et l'on refuse d'appliquer le motif qu'est la loi morale.

Kant estime donc que le suicide ne peut être universalisable, mais aussi, et bien plus, qu'en se tuant, l'on dispose de soi. L'on exerce alors un pouvoir sur soi qui nous fait nous traiter comme un moyen pour parvenir à notre fin. C'est pourquoi il en vient à conclure son raisonnement sur le suicide en écrivant : « on voit bientôt qu'une nature dont ce serait la loi de détruire la vie même, juste par le sentiment dont la fonction spéciale est de pousser au développement de la vie, serait en contradiction avec elle-même, et ainsi ne subsisterait pas comme nature ; que cette maxime ne peut donc en aucune façon occuper la place d'une loi universelle de la nature, et qu'elle est en conséquence contraire au principe suprême de tout devoir. »⁶⁴² Le suicide ne peut donc être érigé comme principe d'action si l'on veut se soumettre à la loi morale. Pour autant, dans nos débats actuels, il reste une nuance à effectuer. L'on ne peut considérer celui qui se suicide comme un meurtrier. Le meurtre est la suppression d'un autre que soi. Mais suicide et meurtre mettent en lumière une violence qui reste enracinée en nous. Le meurtre ajoute à la violence d'un suicide, car il affirme un pouvoir sur autrui qui n'est et ne doit jamais être en mon pouvoir.

En un sens, le meurtre manifeste ce fond de violence en moi qui tend à me mener à la négation d'autrui et qui se manifeste dans tout usage de la violence. Sans aller au meurtre, n'avons-nous pas d'ores et déjà constaté à quel point les émotions d'un enfant en bas âge peuvent exacerber en nous la violence. Épuisés par les colères et les pleurs, il nous est aisé de ne plus essayer de comprendre. Encore moins de tenter de canaliser les sentiments agités de l'autre, et de s'en extraire, le laissant isolé, et ainsi, nié. Cependant, si une des

⁶⁴¹ Alquié, F., *Leçons sur Kant*, Paris, La Table Ronde, 2005, p. 102.

⁶⁴² Kant, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *Op. Cit.*, p. 137-138.

violences sur l'enfant s'exerce alors dans la domination (et non dans l'exercice prudentiel d'une juste autorité), amenant la négation des sentiments d'autrui et l'affirmation de ce que l'on ressent soi, lorsqu'il s'agit d'un meurtre, nous ne sommes plus face à une tentative de domination mais bien d'anéantissement. L'autre doit disparaître, définitivement.

Le meurtre « vise essentiellement l'autre comme tel, le fait qu'il soit là, différent, et que cette différence me met en question, me parle »⁶⁴³. Le meurtre est le choix d'exercer un pouvoir sur ce qui ne m'appartient pas, qui m'échappe, qui n'est jamais en mon pouvoir et qui tente de chosifier l'autre, quand bien même je ne puis jamais effacer sa dignité. Refus de la différence et de l'altérité, il ne peut jamais se justifier quand bien même il met en exergue la violence existant en chacun de nous.

c. Mise en lumière de la violence

En un sens, ce que met en exergue le meurtre, ce sur quoi l'interdit de tuer lève le voile, c'est la violence inscrite en tout homme. Aussi lorsqu'Emmanuel Levinas écrit que « tuer n'est pas dominer, mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension »⁶⁴⁴, il met en lumière le fait que la violence atteint son paroxysme dans le meurtre. Car ce dernier est la manifestation d'une violence exercée, d'un pouvoir, qui par la seule force d'une volonté, en vient à supprimer l'autre du champ commun qu'est le monde. L'opposition à l'autre est tellement forte que l'on en vient à le supprimer pour qu'il ne puisse plus jamais appartenir à notre communauté. Par le meurtre, se manifeste la négation absolue de l'existence d'un autre, d'une altérité évidente, d'une différence insupportable.

Cette différence, cette altérité de l'autre me fait buter sur elle. Et faute de pouvoir en faire un levier d'accroissement d'humanité, j'en viens à renoncer à toute relation, à toute compréhension possible, j'en viens à tuer l'autre. Déficit d'imagination ne permettant plus d'aller à la rencontre, de choisir la fraternité impossible car inenvisageable, j'en viens à la radicalité de l'extrême différence. L'autre n'est pas mon prochain, il est en mon pouvoir. Pour Levinas, le visage qui met en lumière cette radicale altérité, qui me met en présence d'un autre soi, d'une autre ipséité, déchire le monde sensible car il me révèle dans mon

⁶⁴³ Pelluchon, C., *Tu ne tueras point*, Op. Cit., p. 39.

⁶⁴⁴ Levinas, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, cité par Corine Pelluchon, *Tu ne tueras point*, Op. Cit., p. 6.

humanité responsable, dans ma diaconie fondatrice. Il me convoque à l'éthique qui surgit face à cet horizon qu'est le Visage que je rencontre. Aussi, le Visage me parle car il me dit que « le moi n'est pas l'origine de l'éthique, mais celle-ci vient de l'autre. En même temps, cette altérité de l'autre est une altérité en moi, parce que le sort de l'autre, sa faim, sa misère, sa mortalité me concernent, font que je ne reviens pas seulement à moi... Bien plus, je me reçois de l'autre, et mon ipséité – le *quis* du qui suis-je - est liée à la manière dont je le prends en charge et me rends disponible à son appel »⁶⁴⁵. En un sens, avec Levinas, c'est l'infini, se dévoilant dans la nudité d'un visage, épiphanie de la transcendance, qui est nié par le meurtre. Sans pour autant pouvoir effacer la présence de l'être, car si le meurtre supprime l'être dans le présent et dans le futur, il ne parvient pas à effacer le passé.

La violence naît du refus ou de l'impossibilité de la compréhension de l'autre. L'on en vient alors à faire taire, quels que soient les moyens, quel que soit le prix à payer. La violence conduit au meurtre tout comme au défaut d'assistance. Elle manifeste une chose : le refus de porter la responsabilité de l'autre, au sein de l'éthique, en ne mobilisant pas son énergie créatrice pour le rejoindre et le servir. La violence est la réponse à tout lorsqu'il y a déficit d'imagination et d'engagement éthique.

Si le meurtre est bien cette transgression absolue qui implique d'exercer un pouvoir sur ce qui n'est pas en mon pouvoir, s'il met en lumière le jeu de violence enraciné au sein de chaque cœur humain, l'on ne peut que constater que pourtant l'on peine à fonder l'interdit du meurtre. Même « si l'on considère qu'il est de notre devoir de ne pas tuer un autre homme, cela veut dire qu'en aucune circonstance un homicide ne pourrait engendrer un bien plus grand que le fait de s'abstenir de cet acte »⁶⁴⁶, l'argument conséquentialiste ne convainc pas. Sinon que dire des tentatives d'assassinat contre Hitler ? L'éthique n'est alors plus qu'une affaire de probabilités, dont malheureusement (ou heureusement), nous ne possédons pas tous les paramètres. « Non seulement nous ne pouvons jamais être sûrs qu'une action causera le plus grand bien possible, mais, de plus, une action bonne est, en réalité, l'action la meilleure possible entre plusieurs alternatives connues, ce qui signifie qu'elle n'est pas bonne en soi, mais relativement ou comparativement à d'autres choix possibles connus. »⁶⁴⁷ Il est impossible d'anticiper toutes les possibilités, un acte est toujours imprévisible dans les résonances et les remous qu'il provoquera. Quand bien

⁶⁴⁵ Pelluchon, C., *Tu ne tueras point*, Op. Cit., p. 41.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁴⁷ *Ibidem*.

même l'interdit du meurtre se fonde sur un consensus impliquant que la majorité des hommes veut pouvoir vivre en paix sans avoir à craindre pour sa vie propre et celles des siens, une minorité décidée peut toujours être prête à vouloir imposer la loi du Talion. Si l'éthique devient alors modeste, l'interdit du meurtre en tant qu'il s'impose à moi est un révélateur de ce que je peux être.

D'ailleurs, la loi du Talion est elle aussi une première tentative pour canaliser la violence humaine et tenter de réintroduire la justice lorsque la violence s'est d'ores et déjà avérée destructrice. L'on pense au commentaire de Levinas sur le si fameux « œil pour œil, dent pour dent », où il en vient à nous faire comprendre à quel point d'ores et déjà, cet énoncé veut nous amener à prendre conscience de notre violence pour la maîtriser, la discipliner, la convertir. « Je voudrais vous montrer la sagesse qui s'exprime dans ces mots mystérieux et le drame auquel elle répond. Car il existe un drame de la justice qui s'humanise. Dent pour dent, œil pour œil, ce n'est pas le principe d'une méthode de terreur ; ce n'est pas un froid réalisme qui pense à l'action efficace et méprise les effusions sentimentales réservant la morale aux enfants de patronages... Le principe d'apparence si cruel que la Bible énonce ici ne recherche que la justice. Il s'insère dans un ordre social où aucune sanction, si légère soit-elle, ne s'inflige en dehors d'une sentence juridique. »⁶⁴⁸ Que signifie en effet, une fois après avoir mutilé un être de lui infliger une amende ? Les riches peuvent alors commettre tous les abus, puisqu'ils possèdent les moyens de réparer financièrement le tort commis sur la chair d'autrui. Pour humaniser l'homme, il faut que la justice puisse atteindre son être, non son avoir. Ou alors la justice ne peut être que superficielle. Elle endigue la violence plus qu'elle ne la soigne. Car la violence appelle la violence... une amende peut peut-être faire effet de catalyseur de la violence, mais l'argent reçu en réparation ne rend pas justice à l'homme humilié ou mutilé. Sa colère reste intacte, la violence peut de nouveau croître. « Le monde reste confortable pour les forts. Pourvu qu'ils aient les nerfs solides. L'évolution de la justice ne peut aller vers ce refus de toute justice, vers ce mépris de l'homme qu'elle veut respecter. Il faut en modifiant la lettre de nos codes, sauver l'esprit. La Bible nous rappelle l'esprit de la douceur. »⁶⁴⁹ Il s'agit en premier lieu, dans toute lutte contre la violence, de prendre conscience de la sienne propre, et peu à peu, de parvenir à s'adoucir.

C'est ainsi que l'interdit de meurtre me met bien plus en garde contre moi et ma propre violence. Toutes les fois où je cède à cette dernière, où je ne parviens pas à mettre en jeu

⁶⁴⁸ Levinas, E., *Difficile liberté – Essai sur le judaïsme*, Paris, Broché, 1976, p. 208-209.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 209.

mon imagination pour me permettre de rejoindre l'autre manifestent ma faiblesse. De l'affirmation de mon *ego*, il me faut passer à la rencontre de l'autre. De l'immanence d'un sujet qui se révèle à lui-même, en lui-même, le meurtre manifeste la puissance des émotions pouvant me mener à nier la fraternité que je partage avec tout homme. L'interdit de meurtre reste une maxime fondamentale pour toute société désirant vivre en paix et en confiance vis-à-vis des autres. Il met en garde contre soi et apprend à patiemment dévoiler tous les leviers de violence qui sont enracinés, jusqu'à celui qui nous fait couper la parole à autrui, parce que justement « nous ne voulons pas savoir ». La violence comme refus de la compréhension de l'autre traverse nos vies et peut bien souvent nous conduire à l'inhumain, jusqu'au meurtre. Aussi une euthanasie sans consentement nous semble inenvisageable. Elle serait alors un retour à une violence archaïque, où autrui choisit pour moi si je suis digne ou non de vivre, où je choisis pour autrui s'il/elle est digne ou non de vivre encore. Car c'est alors choisir la violence, et « dire que la fin de vie, la maladie, la démence, la folie peuvent faire perdre sa dignité à un être, c'est se tromper de cible. La maladie me tourmente, la folie confond l'identité d'un individu et désoriente son entourage, mais elles n'ôtent pas la dignité d'un être. Pas plus que la santé, la beauté et l'intelligence ne peuvent lui conférer une dignité plus haute »⁶⁵⁰. L'autre, parce qu'il est mon frère, me convoque à agir, à imaginer, à m'engager à ses côtés bien plus qu'à lui donner la mort. Je ne peux le réduire au jugement que je porte sur sa « qualité de vie », ni ne peux décider la « quantité de vie » qu'il doit encore vivre. Il n'appartient à personne de sceller le sort d'autrui, sauf à laisser la violence entrer dans sa vie. Une société qui accueille la violence en son sein rend les conditions de possibilités de son existence impossible. Elle se voue à l'échec. C'est bien pour cela que les lois sur la fin de vie sont toujours un équilibre délicat à trouver. Car si l'agonie nous confronte à une situation violente, il faut parvenir à ce qu'elle ne soit pas la possibilité d'un retour à la violence. Toute société en effet tente de contenir la violence de chacun en la disciplinant, il lui est donc étranger, de prime abord, de rendre licite une violence pour être attentif à l'homme qui souffre. Ce d'autant plus que c'est lui qu'elle s'attache à préserver le plus de la violence de ceux qui sont forts. La question de la violence et de sa possibilité est très présente dans la question de l'euthanasie, mais qu'en est-il pour le suicide, le suicide assisté ? Car si promouvoir la violence contre autrui semble délicat, comment peut-on empêcher un sujet de se nuire à lui-même ?

⁶⁵⁰ Pelluchon, C., Tu ne tueras point, *Op. Cit.*, p. 54.

B. Un droit au suicide ?

Si l'euthanasie implique une action de la part d'autrui : poser un geste létal, qu'en est-il lorsque l'on en vient à demander une aide au suicide ? Ce qui correspond alors à prendre la responsabilité de son acte tout en demandant à ce que la société aide, le plus souvent les médecins, en fournissant le moyen qui fera le moins souffrir, qui sera le moins violent. Il existe une typologie des actes que l'on peut poser en fin de vie et qu'il va nous falloir étudier. De l'euthanasie active, à celle dite passive : l'on ne pose pas de geste conduisant à la mort mais on s'abstient d'agir, de prescrire des traitements pouvant allonger la durée de la vie, en passant par le suicide assisté, il existe multiples possibilités pour encadrer légalement la fin de vie. Jusqu'à la question de la sédation qui devient un acte technique promu en France pour accompagner la fin de vie. Peut-on réellement revendiquer un droit au suicide comme liberté ultime ? Doit-on légiférer sur ce sujet ? N'est-ce pas collectivement admettre, tacitement, que certaines vies valent la peine d'être vécues, que d'autres non ? N'est-ce pas faire des héros de ceux ayant le courage de se tuer ? Et ainsi, par une hagiographie macabre, pousser tout ceux portant le poids de la maladie et de la souffrance à juger de leur vie comme utile/inutile, digne/indigne ?

a. Droit-liberté ou droit-créance ?

Le suicide, nous y revenons. Faute de législation sur l'euthanasie, peut-on penser que pour la fin de vie, il faille une législation sur le suicide ? En effet, dans le cadre d'un suicide, il s'agit avant tout d'une liberté individuelle qui décide de mettre fin à ses jours. Elle n'engage aucune autre conscience et bien souvent manifeste le fait que celui qui commet ce geste se trouve dans une impasse sans parvenir à la franchir. Face à l'anéantissement de tous les possibles n'est plus envisagée que la mort, immédiate et définitive. Le suicide est donc cette terrible action que l'homme pose contre lui-même, directement et volontairement. Il cause sa propre mort. « L'acte de se donner la mort

devient celui qui fait coïncider, une seule fois, la vie et la mort, l'acte de vivre et l'acte de mourir. »⁶⁵¹

Dans le cadre d'un suicide assisté en fin de vie, pour précipiter l'agonie, l'anticiper, il s'agit d'un acte singulier, dont l'ipséité porte la responsabilité, et qui ne devrait engager que soi mais qui devient une revendication sociétale. Aujourd'hui, d'un regard positif dans l'Antiquité à un regard négatif dans les sociétés européennes chrétiennes, nous sommes ensuite parvenus à un nouveau retournement sur « la valeur » morale de l'acte qu'est le suicide. L'on pourrait penser qu'il est influencé par l'histoire, celle de la Deuxième Guerre mondiale, où le suicide est devenu sacrificiel. Avec la résistance, on meurt pour autrui, pour protéger ceux qui partagent notre lutte, pour ne pas parler et « donner » ceux qui luttent avec nous. Mais cela nous amène aux suicides des kamikazes qui entraînent d'autres personnes dans leur cercle mortifère. Pour les premiers : le sacrifice de soi pour protéger les autres, pour les seconds : le sacrifice de soi pour tuer le maximum de personnes. Dans les deux cas, la visée n'est pas d'abord de se tuer soi d'abord.

Au sein du suicide, celui personnel et singulier, il s'agit bien de soi, se tuer soi, seul, sans embarquer autrui dans la mort. Mais pas sans lui demander de l'aide parfois. Il est important de souligner que « le regard éthique porté sur le suicide ne permet pas d'émettre un jugement négatif sur les personnes qui tentent de se suicider ou qui y parviennent car c'est un geste profondément personnel et qui relève de l'intime. Mais porter un jugement positif sur leur acte poserait des questions redoutables. »⁶⁵² Car si désormais se suicider devient un acte de bravoure, encouragé, reconnu comme le parangon de l'humanité, comment alors dire et tenir jusqu'au bout le discours d'une dignité ontologique absolue ? Comment encourager l'homme souffrant, éprouvé par la maladie, à reconnaître sa valeur ? À l'accompagner jusque dans son agonie ? Le plus souvent, ceux réclamant un droit au suicide le font en invoquant la nécessité de se voir reconnaître le droit à une mort digne, c'est-à-dire choisie et maîtrisée, sans avoir à subir les affres de la maladie, de la souffrance et de l'agonie. Les autres, ceux n'en ayant pas le désir ou le courage, seraient-ils alors des faibles, voire même des lâches acceptant l'indignité dans laquelle ils sombreraient ? Utiliser le terme de dignité ici brouille les pistes de réflexion, et empêche de prendre la mesure de l'étendue du problème. La question est bien plus ici une question de liberté. Puis-je attenter à mes jours ? Puis-je demander à quelqu'un de m'accompagner dans ce

⁶⁵¹ Ricœur, P., « Accompagner la vie jusqu'à la mort », *Esprit*, mars-avril 2006, p. 320, cité par Jacques Ricot, *Le suicide est-il un droit de l'homme ?*, Paris, Editions m-editer, 2015, p. 11.

⁶⁵² Ricot J., *Le suicide est-il un droit de l'homme ?*, Paris, Editions m-editer, 2015, p. 24.

choix en m'en fournissant les moyens ? Puis-je réclamer à la société son assistance dans mon désir de mort ?

Jusqu'à maintenant, nous étions dans un régime d'abstention du droit, ce qui signifie qu'il ne condamne pas le suicide, ni ne le défend ou n'en fait la promotion. Le suicide est une liberté individuelle, un droit-liberté. Personne ne peut m'imposer de vivre, la société sur ces questions est en retrait. Mais si on la somme de prendre position, alors en termes de législation, nous passerions d'un droit-liberté à un droit-créance. Lorsque je veux mourir, l'on doit me donner les moyens de mettre fin à mes jours. Ce n'est plus un drame singulier et personnel, c'est alors un tiers que je veux convoquer dans ma décision souveraine, et j'assigne alors la société à légiférer, nous engageant tous, afin que « ma liberté » puisse être respectée. À ma question existentielle se trouve une réplique technique, ici une pharmacopée adéquate que l'on me doit pour que je puisse me donner la mort. À mon choix personnel j'impose à autrui de le reconnaître comme valable, je réclame sa complicité. J'engage donc un tiers avec moi. La question est alors autre car elle introduit la Cité dans la réflexion.

b. Législation ou abstention ?

Plus fondamentalement, l'on nous explique qu'il faut aller vers une législation sur l'euthanasie ou le suicide assisté parce que la loi condamne l'assistance au suicide. Si le suicide a été décriminalisé, il n'a en effet pas été ouvert pour lui un droit opposable. Pour autant, « en France, une personne qui fournit à une autre les moyens de se suicider n'est pas poursuivie s'il n'y a pas eu de provocation au suicide ni de propagande (art. 223-13 et 14 du code pénal⁶⁵³), s'il n'y a pas eu d'abus frauduleux de l'état d'ignorance ou de la

⁶⁵³ Article 223- 13 en vigueur actuellement (dernière modification du Code pénal le 22 juillet 2016) : « Le fait de provoquer au suicide d'autrui est puni de trois ans d'emprisonnement et de 45 000 euros d'amende lorsque la provocation a été suivie du suicide ou d'une tentative de suicide. Les peines sont portées à cinq ans d'emprisonnement et à 75 000 euros d'amende lorsque la victime de l'infraction définie à l'alinéa précédent est un mineur de quinze ans. Les personnes physiques ou morales coupables du délit prévu à la présente section encourent également la peine complémentaire suivante : interdiction de l'activité de prestataire de formation professionnelle continue au sens de l'article L. 6313-1 du code du travail pour une durée de cinq ans. » et article 223-14 « La propagande ou la publicité, quel qu'en soit le mode, en faveur de produits, d'objets ou de méthodes préconisés comme moyens de se donner la mort est punie de trois ans d'emprisonnement et de 45 000 euros d'amende. », publié sur : <https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do;jsessionid=EDDE8DF87BCBA7AD0AE016A1825BD0D0.tpd>

situation de faiblesse de la personne (art. 223-15-2)⁶⁵⁴. Si ces conditions sont remplies, le juge, en vertu de « l'abstention du droit », ne poursuit pas l'assistance au suicide, même quand il s'agit d'un médecin ayant fourni le produit létal »⁶⁵⁵. Aussi, l'abstention du droit permet, pour les situations exceptionnelles de trouver, s'il le faut absolument, un espace pour pouvoir poser l'acte transgressif avec l'accompagnement médical. Il faut convaincre ceux que l'on veut pour nous accompagner. Mais aussi parvenir à convaincre autrui de nous accompagner dans une transgression avec laquelle, lui, devra continuer à vivre, alors que nous n'aurons plus à porter la responsabilité de nos actes. N'est-ce pas en soi le minimum pour garantir au tiers impliqué de pouvoir continuer de vivre malgré la gravité de l'acte posé ? Car l'inquiétude morale ne peut s'épuiser s'il y a encore possibilité d'interprétation.

Le fait que la loi décide de rester vierge sur ces questions permet l'ouverture à un espace, petit, certes, mais qui pourrait sembler suffisant. L'on ne pénalise pas l'assistance au suicide en France aujourd'hui. Ce n'est pas non plus un droit opposable. En revanche, libre aux proches appartenant à la société civile de choisir ou non d'accompagner un proche qui veut se suicider. En un sens, l'on reconnaît la liberté individuelle et l'on ne s'immisce pas dans ce qui relève de l'intimité d'une trajectoire personnelle. Car force est de constater que lorsqu'on en vient au suicide, c'est bien par défaut. Donner un poison à quelqu'un que l'on aime relève du désespoir. « Les gens qui décidaient que le moment était venu d'en finir ne pensaient pas être en mesure de vouloir autre chose que de vouloir mourir. Alors, lorsqu'on finit par se résoudre à ce qui s'impose à soi, ce à quoi on ne peut

[ila18v_2?idSectionTA=LEGISCTA000006165293&cidTexte=LEGITEXT000006070719&dateTexte=20160826](https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?cidTexte=LEGITEXT000006070719&dateTexte=20160826), consulté le 28/08/2016.

⁶⁵⁴ Article 223-15-2 en vigueur actuellement (dernière modification du Code pénal le 22 juillet 2016) : « Est puni de trois ans d'emprisonnement et de 375 000 euros d'amende l'abus frauduleux de l'état d'ignorance ou de la situation de faiblesse soit d'un mineur, soit d'une personne dont la particulière vulnérabilité, due à son âge, à une maladie, à une infirmité, à une déficience physique ou psychique ou à un état de grossesse, est apparente ou connue de son auteur, soit d'une personne en état de sujétion psychologique ou physique résultant de l'exercice de pressions graves ou réitérées ou de techniques propres à altérer son jugement, pour conduire ce mineur ou cette personne à un acte ou à une abstention qui lui sont gravement préjudiciables. Lorsque l'infraction est commise par le dirigeant de fait ou de droit d'un groupement qui poursuit des activités ayant pour but ou pour effet de créer, de maintenir ou d'exploiter la sujétion psychologique ou physique des personnes qui participent à ces activités, les peines sont portées à cinq ans d'emprisonnement et à 750 000 euros d'amende. », publié sur :

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?cidTexte=LEGITEXT000006070719&dateTexte=20160826>, consulté le 28/08/2016.

⁶⁵⁵ Pelluchon, C., *Tu ne tueras point*, *Op. Cit.*, p. 65.

échapper, cela s'appelle une contrainte, en aucun cas une liberté »⁶⁵⁶. La société ne prend donc pas parti sur ce qui relève d'une démarche intime.

Aller vers un droit-créance implique de penser la question du pouvoir. Les droits du patient l'emporteraient (enfin ?), sur les droits des médecins, et l'on irait alors vers une obligation pour certains de poser des actes qu'ils réprouvent en conscience. Ce serait alors participer à la fragilisation d'une institution qui, d'ores et déjà, se trouve en crise. Si l'« on dit aussi qu'il serait injuste d'abandonner quelqu'un qui est résolu à mourir et n'a pas d'autres choix que le recours à un moyen entraînant une mort brutale, voire douloureuse, comme la défenestration, l'empoisonnement ou le fait de se tirer une balle de revolver dans la tête »⁶⁵⁷, il nous semble que légiférer sur une question aussi douloureuse ne serait pas dénué de symbolique. Car, selon les mots de Roger Badinter, le droit n'a pas seulement une fonction répressive, écrit Ricot, mais aussi une fonction expressive. Il n'est pas uniquement question du Je et du Tu, mais il est aussi question du tiers au sein d'une institution : nous devons « viser la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes »⁶⁵⁸.

c. Vers un éloge du suicide ?

La symbolique d'une loi n'est jamais neutre, c'est aussi pour cela que ces dernières peuvent susciter toutes les passions et cristalliser, dans des débats échevelés, toutes les discordances d'une société. Si un suicide assisté laisse la responsabilité de l'acte à celui qui demande la prescription, si le fait de posséder un poison chez soi (délivré ou non par ordonnance) n'implique pas obligatoirement l'utilisation de ce dernier, qu'en est-il d'une société qui accepte d'accompagner ces demandes ? Faut-il les limiter ? Quelles garanties face à la souffrance et aux abus ? En Oregon⁶⁵⁹ ou en Suisse⁶⁶⁰, ce sont les médecins qui

⁶⁵⁶ Kahn, A., *L'ultime liberté ?*, Paris, Plon, 2008, p. 42, cité par Jacques Ricot, *Le suicide est-il un droit de l'homme ?*, *Op. Cit.*, p. 30.

⁶⁵⁷ Pelluchon, C., *Tu ne tueras point*, *Op. Cit.*, p. 66.

⁶⁵⁸ Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 202.

⁶⁵⁹ La loi de l'Oregon en vigueur autorise le suicide assisté si l'espérance de vie du patient ne dépasse pas 6 mois et que deux médecins différents ont confirmé ce pronostic par écrit, si le patient a fait la demande de suicide assisté deux fois, avec quinze jours d'intervalle, oralement à son médecin puis la confirmée par écrit, source : <http://www.genethique.org/fr/content/4234#.V8A7oI9OLIU>, consulté le 26/08/2016.

définissent qui reçoit ou non le poison par l'acte de la prescription médicale. L'on réclame la présence rassurante d'un médecin, son expertise, pour éviter de souffrir, ou d'échouer. Ce faisant l'on engage une institution, l'on engage le corps social dans son entier.

Si l'on affirme qu'un suicide ne se commet que parce qu'on n'est plus capable de penser, d'imaginer des possibilités, parce que notre horizon de vie est bouché, est-ce reconnaître un droit au suicide ? Si l'on considère que l'on est brisé par la souffrance et la peur, par l'angoisse et la maladie, qu'il ne reste plus que la mort, et que l'on ne veut même plus la fuir car elle sera la délivrance à nos misères et notre déréliction, faut-il pour autant approuver le fait de se suicider ? Si l'on admet qu'avant toute chose, c'est un geste de désespoir, faut-il en être solidaire ? N'est-ce pas prendre le risque de fragiliser une société dans son ensemble ? « Un individu intériorisant des conceptions élitistes et discriminantes de la vie qui lui rendent sa situation intolérable et demandant à mourir, parce que, dans les yeux d'autrui il se voit diminué. Ces représentations qui l'excluent et le dégradent de l'estime qu'il a de lui-même le font souffrir et peuvent être à l'origine de sa demande de mort. Répondre immédiatement à cette demande en pratiquant l'injection létale ou en donnant au patient le produit qu'il s'injectera lui-même, c'est dire à la personne qu'elle a raison de penser que sa vie ne vaut pas la peine d'être vécue. C'est renoncer à lui donner l'estime d'elle-même en s'opposant aux visions du monde élitistes qui condamnent toute personne qui n'est pas jeune et performante à se sentir de trop. »⁶⁶¹ Être frère, c'est avant tout dire à chacun qu'il a du prix, plus qu'il ne peut le voir, plus qu'il ne peut le croire, que capacité et dignité sont deux termes irréductibles l'un à l'autre. Une société qui s'enracine dans la fraternité ne peut offrir comme réplique à la question de la souffrance une seule réponse technique, se réfugiant derrière la liberté de l'autre, sans lui donner les moyens de réclamer autre chose ni se battre pour lui. La fraternité à laquelle nous faisons appel est celle ontologique, celle que nous avons développée lors de notre recherche henryenne. « « La donation de la vie n'étant jamais qu'une auto-donation, elle ne peut s'accomplir que sous la forme de celle-ci, dans l'Ipséité originelle qui habite toute auto-donation concevable. Ce n'est pas seulement le don de Dieu, ce n'est pas seulement le lieu où il se donne, c'est la co-appartenance originaire et l'intériorité réciproque de l'Ipséité et de la Vie que dévoile cette adresse lyrique »⁶⁶². Cette co-appartenance est partagée par chaque

⁶⁶⁰ En Suisse depuis 1942, le suicide assisté est considéré comme légal si celui qui assiste celui qui veut mourir n'est pas animé par des mobiles égoïstes, article 115 du Code pénal Suisse, source : <http://www.senat.fr/lc/lc49/lc495.html>, consulté le 26/08/2016.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 28.

⁶⁶² Henry, M., *C'est moi la vérité*, Op. Cit., p. 143.

homme, en tant qu'il est chair. Tous liés par une généalogie originelle, l'Ipséité est la source de notre vie.

La fraternité que nous défendons trouve donc son assise originelle dans l'ontologie. Mais elle se développe dans une éthique et nous convoque alors à l'amitié, être proche de l'autre, le reconnaître pour ce qu'il est. Essayer de répondre à ses besoins et ses demandes, tout en respectant ce que nous enseigne l'éthique du *care*, c'est permettre à la fois la mutualité et la réciprocité d'advenir. L'urgence de l'amitié nous enjoint de ne pas baisser les armes, d'être au côté de l'homme souffrant quoiqu'il nous en coûte, et surtout, nous convoque à imaginer toujours plus pour agir mieux. C'est cette volonté d'être au côté de l'homme fragile qui a trouvé sa place au sein de notre devise républicaine française « Liberté, Egalité, Fraternité ». En inscrivant ce mot sur les pontons de notre mairie, l'on affirmait alors que l'on resterait solidaire, en tant que société, de ceux qui en avaient besoin. La fraternité fait alors appel à une notion de justice distributive dans notre système de politique actuel. L'on assure un revenu minimal, l'on protège les chômeurs, l'on accompagne les familles en leur accordant un soutien financier, l'on procure des aides pour les personnes en situation de handicap, l'on protège ceux n'ayant pas de sécurité sociale par la C.M.U (couverture médicale universelle). L'hôpital fait appel à notre sens politique puisqu'il permet d'offrir des soins à tous sans limiter les soins offerts à la capacité de chacun de payer ses soins. L'aide accordée jusqu'à maintenant par la société semble toujours s'orienter vers la vie. L'accompagner, l'aider... La fraternité, dès les origines de la devise républicaine, a été l'un des termes les plus controversés : elle fait écho à une obligation morale. Liberté et égalité sont des droits, la fraternité, elle, fait écho à un devoir vis-à-vis d'autrui. La fraternité organisée par la solidarité nationale en termes de rétribution reste cependant toujours anonyme. Celle qui doit s'inscrire à l'hôpital implique la rencontre avec un visage, avec l'autre. Elle ne peut plus être anonyme, elle ne peut être qu'incarnée. L'hôpital doit inscrire la fraternité dans son agir en déployant ceux de ses membres : en leur permettant de devenir amis avec leurs patients. Le suicide appelle la suppression d'un homme.

Si l'on sait que nombreux sont ceux qui, ayant la possibilité de se suicider, n'utilisent pas le poison, il nous semble que ce n'est ni un argument pour légiférer ni pour s'abstenir. En revanche, lorsque l'on offre aux patients réclamant une aide à mourir des soins palliatifs il ne reste alors que 2 à 3% de maintien de demandes à mourir⁶⁶³. Cette

⁶⁶³ Beydon, L., Pelluchon, C., Puybasset, L., Baghdadi, H., Bauman, A., Bazin, J.-E., Beloucif, S., Bizouarn, P., Crozier, S., Devalois, B., Eon, B., Fieux, F., Frot, C., Gisquet, E., Guibet-Lafaye, C., Kentish, N., Muard,

information met en évidence le fait que l'urgence éthique ne réside pas dans une législation sur un droit au suicide ou à l'euthanasie mais bien au profit du développement des soins palliatifs. Une fois seulement que l'on sera venu à bout du mal mourir, lorsqu'on aura épuisé toutes les solutions pour éviter les demandes à mourir, alors qu'on se sera engagé dans l'accompagnement jusqu'au bout, alors peut-être faudra-t-il rouvrir le débat sur un droit au suicide assisté dans le cadre d'une législation. Et, à tout le moins, c'est un droit qu'il faudrait alors strictement encadrer afin de se donner toutes les garanties pour qu'il n'y ait pas de « laissé pour compte ». Aussi, penser, comme Corinne Pelluchon, une obligation d'être passé par les soins palliatifs (sauf refus explicite du patient) avant de pouvoir obtenir une aide à mourir semble s'imposer. Il nous semble que l'agir politique, avant d'aller vers la solution du désespoir, devrait avant toute chose se donner les garanties de la fraternité. Fraternité qui est inscrite au sein même de la devise de notre république. Ce faisant, il lui faut alors mobiliser son action bien plus sur le développement de soins palliatifs, l'accompagnement jusqu'au bout de tous, et la lutte contre un mal mourir. Car ce mal mourir est devenu un fléau pourtant reconnu, il deviendra mal nommé si l'on ne lutte pas contre lui. À défaut de s'engager à l'éradiquer, l'on n'en viendra à une législation sur l'euthanasie et le suicide assisté. Un constat terrible ne nous enjoint pas à choisir de le laisser perdurer et de faire avec, mais bien de lutter contre. Mais il faut alors aussi accepter de rendre compte d'une crise d'autorité à la fois du politique, mais aussi de la médecine, pour penser la fin de vie dans un contexte de crise et de questionnement.

C. L'autorité médicale en question

C'est bien parce qu'il existe désormais un soupçon qui pèse sur le médecin et son savoir que ce soupçon nous mène à vouloir nous imposer en tant que patient et à vouloir imposer nos volontés. Parce que l'on se conçoit comme défendant ses droits contre une profession qui n'aurait que des devoirs, le débat sur la fin de vie se crispe, se tend et

O., Nicolas-Robin, A., Otero, M., Roussin, F., « Fin de vie, euthanasie et suicide assisté : une mise au point du comité d'éthique de la SFAR », publié en ligne sur le site de la SFAR : <http://www.sfar.org/accueil/> puis dans *Annales françaises d'anesthésie et de réanimation*, Elsevier Masson, vol.30, 2012, p. 1-10.

paralyse la réflexion éthique et politique. Si la médecine a vu à raison s'écrouler son modèle paternaliste, doit-elle pour autant aller vers une médecine prestataire de service, sans âme et sans éthique, ou encore vers une médecine communautariste ? Peut-on sortir de cette lutte de pouvoir intestine qui brise la confiance et qui paralyse l'agir éthique en raison de la peur qui entoure le médecin et le patient ?

a. La critique du paternalisme

L'on a assisté, ces dernières années, à un bouleversement profond et radical de la relation médecin-patient. L'indice le plus manifeste se trouve probablement, en France, dans la loi Kouchner relative aux droits des malades du 4 mars 2002. En effet, la défense des droits du patient est mise en avant : il se voit accordé le droit d'avoir accès à son dossier médical. Le médecin lui doit une information claire et il lui faut, pour agir, obtenir le consentement éclairé de celui qui vient se faire soigner. Ce qui nous semble naturel est en fait une révolution car cela marque l'enterrement définitif de la figure du médecin comme *auctoritas* paternelle. Rappelons-nous, le code de déontologie de 1979, dans son article 42 stipulait que « pour des raisons légitimes que le médecin apprécie en conscience, un malade peut être laissé dans l'ignorance d'un diagnostic ou d'un pronostic grave »⁶⁶⁴. Il s'agit alors de le protéger pour lui permettre de conserver le plus de bien-être possible.

Le paternalisme possède donc une assise éthique. L'on veut protéger la personne vulnérable, encline à ne plus pouvoir raisonner du fait de ses émotions, ce qui peut la conduire à prendre une mauvaise décision. Le médecin quant à lui, en raison de la distance émotionnelle qu'il possède et la connaissance scientifique acquise a en sa possession tous les moyens lui permettant de prendre la meilleure décision pour celui qu'il soigne. Le paternalisme « consiste, d'une part, à affirmer que le médecin est la personne la plus compétente pour réaliser le bien-être du patient et, d'autre part, que le patient est intrinsèquement dans un état le rendant inapte à prendre des décisions pour lui-même. Ainsi que l'affirme Louis Portes, ancien président du Conseil de l'Ordre : « au sens exact du terme, [le patient] ne voit plus clair en lui-même, car entre lui-même observant son mal et lui-même souffrant de son mal, s'est glissée une opacité et parfois même une obscurité

⁶⁶⁴ Jaunait, A., « Comment peut-on être paternaliste ? confiance et consentement dans la relation médecin-patient », in *Raisons politique*, 2003, num. 3, p. 59-79, sur : <http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2003-3-page-59.htm#no4>, consulté le 01/09/2016.

totale ; tous ses pas dans sa connaissance de lui-même sont devenus trébuchants comme ceux d'un enfant ». Cette position instrumentale faisant du médecin un personnage social apte à « décider pour » est incarnée par le concept de privilège thérapeutique tel qu'on le trouve exprimé dans les deux premiers codes de déontologie français, dans les articles 31 du code de 1947 et 34 du code de 1955 : « un pronostic grave peut légitimement être dissimulé au malade ». Le privilège thérapeutique désigne initialement un devoir médical qui consiste en une possibilité de dissimuler des informations à un patient pour son propre bien, en estimant que la vulnérabilité du malade le rend trop fragile face à des informations traumatisantes sur sa santé »⁶⁶⁵. On le voit, la loi Kouchner, obligeant au recueil du consentement et au libre accès à son dossier médical est une véritable révolution. La loi oblige la médecine à l'information pour son patient. Elle prend acte d'une évolution des mœurs.

Jusqu'à peu, lorsque l'on consultait son médecin, l'on appliquait scrupuleusement ses prescriptions. Jamais son diagnostic et son savoir n'étaient remis en doute, le patient lui-même se considérait comme ignorant. Il s'en remettait alors à celui qui, en raison d'une légitimité intellectuelle, pouvait le soigner. L'on se soumettait alors à l'avis médical avec confiance. Le médecin revêtait en quelque sorte la figure paternelle qui sait contraindre, sans violence pour obtenir un plus grand bien : la santé.

Le médecin possédait encore l'aura de l'autorité qui requiert toujours une obéissance consentie et volontaire. Lorsqu'on en vient à la violence, nous livre Hannah Arendt, il n'est déjà plus question d'autorité. L'autorité est « incompatible avec la persuasion qui présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation »⁶⁶⁶. Violence et persuasion sont donc les indices privilégiés d'une autorité en crise. Or au sein de la loi relative aux droits des patients, c'est bien de cela qu'il s'agit. Il va falloir persuader, convaincre, expliquer pourquoi le médecin s'oriente vers telle thérapeutique et non une autre. Et le patient, s'il n'est pas convaincu, ira prendre un second avis. Il arrivera armé à chaque rendez-vous d'une multitude d'informations glanées sur internet entre autres, ne comprenant pas pourquoi la thérapeutique qui lui est proposée n'est pas celle qui lui semblait convenir au vu de ses recherches. L'autorité, qui est toujours hiérarchique (ici en raison d'un savoir), doit être reconnue naturellement en raison de sa justesse (dans le jugement thérapeutique, le diagnostic et les soins et traitements à donner et recevoir) et de sa légitimité (du fait du savoir et de l'expérience clinique). La médecine paternaliste s'est

⁶⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶⁶ Arendt, H., « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La crise de la culture*, Paris, Folio Essai, 1972, p. 123.

effondrée car, reposant sur l'autorité, elle a vu ses fondations en crise. Il a fallu alors construire un nouveau modèle médical qui reconstruit la relation médecin-soigné pour l'ajuster à l'évolution de notre société.

En effet, « la disparition des préjugés signifie tout simplement que nous avons perdu les réponses sur lesquelles nous nous appuyions généralement, sans même nous rendre compte qu'elles étaient à l'origine réponses à des questions »⁶⁶⁷. La fin de la tradition a bouleversé le monde médical et la relation de soin. Car c'est elle qui assurait la légitimité de la transmission d'un monde plus ancien que nous, en préservant la possibilité de l'agir de chacun de ses membres dans leur nouveauté, apportant imprévisibilité et renouveau. La crise de la culture, amenant la crise de l'autorité, a rouvert tous les possibles en demandant à ce que la relation soignant-soigné soit repensée, réenchantée.

b. La crainte d'une médecine « prestataire de service »

La difficulté d'articuler la relation soignants-soignés est apparue au grand jour. D'un médecin qui possédait tous les pouvoirs en vertu de sa connaissance, nous allons peu à peu vers un système où c'est au patient désormais d'imposer ses vues. Du seul fait que lui ne joue rien de moins que sa vie, et qu'il n'en possède qu'une. La différence est de taille, et le fossé abyssal. En un sens, c'est aussi pourquoi il est vain de regretter toute médecine paternaliste, elle ne peut revenir de nos jours. Celui qui joue sa peau, sa qualité de vie autant que sa quantité de vie, doit pouvoir être entendu dans ses désirs et ses volontés, quand bien même ces dernières peuvent sembler parfaitement déraisonnables à un médecin. Seul le patient vivra réellement, concrètement, dans sa chair, les soins donnés et choisis. Seul le patient supportera les décisions thérapeutiques engagées pour qu'il vive, ou qu'il survive, quelque temps encore. Lorsqu'il s'agit de sa vie en propre, personne n'est prêt à déléguer la prise de décision. Tout du moins acceptons-nous des conseils, des avis, et c'est à ce titre que nous venons solliciter le médecin.

⁶⁶⁷ Arendt, H., « La crise de l'éducation », in *La crise de la culture*, *Op. Cit.*, p. 225.

Sa seule autorité ni ses études ne sont suffisantes pour prendre une décision. Il s'agit bien pour lui de faire œuvre de pédagogie. Il lui faut articuler, tout à la fois, son savoir, son expérience clinique et s'adapter au mode de vie de son patient pour obtenir la thérapeutique la plus efficace. Nul besoin de dire combien il est difficile pour tout un chacun de renoncer à une stratégie pour autrui lorsque l'on est persuadé que c'est le meilleur qui puisse lui arriver, et que c'est cela que nous défendons. Ajoutons à cela que cette conviction le plus souvent intime, dans le cadre de la relation médicale, est doublée d'un savoir scientifique qui tente chaque jour d'être de plus en plus objectif. Nous demandons donc au médecin de faire alliance avec nous, non pas seulement en fonction d'un savoir, mais aussi en fonction d'un art thérapeutique. Art qui lui permet de mettre en place les ajustements nécessaires à notre cas particulier. Bien plus, nous lui demandons aujourd'hui, malgré son savoir, d'accepter de pratiquer des gestes et de prescrire des thérapeutiques qui lui semblent vaines ou qu'il sait inadaptées. Ou encore, de poser des gestes contre sa conscience pour qu'il s'adapte entièrement à nous.

Le patient consomme désormais le médecin, allant jusqu'à l'instrumentalisation, pour parvenir à ses fins. Ce faisant, il réduit la médecine à une prestation de service comme une autre. Ou alors le patient se voit caricaturé en le présentant comme consommateur des médecins et des soignants dès lors que sa demande dérange. Car, que l'on se trouve confronté aux questions redoutables de l'assistance médicale à la procréation, à celles des chirurgies esthétiques, et à celles de la fin de vie, parce que, bien souvent, les émotions l'emportent sur le discours réflexif, il devient difficile de canaliser la puissance de ces dernières et de ne pas entrer dans une vaine lutte de pouvoir. Pour autant, force est de constater que les patients ont de plus en plus de mal à ne pas voir entendue leur demande, et à rejeter assez facilement le refus d'un médecin. Car ils considèrent que la déontologie qui leur est opposée n'est pas suffisante au vu de ce qu'ils peuvent vivre. Dès lors, comment résoudre ce dilemme éthique opposant la vie d'un patient et la possibilité pour le médecin d'exercer son métier librement en fonction d'une éthique professionnelle ? C'est cette éthique qui lui permet aussi de poursuivre son travail au sein d'une profession confrontée à beaucoup de douleurs et de souffrance. Afin de pouvoir exercer un tel métier, il faut pouvoir lui donner du sens, et ce faisant élaborer une éthique de ce qu'il pense être l'agir d'un bon médecin. Aussi il nous faudrait sortir d'une lutte de puissance et de pouvoir qui s'avère vaine et destructrice, au déficit de tous. Le défi de l'hôpital est de créer la possibilité d'une alliance entre soignants et patients. Cette alliance ne pourra voir le jour que si l'on parvient à ne pas distordre le débat en l'enfermant dans une opposition

destructrice : choisir entre l'autonomie des patients ou la déontologie soignante. C'est pour ne pas se laisser enfermer dans une telle logique binaire que nous plaidons pour la nécessité d'une alliance. Pour que cette dernière puisse voir le jour, il est nécessaire d'accueillir la place de chacun. C'est par la fraternité, qui m'oblige à reconnaître l'autre comme mon frère, promeut comme valeur fondatrice de l'institution, que j'en viens à le respecter et l'estimer. C'est par la fraternité, qu'à défaut d'une injonction à *l'agapè* (qui ne peut être qu'un choix absolument individuel), l'on découvre que l'urgence est de restaurer la possibilité de liens d'amitié, de *philia*, qui permettront à chacun d'être reconnu pour ce qu'il est. Pour ce faire, il faut alors rendre chacun responsable de son agir, l'encourager à juger, à imaginer, se mettre à la place d'autrui. C'est ainsi que la subsidiarité trouve sa place comme valeur conduisant à un processus de décision qui permet à chacun d'être restauré dans son originalité propre, dans son « Je Peux » primordial.

D. Histoire de la mort à l'hôpital

C'est au sein de l'institution hospitalière que, de l'agonie, nous sommes passés à l'invention du terme de mourant. En effet, selon Norbert Elias, « jamais dans l'histoire de l'humanité les mourants n'ont été relégués derrière les coulisses, hors de la vue des vivants de manière aussi hygiénique ; jamais auparavant les cadavres n'ont été expédiés de la chambre mortuaire au tombeau de manière aussi inodore ni avec une telle perfection technique. »⁶⁶⁸ Une façon d'habiter le temps présent de l'agonie sans pour autant effrayer s'est organisée au sein de l'hôpital. Une façon de rendre compte de la prise en charge offerte pour la fin de vie au sein d'une structure hospitalière généralement tournée vers la guérison. Une façon de « nommer » le mal qui atteint le patient afin de lui offrir la meilleure des prises en charge possible, celle qui spécifie et qui classe pour être efficace. La mort s'est invitée dans l'institution parce qu'il y a eu scandale : celui d'un défaut de sollicitude, d'une faute contre l'homme souffrant, envers celui qui meurt. Il devait faire

⁶⁶⁸ Elias, N., *La solitude du mourant*, Paris, Poche, 2002, p. 37.

face à l'abandon des médecins et des soignants, devenu gênant parce que manifestant l'impuissance de l'hôpital. C'est ainsi que sont nés les soins palliatifs. La fin de vie est désormais une cible spécifique de l'action médicale : « (les soins palliatifs) regroupent ainsi les tâches anciennes de soins et d'assistance aux mourants, et l'utilisation des techniques modernes de prise en charge des symptômes et des douleurs liées aux phases avancées et terminales de la maladie, tout en s'efforçant de répondre à la détresse morale et psychologique de ces patients. »⁶⁶⁹

Ne sachant quoi faire, il fallait inventer un nouveau mode d'être pour pouvoir accompagner. S'est alors construite une relation de soin basée sur un « laisser mourir » refusant d'aller jusqu'au « faire mourir ». Aujourd'hui, la question de la mort, celle de l'agonie est traversée par la question d'une possible mort naturelle qui permettrait de ne pas aller vers une mort artificielle. Mais la mort est-elle naturelle dès lors qu'elle est médicalisée ? Comment orienter l'action du soin au sein de la fin de vie quand la mort est, elle-même, un objet de science mouvant, à tel point que les certificats de décès des médecins ont longtemps porté la mention « présumé mort » ?

a. L'abandon des mourants à leur accompagnement

L'hôpital s'est vu bousculé lorsqu'il s'est retrouvé confronté à l'épidémie de SIDA, condamnant des hommes et des femmes à une mort affreuse et honteuse (car cette dernière était stigmatisée, elle manifestait « la vie dissolue » de ceux atteints par ce fléau). Dans le même temps, l'on assistait au développement d'une maladie nommée cancer, que l'on ne savait pas soigner. Une fois ce mot nommé, le patient se pensait condamné, la médecine était impuissante. Ne pouvant guérir ses patients, l'institution les abandonnait. À l'hôpital, l'on ne savait pas les soulager : pas de prise en charge efficace des douleurs atroces, encore moins de l'angoisse si profonde de mourir. Dans un univers aseptisé et technique, l'on mourait, caché dans une chambre d'hôpital, isolé du monde. En France, ce sont les années noires qui débutent vers 1970, pour le SIDA. Le cancer quant à lui est connu depuis longtemps. Mais si l'on connaît les rayons X, en plus de la chirurgie, depuis les années 1920, le plus souvent, l'on ne guérit pas. Tout au plus, l'on endure la maladie plus

⁶⁶⁹ Castra, M., *Bien mourir - Sociologie des soins palliatifs*, Paris, PUF, 2003, p. 3.

longtemps. C'est seulement en 1946 que l'on découvre, un peu par hasard, que les soldats ayant été exposés au gaz moutarde possédaient un taux réduit de globules blancs. Les médecins pensent alors qu'un composé chimique de moutardes azotées pourrait permettre de ralentir la croissance de cellules leucémiques, permettant ainsi une rémission pour quelques mois. La première chimiothérapie efficace contre une tumeur n'est découverte qu'en 1956, et depuis, les recherches sur le cancer ont pu se développer à tel point que d'une rémission, l'on va de plus en plus souvent vers une guérison.

Il n'empêche, l'hôpital était tout orienté vers la guérison et l'institution permet de masquer la douleur et la souffrance de la vie publique, de cacher la mort, car celle-ci ne se déroule plus à domicile. « Élaborant des techniques de soin de plus en plus pointues et des stratégies thérapeutiques sans cesse plus sophistiquées, la médecine moderne s'est développée en privilégiant le paradigme scientifique qui est devenu un modèle d'intervention dominant, apportant quotidiennement la preuve de son efficacité dans la gestion des pathologies organiques. »⁶⁷⁰ Et c'est ainsi que peu à peu les conséquences désastreuses de la toute-puissance technique sont apparues au grand jour. À travers les soins palliatifs et la volonté de recentrer le soin sur une prise en charge plus globale, la médecine a alors retrouvé de la légitimité dans son agir. Non pas au service d'un unique organe, il lui faut pouvoir accompagner le patient dans la totalité de ce qu'il est, dans sa chair. Aujourd'hui, l'on peut cependant constater que l'institution hospitalière semble toujours tournée vers l'unique objectif d'une guérison, car on ne donne de valeur qu'à l'acte. L'acte seul est considéré comme valeur ajoutée au sens où lui seul est valorisé financièrement. C'est donc l'acte qui justifie de la prise en charge et de l'efficacité du service hospitalier, c'est lui seul qui permet de penser une logique financière. Celui qui meurt abolit le pacte du soin : l'on ne peut plus rien faire pour lui parce qu'il y a peu d'actes à prescrire. La logique financière et économique n'a pas su s'adapter aux évolutions de la médecine qui du soin technique s'est orienté vers un prendre soin global, particulièrement pour l'accompagnement de la fin de vie. Le projet de l'hôpital est remis en cause, son échec est manifeste. Car il lui faut être rentable pour pouvoir perdurer. Si autrefois sa spécialité était l'accueil des indigents, des mourants, avec les hospices, les causes perdues aujourd'hui le dérangent. L'univers technique, la machine de guerre toute orientée vers la guérison, peinent à faire place à celui pour qui il n'y a plus de solution thérapeutique possible pour empêcher ou retarder la mort. Seuls les soignants peuvent

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 3.

résister pour le bien-être de leur patient. Mais l'on s'use vite à lutter contre l'inertie d'une institution. L'hôpital, entendu comme ce lieu où l'on produit des actes et qui n'est plus capable de soigner, se voit alors contesté car le scandale de la solitude de celui qui meurt, livré à sa seule désespérance, est apparu profondément barbare, inhumain, inacceptable.

Les soins palliatifs sont nés parce que les soignants reconnaissaient l'insuffisance d'une médecine uniquement orientée vers la guérison. Il fallait pouvoir accompagner l'homme souffrant jusqu'à l'épreuve suprême : celle de la mort. Ces services manifestent l'aveu de la médecine, qui reconnaît son impuissance à guérir, et la malfaisance à prolonger la vie de quelqu'un inutilement. L'acte devient inutile, le faire est un rempart abscons qui ne protège que les accompagnants, les soignants, mais qui empêche de rejoindre l'homme souffrant. Les soins palliatifs obligent à l'humilité face à l'expérience tragique d'un homme qui meurt. Restaurer la dignité subjective de l'homme qui meurt, accompagner jusqu'au bout par humanisme. Ils tentent de rendre raison de cette intuition du poète : « être vivant c'est être vu, entrer dans la lumière d'un regard aimant »⁶⁷¹. Les soins palliatifs ne peuvent prendre en charge des mourants, faute de quoi ils trahissent leur intuition fondatrice : ils accompagnent des vivants vers la mort. Ils sont alors devenus les spécialistes de l'accompagnement en fin de vie, développant à la fois un savoir technique orienté vers le soulagement à tout prix de la douleur, vers l'apaisement de l'angoisse et de la souffrance, et redonnant au soin sa dimension profonde qui est d'être au service d'un homme, mon prochain, celui que je rencontre en pratiquant un soin. L'action médicale possède désormais un objectif qui est de prendre soin et de soulager. Pour les services spécialisés dans l'accompagnement de la fin de vie, il s'agit alors de « laisse(r) paraître l'image d'un individu « sujet » qui parvient complètement à façonner ou à gérer sa propre trajectoire et qui évolue vers une acceptation de la mort ; une mort qui aura été idéalement assumée et préparée grâce à l'aide et à la compétence des acteurs professionnels. »⁶⁷². L'on tente alors, par les procédures et les techniques développées, de construire une façon de bien mourir. Les soins palliatifs font œuvre de normalisation, ils promeuvent un modèle de mort. « À travers cet idéal d'une fin de vie moins violente, sans douleur, apaisée et pacifiée, les soins palliatifs peuvent être interprétés comme une tentative ultime pour neutraliser la mort qui constitue par essence une perturbation et une remise en cause de l'ordre social. »⁶⁷³. En un sens, la mort et la souffrance ne sont pas uniquement les perturbateurs de l'hôpital, mais

⁶⁷¹ Bobin, C., *L'inespérée*, Paris, Gallimard, 1994, p. 12.

⁶⁷² Castra, M., *Bien Mourir – Sociologie des soins palliatifs*, Op. Cit., p. 6.

⁶⁷³ *Ibidem*.

c'est la société dans son ensemble qui est fragilisée. C'est pourquoi toute société a toujours développé des rites et des rituels permettant d'appivoiser la mort et de savoir se conduire lors de sa survenue⁶⁷⁴.

C'est une « éthique de l'hospitalité »⁶⁷⁵ qui tente de se développer au cœur de l'univers techniciste de l'hôpital. C'est pourquoi, « au sens large, tout soin est palliatif, en ce sens que nos soins ne peuvent que pallier temporairement à ce qui altère notre condition. Tout soin est palliatif parce qu'on ne guérit pas de la mort. »⁶⁷⁶ L'homme mortel se trouve accompagné par des services tentant de pallier à l'incapacité définitive qui vient frapper : celle de vivre, en raison de l'œuvre de la mort. De la naissance à la vieillesse, la médecine a découpé le temps pour prendre en charge un type spécifique de patient (la pédiatrie, la gériatrie). La mort appartient désormais à ce découpage temporel, elle devient le temps de la « fin de vie » et l'aveu d'une médecine qui fait le deuil de sa toute-puissance pour entrer dans l'humilité d'un soin. « On demande “ si c'est un homme ”, cet homme couché, abattu, brisant la force communicationnelle du langage dans la fragilité de sa plainte. (...) Dans l'expérience du désarroi et du mal insensé, le mourant est la figure radicale de l'étranger, qui questionne notre disponibilité à l'hospitalité. »⁶⁷⁷ Si l'hospitalité a pour racine le mot latin *hospes, hospitis*, il est issu de la même famille que le mot *hostis* qui signifie à la fois l'étranger et l'ennemi. Aussi l'hospitalité relie tout à la fois l'étranger, qui est l'hôte en tant qu'il est en danger, et l'ennemi qui peut nous atteindre, nous blesser et dont il faut se protéger. Les soins palliatifs tentent de refonder l'action du soin, dans la tradition de l'hospitalité, enracinée dans un dialogue confrontant à la fois l'étranger, l'ennemi : c'est-à-dire celui que l'on accueille pour ce qu'il est, dans sa pauvreté et son dénuement.

b. La querelle entre « laisser mourir » et « faire mourir »

Il apparaît de plus en plus que l'on classe la pratique médicale, lorsqu'elle accompagne la fin de vie, en deux catégories différentes qui sont celle du « laisser mourir » et celle du

⁶⁷⁴ Sur ce sujet, nous renvoyons aux travaux remarquables d'Edgar Morin, *L'homme et la mort*, Paris, Poche, 1976.

⁶⁷⁵ Pierron, J.-P., « Les soins palliatifs, vers une éthique de l'hospitalité ? », Elsevier Masson, *Médecine Palliative*, 2005, n° 4, p. 209-217.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 210.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 214.

« faire mourir ». L'on pourrait penser que ces deux catégories sont évidentes, qu'elles permettent d'orienter et de guider la pratique au plus juste. Le « laisser mourir » correspond au fait de n'engager aucun traitement déraisonnable et, si cela s'avère nécessaire, de savoir limiter les traitements, voire de les arrêter définitivement. S'ajoute à cela la nécessité d'accompagner ces limitations et ces arrêts de traitements avec des médicaments antalgiques qui soient ajustés, permettant au patient de ne pas souffrir de ce type de décision. En quelque sorte, le médecin se retire pour permettre à la mort, par là à la nature, de faire son œuvre. Le laisser mourir peut alors être soit attentiste, passif, quand l'on choisit de ne pas engager de traitement, soit quelque peu proactif, lorsqu'il est nécessaire de retirer des traitements. Dans tous les cas, il s'agit de ne pas engager de traitements disproportionnés ou de les retirer quand ces derniers le sont devenus, la réalité clinique étant toujours mouvante. Le but est clair, semble-t-il : sauvegarder la dignité du mourant en lui assurant la meilleure des qualités de vie possibles quand on ne peut plus rien faire pour empêcher la mort. À chaque décision de limitations ou d'arrêt des traitements, il s'agit aussitôt d'engager des soins palliatifs pour accompagner la fin de vie. Le « faire mourir », quant à lui, nécessite toujours de poser un acte proactif qui engage immédiatement la mort et qui la vise dans son intention. Au sein du « laisser mourir », l'intention n'est pas de donner la mort mais de laisser la vie reprendre son cours, avec le moins d'intervention médicale possible, tout en soulageant à tout prix, ce qui permet de faire place au double effet. L'on accepte alors de prescrire des potions médicamenteuses si elles s'avèrent nécessaires pour soulager le patient mais qui accélèrent, ou qui peuvent accélérer, la survenue de la mort

Ces deux catégories, permettant de classer l'agir médical, permettraient donc d'identifier ce qui est permis éthiquement et légalement de faire, et ce qui est interdit. Or, si l'idée semble assez simple, dès qu'on la met en œuvre dans le domaine pratique, tout de suite, cela s'avère autrement plus compliqué. Car « dans une pratique médicale spécialisée on ne laisse jamais mourir les malades : tout soin et tout accompagnement constituent une action qui va changer, qu'on le veuille ou non, les circonstances de la mort du patient, y compris le moment de sa survenue. Cette constatation s'accompagne d'une observation révélatrice. Les gestes qui relèvent du laisser mourir, aussi variés soient-ils, et tous légaux, sont bien souvent ressentis par les praticiens comme des gestes différents des traitements courants. »⁶⁷⁸ Et c'est bien parce que les médecins, les soignants, tout le personnel de

⁶⁷⁸ Spranzi, M., « Illusoire laisser mourir », *Le Monde*, 13/12/2012, consulté le 03/02/2016, http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/12/13/illusoire-laisser-mourir_1805947_3232.html.

santé, savent bien que leur action, quelle qu'elle soit, a nécessairement des conséquences sur le patient et la façon dont il va vivre ou mourir, que le laisser mourir et le faire mourir entraînent un malaise. Plus le geste est actif et moins le praticien est sûr de lui. Il devient réticent ou refuse de poser un acte qui lui semble illicite. Par exemple, il semble plus simple pour un soignant de ne pas poser de sonde artificielle d'alimentation et d'hydratation que de la retirer. Ce d'autant plus qu'on sait que ne pas manger ni boire conduit inexorablement à la mort.

L'abstention est plus proche du laisser mourir car l'on n'a pas encore « forcé la nature ». En revanche, dès lors qu'il faut arrêter des soins, il est plus difficile de ne pas se sentir responsable de la mort d'autrui, car l'on s'inscrit dans une chaîne de causalités qui conduit à la mort. Aussi, plus les arrêts amènent une mort rapide et moins ils sont tolérés par les praticiens. Le laisser mourir est déjà une décision de fin, quand bien même elle est souvent attentiste. Il va s'agir pour les équipes soignantes de procéder à des calculs et des raisonnements nombreux pour être certains de ne pas faire mourir, et ainsi de ne pas porter la responsabilité de la mort d'autrui. « Le but des soins proportionnés est de s'assurer que malgré les gestes effectués, les soignants ne font pas mourir le patient mais le laissent mourir. En d'autres termes, il s'agit de déterminer au plus juste ce qu'il faut arrêter ou ne pas arrêter, limiter ou ne pas entreprendre, administrer - et à quelles doses - afin que le patient meure "de sa propre mort naturelle" et non d'une décision de fin de vie. »⁶⁷⁹ Il s'agit bien par le laisser mourir de rendre à la mort son caractère naturel, sa survenue ne devant jamais être le fait d'une intention de donner la mort à son prochain. C'est donc « la nature » qui assurerait l'éthicité d'une pratique en fin de vie. Pratiquer le faire mourir revient alors à se substituer à la nature, tandis que laisser mourir lui rend sa place. La loi naturelle de la naissance et de la mortalité retrouve ses droits, la fatalité avec elle.

De toutes les pratiques hétérogènes du laisser mourir que sont les arrêts des antibiotiques, des anticoagulants, des piles de *pacemakers*, jusqu'à l'arrêt de l'hydratation et d'alimentation, conjugués à des traitements antalgiques voire sédatifs qui s'accompagnent inévitablement de la question du double effet, le secret de l'éthique serait alors de n'avoir pas précipité la mort, en aucun cas. « La recherche vaine et techniquement compliquée du laisser mourir ne fait qu'occulter la vraie question qu'une médecine responsable doit se poser : quel mélange particulier de traitements, abstentions, limitations et arrêts est-il cohérent avec le projet de soins et vraiment utile au

⁶⁷⁹ *Ibidem.*

patient ?»⁶⁸⁰ L'on ne peut demander à la médecine de restaurer le rôle de la nature en tentant de la mimer, faute de quoi, l'on se désolidarise de la responsabilité que nos actes induisent. Englués par la question technique du laisser mourir et du faire mourir, il est probable que l'on ne parvienne pas à choisir le meilleur pour le patient. Or les médecins et les équipes soignantes savent remarquablement se poser ce type de question. La collégialité leur permet de choisir la visée qu'ils veulent donner aux soins en fin de vie. L'artefact qu'est devenu l'argument « mort naturelle » ne peut être satisfaisant pour justifier la pratique soignante de la fin de vie car existe-t-il réellement encore des « morts naturelles » ? La mort ne survient-elle pas, de plus en plus, quand on l'y autorise ?

c. Un débat qui perdure entre une « mort naturelle » et une « mort artificielle » ?

C'est désormais la question de la nature qui traverse donc la mort et sa prise en charge. En premier lieu, redisons que ce n'est pas la mort en tant que loi naturelle qui est interrogée, mais bien comment permettre à la mort de faire son œuvre dans un univers technique qui, à défaut de pouvoir l'empêcher, peut la retarder et rallonger les agonies de façon démesurée. Marta Spranzi ajoute à son article que la justification par la nature de la survenue de la mort « ne tient la route ni dans la pratique, ni surtout du point de vue éthique. Comme l'écrit le philosophe John Stuart Mill (1806-1873), " la doctrine selon laquelle l'homme doit suivre la nature est à la fois irrationnelle et immorale ". Irrationnelle parce que tout ce qui est fabriqué par l'homme est le résultat des lois de la nature, immorale parce que la nature peut faire le mal de la façon la plus perverse. »⁶⁸¹ Irrationnelle aussi parce que l'homme n'a eu de cesse d'aménager la nature pour lui permettre de vivre dans un environnement plus protégé : c'est à cela que l'on doit l'apparition de la technique. Mais parce qu'il y a technique, il y a imputation morale et intentionnalité. Invoquer la nature pour justifier ses décisions, c'est d'une certaine façon ne pas totalement assumer le monde technique qui nous entoure et ne pas parvenir à en rendre compte. Considérer que la nature ne suffit plus à justifier une décision au sein d'un discours éthique c'est prendre acte que désormais la nature n'est plus immortelle.

⁶⁸⁰ *Ibidem.*

⁶⁸¹ *Ibidem.*

Reprenons Hannah Arendt lorsqu'elle s'intéresse au concept d'histoire⁶⁸². Elle commence par citer Rilke. « Ici même les montagnes ont seulement l'air de reposer sous la lumière des étoiles ; elles sont lentement, secrètement dévorées par le temps ; rien n'est à jamais, l'immortalité a quitté le monde pour trouver un domicile incertain dans l'obscurité du cœur humain qui a encore la capacité de se rappeler et de dire : à jamais. S'il y a et quand il y a immortalité ou impérissabilité, celle-ci est privée de gîte »⁶⁸³. Le poète prend acte d'une chose, le monde grec qui reconnaissait deux choses immortelles - l'histoire et la nature - s'en est définitivement allé. Bien plus, avec le doute universel que fonde Descartes, l'on assiste à un soupçon jusque sur la réalité même. Le monde peut nous tromper, nos sensations ne s'avèrent-elles pas illusoires à bien des égards ? Or, « si l'on commence à mettre en doute la vérité et la sécurité fondamentale de ce rapport qui, bien sûr, n'exclut pas l'erreur et l'illusion mais, au contraire, est la condition de leur correction éventuelle, aucune des métaphores traditionnelles pour la vérité suprasensible – qu'il s'agisse des yeux de l'esprit qui peuvent voir le ciel des idées ou de la voix de la conscience écoutée par le cœur humain – ne peut plus conserver son sens »⁶⁸⁴. L'on est en effet désormais convaincu de l'incertitude de toute sensation. L'observation ne peut suffire à établir la science, et dès lors, les sciences de la nature se sont construites sur l'expérience. Expérience qui intervient toujours sur la nature, et qui a alors permis un développement exponentiel du pouvoir de la technique sur cette dernière. La nature n'est plus concevable sans l'intervention de la raison. La géométrie euclidienne peut être contredite par celle non euclidienne, quand bien même l'on ne peut en faire l'expérience par nos sensations. Tout est question de construction intellectuelle et de système de pensée.

Aussi, parce que nous avons commencé à agir dans la nature, « nous avons manifestement commencé à transporter l'imprévisibilité qui nous est propre dans le domaine même que nous pensions régi par des lois inexorables »⁶⁸⁵. Les lois naturelles peuvent être désormais contredites par l'artifice technique, créé par le génie humain. Ce n'est pas seulement la nature qui est alors fragilisée, mais c'est aussi l'homme. En effet, peu à peu, toutes les limitations naturelles qui tendaient à le définir s'abolissent, s'assouplissent ou se désintègrent. Force est de constater que c'est bien souvent après l'apparition d'une technique que l'on en vient à s'interroger sur son bien-fondé. Toujours est-il, c'est un fait et il faut en prendre en acte. Que ce soit pour les questions de naissance

⁶⁸² Arendt, H., « Le concept d'histoire - Antique et Moderne », in *La crise de la culture*, *Op. Cit.*, p. 61-123.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 75.

tout comme pour la question de la fin de vie, la technique nous convoque à la pensée, et la nature ne suffit plus pour affirmer une quelconque réponse.

C'est bien là la difficulté des questions éthiques et biomédicales : jusqu'à quel point la technique, comme artifice, est-elle un bénéfice ou un maléfice ? Comment doser son intervention ? Dès que l'homme agit, il repousse l'échéance de la mort, ou bien il accélère un processus naturel. Quoi qu'il en soit, son action n'est jamais neutre et il ne peut anticiper toutes ses conséquences. « Il est apparu que la science de la nature ne peut aucunement être certaine du caractère inaltérable des lois de la nature dès que les hommes, savants et techniciens, ou simplement bâtisseurs de l'édifice humain, décident d'intervenir et ne laissent plus la nature à elle-même »⁶⁸⁶. Désormais, tout est pensé en termes de processus. À quel point la fin de vie est-elle alors un processus naturel ou artificiel ? Le fait qu'elle soit naturelle garantit-elle le fait qu'elle soit éthique ?

C'est pourquoi Marta Spranzi peut conclure sa réflexion en écrivant : « surtout, la loi devrait aider les soignants à définir, de façon collégiale, les différents gestes de fin de vie susceptibles de permettre à chaque patient de mourir le mieux possible étant donné le contexte médical, psychologique et social et qui lui est propre. L'interdiction de l'injection létale pourrait ainsi être remplacée par un principe de subsidiarité : les gestes de fin de vie les plus passifs devraient être préférés aux plus actifs qui ne sont rien d'autre que les plus abrupts et les plus violents à la fois pour les soignants et pour les patients. »⁶⁸⁷ Si nous nous retrouvons dans la première partie de la citation qui enjoint de penser non pas le plus de nature possible, mais la meilleure prise en charge possible pour accompagner au plus proche la fin de vie de celui qui meurt, l'aspect très relatif de la prise de décision peut continuer d'effrayer.

Si ce n'est pas au sein de la nature que nous pouvons trouver une garantie de ne pas faire mourir, où doit-on trouver ce qui pourrait « objectiver » la pratique médicale en fin de vie ? Comment garantir la possibilité de soulager autrui sans pour autant vouloir le tuer ? L'intention qui préside à l'acte reste toujours du domaine de l'intériorité. La peur d'être soumis à l'arbitraire de celui qui soigne, arguant de la volonté de soulager pour précipiter la fin de vie sous-tend encore une fois ce débat. Le principe du double effet nous astreint justement à nous affranchir de la mort naturelle, quand bien même l'on sait que la frontière entre soulager et le désir de voir les choses s'arrêter est bien souvent floue, voire inextricable. Peut-on objectiver une pratique médicale en fin de vie alors même que les

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁸⁷ Spranzi, M., « Illusoire laisser mourir », *Le Monde*, 13/12/2012, *Op. Cit.*

frontières entre technique et intention laissent la part belle à la liberté et à l'intériorité du soignant ?

À notre sens, c'est ici que la notion d'incarnation nous est d'un grand secours. Car elle nous oblige à nous affranchir de la vérité scientifique comme connaissance pour entrer dans le royaume de l'agir, qui entraîne imputation et responsabilité, dans lequel se déploie la subjectivité de soi et d'autrui. Ce n'est pas tant la question de nature qui prime que la question de l'imputation morale quant à la survenue de la mort d'autrui. Le laisser mourir ne doit pas avoir uniquement un sens passif, négatif, mais il nécessite une décision, une volonté, qui s'engage à ne plus « prolonger » une vie par l'artifice de la technique mais qui, activement, fera tout son possible pour accompagner et soulager. La technique conservera donc sa place mais elle sera tempérée par l'inexorable condition humaine qui est mortelle. Les lois naturelles sont, mais nous avons le pouvoir de les retarder le plus longtemps possible. Aussi, ne sont-elles plus réellement déterminantes au sein de l'éthique. Car il faut que l'agent moral, ici le médecin ou les équipes soignantes, prenne la responsabilité de laisser mourir quelqu'un sans plus lui offrir tous les arsenaux de soin à sa disposition pour que l'homme souffrant puisse mourir. L'objectivité de la loi naturelle, du savoir scientifique ne sont pas fondateurs de l'éthique, c'est bien l'intention. Pour autant, parce que l'intention restera toujours secrète et qu'il faut admettre qu'elle est bien souvent mélangée, confuse, partagée entre le désir de soulager et d'accompagner, mais aussi convaincue qu'il est temps que cela s'arrête, elle oblige à se confronter au royaume de la conscience. L'intériorité qui finalement présidera à la décision laissera pour autant des indices de ses motifs par les actes qu'elle pose. « Poussez la seringue », comme on l'entend parfois, manifeste la volonté de la survenue d'une mort rapide. Arrêter l'hydratation et l'alimentation a bien pour but la mort et c'est bien l'intentionnalité qui pose problème. La technique engagée ou non ne garantit pas l'éthicité de l'agir humain, pas plus que le respect d'une « nature ». Technique et nature sont toujours à penser au sein d'une réflexion qui les articule pour le meilleur du patient. C'est l'ipséité qui fonde l'agir et donc la légitimité ou non d'une pratique. L'imputabilité d'un acte, parce qu'il y a responsabilité, ne peut jamais totalement se traduire par une objectivité parfaite car l'intériorité résiste toujours à ce qui lui est extérieur. Pire l'intériorité peut se revêtir du masque de la vertu pour correspondre à ce que l'on attend d'elle. Les contraintes externes ne garantissent pas l'éthique mais elles peuvent sauvegarder les apparences. Et parfois discipliner les motifs et les mobiles d'une action. En raison d'une opacité du soi à soi, mais aussi parce qu'il existe une opacité du soi à l'autre, cette opacité ne peut se réduire que par la parole et son

interprétation. Mais cette opacité ne peut jamais s'anéantir : la transparence n'existe pas, la pudeur est aussi ce qui protège et préserve. Le laisser mourir devient alors une catégorie nécessaire pour penser quel accompagnement pour quel type de fin de vie. Il ne peut se réfugier totalement derrière un argument dit « naturel ». Ce serait un déficit de responsabilité, et plus encore, un refus de prise en compte d'une mort technicisée. Choisir la voie d'un laisser mourir n'est pas passif mais bien actif car cela implique un engagement total et définitif envers l'accompagnement et le soulagement de celui qui meurt, en vertu de ce qu'on lui doit en tant qu'il est notre frère. Faire mourir, c'est répondre à la technique par la technique. En soi, c'est plus rapide et plus efficace, mais certainement moins humain. Car, à la question existentielle que pose la mort, que pose la souffrance, l'unique réplique engagée ne serait que celle technicienne. C'est alors que la figure de l'inhumain peut advenir. Face à la vulnérabilité de la nature, il s'agit de trouver l'attitude juste pour préserver l'humain avant tout. La fragilité du laisser mourir ne suffit pas à fonder la nécessité d'un faire mourir. Il manifeste seulement que l'agir humain est irréductible à une objectivité parfaite car toujours mise en lumière d'une liberté qui s'exerce, avec des motifs et des mobiles qui lui sont propres et qui peuvent bien être cachés, qui peuvent bien être troubles.

c. Refuser la lutte intestine – choisir l'alliance

Parce que le patient joue sa vie, sur la façon dont il veut conduire son existence, parce que le professionnel de santé joue son quotidien, les relations ne peuvent être neutres. L'un veut que l'on respecte ce qu'il est, ses choix, jusqu'au bout. Quand bien même ils semblent radicaux parce que, bien souvent, c'est le dernier pouvoir qu'il peut encore exercer dans une vie qui l'a projeté, sans préavis, dans le cercle douleur-souffrance-perte des capacités. Il revendique ses droits de façon d'autant plus forte que le reste lui échappe et qu'il lui faut faire cette expérience de la dissemblance au sein même de son identité. Le même et l'autre intimement mêlés sont, dans la crise qu'est l'irruption de la maladie et de la mort, difficiles à relier. Le bouleversement que provoque la maladie engage notre identité et nous fait peiner à nous reconnaître. Assumer les pertes, les accueillir, est un combat éprouvant. Alors, la moindre parcelle d'autonomie que l'on peut saisir, qui nous permet de pouvoir à

nouveau nous affirmer comme un soi, nous ne voulons pas l'abandonner à quiconque, quand bien même il possède un savoir.

Quant aux médecins, aux équipes soignantes, elles doivent faire face au quotidien à des situations éprouvantes, où l'absurdité du mal semble inépuisable. Soigner. Et faute de pouvoir guérir, soulager, accompagner, consoler, écouter les révoltes, les colères, les angoisses de tout un chacun, adoucir si possible... Le métier de soignant réclame une énergie folle que l'on dépense pour autrui. Ce faisant, il faut que le professionnel puisse aussi se sentir valorisé, pas seulement un moyen pour parvenir à la fin décidée par le patient, mais comme un homme qui s'engage pour accompagner l'autre. La rigidité d'une institution arme les professionnels de la santé, leur permet d'ajuster leur pratique, d'avoir des repères, elle a pour objectif de rassurer les soignants. Elle leur donne un cadre. Les protocoles, les recommandations de bonnes pratiques permettent d'ajuster la clinique en gagnant en efficacité, en permettant de gagner en expérience grâce à celle d'autrui. L'institution se doit aussi de penser l'efficacité de ses gestes car l'énergie que l'on accorde à l'un ne pourra être dépensée pour l'autre, et l'hôpital est au service de tous à travers ses membres. Aussi doit-il parvenir à articuler la relation personnelle soignante, permettant d'établir une alliance thérapeutique, tout en préservant le tiers, toujours présent lorsque l'on entre dans l'institution.

Pour autant, il faut pouvoir dire que c'est le soignant, en tant qu'il représente l'institution, qui doit penser au tiers (soit le patient potentiel, non rencontré mais qui attend) et se positionner pour savoir ce qui lui permet de continuer à poursuivre son métier. Le patient lui ne peut être que son propre avocat, il est son seul et unique représentant (sa famille et ses proches peuvent l'épauler aussi). Le patient est toujours dans une relation de proximité, face à un prochain. L'équipe soignante, elle, doit articuler son activité en pensant à la fois le prochain de la rencontre immédiate avec les *socius* (autres prochains) qu'elle connaît ou qu'elle va découvrir.

Si l'on fait croire aux patients que les médecins ont le pouvoir ou aux médecins que les patients ont le pouvoir, parce que c'est faux, cela entraîne la violence. La question est celle de la responsabilité partagée : chacun devant assumer les décisions médicales. Or, si avec Arendt, l'on réfléchit à la nature de l'action et à notre capacité de déformer par la pensée et la parole tout ce qui se présente à nous dans le champ du réel, il nous faut constater que cette « sorte de capacité active, voire agressive, est bien différente de notre tendance passive à l'erreur, à l'illusion, aux distorsions de la mémoire, et à tout ce qui peut être

imputé aux insuffisances des mécanismes de la pensée et de la sensibilité »⁶⁸⁸. Parce que l'homme est doté de la faculté d'imaginer, il peut distordre le réel en fonction de son prisme idéologique.

La politique porte particulièrement cette tentation. Le mensonge n'est jamais un hasard dans ce domaine, et il ne suffira pas de nous en indigner pour nous en dédouaner. L'idée oriente l'action politique, et donc oriente l'institution. Et toute déclaration de principes implique qu'un autre homme est capable de l'accueillir ou de la mettre en doute. Or, « faire de la présentation d'une certaine image la base de toute une politique – chercher non pas la conquête du monde, mais l'emporter dans une bataille dont l'enjeu est « l'esprit des gens » - voilà bien quelque chose de nouveau dans cet immense amas de folies humaines enregistré par l'histoire »⁶⁸⁹. Le totalitarisme en est un exemple, mais c'est pour dénoncer la guerre du Vietnam qu'Hannah Arendt développe cette idée. Car si la vérité, parce qu'elle est inscrite dans la réalité de l'existence, finit toujours par confondre le menteur, il est apparu que le pouvoir politique pouvait engager de nombreux moyens pour faire durer un mensonge le plus longtemps possible. L'illusion a pu durer.

Bien plus, c'est au sein de la fragilité de l'homme, due à son imagination, que « la tromperie n'entre jamais en conflit avec la raison, car les choses auraient pu se passer effectivement de la façon dont le menteur le prétend. Le mensonge est souvent plus plausible, plus tentant pour la raison que la réalité, car le menteur possède le grand avantage de savoir d'avance ce que le public souhaite entendre ou s'attend à entendre. Sa vérité a été préparée à l'intention du public, en s'attachant tout particulièrement à la crédibilité, tandis que la réalité a cette habitude déconcertante de nous mettre en présence de l'inattendu, auquel nous n'étions nullement préparés »⁶⁹⁰. En un sens, distordre la relation de soin pour la penser comme une lutte de pouvoir, c'est déjà la passer au prisme d'un discours idéologique, soit au bénéfice des patients, soit au bénéfice des soignants. Ce faisant, l'on appauvrit alors leur relation de telle sorte que c'est l'équilibre même de la possibilité d'une alliance qui se voit remise en cause. C'est alors que la violence devient manifeste. Car dans ce jeu de rôle qu'engage une institution, ce n'est plus l'un avec l'autre et pour l'autre dans l'institution juste, mais c'est le soi contre l'autre, dans une institution désorientée. Le politique doit donc promouvoir d'urgence l'alliance au sein du milieu hospitalier entre les soignants et les patients. Puissance d'action par l'imagination, il ne

⁶⁸⁸ Arendt, H., *Du mensonge à la violence*, Paris, Editions Agora, 2011, p. 9.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 21- 22.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 10-11.

dispose que d'un seul moyen. Insuffler un nouvel esprit à l'institution hospitalière par des lois. Ces dernières devraient alors s'atteler à promouvoir la subsidiarité au sein des équipes soignantes. La hiérarchie institutionnelle et conventionnelle s'ajusterait alors devant la richesse de l'agir chacun. Par l'exercice sain de la subsidiarité, l'on réaffirme la responsabilité de chacun dans son agir. Les processus de décisions, les protocoles à suivre sont alors des aides, des accompagnements mais ne disent plus alors la totalité du soin. L'on sort d'une éthique procédurale pour parvenir à une éthique de la responsabilité personnelle. Chacun, en prenant la décision d'agir, ou celle de déléguer, ou celle de se faire suppléer, se voit conduit à juger. Chacun, jusqu'au patient, jusqu'aux proches, se voit réaffirmer dans son « Je Peux ». Et ainsi chacun est reconnu comme frère de l'autre dans la généalogie ontologique reçue grâce à la richesse de notre incarnation. La fraternité qui doit inspirer l'esprit de nos lois ne peut se décliner que par l'exercice du principe de subsidiarité au sein de l'institution. Car celui restaure la dignité de l'agir de chacun, et le conduit donc à faire l'expérience de son pouvoir. Ce faisant, il redécouvre la puissance qu'il possède comme être incarné. Par sa chair, par l'effort fourni, il peut alors prendre conscience de la fraternité qui le lie à autrui. C'est uniquement en ayant conscience qu'il est le frère d'un autre qu'il pourra répondre à l'urgence de l'amitié, besoin fondamental de l'homme souffrant. Car ce dernier nous confronte et se trouve confronté à la passivité primordiale de l'être. Si l'homme se développe comme un « Je Peux », dans l'expérience du pâtir, il découvre qu'il n'est pas son propre créateur mais qu'il a reçu la vie par un autre que lui.

À l'heure d'une époque malade du mal mourir, entrer dans une lutte de pouvoir, oublier la nécessité de l'alliance, c'est alors oublier que la seule urgence en fin de vie est celle de l'amitié. Cette amitié dépeinte par Aristote qui, certes n'est pas l'amitié véritable, celle purement vertueuse, quoique celle-ci puisse toujours jaillir de la rencontre au sein d'une institution. Au sein de *l'Éthique à Nicomaque*⁶⁹¹, dans son livre 8, Aristote nous explique que l'amitié est toujours un bien nécessaire pour vivre, mais elle peut posséder différentes finalités. Néanmoins, elle est commandée soit par le bien, soit par l'agréable, soit par l'utile. Ce qui implique une bienveillance mutuelle, une réciprocité enjoignant de vouloir le bien de l'autre. S'il existe plusieurs espèces d'amitiés, deux types sont inaboutis : les amitiés fondées sur l'utilité ou le plaisir. Il est à noter que, pour le philosophe, celles trouvant leurs origines en raison de l'utilité sont une tentation de la vieillesse, alors que

⁶⁹¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Op. Cit., Livre 8, 1155a – 1163b, p.381-429.

celles issues de la recherche du plaisir sont une tentation de la jeunesse. Force est de constater que le besoin de relation prime en fin de vie, et que la relation est assez inégale. En ce sens, l'amitié qui doit être défendue pour la fin de vie - en dehors de l'amitié vertueuse, qui ne peut être que le fait de la société civile, par l'intermédiaire des proches de celui qui meurt - est bien une amitié que l'on pourrait qualifier d'utilitariste, et ce parce qu'elle répond à la question de la justice. L'amitié fondée sur l'utilité est coextensive à l'institution des soins si l'on veut penser la relation soignant-soigné de façon juste et équilibrée. Reconnaître alors qu'au sein de la relation, il existe une inégalité, mais ne pas vouloir la combler, la nommer comme telle, nous oblige à considérer le fait que chacun peut légitimement espérer recevoir plus que l'autre. Aussi, pour qu'il y ait alliance, pour qu'il y ait confiance, il faut que chacun accepte de ne pas réclamer quelque chose excédant la capacité d'autrui dans le don qu'il fait de lui-même. L'amitié restaure l'alliance tout en prenant soin de la relation, elle permet de sortir d'une lutte de pouvoir vaine pour retrouver la créativité au sein d'un agir qui ne se pense que parce qu'il y a relation amicale.

2. L'invention du mourant ou la disparition de l'agonie ?

L'histoire de la mort s'est vue bouleversée, le paradigme de sa prise en charge s'est transformé. D'une mort à domicile, où l'on s'éteignait comme une bougie, l'on en est venu à une mort qui se déroule toujours à l'hôpital. En raison des soins qu'elle nécessite, la fin de vie est le plus souvent un passage s'effectuant au sein d'une institution. L'irruption du médical, qui protège et soulage, a aussi technicisé notre rapport à la mort. La pharmacopée de la fin de vie est devenue une nécessité, amenant une médiation technique et institutionnelle qui, faute d'existence, ne bouleversait pas notre rapport à la mort auparavant. Si la mort à l'hôpital n'est pas si récente : les Hôtels-Dieu accueillant les déshérités en sont la preuve, sa généralisation est une nouveauté qui nous plonge dans bien des débats et des incertitudes. Ne serait-ce que, parce que désormais la question du mourir, parce qu'il y a institution, est une question de société. L'institution justifie-t-elle alors l'immixtion de la loi dans ce domaine ? Comment organiser la mort en France ? Est-il

possible de penser une organisation du mourir rendant compte de l'amitié, ancrée dans la fraternité ?

A. Aujourd'hui quelle organisation du mourir en France ?

L'on pourrait s'interroger : pourquoi se questionner uniquement sur le cadre franco-français alors que la France s'intègre dans un contexte plus vaste et que les problématiques sur la fin de vie sont partagées tant par les pays européens que par le Japon, les États-Unis, le Canada et autre. Si nous n'avons travaillé la question que dans le cadre français, c'est pour approfondir la réflexion dans un cadre politique précis, qui se transcrit par une législation, fonction régaliennne de l'État. La Cour Européenne des Droits de l'Homme n'a pas encore imposé aux États de changer leur législation sur cette question. En raison des traités qui nous lient à l'Europe, cette dernière, en prononçant une décision, imposerait alors aux États membres de s'ajuster sur les conclusions qu'elle aurait donnée. Force est de constater que l'Europe se trouve traversée par les mêmes interrogations que celles que nous voyons en France. Les solutions n'ont pourtant pas été les mêmes. L'on pourrait dire qu'il existe trois façons de fonctionner en Europe pour accompagner la fin de vie. Nous aurions alors d'un côté les Pays-Bas⁶⁹², la Belgique⁶⁹³ et le Luxembourg⁶⁹⁴ qui auraient des législations plutôt favorables à l'euthanasie⁶⁹⁵. De l'autre côté, nous trouvons les pays interdisant strictement l'euthanasie comme la Grèce ou la Roumanie qui condamnent l'acte à 7 ans de prison, la Bosnie, la Croatie et la Serbie qui ne distinguent pas l'euthanasie de l'homicide, la Pologne qui réclame une condamnation de 3 mois à 5 ans de prison, ou

⁶⁹² Le Pays-Bas autorise l'euthanasie active en cas de maladie incurable, ou de souffrance intolérable, si le patient l'a demandé en toute conscience. L'euthanasie pratiquée sous ses conditions n'ouvre pas à de possibilités de poursuite judiciaire, loi de 2001, cf. <http://www.senat.fr/lc/lc109/lc1092.html>.

⁶⁹³ La Belgique a légalisé le suicide assisté s'il y avait souffrance physique, ou psychique et si la situation médicale s'avérait sans issue, loi de 2002, Code Pénal articles 110 à 114, cf. http://www.unige.ch/collegetheologie/files/6614/0965/1746/prix2014_christe_margaux.pdf.

⁶⁹⁴ Pour le Luxembourg, l'euthanasie est légalisée depuis 2009 si la situation médicale est sans issue : <http://www.legilux.public.lu/leg/a/archives/2009/0046/a046.pdf>.

⁶⁹⁵ Sur l'état des lieux des législations européennes relatives à la fin de vie, consulter avec profit : <http://www.touteleurope.eu/actualite/l-euthanasie-en-europe.html>, publié le 01/01/2016, consulté le 26/08/2016.

l'Irlande qui s'abstient d'en parler dans ses textes législatifs⁶⁹⁶. Enfin, un troisième camp s'ouvre dans lequel se trouve le Danemark⁶⁹⁷, l'Italie⁶⁹⁸, le Royaume-Uni⁶⁹⁹, l'Allemagne⁷⁰⁰, la Suisse⁷⁰¹, l'Espagne⁷⁰², le Portugal⁷⁰³, la Norvège⁷⁰⁴, la Hongrie, la République Tchèque⁷⁰⁵ et la France⁷⁰⁶. L'idée est alors d'interdire l'euthanasie active et de posséder une certaine tolérance pour l'euthanasie passive, ou tout du moins autoriser l'arrêt des traitements. C'est donc la recherche d'une troisième voie qui tente de ne pas légiférer sur l'euthanasie active mais qui accepte la possibilité d'un « laisser mourir ».

Le « laisser mourir », depuis la promulgation de la loi Léonetti, en 2005, a la part belle en France. Et la question d'un retour à une mort naturelle est invoquée pour ériger un rempart contre toute tentation de faire mourir, plus actif puisqu'il s'agit toujours de provoquer la mort, d'assumer à la fois l'intention et de poser l'acte pour aller au bout de l'intention. Aussi les débats sur la fin de vie sont-ils d'autant plus animés que désormais, ils s'intègrent dans une législation. Les premières manifestations d'une volonté d'encadrer la relation médecin-malade ont débuté avec la loi Kouchner, en 2002. Parce qu'elles ont initié le mouvement d'une loi qui oriente et ajuste le geste médical et la relation soignante, elles se sont vues complétées assez rapidement, en 2005, par la loi Léonetti. Les dispositifs engagés ont ainsi fait écho aux pratiques, et parce qu'ils ont amené de nouvelles questions éthiques, de nouveaux problèmes au sein des relations médecins-soignés, c'est une nouvelle loi, Léonetti-Clayes, qui a vu le jour tout récemment, en 2016. C'est ce contexte

⁶⁹⁶ Source : <http://www.touteleurope.eu/actualite/l-euthanasie-en-europe.html>, publié le 01/01/2016, consulté le 26/08/2016.

⁶⁹⁷ Pour le Danemark : si l'euthanasie active est interdite, l'on peut refuser l'acharnement thérapeutique ainsi que tout traitement, cf. <http://www.senat.fr/lc/lc139/lc1394.html#toc16>.

⁶⁹⁸ Pour l'Italie, si l'euthanasie active est considérée comme un homicide volontaire et le suicide assisté est qualifié comme un délit en revanche, l'on a le droit de refuser les soins Source : <http://www.touteleurope.eu/actualite/l-euthanasie-en-europe.html>, publié le 01/01/2016, consulté le 26/08/2016.

⁶⁹⁹ Le Royaume-Uni : l'euthanasie est interdite, mais depuis 2002, l'on peut interrompre les soins dans certains cas, cf. <http://www.senat.fr/lc/lc139/lc1392.html#toc6>.

⁷⁰⁰ L'Allemagne : l'euthanasie active est illégale mais il existe un droit à la décision déraisonnable pour le patient, il peut refuser les traitements qui lui sont proposés : <http://www.senat.fr/lc/lc139/lc1391.html#toc1>.

⁷⁰¹ La Suisse autorise l'aide au suicide assisté sous avis médical, si elle refuse l'euthanasie active, pour l'euthanasie passive, elle laisse un vide juridique : <http://www.senat.fr/lc/lc139/lc1396.html#toc26>.

⁷⁰² L'Espagne, l'euthanasie est interdite mais les malades ont le droit de refuser les soins, <http://www.senat.fr/lc/lc139/lc1395.html#toc21>.

⁷⁰³ Le Portugal, l'on peut arrêter les traitements si la situation est désespérée, le Code Pénal condamne l'euthanasie et le suicide assisté, Source : <http://www.touteleurope.eu/actualite/l-euthanasie-en-europe.html>, publié le 01/01/2016, consulté le 26/08/2016.

⁷⁰⁴ La Norvège, l'euthanasie passive s'avère possible pour les patients en fin de vie, *Ibid.* : Source : <http://www.touteleurope.eu/actualite/l-euthanasie-en-europe.html>, publié le 01/01/2016.

⁷⁰⁵ La Hongrie et la République Tchèque : les malades incurables peuvent refuser les traitements, *Ibidem*.

⁷⁰⁶ Pour tous les pays évoqués ci-dessus, l'article faisant foi car le plus récent est : <http://www.touteleurope.eu/actualite/l-euthanasie-en-europe.html>, publié le 01/01/2016, consulté le 26/08/2016.

législatif que nous allons étudier ainsi que ses liens avec une visée éthique, traduisant une préoccupation sociale.

a. La loi Kouchner- une loi résolument tournée vers le droit des malades

La loi Kouchner, en date de 2002, avait une intention simple⁷⁰⁷ : celle d'offrir aux patients plus de droits afin de rééquilibrer la relation médecin-malade. L'on considérait alors que la corporation médicale ne parvenait pas à s'ajuster aux évolutions de la société, encore moins à la crise de l'autorité, abîmant la relation médicale, et portant un coup fatal à une figure paternaliste de la médecine. L'exercice de l'art soignant ne pouvait plus se penser comme une relation d'autorité puisque cette autorité n'était plus réellement reconnue par les « usagers » des institutions soignantes. Puisque les évolutions attendues et escomptées par le public ne parvenaient pas à voir le jour, l'on a pensé que la loi pouvait accompagner ces évolutions sociétales.

C'est ainsi que l'on a instauré une meilleure représentation des usagers au sein des hôpitaux, inspirée de ce qu'avait pu apporter en positif le monde associatif pour améliorer la prise en charge en fonction de la pathologie et des types de personnes atteintes par la pathologie. A vu alors le jour le droit pour les patients d'accéder à la totalité de leur dossier médical sans avoir besoin pour cela de passer par le médecin. S'ajoutait, dans le dispositif législatif, la nécessité pour le médecin d'obtenir un consentement libre et éclairé du patient pour tout acte, traitement et thérapeutique qu'on lui proposait. C'est pourquoi l'article L. 1111-4. Du Code de la santé publique se trouvait rédigé ainsi : « - Toute personne prend, avec le professionnel de santé et compte tenu des informations et des préconisations qu'il lui fournit, les décisions concernant sa santé. Le médecin doit respecter la volonté de la personne après l'avoir informée des conséquences de ses choix. Si la volonté de la personne de refuser ou d'interrompre un traitement met sa vie en danger, le médecin doit tout mettre en œuvre pour la convaincre d'accepter les soins indispensables. Aucun acte médical ni aucun traitement ne peut être pratiqué sans le consentement libre et éclairé de la personne et ce consentement peut être retiré à tout moment. Lorsque la personne est hors

⁷⁰⁷ Pour avoir accès au texte dans son entier :

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000227015&categorieLien=id>.

d'état d'exprimer sa volonté, aucune intervention ou investigation ne peut être réalisée, sauf urgence ou impossibilité, sans que la personne de confiance prévue à l'article L. 1111-6, ou la famille, ou à défaut, un de ses proches ait été consulté. »⁷⁰⁸ Le droit du patient à être informé en toute circonstance s'est vu affirmé. Le médecin ne peut plus prendre une décision de façon unilatérale.

Le consentement éclairé du patient, inscrit désormais comme un droit, venait bouleverser la relation médecin-malade et prenait acte d'un changement de paradigme, accordant non plus le pouvoir au médecin mais bien au patient. Ce consentement éclairé est entendu comme la nécessité pour le médecin de donner toutes les informations relatives aux thérapeutiques possibles et nécessaires, expliquer leur utilité ainsi que leur nécessité ou leur urgence éventuelle. Il s'agit de faire comprendre les conséquences en cas de refus de traitement et de donner une information équilibrée sur les risques et les complications liés au traitement envisagé mais aussi d'informer des possibilités d'alternative. En encadrant la relation soignante, la loi semble nous faire passer, pour le médecin, d'une obligation de résultat à une obligation de moyen. C'est désormais le consentement libre et éclairé du patient qui justifie le traitement et non plus le savoir médical. En un sens, cette loi se situe alors résolument du côté des patients et oblige les médecins à s'ajuster à la nouvelle relation soignante que réclament les patients.

b. La loi Léonetti : du consentement à la collégialité

Ce que la loi a fait, la loi peut le défaire. C'est ainsi que, d'une législation en faveur des malades nous sommes passés, en 2005⁷⁰⁹, par la promulgation de la loi Léonetti, à une législation redonnant le pouvoir de décision aux médecins. Mais en ajoutant, comme garde-fou, et afin de ne pas retomber dans une médecine paternaliste, la collégialité comme outil indispensable pour prendre la meilleure décision possible pour le patient. C'est

⁷⁰⁸ Article L 1111-4 du Code de la santé publique, dans son format original lors de la promulgation de loi relative aux droits des malades du 4 mars 2002, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000227015&categorieLien=id>, le 26/08/2016.

⁷⁰⁹ Pour avoir accès au texte original de la loi du 22 avril 2005 relative aux droits des malades et à la fin de vie, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000446240&dateTexte=&categorieLien=id>.

pourquoi à l'article après l'article L. 1111-9 du code de la santé publique, il est inséré un article L. 1111-13 : « Art. L. 1111-13. - Lorsqu'une personne, en phase avancée ou terminale d'une affection grave et incurable, quelle qu'en soit la cause, est hors d'état d'exprimer sa volonté, le médecin peut décider de limiter ou d'arrêter un traitement inutile, disproportionné ou n'ayant d'autre objet que la seule prolongation artificielle de la vie de cette personne, après avoir respecté la procédure collégiale définie par le code de déontologie médicale et consulté la personne de confiance visée à l'article L. 1111-6, la famille ou, à défaut, un de ses proches et, le cas échéant, les directives anticipées de la personne. Sa décision, motivée, est inscrite dans le dossier médical. »⁷¹⁰ La loi Léonetti a aussi une autre spécificité, elle a pour enjeu la volonté d'encadrer les pratiques soignantes relatives à la fin de vie.

Aussi, la loi Léonetti avait pour visée de refuser à la fois l'acharnement thérapeutique et l'euthanasie, d'où les distinctions que nous avons vues plus haut entre le « laisser mourir » et le « faire mourir ». C'est pourquoi toute « obstination déraisonnable » et « prolongation artificielle » de la vie se sont vues prohibées. La peur du mal mourir en France était en effet accrue par la crainte d'un acharnement thérapeutique pouvant nous prolonger de façon indéfinie sans pour autant parvenir à soulager les douleurs et les souffrances. Les soins palliatifs et leur accès sont devenus un droit pour tous. Celui d'être soulagé face à l'expérience de la douleur. Un droit absolu, quand bien même cela implique la notion de double effet. Ce qui revient à dire que ce qui prime, c'est soulager la douleur et la souffrance même si cela doit raccourcir la quantité de vie.

Toute décision d'arrêt ou de limitation de traitement doit se faire grâce à la discussion. C'est la collégialité et le consensus qu'elle définit qui garantit la légitimité d'un tel arrêt. La loi Léonetti a refusé la distinction entre soin et traitement, considérant donc que l'hydratation et l'alimentation artificielle ne correspondaient pas à un soin mais bien à un traitement⁷¹¹. Ce qui permet de penser qu'elle peut être l'occasion d'une obstination déraisonnable et qu'il est légitime qu'elle puisse faire l'objet d'une décision d'arrêt. Par la collégialité qui justifie la décision, l'on entend l'avis de plusieurs médecins mais aussi le

⁷¹⁰ Article L 1111-13 du Code de la santé publique dans son format original, lors de la promulgation de la loi du 22 avril 2005, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000446240&dateTexte=&categorieLien=id>, consulté le 26/08/2016.

⁷¹¹ Aussi l'article 3 de la loi de 2005 stipule : « Dans la deuxième phrase du deuxième alinéa de l'article L. 1111-4 du code de la santé publique, les mots : « un traitement » sont remplacés par les mots : « tout traitement », <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000446240&dateTexte=&categorieLien=id>, consulté le 26/08/2016.

recueil de l'avis de la famille, de la personne de confiance, et du patient s'il est en état de le donner. C'est d'ailleurs la volonté du patient, lorsqu'il demande une décision d'arrêt des thérapeutiques, qui doit être respectée.

La loi ajoutait à cela un nouveau dispositif pour recueillir la volonté du patient que sont les directives anticipées. Ce dernier dispositif avait pour enjeu de permettre aux patients de donner leur avis sur les thérapeutiques que l'on pourrait leur proposer s'ils ne sont plus capables de parler. Écrites, datées et signées, elles devaient être versées au dossier médical et consultées. Au bout de trois ans, il était nécessaire de les renouveler pour s'assurer qu'elles étaient encore valides. Nous étudierons ce dispositif un peu plus tard car aujourd'hui, par un nouveau renouvellement législatif ces directives s'imposent désormais au médecin. En 2005, ce n'était qu'un document que l'on devait consulter, le médecin n'était pas lié par lui et pouvait décider de leur application ou non.

En un sens, par la collégialité ou les directives anticipées, ces nouvelles dispositions de la loi tendaient à réintroduire le savoir médical et son art prudentiel comme critère décisif dans la prise de décision, quand bien même le droit du patient à refuser toute thérapeutique et à se voir offrir des soins palliatifs était affirmé. En effet, la commission parlementaire avait en tête la possibilité de permettre au patient de refuser tout traitement le maintenant en vie, y compris l'hydratation et l'alimentation, afin que le cas de Vincent Humbert ne puisse plus se présenter.

c. L'arrêt d'hydratation et d'alimentation – comme pis-aller.

Souvenons-nous, Vincent Humbert, c'est un jeune homme, pompier, fauché en pleine fleur de la jeunesse par un dramatique accident de voiture. Après six mois de coma, il se réveille et se découvre tétraplégique, aveugle, muet mais terriblement lucide sur son état et sur son avenir. Il écrit alors une lettre au président de la République, à l'époque Jacques Chirac, pour obtenir un droit à mourir. Ce qui lui sera refusé. C'est sa mère qui passe à l'acte afin que la voix de son fils puisse être écoutée et que ses volontés soient respectées. Elle choisit de lui injecter, après de nombreux renseignements glanés auprès de médecins, des doses importantes de pantobarbital de sodium. Elle échoue : un infirmier passant par-là

lance l'alerte. Son fils est envoyé en réanimation. C'est le médecin de réanimation qui, avec l'accord de la mère, n'engagera pas de soin, et plus, injectera une dose mortelle de chlorure de potassium pour que Vincent Humbert meure. S'ensuit un micmac judiciaire ; la mère et le médecin seront poursuivis et relaxés.

Dans l'esprit du législateur de 2005, parce que la loi autorise le refus de tout traitement, y compris l'arrêt de l'hydratation et de l'alimentation, ce cas extraordinaire aurait pu ainsi trouver une solution légale sans aller vers une législation autorisant l'euthanasie. La porte était ouverte, beaucoup de patients se sont engagés vers les arrêts d'hydratation et d'alimentation pour obtenir que l'on respecte leur désir de mourir. Mais à défaut, faute de mieux. Car qui désire réellement « mourir de faim et de soif » ? En tout cas, l'hydratation et l'alimentation artificielle sont devenues un traitement pouvant être l'indice d'une obstination déraisonnable, justifiant dès lors qu'un patient la refuse ou en demande le retrait, ou que les médecins, après une procédure collégiale, décident de l'arrêter. L'arrêt de l'artifice maintenant en vie permet de ranger ce type de décision dans un « laisser mourir ». Les législateurs pensaient que peu de monde se dirigerait vers cet arrêt de soin, radical et dérangeant. « Or comme on l'a vu, la pratique s'est vite répandue, dans différents secteurs de la médecine aussi éloignés les uns des autres que la néonatalogie ou la gériatrie, pour ne prendre que ces deux-là. Les gens ont compris que c'était la seule manière légale d'obtenir la mort quand elle ne vient décidément pas, et qu'il faut vraiment pourtant qu'elle arrive enfin. »⁷¹² Ces décisions ont donc produits des pratiques euthanasiques au sein des activités soignantes. En effet, un nombre non négligeable de situations cliniques, qui sont quotidiennes, se voient désormais accompagnées par ce type d'arrêt de soin. L'on parvient de façon assurée à la mort, entendue comme naturelle, car rendue à un processus sans technique (excepté le soulagement de la douleur et de la souffrance). Le Centre d'éthique clinique a mené une étude à ce propos, et les conclusions obtenues sont formelles : « la pratique de l'arrêt d'hydratation et d'alimentation artificielles est irrecevable socialement. Elle ne correspond pas à l'idée que se font nos concitoyens d'un accompagnement décent à mourir. Si elle est logique techniquement, elle est incompréhensible culturellement »⁷¹³. Uniquement culturellement ?

Parce que la pratique est dérangeante, qu'elle nous semble barbare, de plus en plus de voix se sont élevées pour la dénoncer et réclamer une nouvelle législation. La volonté de la

⁷¹² Fournier, V., *Puisqu'il faut bien mourir – histoires de vie, histoires de mort : itinéraire d'une réflexion -*, *Op. Cit.*, p. 228.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 229.

loi d'encadrer aussi les cas exceptionnels, en amenant des possibilités qui se sont transcrites dans la pratique quotidienne, a permis la naissance de situations qui sont devenues légitimement objet de scandale. Quand bien même la loi Léonetti n'était pas appliquée, ni assez bien connue, parce que l'exception s'est introduite dans la législation, il a fallu recourir de nouveau à une législation pour permettre de repenser ces fins de vie sans alimentation ni hydratation. De l'euthanasie passive et intentionnelle, la voie s'ouvrait vers une euthanasie plus active. C'est à ces nouvelles difficultés que s'est attaquée la commission parlementaire aboutissant à la loi Léonetti-Clayes, en janvier 2016. C'est cette dernière que nous allons désormais étudier afin d'observer ce que le législateur a voulu engager comme vision dans l'accompagnement de la fin de vie.

B. Jusqu'à la loi Léonetti-Clayes - de l'épuisement des lois

Il va donc s'agir d'étudier la loi promulguée le 27 janvier 2016, en s'intéressant à la volonté du législateur. Ce faisant, nous nous intéresserons tout particulièrement à la question du droit à la sédation terminale et continue en fin de vie pour nous interroger sur la possibilité d'une violence législative qui se substituerait à la recherche d'une pratique éthique.

a. Retour au consentement - fondation de la relation de soin

Force est de constater que la loi Léonetti a été plusieurs fois remise en question avant de parvenir à la législation de 2016, ne serait-ce que dès 2008, lorsque le premier ministre de l'époque, François Fillon, avait mandaté le député Léonetti afin de savoir si la loi de 2005 devait être amendée. Après plusieurs mois de mission, la conclusion fut que la loi était par trop méconnue et de ce fait insuffisamment appliquée. Ce qui impliquait, puisque l'on n'était pas parvenu au but recherché faute d'application, qu'il fallait lui laisser le temps de produire un effet.

L'équilibre de la loi, suite aux élections présidentielles de 2012, est remis en cause, une nouvelle fois. Le président, lors de sa campagne présidentielle, s'était engagé à réviser la loi de 2005 et à ouvrir un « droit à l'assistance médicalisée pour terminer sa vie dans la dignité » (promesse 121). À ce titre, François Hollande confie à l'ancien président du Comité Consultatif National d'Éthique une mission sur la fin de vie en lui demandant de donner un avis sur les possibilités de modifications qui pourraient améliorer la loi existante⁷¹⁴. Sicard parvient aux conclusions suivantes. Premièrement, l'affirmation de la nécessité de faire des progrès non négligeables en matière d'accompagnement en fin de vie : les inégalités entre citoyens étant très importantes. Deuxièmement, l'affirmation que la loi Léonetti reste toujours insuffisamment connue et appliquée. Troisièmement, la formation des soignants est trop faible, voire inexistante dans la connaissance des traitements contre la douleur et, de plus, les moyens sont quasi-inexistants pour développer les soins palliatifs. Enfin, si le rapport s'oppose franchement à l'euthanasie, il soulève la question d'un possible droit au suicide et suggère l'ouverture d'un droit pour accompagner la fin de vie que serait la sédation terminale qui accélérerait la survenue de la mort lorsque l'on se trouve soi-même en situation terminale.

Suite à ce rapport et aux échos qu'il fit dans la société civile, le président sollicita alors le CCNE. Ce dernier va rendre son avis en juillet 2013. L'avis, dans la majorité, va s'opposer à tout geste médical qui permettrait de hâter la survenue de la mort. Il s'oppose encore plus au suicide assisté, et donc à l'euthanasie. Comme à l'habitude, en annexe se trouvent les voix dissidentes favorables à une mort demandée. Néanmoins, le CCNE propose l'organisation d'une consultation citoyenne sur ces questions. Cette dernière va rendre un avis proche du rapport Sicard : augmenter les moyens des soins palliatifs, former les médecins à la fin de vie et au soulagement des douleurs. À cela s'ajoute formellement la demande d'un droit au suicide assisté et à l'exception d'euthanasie. En 2014, le Président mandate alors de nouveau les parlementaires que sont Alain Clayes et Jean Léonetti afin qu'ils rédigent une proposition de loi qui améliorerait celle de 2005. Voient alors le jour la proposition des directives anticipées opposables, ainsi qu'un droit, sur demande du patient, à la sédation terminale continue jusqu'à la survenue du décès.

Après les inévitables navettes, commençant suite à l'ouverture solennelle des débats le 21 janvier 2015, la loi est votée et promulguée le 2 février 2016. On ne peut que le

⁷¹⁴ Rapport du CCNE, publié le 21 octobre 2014, « Rapport du CCNE sur le débat public concernant la fin de vie. », http://www.ccne-ethique.fr/sites/default/files/rapport_ccne_sur_le_debat_fin_de_vie_0.pdf, consulté le 26/08/2016.

souligner : le Président et la majorité parlementaire ont voulu réellement proposer une loi qui ferait consensus. Elle a donc été mûrie, passée au crible des différentes critiques avant d'être enfin promulguée. Le débat a été long et passionné. Elle crée donc un nouveau contexte sur la fin de vie. Quel est-il ? Écoutons, par la voix de Marisol Touraine, ministre de la santé, la volonté du législateur. « Le Parlement a adopté hier la loi créant de nouveaux droits en faveur des personnes en fin de vie. Ce texte, voulu par le Président de la République et voté à la quasi-unanimité des parlementaires, consacre une avancée historique. Il inscrit le mouvement, désormais irréversible, de l'autonomie de la personne en fin de vie. »⁷¹⁵ La volonté du législateur, de nouveau, est bien de basculer vers plus de pouvoir pour les patients, en quelque sorte contre les médecins qui se voient imposés de nouveaux devoirs. Aussi la loi apporte-t-elle de nouveaux droits pour les patients et de nouveaux devoirs pour les médecins. En premier lieu, l'innovation vient de la réaffirmation du dispositif créé par la loi Léonetti que sont les directives anticipées, écrit permettant de manifester ses désirs quant à la fin de vie recherchée. Néanmoins, si jusqu'à maintenant, elles ne possédaient qu'une valeur consultative et étaient à réécrire, désormais, elles sont opposables au médecin, qui doit les suivre, et illimitées dans le temps. Si un médecin décide de passer outre les directives anticipées, il faut qu'il puisse rendre compte de ses actes. Aussi l'article 7 de la loi dispose-t-il que « les directives anticipées s'imposent au médecin pour toute décision d'investigation, d'intervention ou de traitement, sauf en cas d'urgence vitale pendant le temps nécessaire à une évaluation complète de la situation et lorsque les directives anticipées apparaissent manifestement inappropriées ou non conformes à la situation médicale. La décision de refus d'application des directives anticipées, jugées par le médecin manifestement inappropriées ou non conformes à la situation médicale du patient, est prise à l'issue d'une procédure collégiale définie par voie réglementaire et est inscrite au dossier médical. Elle est portée à la connaissance de la personne de confiance désignée par le patient ou, à défaut, de la famille ou des proches. »⁷¹⁶ La charge de la preuve est renversée, c'est au médecin de justifier sa décision de passer outre ce qui est connu et reconnu comme la volonté de son patient.

À ce nouveau droit des directives anticipées opposables (que nous étudierons prochainement), s'ajoute un devoir de formation pour tous les médecins afin qu'ils

⁷¹⁵ Touraine, M., « Loi sur la fin de vie : l'ultime liberté », publié sur le *Huffingtonpost*, le 28/01/2016, http://www.huffingtonpost.fr/marisol-touraine/loi-fin-de-vie_b_9095660.html?utm_hp_ref=France, consulté le 29/01/2016.

⁷¹⁶ Article 7 de la loi Léonetti-Clayes, du 2 février 2016, soit l'article L1111-11 du Code de santé publique.

puissent accompagner au mieux leurs patients en fin de vie. Y compris pour la médecine de ville, afin que les inégalités face à la prise en charge de la mort s'estompent. La volonté du législateur de développer les soins palliatifs est réaffirmée, pour lutter contre toute forme de mal mourir. Le patient se voit de nouveau reconnu le droit de refuser les traitements, le médecin se voit réaffirmer le devoir absolu de sauvegarder la dignité du « mourant » ou du patient en « fin de vie » sans que, pour autant, ces deux termes ne soient définis. L'alimentation et l'hydratation artificielle sont désormais considérées comme des traitements, et définies comme telles dans la loi. Jusqu'à maintenant, l'interprétation de la loi, en fonction des débats parlementaires, permettait de parvenir à cette conclusion. Aujourd'hui, c'est désormais l'article 2 de la loi, et ce afin de poursuivre la lutte contre l'obstination déraisonnable. Aussi dispose-t-il que « les actes mentionnés à l'article L. 1110-5 ne doivent pas être mis en œuvre ou poursuivis lorsqu'ils résultent d'une obstination déraisonnable. Lorsqu'ils apparaissent inutiles, disproportionnés ou lorsqu'ils n'ont d'autre effet que le seul maintien artificiel de la vie, ils peuvent être suspendus ou ne pas être entrepris, conformément à la volonté du patient et, si ce dernier est hors d'état d'exprimer sa volonté, à l'issue d'une procédure collégiale définie par voie réglementaire. La nutrition et l'hydratation artificielles constituent des traitements qui peuvent être arrêtés conformément au premier alinéa du présent article. Lorsque les actes mentionnés aux deux premiers alinéas du présent article sont suspendus ou ne sont pas entrepris, le médecin sauvegarde la dignité du mourant et assure la qualité de sa vie en dispensant les soins palliatifs mentionnés à l'article L1110-1. »⁷¹⁷ Parce que le patient se voit reconnaître un droit absolu quant au refus de tout traitement, ce qui lui ouvre la possibilité d'un droit à une décision déraisonnable dans le domaine de sa propre santé, un dernier droit est ajouté qui est celui d'un droit à la sédation profonde et continue à sa demande lors de sa fin de vie.

Ces changements ont pour but de revaloriser la parole du patient face à celle du médecin et ainsi de lui accorder une part prépondérante quant aux décisions qui le concernent et quant à la volonté qui l'habite de conduire comme il l'entend sa vie. La volonté législative est bien de renverser le paradigme de la décision qui ne doit plus se trouver dans les mains du professionnel de santé, mais bien dans celles du patient. C'est ainsi que le ministre peut encore écrire : « que dit cette nouvelle loi ? Qu'il revient désormais à l'individu et à lui seul, dès lors que la maladie dont il souffre est incurable et

⁷¹⁷ Article 2 de la loi Léonetti-Clayes, du 2 février 2016, soit l'article L 1110-5-1 du Code de santé publique.

son pronostic vital engagé à court terme, de décider de ne plus souffrir. Comment ? En ayant le droit, nouveau, de demander une sédation continue jusqu'au décès. Cette pratique relevait jusqu'à présent de la seule appréciation médicale. C'est au patient et à lui seul qu'il reviendra désormais de choisir. Pour s'assurer du respect de son choix, les directives anticipées s'imposent désormais au médecin et leur durée de validité est supprimée. Les Français seront mieux informés de leur existence, leur accès sera facilité. »⁷¹⁸ À vouloir transformer la relation médecin-soigné par la loi, ne prend-on pas le risque d'abîmer la relation soignante ? D'empêcher l'alliance ? Et bien plus, d'orienter une pratique ? Tentant toujours plus de penser les cas particuliers, et en prenant ainsi le risque de fragiliser les pratiques efficaces et utiles pour la majorité des personnes ? Ce sont à ces questions que nous allons parvenir, après avoir présenté les innovations de la loi. Quel va être leur impact ? N'est-ce pas une ouverture à une plus grande violence du système hospitalier qui se voit contraint de respecter des droits sans plus pouvoir interroger sa pratique ? Comment favoriser l'inquiétude éthique quand l'on pense la relation en termes de droits et de devoirs et donc dans un cadre hiérarchique ? Quelle place la loi peut-elle laisser au jeu prudentiel nécessaire pour fonder une relation ajustée ?

b. La sédation terminale : un nouveau droit pour la fin de vie

Notre ministre, Marisol Touraine, est convaincue que l'exigence de la naissance d'une démocratie sanitaire passe par la nécessité de créer de nouveaux droits pour les patients. Y compris pour ceux en fin de vie. Aussi achève-t-elle son raisonnement par cette phrase : « c'est l'ultime liberté. La forme extrême de l'empouvoirement qui s'inscrit dans la lutte initiée au XX^{ème} siècle visant à octroyer à chaque individu le pouvoir d'agir sur sa condition sociale, économique, politique ou environnementale. Je suis convaincue de la nécessité d'en faire une réalité en matière de santé aussi, en renforçant tout ce qui permet à nos concitoyens d'être plus forts, de mieux se défendre, de faire valoir leurs droits, d'être maîtres de leur destin. Cela passe par le renforcement des droits des usagers et le développement de la démocratie sanitaire que j'ai portés dans la loi de modernisation de

⁷¹⁸ Touraine, M., « Loi sur la fin de vie : l'ultime liberté », publié sur le *Hufingtonpost*, le 28/01/2016, *Op. Cit.*

notre système de santé. Mais cela va au-delà. Au même titre qu'un patient a le droit de choisir son médecin et son traitement, il doit pouvoir, malade et en fin de vie, choisir de pouvoir terminer sa vie aussi dignement qu'il a vécu, sans souffrance. Le pouvoir de demander à bénéficier d'une sédation en fin de vie, fût-il ultime, s'inscrit dans cette logique. Rester maître de sa vie jusqu'au moment où on la quitte, un enjeu de dignité ? Assurément. Une exigence démocratique et citoyenne, aussi. »⁷¹⁹ Cela nous conduit alors à nous interroger sur l'inévitable ambivalence du terme de dignité. Car est-ce la dignité ontologique, défendue par la Déclaration des droits de l'homme, qui est défendue là ? Il est permis d'en douter. Mais aussi, et plus profondément, cela nous conduit à nous interroger sur la volonté du législateur. Car ce qu'affirme expressément la ministre c'est que ce qui prime, c'est la volonté du patient. Le médecin, lui, doit se plier à la volonté de ce dernier, sauf dans des cas extraordinaires. Il n'est donc pas convoqué en tant qu'homme responsable de l'action qu'il effectue. Il est celui qui devient l'exécutant de la volonté de son patient. L'on perd alors l'alliance que nous défendons plus haut. Nous nous trouvons face à une logique de lutte de pouvoir. Il se trouve que le gagnant est alors le patient. Et puisqu'il y a un gagnant, force est de constater que le perdant est le soignant. On ne lui demande plus d'agir en fonction de sa conscience propre, mais au contraire d'appliquer ce que réclame autrui. En un sens, on lui impose de ne plus avoir à juger puisque c'est au patient de juger ce qui lui convient. C'est alors une violence nouvelle qui apparaît : faite aux soignants. Ils n'ont plus à juger mais à appliquer. Face à un métier qui les confronte sans cesse au mal et à la souffrance, si on leur impose de ne plus juger pour laisser le patient affirmer sa volonté, alors on perd la possibilité de l'amitié et de la relation de confiance. Désormais, nous sommes face à deux solitudes, celle du patient, celle du soignant. Il ne peut y avoir d'amitié quand un des protagonistes à la décision se voit obligé de se soumettre à la décision d'autrui. La relation patient-soignant est à nouveau distordue.

Néanmoins, il existe désormais un droit à la sédation terminale promulgué par la loi en ces termes : « à la demande du patient d'éviter toute souffrance et de ne pas subir d'obstination déraisonnable, une sédation profonde et continue provoquant une altération de la conscience maintenue jusqu'au décès, associée à une analgésie et à l'arrêt de l'ensemble des traitements de maintien en vie, est mise en œuvre dans les cas suivants : 1° Lorsque le patient atteint d'une affection grave et incurable et dont le pronostic vital est engagé à court terme présente une souffrance réfractaire aux traitements ; 2° Lorsque la

⁷¹⁹ *Ibidem.*

décision du patient atteint d'une affection grave et incurable d'arrêter un traitement engage son pronostic vital à court terme et est susceptible d'entraîner une souffrance insupportable. »⁷²⁰

Avant toute chose, il convient de s'interroger sur ce qu'est la sédation. Différents types de sédation existent, et les distinctions permettent de ne pas entretenir de confusion avec celle qui est devenue un droit. La place de la sédation est devenue l'objet de recommandations de bonne pratique lorsque les équipes sont confrontées à des situations complexes⁷²¹. Dans tous les cas, quel que soit son degré, il s'agit toujours de diminuer la conscience, entraînant une perte de vigilance qui a pour but de traiter les symptômes réfractaires que la pharmacopée « ordinaire » ne parvient plus à prendre en charge. Nous pouvons avoir à faire à des sédations primaires, intermittentes, continues, profondes, terminales. Certaines sont engagées pour permettre un répit, en diminuant la vigilance, en permettant à la personne qui souffre de pouvoir se reposer sans être toujours brisée par la douleur. Il devient alors possible pour elle de pouvoir être présente pour rencontrer ses proches, les soignants, sans trop d'inconfort. La vie relationnelle est préservée au maximum et la douleur contenue autant que faire se peut. Ces sédations primaires, dites de répit, ne posent pas les mêmes questions éthiques que celle qu'autorise désormais la loi pour la bonne et simple raison que cette dernière est « profonde et continue » : elle est de l'ordre de l'irréversible. Une fois endormi, l'on ne se réveillera plus jamais. Seule la mort viendra clore l'intervention pharmacologique de la sédation.

Cette sédation, à notre sens, manifeste un échec de la médecine et de l'accompagnement proposé. Lorsqu'il s'agit de symptômes réfractaires, liés à la douleur, l'impératif de soulager prime sur le reste. La sédation reste le dernier et ultime recours pour tenter d'atténuer les symptômes de ceux pour qui l'on ne peut plus rien faire techniquement pour les soulager. En un sens, l'absence de solution thérapeutique médicale en vient à céder la place à la prescription d'un acte irréversible. Il nous semble que l'interrogation éthique est encore différente lorsqu'il s'agit de souffrance existentielle, liée à l'agonie. Car, si aux questions relevant de l'angoisse existentielle, de la souffrance, du spirituel, de la métaphysique, la seule réponse que nous sommes capables d'engager est une réplique technique, alors il nous semble que nous nous éloignons de toute fraternité.

⁷²⁰ Article 3 de la loi Léonetti-Clayes, du 2 février 2016, soit l'article L. 1110-5-2 du Code de la santé publique.

⁷²¹ Pour en savoir plus cf. <http://www.sfap.org/system/files/sedation-situations-specifiques-complexes.pdf>.

En effet, ne pas parvenir à apaiser la souffrance existentielle immense d'un autre nous convoque. Elle nous enjoint à porter l'inquiétude de n'avoir su trouver le chemin pour rassurer, pour préserver, pour rejoindre et ainsi être le frère d'autrui. Faire une sédation profonde et continue manifeste un échec, parfois nécessaire, mais qui devrait toujours être un dernier recours.

Ouvrir un droit, en fin de vie, à ce type de technique nous prive du chemin possible pouvant s'esquisser lors de l'agonie. La sédation empêche le dialogue, là où l'urgence la plus grande, aujourd'hui, se trouve dans la possibilité de l'amitié. Faire taire ne sera jamais rejoindre. Ouvrir un droit en fin de vie à la sédation terminale continue, pour quiconque veut s'en prévaloir, c'est accepter de dire que la dignité n'est plus qu'une question de ressenti et, potentiellement, commencer à se dédouaner par la technique du devoir de l'humanité de prendre soin de ceux qui souffrent. Accompagner ne sera jamais condamner l'autre au silence. Cette loi fait naître la question sourde et angoissante, de plus en plus prégnante : sommes-nous encore capables aujourd'hui de prendre sur nous la question du sens de la souffrance, de la mort sans immédiatement y apposer une réponse technique qui étouffe celle qui est humaine ? Peut-on résister à la technique lorsque l'on souffre, quand bien même l'on perçoit que la réponse apportée est bien loin en-deçà de la question posée ? La sédation, au bout du bout, ne condamne-t-elle pas au pis aller : accroître la solitude de celui qui meurt, le laisser au bord du rivage de l'inconscience pour le préserver (ou nous ?), ou le laisser incompris car choisissant de « souffrir » en vivant son agonie jusqu'au bout ? Peut-on encore être vivant jusqu'à la mort aujourd'hui ? Enfin, si l'on endort la conscience, si l'on diminue la vigilance, peut-on être réellement sûr d'être bienfaisant en pratiquant la sédation profonde et continue ?

Ajouté à cela qu'il n'est pas prouvé que la mort soit accélérée par la sédation, où l'effet létal n'est pas démontré, le double effet peut rester une question sous-jacente. « L'adjonction à une analgésie d'une sédation titrée, caractérisée par un ajustement régulier des doses de médicaments, baisse la vigilance du patient et permet de soulager sa douleur et sa souffrance, mais elle ne hâte pas sa mort »⁷²². La question fatidique des proches du « combien de temps encore docteur ? » ne va pas être résolue, mais accrue. En effet, quel sens aura cette fin de vie dans le silence de l'inconscience, sans plus de parole

⁷²² Pelluchon, C., Tu ne tueras point – Réflexions sur l'actualité de l'interdit du meurtre -, *Op. Cit.*, p. 57, faisant référence à l'article de Classens, J., Schotsmans, P., Broeckaert, B., « Palliative sedation, not slow euthanasia : a prospective, longitudinal study of sedation in flemish palliative care units », *J. Pain Symptom Manage*, 2010, n° 441, p. 14-24.

possible si ce n'est la perception d'un supplice chinois pour les proches, dépourvus de toutes possibilités d'habiter ce temps ? Il n'est pas impossible qu'en voulant combattre le mal mourir par des lois sociétales l'on accroisse exponentiellement cette perception. Ce qui amènera de nouveau à des changements de loi nous menant plus loin, vers le suicide assisté ou l'euthanasie.

c. De la technique à la violence

Reconnaître l'existence d'impasses dans la pratique médicale devrait-il obligatoirement mener à légiférer ? La question s'ouvre de façon d'autant plus urgente qu'à l'évidence, les lois, en tentant d'organiser des pratiques de fin de vie afin d'ouvrir des droits pour les cas exceptionnels, n'ont eu de cesse de fragiliser les pratiques. Lorsque l'on sait que seuls 20% des patients ont accès à des soins palliatifs, que dans ces unités, seuls 2 à 3 % des demandes d'aide à mourir médicalisée persistent, peut-on réellement penser que l'urgence politique pour combattre le mal mourir était d'organiser une sédation terminale et continue ? Le plus urgent n'était-il pas avant tout de réorganiser un accès le plus étendu possible à la médecine palliative afin de répondre aux enjeux de la fraternité, eux seuls étant garants de l'humanité de notre société ? Nous rejoignons à ce titre Emmanuel Hirsch lorsqu'il écrit : « à défaut d'avoir été en capacité d'intervenir sur le "bien vivre", ce " vivre avec" revendiqué comme un droit fondamental par les personnes malades et leurs proches, nos responsabilités se sont figées dans la préoccupation de leur assurer un "bien mourir". Les règles du "vivre ensemble" s'étendront donc demain à l'administration - reconnue comme un droit - d'une sollicitude active dans la mort. Car la fin de vie n'est plus perçue que dans ses expressions les plus extrêmes. »⁷²³ La réponse autorisée aujourd'hui, semblant être la plus légitime, la plus immédiate, mais aussi la plus radicale, est bien celle d'un aveu d'impuissance, ne nous convoquant pas à imaginer plus pour agir mieux, mais bien à rendre par avance les armes, en supprimant la conscience, faute de vouloir supprimer la personne. La loi réclame une neutralité éthique qui ne pourra jamais permettre l'engagement qu'il faut pour vouloir à tout prix rejoindre l'autre, ou celui pour lequel l'on

⁷²³Hirsch, E., « L'euthanasie c'est aujourd'hui », *Huffington Post*, publié le 17/01/2016, http://www.huffingtonpost.fr/emmanuel-hirsch/leuthanasie-cest-aujourd'hui_b_9077268.html, consulté le 29/01/2016.

en vient à poser des actes transgressifs en conscience. Nous sonnons le glas de tout désir de fraternité. Dès lors qu'il y a souffrance, la société choisit, par la promulgation de la loi, l'endormissement volontaire. Le droit consacre l'impasse. Ce qui est annoncé comme une avancée, une révolution, ressemble, en creux, à un aveu d'incapacité, un manque d'énergie et de volonté pour engager un soin rendant compte de notre humanité. À une déroute ? L'illusion durera-t-elle ? Peut-être qu'« il ne s'agissait en fait que d'en anticiper l'échéance, car de toute évidence ce qui est mis en œuvre aujourd'hui est organisé et planifié pour qu'elle s'impose demain. Il est même affirmé, y compris par des membres du gouvernement, que la législation présente n'est que transitoire »⁷²⁴, selon les mots d'Emmanuel Hirsch. Quant à la question de l'euthanasie passive, l'application de la loi dans la pratique sera déterminante à ce propos. Les soignants, tout comme les proches, parviendront-ils à résister à la tentation de précipiter la fin de vie dans ce temps de l'endormissement ? Comment habiter la mort dans le sommeil ? Si l'agonie n'est plus qu'un long sommeil sans plus rien à vivre, quel sens va-t-on pouvoir lui donner ? L'humanité et la pauvreté de l'incarnation ne seront-elles pas alors définitivement du côté de l'absurdité ?

La loi consacrant un droit reconnu, la peur de la souffrance paralysera probablement nombre d'entre nous. Le citoyen se voit confronté au choix d'une mort douce par endormissement, volontaire ou d'une mort présentée comme atroce, voire doloriste. Qui assumera le choix d'aller au bout de son humanité ? De consentir pleinement à ce qu'il est si politiquement nous refusons de nous en donner les moyens ? L'exception devenant un cadre général pour organiser la fin de vie, il est probable que ce soit la majorité des patients qui en pâtissent. Partant, que le mal mourir s'étende, et que la violence de la mort perçue s'accroisse. L'absence de mobilisation de rites, de rituels, de sens spirituel voire métaphysique, effacés par l'unique réponse technicienne, va rendre l'agonie encore plus insupportable car de moins en moins intégrée dans une question intime liée au sens. La loi, en ouvrant un droit, refuse l'inquiétude et l'incertitude, inévitables face à toute souffrance, mais qui permettent d'engager toute l'imagination au service de l'agir pour s'ajuster et être au plus près de celui qu'on accompagne (un pas derrière dirait Claire Fourcade, médecin de soins palliatifs).

⁷²⁴ *Ibidem.*

Par la loi, l'on introduit une relation binaire de droit et de devoir. Plus d'adaptation. Si le médecin résiste, c'est pour se protéger lui. Le service étant désormais toujours entaché d'une suspicion : celle de la volonté d'exercer un pouvoir sur le plus faible. Aussi, dès qu'il résiste, il est accusé d'abus de pouvoir. Légiférer n'aura pour conséquence que d'abîmer ce jeu d'interprétation et de renforcer une lutte de pouvoir préjudiciable à tous. Que l'on repense à la subsidiarité – la voie n'étant pas totalement fermée – puisqu'irréremédiablement, le débat va se rouvrir dans peu de temps. Ne pourrait-on pas penser un système qui, au lieu de faire place à l'exception dans la loi, accepterait, afin de ne pas abîmer l'enjeu fondamental qu'est celui de la fraternité, d'entrer dans un système politique faisant place à la subsidiarité ?

N'est-il pas temps, pour garantir notre devise républicaine, d'accepter que la loi ne puisse tout dire et tout encadrer ? Sauf à prendre le risque d'accroître les violences et les injustices. Ce que l'on a pu observer depuis la loi de 2005 et qui a entraîné un cercle vicieux qui aboutira inéluctablement à l'euthanasie. Il s'agirait alors de penser une loi pour la majorité des personnes, organisant non pas le « mal mourir », mais le bien vivre jusque dans sa mort. Les médecins, assurés par des recommandations de bonnes pratiques, ne se verraient pas exonérés pour autant de la nécessité d'un consentement de leur patient, ni du respect de sa volonté. La médecine paternaliste ne peut plus désormais correspondre à l'organisation de notre système de soins. Faut-il le regretter ? En aucun cas si l'on considère que c'est une belle opportunité d'accroître l'alliance entre le médecin et le patient, chacun dans leur spécificité. C'est ainsi que pourra naître la véritable médecine personnalisée (pas celle génétique/ informatisée et informatisable) que beaucoup appellent de leurs vœux. La loi aurait alors pour but d'encadrer la pratique générale, en lui donnant une visée, sans s'astreindre à prendre en compte les contextes par trop individuels, soit les exceptions.

Que faire des exceptions alors ? Faut-il pour autant qu'elles soient prisonnières d'un système dans lequel elles ne se retrouvent pas ? Les rendant, selon elles, « otages de la médecine » ? Il nous semble que le Centre d'éthique clinique de l'hôpital Cochin, en tant que structure accompagnant bien souvent l'extraordinaire des cas conflictuels et douloureux, gagnerait à être une structure s'étendant. Il aurait alors pour mission de prendre en compte les demandes de transgression et, par un jugement prudentiel et casuistique, d'accompagner les exceptions. Le patient, tout comme le médecin, pourrait ainsi trouver un relais pour réfléchir et se remettre en route. Le Centre se devrait alors de

construire une éthique de la transgression, adossée aux quatre principes de l'éthique clinique, fondements de sa méthode. Il pourrait ainsi, en partant de la pratique, proposer des améliorations au système de santé pour justement éviter de se retrouver dans les impasses qu'il aura accompagnées. La transgression deviendrait alors occasion d'une relecture critique de la prise en charge pour améliorer l'ensemble des services concernés et leurs offres de soin et non pas la manifestation qu'il faille légiférer sur l'exception. C'est ici aussi que se glisserait l'importance d'une place de la jurisprudence, permettant un ajustement de la loi, afin de ne pas tomber non plus dans un excès inverse empêchant la possibilité de transgression. Toute loi, grâce à son application jurisprudentielle, se voit tempérée et ainsi peut résister à une tentation totalitaire. Elle permet de ne pas refuser les voix dissidentes, quand bien même elles seraient minoritaires. L'urgence n'est pas à la législation mais plutôt de repenser la place de l'exception au sein de notre système juridique. Et aussi de s'interroger sur la place que doit trouver la loi qui ne serait que jurisprudentielle dans ce cadre spécifique. La loi ne pouvant garantir la légitimité éthique d'une pratique, il faut admettre qu'elle ne soit qu'un cadre.

Les avantages de ce nouveau système seraient un accroissement de la responsabilité, la convocation à penser au mieux le cas concret présenté, une garantie d'humanité et de fraternité. Ce qui accroît l'engagement au sein d'une relation et nous enjoint à une sollicitude toujours plus grande et sans cesse à réinventer. L'inquiétude conserve sa place parce que l'intériorité reste toujours préservée, que ce soit celle des soignants ou du soigné. L'objection majeure, qui est de l'ordre de la crainte, est le risque de la soumission à un pouvoir arbitraire et subjectif, qui n'aurait que peu de comptes à rendre. Appliquer la subsidiarité oblige à reconnaître les compétences de celui qui œuvre. Elle implique ce rôle négatif de laisser les personnes agir, sans leur retirer le pouvoir, mais elle implique aussi la possibilité de demander des comptes et de vérifier que celui qui agit possède les moyens de le faire. À défaut, elle peut suppléer et accompagner jusqu'au retour à l'autonomie. Le conseil de l'Ordre des médecins, ainsi que les centres d'éthique clinique, et les associations de patients pourraient ainsi faire œuvre de relecture critique afin de mieux accompagner les pratiques relatives à la fin de vie. Le conseil de l'Ordre des médecins conserverait sa mission de sanction *a posteriori* lorsqu'une pratique aurait été jugée in-éthique (parallèlement à une procédure judiciaire si cela s'avère nécessaire). Le Centre d'éthique clinique pourrait continuer à rendre compte des demandes de transgressions, de leurs motifs et mobiles et leur accompagnement sans pour autant militer pour obtenir des

changements dans la loi (à moins que les applications de cette dernière s'avèrent profondément injustes). En revanche, il pourrait devenir force de proposition pour améliorer la prise en charge, cherchant ainsi à éviter que le système ne reproduise des impasses déjà vécues. Les associations de patients quant à elles auraient pour mission de faire remonter au sein de l'institution mais aussi au pouvoir politique toutes les améliorations nécessaires, se faisant ainsi écho des personnes, afin que l'hôpital puisse les servir toujours mieux.

La place de la transgression trouve alors son espace sans pour autant prendre le risque d'abîmer l'ensemble des soins proposés pour tous les patients. Nous rejoignons donc le philosophe Emmanuel Hirsch lorsqu'il écrit : « il convient désormais de se résoudre à accompagner sur le terrain du soin non seulement une approche différente de la législation relative à la fin de vie, mais également une autre conception de ce que soigner signifie, de ce à quoi le soin engage. Peut-on affirmer que c'est ainsi que nous parviendrons à trouver de la sérénité face à la souffrance et à la fin de vie, ce que nous ne savons plus du reste concevoir et évoquer ensemble qu'en des termes médicaux et juridiques ? »⁷²⁵ Rien n'est encore écrit, espérons que la loi ne fasse pas plus de tort à nos concitoyens et que, grâce à l'inventivité de nos soignants, le mal mourir ne s'accroisse pas.

Nous ne pouvons qu'être frappés par les évolutions de la loi. Dans la réalité de ces textes juridiques, transcrits dans les pratiques, ils semblent avoir accru la violence du système hospitalier. Obligeant ainsi la législation à s'adapter de nouveau. Mais n'est-ce pas alors poursuivre le cercle vicieux et prendre le risque d'accroître les injustices et surtout d'amener à rendre licites, voire légitimes, des pratiques qui abîment la fraternité ? Or, nous l'avons vu, l'urgence en fin de vie n'est pas primordialement celle de la technique, quand bien même elle est inévitable et très importante, mais avant tout celle de l'amitié. Si connaître toutes les thérapeutiques pour soulager les douleurs est un devoir moral et un impératif guidant l'agir, les seules thérapeutiques engagées ne peuvent garantir le meilleur accompagnement qui soit. Bien au contraire, refuser celui de l'amitié, c'est diminuer l'impact, la puissance de l'arsenal technique⁷²⁶. Légiférer en prenant le risque d'accroître un mal mourir, c'est accepter de ne pas orienter l'action politique vers le meilleur, c'est-à-

⁷²⁵ Hirsch, E., « L'euthanasie c'est aujourd'hui », *Hufington Post*, publié le 17/01/2016, *Op. Cit.*

⁷²⁶ Cf. Le Breton, D., *Anthropologie de la douleur*, *Op. Cit.*

dire organiser un bien vivre jusqu'à la mort. Ce faisant, on légitime le mal mourir et les prises en charge exceptionnelles qu'il engage sans pour autant choisir d'engager les moyens nécessaires pour lutter contre. L'on me dira qu'un nouveau plan de développement des soins palliatifs a été initié... Il est vrai, mais si la volonté politique est affirmée oralement, si nous ne nous laissons pas atteindre par une certaine lassitude quant aux moyens qui seront mis en œuvre pour étendre ce réseau de prise en charge, l'on se demande s'il n'est pas une compensation indispensable, mais symbolique, pour tenter de rassurer les esprits. Reste que la symbolique de la loi est plus forte. La législation risque fort d'accroître la violence de la fin de vie. Dépourvue de relation, elle nous semblera inhabitée, sans personne à rencontrer. Qui tentera alors encore de défendre ces agonies ? Le mal mourir n'est pas traité dans ses racines, uniquement éradiqué dans ses pousses, que l'on supprime. La réponse n'est pas à la hauteur de l'enjeu. À notre sens, plaider pour un nouvel humanisme, enraciné dans l'incarnation, implique de repenser la place de la loi et d'accepter que la subsidiarité guide la relation soignante afin de préserver l'urgence de l'amitié, l'enjeu de la fraternité, la nécessaire responsabilité. La subsidiarité pourrait-elle devenir la capacité à résister à la banalité du mal au sein de l'institution hospitalière ? Quel est donc ce mal mourir dont nous avons autant parlé sans pour autant l'étudier ? C'est à ces questions que nous allons tenter de répondre dans ce troisième moment.

3. La banalité du mal au sein de l'institution hospitalière

Il est frappant de constater à quel point, en France, l'on en vient de plus en plus à dénoncer ce qui relève d'un « mal mourir » patent, pathétique, mais face auquel tout le monde semble à tel point démuné que seuls l'institution et le politique parviendraient à le délimiter et à lutter contre. Ces derniers, nous l'avons vu par la promulgation de lois, semblent être tout autant déroutés. Et le mal ne s'endigue pas mais croît. L'on assiste à une recrudescence de la banalité du mal au sein de l'hôpital. Chacun, faute de moyens, s'il est convoqué à agir, se sent dépourvu de tout moyen d'action. Ce qui accroît le sentiment de violence institutionnelle, de souffrance des soignants et d'épuisement. Ce n'est pas

seulement la fin de vie qui est en crise, mais l'institution en tant qu'hospitalité. Le mot euthanasie n'est qu'un masque cachant la multitude des visages qui s'éteignent dans des conditions indignes. Aussi comment parvenir à retrouver la personne au sein de la multitude des patients ?

A. Le mal mourir en France

Si le mal mourir est sans cesse dénoncé, il faut cependant s'interroger sur les réalités qu'il recouvre, les situations diverses qui le composent, et passer des statistiques, des chiffres, aux répercussions humaines. Car si le chiffre accroît le scandale, l'on ne peut cependant qu'affirmer qu'une seule mort dans des conditions indignes, sauf à refuser toute fraternité, nous ramène à la barbarie. Qu'est-ce donc que ce mal mourir ? Qu'en est-il de la situation objective du monde hospitalier, de sa capacité à accompagner les agonies ? La crise hospitalière ne manifeste-t-elle pas, par un jeu d'ombres et de lumières, la crise de sens inassumée de l'agonie ? N'en vient-on pas à exiger des soignants plus que ce qu'ils peuvent accorder ?

a. Quand la fin de vie n'a ni bornes ni limites

Le mal mourir en France possède de multiples visages. Il traverse le milieu hospitalier, en crise, mais aussi toutes les questions liées à l'institutionnalisation de la vie communautaire de nos personnes âgées. À domicile ou en institution, un facteur criant met en exergue l'accroissement d'une agonie que l'on ne sait soulager ni accompagner. Ce facteur est le manque de formation des médecins (nous ne parlons que des médecins car ce sont eux qui ont le pouvoir et la responsabilité de délivrer les ordonnances) : « le rapport Sicard dit que 80% des médecins ne sont pas formés aux techniques actuelles de

soulagement de la souffrance. »⁷²⁷ Comment parvenir à accompagner toutes formes de douleurs, que l'on sait polymorphes, sans en avoir une connaissance détaillée ? Comment parvenir à bien soulager, traiter les symptômes réfractaires, à savoir quel type de molécule possède l'effet le plus efficace sur tel type de pathologie, sans une formation solide ? Ce d'autant plus que l'on sait à quel point il est nécessaire d'anticiper sa survenue, faute de quoi il faut multiplier les analgésiques pour retrouver une situation stable... Si l'on ne peut soulager les douleurs physiques, il est inévitable de ne pas parvenir à entendre et prendre en considération la souffrance car le corps brise toute tentative de restructuration d'identité. Lutter contre l'indignité de la fin de vie, c'est prendre les moyens politiques pour former tous les médecins à la lutte contre la douleur, y compris et en premier lieu les médecins généralistes.

D'autre part, force est de constater de nombreuses inégalités dans l'accompagnement en fin de vie. « En ce qui concerne les soins palliatifs, seuls 20% des personnes susceptibles d'y accéder passent par eux. Les séjours en unité de soins palliatifs sont courts. La diffusion de la "culture palliative" est faible... »⁷²⁸. Aussi là encore, si nous connaissons un moyen de pouvoir soulager la fin de vie, chacun sait que les demandes d'en finir ne subsistent que très peu au sein de ce type d'unités (soit 2 à 3 % est-il communément admis). Unités que l'on ne développe pas assez. Alors que les soins palliatifs agissent de façon efficace et efficiente, sont laissés pour compte ceux qui ne peuvent, faute de moyens et de places, accéder à ce type de service. Or, « les situations d'euthanasie concernent 1% des cas des décès, alors que dans 30% des cas, les personnes meurent mal en France. Laisser perdurer des situations d'indignité est barbare. Une absence de confort minimum pour les derniers instants de la vie est barbare. Mourir dans des couloirs est barbare »⁷²⁹. Penser la fin de vie nous oblige à nous interroger sur ce contexte de la fin de vie. Nous ne déployons pas les moyens nécessaires pour accompagner ceux qui meurent : la technicisation de la médecine, l'importance du curatif au détriment de la personne, font que la personne se voit dissoute, non reconnue, non écoutée. La fin de vie est dominée par un savoir médical, biais en fonction duquel il faut se déterminer pour « choisir sa fin de vie ». Alors même que « le corps médical dans son ensemble n'a pas fait

⁷²⁷ Le Guay, D., « Fin de vie : mourir vraiment dans la dignité », propos recueillis par Eugénie Bastié, *Le Figaro*, 24/11/2014, consulté le 21/02/2016 sur : <http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2014/11/24/31003-20141124ARTFIG00081-fin-de-vie-mourir-vraiment-dans-la-dignite.php>.

⁷²⁸ *Ibidem*.

⁷²⁹ Le Guay, D., *Le fin mot de la vie – contre le mal mourir en France* -, Paris, Cerf, 2014, p. 18.

tout son possible pour améliorer les conditions de la fin de vie »⁷³⁰. Ce n'est pas seulement le déficit de formation qui est remis en cause, mais bien la place de la technique, le renversement de paradigme de la médecine, qui était paternaliste et doit maintenant faire place au consentement. Cela permet une plus grande prise en compte de la personnalité. Les médecins résistent, même à la collégialité. « Et si j'allais au bout de ma pensée, je dirais que l'actuel débat sur l'euthanasie est presque un effet de surface d'une immense incapacité des structures, des habitudes et des logiques hospitalières à se réformer, à mettre le patient au centre de tout. Et comme en arrière-fond des débats actuels, cette incapacité semble acquise, l'euthanasie pourrait être considérée comme une réponse pratique à tous ces problèmes non réglés, comme une façon de couper le nœud gordien de la fin de vie en France – sans ménagement et dans l'incapacité que nous sommes à le dénouer »⁷³¹.

La barbarie qui enserme la fin de vie vient du seul fait que nous ne parvenons pas à échanger des paroles pour entourer la fin de vie. Or, pour le philosophe « parole et discours (...) sont la seule ressource commune des humanités partagées par les hommes qui ne sont, nous dit Aristote, ni des dieux ni des bêtes sauvages. »⁷³² Passer du curatif au palliatif, c'est laisser émerger la possibilité d'une parole échangée à l'heure du combat qu'est l'agonie. C'est accepter de ne pas réduire au silence mais de convoquer le dialogue pour rejoindre l'autre. Sans empêcher la solitude de celui qui meurt, c'est briser un solipsisme dévastateur à l'heure d'une lutte sans merci, liée au sens de la souffrance et de la vie. Laisser s'installer une situation si dramatique, c'est ouvrir la porte à tous les choix de fin de vie médicalisée, accélérant la survenue de la mort, faute de choix réel, en raison d'un pis-aller. À l'heure où nous écrivons, s'observent déjà les premières demandes de sédations terminales continues sans que le patient ne soit réellement en fin de vie. Les patients sont déboussolés face à l'univers technique de la médecine, les médecins sont déboussolés face aux demandes de respect absolu du choix de leur patient.

Sortir de ce mal mourir implique plusieurs choses. « Refonder. Réorienter. L'ambition est claire : remettre le malade au cœur de l'hôpital. Le rapport Sicard a très bien montré ce glissement de la médecine d'une culture palliative à une culture curative. Le glissement est dégradant : les personnes deviennent des patients, les patients des malades, les malades des maladies, les maladies des organes malades. Les médecins (depuis la « tarification à l'acte ») sont incités à poursuivre des « actes », des prescriptions, des traitements quand bien

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 28, citant Patrick Verspieren, émission de radio Grand Angle animée par Christophe Henning, 10 juin 2014 sur RCF.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 29.

⁷³² *Ibid.*, p. 19.

même ils savent, in petto, que tout cela ne sert plus à rien. (...) Et puis, le discours médical a envahi les derniers moments. Il est omniprésent au point de ne pas trop laisser de place aux espaces de paroles personnelles. Espaces où naissent les derniers mots, les dernières paroles, les regards au bord de l'abîme, les gestes d'adieu. »⁷³³

Or la médecine est en échec. Elle ne parvient pas à changer de modèle car il faudrait alors qu'elle accepte de prendre en compte d'autres facteurs n'entrant pas dans notre théorie de la connaissance. La médecine ne sait elle-même plus comment se comporter face à la technique. Le mal mourir en est accru. En effet, comment se fait-il qu'en long séjour, qu'en EHPAD, l'on ne discute jamais de la fin de vie ? Ces discussions douloureuses sont le plus souvent reportées à l'ultime moment, en bout de course... peu préparées. Non pas en raison d'une inconscience, mais bien parce que la majorité des personnes qui sont en fin de vie peuvent paraître en forme, ou être en forme. Plus particulièrement au sein de services spécialisés dans l'accompagnement des vieillards, le mieux conservé a toutes ses chances face à ceux ayant épuisé entièrement leurs ressources. L'on se refuse à aborder la question de la fin de vie pour parler d'un projet de vie. Mais l'on sait pourtant que bien souvent, trois ans après le placement en institution, l'on en vient à mourir. Le projet de vie ne pourrait-il pas être intégré dans une ouverture à la mort afin de mieux la préparer, jusqu'à l'ultime moment ? Ne pas ajouter des jours à la vie mais être vivant jusqu'à la mort ne nous oblige-t-il pas à penser des adaptations pour ne pas surmédicaliser mais surtout pour ouvrir la médecine à plus d'imagination ? Or, « emportée par ses moyens, ses outils, ses médicaments, elle n'arrive pas à poser ses propres limites. Non pas ses limites de soins (elles sont infinies et c'est tant mieux) mais, au contraire, ses limites d'arrêt de soins, quand il n'y a plus rien à faire et qu'il faut l'accepter. Sachez que dans les hôpitaux 50% des décès sont liés à une décision. Désormais la mort « naturelle » n'existe plus. Personne n'irait blâmer les avancées de la médecine. Ses progrès sont formidables. Mais à un certain moment, dans certaines circonstances, « l'acharnement thérapeutique » est inhumain, la poursuite des traitements vaine pour ne pas dire « barbare » - barbare au sens de ce qui empêche la parole humaine de naître, de s'échanger. Si la médecine ne doit jamais s'arrêter, les médecins eux, doivent mieux appréhender cette limite entre l'efficacité et « l'obstination déraisonnable ». Il faut alors laisser toute la place aux soins spirituels, psychologiques, familiaux, affectifs, religieux. Cette limite est mal

⁷³³ Le Guay, D., « Fin de vie : mourir vraiment dans la dignité », propos recueillis par Eugénie Bastié, *Le Figaro*, 24/11/2014, *Op. Cit.*

appréhendée. Bien des médecins semblent incapables de mettre un frein au « tout médical » au profit d'une impuissance assumée. Quand la mort est toute proche, laissons le corps en roue libre. Alors seul compte l'invisible des mémoires familiales, des âmes en ouverture, des transmissions à faciliter. »⁷³⁴ La fin de vie nous oblige aussi à penser la question de la vieillesse. S'abstenir d'une technique en fonction de l'âge nous semble pernicieux, et pourtant, il s'avère de plus en plus urgent de repenser la place de la fin de vie dans les discussions médicales concernant nos aînés afin de ne pas ajouter des souffrances et des peines inutiles. Comme il s'avère encore plus urgent de convoquer à la parole et à l'accompagnement ceux qui entrent en fin de vie, quand bien même cette dernière peut s'étendre sur trois ans et plus. La France meurt d'un mal mourir car elle se refuse à penser les enjeux réels qui sont ceux de la fraternité, qui nous enjoignent à la parole, qui nous obligent à affronter la question du sens de l'existence. Le médical ne peut être l'unique réponse aux questions spirituelles et existentielles. L'on mourra mal tant que ces dimensions de l'homme ne seront pas prises en compte. Penser et panser devraient être les maîtres-mots pour accompagner la fin de vie, et par là même l'agonie.

b. Souffrance des soignants et épuisement

En un sens, la crise de la fin de vie est endémique, elle va bien au-delà de la prise en charge médicale car elle manifeste notre difficulté à prendre sur nous une réflexion portant sur le sens de la vie, le sens de la mort, la nécessité de la fraternité à l'heure de notre mort. La fragilité qui se manifeste dans ces situations de déséquilibre et de souffrance, la soif d'être avec, la difficulté de rompre la solitude de celui qui souffre sont symptomatiques. Cette crise de sens et d'existence est exacerbée par deux faits qui relèvent d'une certaine banalité du mal au sein de l'institution hospitalière. Pour des raisons conjoncturelles qui s'inscrivent dans des logiques institutionnelles.

Les raisons conjoncturelles seraient de deux ordres : l'épuisement des soignants face à une crise organisationnelle sans précédent, qui serait issue des 35 heures, et que favoriserait le sous-effectif permanent des équipes. Ce qui entraîne une lassitude immense due à l'accroissement perpétuel de la charge de travail. Ces sous-effectifs amènent à

⁷³⁴ *Ibidem.*

n'avoir que peu de temps pour les relations personnelles avec les patients et sont source de culpabilité. Sans échange, le soin perd son sens et les équipes se perçoivent comme maltraitantes. Or, de cette contrainte objective temporelle, elles ne parviennent pas à s'échapper, et subissent alors un conflit majeur. Elles sont divisées entre l'efficacité, permettant de soigner tout le monde (même mal), et ce que nous appelons la « fécondité », soit favoriser la relation interpersonnelle mais alors courir le risque d'être mises en défaut dans le respect des temps impartis pour les soins demandés. Cet épuisement soignant a plusieurs composantes. Il se traduit par un épuisement émotionnel - soit une démotivation profonde, une diminution d'énergie, un accablement massif qui rend toute difficulté insurmontable. Ce qui conduit à une dépersonnalisation des patients : les soignants en viennent à les considérer comme des objets et ne s'investissent plus auprès d'eux faute de ressources psychologiques, spirituelles et émotionnelles pour affronter leur souffrance et leur douleur. Ils sont déboussolés par cette impression de ne pas s'accomplir dans leur travail ; sentiment que procurait le travail bien fait. La pratique professionnelle leur paraît alors insensée et d'autant plus épuisante. L'épuisement des soignants est à la fois une lutte contre soi, contre autrui et contre l'institution. Triple combat où il suffit qu'un seul de ces éléments apparaisse pour que l'équilibre trouvé s'effondre.

Cet épuisement professionnel n'est pas un vain mot. Qu'il suffise de regarder quelques chiffres pour tenter de mesurer l'ampleur du problème aggravant le déficit de prise en charge personnelle des patients. Si on n'étudie que les médecins libéraux (nous ne serons pas exhaustifs en fonction de chaque profession) : 14% des décès de ces médecins sont consécutifs à un suicide (enquête CNOM, 2003), 38% d'invalidités de ces médecins proviennent d'affections psychiatriques (CARMF, 2005), 47% des médecins libéraux présentent des symptômes d'épuisement professionnel, dit burn-out (enquêtes URML Bourgogne 2001, Poitou-Charentes 2003, et Champagne Ardenne 2004), 53% des médecins libéraux se sentent menacés par un burn-out (enquête URML IDF, juin 2007), enfin 96% évoquent l'administratif et les paperasseries comme première cause d'épuisement professionnel (enquête URML IDF, juin 2007). La crise soignante ressentie par les médecins est symptomatique et massive.

À ceci s'ajoute, pour la médecine hospitalière, la loi de la tarification à l'acte. L'hôpital est étranglé par une logique financière qui l'amène à l'obligation d'être rentable. L'on pensait, lorsque cette fameuse tarification à l'acte (il s'agit de donner une valeur à l'acte établi afin de parvenir à un équilibre financier) a été votée, qu'elle permettrait à l'hôpital de faire des économies et que les médecins parviendraient à résister à la pression

institutionnelle pour parvenir à l'équilibre budgétaire. Or d'une part, elle a accru la pression au rendement des équipes soignantes (quelle valeur va-t-on accorder à une toilette considérant celui à qui elle est donnée, le temps que cela implique, et, une toilette bâclée afin de ne pas se sentir exploité au sein de son travail ?), d'autre part, elle a amené les soignants à prescrire des actes non nécessaires (quand bien même ils ne sont pas malfaisants) pour permettre à leur service de trouver un équilibre budgétaire. L'hôpital apparaît de plus en plus comme « un système sans sujet qui produit des actes et non plus des soins »⁷³⁵. La temporalité de l'hôpital ne pense plus la durée d'une relation, elle est comptée, mesurée, décortiquée, réduite à l'objectif technique de rentabilité, qui devrait servir le patient, mais qui s'effectue à son détriment. Il n'y a plus de rencontre dans le milieu hospitalier. Écoutons deux médecins discutant de la reconduction d'une ligne de chimiothérapie : « pour arrêter ce traitement, il faudrait que je prenne le temps de l'expliquer au malade, de lui dire qu'il n'y a plus d'espoir, de passer du temps avec lui, de parler, d'écouter, d'être en empathie avec lui. Poursuivre le traitement prend une seconde – même si ça coûte de l'argent. Arrêter le traitement prendrait des heures. Je n'ai pas ce temps-là, et comme tu le sais, l'administration nous juge à l'acte et non au temps passé. »⁷³⁶

Le monde soignant se sent étranglé par les logiques de rentabilité qui lui sont imposées, par les questions liées à la viabilité de notre sécurité sociale dont on le rend responsable. Les logiques institutionnelles les poussent à l'épuisement et à la déshumanisation. La technique médicale leur ouvre la facilité d'une réponse toujours plus précise, sorte de fuite en avant pour ne pas assumer la question du sens. On leur demande d'écouter, d'être attentifs, de personnaliser la médecine... sans leur en donner les moyens. On exige d'eux qu'ils aient une pratique professionnelle juste mais en même temps l'on attend qu'ils se plient aux consentements et aux volontés de chacun. L'hospice qu'était l'hôpital est devenu *hostis*, hostile à tous : aux patients comme aux soignants. Les équipes soignantes peuvent-elles résister à cette injonction qui pèse sur leurs épaules de devenir des saints laïques au sein d'une crise profonde, structurelle mais aussi humaine ?

⁷³⁵ Le Guay, D., *Le fin mot de la vie – contre le mal mourir en France -*, Op. Cit., p. 17.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 14.

c. *Une injonction à la sainteté laïque ?*

La souffrance des soignants, réelle, le sentiment qu'ils ont d'être empêchés de bien faire leur métier en raison de la lourdeur des institutions, les amènent peu à peu à ne plus prendre soin de leur prochain. Quand bien même c'est pour le servir qu'ils ont choisi un métier aussi engageant. L'institution devient le frein à la rencontre qu'ils espèrent, mais qu'ils échouent à créer. La faute n'est pas, pour eux, due à leur bonne volonté mais aux déraisons de l'institution. En un sens, nous assistons à une dissolution de la responsabilité personnelle telle que peut la décrire Hannah Arendt lorsqu'elle écrit *Eichmann à Jérusalem*. La banalité du mal semble pouvoir frapper toute institution. L'épuisement qu'induit le fait de lutter contre une masse inerte mais organisée qu'est l'hôpital amène à désarmer. Le sentiment de devenir Don Quichotte, se battant contre des moulins à vent, rend quasiment vaine toute velléité de se révolter. Et ainsi l'institution devient un empêchement à vivre pour tous. L'institution épuise la responsabilité personnelle qu'elle est censée induire, l'on en vient à renoncer et ne plus juger pour appliquer. Or juger, c'est transcender les limites individuelles pour justement prendre en considération autrui : « la faculté de juger repose sur un accord potentiel avec autrui, et le processus de pensée en acte dans le jugement n'est pas, comme dans le processus mental du pur raisonnement, un dialogue entre moi et moi-même ; il se trouve toujours et primitivement, même si je suis tout à fait seul à faire mon choix, dans une communication anticipée avec autrui avec qui je sais finalement devoir trouver un accord. C'est de cet accord potentiel que le jugement tire sa validité spécifique »⁷³⁷. C'est en ce sens que juger est une des activités les plus importantes humainement, car elle consiste en un partager le monde avec autrui. Refuser de juger faute de pouvoir lutter contre une institution, c'est renoncer au vivre ensemble nécessaire à l'institution pour qu'elle puisse perdurer et l'ouvrir à cette banalité du mal quotidienne qui va épuiser sa signification au sein même du monde commun.

Qu'est-ce alors que pouvoir rencontrer le prochain ? Pour Ricœur, « le prochain, c'est la conduite même de se rendre présent »⁷³⁸. L'institution n'est-elle pas alors, paradoxalement, ce qui empêche toute rencontre ? Au sein de la souffrance des soignants, de plus en plus palpable, c'est ce qui semble se manifester de plus en plus violemment. L'événement d'une rencontre permettant de rendre présent une personne à une autre est empêché par les

⁷³⁷ Arendt, H., *La crise de la culture*, « La crise de la culture – sa portée sociale et politique », *Op. Cit.*, p. 281.

⁷³⁸ Ricœur, P., *Histoire et Vérité*, « Le socius et le prochain », Paris, Seuil, 1967, p. 114.

procédures, les protocoles et le temps disponible pour chacun, mesuré quantitativement et non plus qualitativement. Quand bien même l'on sait que si l'on ne prend pas le temps de rassurer un patient anxieux, il s'épuisera à rappeler jusqu'à obtenir une véritable réponse, venant à bout de toute patience, faisant perdre ce temps précieux après quoi l'on ne cesse de courir. L'on risque fort de se réfugier derrière des techniques médicales, des médicaments donnés pour se donner l'illusion d'avoir répondu aux demandes de présence, de réassurance.

Lorsque Ricœur développe le thème du *socius* et du prochain, il commente la parabole du bon samaritain : à propos du prêtre, du lévite, qui passent leur chemin devant la détresse d'autrui, il nous commente leur indifférence en expliquant que leur fonction sociale les absorbe, à tel point qu'elle les rend indisponibles à tout surgissement d'une rencontre. « En eux l'institution obture l'accès à l'événement. »⁷³⁹ Rencontrer son prochain implique de nouer une relation personnelle sans la cantonner au rôle social auquel il est soumis. Il s'agit d'aller par-delà toute médiation sociale, afin que la signification de cette rencontre ne soit pas réduite uniquement à l'histoire extérieure à soi, qui se déroule en dehors de soi, mais qu'elle soit enracinée dans l'histoire subjective qui fait que l'autre compte pour moi, à du prix à mes yeux.

Le philosophe poursuit son raisonnement en nous faisant comprendre que nous sommes entourés de médiations. Nous vivons dans un monde du *socius* où chacun possède un rôle, une fonction sociale. Et par cette médiation nous entrons en relation avec autrui. La relation est médiante, nous atteignons la personne en tant qu'elle est quelqu'un. Ce fait est constitutif de l'histoire humaine car « le départ de l'homme c'est à la fois le départ du langage, de l'outil, de l'institution : à partir de là il n'y a plus que des questions de degré, mais pas de questions de différence de nature entre existence sociale soi-disant naturelle et une existence sociale artificielle. »⁷⁴⁰ Notre époque est devenue des plus sensibles à ces progrès liés à la médiation sociale car ils correspondent à notre demande de bien-être et de sécurité. Ce qui exige une planification rigide et une lourdeur de la technicité sociale. Ce constat peut nous amener à croire que nous ne pouvons plus rencontrer l'autre pour ce qu'il est essentiellement, mais pour ce qu'il fait. Nous pouvons nous laisser aller à le déplorer, mais c'est alors glisser dans l'onirisme, rêver d'un monde mythique, sans artifice. Il faudrait choisir entre *socius* et prochain. « Le *socius* est l'homme de l'histoire, le prochain,

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 114.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 116.

l'homme du regret, du rêve, du mythe »⁷⁴¹. On pourrait alors penser que toute rencontre avec un prochain doit être fortuite, appartenant au pittoresque d'un récit. Il nous faut accepter de repenser le *socius* et le prochain en prenant acte de ce jeu des oppositions, mais aussi en tentant de comprendre quelle médiation l'on peut opérer pour ne perdre aucun des bénéfices de l'un et de l'autre. Il s'agit de retrouver l'unité d'intention qui se trouve aux origines de la diversité de mes relations à autrui. S'il existe un chemin vers l'amour dans la rencontre du prochain, il est indéniable que l'institution n'a été voulue que par amour (entendu comme recherche de la justice), pour protéger autrui, car la charité individuelle était déficiente. Elle ne pouvait répondre à tous les besoins. « La justice est le dynamisme de l'ordre, et l'ordre, la forme de la justice »⁷⁴². C'est cette dialectique de la justice et de l'ordre qui amène la question de la charité en ordonnant la relation courte des personnes à la relation longue des institutions. Les deux prennent alors sur elles la souffrance d'autrui. Aussi, « tantôt la relation personnelle au prochain passe par la relation au *socius*, tantôt elle s'élabore en marge ; tantôt elle se dresse contre la relation au *socius*. »⁷⁴³

En effet, la justice distributive est devenue une voie privilégiée de la charité. Néanmoins, elle ne doit s'exercer que dans une saine subsidiarité. L'institution ne peut opérer la reconnaissance liée à la rencontre d'un prochain. Cette rencontre appartient à la responsabilité personnelle de chacun. En revanche, elle n'existe que pour permettre cette rencontre, la rendre possible. En effet, « l'événement de la rencontre est fugitif et fragile ; dès qu'il est consolidé dans une relation durable et consistante, il est déjà une institution. »⁷⁴⁴ C'est pour cela que la condition commune, en tant qu'elle dit quelque chose d'un malheur collectif, se construit sur le monde d'un prochain concret au pluriel et abstrait au singulier. Il n'y a de vie protégée que par une institution (une puissance politique). Dès lors le *socius* est une des conditions permettant de faire advenir la rencontre avec le prochain. L'abstrait devient une protection pour le concret, le social devient aussi une protection pour l'intime. S'il existe un maléfice propre à toute institution, c'est bien celui de l'objectivation. C'est alors que « les grands appareils de la justice attributive, de la sécurité sociale, sont souvent pénétrés d'une mentalité inhumaine à force d'être anonyme, comme si l'administration étendue des choses aux hommes était empreinte d'une étrange passion cancéreuse, la passion du fonctionnement abstrait. »⁷⁴⁵ Ce d'autant plus que les

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 119.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 120.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 121.

⁷⁴⁴ *Ibidem.*

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 123.

institutions nous confrontent à la notion de pouvoir, de puissance et d'impuissance, l'outillage technique offrant une possibilité de domination.

Le prochain doit alors amener à resubjectiviser la relation, à faire prendre conscience du maléfice œuvrant qui conduit à la dépersonnalisation d'autrui ainsi qu'à la sienne propre. Ce maléfice entraîne un déficit de responsabilité personnelle, il conduit à accuser l'instrument institution de produire de la déshumanisation. Car l'erreur d'une institution est probablement d'être trop vaste, trop grande, trop horizontale, ce qui la rend trop grande et purement technique. En ce sens, ce n'est donc pas une faute. L'humanisation est une question avant tout éthique et non technique. La démesure ne porte pas sur les moyens mais sur la façon d'objectiver les relations humaines (mesurer le temps imparti pour les toilettes intimes par exemple). Le social devient alors ce qui obture l'accès à la personne, il cache la profondeur des relations humaines, cantonnant chacun à un masque, un rôle de façade. En un sens, on pourrait penser que la crise de l'hôpital soit un facteur d'espérance, car la profondeur de toute relation humaine ne tend à apparaître que lorsque le social est mis en échec. C'est alors que l'institution sort de son sommeil technocratique.

Le prochain est la critique permanente d'un lien social car il ne se juge qu'à la mesure de l'amour. Or, si la mesure est celle de l'amour, nous ne sommes jamais justifiés. Le prochain devient alors cette exigence double face à celui que je rencontre et pour celui qui m'est lointain. Il ne faut, dès lors, jamais perdre de vue que « le sens final des institutions, c'est le service rendu à travers elles à des personnes »⁷⁴⁶. En un sens, nous imposons alors aux soignants de ne pas se résigner face à ce maléfice institutionnel qui les entoure. Mais la déshérence du politique, continuant de calquer des solutions techniques à des questions existentielles, n'accroît-elle pas de façon inévitable le mal ? Nous voudrions que les soignants deviennent de nouveaux saints laïques, s'oubliant toujours eux-mêmes, sans cesse immergés dans l'ordre de la charité, faisant fi de tout contexte institutionnel et politique. Ne sommes-nous pas, en tant que patients, plongés dans le mythe d'une charité non pas personnelle mais institutionnelle ? Si les soignants ont le devoir de ne pas se dédouaner de leur responsabilité, peut-être faudrait-il aussi que l'on s'interroge en profondeur sur le sens de la crise hospitalière, sur celle de la fin de vie, qui est symptomatique de nos errements en tant que société. La banalité du mal issue d'un contexte fort éprouvant ne devrait jamais justifier un déficit de responsabilité personnelle. Néanmoins, elle nous interroge sur la façon dont politiquement nous traitons la question.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 126.

B. La fin de vie en crise

La pression sur la fin de vie, la façon de l'appréhender, nous semble venir du fait qu'il ne faille l'envisager que dans un paradigme médical. Paradigme médical qui tend à nier l'agonie, et ce faisant, à nier la question de la souffrance et de la mort. En effet, si l'agonie ne survient que lorsqu'il n'y a plus de conscience, pourquoi craindre la mort ? Le dernier soupir ne peut être douloureux. Atténuer le combat, courir après l'illusion d'une mort douce, pacifiée, relève d'un discours idéologique qui ne peut correspondre au réel d'une fin de vie toujours bouleversée, toujours bouleversante. Nous allons nous interroger sur ces luttes ainsi que sur les différents modèles européens, avant de nous pencher sur cette culture palliative. Cette culture devrait devenir le bras armé du prochain face au *socius*, représenté par le curatif avant de nous interroger sur l'agonie, la place qu'elle occupe dans la fin de vie, et son déni.

a. Des luttes idéologiques

Il est à craindre que les luttes idéologiques entourant la fin de vie ne s'épuisent pas. Nous le disions plus haut : force est de constater que chacun est sommé de prendre position dans un débat qui ne serait que médical. Lutttes idéologiques ? Pourquoi ce terme ? Pour la simple raison qu'il nous semble que nous pensons alors la fin de vie sous un prisme uniquement technique. Ce faisant, nous tentons de faire entrer la mort dans le cadre unique de la théorie de la connaissance. Le paradigme scientifique, cartésien, dualiste est alors la seule vérité qui puisse advenir lorsque l'on pense la mort. En un sens, l'on comprend mieux la clinique sur l'agonie qui a été développée. Foin d'angoisse, foin de crise, mais une sémiologie du corps qui se délite, une pharmacologie pour soulager, une psychologie pour accompagner. La fin de vie est objet de savoir, de connaissance, avant d'être une expérience.

Ceux défendant à tout prix le prisme d'une mort apaisée, amenant des techniques pour atténuer, voire supprimer la douleur, jusqu'à la sédation terminale continue à la demande, ne sont finalement pas si éloignés de ceux demandant une assistance médicale afin de mettre fin à leur jour. Car les deux demandes ont pour point commun le fait de ne penser la mort qu'au travers de la lorgnette médicale. De même, les deux positions anticipent l'heure de l'agonie, la supposant insupportable, et à ce titre préfèrent la précipiter.

Pour aller plus loin, si le plus souvent en France nous opposons les soins palliatifs et l'euthanasie, nous ne pouvons que constater que dans d'autres pays, comme en Belgique, ce sont les soins palliatifs qui prennent en charge les euthanasies. Ce sont eux qui tentent de les accompagner pour produire cette « mort apaisée », la seule acceptable dans un univers technique. *Quid* des interrogations quant à ce modèle du bien mourir ? Le mourant doit-il revêtir le masque de la douceur pour que la mort devienne présentable ? Peut-on supprimer la douleur et la souffrance sans anesthésier, voire supprimer la vie ? La crise existentielle qu'est la survenue de la mort peut-elle entrer dans une théorie de la connaissance qui viendrait épuiser le questionnement subjectif pour rendre raison de ce phénomène du mourir ?

Selon les mots du médecin Louis Puybasset : « quant à la Belgique et aux Pays-Bas souvent érigés en modèles sur le sujet, il est faux de prétendre que leur système ne connaît aucune dérive. La légalisation de l'euthanasie remet en cause dans ces pays les interdits, fondements de toute civilisation, qui s'effacent peu à peu au profit des habitudes prises. Ainsi la proportion des euthanasies non voulues y est-elle élevée. Les médecins hollandais avouent eux-mêmes que les traitements sont arrêtés parfois très rapidement dans leur pays pour des raisons purement économiques. Les euthanasies pratiquées sont d'ailleurs souvent suivies de prélèvements multi organes en Belgique flamande. De plus, la tombée d'un tabou génère toujours une nouvelle revendication. L'ordre des médecins hollandais défend ainsi à présent l'euthanasie des patients âgés "souffrant de la vie" ou victimes de démence »⁷⁴⁷. Il nous semble, à dire vrai, que, quelle que soit la solution, si elle n'est que technique, elle ne pourra que produire des dérives. En un sens, l'équilibre de la loi Léonetti-Clayes nous semble par avance condamné, amenant lui aussi son *ratio* d'injustice et de scandale. L'opérateur de la fin de vie, figé dans le savoir de la médecine, amène le scandale de la souffrance. Nous ne sommes pas à la hauteur des interrogations

⁷⁴⁷ Puybasset, L., Evin, C., « L'euthanasie n'est pas la solution au mal mourir », *Le Monde*, publié le 28/02/2012, http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/02/28/l-euthanasie-n-est-pas-la-solution-au-mal-mourir_1648970_3232.html, consulté le 22/02/2016.

qui font jour. C'est aussi probablement ce qui explique le fait que l'on ne cesse en France de constater un déficit de formation dans le traitement de la douleur, une difficulté d'accès aux soins palliatifs, sans pour autant, malgré tous les plans annoncés, parvenir à inverser la tendance. Une action semblera toujours vaine si elle semble accoler une réponse insuffisante à la souffrance.

b. Et l'agonie dans tout cela ?

La culture médicale tend à nier le combat qu'est l'agonie, à taire la nécessaire patience et l'impitoyable humilité que toute agonie réclame. L'on ne parvient jamais à savoir pourquoi ce patient « dure », pourquoi celui-ci s'est éteint à une vitesse folle, pourquoi celle-ci a profité de la seule pause-café de 10 minutes de sa fille pour s'éclipser et rendre son dernier souffle, alors que celui-là se sera accroché jusqu'au bout, attendant que tous soient auprès de lui, rassemblés à ses côtés, dans sa chambre ? Que dire à ces 70% de français qui voudraient mourir chez eux et qui meurent à l'hôpital ? Qu'ils peuvent réclamer une sédation terminale continue jusqu'à ce que mort s'ensuive ? La cristallisation du débat entre le pour et le contre de l'euthanasie nous amène à la barbarie. Nous rejoignons Damien Le Guay lorsqu'il estime que pour lutter contre cette barbarie moderne, avant toute chose, il s'agit de réintroduire la mort « bavarde », celle qui se conte, se raconte, se révolte, se soumet, se scandalise. Celle qui ouvre aux derniers mots, aux derniers héritages, aux dernières transmissions. Celle qui ouvre au tragique pour entrer dans l'espérance.

Le débat sur la fin de vie nous semble être un long déni, non pas de la mort, mais de l'agonie. Or, « si nous suivions le conseil, si souvent répété aujourd'hui, d'adapter nos aptitudes culturelles à l'état actuel des sciences, nous adopterions en toute honnêteté un mode de vie dans lequel le langage n'aurait plus de sens. Car les sciences ont été contraintes d'adopter une « langue » de symboles mathématiques qui, uniquement conçue à l'origine comme abréviation de propositions appartenant au langage, contient à présent des propositions absolument intraduisibles dans le langage »⁷⁴⁸. Peu à peu, ayant séparé le savoir de la pensée, l'homme devient capable d'expliquer, mais il ne peut plus comprendre.

⁷⁴⁸ Arendt, H., *La condition de l'homme moderne*, Op. Cit., p. 36.

L'agonie ne peut plus qu'être rejetée car, si on veut véritablement la prendre en considération, il faut alors entrer dans une symbolique du mal, penser les liens de la chair, asseoir la fraternité, déployer la sollicitude, rencontrer l'autre. L'agonie convoque la parole pour tenter d'esquisser un « faire sens » commun, pour tenter d'habiter le combat, pour renoncer à soi pour autrui, accepter de rouvrir la bouche pour ne pas renvoyer l'autre à la solitude du deuil, entrer dans une herméneutique plus qu'une sémiologie. « Toute action de l'homme, tout savoir, toute expérience n'a de sens que dans la mesure où on peut en parler. Il peut y avoir des vérités ineffables et elles peuvent être précieuses à l'homme au singulier, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'il n'est pas animal politique, quelle que soit alors son autre définition. Les hommes au pluriel, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils vivent et se meuvent et agissent en ce monde, n'ont l'expérience de l'intelligible que parce qu'ils parlent, se comprennent les uns les autres, se comprennent eux-mêmes. »⁷⁴⁹ Faire place à l'agonie, c'est faire place aux murmures débiles peut-être, fragiles certainement, sans les réduire au silence. Accepter le difficile combat d'une vie qui s'éteint, ne pas se précipiter dans des « solutions » techniciennes, qu'elles soient de l'ordre de l'anesthésie ou de l'ordre de l'euthanasie. Mais c'est accepter de se laisser convoquer, de faire naître les questionnements et les interrogations, sans forcément parvenir à y apposer des réponses. C'est accompagner ces mouvements d'effroi et de paix, un pas derrière, sans laisser seul, mais sans empêcher la solitude. En un sens, cela oblige à partir à la recherche de la personne, quelle qu'elle soit, à partir à la recherche de celui qui meurt pour ne plus le « lâcher ».

C. À la recherche de la personne

Les législations ont cependant œuvré pour faire naître cette enquête au sein de la pratique hospitalière qui va permettre de mettre le sujet au centre de la décision médicale. Pour accompagner au mieux celui qui meurt, en fonction de ses valeurs, de ses choix, de la façon dont il a voulu mener sa vie, l'on va chercher à le connaître. En un sens, c'est tout le questionnement relatif au dispositif que sont les directives anticipées, mais aussi la volonté

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 36-37.

affirmée de faire du consentement la base de toute relation soignante. Cependant, pourquoi alors ne pas passer par la recherche d'un dialogue, par la richesse d'une parole échangée ?

a. Les directives anticipées ? La personne de confiance ?

Les deux dispositifs que sont la personne de confiance et les directives anticipées sont apparus chronologiquement dès 2002 pour la personne de confiance, en 2005 pour les directives anticipées. Néanmoins, nous l'avons vu, depuis la loi de 2016, ce dispositif que sont les directives anticipées est devenu « opposable ». En premier lieu, il s'agit de définir ce qu'elles sont : un document écrit (par une personne majeure) contenant des informations sur les souhaits relatifs à notre fin de vie. Elles permettent ainsi de renseigner les médecins quant aux décisions de limitation et d'arrêt de traitement, d'être transféré ou non en réanimation selon l'état de santé, de subir ou non des chirurgies, une mise sous respiration artificielle... Elles orientent l'acte thérapeutique qui sera pratiqué. Elles sont désormais opposables ce qui signifie que le médecin n'est plus soumis uniquement à l'obligation de les consulter, mais il doit les suivre et les respecter. Deux exceptions à leur opposabilité : l'urgence et, lorsque les directives semblent manifestement inappropriées à la situation médicale présente. Ces directives sont désormais sans limitation de durée, elles doivent être jointes au dossier médical. À ce dispositif s'ajoute la désignation d'une personne de confiance qui doit porter la parole du patient pour défendre ses volontés. Les médecins doivent la consulter en cas de besoin.

Les directives anticipées semblent, de prime abord, un excellent dispositif pour protéger les patients de la médecine et orienter les médecins pour qu'ils sachent quoi faire pour respecter le malade. Néanmoins, la pratique semble plus difficile. Nous nous appuyons sur les travaux du Centre d'éthique clinique de l'hôpital Cochin qui a mené une étude qualitative importante sur l'outil que sont les directives anticipées chez les personnes âgées de plus de 75 ans⁷⁵⁰ et leur volonté de se saisir de ce dispositif.

⁷⁵⁰ Favereau, E., Spranzi, M., *Les directives anticipées chez les personnes de plus de 75 ans*, Montrouge, CL Design, 2013, brochure du Centre d'Éthique Clinique exposant la conclusion de l'étude qualitative se

Les résultats de cette étude ont été plus que contrastés quant à la volonté des personnes âgées d'utiliser cet outil. En effet, plusieurs messages ont été frappants lorsque le temps de l'analyse est venu. En premier lieu, les personnes n'ont pas envie d'écrire des directives anticipées. Si la première objection était due à l'ignorance de ce dispositif, les patients affirmaient que, quand bien même désormais ils le connaissaient, ils ne voulaient pas s'en saisir. Personne ne voulait écrire. La raison était simple : les directives anticipées sont un outil paradoxal. Si elles permettent d'essayer de défendre l'autonomie des personnes au moment où ces dernières ne peuvent plus parler, elles sont aussi une menace car elles peuvent amener à des décisions qui ne sont pas réellement adaptées à la situation clinique et au souhait présent de la personne. Non seulement elles obligent à se décider en amont d'une fin de vie que l'on souhaite la plus tardive possible, mais en plus, elles pourraient devenir un maléfice, pour soi, ses proches et les équipes (nous rappelons que ces résultats ont été produits lorsque les directives anticipées n'étaient pas encore opposables).

Les personnes rencontrées s'avèrent méfiantes quant à la linéarité du temps et la fidélité à soi que suppose ce dispositif. Car « certes, c'est la continuité entre les souvenirs vers le passé et les projections vers le futur qui fonde, philosophiquement parlant, l'identité de la personne. Mais peut être l'homme commun est-il spontanément plus réaliste que ne le voudraient les philosophes. Peut-être sait-il intuitivement que cette continuité est bien fragile, et que la discontinuité est la règle. La médecine est précisément là pour lui rappeler. La continuité de l'identité personnelle est bien souvent le fruit d'une illusion aussi utile que mensongère. (...) À cette aune, comment faire confiance à la personne qui nous représentait à cet instant du passé où nous avons écrit des directives anticipées pour décider de notre sort, aujourd'hui que nous sommes probablement plus tout à fait le même, si ce n'est complètement différent »⁷⁵¹. Au sein des personnes interrogées, seuls les membres de l'ADMD voulaient absolument se saisir de ce dispositif. Au moins pour signifier qu'elles refusaient l'acharnement thérapeutique. Mais elles étaient bien en peine de pouvoir définir ce que peut être une obstination déraisonnable. Ou encore c'étaient des personnes qui refusaient de ne plus pouvoir être fidèles à ce qu'elles avaient toujours voulu être et qui écrivaient alors pour se lier définitivement à elles-mêmes, se protéger de leurs fluctuations en quelque sorte. L'ensemble des personnes interrogées ne voulait pas anticiper la question de la fin de vie. Elle arriverait bien assez tôt. En attendant, vivre et

déroulant de janvier 2009 à décembre 2010, enquête incluant 235 personnes, dont 49 n'ont finalement pas été rencontrées.

⁷⁵¹ Favereau, E., Spranzi, M., *Les directives anticipées chez les personnes de plus de 75 ans*, Montrouge, CL Design, 2013.

conserver le droit de se taire. En un sens, la désignation d'une personne de confiance semble être une meilleure garantie de ce que l'on choisirait pour soi au moment t. Pour autant, quand bien même cette personne était désignée, ce n'était pas sans conflit intérieur. Chacun percevant bien la difficulté de faire porter le poids de la décision sur un proche alors même que la décision en cause amène à choisir la mort de celui qu'on aime dans un horizon fort proche. Les auteurs de l'étude s'interrogeaient néanmoins sur l'aspect générationnel de ces réponses. Ils se demandent si dans quelques années, les générations suivantes seront plus intéressées par ce type d'outil. La question reste ouverte car un paradoxe assez saisissant est relevé par les chercheurs : les directives anticipées seraient une revendication de bien portants. Ceux voulant en écrire sont loin d'être malades ; ils sont jeunes, en pleine possession de leurs moyens. Alors que nos anciens, plongés dans l'épreuve de la maladie, craignent l'outil par peur qu'il ne les lie au-delà de ce qui leur semblerait raisonnable. En un sens, les directives anticipées sont alors un moyen, au sein de l'arsenal juridique, pour rechercher ce qui fonde la relation de soin qui est le consentement mais un outil ambivalent, délicat à manier et difficile à investir.

b. À la recherche du consentement – seule bonne boussole pour orienter le soin.

Nous l'avons vu plus haut, du fait, entre autres, de la crise de l'autorité, qui a obligé à repenser la relation médecin-patient, la relation soignante a dû évoluer. Le droit a signifié la volonté de permettre aux patients de devenir les garants de leur propre santé. Aussi, a-t-il mis en exergue le consentement, devenu pierre angulaire de la relation de soin. À l'heure de la fin de vie, la question de la vieillesse soulève la question de ce consentement qu'il faut recueillir. En effet, ce dernier pourrait presque devenir un « obstacle » pour parvenir à créer une relation de soin tant il est difficile de recueillir les volontés de ces patients. Patients qui sont de moins en moins sûrs d'eux, qui abandonnent leur autonomie au profit des médecins et de leurs proches.

La bienfaisance médicale tend à l'emporter sur la question du consentement, tellement celui-ci semble fragile, voire inaudible (la question reste de savoir si c'est uniquement parce que nous ne savons pas écouter ou si c'est parce que les « vieux » font confiance à ceux qui les entourent et s'abandonnent à eux). La question qui s'ouvre est de savoir si et

comment notre système de soins, consacrant le consentement comme choix libre et éclairé, risque d'être mis en échec en fin de vie.

Prenons, par exemple, la question du consentement dans les sociétés américaines. Politiquement, depuis la déclaration d'indépendance, le consentement est tacite, le citoyen est censé accepter volontairement l'association communautaire. Aussi « celui qui sait pouvoir refuser son accord sait également que, d'une certaine façon, il consent lorsqu'il s'abstient d'exprimer son désaccord »⁷⁵². Le consentement politique est tacite et généralisé, il devient une sorte de « consensus *universalis* » quand bien même il permet de s'exonérer de consentir à certaines lois (comme ce fut le cas pour Thoreau, père des théories sur la désobéissance civile). Le consentement est alors toujours pensé dans les termes d'un contrat. C'est ce contrat que l'on voit aujourd'hui rejaillir jusque dans la relation de soin.

Parce qu'il y a une pensée contractualiste dans la relation de soin, l'on ne peut qu'affirmer que l'on ne peut plus s'exonérer de rechercher ce consentement. Faute de quoi, l'on entre dans le cercle de la violence car la relation devient modulée par la notion de puissance, soit « un élément caractéristique d'une entité individuelle ; elle est la propriété d'un objet ou d'une personne et fait partie de sa nature ; elle peut se manifester dans une relation avec diverses personnes ou choses, mais elle demeure essentiellement distincte »⁷⁵³. La puissance peut s'exercer contre quelqu'un. Pour éviter cela, le consentement est devenu le rempart d'un arbitraire qui s'exercerait dans un domaine intime, celui de la santé, celui de la façon dont on veut conduire sa vie.

Le consentement libre et éclairé kantien sera peut-être difficile à recueillir lorsque la vieillesse fait douter de soi, lorsque la douleur vous brise, lorsque la mort rôde. Mais l'on peut lui offrir une place, place qui ne sera plus guidée par des procédures techniciennes, des évaluations d'autonomie, des examens neurologiques pour tester l'activité cérébrale, mais qui devra passer par le détour de la parole et du récit. Rencontrer celui qu'on soigne pour le respecter dans l'unité d'un récit qu'il fait. Ce faisant, c'est l'homme dans sa subjectivité qui est mis au centre. À l'hôpital, dans les relations soignantes, pour la fin de vie, ce qui manque, c'est une aération : celle de la parole qui quitte le champ médical pour entrer dans le domaine existentiel. Ouvrir un espace de dialogue, ce n'est pas uniquement renoncer à faire rentrer l'homme dans une théorie de la connaissance, dans l'espace scientifique, mais c'est restaurer le service de la personne comme seule garantie d'une véritable bienfaisance. C'est cela qui va permettre un retour à l'hospitalité. Prendre en

⁷⁵² Arendt, H., *Du mensonge à la violence*, Op. Cit., p. 90.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 144.

considération celui qui est mon frère et qui se livre, dans un verbe, à mon agir, pour que je le soulage, en le reconnaissant comme unique. Le contractualisme prend alors une nouvelle dimension : celle d'une alliance, en vue d'un meilleur être pour celui qui est soigné comme pour celui qui soigne. Limiter l'impact de la technique pour imaginer mieux et faire plus de place à la personne, c'est tenter de réinstaurer une médecine personnalisée. Celle qui se construit lors des rencontres, et non pas celle qui se décline en fonction de mon génotype, qui sera alors l'avènement du *big data*, et où le Je serait dissous dans une matérialité du corps et dans l'illusion des statistiques chiffrées.

c. Un retour vers le Logos ?

Rechercher ce qui correspond à l'autre, en tentant d'entrer en relation avec une subjectivité qui n'a eu de cesse de se déployer dans un agir, cela implique de pouvoir rencontrer l'autre dans sa dimension affective, dans son histoire. Si l'on veut pouvoir préserver le consentement des personnes, quand bien même elles ne veulent plus réellement parler pour elles-mêmes, il va alors s'agir de tenter de s'approcher du mystère qu'est cette personne dans son authenticité. Ce ne sont plus les échelles d'autonomie qui vont compter, mais bien la façon dont un sujet peut se raconter qui va être recherchée.

Parler, échanger, se rencontrer... Au sein d'un dialogue naissent toujours de nouveaux accords tout comme une infinité de variations, la relation peut ainsi se construire. Se raconter, c'est reprendre le fil de son histoire pour en tisser une unité de vie. Le Je qui se conte permet d'élaborer la continuité et peu à peu de s'ouvrir à une herméneutique. Des initiatives qui se déploient de plus en plus sur le territoire français visent à recueillir la biographie de ceux qui s'éteignent afin de transmettre leur récit à ceux qu'ils souhaitent rejoindre, retrouver. Cette recherche des mots pour dire les maux et les joies de la vie ramène aux racines de la spiritualité : qu'est-ce qui fait sens pour moi, qu'est-ce qui fera sens pour d'autres que moi.

Sans aller à la généralisation d'un tiers s'immiscant dans la vie d'autrui pour mettre en lumière son récit, afin de respecter le consentement du patient, afin que son corps épuisé, seul connu par les équipes soignantes, puisse faire chair, peut-être serait-il bon d'organiser un entretien permettant à l'homme souffrant de se raconter. D'expliquer les valeurs qu'il

porte et qui le portent. De lui demander ce qui compte pour lui, ce qu'il aimerait, ce qu'il désire. C'est ce que l'étude du Centre d'éthique clinique fait ressortir. Si les directives anticipées n'enthousiasment pas les patients, la majorité des personnes ont saisi cette occasion pour aborder des questions existentielles : « celle de la mort, et du sens à lui donner, qui bien sûr ne peut se réduire ni à une règle de droit, ni même à des choix médicaux qu'on aurait indiqués par avance. »⁷⁵⁴ Toutes possédaient le désir de parler de la vie, d'un bien vivre jusqu'à la mort. Les honorer, ne serait-ce pas prendre le temps d'esquisser ce chemin en les interrogeant sur ce qu'elles veulent ? Les prendre en considération, n'est-ce pas permettre à ces « *ultima verba* » si chers à Damien Le Guay de pouvoir advenir, en sachant qu'à l'heure de l'agonie, elles ne seront pas dites sans combat ? Laisser à la parole le soin de guider un peu plus la pratique médicale, n'est-ce pas aussi s'offrir l'aération nécessaire pour ne pas sans cesse être dans un discours technique qui emprisonne ? En un sens, questionner autrui c'est l'assigner à être, dans sa subjectivité primordiale, et c'est remettre l'humain au centre, y compris s'il choisit de se taire. Faire place à la parole plus qu'à la technique est alors probablement l'un des combats qui s'avérera le plus fructueux si l'hôpital veut redevenir hôte et non hostile.

4. La psychologisation de la mort

Et pourtant, force est de constater qu'il y a parole et parole. Parole dite dans le cadre d'une relation soignante, en vue d'une mort apaisée, et parole reçue comme courroie de transmission, pour soi et pour autrui, qui surgit et qui surprend, qui encourage à la relation. La fin de vie n'a jamais été autant entourée de psychologues et de psychologie. Les soins sont donc avant tout liés à la formulation, à l'échange, à l'énoncé, au questionnement. Les soins palliatifs ont au cœur de leur préoccupation la possibilité de préserver cet espace d'échange, mais la case psychologie n'a-t-elle pas étouffé le questionnement spirituel ? Ne nous fait-elle pas courir après l'illusion d'une mort pacifiée qui pourrait se dérouler le plus paisiblement possible, négation d'un combat qui dure jusqu'au bout, et attestation d'un chemin qui ira à l'ultime consentement ? La psychologie n'est-elle pas l'aboutissement

⁷⁵⁴ Favereau, E., Spranzi, M., *Les directives anticipées chez les personnes de plus de 75 ans*, Op. Cit., p. 7.

d'un dualisme médical qui en vient à oublier l'homme fait chair ? N'est-ce pas alors un visage autre de la technique qui nous conduit à la barbarie ?

A. Les soins palliatifs et le « mourant »

Peu à peu, celui qui entre en agonie, celui qui va mourir s'est vu classer dans une catégorie spécifique de patients. À l'image des patients cancéreux, cardiaques, déments, ils sont devenus des « mourants ». Que signifie ce terme, consacrant le savoir-faire des soins palliatifs et leur permettant de manifester le savoir technique et médical, le savoir scientifique, qu'ils possèdent pour accompagner ceux qui meurent ? Quelle place cette invention a-t-elle laissée à l'accompagnement psychologique, pendant d'un dualisme médical indétrônable ? *Quid* de la recherche de sens, nouvellement nommée spiritualité et qui défraye les chroniques médicales ?

a. Le mourant : une victime héroïque

Si les soins palliatifs ont bien été une véritable tentative d'arracher le mourant à sa solitude et donc de lui permettre de se réinsérer dans la communauté humaine, de refuser l'abandon hospitalier qu'il devait affronter, afin de se faire une place dans cet univers médical, il a fallu qu'il devienne objet d'une discipline. En un sens, afin d'obtenir la reconnaissance de leurs pairs, les soins palliatifs ont dû s'organiser et démontrer leur savoir-faire scientifique. Le mourant est alors regardé par le prisme de la douleur. Les soignants n'ont pu s'affranchir du dualisme médical fondant les connaissances permettant de soigner et guérir chaque maladie. Dès lors, ils ont favorisé l'invention d'un nouveau concept, celui de mourant. Ce qui relève d'un montage intellectuel, mais qui permet, autant que faire se peut, de « produire » la meilleure des prises en charge possibles.

Le mourant est alors victime de son nouveau statut. Le voilà pas encore mort, mais plus réellement vivant. Il est un vaincu⁷⁵⁵. En un sens, le fantasme qu'a fait naître la médecine avec les théories de l'organe obstacle si chères à Jankélévitch ont fait que l'on croit pouvoir guérir de la mort. L'on ne pense plus l'expérience de la mort comme totale quand bien même la fondatrice des soins palliatifs. Cicely Saunders a théorisé la notion de « *total pain* » : douleur totale. Or la mort n'est toujours pas maîtrisable, elle reste cet impossible nécessaire qui nous immerge dans le tragique. Elle résiste donc à notre vision si évidente, mais si dépourvue de chair, qui nous fait conceptualiser le mourant comme objet de la technique, objet de la science. L'idée est « claire et distincte » : le mourant est une personne qui meurt. De l'actif, il est devenu un passif ; de la chair, il est comme « lyophilisé », « desséché ». Inquiétante étrangeté que cette idée sans chair, mais qui possède les clefs d'un accompagnement réussi, et ainsi d'une belle mort.

C'est ce tragique, son expérience profonde, sans cesse renouvelée, qui nous convoque à la parole, qui nous oblige à esquisser des sens possibles, à puiser aux tréfonds de l'être les ressources nécessaires pour faire face, affronter, et, si possible consentir devant l'épreuve. Quand bien même l'on sait que le combat n'est jamais achevé, jusqu'à la mort.

Higgins dénonce le fait que l'on part désormais partie par partie, si tant est que l'on ne soit pas réanimé, ramené à la vie. La mort n'est plus entendue comme une question adressée à l'humanité, à la communauté, elle est devenue une affaire privée. C'est en ce sens qu'elle est alors classée comme appartenant au fait psychologique. La psychologie est la science de l'âme, elle étudie les caractères, les comportements. Elle analyse les situations, repère les problèmes, aide à franchir les caps et soutient les personnes pour qu'elles trouvent en elles les ressources pour donner du sens. La mort n'est plus cet universel qui nous lie aux autres, contre qui nous ne pouvons rien faire, si ce n'est tenter d'adoucir les derniers moments, comme ultime témoignage de fraternité, sachant que l'on rejoindra tôt ou tard ceux qui nous ont précédés. La mort n'est plus tragique, elle n'appelle plus le soutien de mythe, ni de religion. Elle est devenue un processus naturel, l'on meurt par partie, par petit bout. Elle pourrait être réduite à des calculs statistiques et de probabilité.

Le mourant est donc celui pour qui l'on ne peut plus rien faire. Il a épuisé les ressources techniques, la maladie va le terrasser. Aussi relève-t-il soit de la compétence d'une médecine spécialisée, soit d'une euthanasie, s'il la demande. L'expérience de

⁷⁵⁵ L'on consultera à profit sur ce sujet : Higgins, R.-W., « Le statut du mourant : une place impossible », in collection 15 minutes pour comprendre, Vallet, m-éditer, 2006.

mourir, par le fait de la soigner, tend à se déréaliser. L'on privilégie, pour orienter le soin, l'atteinte au bonheur ou au bien-être que manifeste l'irruption de la mort. Les soins offerts au mourant soignent avant tout son malheur pour Higgins, ou au pire, on subvertit l'expérience passive qu'induit la mort en la précipitant par une euthanasie. Que l'on soit pour l'euthanasie, que l'on défende les soins palliatifs, le résultat est le même. Le mourant n'est plus tout à fait vivant, ni tout à fait mort : il est mourant. Il y a double séparation. Le mourant n'est d'aucun monde.

Dès lors, il devient victime : victime de sa maladie, de sa dégradation physique, de cette déchéance issue de l'expérience d'un corps qui se délite, qui s'épuise, qui s'éteint. Victime offerte à la mort, le mourant est la proie innocente de la mort et non pas d'une expérience commune issue de notre condition mortelle. La mort, pensée par le biais conceptuel du mourant, devient intime. Elle est un fait avant tout relationnel. Affaire privée par excellence, affaire de celui qui meurt, à lui de faire de cette épreuve un moment partagé avec ceux qu'il aime. Ce qui produit l'effacement - entre autres choses - de toute mise en avant d'une symbolique apprivoisant la mort, parce que commune et partagée. Faute de quoi le mort ne possède plus de place dans un monde partagé où l'homme passe. Sa peur, son angoisse ne sont plus que des faits psychologiques individuels que l'on peut soigner, traiter. Ce ne sont plus que des problèmes qui ont alors des solutions. La psychologisation de la mort est une des conséquences de la privatisation du mourir. Mourir est avant tout une expérience d'un sujet, elle est alors soumise à l'autonomie de ce dernier.

Les psychologues sont présents, nous affirme-t-on, pour défendre le sujet comme sujet, se faire son porte-voix, le porte-parole de ses angoisses, de sa particularité, de sa singularité. Mais ils manifestent aussi un paradoxe : ils sont les instruments essentiels à toute privatisation de la mort, ils mettent en exergue le fait que mourir n'a plus rien d'une expérience commune. Faire l'expérience de mourir, c'est être mourant. L'on énonce l'expérience de l'agonie sous couvert d'une objectivité scientifique, la réduisant ainsi à un ersatz d'humanité, privée de subjectivité, mais privée aussi de fraternité. Celui qui meurt reste alors par définition cet autre que moi qui meurt. Il devient le bouc émissaire, au sens girardien, victime offerte pour que je n'aie pas à m'interroger sur ma condition humaine mortelle. À lui de trouver du sens, dans l'agonie, pour cette expérience qui n'engage que lui.

b. Le psychologue ou la consécration du sacrifice

La psychologisation qui s'ensuit rend le « sujet mourant » victime « de son sort, de la maladie, de sa solitude, de ses angoisses devant ce qui l'attend »⁷⁵⁶. Cette victimisation ouvre la place aux psychologues qui deviennent alors les auxiliaires de la privatisation de la mort. Le mourant, au sein de sa souffrance, se verra renvoyé à une recherche de réponse psychologique. L'on peut la soigner, en trouvant les réponses adéquates, tissées au sein de notre histoire, esquissées par la manière que nous avons eue de vivre notre vie, élaborées par la façon dont nous avons pris l'habitude d'habiter nos blessures. C'est aussi pourquoi l'euthanasie fait écho de plus en plus profondément dans nos existences. Elle est le pendant de la psychologie au sens où elle est un geste également pratiqué par compassion pour soulager celui qui souffre psychologiquement. Aujourd'hui, c'est cette fameuse détresse psychique qui ouvre le droit à la sédation terminale continue. En effet, qu'est-ce que peut produire la dégradation de son image, la vision de sa déchéance - présente dans le regard de tous les autres, les vivants, si ce n'est le fait de ne plus correspondre aux normes de performances, si ce ne sont des souffrances psychologiques ? Pour Higgins, tout ce qui entoure la mort est submergé par l'affectif. La fin de vie est surchargée d'affectif et privée de symbolique, les sentiments sont mobilisés aux dépens de l'intelligence. Les affects peuvent-ils englober et dire la personnalité du mourant à eux seuls ? La mort, l'agonie, sont des expériences confisquées par la psychologie qui tente désespérément de remplir le vide laissé par l'absence de réponses communes face à ces expériences. Ce « que la mort signifie pour chacun et pour tous, au-delà de l'angoisse, de la souffrance imputée au mourant passe comme au second plan »⁷⁵⁷. Le privé a amené à mépriser le commun, et ce faisant, à confirmer l'exclusion de celui qui meurt du monde des vivants.

Un regard valorisant sur celui qui meurt peine à se départir d'un sentimentalisme pathologique, « le regard sur-affectivé, fusionnel, vampirique et mortifère parfois, ou domine un phantasme maternant »⁷⁵⁸. Désormais, lorsqu'on accède à une unité de soins palliatifs, c'est parce que l'on est censé mourir en 12 jours en moyenne. Le temps est compté, le compte à rebours lancé. « Tout se passe comme si l'on tablait sur la survenue de la mort pour réguler le « sans frein ». Autrement dit c'est la mort qui de ce fait

⁷⁵⁶ Higgins, R.-W., « L'invention du mourant – violence de la mort pacifiée », in *Fin de vie : un temps pour quoi ?*, *Esprit*, Paris, Janvier 2003, p. 146.

⁷⁵⁷ *Ibidem*.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 148.

commande. Compassion et vœux de mort se côtoient »⁷⁵⁹. Celui qui meurt se voit confronté et « dévoré » par cette sollicitude relationnelle. Lui qui était soumis à la médecine organique, le voilà désormais livré à la médecine totalitaire. Celle qui soigne l'âme, et qui alors peine à retisser un trait d'union entre ce que je vis et les autres hommes. L'homme qui agonise, et qui lutte, est enfermé dans une « présence » et « un présent qui l'isole et le coupe de ce à quoi il est relié bien plus fondamentalement : la chaîne des morts et des vivants, sa généalogie personnelle et collective, la finitude commune, son humanité »⁷⁶⁰. Celui qui meurt n'a que soi, n'est renvoyé qu'à lui. Le voilà seul, à livrer un combat héroïque, mais qui ne peut se décliner dans le champ d'une symbolique commune. Sa mort ne le concernerait qu'en tant que sujet. Au pire, peut-être, concerne-t-elle ses proches. La sollicitude relationnelle, nécessaire, ne peut néanmoins se substituer à une symbolique, à une recherche spirituelle que l'on puisse partager avec autrui.

Du mourant, l'on attend qu'il meure en paix, sans trop déranger, qu'il accepte sa mort, étape couronnant le parcours du combattant qu'il aura vaillamment franchi. Aussi doit-il « être au clair » avec lui-même et ses proches. L'on envisage le processus du mourir comme une croissance psychologique. Un bon accompagnement, c'est parvenir à une mort pacifiée. L'agonie est un moment qui construit ce qu'on appelle une bonne mort. La mort pacifiée est ce qui permet au mourant de retrouver un semblant de sérénité, et qui plus est, de l'offrir à autrui. S'il refuse d'aborder la question de la mort, il est dans le déni. S'il reste dans la révolte, dans la lutte, c'est qu'il ne parvient pas à franchir l'une des étapes clés. Auquel cas, il faut trouver les freins qui l'en empêchent, ce qui fait obstacle à son chemin. Le non-sens, l'horreur sans appel de sa mort a pour corrélat l'absolutisme d'un savoir positif qui se veut lucidité dernière, référence ultime, dernière instance « qui pour les uns apporte l'acte libérateur, procure l'heure de *Thanatos* et pour les autres cette très étrange et très ambiguë construction du « mourant roi »⁷⁶¹. Comment alors parvenir à tisser, au sein d'une relation, le tiret qui permet d'insérer tout à la fois l'expérience singulière et l'universalité de notre condition mortelle ? Au sein de cet espace mêlant intime et public, n'est-ce pas finalement ce qui se nomme fraternité qui s'insère, au-delà de tout rôle, dans la relation entre soignants, soignés, proches vivants, survivants et mourants ?

⁷⁵⁹*Ibidem.*

⁷⁶⁰*Ibidem.*

⁷⁶¹*Ibid.*, p. 150.

c. Quête de sens et spiritualité - quelle place pour la psychologie ?

D'aucuns ont pensé qu'il fallait ne pas tout passer par le prisme de la psychologie en tant qu'étude de comportement, mais faire place à ce que l'on nommerait « spiritualité ». Il n'est d'ailleurs pas neutre que, pour Cicely Saunders, la dimension spirituelle de la personne méritait tout autant d'attention que celle corporelle. Les deux doivent être soignées et accompagnées dans un même mouvement. Depuis, les termes de « souffrance spirituelle », de « bien-être spirituel » sont devenus nombreux dans les publications médicales, devenant presque un mantra préservant de toute possibilité d'objectiver la mort et son accompagnement. Mais le mantra reste incantatoire, faute de savoir ce que la spiritualité recouvre réellement. Néanmoins, un consensus existe sur ce qu'elle désigne. Face au dualisme prégnant, l'on réintégrerait les trois ordres pascaliens : corps-âme-esprit. « La spiritualité serait l'essence de l'être humain, ce qui lui conférerait sa dignité et sa liberté, ce qui donnerait du sens à sa vie, ce qui lui permettrait de se réaliser, et enfin, ce qui lui donnerait paix et harmonie intérieure »⁷⁶². Mais on ne peut que le constater, le champ est vaste car il implique alors à la fois « la recherche de sens ; recherche de transcendance ; recherche de valeurs ; ciment de l'identité des individus ; et enfin relation à soi, aux autres et/ ou à une force supérieure en laquelle la personne croit »⁷⁶³. Avec une mise en garde : les auteurs utilisant la spiritualité dans les articles médicaux publiés peuvent ne retenir qu'un seul de ces éléments, ou bien tous.

Force est de constater que la volonté de réintroduire la spiritualité dans l'accompagnement de la fin de vie manifeste le fait que l'objectivité de la prise en charge, encadrée de protocoles, ne parvient pas à rendre compte de l'expérience de ce que l'on vit. L'agonie nous réintroduit dans la phrase du psalmiste : « tout homme est une histoire sacrée ». Le sacré n'est plus ici entendu comme rapport de l'homme à Dieu mais comme l'expérience de l'extraordinaire dans le monde profane, ordinaire. L'on ne repart pas indemne après avoir accompagné un homme dans sa mort, après s'en être approché. « Le désir de l'homme religieux de vivre dans le sacré équivaut, en fait, à son désir de se situer dans la réalité objective, de ne pas se laisser paralyser par la relativité sans fin des expériences purement subjectives, de vivre dans un monde réel et efficient, et non pas dans

⁷⁶² Pujol, N., Jobin, G., Beloucif, S., « Quelle place pour la spiritualité dans le soin ? », *Esprit*, Paris, Juin 2014, p. 77.

⁷⁶³ *Ibid.* p. 77.

une illusion »⁷⁶⁴. Rechercher la dimension spirituelle de l'homme, c'est tenter de faire l'expérience que nous sommes reliés, *religere*, au-delà de toutes nos incompréhensions et de nos défauts de connaissance. La religion n'est plus alors qu'une des formes que peut revêtir la recherche de la sacralité, ce qui permet de conserver la sécularité de nos institutions. Et la spiritualité ne devient alors que, dans une définition minimaliste, celle qui implique « une culture du bien-être qui élève la paix et l'harmonie intérieure au rang de but ultime »⁷⁶⁵. Elle devient alors réduite à des techniques de méditation pour parvenir à un équilibre. Elle aussi, peu à peu, ne parvient plus à prendre en compte la dimension de lutte, de combat, de débat qui surgit de façon radicale lorsque l'on entre en agonie, car c'est la crise qui se dévoile.

Si la spiritualité dévoile une nouvelle facette de l'homme qu'il s'agit d'honorer car c'est l'expérience du sacré qui se découvre, il apparaît que cette approche ne peut être que fragile, fugace, empreinte d'humilité. Car elle peut être aussi lieu de manipulations les plus sordides. La réduire à une technique permettant d'intégrer un bien-être serait dévastateur car elle n'en appellerait plus à l'oblation d'une présence pour devenir science. Offrir la présence de soi lors d'une fin de vie, que cette dernière soit éprouvante ou paisible, c'est accepter par avance de ne pas réduire ce que l'autre vit à ses propres schèmes de pensées. La spiritualité ne peut faire office de soin si l'on oriente l'action pour parvenir à une paix intérieure et douceâtre. En un sens, il y a un fort risque de dérapage. L'intégration d'une anamnèse spirituelle par le récit interroge moins, car elle offre la possibilité d'un échange. Échange qui permettrait peut-être l'élaboration d'une échelle de spiritualité pour parvenir à la mort pacifiée et inquiète.

La spiritualité n'est pas l'affaire de soignants, mais elle les y confronte. La spiritualité devrait être occasion d'intégrer la subsidiarité au sein de la pratique hospitalière car si le sacré de la fin de vie se dévoile, il nous oblige. Le sacré n'est pas le privilège des soignants. Au contraire, il devrait être l'affaire des proches. La question est alors de savoir comment accompagner les pas des proches dans la nudité des derniers moments afin que la fraternité puisse advenir et que le lien puisse s'établir jusque dans la mort. Et s'il est besoin, faire intervenir les religions, les médiateurs culturels, en respectant l'intime de celui qui s'en va. La fragilité d'une quête spirituelle ne souffre pas d'immixtion. La volonté actuelle de transparence pourrait presque devenir un viol des consciences. Il s'agit de préserver l'opacité de chacun pour qu'il puisse tisser la toile de son à venir, quand bien

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 78, citant Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 27.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 79.

même ce dernier est la mort. Préserver la pudeur pour rendre un dernier hommage à la personne dans son obscure et irréductible épiphanie.

Si la spiritualité résiste, c'est parce qu'elle reste un excellent pendant à la psychologie. Justement parce qu'elle ne peut faire l'objet d'une science, faute de quoi la quête spirituelle se dessécherait. Plaider pour qu'on lui fasse place n'est pas obligatoirement revendiquer qu'on la traite ou qu'on la soigne. C'est peut-être dire aux soignants, qu'ici, l'on entre dans les limites de ce qu'un accompagnement institutionnel peut apporter. Reconnaître que le psychologue n'est pas maître spirituel. C'est ouvrir la possibilité d'une application de la subsidiarité où un autre est peut-être mieux placé que lui pour accompagner. La spiritualité est affaire de tous, et de chacun. L'éthique hospitalière doit tendre à préserver l'altérité irréductible de chacun, tout en proposant tous les outils dont elle dispose pour adoucir la fin de vie autant que faire se peut. La psychologie est un moyen parmi d'autres dont on aurait tort de se priver. Pour autant, comme toute technique mise en œuvre, il s'agit de faire en sorte qu'elle ne puisse devenir une négation de la vie ou de la subjectivité dans son immanence et son intériorité, qui est toujours opacité⁷⁶⁶.

Aujourd'hui, le psychologue est devenu le porte-parole du patient, mais aussi le défenseur du bien-être de l'équipe. Il est celui qui écoute la famille, celui qui dit l'éthique. La multiplicité de ses rôles peut l'amener à avoir une posture qui, de totalisante, pourrait devenir totalitaire. Ce d'autant plus que le pouvoir de savoir plus que d'autres sur l'intimité d'une personne peut aussi amener à dévoiler ce que nul n'a besoin de connaître, sauf à tenter de mettre à nu autrui jusque dans son histoire. Les soignants aussi sont friands des anecdotes concernant leurs patients pour les rendre charnels, c'est certain. Néanmoins, tracer la ligne de fond entre ce qui permet d'habiter la relation et ce qui relève de la curiosité et de la recherche d'une transparence utopique n'est pas si évident dans une pratique quotidienne.

B. Au-delà de la mort, se confronter à l'agonie

⁷⁶⁶ Pour approfondir ce point l'on consultera avec profit l'ouvrage de Châtel, T., *Vivants jusqu'à la mort : accompagner la souffrance spirituelle en fin de vie*, Paris, Albin Michel, 2013.

Il y a fort à parier que ce n'est pas la mort qui fait l'objet d'un déni. Ce sont plutôt les affres de l'agonie. Elle nous effraie, nous paralyse. Pris par la peur, nous nous réfugions derrière toutes les techniques qui sont des promesses de mourir plus doucement. Mourir dans son sommeil, illustration de la mort sereine, est désormais possible à la demande, grâce à l'intervention de la technique et de l'action humaine. Nous aimerions pouvoir enclore cette expérience de la mort et de son accompagnement dans de bonnes pratiques, nous permettant de parvenir toujours à une mort pacifiée, douce, qui nous rassure. Les vivants découvrirait alors qu'il n'est pas si terrible que cela de mourir. Mais aussi, ils n'auraient plus à porter ce regret indéfinissable, cette secrète inquiétude les interrogeant sans cesse : « ai-je bien fait de dire ce que j'ai dit, de faire ce que j'ai fait ? » « Pourquoi n'ai-je pas su dire cela ? Pourquoi cela me reste-t-il sur le cœur ? », « Pourquoi attendais-je ces paroles de celui qui est parti ? Que signifie ce manque qui se creuse en moi et qui manifeste une faille ? ». Alors l'on s'habille d'un savoir, l'on se revêt d'un masque pour se protéger et l'on administre des soins afin de parvenir à une mort pacifiée, c'est-à-dire à une mort qui ne nous inquiète pas... Ce refus de l'inquiétude ne finira-t-il pas par devenir l'indice d'un accompagnement manqué ? L'on demande ici d'effectuer un saut qui semble infranchissable : passer des antidépresseurs pour les agonisants à choisir de privilégier l'inquiétude et de la patience pour accompagner la fin de vie, et pourtant... Que fera-t-on alors de ceux qui continueront de nous mettre en échec ? Peut-on envisager collectivement un espace casuistique pour être aussi avec ceux qui revendiquent des transgressions ?

a. Antidépresseur et fin de vie ?

Il n'est pas anodin que l'on considère actuellement que la fin de vie et les troubles qu'elle cause relèvent d'un diagnostic de dépression et qu'il faille la traiter avec les antidépresseurs adaptés. Qu'est-ce qu'une dépression ? Une maladie psychique qui se caractérise par un sentiment de profonde tristesse, doublée de désespoir, produisant une absence de volonté quant à poser une action ou quant à décider ce qu'il convient de faire. Le plaisir disparaît. Des troubles alimentaires, du sommeil, des pensées morbides achèvent le tableau clinique. À ceci enfin s'ajoute le fait d'avoir l'impression de ne posséder aucune valeur pour quiconque. Il y a aussi une anxiété, une angoisse, variant selon la gravité de la

maladie. Parler de dépression en fin de vie, n'est-ce pas tautologique ?angoisse, anxiété, perte de la sensation de plaisir, diminution de l'estime de soi après avoir traversé l'épreuve de la maladie et des pertes, désespoir, aboulie, pensées morbides ? Lorsque la mort est l'issue fatale peut-on encore « vouloir » ? Et vouloir quoi ? Considérer que la fin de vie est propice à l'élaboration d'un tableau clinique conduisant à un diagnostic de dépression nous semble important.

Néanmoins, de là à mettre celui qui meurt sous antidépresseur, alors que l'on sait qu'il faut absorber le médicament pendant quinze jours pour qu'il soit efficace, alors que majoritairement les patients de soins palliatifs ne survivront pas à cette quinzaine, cela conduit à s'interroger sur le sens de ce geste. Qui cherche-t-on à rassurer ? Le patient qui doit affronter la peur de la mort ? N'y répondre que par la prescription d'une pilule, n'est-ce pas accroître le sentiment de solitude ? N'est-ce pas proposer une réponse technique à une demande spirituelle ? Et le soignant : est-il sûr d'être bienfaisant en offrant un agir technique alors même que peut-être il était convoqué à offrir l'oblation d'une présence reconfortante ? L'angoisse de la fin de vie est-elle une maladie ? La fin de vie est-elle une maladie ? L'appréhender dans ces termes, n'est-ce pas se priver de l'envisager comme crise existentielle ? Et n'est-ce pas non plus nier l'humaine condition telle qu'elle s'éprouve dans la patience et l'inquiétude d'une agonie qui s'épuise ?

Si renoncer à des moyens techniques permettant de soulager celui qui souffre est in-éthique, lui offrir des thérapies passant sous silence l'essentiel de ce qu'il vit ne nous semble pas moins grave. La technique et les médicaments ne devraient pas servir, pour celui qui accompagne, à se désengager, rassuré par la qualité du savoir-faire qu'il propose. Face à la mort qui tisse sa toile, il ne reste que l'urgence de l'amitié. Si cette dernière se décline dans une technique permettant un bon usage des pharmacopées, elle ne peut s'y réduire. Le cœur à cœur est tout aussi important que le soin du corps. Le dualisme médical s'épuise lorsqu'il s'agit d'accompagner celui qui meurt. Selon le mot de deux médecins, la détresse psychologique zéro en fin de vie est une utopie⁷⁶⁷.

b. Dogmatique de la bonne mort – Un éloge de la patience

⁷⁶⁷ Dauchy, S., Chauffour-Ader, C., « Prise en charge de l'anxiété en soins palliatifs : privilégier un traitement étiologique », *Médecine Palliative*, Paris, Masson, Octobre 2002, p. 19-34.

Parvenir à une mort apaisée, douce, où des paroles ont pu s'échanger, des pardons être donnés, des incompréhensions réduites... illustrent la finalité des soins palliatifs et leur volonté de porter leur patient à « une belle mort ». Ce qui est louable et courageux. Néanmoins, cela peut devenir une dogmatique amenant à penser que l'on est un mauvais patient si l'on ne parvient pas à l'étape clef du consentement. Pire encore, que l'on n'est pas capable de « réussir sa mort », sans avoir de consolation ultime si en plus l'on pense avoir « raté sa vie ». Le jugement que l'on porte sur soi est alors on ne peut plus dévastateur. Ce d'autant plus que, si l'on écoute Claire Fourcade⁷⁶⁸, docteur en soins palliatifs, l'on ne sait jamais réellement si l'on est parvenu à un bon accompagnement. Le seul indice que ce dernier ait été « réussi » se trouve chez les vivants, les proches et leur façon d'appréhender le deuil. Le mort, lui, ne peut plus témoigner en faveur ou en défaveur de ceux qui ont été avec lui dans l'ultime épreuve de la vie.

C'est donc entre patience et inquiétude que se joue l'éthique dans un accompagnement en fin de vie. Patience pour endurer et rassurer autrui. Tenir la main, ne pas fuir, le rencontrer, l'aimer (amour *philia* et peut-être lorsqu'on y parvient amour *agapè*). Inquiétude de ne pas avoir su trouver les mots au bon moment, ou les bons mots, de s'être tu, de l'impuissance ressentie à soulager, réelle ou subjective, de ne pas trouver le comportement adéquat. Patience car le temps *chronos*, quantitatif, ne dit pas forcément le *tempus* : le temps que nous vivons. La temporalité se dit dans sa qualité ou se décline dans sa quantité. Mais lorsqu'elle s'énonce dans l'enracinement charnel, elle n'est alors que subjective. De là naissent beaucoup d'incompréhensions, car la notion de temps est pensée de façon concurrentielle. La fatidique question « combien de temps encore docteur ? », portée par les proches, ne sera pas assumée ainsi par celui qui meurt et sera toujours redoutée par les soignants. Nous retrouvons Bergson : le temps physique ne dure pas, il ne vieillit pas, il ne passe pas, il est quasiment intemporel. La durée, elle, est faite de nos chairs, elle est « la trame de la temporalité humaine »⁷⁶⁹. Entrer dans la patience implique de permettre à la rencontre d'advenir. Cela implique le silence, mais pas n'importe quel silence : « le silence de la *skholè* est également asymétrique mais il est tentative de réciprocité d'un agent devenu activement patient. Laisser advenir la parole de l'autre, écouter cette parole, c'est-à-dire l'accueillir, écouter ses silences, dans le silence. Il n'est

⁷⁶⁸ Fourcade, C., *1001 vies en soins palliatifs*, Paris, Broché, 2012.

⁷⁶⁹ Geoffroy, M., *La patience et l'inquiétude - pour fonder une éthique du soin -*, Paris, Romillat, 2004, p. 111.

pas question de maïeutique ; il n'existe pas de vérités cachées à découvrir ; le silence de la *skholè* ne sert à rien d'autre qu'à être là »⁷⁷⁰. Le silence n'est pas passif, mais « passion consentie » car il endure la perte d'un agir pour permettre à l'être de survenir, il refuse le temps compté pour entrer dans la durée. La patience ne se subit pas, lorsque l'on est soignant, elle se choisit. Elle est plus qu'une impuissance, elle est une non-puissance assumée et consentie. En un sens alors, « ce que donne la vertu de patience, c'est-à-dire l'acceptation par le soignant du statut de Patient, en ce qu'il comporte tout d'abord une capacité à être affecté et ensuite une attente du temps de l'autre, c'est la co-présence avec l'autre. Cette co-présence est, comme la patience, polysémique : elle indique une *sunétheia* dans l'espace (nous sommes ici conjointement) mais aussi dans un temps qui n'est pas un instant mais un présent (que nous partageons) (...) La patience qui donne la co-présence est donc le contraire de la convoitise qui désire posséder, comprendre, connaître, qui “ veut tout et tout de suite ”, ainsi que l'exige l'Antigone d'Anouilh. La patience est, en définitive, “ condition d'existence de la liberté de l'autre ”. »⁷⁷¹

En un sens alors, l'imagination inquiète ne pourra devenir folle car elle se mettra au service de la liberté d'autrui, elle s'y soumettra volontairement. Mais parce que subsistera toujours une part d'interprétation des silences, une part de misère dans ce que nous sommes, parce que l'opacité de l'être que nous sommes perdure, qu'aucune relation ne parvient à la pleine transparence, l'inquiétude peut rester d'avoir mal agi, d'avoir empêché quelque chose d'advenir, d'avoir échoué à interroger celui qui meurt. Une conscience inquiète est une conscience en mouvement, qui cherche à s'améliorer au gré des expériences qu'elle rencontre. Elle tend vers l'agir prudentiel pour esquisser le geste le plus adéquat, le plus ajusté à ce qu'elle perçoit être la personnalité de celui qu'elle sert. Néanmoins, toute tendue qu'elle soit vers son objectif, elle peut encore se tromper. L'histoire humaine n'est jamais sans balbutiements, quelle que soit la relation qui se construit.

c. Quid de l'échec ? De l'inquiétude

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 150.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 152-153 (citant Ellul, J., « de l'inertie au combat », *La Patience*).

L'inquiétude traduit donc une tension intérieure, tension qui transcrit, pour beaucoup, nos craintes et nos espérances. L'on est inquiet dès lors que l'on vit. Si un patient se porte bien l'on guette les signes annonciateurs amorçant le déclin. Si un enfant est en bonne santé, la mère cherche à le prémunir de la maladie. Tapie, l'inquiétude serait « l'attente impatiente agitée et anxieuse d'un encore-invisible (...) coextensive à notre existence même »⁷⁷². Être inquiet pour autrui, c'est porter le souci d'autrui, se soucier de lui. Il ne s'agit ici nullement d'entrer dans une compassion douceuse, celle qui veut se débarrasser du sentiment de tristesse que le malheur d'autrui entraîne, mais plutôt dans celle qui s'engage résolument au côté de celui qui souffre, quitte à se sacrifier pour lui. L'inquiétude manifeste la responsabilité que l'on porte d'autrui, à laquelle répond l'engagement pour l'accompagner et le soulager. L'inquiétude manifeste le manque, manque de celui qui part et qui ne sait dire ce dont il aurait absolument besoin pour être enfin en paix. Mais aussi manque, entendu comme défaut de celui qui soigne et qui peine à soulager, qui doit apprivoiser avant de pouvoir espérer restaurer celui qui part, restaurer l'autre dans son estime de soi. L'inquiétude est ce qui nous met en face de nos pauvretés, nos errements, nos manquements. Elle manifeste nos omissions tout comme nos maladresses. Elle met en lumière notre finitude et nous confronte à notre impuissance, notre petitesse.

Être inquiet est à double tranchant. Soit cela ouvre la possibilité de l'humilité pour se laisser guider par celui qu'on accompagne, la volonté d'un perfectionnement sans fin, rejoignant alors les traditions *d'arête* grecques. Soit l'inquiétude devient un maléfice, empoisonnant l'agir car il devient engourdi par une culpabilité écrasante. L'inquiétude est dynamisme qui nécessite de trouver un équilibre. Parce qu'elle peut nous amener à devenir nos propres juges, il faut aussi lui apposer l'humilité afin de ne pas prendre offense de nos manques. L'inquiétude nous fait porter le souci d'autrui. Elle nous ouvre à l'engagement et à la responsabilité, mais elle ne doit pas devenir scrupuleuse, sinon nous guetterions toutes nos failles. En un sens, l'on devient scrupuleux lorsqu'on ne se centre plus que sur soi et sur son agir, que l'on cherche à se justifier soi-même sans cesse. L'on est alors infatué de soi, égoïste. L'inquiétude véritable nous porte au-delà de nous pour aller à la rencontre de la terre sacrée qu'est autrui. Ce n'est pas sans crainte ni tremblement que l'on s'approche ainsi de celui qui nous échappe. Mais par l'exercice de la patience, la liberté peut jaillir.

L'inquiétude alors admet la faille, accepte celui qui met en échec, en dépit de l'énergie déployée pour tenter de le rejoindre, d'être avec lui. Il est des fois où les portes sont

⁷⁷² *Ibid.*, p 175.

résolument fermées. Pour les soins palliatifs, ce sont ces demandes d'euthanasies persistantes, ces patients que l'on ne parvient pas à soulager et qui demandent à quitter la vie faute de se dépêtrer de ce qu'elle offre. Ces demandes obligent au constat qu'en dépit de tous nos efforts, nous n'avons pu rejoindre l'autre. Que notre imagination tendue vers la volonté d'une rencontre n'a pas su trouver la solution. Là gisent les déchirures. Peut-on s'obstiner contre la volonté d'autrui ? Lorsque l'on a tout essayé, il ne reste bien souvent plus qu'une conscience face à une conscience. Les deux alors méritent d'être respectées.

d. Vers une casuistique de la transgression?

Lorsque l'échec est avéré, que les demandes de mort sont constantes, répétées, que l'on a tenté de soulager douleur et souffrance, il faut savoir se retirer si l'aide proposée n'est pas celle demandée. L'on ne peut servir celui qui souffre uniquement comme on l'entend soi. Il arrive qu'il faille reconnaître ses propres limites thérapeutiques. Dès lors s'ouvre la question de l'inviolabilité des consciences. Une équipe soignante ne peut se voir imposer de pratiquer un geste qu'elle réprouve. Un patient peut réclamer d'en finir et refuser tout traitement qu'il considère comme mal venu. Honorer sa parole et son souhait sont parfois les seules issues que laisse celui qui veut mourir. Il n'empêche, il demande une transgression. Il se veut exception, qu'on lève l'interdit de tuer pour lui.

De ce fait, l'on ne peut aller trop vite pour lui accorder ce qu'il réclame. À tout le moins, en accord avec Corinne Pelluchon, il nous semble qu'il faudrait qu'il ait eu accès à des soins palliatifs avant que l'on étudie la possibilité effective de répondre à sa demande. S'assurer de lui avoir proposé le meilleur avant de céder, ne pas rendre les armes trop vite est aussi une façon d'honorer celui que l'on aimerait soigner. Mais il arrive qu'il faille céder. À notre sens, le Centre d'éthique clinique de l'hôpital Cochin fait un travail remarquable d'enquête afin de déterminer si la transgression peut s'avérer « légitime » ou non. Peut-être faudrait-il accepter que ce type d'initiative puisse voir le jour de façon plus répandue, afin d'accepter les exceptions, de les honorer aussi, sans pour autant entrer dans le jeu d'une législation qui clôt un débat des plus délicats. La casuistique entraîne la nécessité d'accepter que la loi ne dit pas l'éthique mais qu'elle préserve le vivre ensemble,

en vue d'un bien commun pour tous. Accompagner une demande d'euthanasie devrait se faire en amont afin de savoir si l'on a offert tout ce qui était possible à celui qui demande à en finir, mais probablement accepter que parfois, cela soit un choix ferme et résolu. En conscience, certaines équipes soignantes voudront accompagner leur patient jusque-là. D'autres s'y refuseront. Injustice ? À considérer qu'il y ait inégalité dans la prise en charge. Si l'on accepte de considérer le soignant comme celui qui s'oppose à son patient et sa volonté, qui le prend en otage, l'on peut ainsi penser qu'il y ait injustice. Il faut permettre au patient de partir ailleurs, lorsque l'équipe refuse d'aller vers une euthanasie, et porter ce qui semble inachevé, comme la passion d'un accompagnement qui redouble notre inquiétude pour autrui. Les soignants doivent pouvoir dire leurs limites, tout comme les patients. L'exception continuera d'exister. Néanmoins, faut-il réellement l'encadrer ? À notre sens, la richesse de l'homme et de sa conscience est de pouvoir s'affranchir de la loi, la transgresser, quand cela s'avère nécessaire. Nous retrouvons ici Antigone et Créon. S'il faut Créon pour qu'il y ait un vivre ensemble possible, il faut, pour que l'homme développe sa liberté et sa responsabilité, qu'Antigone existe.

La possibilité d'une mort pacifiée est une illusion. Douce utopie qui nous berce mais qui nous conduit à fuir le combat. Fuite du combat qui se manifeste différemment selon la posture que l'on occupe. Pour les patients, celui d'aller au bout de leur humanité. Pour les soignants, celui de ne pas porter l'inquiétude et la patience. La mort ne peut se laisser enclore par l'unique domaine de la psychologie, pas plus qu'elle ne se laisse enfermer par le médical. Il ne peut y avoir de technicien de la bonne mort et la psychologie ne peut garantir, à elle seule, un accompagnement qui soit humain, qui soit reconnu comme éthique. En toute rigueur, lorsqu'on retrouve la philosophie de l'incarnation, nos sentiments n'ont pas de signification, ils ne renvoient à rien d'autre qu'à eux-mêmes car leurs formes excluent toute distance. Les sentiments ne parlent pas dans le langage du monde mais dans le silence seul. Comprendre les sentiments, les vivre dans l'opacité de la vie intérieure nécessite de se reconnaître chair, résistant à soi-même et pourtant sans cesse enraciné dans une intériorité absolue. Le réel n'est pas l'objectif, il est le sentiment qui s'éprouve intérieurement, toujours immanent, jamais transcendant, ou alors l'on glisse vers la barbarie, vers la négation de la vie, vers la négation de la chair.

C. De la Barbarie

L'on a déjà dénoncé une forme de barbarie lorsque le silence et la solitude étreignent celui qui agonise sans lui laisser d'occasion d'énoncer ses derniers mots : à ses proches, et à ceux voulant bien l'écouter. Barbarie du silence qui implique l'incompréhension et le manque de partage. Mais la présence de la barbarie dans l'accompagnement de la fin de vie peut être encore plus manifeste. En un sens c'est la vie dans son pâtre que l'on tente de maîtriser lors de la fin de vie. Le dualisme médical entraîne la négation de la vie. Ce faisant, il nous fait manquer le sujet face à l'objet qu'est le mourant. C'est alors le règne de l'inhumain, face à la vie, jusque dans la mort.

a. La négation de la Vie jusque dans la mort ?

L'on ne peut que constater, jusque dans l'expérience du mourir, que l'on a vu un accroissement sans précédent de la connaissance, du savoir, et ce avec une volonté d'offrir le meilleur : la meilleure des prises en charge possibles. Ici pour soulager et pour accompagner. Néanmoins, cette avancée de la connaissance a été accompagnée d'un effondrement de la culture. La culture permettait de nous concevoir comme membre d'une même communauté, comme partageant la même condition, comme pouvant nous reconnaître comme frères.

La théorie de la connaissance que nous possédons nous a fait croire que la seule vérité possible était géométrique et physique. Les objets du monde ne se donnent que comme spatiaux ou comme temporels. Selon Michel Henry, le présupposé galiléen est devenu *l'a priori* fondateur de la modernité, au détriment de toute subjectivité et toute sensibilité. « C'est donc cette vie telle qu'elle s'éprouve en nous dans sa phénoménalité incontestable, cette vie qui fait de nous des vivants, qui se trouve dépouillée de toute réalité véritable, réduite à une apparence. Le baiser qu'échangent les amants n'est qu'un bombardement de particules microphysiques »⁷⁷³. La fin de vie n'est que l'aboutissement d'une maladie ou

⁷⁷³ Henry, M., *La barbarie*, Op. Cit., p. 2.

de la vieillesse, qui se traduit, comme le dit Onfray, par l'épuisement du corps, l'expérience du moins et du moindre. La matérialité l'a emporté sur la subjectivité. Si la culture n'est que l'ensemble des réponses pathétiques et subjectives que la vie déploie, elle est « action que la vie exerce sur elle-même et par laquelle elle se transforme en elle-même en tant qu'elle est elle-même ce qui transforme ce qui est transformé »⁷⁷⁴. La science est connue comme savoir absolu et objectif. C'est à elle qu'on accorde la possibilité de fonder le monde commun. C'est par elle que l'on pourrait ainsi s'accorder entre hommes et ainsi sortir de nos subjectivités, qui seraient toujours de l'ordre de l'incommunicable.

Ce faisant, la science s'est éloignée de ce monde sensible et incarné à qui l'on donne des qualités de douceur, de dureté... ce monde que l'on éprouve dans l'opacité de notre chair. Reconnaître des droites, effectuer des additions et des soustractions, quantifier : tous ces systèmes de connaissance n'ont pour autres origines qu'une conscience qui les a créés et leur a donné une valeur de vérité. Même les sciences objectives proviennent d'une subjectivité. « L'illusion de Galilée comme de tous ceux qui, à sa suite, considèrent la science comme un savoir absolu, ce fut justement d'avoir pris le monde mathématique et géométrique destiné à fournir une connaissance univoque du monde réel, pour ce monde réel lui-même, ce monde que nous ne pouvons qu'intuitionner et éprouver dans les modes concrets de notre vie de notre vie subjective. »⁷⁷⁵ Les sciences médicales comme toutes les autres sciences dites objectives tendent alors à penser que seul l'objet apporte la vérité, et oublient que le sujet est toujours la condition permettant à l'objet d'advenir. Les sciences humaines, nécessaires à l'accompagnement en fin de vie, ne peuvent être pensées comme la symétrie des sciences de la nature.

La science a conduit à l'abstraction de l'objet. On le voit dans la définition médicale de ce qu'est une agonie. Elle n'est plus entendue que comme énoncé physiologique, caractéristique étiologique. Il est fait fi de l'angoisse de la subjectivité, quitte à la penser uniquement sur le mode de l'inconscience. C'est alors l'abstraction du monde sensible, de la vie, du sujet qui se produit. C'est la possibilité de la barbarie qui advient car alors « le jeu d'un savoir qui met hors-jeu non seulement le monde de la vie, mais plus gravement la vie elle-même »⁷⁷⁶ parvient à la négation du mode le plus immédiat d'accès à soi et au monde. Séparer le corps de l'âme dans la médecine permet probablement d'atteindre une meilleure connaissance objective des objets de science, mais cela anéantit la connaissance

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 37.

de l'homme comme chair pathétique, éprouvante et éprouvée. La mé-science alors induite amène indubitablement une souffrance pour celui qui se voit accompagné de façon inadéquate faute de prendre en compte la richesse de sa subjectivité et de sa sensibilité.

Car entendons-nous bien, « ce n'est pas, encore une fois, le savoir scientifique qui est en cause, c'est l'idéologie qui s'y joint aujourd'hui et selon laquelle il est le seul savoir possible, qui doit éliminer les autres »⁷⁷⁷. La science est une modalité de connaissance qui permet d'élaborer toujours un agir, une *praxis*, s'enracinant dans une chair pathétique, issue d'une subjectivité. La science et l'art, la science et la culture sont deux domaines radicalement hétérogènes, ils ne peuvent se réduire l'un à l'autre, ils doivent devenir complémentaires.

b. Subjectivité et agonie

Si l'art, si le rite, si la spiritualité naissent toujours d'une intériorité humaine, d'une sensibilité qui se déploie envers et contre tout, malgré les obstacles et les incompréhensions, c'est bien parce qu'ils jaillissent comme une nécessité intérieure. Cet écho profond au soi possède plus de force que la quantification des sciences naturelles où tout est pesé, mesuré, compté. L'on pense à Rilke, dans ses *Lettres à un jeune poète*, qui affirme qu'il ne faut écrire que lorsque l'on perçoit que la nécessité intérieure de déployer sa plume nous engage, nous enjoint, brise en nous la volonté de nous taire. Elle nous sort de nous-mêmes pour nous amener à nous déployer. Ce n'est que par la sensibilité que l'on peut parvenir à l'art. Or « du monde scientifique (...) la sensibilité est éliminée. Et c'est la raison pour laquelle ce monde est abstrait »⁷⁷⁸. La fin de vie, engoncée dans un savoir technicien, masque l'agonie. Le sacré qui se déploie, celui qui nous confronte à la fin d'une histoire, d'une subjectivité, ne peut se décliner sous le mode de prescriptions médicamenteuses, y compris anti déprimeurs, technique de massage, soins de bouche, quand bien même ces techniques sont de toute évidence nécessaires pour soulager au mieux.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 49.

Lutter contre l'anxiété, l'angoisse en fin de vie ne devrait pas se décliner uniquement sur le mode de la psychologie, mais sur le mode de la culture, du rite, de l'échange. Sur le mode de la patience et de l'inquiétude qui nous font nous porter au plus proche de ce qui nous échappe. Accueillir l'angoisse et l'inquiétude, tout en les prenant en compte dans une pharmacopée adéquate, ce n'est pas vouloir les faire disparaître à tout prix, c'est accepter ce mouvement de la chair qui se rebiffe face à la mort, le laisser s'exprimer, permettre à la liberté de jaillir. Ne pas lutter contre les symptômes, mais être avec celui qui est vivant jusqu'à la mort. C'est probablement la façon la plus féconde d'accompagner la fin de vie, mais c'est probablement aussi la moins opérationnelle.

L'agonie fait jaillir, dans la lutte et la déchirure, le fait que l'on est encore et toujours vivant, vivant jusque dans la mort. « (La Vie) s'accomplissant comme le *pathos* de cette étreinte, il lui appartient de revêtir a priori et nécessairement les formes ontologiques fondamentales de la Souffrance et de la Joie, non pas comme des tonalités factices et hasardeuses, se succédant au gré d'une histoire événementielle, mais comme les conditions incontournables de sa possibilité la plus intérieure et ainsi de la vie elle-même. Voilà pourquoi Souffrance et Joie ne sont jamais séparées »⁷⁷⁹ et pourquoi l'épreuve pathétique est révélation de soi dans la « certitude et l'ivresse de soi-même ». La technique quant à elle nous condamne à la solitude, car l'on ignore la vie dans sa subjectivité. La science ne peut alors se placer que sur le mode d'une solitude inconcevable. La solitude s'habille alors d'un nom pour se cacher : celui de la technique.

Abstraction de la sensibilité, abstraction de la vie, la science mathématique nous empêche d'aller vers la compréhension de nous-mêmes en nous amenant à chercher sans cesse à nous expliquer. Recherche d'une transparence absolue de soi à soi, de soi à autrui, quand l'être chair se déploie dans l'opacité. Il y a quelque chose de tragique dans cette recherche de transparence, car alors elle nous éloigne encore plus de la subjectivité et nous isole radicalement et toujours plus profondément. Les moyens sont devenus leur propre finalité, la fin de vie se décline uniquement dans le langage médical. « Aussi nous trouvons-nous en présence d'un ensemble impressionnant de dispositifs instrumentaux, de façons de faire, d'opérations, de procédés de plus en plus efficaces et sophistiqués, dont le développement toutefois ne connaît d'autres stimulations ni d'autres lois que lui-même et se produit ainsi comme un auto-développement »⁷⁸⁰. La technique n'est plus alors un savoir particulier nous permettant d'accéder à un mode particulier de la connaissance, elle

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 78.

devient un savoir totalisant et totalitaire. Elle devient le savoir-faire, simulant la *praxis*, simulant un agir, prenant les formes d'un déploiement de la vie, mais ayant substitué à la subjectivité la rationalité.

c. La Vie avance masquée jusque dans la mort

La technique a amené une révolution incommensurable : « le bouleversement ontologique se produit lorsque l'action cesse d'obéir aux prescriptions de la vie, n'étant plus ce qu'elle est au début, à savoir l'actualisation des potentialités phénoménologiques de la subjectivité absolue »⁷⁸¹. Le savoir scientifique et objectif, la technique, se sont substitués à la subjectivité et la sensibilité, les rejetant de plus en plus loin hors du domaine de l'agir. C'est ici que naît la barbarie, car technique et science deviennent ni plus ni moins des idoles. Elles rejettent ce qui fonde l'existence humaine. L'équivoque fait place à l'univoque et ne rend plus compte de l'expérience que chacun porte de sa vie propre qui se déploie. Il y a un passage qui nous amène du royaume de l'humain à l'enfer de l'inhumain, c'est lorsque l'agir ne se fonde plus que sur un savoir objectif, normé et encadré. Les conséquences de cette substitution du moteur de l'agir ne sont pas neutres.

La nature n'est plus alors perçue comme possibilité d'émerveillement et de contemplation, elle devient conscience d'objets possédant une utilité. Il n'y a plus de qualités sensibles du monde. Le savoir n'est plus une *praxis*, une action déployant un sujet qui se dévoile alors à lui-même. Il devient régi par des lois techniques, mu par une connaissance objective. Pourtant, ce savoir de la science se trouve toujours pris en faute, ne parvenant pas à enclore l'action, car celle-ci dépasse toujours la prévisibilité du calcul scientifique pour faire advenir l'imprévisibilité propre à la subjectivité humaine. Le progrès d'une prise en charge rendant compte de la chair pour la fin de vie plaide non pas pour l'apologie d'un progrès technique quel qu'il soit (euthanasie, sédation terminale, technique de méditation transcendantale apportant l'harmonie et la paix intérieure), mais pour offrir un espace à un progrès culturel, moral, voire esthétique, mais à vouloir restaurer la subjectivité comme moteur de l'action.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 85.

L'agonie résiste à la culture technique car elle ne peut se réduire à cette dernière. La vie avance masquée. Jusque dans les dernières heures, elle ne veut se déployer que comme subjectivité. Là est le plus grand combat de l'homme : accepter la subjectivité, l'accueillir, avec le combat qu'elle demande, les résistances qu'elle implique. Ce mouvement de pâtir et de jouir incessant dont on ne sait si l'un doit l'emporter sur l'autre tellement ils sont inhérents l'un à l'autre, c'est faire l'épreuve de sa subjectivité. La culture de la vie, de l'homme, de la subjectivité est une culture de combat qui se décline dans un pâtir. Étrange paradoxe pour dire la fin de vie. La culture de la technique est une culture d'anesthésie, mais alors la vie n'est plus qu'un ersatz. Affronter l'angoisse de la fin de vie, de son accompagnement, de ses impuissances, c'est reconnaître la vie, la subjectivité comme origine de toute possibilité d'être. Si la barbarie se décline sur le mode de l'occultation de son être propre, la vie résiste toujours car « la faiblesse de la vie consiste dans sa volonté de se fuir soi-même – et c'est une tentation permanente – mais la vraie faiblesse, c'est l'impossibilité où elle se trouve de mener à bien ce projet, l'échec insurmontable auquel se heurte dans la vie son vouloir se défaire de soi »⁷⁸². Fuir l'angoisse en se réfugiant dans l'illusion de la technique, c'est entrer dans la barbarie, mais c'est aussi accroître le sentiment d'isolement, de solitude, et par là même l'angoisse. La technique ne peut que se lier à la chair, se déployer comme étant à son service. Faute de quoi, elle devient une illusion accroissant la somme des souffrances, poussant à l'anesthésie, brisant la vie, qui rejaillit pourtant, jusque dans l'agonie.

La fin de vie, l'agonie résistent d'autant plus à la barbarie, mettent d'autant mieux en lumière la vie, que la subjectivité qui se manifeste avec force convoque celui qui accompagne la fin de vie à la patience et l'inquiétude. Elle amène alors à déployer un agir prenant soin de l'unique, de celui qui meurt et qui est encore vivant. L'on rencontre le sacré dans l'agonie. C'est pourquoi tout protocole, toute technique, s'ils veulent englober l'expérience du mourir pour s'en saisir et devenir la seule façon de conter l'expérience, sont voués à l'échec. Mais bien pire, ils amènent la maltraitance. Résister à la maltraitance, issue de la technique, c'est restaurer le primat de la subjectivité sur cette dernière. C'est sortir d'une compréhension uniquement médicale de la fin de vie pour entrer dans l'histoire sacrée d'une subjectivité. Parce que nous sommes dans une institution, c'est ici que l'on ne peut que constater que l'éthique et le politique ont des frontières on ne peut plus fines et qu'il s'agit alors de penser le politique comme support de l'éthique pour

⁷⁸² *Ibid.*, p. 128.

restaurer la place de l'imagination, permettre à la fraternité de jaillir, et ainsi faire place à une juste subsidiarité.

5. Quand éthique et politique se mêlent

Éthique et politique se mêlent dans les questions bioéthiques, pour la simple raison que ces dernières se trouvent toujours à la croisée des chemins : ceux qui engagent des moyens institutionnels, et donc qui impliquent une volonté politique. Ici par exemple, ce serait le déploiement des soins palliatifs, ainsi que des formations continues et obligatoires sur la douleur. Mais la volonté politique ne peut se substituer à la conscience individuelle, à la façon dont va s'enraciner l'orientation donnée par le politique dans une pratique quotidienne. Pour ce faire, il s'agit alors de sortir d'un discours opposant la « loi naturelle » à son pendant « artificialiste » afin de remettre au cœur de la pensée et de l'agir politique la subjectivité, soit ce que l'on pense être l'homme. Car ce n'est qu'en fonction de ce que l'on veut affirmer sur l'humanité, que l'on choisira une façon d'orienter l'agir dans l'institution hospitalière.

A. La « mort naturelle » n'est plus une bonne réponse

Force est de constater que l'action politique a le plus souvent besoin de principes clairs pour orienter l'action qu'elle veut diriger. Elle tend à instaurer un souffle, elle s'essaie à donner sens aux institutions qu'elle entretient. Dans la question de la fin de vie, l'on en revient de plus en plus souvent à constater l'illusion que serait « une mort naturelle », ce qui plaiderait pour faire accepter l'artifice d'une mort choisie et voulue. Sonner le glas d'une mort dite naturelle n'est-ce pas aller vers une mort artificielle et technicienne ? Nous dirions qu'au contraire, cela oblige à sortir du discours médical pour mieux aborder la question de l'intentionnalité et donc de la responsabilité. Mais surtout, cela appelle à sortir d'une référence purement objective pour s'ouvrir à la sacralité qui s'esquisse lorsqu'un homme meurt. En finir avec la mort naturelle et la mort artificielle, c'est s'ouvrir à une

culture de Vie, qui ouvre la possibilité de la subjectivité et qui se protège du maléfice institutionnel qu'est la relation avec un *socius* et non plus avec un prochain.

a. Mort naturelle, mort artificielle ?

Nous sommes loin d'avoir toujours pu déterminer ce qu'était la mort. La signifier cliniquement reste malaisé, et les signes de sa reconnaissance se font de façon toujours plus poussée. Deux positions, néanmoins, s'esquissent dans ce douloureux débat sur la fin de vie. Ceux plaidant pour une mort dite naturelle qui permettrait de laisser la nature faire son œuvre en se donnant tous les moyens nécessaires pour soulager, sans précipiter la mort. Et ceux qui affirment que, pour que la mort puisse advenir et finir son ouvrage, il faut que la médecine accepte de se retirer. Il n'est donc plus de mort naturelle, au sens où cette dernière ne peut survenir que lorsque l'homme l'autorise à advenir. Dès lors, il n'y aurait qu'un pas à franchir, nous permettant de choisir le moment de notre mort, refusant la dernière des passivités.

Il nous semble que ceux plaidants pour la mort naturelle agitent la peur de l'artifice sans vouloir accueillir le fait que la technique est aujourd'hui, de façon évidente, une des médiations nécessaires pour penser la mort. La technique oriente le soin. Elle est au service de l'intentionnalité des médecins et des soignants qui la convoquent pour soulager celui qui souffre. Mais qu'elle soit assignée à un rôle d'accompagnement, pour soulager, ou qu'elle soit ce qui permet de tuer, elle est et reste présente.

À ce titre, l'homme doit se retirer désormais devant la mort pour lui permettre d'achever ce qu'elle a commencé. À ce titre, nous apprend la philosophe Arendt, il apparaît que les objets ne doivent leur existence qu'à l'homme, de même pour toutes techniques, mais ces dernières conditionnent l'existence et la façon que l'homme aura de mener sa vie et sa mort. L'homme n'a de cesse de se séparer du règne de la nature, temps cosmique non linéaire, éternel retour de génération et mortalité. L'homme se conditionne alors lui-même par quelques artifices qu'il invente et crée, conduisant ainsi à le séparer de la nature, l'amenant à devenir celui qui vit par artifice. Il y a donc un fossé entre la condition humaine, conditionnée par l'artifice technique, et la nature humaine qui le situe dans le cycle des générations et des morts. Or, « outre les conditions dans lesquelles la vie

est donnée à l'homme sur terre, et en partie sur leur base, les hommes créent constamment des conditions fabriquées qui leur sont propres et qui, malgré leur origine humaine et leur variabilité, ont la même force de conditionnement que les objets naturels. Tout ce qui touche à la vie humaine, tout ce qui maintient en relation avec elle, assume immédiatement le caractère de condition de l'existence humaine »⁷⁸³. La réalité du monde, tel qu'il s'offre à nous, tant par la nature que par le pouvoir de la technique, est force de conditionnement sur notre agir et notre façon de l'appréhender.

L'homme possède une nature mais ne parvient pas à être enclos par elle. Il a la possibilité, par son agir, de pouvoir instaurer de l'imprévisibilité dans ce monde naturel. Mais il a le pouvoir de s'interroger. Dire que l'homme est un être qui naît et meurt ne suffit pas à épuiser l'interrogation quant au sens de sa vie. Dans ce hiatus peuvent alors se loger la liberté, le sens et la subjectivité. La vie biologique ne suffit pas à donner du sens à ce que l'homme vit. Elle reste de l'ordre d'une objectivité qui s'essaie à trouver des réponses, réponses ne pouvant être trouvées que dans l'intériorité d'un sujet.

Choisir entre défendre une mort naturelle et une mort artificielle nous semble être un faux débat, celui qui nous permet de ne pas porter haut notre sens de la responsabilité et de nous réfugier derrière ce qui devrait toujours être. Il n'est pas là le monde de la liberté, mais bien celui de l'hétéronomie. Si la nature conditionne notre existence, oriente notre façon de nous penser, elle ne peut posséder une réponse à toutes les questions que l'homme se pose, quand bien même celui-ci tente de rester humble, proche de la terre.

S'il l'on constate qu'il n'est plus de mort naturelle à proprement parler, au sens où l'artifice de la technique la retarde et ainsi introduit de l'imprévisibilité dans la mort, cela ne signifie pas ouvrir la porte à la seule réponse de l'artificiel. Nous n'avons pu, jusqu'à maintenant, nous affranchir de notre nature, mais nous avons tenté d'adoucir le sort qu'elle nous réservait. Ce faisant nous avons modelé de nouveaux rapports avec la souffrance, la douleur, la mort, l'angoisse. La fin de vie n'est définitivement pas une question uniquement objective, pas plus qu'elle n'est une question purement technique.

b. Liberté, responsabilité : de l'importance de juger

⁷⁸³ Arendt, H., *La condition de l'homme moderne*, Op. Cit., p. 44.

Il est vrai alors que laisser le cœur humain décider du sort d'un autre peut nous effrayer tant l'on craint la subjectivité et ses travers tyranniques. L'on voit alors les soignants se débattre cherchant à se justifier dans les choix qu'ils posent. La crainte d'un double effet précipitant la mort pourrait en paralyser certains et entraînerait alors un défaut de prise en charge quant au traitement de la douleur. À l'inverse, miser sur le double effet pour précipiter les choses, peut amener à ne pas franchir les limites de l'interdit de tuer, tout en sentant que l'intention n'est pas si évidente que cela entre le tuer et le soulager.

Car, quel soignant n'a pas été divisé par la pensée qu'il serait temps que les douleurs et les souffrances cessent et que la mort survienne. Qui n'a jamais été tenté de charger un peu plus une seringue pour être certain qu'un soulagement et un répit serait possible, quitte à ce que la mort arrive ? Soulager et précipiter la mort, soulager pour précipiter la mort, soulager sans précipiter la mort... les lignes sont fragiles, à l'instar d'une intention. Ces lignes sont d'autant plus fragiles qu'elles ne se franchissent ou ne se choisissent que dans le secret des cœurs. Ici pas de possibilité de mesurer ce qui guide le choix. Parfois même il faut assumer l'ambivalence qui anime le geste thérapeutique. Ici, le seul juge que l'on peut avoir, c'est soi, prenant ses responsabilités vis-à-vis de l'acte dont il faudra endosser aussi les conséquences, sans pouvoir pour autant les connaître avant d'avoir posé l'acte.

Aussi les querelles d'apothicaires ne semblent pas les plus importantes face au cas de conscience qui agite l'âme. Quand bien même ce dilemme se voit traduit dans l'acte posé et qu'il peut rendre l'intention portée évidente lors de la prescription. La pureté de l'intention n'existe probablement pas. Une part d'opacité perdure et perdurera de nous à nous, de nous à l'autre. C'est peut-être ce qui nous sauve, nous permettant de ne pas nous ériger en juges. Mais c'est aussi ce qui nous assigne. Les recommandations de bonnes pratiques, les prescriptions de dosage orientent la pratique mais ne peuvent énoncer ce qui est éthique dans le cas précis que l'on soigne. Seule une personne peut s'orienter vers, donner une finalité à un agir. La médecine est un art prudentiel.

Est-il alors soumis à l'arbitraire ? C'est à la fois sa fragilité et sa richesse : « là où croît le danger, croît ce qui sauve » écrivait Hölderlin. Arbitraire quand on éclaire l'expérience du côté de la subjectivité. Mais alors l'imputation morale est préservée. Sinon, nous sommes dans le règne de la contingence et du hasard, ce qui se définit comme « le faisceau de paramètres par lesquels on tente de conférer aux données du phénomène humain une expression aussi objective et scientifique que possible, une expression mathématique »⁷⁸⁴.

⁷⁸⁴ Henry, M., *La barbarie*, *Op. Cit.*, p. 151.

L'on se donne alors l'illusion de l'objectivité, quand bien même la subjectivité perdure, mais il y a dilution de l'imputabilité et donc de la responsabilité. Ce qui défigure l'agir mène à l'inhumain, mène à la barbarie. Plus la liberté s'accroît, plus la voix de la conscience doit s'affirmer. Plus l'homme doit porter la responsabilité de ses actes, et plus il humanise son agir pour tendre vers ce qu'il estime le meilleur. Sans la possibilité d'exercer son jugement, il se défait, se désinvestit et laisse croître la barbarie. Et si la subsidiarité nous semble urgente à promouvoir au sein des milieux hospitaliers, c'est bien parce qu'elle accroît la responsabilité personnelle. Mais c'est aussi parce qu'elle permet de se préserver d'une trop grande solitude dans des questions de vie et de mort. S'interroger sur la légitimité de l'agir, sur l'orientation qu'on veut lui donner oblige à la discussion. La responsabilité d'un acte revient à celui qui le pose, mais il n'est pas isolé dans le processus de décision. Il peut s'appuyer sur ses pairs, sur les proches. Parce qu'il y a communication, il n'y a donc pas qu'arbitraire.

c. Vie et culture : de l'importance des médiations

Henry en vient à définir la barbarie dans des termes très forts : « la barbarie est une énergie inemployée »⁷⁸⁵. C'est ce que nous avançons lorsque nous affirmons que l'on se désinvestit, lorsque l'on ne peut plus être responsable de ses actes. La dilution de la responsabilité personnelle conjuguée à l'inertie d'une institution amènent l'épuisement. La technique ne peut suffire à dire l'éthique, pas plus que la loi ne peut l'enseigner. La barbarie n'est pas seulement une inaction, une non action, mais elle est bien plus. Elle est une énergie que l'on n'exerce pas, que l'on refoule. Aussi, parce que la force de la vie ne parvient plus à se déployer dans un agir, alors elle devient pure souffrance de ne pouvoir se délivrer soi-même de soi. Ne pouvant se fuir, elle essaye de se détruire, et parce que c'est impossible, elle devient alors angoisse. Angoisse qui conduit à vouloir l'anesthésie pour ne plus souffrir – et ne plus vivre.

La mollesse d'une volonté ne se laissant guider que par d'autres que soi, que par l'extériorité, ne peut entraîner que la violence. Car l'action réside alors sur un mensonge.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 177.

Celui de penser que l'on n'est pas responsable de ses actes, que notre subjectivité, que la subjectivité d'autrui, ne suffisent pas à se mobiliser pour agir en conscience. L'on est dans un prêt-à-agir, fondu dans un prêt-à-penser. « Ce n'est pas un déficit incompréhensible de l'énergie, c'est l'accroissement de la vie et son excès qui, faute d'être assumés par l'individu, produisent la suite des reports et de la violence. Le mal toujours provient du bien et n'est pas un principe extérieur à lui. »⁷⁸⁶ La culture de la vie restaure alors l'individu dans sa responsabilité la plus haute, dans l'imputabilité de ses actes. Elle l'oblige. Ce faisant, les normes, les lois, les recommandations s'ajustent, et ne valent qu'en fonction de la subsidiarité. La conscience ne peut être remplacée par la technique. Le médecin ne doit pas se substituer aux soignants dans leurs fonctions. Les soignants ne doivent pas se substituer aux psychologues. Les psychologues ne doivent pas se substituer aux proches. Chacun doit porter haute la place qui lui est attribuée, conscient que lui seul peut en assumer les responsabilités. C'est là l'application la plus juste du principe de subsidiarité. Chacun est justifié dans sa légitimité à agir, chacun s'interroge pour savoir si c'est à lui d'agir ou à un autre. Cela entraîne une saine collaboration : tout le monde possède sa place, peut demander à être aidé ou proposer son aide lorsqu'une difficulté voit le jour, et peut porter la responsabilité de ses actes. L'institution pourra alors ne compenser que ce qui doit l'être, saura laisser à l'engagement personnel tout ce que chacun peut porter. En contrepartie sera apporté le soutien nécessaire pour que chacun puisse parvenir à cet engagement personnel que nécessite l'accompagnement de l'agonie, comme lutte, comme combat, comme approche de l'extraordinaire, comme expérience du sacré.

B. Humanisme et organisation du mourir

En un sens, la façon d'organiser notre système de soins jusqu'à maintenant repose sur le primat de la technique et de la science médicale. C'est pourquoi le débat de la fin de vie est prisonnier du rôle que doit posséder la médecine. Pour autant, l'on peut penser le système de soins autrement si l'on bouleverse la finalité du soin. Sommes-nous au service de la science ? Ou sommes-nous au service de l'homme ? En fonction de l'idée fondatrice, l'on organise le système de soins autrement. Les choix politiques inscrivent nos postures

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p 184.

morales. En un sens, c'est ce que le politique tente d'instituer lorsqu'il inscrit le consentement du patient comme pierre angulaire du système de soins. Aussi, peut-on politiquement défendre le fait qu'il faille organiser le mourir de telle sorte que l'on vive son agonie jusqu'au bout ? La fraternité, devise de notre république, peut-elle s'inscrire jusque dans la relation de soin ? La subsidiarité suffit-elle à accorder assez de jeu entre la pratique et la loi, permettant l'adaptation nécessaire à toute fin de vie ?

a. La vie jusque dans l'agonie – être vivant jusqu'à la mort

On le perçoit de plus en plus, le système hospitalier se crispe parce qu'il est une structure immense. Cerné d'injonctions contradictoires, il ne parvient pas à orienter le soin qu'il veut donner. En effet, d'un côté on lui impose des modes opératoires, on lui demande de devenir rentable, on le fait fonctionner sans cesse en flux tendu. De l'autre, on lui affirme que seul le consentement du patient doit compter, qu'il faut que la médecine soit personnelle, l'offre de soins adaptée à chacun. Ce temps qu'on lui réclame, on le lui retire de l'autre main. Quitte à se fourvoyer en faisant l'apologie d'une médecine personnelle qui ne revêtirait que la dimension génétique, qui nous confronterait à la question des *big data*, et, de ce fait, à une dépersonnalisation radicale du système de soins.

Le monde hospitalier est à la croisée des chemins, il tente de lier éthique et objectivité. Or, « l'éthique, sa situation est plus singulière encore. Un pur objectivisme retire à la moralité tout site assignable, car seule la vie peut être morale ou immorale »⁷⁸⁷. Les actes immoraux ne peuvent être quantifiés, faute de quoi l'on retire aux actes toute subjectivité et toute personnalité. Si la vie est un « Je Peux » fondamental, elle ne peut se déployer que dans un agir, ce dernier dévoilant le sujet. Imputabilité, irréversibilité et imprévisibilité de l'action humaine pour Arendt. La *praxis* est toujours le domaine de l'éthique, dès les prémisses de l'agir. En un sens, agir nous convoque à l'éthique. L'action publique multiplie la responsabilité car elle agrandit les conséquences de l'action engagée. Aussi l'agir politique est déterminé par l'éthique. Car « loin de déterminer l'action de la vie, fins,

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 161.

normes et valeurs sont déterminées par elle. »⁷⁸⁸ L'éthique n'est possible que dans l'épreuve de soi.

Cette épreuve de soi, c'est ce qui se noue dans l'agonie, dans la fin de vie. Être vivant jusqu'à la mort, et jamais, mort encore vivant. L'être persévère en soi pour s'accroître. « L'opération immobile en laquelle la Vie s'étreint soi-même dans l'étreinte de sa conservation et de son accroissement. C'est cette étreinte qui est phénoménologique, qui est la phénoménalité dans sa texture la plus originelle, le *pathos* en lequel consiste le se souffrir soi-même primitif qui est la Vie et qui se modalise selon les tonalités phénoménologiques fondamentales du souffrir et du jouir. »⁷⁸⁹ L'effort pour consentir à ce pâtir nous engage à nous reconnaître nous-mêmes comme ipséité unique. L'effort pour consentir à ce pâtir, jusque dans l'agonie, nous enjoint à prendre soin de celui qui n'est autre que notre frère. L'agonie nous submerge dans la passivité, afin de nous faire entrer dans la patience et dans l'inquiétude, pour être au plus proche d'autrui, vivant, passant. La devise de notre république porte le beau mot de Fraternité. C'est cette dernière qu'il faut défendre, préserver et maintenir jusque dans l'orientation du soin. La fraternité appelle à l'alliance : alliance avec l'homme qui souffre et l'homme qui soigne. Si le consentement est la pierre angulaire de toute relation, s'il faut le défendre à tout prix, c'est bien parce que sans lui, il ne peut y avoir de relation de confiance mais relation de pouvoir. Le politique ne se trompe donc pas en érigeant le consentement comme pierre angulaire dans la relation de soin. En revanche, il faut à tout prix se préserver de lui permettre d'être un pouvoir sur autrui. Faute de quoi, la fraternité ne peut s'exercer car il ne peut y avoir la construction d'une relation amicale. Et c'est cette relation d'amitié qui doit fonder la relation de soin entre l'homme souffrant et l'homme soignant pour préserver la subjectivité de chacun dans le respect de son incarnation.

b. De l'urgence de la *philia*

La passivité dans un monde de l'agir nous convoque et nous dérange. La passivité de l'agonie nous effraie. Elle n'introduit plus réellement la question du savoir-faire. Ouvre-t-elle celle du savoir-être ? Le savoir-faire reste une de nos sécurités, nous permettant de

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 169.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 171.

nous accrocher à quelque chose lorsque l'irruption du mal et de la souffrance ébranlent notre façon de vivre, jusqu'à vouloir la perte, la mort, de soi et de l'autre. Nous le redisons une dernière fois, ce savoir-faire est nécessaire. Il doit s'améliorer, progresser pour offrir toujours plus de possibilités, pour parvenir à soulager au mieux l'homme souffrant. Néanmoins, tout l'agir déployé, toutes les connaissances scientifiques et techniques engagées ne sauront répondre à l'appel de cette vie qui lutte à mort.

Technique et médecine ne peuvent résumer et englober les questions existentielles qui surgissent face à la mort. Affronter le non-sens, donner du sens, faire face à l'absurde, se résigner, se révolter, consentir, c'est là que se joue le combat d'humanité. « Parce que, en son auto-affection, la vie n'« est » que comme ipséité et ainsi comme Individu transcendantal, parce que cette Parousie de l'être se répète indéfiniment, alors chacune de ces vies (de ces subjectivités absolues) se trouve en relation d'extériorité radicale avec toutes les autres, extériorité dont la forme phénoménale est le monde. En celui-ci chaque vie se rapporte aux autres et à soi-même, à la nature enfin en tant qu'autre de ce monde. »⁷⁹⁰ C'est pour cela que l'urgence, en fin de vie, n'est autre que celle de l'amitié *philia*, qui, si elle peut, pourrait parvenir à l'amour *agapè*. Mais, institutionnellement, c'est la seule *philia* que l'on peut promouvoir. L'*agapè* quant à elle ne peut être qu'un choix intime renouvelé au quotidien. Nous l'avons vu, l'amour *philia* est un amour utilitariste, mais il permet de fonder une relation de soi impliquant mutualité et réciprocité. Alors la reconnaissance d'autrui pour ce qu'il a de plus riche, parce qu'il est mon frère, lui permettra d'affronter l'*agôn* de la fin de vie. Alors, celui qui accompagne, parce qu'il est ouvert à la rencontre, ne se sent plus maltraitant. La qualité des relations que le soignant noue est le véritable indice d'un métier qui permet l'épanouissement.

Parce qu'il y a amitié, parce qu'il y a amour, alors, c'est bien le respect d'autrui, jusque dans ce qu'il est de plus précieux, qui guide le geste thérapeutique. Ainsi, le consentement est restauré naturellement à sa place fondatrice. L'on peut accepter pour l'autre des demandes qui sont « déraisonnables » en termes de santé, car l'on sait que l'essentiel n'est pas tant l'objectivité de la santé, que la subjectivité de l'homme en tant qu'il est sujet. Accepter que l'autre mette fin à des traitements qui lui semblent déraisonnables, lui permettre de vivre des instants déraisonnables, sortir d'une illusoire sécurité qui en vient à aseptiser la vie voire à l'anesthésier, mais plutôt pour la restaurer dans sa dimension radicale d'immanence, pour qu'elle puisse se déployer dans une subjectivité. Si la loi ne se

⁷⁹⁰*Ibid.*, p. 153.

trompe pas en affirmant que le consentement doit être l'acte fondateur autorisant toute relation de soin, c'est bien parce que la santé n'est qu'une part infime de la personne, et que servir la personne n'est pas uniquement prendre soin de la santé. En revanche, elle s'illusionne en pensant pouvoir résoudre le conflit dans la relation médecin-soignant en imposant aux médecins de poser des gestes techniques à la demande des patients, particulièrement en fin de vie. L'existence ne se réduit pas et ne pourra jamais se réduire à des questions et des agir techniques. Le fossé d'incompréhension ne peut que grandir, le silence face aux questions existentielles ne peut que grandir. La solitude de celui qui meurt aussi. Les équipes soignantes vont aussi se sentir malfaisantes, quand bien même on semble leur dire qu'elles n'ont plus les clefs de la balance bienfaisance - non-malfaisance. Le jugement médical est mis à mal.

Si le consentement est au cœur de toute relation thérapeutique, il faut qu'il puisse se décliner au sein d'une relation qui soit alliance et non lutte de pouvoir. C'est ici que peut surgir la fraternité et l'amitié, c'est ici que peut naître la relation soignant-soigné, dans le pâtre de la vie, dans la subjectivité de deux *socius* qui se rencontrent et qui doivent parvenir à l'événement d'une reconnaissance, celle d'un prochain que je sers.

c. Exception et subsidiarité : vers la coopération

Reconnaître que le consentement devient la pierre angulaire de la relation thérapeutique, c'est, en contrepartie, accepter qu'il n'y ait pas meilleur juge que celui qui soigne pour proposer l'agir thérapeutique. Le savoir-faire, pour être engagé, implique la notion de connaissance. L'on ne peut se substituer au jugement médical, mais ce jugement n'est pas obligatoirement celui qui doit emporter la décision. Reconnaître les compétences de chacun, laisser la possibilité à l'autre d'exercer ses compétences sans vouloir se substituer à autrui, sans vouloir lui imposer son propre mode de faire, c'est accepter de faire place à la subsidiarité. Cette dernière permet à chacun de trouver sa place dans la

relation soignante, sans chercher à imposer quoi que ce soit, en laissant l'autre dire ce qu'il pense. L'on n'impose plus, l'on propose. Et l'on respecte l'autre pour ce qu'il est. Le principe de subsidiarité⁷⁹¹ oblige à la coopération de toutes les parties et à leur respect.

Les domaines de compétences se voient reconnus, l'on n'accepte de ne suppléer à autrui que lorsqu'il y a manque ou déficience. Et parfois l'on ne supplée pas, mais l'on choisit d'accompagner, de soutenir, de supporter pour que l'autre déploie cet agir lui permettant de se révéler à soi. L'on en vient alors à affirmer que rien ne peut remplacer le colloque singulier entre soignant-soigné, qu'il reste audacieux de juger d'un agir prudentiel qui se détermine dans le secret des échanges et des consciences. En revanche, il apparaît évident qu'il est, et qu'il subsistera, des conflits forts, qui ne pourront se résoudre. Chacun revendiquant son droit à préserver justement son intimité et/ou son intériorité. C'est ici qu'il nous faut affirmer qu'il faut renoncer d'autant plus à la lutte de pouvoir et accepter d'entrer dans la coopération. Quitte à passer la main, lorsqu'il est demandé au thérapeute de poser des actes qu'il ne peut, ni ne veut poser en conscience. Tous, nous possédons des limites intérieures que nous ne pouvons franchir, sauf à nous détruire. Ces limites sont à respecter comme telles, elles sont inhérentes au sujet, elles sont constitutives d'un homme.

Aveu d'impuissance parfois à se rejoindre et à pouvoir poursuivre un accompagnement qui doit ouvrir la porte à la possibilité d'exception. Exception se voyant alors l'objet d'une enquête nourrie, avant de pouvoir trouver à une équipe avec laquelle l'on peut à nouveau envisager une alliance. Exception qui ne devrait pas se voir exonérée d'une relecture critique, que ce soit par l'Ordre des médecins ou par un procès juridique s'il doit avoir lieu, qui permette la naissance d'une jurisprudence à visage humain. L'on s'aperçoit d'ailleurs que la justice sait aussi posséder cette compréhension des situations exceptionnelles car elle aussi se doit d'interpréter, pour adapter la règle générale à la question particulière, faute de quoi, à son tour, elle devient inhumaine, car au service d'une technique et non plus d'une subjectivité.

Éthique et politique sont intrinsèquement liées du fait même que les deux disciplines engagent toujours un agir, une *praxis*. Cette dernière n'est jamais neutre, car elle manifeste toujours une intentionnalité. À notre sens, c'est cette intentionnalité qu'il faut promouvoir dans les textes de lois. Mettre en avant des procédures techniques et médicales nous semble dangereux, cela ouvre la voie à ce que nous nommons barbarie. Il y a fort à

⁷⁹¹ Nous renvoyons, pour le principe de subsidiarité, à tout le travail effectué lors de notre troisième moment consacré à l'éthique et à son chapitre 2 intitulé « De la sollicitude à la poétique de l'action : un pas vers la subsidiarité ».

craindre qu'aujourd'hui, la fin de vie, pensée uniquement par le prisme d'un regard médical, continue de se dessécher. L'agonie sera alors d'autant plus masquée, d'autant plus insupportable qu'elle ne se verra jamais comprise comme crise existentielle. Déployer l'énergie que nous possédons non pas pour s'engager dans une épreuve technique mais dans une épreuve de vie, pour permettre à celui qui meurt d'être vivant jusqu'à la mort, engage bien plus qu'une réplique technique, mais honore réellement l'autre en tant qu'il est notre frère. Nous ne voyons d'autre issue pour préserver l'humanité et la sacralité de la fin de vie que de promouvoir l'urgence de l'amitié, la restauration des questions existentielles comme fondatrices et non pas comme adjacentes, et la technique comme adjacente et non plus comme fondatrice. La véritable révolution du milieu hospitalier et de l'accompagnement en fin de vie se trouve bel et bien là : dans ce nœud qu'est la subjectivité, dans ce devoir de fraternité, devise de la République française.

La fin de vie, l'agonie ne peuvent souffrir de réponses univoques. Considérer la mort uniquement à l'aune de la réponse médicale, hospitalière, psychologique, juridique, c'est la réduire à une question purement matérielle. Or face au mal mourir actuel, ce n'est pas ce type de réponse qu'il nous faut produire, ce sont des réponses existentielles qu'il faut aller rechercher au fond de soi, qui gisent en nous, qui se trouvent dans la culture. Place de l'herméneutique et de l'interprétation, force de l'affirmation d'un sujet, approche de la terre sacrée qu'est autrui et qui se dévoile ultimement à l'heure de la mort... Nos réponses communes données à la fin de vie ne sont pas à la hauteur des enjeux. Mais la difficulté que nous avons à nous mettre d'accord pour accompagner la fin de vie et l'agonie est révélatrice. Cela met en exergue plusieurs lignes de tensions qui traversent nos sociétés. En premier lieu, c'est l'interdit du meurtre qui est questionné. N'est-il pas plus humain d'accélérer la mort que de laisser souffrir ? Ne faisons-nous pas la même confusion que Diogène Laërce lorsque celui-ci veut libérer son maître Antisthène de ses maux en lui offrant un couteau ? À cette proposition d'en finir qui lui était faite, le malade avait répondu qu'il avait demandé à ce qu'on le libère de ses maux, pas de la vie. L'interdit du meurtre est fragilisé parce que notre compassion peut nous amener à désirer la mort d'autrui pour ne plus le voir souffrir. Cette dernière auparavant se trouvait limitée par une loi divine : l'on ne tuait pas autrui. Mais puisque les commandements divins ne peuvent plus suffire à établir solidement un interdit, il faut lui trouver d'autres racines. Les Lumières s'y sont essayés. Ils ont mis en évidence que cet interdit est fragile, et que c'est

probablement en raison de cette fragilité à le fonder en raison, par un paradoxe surprenant, qu'il faut y être tout particulièrement vigilant. L'interdit de meurtre est un révélateur : celui de la violence qui se love au creux de chaque homme. C'est de cette violence dont il faut se défier et se préserver. Cette violence qui lorsqu'elle s'exprime peut, faute de pouvoir se canaliser, devenir destructrice pour toute société. Cette violence peut s'exercer contre autrui, mais aussi contre soi, par le suicide. Si l'euthanasie amène une double violence : celle contre soi, mais aussi celle d'autrui (puisque'il doit agir pour me donner la mort), le suicide est violence contre soi uniquement (à l'exception des suicides sacrificiels). Ce dernier ne relève cependant pas d'une législation, mais lui laisse une place par une abstention du droit. En un sens, la société, par le droit, estime que le suicide est un drame personnel, sur lequel elle n'a rien à dire. Il n'est alors pas question d'ouvrir un droit au suicide, ce qui indiquerait que l'on donnerait à l'acte même une valeur positive, de courage. Et qui nous amènerait alors, peu à peu, à ne plus savoir prendre soin des plus fragiles. L'issue honorable deviendrait le suicide. Les autres, réduits à des fardeaux, seraient marqués par un opprobre discret et souterrain : ils manqueraient de volonté pour en finir. Pourquoi compatir aux pertes subies puisqu'ils ne veulent pas alléger leur fardeau en se donnant la mort ? Il n'y a qu'un petit pas à franchir pour voir dans le refus du suicide un acquiescement à la souffrance. Parce que l'on aurait le choix : vivre ou mourir, il ne nous faudra plus nous plaindre, ni espérer éveiller de la compassion. À l'homme souffrant d'assumer.

Nous deviendrons alors barbares. À la question existentielle, il n'y aurait pour réponse que celle technicienne. Souffrir ou mourir. Se soumettre à la technique médicale comme seule issue possible pour accompagner la fin de vie et l'agonie. Comment faire place alors à cette culture de la passivité d'un pâtre qui nous permet de nous ouvrir à la subjectivité, à l'immanence ? Qui amène la véritable personnalisation (pas celle de la génétique purement matérialiste, ni celle des neurosciences qui tenteraient de lire la pensée) ? Il nous semble que ce qui manque, c'est de nous accorder enfin sur ce que nous voulons défendre comme figure de l'homme. La pierre d'achoppement débute lorsque l'on commence à utiliser le vocable de dignité. Fonder un monde commun nous oblige à refonder un humanisme.

Si nous ne pouvons que constater que nous sommes dans une crise face à l'interdit de meurtre, face au suicide qui deviendrait un droit créance et non plus un droit liberté, face à un nouveau modèle médical qui tente de se retravailler, non sans tensions, face à une pression structurelle pesant sur les services hospitaliers, face à des questions liées au sens auxquelles sont apposées des réponses techniques, force est de constater que la volonté de

placer le consentement au cœur du système de soins manifeste la volonté de servir l'homme souffrant comme le bien le plus précieux. Il nous faut poursuivre ce chemin de la subjectivité qui restaurera le visage de l'homme souffrant dans son entière dignité ontologique. S'affranchir des sciences pour leur redonner une place ajustée et servir la vie jusqu'à la mort, c'est ce pour quoi nous plaçons. Une ontologie de la chair permet de restaurer l'alliance entre les parties, oblige à considérer la passivité du patient, convoque à la patience et à l'inquiétude les soignants, restaure le politique dans sa responsabilité d'impulser une action, fait porter au plus haut l'imputabilité de nos actions. Appliquer la subsidiarité au sein de l'institution hospitalière, c'est reconnaître à chacun une place. C'est s'interroger sur la légitimité de l'agir de chacun. Cela oblige à la discussion. Ainsi, si la responsabilité est portée à son plus haut degré, elle ne renforce pas la solitude des soignants qui se doivent de discuter avec leur malade, les proches et l'équipe dans son ensemble de l'agir qu'il faut engager et aussi de celui qui va agir. Mais une institution ne peut être éthique à elle seule, elle peut donner une orientation à l'action de ses membres. La richesse de l'hôpital, ce sont les hommes qui agissent en son sein pour soigner et soulager. La politique doit donc insuffler du sens plutôt que de s'engager dans un débat technique. Les lois sont en train d'accroître le mal mourir car elles sombrent dans un discours médical. Elles ne parviennent pas à prendre compte l'homme souffrant et les questions existentielles. Elles fourvoient alors l'agir technique qui se trouve conforté dans sa première place pour accompagner la fin de vie.

En un sens, une ontologie de la chair nous amène à penser un devoir de juger pour se préserver de la banalité d'un mal sévissant comme maléfice de toute institution. En ouvrant la voie de la conscience pour tous, l'on oblige chacun à s'assumer comme soi. Mais aussi à reconnaître l'autre comme un soi à part entière. Aussi, nous sommes assignés à prendre soin de l'autre dans son unicité. Nous sommes assignés à prendre soin d'autrui en tant qu'il se découvre comme mon prochain, mais surtout comme frère. L'incarnation nous ferme la porte à toute indifférence. Elle nous convoque à imaginer plus pour agir mieux. Elle nous assigne à reconnaître l'autre comme frère. Traiter le scandale du mal mourir ne se fera pas si nous nous distançons de la fraternité. C'est à ce travail que le politique doit s'atteler de toute urgence : restaurer l'alliance entre les patients et les soignants, affirmer la fraternité de tout un chacun, obliger les institutions à porter haut la responsabilité personnelle en inscrivant la subsidiarité comme procès d'action. Que nos consciences inquiètes gardent en mémoire cette question du meurtrier Caïn : « Suis-je le gardien de mon frère ? », afin de guider notre agir pour ouvrir à la relation.

Conclusion

Si *l'agôn* est bien ce combat, cette lutte existentielle qui se manifeste de façon si forte en fin de vie, il apparaît qu'il met en lumière quelque chose de notre humanité de façon profonde et diffuse à la fois, à l'image d'un négatif de photographie. L'agonie, en tant qu'elle est un combat, à l'heure de la mort, mené alors que nous sommes encore conscients, est peut-être bien plus qu'une simple lutte acharnée entre la vie et la mort. C'est bien d'ailleurs parce qu'elle signifie plus, symboliquement, mais aussi charnellement, qu'elle ne peut être pensée uniquement sous le prisme du biologique ou du médical. Car elle est une épiphanie. Épiphanie d'un homme chair, d'un homme qui est incarnation, voilà ce que nous enseigne la philosophie henryenne. Drame intime de l'homme qui se voit quitter la vie, engageant bien souvent une relecture critique de cette dernière, l'agonie est l'ultime épreuve. Il faut alors parvenir à ce que l'homme puisse dépasser l'écrasement que peut produire le passé, le fardeau de la mémoire-musée, la tentation du désespoir. L'agonie est un combat qui peut amener à découvrir une joie plus profonde, celle du renoncement à soi, à l'image de soi, à l'image que les autres ont de soi. Il faut aussi pouvoir, bien souvent, aller au-delà des blessures, des fautes et des erreurs commises tout au long de la vie pour s'ouvrir au pardon, pardon pour soi, mais aussi pour autrui. Cela permet à l'homme, mourant, d'être vivant jusqu'à la mort. Et cela facilite le deuil de ceux qu'il aime. S'ouvrir aux dernières paroles pour pacifier ceux qui restent. Briser le silence et la solitude quand l'on voudrait déjà se taire, avant que le silence ne soit irrémédiable. S'ouvrir à l'angoisse, manifestant cette union si intime du corps et de l'esprit. Accepter une dernière fois les fuites et les lâchetés d'autrui, les dernières maladroites, les ultimes manquements et ne pas entrer dans une rancune vaine. L'agonie brise le Je en tant qu'*ego* égoïste pour l'ouvrir à un *ego* ouvert à l'autre, autre qui est mon frère, dont je suis le gardien, jusque dans ma mort.

Étrange combat de lâcher-prise ? Non. L'agonie est ouverture. Ouverture à la passivité radicale de toute chair, ouverture à ce que l'homme est au plus profond de lui-même. L'homme se dévoile ultimement comme chair au sein de son existence mondaine. Il est un « Je Peux », tout entier immanent, tout entier ipséité. Il est un sujet qui se révèle dans un pâtir, qui se dévoile en faisant l'expérience de sa passivité ontologique. À la patience d'un pâtir qui se dévoile dans la passivité et qui se reçoit dans la pauvreté de son être, impuissant à devenir autre chose que lui-même, fait écho dans le champ éthique la patience

de celui qui accompagne, la patience de celui qui subit l'épreuve de la fin de vie. L'agonie est cette ultime épiphanie d'un être qui se dévoile à soi dans le rapport mondain à la vie. Le sujet en tant qu'ipséité se manifeste jusqu'à son dernier souffle. L'ipséité nous ouvre à cette passivité radicale de ne pouvoir être autre que soi, elle nous dévoile comme affectivité et comme subjectivité. Elle nous ramène, par un étrange entrecroisement, aux questions de nos origines et à une phénoménologie de *l'Archè*. La fin de vie nous ouvre à la question de la naissance. Elle dévoile la Vie en nous qui nous fait devenir chair, sujet.

Parce qu'elle nous ouvre à la question de la naissance, l'agonie nous amène, en tant que chair, à nous reconnaître comme fruit de l'Archi-Chair, portant la vie en nous. Nous sommes amenés à prendre conscience que la Vie se dévoile en nous, nous sommes ses enfants. En pensant l'agonie, nous découvrons une généalogie de la Vie. Nous ne nous réclamons pourtant pas d'une philosophie vitaliste au sens où nous célébrerions alors une vie biologique, en tant que puissance aveugle, qui se déploie de façon brutale et violente. La Vie est ici, dès son commencement, ipséité, sujet, personnelle. Elle amène à la vie d'autres sujets, ipséités, personnes, elle les veut vivants, pour ce qu'ils sont de façon singulière. Par ce mouvement de désir, l'on découvre alors que la racine de notre vie n'est autre que l'amour. Et c'est ici que l'on parvient à la justification métaphysique ultime. Vivre son agonie ne peut avoir d'autre raison que l'amour. Ce qui revient à consentir à l'épreuve de la Vie qui ne peut se dévoiler que dans un pâtir et un jouir. Mais l'amour ne se décline pas uniquement comme amour de la Vie. Il prend d'autres formes qui amènent à choisir de vivre son agonie. Par exemple, l'amour de soi pour traverser cette épreuve ultime de sa vie en tant que chair, en tant que sujet qui se reçoit jusqu'à la mort et qui se déploie jusqu'à la mort. Être vivant jusqu'à la mort, n'être jamais dépersonnalisé par l'expérience du mal et de la souffrance mais au contraire rester sujet, quelle que soit l'absurdité qui nous frappe. Amour de l'autre aussi, être son gardien jusqu'au bout. Il s'agit de ne pas le laisser repartir avec un cœur plus gros que lorsqu'il est arrivé vers nous. Essayer de soulager sa peine afin que du deuil, après nous, il puisse parvenir plus simplement au chagrin. Ne pas vouloir laisser une image de soi fautive et maîtrisée aux autres, être soi dans sa fragilité, dans sa faillibilité, dans sa vulnérabilité. Il s'agit de renoncer aux désirs hagiographiques que nous portons secrètement dans nos cœurs, pour laisser l'autre libre de nous et de nos attentes. Il s'agit aussi d'accompagner ceux qui sont à nos côtés pour qu'ils puissent s'ouvrir à ce qu'ils sont dans leur richesse, dans leur fragilité. *L'agôn* est l'épreuve de vérité où il faut lutter contre le désespoir, pour celui qui part comme pour ceux qui restent. Amour de la Vie, de Dieu, de celui qui nous a engendrés

par amour puisque, par la passivité radicale, il se dévoile à nous en nous faisant découvrir que nous avons reçu la vie en héritage. Achever l'existence mondaine amène à s'interroger sur les origines, mais aussi sur la possibilité d'un retour à la Vie. L'agonie, épreuve ultime de l'existence, ne serait-elle pas une nouvelle naissance dans la généalogie henryenne ? C'est ce à quoi nous ne pouvons encore répondre. Néanmoins, il s'avère que nous ne sommes ni créateur, ni propriétaire mais dépositaire, sans aucune attente en retour que de rejoindre cet amour et d'aimer à son tour. « Aime et fais ce que tu veux », Augustin reste un maître jusque dans l'agonie. Il s'agit de s'ouvrir à l'amour comme ultime épreuve de liberté, jusqu'à son dernier souffle. Notre volonté, qui manifeste notre liberté, n'a jamais fini de choisir. L'amour est ce qui se dévoile comme l'expression la plus pure de liberté. Il amène le consentement plein et entier de ce que l'on est. Amour et liberté se rejoignent ici et s'embrassent. L'amour amène à développer une véritable métaphysique du oui, il nous conduit, pour reprendre les mots de Ricœur, du deuil à la gaieté.

Et pourtant, c'est bien parce que la liberté existe que l'on ne peut rien dire de ce qu'est une belle mort, une agonie réussie, car alors il faudrait pouvoir se rendre maître du secret du cœur de chacun. Or nous sommes toujours dans une herméneutique de ce qu'a voulu dire, exprimer l'autre. Irréductiblement, chacun reste opaque, à soi-même et aux autres. La liberté, qui a pour aboutissement ultime l'amour dans une passivité ontologique nous faisant chair, reste blessée. C'est pourquoi l'homme peut choisir entre la révolte face au scandale du mal et le refus, ou bien la maîtrise de sa vie, ou enfin entrer dans le consentement. La souffrance, dans la nuit de l'Invisible, éprouve l'homme, elle l'oblige à choisir. Elle le passe au creuset et lui fait découvrir par le pâtir que l'homme est vivant - homme chair. Pâtir dans ce jouir et ce souffrir sont les manifestations primordiales de sa vie, dévoilement de soi comme « Je Peux ». Face à l'anesthésie des sens et des sentiments, des possibilités qui nous sont offertes depuis la nuit des temps (que l'on pense à l'alcool, à la drogue et toutes les conduites addictives qui n'ont pour but que nous procurer un bien-être artificiel mais au combien précieux) il nous faut affirmer que l'on ne peut renoncer à ce pâtir, à l'épreuve de la souffrance, faute de quoi l'on renonce à être homme. L'homme se dévoile dans un mouvement jamais achevé d'un jouir et d'un pâtir.

Le oui que l'on peut donner à la vie ne doit pourtant pas être une capitulation s'il doit réellement être l'expression d'une liberté, ni une inconscience du mal et de son aporie. Ricœur nous met en garde contre ce qui serait un renoncement. Mais le oui donné s'inscrit dans un refus total de toute dépersonnalisation face à l'expérience du mal. En ce sens, le oui posé devient alors une véritable métaphysique du oui, qui est l'expression de la

personnalité de chacun qui se déploie face au mal. Le oui est cette conversion d'impuissance, ce vouloir sans pouvoir, ultime expression de la passivité qui ouvre à la patience. Le oui qui éduque à l'amour jusqu'à la fin. L'agonie n'est pas avant tout une question morale, mais bien une question métaphysique, une question d'être, une question de sujet. Si, lorsque nous faisons l'expérience du mal, elle peut défigurer l'autre, me défigurer, elle ramène à un *humus* premier : l'acmé de l'humanité se trouve dans cette passivité ontologique qui nous dévoile à nous-mêmes dans l'épreuve d'un pâtir. Point de belle mort, dans le secret des cœurs, point de mort pacifiée non plus, mais une mort, ma mort, expérience singulière qui devrait m'anéantir mais qui m'oblige à devenir plus, à devenir plus moi-même.

À cause de la passivité ontologique, l'on s'ouvre alors à la question de la patience dans l'épreuve qu'est la fin de vie. L'on accepte de ne pouvoir rendre raison de l'épreuve du mal, mais on accepte de l'habiter jusqu'au bout, expérience d'un vivant en tant que vivant, jusqu'à sa mort. C'est alors que l'on peut tenter d'esquisser une attitude morale pour accompagner la fin de vie. Cette attitude sera portée par trois mots qui doivent orienter l'agir en fin de vie selon nous. Ces trois mots sont la fraternité, l'imagination comme puissance de l'action, et la subsidiarité. La fraternité nous pousse à nous reconnaître tous issus de la même origine. L'on est homme en tant que chair, l'on est chair, l'on naît chair grâce à la Vie qui donne vie à d'autres chairs, à d'autres ipséités. L'origine commune qu'ouvre la généalogie henryenne nous conduit à nous penser liés les uns aux autres : ontologiquement, nous sommes tous frères. En partant d'un sujet qui se dévoile à soi dans la passivité, qui se reçoit dans l'intériorité et dans l'immanence, en pensant l'homme comme un « Je Peux » primordial, l'on en vient à rejoindre l'autre. La passivité qui restreint la liberté oblige à se reconnaître fruit de la Vie. La Vie, en m'amenant à la naissance, amène tout aussi bien les autres à la naissance. Plus exigeante que la sollicitude qui est toujours contextuelle, la fraternité me fait devenir frère de tous les hommes, passés, présents et futurs. Elle m'impose la dimension pleinement universaliste de la morale que défend Jankélévitch pour asseoir le secours que l'on doit à autrui. Il ne peut y avoir d'exception. Faute de quoi, elle est d'ores et déjà fragile et restreinte, sous condition, relative. *Quid* du fratricide comme écho à cette fraternité originelle ? Le fratricide porte le refus de prendre la responsabilité d'autrui. Le fratricide se refuse à être gardien de celui qui est proche, il laisse place à la racine de la violence qui est toujours refus de compréhension de l'autre, mise à distance. La violence naît là où l'*ego*, dans sa démesure, se manifeste. Parce que l'autre s'impose à moi, je peux le supprimer. Parce que l'autre est différent de

moi et me convoque, m'agite, m'inquiète, je voudrais le supprimer. La possibilité de l'éthique naît avec l'inquiétude. La question de Caïn : « Suis-je le gardien de mon frère ? » est aussi celle que nos consciences portent, sans pour autant être meurtrières au sens propre (mais au sens figuré : combien de regards assassins ? De paroles destructrices ?). Nos échelles de gradualités pour évaluer nos actes nous amènent à nous justifier, nous amènent à des compromissions face aux violences quotidiennes dont nous pouvons tout à la fois être l'auteur et la victime. Quand bien même nous ne nous défaussons pas de notre responsabilité face à l'autre, quand bien même nous l'accompagnons au mieux, la lancinante question du « jusqu'où suis-je responsable ? » nous amène bien souvent à mégoter, à nous justifier. Lors de l'agonie, celui qui souffre nous pousse à nous dépasser pour le rejoindre. Peine perdue, il nous devance sur un sentier où nous ne pouvons totalement le suivre. Pourtant, il nous engage à ses côtés, réclame notre présence, il est notre frère. Avons-nous offert le meilleur de nous-mêmes ? Et si oui, était-ce pour autant suffisant ? L'inquiétude prend place. Et l'inquiétude nous pousse à améliorer notre agir, nous assigne à plus de responsabilité.

Au sein de l'agonie, c'est à la fraternité que nous faisons appel pour établir le prendre soin, car alors ce dernier se fonde sur l'ontologie. Ses racines sont profondes. Elles ne sont pas uniquement contextuelles ou sentimentales. Elles sont assises sur ce que chacun possède de plus précieux : l'incarnation, incarnation qui dévoile un sujet dans son unicité. M'obligeant à la responsabilité pour autrui, me faisant découvrir à quel point nous ne sommes jamais justifiés dans notre agir moral, l'inquiétude qui naît alors m'ouvre à l'autre en tant qu'il est autre. Dès lors, c'est une poétique de l'action qui peut ainsi se développer. Imaginer plus pour agir mieux. Relire sans fausse complaisance ses actes non pour effectuer une critique destructrice mais pour s'améliorer, pour ajuster un agir qui s'affine au gré des expériences. S'ouvrir à l'échec, le reconnaître comme tel pour essayer de ne plus être prisonnier d'une situation fermée, sans plus de possibles, pour tenter de se préserver et de préserver l'autre de l'obturation de tout possible, de tout futur. Refuser la dépersonnalisation face à l'expérience du mal oblige à se comprendre comme homme responsable de ses actes, qui ne doit pas subir et qui doit dénoncer les situations l'amenant à la contrainte. Mais cela amène aussi, en dernier lieu, à déposer les armes lorsque celui qu'on tente d'accompagner refuse l'accompagnement qu'on lui propose. Être gardien de son frère n'est pas possible contre lui mais ce doit être avec lui et parce qu'il y consent. Aussi, il faut accepter qu'il existe des transgressions à une éthique de l'accompagnement. Sinon, accompagner à tout prix devient alors une idéologie totalitaire et dé-

personnalisante. La finalité de l'accompagnement se voit abîmée, elle devient lutte contre un geste qu'il faut éviter à tout prix et non plus un chemin d'alliance parcouru avec l'autre, dans la richesse de ce qu'il est et là où il en est. Sans alliance, parce qu'il y aurait négation de l'autre, l'on retrouve la problématique du mal. Accepter la transgression, construire une éthique de la transgression, ne doit pourtant pas nous faire entrer dans l'approbation de cette dernière. Il faut accepter de se situer sur une ligne de crête ouvrant la possibilité d'être aux échecs. Une poétique de l'action implique de faire place à l'imagination comme capacité à se mettre à la place d'autrui. Elle protège contre la banalité du mal car elle oblige à exercer son jugement. Pour pouvoir répondre à l'appel de l'autre, il faut pouvoir se mettre à sa place. Pour juger, choisir l'acte que l'on va poser, qui portera l'imprévisibilité, l'imprescriptibilité et l'imputabilité (trois mots définissant l'action humaine selon Hannah Arendt), il faut alors admettre que l'on est toujours responsable. Sans responsabilité, il ne peut y avoir de jugement ; sans jugement l'on ne fait pas appel à l'imagination ; sans imagination l'on ne parvient pas à se mettre à la place de l'autre ; l'on ne se reconnaît plus alors comme frère de celui qui est à nos côtés. Il s'agit par l'imagination, par sa faculté de juger, d'engager sa capacité créative face au mal. Il y a donc une possibilité de régénération par l'imagination des ouvertures possibles. Pensons d'ailleurs à Comte Sponville qui affirme que lorsque l'on en arrive au suicide, c'est bien parce qu'il n'y a plus d'ouverture dans le futur, plus de possibles. Pour guider l'action morale il faut donc à la fois se reconnaître le frère de l'homme souffrant, jusque dans celui qui nous semble le plus défiguré, et pour pouvoir le rejoindre et l'accompagner, prendre soin de lui, imaginer ce dont il a besoin. Engager une poétique de l'action exige de l'homme une énergie créatrice pour accompagner l'homme qui souffre. Elle exige qu'il développe son pouvoir agir, son « Je Peux » primitif, et donc que son soi s'accroisse. Non pas pour qu'il s'accroisse seul, mais pour que l'autre à son tour puisse de nouveau se développer et se réassurer. L'incarnation est dynamique de vie, d'amour. Elle ouvre à la rencontre de l'autre, et par le génie créateur de chacun, permet de rejoindre l'autre pour mieux être avec lui.

Parce qu'il y a responsabilité personnelle, il faut qu'il puisse y avoir subsidiarité car l'accompagnement de la fin de vie se situe dans un cadre institutionnel. La subsidiarité devient le troisième terme médiateur entre la fraternité et la poétique de l'action. Issue d'une pensée politique, elle nous engage dans une communauté. Elle est le lien entre la fraternité, pour tous, et la responsabilité que j'engage et, qui, toujours, est personnelle. Elle nous permet alors d'adapter l'éthique de la fin de vie, avant tout considérée comme

question personnelle jusqu'à maintenant, au contexte actuel : celui de l'institution hospitalière. La subsidiarité se définit par le fait de toujours laisser agir en premier l'entité la plus petite dans la mesure de ses compétences, ne se substituant jamais à elle. La subsidiarité est éloge d'un agir comme déploiement d'un « Je Peux », comme déploiement d'un sujet en tant qu'il est capable, en tant qu'il est responsable. En revanche, elle lutte contre l'isolement car elle est aussi suppléance lorsque l'autre vient à manquer. Elle a alors pour mission de restaurer l'autre dans sa capacité première à agir en l'accompagnant pour lui redonner les moyens de son agir, ou pour l'accompagner dans son « Je Peux ». En ce sens, elle appelle à la collégialité et à la discussion dès lors que la solitude amène à l'épuisement. Mais elle réclame plus qu'un soutien de l'autre, elle demande une discussion permanente au sein de l'équipe, avec le patient et ses proches. Car le principe formel de la subsidiarité interroge sur celui qui possède la légitimité pour agir. Il faut alors se questionner pour savoir qui est en capacité d'agir et qui doit le faire. Celui qui est légitime doit-il recevoir une aide pour mener à bien son action ? La subsidiarité doit s'entendre comme l'exprime son origine latine : comme force de réserve, comme appui, comme secours. Elle peut préserver la personne parce qu'elle fait appel à sa responsabilité, et elle lui permet de ne pas s'enfermer dans un isolement destructeur. La subsidiarité est donc ce *nexus* entre imagination et fraternité. La fraternité et l'imagination sont convoquées à rejoindre le niveau du discours, au sein de la discussion. Si l'éthique de la fin de vie est avant tout une éthique de l'intériorité au service d'une autre intériorité, elle n'est pas solipsisme. Parce qu'elle est un concept politique, elle nous amène à nous confronter non plus seulement à une éthique qui se décline en tant que relation entre un « Je » et un « Tu » mais aussi dans une politique qui intègre à son agir le bien commun d'une communauté. Si l'amour est la seule justification métaphysique au fait de choisir d'être vivant jusqu'à la mort, éthiquement, l'accompagnement ne peut, quant à lui, se dédouaner de la fraternité et de l'urgence de l'amitié à laquelle l'agonie nous convoque. La subsidiarité, parce qu'elle interroge la légitimité de chacun lorsqu'il agit, oblige à questionner l'acte en délibération. Elle impose de préserver l'agir de tous : de l'homme souffrant, de ses proches, de chacun au sein de l'équipe soignante. Pour respecter chacun dans ce qu'il est, il n'est d'autre choix que d'échanger, de discuter, de convaincre. À l'heure où l'autorité médicale est en crise, où l'on craint l'arbitraire des décisions individuelles qui peuvent se laisser submerger par la pitié, la subsidiarité, tout en imposant une très forte responsabilité personnelle, refuse la solitude de la décision. Elle ne peut promouvoir le solipsisme, elle oblige à instaurer un lien. Le principe de subsidiarité ne peut se penser que dans le cadre d'une communauté.

Mais il trouve son entière légitimité dans les racines ontologiques d'un homme chair, homme chair qui se dévoile dans un agir. Priver un être de son pouvoir agir, c'est ne pas le respecter. C'est refuser la fraternité. Pouvoir agir, être responsable de son action, cela implique d'imaginer pour engager le meilleur des actes pour autrui que je sers dans sa singularité. Fraternité, imagination et subsidiarité obligent à considérer que c'est un Je qui sert l'homme souffrant, que l'homme souffrant est un Je et qu'il faut agir pour accompagner la vulnérabilité sans jamais nier la personnalité de quiconque. Accompagner, c'est donc servir les personnes dans leur subjectivité. C'est alors accompagner les questions existentielles, spirituelles, métaphysiques, sans les contorsionner pour qu'elles puissent rentrer dans le cadre d'un protocole de prise en charge technique.

Pourtant, nous nous trouvons face à un contexte qui tend à distordre le réel. L'on ne pense désormais l'agonie que dans un paradigme techniciste et médical. Prise dans un contexte purement technique, elle n'est plus pensée comme expérience mais comme phénomène physique, chimique, quantifiable, dépourvu d'utilité, mais ouvrant à la douleur et au déplaisir. Parce que la crise de la compréhension de la fin de vie est aussi liée à un contexte hospitalier lui-même en crise, elle devient alors une expérience à combattre. Il faut l'anesthésier. L'hôpital, qui accueille la majorité des fins de vie, est lui aussi soumis à la critique. En effet, autrefois organisée sur un modèle paternaliste, la médecine se voit obligée de changer le paradigme qui modélisait l'offre de soins. C'est désormais le consentement de la personne qui devient la pierre angulaire de la relation. Mais cette pierre angulaire se voit imposée à la médecine qui, en raison de sa lenteur, en raison de l'inertie de l'institution, n'a pas su s'adapter assez vite à cette évolution sociétale. De ce fait, nous ne sommes pas parvenus à instaurer une alliance mais nous avons créé les prémices d'une lutte de pouvoir entre soignants et soignés. Et cela au détriment de tous. En introduisant une distorsion dans la relation de soin, l'on a amené à penser un mensonge. L'on devrait tout au patient, sa volonté devrait s'imposer aux équipes quitte à les briser. Ou alors les soignants, parce que c'est leur métier, devraient pouvoir imposer leurs bonnes pratiques aux patients. Ce faisant, l'on prive les uns comme les autres de leur faculté de juger, l'on enferme chacun dans un jeu de rôle et l'on bride l'imagination. L'on empêche aussi la rencontre de se réaliser puisque l'on instaure les conditions de la défiance et non celle de la confiance. S'ensuit alors une dépersonnalisation amenant, pour les uns au *burn-out* ou à cette fameuse souffrance soignante, pour les autres à se sentir otage d'une médecine décidant à leur place de ce qu'ils veulent et imposant à tous une façon de conduire leur vie. Penser la relation de soin uniquement dans une idéologie, obligeant à la lutte de pouvoir,

est un mensonge qui conduit à la violence. Le politique devrait s'astreindre à restaurer l'alliance pour permettre à une véritable relation de soin de s'instaurer, répondant aux aspirations de chacun. Il aurait alors pour mission d'insuffler du sens. L'alliance, cohérente avec l'ontologie de la chair et l'éthique développée plus haut, ne reconnaîtrait plus qu'une seule urgence dans la prise en charge de la fin de vie et de l'agonie : reconnaître l'urgence de l'amitié. Une amitié au sens aristotélicien qui correspond à un amour *philia*, un amour certes imparfait, certes utilitariste puisqu'il répond à une question de justice, mais qui, ainsi, n'oblige plus les soignants à devenir des saints laïques. L'amour *philia* repose sur une habitude, un exercice de volonté que l'on améliore en le pratiquant et qui permet de promouvoir la fraternité, l'imagination et la subsidiarité. L'invention du terme de mourant est symptomatique de cette perte de sens de l'agonie. Les soins palliatifs ont tenté d'apporter une réponse à la question de la fin de vie, cherchant ainsi à retrouver *l'hospes* pour lutter contre *l'hostis*. En ne pensant plus la fin de vie que comme une question technique et médicale, l'on en vient alors à un retour à la barbarie. Ce n'est ni la loi naturelle, ni la puissance technique qui garantiront un accompagnement éthique, mais bien le déploiement d'un agir humain obligeant chacun à se confronter à sa responsabilité propre.

Or le mal mourir en France se trouve accru par la loi qui ne parvient pas plus à s'affranchir de ce paradigme techniciste. La loi Léonetti, inscrivant dans son texte la possibilité de refuser des traitements, ouvrait la possibilité pour les patients de poser des choix déraisonnables. Mais en se prononçant sur un débat technique, ici, la possibilité d'arrêter l'hydratation et l'alimentation jusqu'à ce que mort s'ensuive, elle a conduit à des pratiques inacceptables et inhumaines. N'endiguant pas le mal mourir, elle a accru ce sentiment que l'on vivait des fins de vie indignes à l'hôpital. Cela a amené la rédaction d'une nouvelle loi, celle qu'on applique aujourd'hui : la loi Léonetti Clayer. Elle aussi, finalement, retranscrit la fin de vie en termes techniques, faisant miroiter la possibilité d'une mort par dormition, anesthésie des sens et de la conscience, sédation terminale continue à la demande. Bien sûr l'on choisit de développer les soins palliatifs, de former les médecins à la prise en charge de la douleur. Mais symboliquement, l'on en arrive à une société rêvant de ne pas vivre sa mort, de la précipiter. Il n'y a pas de déni de la mort, il y a un déni de l'agonie. Les lois qui se succèdent en sont l'indice. Elles voient la question de l'agonie, accroissent la prise en charge technique et par là nous mènent insidieusement à des législations qui ouvriront un droit à l'euthanasie, ou tout du moins au suicide assisté. Alors qu'il faudrait retrouver une mort bavarde, l'on ne parvient pas à sortir d'une mort

accompagnée techniquement. Alors qu'il faudrait promouvoir la relation interpersonnelle, nous pensons la prise en charge comme technique psychologique ou antalgique. L'une et l'autre sont bonnes à condition qu'elles ne soient pas les seuls discours autorisés dans l'accompagnement de la fin de vie. L'utopie d'une mort pacifiée est promue tant par le politique que par le médical. L'on en vient alors à ne plus vouloir permettre d'être vivant jusqu'à la mort, mais à anesthésier jusqu'à ce que la mort s'ensuive. En voulant défendre l'humain, faute de le penser dans sa globalité, l'on en vient à l'inhumain qui réduit au silence et qui supprime la subjectivité. Le politique se trompe de combat en réduisant la prise en charge de la fin de vie au seul prisme médical. Il lui faut changer d'angle pour promouvoir un « bien mourir » respectueux de la singularité de tous. Il lui faut redonner une dynamique à l'institution et à ceux qui la servent. Il lui faut affirmer la place du patient, en continuant d'établir le consentement comme pierre angulaire de la relation de soin. Mais, il lui faut parvenir à ne pas diviser l'hôpital entre soignants et soignés. Et le politique ne peut le faire que s'il reconnaît la subjectivité de chacun, que s'il accepte de promouvoir l'agir de chaque sujet. Le politique, comme communauté, doit œuvrer non pas pour atténuer la responsabilité personnelle de chacun de ses membres, mais au contraire, il doit faire en sorte que cette dernière s'accroisse. En permettant à chacun de prendre ses responsabilités, il donne une place à chacun, qui se sent respecté dans ce qu'il est. Il affirme la primordialité du sujet sur la procédure et la technique. Il confirme que la subjectivité est le premier combat à mener contre l'objectivité. Il rappelle alors que la première lutte à mener est celle contre la dépersonnalisation que produit le mal, que produit la souffrance. La fin de vie est ainsi reconsidérée : plus uniquement occasion de technique à appliquer et défendre, mais avant tout possibilité de défiguration si l'on ne fait pas les bons choix pour accompagner la personne souffrante. Parce qu'il y a cette possibilité de défiguration, de déshumanisation, de perte de soi, c'est à cela qu'il faut s'opposer envers et contre tout. Lutter contre la dépersonnalisation ne peut se faire que grâce à des sujets. Et pour qu'eux-mêmes ne se dépersonnalisent pas, cela passe par la responsabilité, le pouvoir qu'ils possèdent pour agir. Affirmer la responsabilité de chacun, sa capacité à juger, ce n'est pas se soumettre à l'arbitraire d'une subjectivité qui potentiellement peut devenir tyrannique ou totalitaire. Au sein d'une institution, par le principe de subsidiarité promu comme moteur de l'action, cela impose de convaincre l'autre de la légitimité, non seulement de l'agir proposé, mais aussi de discerner celui qui doit agir. Il ne peut y avoir de solipsisme dans la prise de décision : elle reste soumise à la discussion, elle doit emporter l'adhésion d'autrui. Réformer l'hôpital, c'est le recentrer sur

le sujet. Accompagner la fin de vie, c'est aussi recentrer l'accompagnement sur les sujets : l'homme qui souffre, l'homme qui soigne. L'urgence est à l'alliance entre soignants et soignés. La fin de vie doit être occasion d'une rencontre. Il faut promouvoir l'amitié comme une finalité recherchée de l'accompagnement pour que chaque sujet puisse se reconnaître dans son unicité. La médecine personnalisée n'est pas une question uniquement de technique, elle est avant tout une aventure humaine.

L'agonie, alors même qu'elle est expérience de passivité, oblige à un combat, celui d'accueillir cette passivité radicale. Étrange paradoxe d'une lutte se déclinant sur la modalité d'un pâtir, d'un subir et qui appelle à la patience. En un sens, c'est ici la question de la peur qui apparaît. Peur de l'agonie comme lutte existentielle qui nous confronte à la douleur et à la souffrance. Plutôt que de vivre ces expériences, pourquoi ne pas choisir l'anesthésie des sens et des sentiments ? Peur de la responsabilité qui conduit à se cacher derrière la législation et les procédures. Ces dernières ouvrent la possibilité de ne pas avoir à juger et ainsi permettent de se défausser, de ne pas porter la responsabilité de son agir. Peut-on nier la peur dans nos décisions éthiques ? Peut-on nier l'influence que la peur prend dans nos décisions et dans nos actions ? La peur peut tout à la fois être l'indice d'une paresse, nous amenant à choisir de ne pas faire effort sur nous même, refuser d'avoir du courage, mais elle peut être aussi ce qui paralyse, qui empêche toute possibilité de raisonner, qui anéantit notre liberté.

La peur est un sentiment qui grignote massivement notre société, nous conduisant à adopter des attitudes amenant à choisir plus de sécurité. Nous avons peur de l'insécurité, du monde économique, de ses crises, du chômage, des changements climatiques, de l'importance de la technique, de l'immigration, de la douleur, de la souffrance, de la maladie, de la mort... L'homme est un être sans cesse confronté à la peur. Mais, par un étrange paradoxe, plus nos sociétés semblent nous assurer une certaine sécurité, et plus la peur croît. Comme si le fait d'avoir toujours plus à perdre tétanisait l'action, paralysait la responsabilité. Comment définir cette peur ? « Lorsqu'on a peur, c'est qu'on a le sentiment d'être face à un danger. C'est pourquoi d'un point de vue philosophique, on peut définir la peur comme émotion. »⁷⁹² Émotion qui naît face à quelque chose de réel ou d'imaginaire, elle nous saisit de l'intérieur et immobilise notre réflexion pour un temps. Elle nous glace. Et pourtant, elle n'est pas obligatoirement un défaut de réflexion ou une désaffection de la pensée. N'assiste-t-on pas aujourd'hui à la naissance d'heuristiques de la peur ? La peur

⁷⁹² Marzano, M., *Visages de la peur*, Paris, Puf, 2009, p. 12.

n'est-elle qu'une pathologie de l'imagination dérégulée, brisant ainsi notre appel à un retour à une poétique de l'action ? Il nous semble que, tout comme la douleur, elle fonctionne comme signal. Elle nous arrête pour nous mobiliser. À la fois pouvant nous submerger, mais pouvant aussi nous amener à agir plus, à agir mieux. Soit nous la fuyons, soit elle devient occasion d'un regain de personnalisation, d'un surplus de responsabilité, d'un Je qui se déploie et qui agit. Car toute peur appelle un cri : « le cri de la solitude abyssale perçue dans l'abandon. Le cri de l'angoisse qui, à défaut d'être chuchotée, ne peut être que hurlée »⁷⁹³. La peur est un appel qui se déploie sous forme de cri pour celui qui la vit et qui réclame une réponse, de soi à soi, ou une aide par un autre.

Au sein de l'agonie, force est de constater que « l'autre dérange et déstabilise. Par sa différence, il dépayse, étonne, surprend, met en danger. Il oblige à s'interroger sur la place que l'altérité occupe dans notre vie et sur celle que nous sommes disposés à accorder. Il oblige aussi à regarder de plus près notre « mêmeté ». C'est alors, cependant, que l'inconnu surgit. La proximité révèle nos faiblesses et nous fragilise : plus on regarde, plus on a peur »⁷⁹⁴. Il est effrayant pour celui qui souffre, pour celui qui meurt, de craindre une dissipation totale de son identité. Il est angoissant pour celui qui accompagne de connaître cette peur, de ne plus reconnaître l'autre, de ne plus forcément se reconnaître soi. La peur peut nous conduire à la paralysie. Peur de la perte. Que ce soit la perte de soi ou la perte de sa route, elle nous rend prisonniers sans que nous ne parvenions à inventer un chemin de traverse. Fermeture au changement, elle tend à canaliser la vie et ses surprises, jusqu'à la supprimer. La peur peut nous figer, elle peut aussi nous amener à la volonté de tout maîtriser pour ne pas avoir à lui répondre. C'est peut-être alors au sein d'une voie tierce qu'il nous faut tenter de répondre à la peur, afin que nous ne soyons plus en fuite. Dès lors, « l'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. C'est un des plus difficiles à définir. Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir »⁷⁹⁵. Face à la peur, il nous faut savoir conserver nos racines, puiser dans les ressources de notre Je, car c'est lui qui fonctionne comme garde-fou. Là où nous allons vers ce qui dépersonnalise, là se trouvent les racines des plus grands maux. Le Je est celui qui nous permet de nous positionner en fonction de nos fragilités, de nos limites, sans pour autant nous amener à nous dissoudre

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 28-29.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 46, Citation de Weil, S., *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949, p. 45.

face à l'autre, face à la peur. En un sens, « pouvoir disposer d'un espace personnel, reconnaissable et reconnu, est la condition *sine qua non* pour ne pas s'égarer définitivement et dépasser la peur de l'inconnu. La peur, elle, est en revanche liée à l'absence : absence de repères, absence de règles, absence de formes »⁷⁹⁶. Il s'agit donc de pouvoir discerner, tirer un fil, raconter afin que le fil de la décision soit toujours ordonné à un Je qui s'implique et qui porte son agir.

Sur le plan politique, il convient de rappeler que la peur a toujours été un excellent moyen de manipulation de la part du pouvoir en place pour qu'il puisse obtenir ce qu'il veut. Tocqueville, à son heure, prophétisait déjà que le grand risque des démocraties est que l'on sacrifie la liberté pour l'égalité et/ou la sécurité. Agiter la peur permet de maîtriser les âmes, d'étouffer la réflexion et de conserver autrui dans un rapport de soumission. La peur est toujours potentiellement instrumentalisée. Que l'on pense aux discours sécuritaires, mais aussi à ceux produits dans le champ bioéthique : la peur de la souffrance, de l'agonie... qui amènent des lois sur la fin de vie. En choisissant la peur comme motif d'anesthésie, n'est-on pas en train de faire défaut à soi ? À notre Je qui se construit dans le mouvement d'une vie ? En effet, « le risque est un besoin essentiel de l'âme. L'absence de risque suscite une espèce d'ennui qui paralyse autrement que la peur ; mais presque autant. D'ailleurs, il y a des situations qui, impliquant une angoisse diffuse sans risque précis, communiquent les deux maladies à la fois. Le risque est un danger qui provoque une réaction réfléchie ; c'est-à-dire qu'il ne dépasse pas les ressources de l'âme au point de l'écraser sous la peur »⁷⁹⁷. En fuyant la peur, en l'anesthésiant, ne nous laissons-nous pas écraser par elle ? Ne laisse-t-on pas autrui se laisser écraser par elle ? Si le courage implique de ne pas étouffer la peur, la crainte, mais s'il s'agit de l'écouter afin de pouvoir lui attribuer une juste place dans l'agir, alors, jusque dans la fin de vie, il nous faut déployer ce courage d'un Je qui choisit. Jusque dans la fin de vie, il faut entendre cet appel à la confiance, brisant la solitude, énoncé dans la fragilité d'une promesse : « je serai là avec toi jusqu'au bout ». La promesse n'empêche pas la possibilité d'une trahison, de prendre le risque que l'expérience du mal soit accrue. Mais elle ouvre un nouveau possible, tout comme l'aube nouvelle, dans son esquisse, permettra peut-être l'avènement d'une journée radieuse. « La peur est une trace d'humanité. Elle nous renvoie tout à la fois à la fragilité et à la richesse de la condition humaine. Si l'homme a peur, c'est parce qu'il n'est pas tout puissant et que le danger peut toujours l'atteindre. Mais c'est aussi par cette

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 130, citant de Weil, S., *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949, p. 36.

ouverture au monde et à ses dangers qu'il montre qu'il est vivant »⁷⁹⁸. Face à la peur, il s'agit de s'ouvrir à un je qui se ressaisit, à un je qui rouvre à la possibilité d'une ipséité qui se dévoile dans son pouvoir être. Face à la peur, afin d'offrir un juste pendant à une émotion si forte, il faut convoquer la personne.

Aussi, il nous semble que si la peur est nécessaire pour soupeser un tant soit peu le poids des décisions que l'on prend, si elle nous fait prendre conscience de notre responsabilité, elle ne devrait pas être une raison de fuir et de se cacher. La peur n'est bonne que si elle nous oblige à être plus sujets. Dès qu'elle dépersonnalise, elle devient alors pathologique et conduit à mettre en œuvre de l'inhumain dans l'action. Préserver l'humain, préserver la personne, c'est alors toujours reconnaître que l'épreuve du mal ne devrait jamais dissoudre l'ipséité mais au contraire l'obliger à s'affirmer, la dévoiler dans ce qu'elle est primordialement. Choisir l'agonie non pour l'œuvre de la mort dans notre chair, non par peur d'un quelconque jugement. Ne pas abolir l'agonie par peur de la douleur, par peur de la souffrance. Choisir l'agonie comme occasion d'être plus, comme Je qui la vit, comme Je qui accompagne. Car la vie n'est qu'en tant que personnelle, qu'en tant que subjective. Elle nous ouvre à la possibilité de l'amour. Et qu'est-ce qu'aimer sinon « donner ce qu'on est, son être même, au sens le plus absolu, le plus effrontément métaphysique, le moins phénoménalisable de ce mot »⁷⁹⁹ ?

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 148.

⁷⁹⁹ Maritain, J., *Le Paysan de la Garonne*, Paris, Desclée de Brouwer, chapitre 1, p 21.

Bibliographie

Œuvres

Angelini, Guisepe, *La Malattia, un tempo per volere. Saggio di filosofia morale*, Milan, Vita e pensiero, 2000.

Arendt, Hannah, *Du mensonge à la violence*, Paris, Edition Agora, mai 2011.

Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem – Rapport sur la banalité du mal -*, traduction par Guérin, A., Paris, Editions Gallimard, 1991.

Arendt, Hannah, *Juger – Sur la philosophie politique de Kant -*, traduction par Revault d'Allonnes, M., Paris, Seuil, 1991.

Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, traduction par Lotringer, L., Paris, PUF, 2007.

Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, traduction par Fradier, G., Paris, Calmann-Lévy (1961), 1983.

Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, traduction par Lévy, P., Paris, Folio Essai, Editions Gallimard, 1972.

Ariès, Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris, Seuil, 1975.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction par Tricot, J., Paris, Vrin, 1994.

Augustin, *Les confessions*, traduction par Trabucco, J., Paris, Garnier frères, 1964.

Augustin, *Il n'y a qu'un amour*, Paris, Cerf, 1975.

Beauchamp, Tom L., et Childress, James F., *Les principes de l'éthique biomédicale*, traduit par Fisbach, M., Paris, Belles Lettres, 2008.

Burdin, Léon, *Parler de la mort – Des mots pour la vivre -*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Editions Gallimard, 1942.

Castra, Michel, *Bien Mourir : Sociologie des soins palliatifs*, Paris, PUF, 2003.

Cavallier, François, *Premières leçons sur L'œil et l'esprit de M. Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1998.

Chaunu, Pierre, *La mort à Paris*, Paris, Broché, 1978.

Cornic, Arnaud, *Camus – L'absurde, la révolte, l'amour -*, Editions de l'Atelier, Paris, 2003.

David, Alain, Greisch, Jean, *Michel Henry, l'épreuve de la vie, Acte d'un colloque à Cerisy 3 et 20 septembre 1996*, Paris, Cerf, 2001.

Delsol, Chantal, *Le principe de subsidiarité*, Paris, PUF, 1993 ;

Delsol, Chantal, *L'Etat subsidiaire*, Paris, Cerf, 2015.

Descartes, René, *Le Discours de la Méthode*, Paris, Broché, 2000.

Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Paris, Nathan, 1983.

Descartes, René, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, Paris, Flammarion, 1989.

Dufour-Kowalska, Gabrielle, *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.

Elias, Norbert, *La solitude du mourant*, traduction par Bourgeois, C., Paris, Livre de Poche, 1982.

Épicure, *Lettre à Ménécée*, traduction par Balaudé, J.-F., Paris, Livre de Poche, 1994.

Falque, Emmanuel, *Le passeur de Gethsémani*, Paris, Broché 1999.

Fiat, Éric, Van Reeth, Adèle, *La Pudeur*, Paris, Plon, 2016.

Fiat, Éric, *Corps et âme : Ou : qu'un peu d'incarnation, ça peut pas faire de mal...*, Paris, Broché, 2015.

Fiat, Éric, *Petit traité de dignité*, Paris, Broché, 2012.

Fournier, Véronique, *Puisqu'il faut bien mourir – Histoires de vie, histoires de mort, itinéraire d'une réflexion -*, Paris, Editions la Découverte, 2015.

Gilligan, Carol, *Une voix différente – Pour une éthique du care*, traduction par Kwiatek, A., Paris, Flammarion, 2008.

Goffi, Jean-Yves, *Penser l'euthanasie*, Paris, PUF, 2004.

Goutierre, Marie-Dominique, *L'homme face à sa mort*, Paris, Parole et Silence, 2004.

Hadjadj, Fabrice, *Réussir sa mort*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005.

Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophies antiques*, Paris, Albin Michel, 2002.

- Heidegger, Martin, *Etre et temps*, traduction par Martineau en ligne, Paris, Authentica, 1985.
- Heidegger, Martin, *Question Métaphysique (Tome 1 : I et II, tome 2 : III et IV)*, traduction par Roëls, C., Paris, Gallimard, 1990.
- Hennezel (de), Marie, *La mort intime*, Paris, Livre de Poche, 2006.
- Hennezel (de), Marie, *L'art du mourir*, Paris, Robert Laffont, 1997.
- Hennezel (de), Marie, Leloup, Jean-Yves, *L'art de mourir – Traditions religieuses et spiritualité humaniste face à la mort -*, Paris, Robert Laffont, 1997.
- Henry, Michel, *Incarnation une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.
- Henry, Michel, *C'est moi la Vérité*, Paris, Seuil, 1996.
- Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, (première édition 1963) 4eme édition, 2011.
- Henry, Michel, *La Barbarie*, Paris, PUF, 2008.
- Henry, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF (première édition 1965), octobre 2003.
- Hirsch, Emmanuel, *L'euthanasie par compassion ? Manifeste pour une fin de vie dans la dignité*, Toulouse, Eres, 2015.
- Hottois, Gilbert, Missa, J.-N, *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, De Boeck Université, Bruxelles, 2001.
- Jankélévitch, Vladimir, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1977.
- Jankélévitch, Vladimir, *Le paradoxe de la morale*, Paris, Seuil, 1981.
- Jaspers, Karl, *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, 1965.
- Jean-Paul II, *Le sens chrétien de la souffrance*, Paris, Téqui, 1984.
- Jonas, Hans, *Le droit de mourir*, traduction par Ivernel, P., Paris, Rivages poche, 1996.
- Kant, Emmanuel, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, traduction Delbos, V., Paris, Vrin, 2004.
- Kierkegaard, Soren, *Le concept de l'angoisse*, traduction par Ferlov, K., et Gateau, J.-J., Paris, Gallimard, 1990.

Kierkegaard, Soren, *Traité du désespoir*, traduction par Ferlov, K., et Gateau, J.-J., Paris, Gallimard, 1990.

Kierkegaard, Soren, *Sur une tombe*, traduction par Tisseau, Paris, Broché, 1949.

Kübler-Ross, Élisabeth, *Accueillir la mort*, traduction par Beaudoin, P., Paris, Editions du Rocher, 1998.

Kübler-Ross, Élisabeth, *Vivre avec la mort et les mourants*, traduction par Monjardet, R., Paris, Editions du Rocher, 1997.

Kübler-Ross, Élisabeth, *Les derniers instants de la vie –la mort dernière étape de la croissance-*, traduction par Maheu, P., Paris, Editions du Rocher, 1985.

Lavelle, Louis, *Le mal et la souffrance*, Paris, Plon, 1940.

Le Breton, David, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995.

Levinas, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993.

Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être au-delà de l'essence* (1974), Paris, Livre de Poche, 2004.

Levinas, Emmanuel, *Entre nous*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1991.

Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini*, Paris, Livre de Poche, 1990.

Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983.

Levy, Ophir, *Penser l'humain à l'aune de la douleur - Philosophie, histoire, médecine 1845-1945*, Paris, L'Harmattan, 2009.

Malebranche (de), Nicolas, *Entretien sur la mort*, Paris, Gallimard, 1994.

Maret, Michel, *L'euthanasie*, Paris, saint Augustin, 2000.

Marc Aurèle, *Les Pensées*, traduction par G. Goulet, Paris, Livre de Poche, 1999.

Marin, Claire, *La maladie, catastrophe intime*, Paris, PUF, 2014.

Mélançon, Marcel, *Albert Camus, Analyse de sa pensée*, Montréal, La Société des Belles Lettres, 1978.

Merleau-Ponty, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Morin, Edgar, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1970.

- Mounier, Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1949.
- Naudet, Jean-Yves, (sous la direction de), *La subsidiarité*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Marseille, 2014.
- Nabert, Jean, *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955.
- Nietzsche, Friedrich, *Le Gai Savoir* (1882), traduction par Klossowski, P., Paris, Gallimard, 1982.
- Nietzsche, Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, traduction par Albert, H., Paris, Livre de Poche, 1991.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, édition Sellier (Paris, Bordas, coll. « classiques Garnier », de 1991), Paris, Livre de poche, 2000.
- Pascal, Blaise, « Prière pour le bon usage des maladies », *Œuvres complètes*, t.3, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.
- Pelluchon, Corinne, *Tu ne tueras point*, Paris, Cerf, 2013.
- Pierron, Jean-Philippe, *Faut-il donner un sens à sa vie ?*, Paris, Milan, 2009.
- Pierron, Jean-Philippe, *Les puissances de l'imagination*, Paris, Cerf, 2012.
- Pierron, Jean-Philippe, *Vulnérabilité – Pour une philosophie du soin -*, Paris, PUF, 2010.
- Platon, *Phédon*, traduction par Dixsaut, M., Paris, Livre de Poche, 1999.
- Rey, Roselyne, *Histoire de la douleur*, Paris, Éditions La découverte, 2000.
- Ricœur, Paul, *Vivant jusqu'à la mort*, Paris, Seuil, 2007.
- Ricœur, Paul, *Finitude et Culpabilité*, Paris, Aubier, 1960.
- Ricœur, Paul, *Le Volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1960.
- Ricœur, Paul, *Lectures 2 - Les contrées des philosophes -* (1992), Paris, Seuil, 1999.
- Ricœur, Paul, *Temps et Récit – 1. L'intrigue et le récit historique -*, Paris, Seuil, 1983.
- Ricœur, Paul, *Temps et Récit – 2. La configuration dans le récit de fiction -*, Paris, Seuil, 1984.
- Ricœur, Paul, *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001.
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

- Ricot, Jacques, *Philosophie et fin de vie*, Paris, Edition ENSP, 2003.
- Ricot, Jacques, *Dignité et euthanasie*, Nantes, Plein Feux, 2003.
- Ricot, Jacques, *Le suicide est-il un droit de l'homme ?*, Paris, Editions m-editer, 2015.
- Ringlet, Gabriel, « Vous me coucherez nu sur la terre nue » - *L'accompagnement spirituel jusqu'à l'euthanasie* -, Paris, Albin Michel, 2015.
- Ruszniewski, Martine, *Face à la maladie grave : Familles, patients, soignants*, Paris, Dunod, 1999.
- Scheler, Max, *Le sens de la souffrance*, Paris, Broché, 1992.
- Schopenhauer, Arthur, *Métaphysique de l'amour Métaphysique de la mort*, traduction par Simon, M., Paris, Poche, 2001.
- Sgreccia, Elio, *Manuel de bioéthique*, Paris, Mame-Edifa, 2004.
- Thomas, Louis-Vincent, *L'anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975.
- Vergely, Bertrand, *La souffrance*, Paris, Gallimard, 1997.
- Vergely, Bertrand, *Entretiens au bord de la mort*, Paris, Bartillat, 2015.
- Verspieren, Patrick, *Face à celui qui meurt – Euthanasie, acharnement thérapeutique, accompagnement* -, Paris, Desclée de Brouwer, 1984.
- Verspieren, Patrick, Richard, Marie-Sylvie, Ricot, Jacques, *La tentation de l'euthanasie : Repères éthiques et expériences soignantes*, Paris, Broché, 2004.
- Weil, Simone, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1984.
- Wunenburger, Jean-Jacques, *Imaginaires et rationalités des médecines alternatives*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 2007.

Romans – Poésies- Théâtres :

- Beauvoir (de), Simone, *Une mort très douce*, Paris, Gallimard, 1964.
- Bernanos, Georges, *Le dialogue des carmélites*, Paris, Livre de Poche, 1996.

- Bernanos, Georges, *L'imposture*, Paris, Plon, 1994.
- Bernanos, Georges, *La joie*, Paris, Livre de Poche, 1983.
- Bernanos, Georges, *Le journal d'un curé de campagne*, Paris, Plon, 1936.
- Bernheim, Emanuèle, *Tout s'est bien passé*, Paris, Gallimard, 2013.
- Bobin, Christian, *L'inespérée*, Paris, Gallimard, 1994, p. 12.
- Châtelet, Noëlle, *La dernière leçon*, Paris, Seuil, 2004.
- Daudet, Alphonse, *La doulou (1875-1885)*, Paris, Mille et une nuits, 2002.
- Hadjadj, Fabrice, *Job ou la torture par les amis*, Paris, Salvator, 2011.
- Marin, Claire, *Hors de moi*, Paris, Alia, 2008.
- Rilke, Rainer-Maria, *Le livre des heures*, « le livre de la pauvreté et de la mort », traduction par Crespy, J.-C., Paris, Gallimard, 1997.
- Thibon, Gustave, *Vous serez comme des Dieux*, Paris, Arthème Fayard, 1959.
- Tolstoï, Léon, *La mort d'Ivan Ilitch (1886)*, Paris, Le Livre de Poche, 1958.

Articles :

- Abel, Olivier, « Le courage et l'expérience d'être chez P. Tillich et P. Ricoeur, in *P. Tillich et l'expérience religieuse contemporaine, Actes du 9^{ème} Congrès Tillich*, Faculté de théologie de Lausanne, 1991.
- Atami, I., « De la bonne mort au bon mort », *Médecine Palliative*, Paris, Elsevier et Masson, 2005, 4, p 77-79.
- Arcais (d'), Paolo-Flores, « L'absurde et la révolte. Albert Camus, philosophe de la finitude », *Esprit*, Paris, octobre 2013.
- Aubry, Régis, Blanchet, Véronique, Viallard, Marcel-Louis, « La sédation pour détresse chez l'adulte dans des situations spécifiques et complexes », *Médecine Palliative*, Paris, Elsevier et Masson, 2010, 9, p 71-79.
- Beck, Paul, « La peur de l'agonie », Paris, *INFOkara2002/3*, Vol 17, p 77-78.
- Beydon, Laurent, Pelluchon, Corinne, Puybasset, Louis, Baghdadi, Houtin, Bauman, Antoine, Bazin, Jean-Etienne, Beloucif, Sadeck, Bizouarn, Philippe, Crozier, Sophie, Devalois, Bernard, Eon, Béatrice, Fieux, Fabienne, Frot, C., Gisquet, Elsa, Guibet-Lafaye,

Caroline, Kentish, Nancy, Muzard, Olivier, Nicolas-Robin, Armelle, Otero, Manuel, Roussin, France, « Fin de vie, euthanasie et suicide assisté : une mise au point du comité d'éthique de la SFAR », publié en ligne sur le site de la SFAR :

<http://www.sfar.org/accueil/> puis dans *Annales françaises d'anesthésie et de réanimation*, Elsevier Masson, vol.30, 2012, p. 1-10.

Blanchet, Véronique, « Quelles conduites à tenir en phase terminale », *Médecine Palliative*, Paris, Elsevier et Masson, 2007, 6, p 285-288.

Dauchy, Sarah, Chauffour-Ader, Claire, « Prise en charge de l'anxiété en soins palliatifs : privilégier un traitement étiologique », *Médecine Palliative*, Masson, Paris, Octobre 2002, p. 19-34.

Favereau, Eric, Spranzi, Marta, *Les directives anticipées chez les personnes de plus de 75 ans*, CL Design, Montrouge, 2013.

Fondras, Jean- Claude, « Métamorphoses de la douleur: du dolorisme à l'algophobie. », *Médecine Palliative*, Paris, Elsevier et Masson, 2008, 7, p 195-198.

Fondras, Jean-Claude, Rameix, Suzanne, « Questions éthiques face à la pratique de la sédation en phase terminale », *Médecine Palliative*, Paris, Elsevier et Masson, 2010, 9, p 120-125.

Higgins, Robert William, « L'invention du mourant, violence de la mort pacifiée », Paris, *Esprit*, Janvier 2003.

Higgins, Robert William, « Choisir sa mort ? », Paris, *Esprit*, Février 1997.

Hirsch, Emmanuel, « L'euthanasie c'est aujourd'hui », *Huffington Post*, publié le 17/01/2016, http://www.huffingtonpost.fr/emmanuel-hirsch/leuthanasie-cest-aujourd'hui_b_9077268.html, consulté le 29/01/2016.

Kotobi, Henri, « Médecine et douleur au XXI^{ème} siècle : nous restons prisonniers de la conception dualiste classique du corps et de l'esprit », *Psychiatre, Sciences Humaines, Neurosciences*, Paris, Springer, 2010, tome 8, p 24-30.

Le Guay, Damien, « Fin de vie : mourir vraiment dans la dignité », propos recueillis par Eugénie Bastié, *Le Figaro*, 24/11/2014, consulté le 21/02/2016 sur : <http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2014/11/24/31003-20141124ARTFIG00081-fin-de-vie-mourir-vraiment-dans-la-dignite.php>.

Maillaud, Élisabeth, « Le long Mourir », *Médecine Palliative*, Paris, Elsevier et Masson, 2009, 8, p 181-184.

- Michaud, Alain, Triol, Isabelle, « Le soin palliatif, la mort et le psychologue », *Médecine Palliative*, Paris, Elsevier et Masson, 2004, 3, p 257-261.
- Marin, Isabelle, « L'agonie ne sert à rien », Paris, *Esprit*, Juin 1998.
- Marin, Isabelle, « Traiter l'agonie ? », Paris, *Esprit*, Janvier 1992.
- Pierron, Jean-Philippe, « Les soins palliatifs: vers une éthique de l'hospitalité ? », *Médecine Palliative*, Paris, Elsevier et Masson, 2005, 4, p 209-217.
- Pujol, Nicolas, Jobin, Guy, Beloucif, Sadeck, « Quelle place pour la spiritualité dans le soin ? », *Esprit*, Paris, Juin 2014, p. 75- 88.
- Puybasset, Louis, Evin, Claude, « L'euthanasie n'est pas la solution au mal mourir », *Le Monde*, publié le 28/02/2012, http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/02/28/l-euthanasie-n-est-pas-la-solution-au-mal-mourir_1648970_3232.html, consulté le 22/02/2016.
- Ricœur, Paul, « Accompagner la vie jusqu'à la mort », Paris, *JALMALV*, n°64 mars 2001.
- Ricœur, Paul, « La souffrance n'est pas la douleur », *Autrement* n°142 : « *Souffrances. Corps et Âme, épreuves partagées* », Paris, février 1994.
- Ricœur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », IIA53, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 33, 1953/4, p 285- 307.
- Ricœur, Paul, « A la gloire de la phronesis », in *La vérité pratique. Aristote, Éthique à Nicomaque, Livre VI.*, Textes réunis par Jean-Yves Château, Paris, Vrin, 1997, p.13-22.
- Ricot, Jacques, Higgins, Robert William, « Le mourant », in collection 15 minutes pour comprendre, M-Editer, Vallet, 2006.
- Seyler, Frédéric, « La dimension éthique du concept d'affectivité dans l'œuvre de Michel Henry », *Le Portique* [En ligne], Archives des Cahiers de la recherche, Cahier 3, 2005.
- Spranzi, Marta, « Illusoire laisser mourir », *Le Monde*, 13/12/2012, consulté le 03/02/2016, http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/12/13/illusoire-laisser-mourir_1805947_3232.html.

Tourraine, Marissol, « Loi sur la fin de vie : l'ultime liberté », publié sur le *Huffingtonpost*, le 28/01/2016, http://www.huffingtonpost.fr/marisol-touraine/loi-fin-de-vie_b_9095660.html?utm_hp_ref=France, consulté le 29/01/2016.

Vinay, Patrick, Doneault, S., Belleau, L., Dallaire, M., Gagnon, L., « Des rôles en fin de vie: une analyse biodynamique. », *Médecine Palliative*, Paris, Elsevier et Masson, 2008, 7, p 9-17.

Worms, Frédéric, « Le soin ultime. Sur l'idée des soins palliatifs », *Médecine Palliative*, Paris, Elsevier et Masson, 2008, 7, p 186-190.

Index des Noms

A

Abel Olivier, 243, 254, 439, 571
Aquin (d') Thomas, 15, 226, 416, 419, 428
Arendt Hannah, 29, 380, 403, 404, 408, 409, 456, 466, 471, 502, 508, 513, 538, 543, 565
Ariès Philippe, 56, 57, 58, 61, 62, 66, 69, 74, 75, 76, 102, 565
Aristote, 82, 138, 191, 275, 338, 363, 364, 365, 415, 416, 428, 473, 497, 565, 573
Augustin, 229, 286, 293, 331, 565, 568

B

Beauvoir (de) Simone, 385, 570
Bernanos Georges, 27, 82, 83, 105, 106, 107, 109, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 146, 263, 570, 571
Bernheim Emmanuèle, 392, 571
Bobin Christian, 461, 571

C

Caillois Roger, 15
Camus Albert, 28, 233, 234, 241, 244, 245, 247, 250, 252, 292, 565, 566, 568, 571

D

Delsol Chantal, 414, 418, 420, 422, 423, 428, 566

E

Epictète, 35, 284
Epicure, 308, 309, 310, 311, 312, 566

F

Falque Emmanuel, 135, 136, 140, 566
Fiat Éric, 322, 323, 331, 333, 566
Foucault Michel, 20
Fournier Véronique, 319, 392, 393, 394, 396, 401, 481, 566
Frédéric Nietzsche, 289, 290, 291, 569
Freud Sigmund, 14, 269, 346, 383, 438

G

Gilligan Carol, 347, 348, 349, 350, 355, 566

H

Hadjadj Fabrice, 238, 566, 571
Heidegger Martin, 14, 15, 26, 133, 135, 225, 567
Henry Michel, 28, 29, 82, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 194, 195, 196, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 247, 248, 249, 250, 251, 259, 260, 273, 274, 279, 293, 300, 335, 356, 357, 358, 359, 362, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 406, 420, 422, 423, 425, 531, 540, 541, 566, 567, 573
Hirsch Emmanuel, 489, 490, 493, 567, 572
Husserl Edmund, 139, 170

J

Jankélévitch Vladimir, 27, 44, 49, 50, 51, 52, 54, 74, 249, 254, 266, 301, 338, 340, 341, 344, 355, 380, 516, 567
Jaspers Karl, 27, 34, 35, 36, 37, 43, 44, 45, 46, 55, 78, 86, 204, 567

K

Kant Emmanuel, 154, 318, 331, 332, 333, 348, 404, 405, 425, 441, 565, 567
Kierkegaard Søren, 14, 15, 216, 567, 568
Kübler-Ross Elisabeth, 59, 63, 64, 94, 118, 265, 568

L

Le Breton David, 294, 295, 298, 299, 300, 302, 304, 494, 568
Le Guay Damien, 496, 498, 501, 508, 515, 572
Levinas Emmanuel, 137, 139, 140, 170, 303, 341, 342, 343, 344, 355, 356, 443, 568

M

Maine de Biran Pierre, 157, 171, 172, 178
Marc Aurèle, 283
Marcel Gabriel, 133, 139, 140, 568, 571
Marin Isabelle, 154, 184, 240, 568, 571, 573
Marzano Michaela, 561

N

Nabert Jean, 237, 569
Nietzsche Frédéric, 289, 290, 291, 293, 569

O

Onfray Michel, 313, 314, 320, 321, 327, 328, 329, 332, 334, 531

P

Pascal Blaise, 4, 47, 48, 54, 77, 132, 133, 287, 293, 405, 569
Pelluchon Corinne, 317, 438, 443, 444, 450, 453, 489, 529, 569, 571
Pierron Jean-Philippe, 4, 403, 406, 407, 408, 410, 462, 569, 573

R

Ricœur Paul, 26, 28, 29, 45, 80, 81, 92, 120, 121, 215, 238, 239, 241, 243, 247, 252, 253, 254, 255, 257, 260, 261, 262, 263, 265, 268, 269, 270, 271, 273, 277, 278, 298, 345, 362, 363, 365, 366, 372, 410, 427, 435, 447, 451, 502, 503, 569, 573
Ricot Jacques, 323, 331, 333, 447, 448, 450, 451, 569, 570, 573
Rilke Reiner Maria, 80, 263, 466, 533, 571

S

Spranzi Marta, 319, 464, 466, 467, 468, 510, 511, 515, 572, 573

T

Thiel Marie-Jo, 19
Tolstoï Léon, 27, 57, 76, 82, 84, 85, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 118, 571
Tronto Joan, 351, 352, 354

W

Weil Simone, 295, 562, 563, 570

Index Rerum

A

- Absurde, 28, 53, 94, 96, 134, 135, 140, 141, 144, 145, 146, 149, 154, 201, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 250, 252, 253, 257, 276, 290, 314, 339, 470, 490, 544, 552, 566, 571
- Acte, 4, 15, 17, 20, 22, 37, 46, 59, 62, 72, 73, 78, 81, 99, 111, 116, 118, 124, 157, 162, 164, 168, 172, 173, 176, 183, 204, 222, 225, 228, 232, 233, 234, 237, 238, 242, 243, 246, 247, 248, 251, 253, 256, 257, 258, 261, 262, 264, 266, 270, 272, 273, 276, 277, 278, 279, 283, 284, 285, 295, 297, 312, 313, 316, 318, 319, 324, 325, 326, 330, 331, 332, 345, 347, 348, 349, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 367, 371, 372, 380, 381, 382, 383, 384, 389, 390, 396, 397, 400, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 430, 432, 433, 438, 439, 440, 444, 446, 447, 448, 450, 451, 453, 459, 461, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 471, 476, 477, 480, 484, 488, 490, 494, 495, 498, 500, 502, 504, 508, 509, 510, 520, 522, 524, 531, 534, 535, 537, 539, 540, 541, 543, 545, 546, 549, 554, 556, 561, 563
- Agonie, 4, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 41, 42, 43, 51, 55, 56, 58, 60, 62, 65, 66, 68, 73, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 93, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 157, 159, 161, 162, 163, 165, 167, 168, 169, 171, 173, 176, 178, 180, 183, 185, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 238, 240, 241, 242, 243, 248, 249, 250, 251, 252, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 288, 291, 293, 295, 296, 300, 301, 304, 307, 312, 313, 315, 316, 322, 323, 324, 327, 330, 334, 335, 336, 342, 343, 353, 354, 355, 356, 357, 360, 362, 367, 368, 369, 370, 374, 375, 384, 387, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 405, 406, 412, 413, 424, 430, 431, 435, 436, 437, 446, 447, 448, 459, 466, 474, 488, 490, 494, 495, 497, 499, 506, 507, 508, 515, 516, 518, 519, 520, 521, 523, 525, 532, 533, 535, 536, 542, 543, 544, 547, 551, 552, 553, 557, 558, 559, 560, 562, 563, 564, 571, 573
- Alliance, 29, 386, 395, 417, 457, 470, 472, 473, 485, 491, 513, 543, 545, 547, 549, 555, 558
- Âme, 14, 31, 32, 39, 40, 42, 43, 60, 72, 73, 83, 95, 107, 108, 110, 111, 114, 115, 120, 122, 124, 127, 135, 136, 137, 140, 146, 150, 152, 169, 171, 183, 217, 218, 222, 229, 242, 255, 277, 279, 283, 290, 294, 309, 310, 311, 324, 327, 329, 410, 454, 499, 517, 519, 521, 532, 540, 562, 563, 566
- Amour, 3, 28, 29, 39, 42, 73, 92, 96, 104, 105, 108, 110, 111, 116, 117, 119, 120, 121, 124, 127, 141, 144, 146, 207, 208, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 242, 245, 250, 255, 262, 266, 268, 270, 273, 275, 276, 277, 286, 295, 312, 315, 339, 340, 343, 350, 366, 367, 374, 383, 384, 391, 435, 436, 504, 505, 526, 544, 545, 552, 553, 557, 558, 564, 565, 566, 570
- Anesthésie, 19, 289, 290, 296, 306, 369, 370, 453, 509, 535, 541, 553, 559, 561, 563, 572
- Angoisse, 14, 15, 16, 21, 25, 43, 48, 50, 51, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 95, 96, 97, 99, 103, 105, 109, 110, 112, 115, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 154, 157, 170, 172, 173, 177, 186, 216, 217, 225, 228, 229, 230, 242, 243, 248, 253, 258, 259, 260, 266, 274, 300, 301, 302, 308, 343, 353, 359, 369, 371, 393, 394, 431, 451, 460, 462, 470, 488, 506, 518, 524, 525, 532, 533, 535, 539, 541, 551, 561, 563, 567
- Archée, 178, 179, 180, 190, 191, 197, 204, 207
- Arrêt d'hydratation et d'alimentation, 393, 397, 480, 481
- Auto-affection, 161
- Autrui, 17, 25, 32, 36, 46, 64, 81, 83, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 104, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 124, 130, 131, 139, 141, 142, 143, 151, 152, 167, 170, 193, 201, 210, 226, 229, 232, 233, 234, 239, 263, 268, 269, 270, 271, 273, 277, 285, 286, 288, 294, 295, 298, 301, 319, 322, 324, 325, 326, 329, 330, 333, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 349, 350, 351, 352, 353, 355, 356, 358, 360, 361, 362, 364, 365, 366, 367, 368, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 394, 399, 401, 404, 406, 408, 411, 412, 415, 417, 420, 421, 423, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 446, 448, 449, 450, 451, 457, 464, 468, 470, 473, 488, 500, 502, 503, 505, 509, 514, 515, 520, 523, 526, 527, 528, 529, 534, 541, 543, 544, 545, 546, 547, 551, 554, 563

B

- Barbarie, 29, 155, 358, 359, 375, 377, 403, 407, 436, 495, 497, 508, 515, 530, 531, 532, 535, 536, 540, 541, 547, 548, 559, 567

C

Chair, 14, 18, 25, 27, 28, 29, 31, 41, 42, 43, 50, 51, 55, 79, 80, 82, 87, 89, 98, 106, 108, 115, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 159, 160, 161, 162, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 249, 251, 254, 258, 259, 261, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 292, 294, 300, 301, 303, 304, 306, 307, 308, 315, 316, 322, 327, 329, 334, 335, 337, 345, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 367, 368, 369, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 387, 389, 394, 404, 406, 409, 411, 412, 419, 422, 423, 425, 426, 428, 429, 430, 431, 432, 436, 457, 468, 494, 508, 514, 515, 517, 526, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 544, 549, 551, 552, 553, 554, 558, 564, 566, 567

Combat/ Lutte, 16, 18, 23, 25, 28, 58, 73, 77, 82, 83, 87, 89, 91, 93, 96, 97, 98, 102, 103, 104, 106, 108, 113, 114, 115, 119, 120, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 135, 142, 143, 144, 145, 151, 152, 157, 162, 163, 164, 168, 172, 188, 208, 216, 235, 240, 242, 246, 248, 250, 252, 257, 258, 259, 261, 268, 270, 271, 290, 296, 300, 313, 316, 320, 330, 332, 340, 351, 369, 375, 384, 395, 429, 431, 437, 448, 453, 454, 458, 470, 472, 473, 484, 486, 491, 496, 497, 500, 506, 508, 515, 517, 519, 520, 522, 527, 530, 533, 535, 542, 544, 545, 546, 551, 555, 556, 558, 560

Conscience, 15, 21, 22, 26, 27, 33, 34, 35, 50, 51, 53, 58, 60, 63, 68, 73, 74, 78, 80, 82, 83, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 97, 100, 102, 103, 106, 110, 111, 112, 124, 130, 132, 159, 160, 161, 163, 165, 167, 169, 172, 175, 179, 183, 213, 214, 215, 221, 225, 230, 233, 234, 238, 245, 246, 247, 250, 253, 260, 262, 266, 270, 278, 279, 280, 283, 287, 288, 289, 290, 297, 302, 305, 306, 312, 314, 316, 318, 320, 322, 326, 329, 332, 333, 344, 354, 356, 362, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 377, 379, 382, 386, 391, 398, 400, 403, 404, 413, 416, 418, 419, 424, 426, 427, 428, 431, 432, 434, 435, 447, 450, 457, 466, 469, 487, 488, 490, 505, 506, 522, 527, 528, 529, 532, 535, 536, 540, 541, 546, 550, 552, 554, 559, 563

Consentement, 28, 29, 62, 68, 93, 96, 108, 109, 111, 126, 145, 146, 149, 157, 188, 196, 215, 222, 231, 232, 238, 246, 247, 250, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 271, 272, 273, 276, 278, 284, 288, 292, 293, 307, 324, 329, 345, 372, 379, 402, 446, 454, 477, 478, 482, 490, 491, 497, 501, 509, 512, 513, 514, 515, 517, 525, 542, 543, 544, 545, 546, 549, 553, 558

Corps, 18, 22, 23, 25, 31, 32, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 61, 70, 72, 82, 83, 84, 86, 88, 90, 91, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 106, 108, 109, 112, 114, 115, 120, 121, 122, 123, 125, 127, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 145, 146, 148, 150, 151, 152, 153, 157, 162, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 185, 189, 200, 207, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 220, 222, 225, 240, 244, 255, 261, 269, 277, 281, 282, 283, 284, 286, 294, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 311, 313, 314, 315, 316, 319, 320, 327, 328, 329, 330, 342, 352, 356, 357, 359, 370, 371, 374, 375, 386, 394, 397, 406, 430, 451, 496, 499, 506, 514, 518, 521, 525, 531, 532, 551, 566, 567, 572, 573

Crise, 16, 18, 34, 35, 36, 37, 44, 45, 47, 78, 79, 86, 93, 107, 110, 125, 148, 150, 151, 153, 154, 156, 162, 204, 265, 274, 287, 349, 437, 450, 454, 456, 466, 470, 476, 495, 499, 500, 501, 502, 505, 506, 507, 512, 522, 525, 547, 549, 558, 561, 565

Culpabilité, 14, 17, 35, 90, 91, 129, 142, 232, 233, 234, 236, 239, 242, 243, 253, 255, 257, 260, 261, 262, 263, 265, 276, 277, 294, 301, 305, 403, 409, 410, 500, 528, 569, 573

Curatif, 20, 496, 497, 506

D

Désespoir, 16, 37, 48, 53, 61, 73, 87, 89, 94, 96, 104, 111, 112, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 140, 142, 144, 154, 215, 233, 266, 267, 314, 365, 450, 451, 453, 524, 552, 568

Désir, 25, 38, 39, 40, 41, 43, 79, 89, 94, 95, 113, 114, 117, 127, 134, 141, 164, 165, 175, 176, 194, 198, 220, 225, 231, 235, 248, 261, 271, 273, 282, 284, 286, 288, 295, 296, 311, 312, 318, 320, 333, 348, 349, 363, 377, 386, 390, 392, 441, 448, 457, 468, 469, 480, 483, 490, 515, 521, 552

Destin, 16, 18, 24, 28, 49, 50, 57, 66, 68, 75, 93, 96, 101, 102, 111, 116, 118, 121, 184, 273, 282, 283, 284, 287, 292, 307, 310, 314, 321, 338, 345, 409, 433, 465, 486

Dieu, 48, 57, 62, 64, 67, 84, 89, 106, 108, 109, 111, 112, 114, 116, 120, 122, 129, 131, 133, 134, 136, 180, 195, 199, 202, 205, 207, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 236, 237, 243, 245, 246, 255, 272, 275, 286, 287, 294, 295, 309, 311, 329, 333, 339, 377, 378, 385, 439, 474, 521, 552, 568

Dignité, 29, 79, 126, 129, 203, 213, 218, 227, 230, 246, 270, 308, 313, 316, 317, 320, 321, 322, 323, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 339, 340, 341, 344, 379, 382, 416, 420, 421, 422, 423, 424, 427, 429, 431, 437, 439, 441, 443, 446, 448, 452, 461, 463, 482, 484, 486, 488, 496, 498, 521, 549, 566, 567, 570, 572

Directives anticipées, 329, 479, 483, 484, 485, 509, 510, 511, 514, 515, 572

Dolorisme, 17, 26, 28, 123, 185, 188, 207, 208, 210, 211, 213, 221, 230, 260, 275, 278, 280, 281, 284, 286, 289, 291, 292, 293, 296, 300, 303, 304, 305, 306, 307, 334, 430, 572

Douleur, 16, 18, 23, 24, 26, 28, 57, 77, 83, 86, 87, 88, 89, 91, 101, 103, 104, 108, 110, 111, 115, 125, 127, 128, 130, 131, 137, 139, 142, 150, 151, 154, 157, 164, 173, 175, 177, 181, 184, 185, 188, 199, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 221, 230, 236, 242, 248, 259, 260, 266, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 310, 311, 313, 314, 315, 318, 320, 324, 327, 331, 334, 336, 345, 359, 362, 368, 369, 382, 386, 387, 394, 397, 398, 431, 432, 458, 460, 462, 470, 478, 481, 482, 483, 487, 488, 489, 493, 494, 496, 500, 506, 507, 513, 516, 517, 529, 536, 539, 558, 559, 561, 564, 568, 569, 572, 573

Drame/Tragédie, 14, 16, 18, 33, 49, 65, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 78, 83, 85, 98, 107, 155, 172, 177, 178, 194, 198, 210, 222, 233, 243, 245, 266, 285, 317, 345, 357, 365, 393, 448, 461, 508, 517, 534, 551, 573

E

Ego, 4, 26, 28, 33, 36, 45, 48, 59, 63, 65, 80, 83, 86, 87, 88, 91, 95, 102, 105, 110, 112, 113, 118, 121, 138, 139, 151, 152, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 173, 175, 179, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 192, 195, 196, 199, 200, 204, 205, 206, 214, 215, 219, 221, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 248, 250, 253, 254, 256, 257, 262, 264, 274, 275, 276, 278, 282, 285, 288, 290, 306, 314, 321, 325, 326, 338, 340, 341, 343, 344, 356, 358, 360, 364, 366, 373, 374, 376, 379, 384, 389, 394, 404, 421, 422, 424, 425, 431, 435, 445, 451, 486, 501, 514, 543, 551, 553, 554, 556, 561, 562, 563, 564

Emotion, 61, 73, 74, 75, 76, 77, 125, 154, 176, 184, 246, 273, 324, 343, 404, 442, 445, 458, 561, 563

Espérance, 20, 21, 40, 96, 97, 119, 124, 134, 222, 233, 245, 255, 256, 265, 268, 271, 286, 317, 363, 380, 409, 433, 473, 505, 508, 528

Euthanasie, 18, 19, 24, 29, 242, 285, 297, 313, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 355, 362, 370, 374, 392, 395, 397, 398, 399, 400, 401, 406, 426, 430, 431, 437, 440, 446, 447, 449, 453, 478, 480, 481, 482, 483, 489, 490, 491, 493, 495, 496, 507, 508, 509, 517, 519, 528, 529, 535, 559, 566, 567, 568, 570, 572, 573

Exception, 50, 101, 123, 317, 340, 371, 384, 439, 481, 483, 490, 491, 510, 529, 546

Expérience, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 24, 27, 28, 34, 35, 36, 38, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 53, 54, 55, 60, 65, 71, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 94, 95, 96, 99, 105, 122, 126, 131, 133, 134, 136, 138, 139, 143, 144, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 159, 162, 163, 164, 165, 167, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 193, 194, 198, 199, 201, 203, 204, 205, 208, 209, 210, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 223, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 252, 254, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 264, 266, 272, 274, 279, 282, 283, 285, 287, 288, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 311, 313, 314, 315, 319, 320, 335, 342, 343, 345, 351, 352, 353, 356, 357, 360, 364, 366, 368, 372, 373, 379, 380, 382, 383, 386, 392, 396, 397, 401, 402, 405, 406, 407, 418, 422, 431, 432, 456, 457, 461, 462, 467, 470, 479, 506, 509, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 527, 531, 535, 536, 540, 542, 552, 553, 554, 558, 560, 563, 570, 571

F

Faillible/faillibilité, 232, 233, 239, 243, 261, 262, 263, 265, 276, 355, 552

Fin de vie, 4, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 29, 63, 66, 77, 93, 98, 129, 131, 143, 151, 153, 158, 159, 163, 164, 173, 178, 194, 277, 278, 279, 296, 324, 330, 331, 336, 337, 345, 353, 356, 360, 361, 362, 368, 370, 372, 375, 381, 382, 384, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 395, 402, 405, 407, 409, 413, 418, 420, 424, 426, 427, 428, 430, 432, 434, 435, 436, 437, 446, 447, 453, 454, 458, 459, 461, 462, 463, 465, 467, 468, 469, 473, 474, 476, 478, 481, 482, 483, 484, 486, 488, 489, 490, 492, 493, 495, 496, 497, 498, 499, 505, 506, 507, 508, 510, 511, 512, 513, 515, 518, 519, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 539, 542, 543, 544, 545, 547, 551, 554, 557, 558, 559, 563, 567, 569, 572, 574

Finitude, 16, 31, 32, 35, 78, 125, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 153, 156, 187, 190, 192, 231, 243, 252, 254, 255, 256, 258, 260, 261, 262, 263, 265, 276, 277, 306, 307, 325, 336, 344, 520, 528, 554, 569, 571

Fraternité, 29, 90, 104, 107, 113, 115, 116, 117, 124, 154, 178, 201, 203, 251, 258, 268, 278, 279, 280, 286, 311, 337, 339, 345, 353, 360, 361, 368, 372, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 393, 404, 407, 411, 412, 419, 423, 425, 426, 428, 432, 433, 435, 443, 445, 452, 453, 469, 474, 488, 489, 491, 492, 493, 495, 499, 508, 513, 517, 518, 520, 522, 531, 536, 542, 543, 545, 547, 550, 551, 554, 556, 559, 565

G

Gaîté, 146, 268, 271, 276

H

Hasard, 16, 35, 160, 221, 239, 253, 460, 471, 540

Hôpital, 18, 49, 75, 76, 77, 240, 280, 300, 301, 302, 319, 321, 346, 392, 398, 420, 434, 435, 436, 459, 460, 462, 470, 474, 476, 491, 493, 495, 497, 498, 500, 501, 502, 505, 508, 510, 513, 515, 529, 558, 559

Humilité, 36, 46, 107, 113, 114, 120, 123, 126, 176, 194, 198, 294, 325, 335, 353, 360, 421, 429, 434, 461, 462, 508, 522, 528, 539

I

Imagination, 22, 25, 29, 36, 81, 109, 111, 155, 217, 270, 284, 306, 310, 326, 353, 361, 371, 373, 389, 390, 395, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 422, 423, 424, 426, 432, 433, 435, 443, 444, 445, 471, 491, 498, 527, 528, 536, 554, 557, 559, 561, 569

Immanence, 82, 137, 152, 153, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 181, 183, 184, 185, 192, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 205, 206, 207, 210, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 229, 231, 232, 248, 274, 275, 278, 334, 356, 357, 358, 362, 373, 374, 376, 377, 378, 404, 422, 424, 425, 445, 523, 530, 545, 549, 551

Immédiateté, 148, 153, 162, 164, 172, 223, 266, 278, 357, 368

Intention/Intentionnalité, 15, 80, 160, 174, 178, 196, 197, 225, 305, 325, 370, 373, 377, 410, 438, 439, 463, 465, 466, 468, 472, 476, 504, 537, 538, 539, 540, 547

Intériorité, 4, 45, 138, 139, 155, 156, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 167, 170, 171, 175, 176, 179, 181, 184, 194, 198, 199, 205, 206, 210, 215, 218, 222, 223, 229, 238, 240, 248, 249, 251, 257, 272, 274, 275, 277, 278, 279, 284, 296, 299, 335, 342, 356, 357, 359, 360, 373, 374, 376, 377, 383, 402, 404, 405, 408, 422, 424, 425, 426, 431, 432, 468, 469, 492, 523, 530, 533, 538, 546, 557

Invisible, 117, 154, 156, 175, 179, 180, 182, 186, 200, 201, 204, 205, 247, 248, 251, 359, 374, 499, 527, 553, 568

Ipséité, 25, 28, 49, 50, 152, 159, 160, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 171, 175, 177, 178, 179, 181, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 238, 247, 251, 255, 257, 259, 263, 264, 275, 334, 335, 356, 358, 360, 361, 362, 373, 375, 376, 377, 378, 385, 386, 388, 435, 443, 447, 469, 543, 544, 551, 552, 554, 563, 564

J

Joie, 43, 89, 92, 105, 110, 111, 112, 116, 119, 120, 123, 133, 146, 149, 181, 184, 185, 186, 188, 194, 202, 209, 210, 211, 216, 220, 222, 224, 225, 228, 230, 242, 256, 258, 260, 262, 271, 272, 277, 279, 288, 294, 377, 514, 533, 551, 571

Jouir, 28, 86, 151, 154, 157, 163, 164, 166, 168, 173, 174, 175, 177, 178, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 189, 192, 195, 198, 199, 200, 202, 206, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 218, 221, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 258, 260, 268, 269, 273, 274, 275, 279, 281, 286, 288, 306, 307, 308, 311, 313, 315, 334, 341, 356, 422, 535, 543, 553

L

Liberté, 14, 15, 18, 24, 26, 28, 43, 84, 111, 125, 126, 134, 144, 149, 153, 164, 191, 193, 196, 203, 213, 215, 229, 231, 232, 236, 239, 241, 243, 246, 250, 253, 254, 256, 257, 258, 260, 262, 263, 264, 265, 267, 271, 276, 280, 284, 285, 287, 288, 292, 293, 296, 307, 312, 315, 317, 319, 320, 323, 328, 333, 357, 383, 385, 401, 402, 404, 416, 418, 420, 423, 427, 432, 437, 439, 447, 448, 450, 452, 468, 469, 483, 485, 486, 521, 527, 528, 530, 533, 538, 539, 540, 549, 553, 563, 574

Loi, 18, 24, 26, 29, 32, 40, 49, 50, 66, 69, 101, 102, 109, 172, 229, 236, 239, 258, 260, 261, 282, 286, 305, 309, 310, 318, 319, 325, 328, 332, 333, 334, 337, 339, 348, 355, 364, 377, 387, 391, 392, 393, 394, 395, 400, 402, 405, 408, 419, 428, 437, 439, 441, 444, 446, 449, 450, 451, 454, 456, 465, 467, 468, 474, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 500, 507, 510, 513, 529, 534, 535, 536, 541, 542, 545, 547, 559, 563, 574

M

Mal, 14, 18, 24, 25, 28, 35, 57, 60, 62, 77, 88, 94, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 134, 140, 141, 142, 144, 211, 222, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 250, 252, 253, 254, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 267, 268, 272, 276, 277, 282, 283, 284, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 310, 311, 315, 316, 322, 330, 335, 362, 369, 370, 384, 388, 390, 391, 401, 402, 403, 404, 409, 411, 417, 423, 428, 430, 431, 433, 436, 453, 458, 459, 463, 466, 470, 473, 478, 484, 489, 490, 491, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 505, 507, 508, 527, 529, 541, 544, 545, 547, 549, 552, 553, 554, 559, 563, 565, 566, 568, 569, 573

Maladie, 14, 16, 18, 19, 25, 28, 54, 58, 63, 77, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 98, 100, 103, 106, 108, 110, 114, 154, 187, 189, 217, 233, 237, 239, 264, 266, 282, 285, 287, 297, 301, 312, 315, 317, 321, 322, 323, 333, 336, 339, 342, 346, 366, 373, 375, 387, 393, 394, 446, 447, 448, 451, 460, 470, 485, 497, 512, 516, 517, 518, 524, 525, 527, 531, 561, 563, 568, 569, 570

Manifestation, 3, 22, 25, 80, 102, 122, 123, 142, 148, 154, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 174, 181, 184, 185, 186, 188, 194, 196, 205, 208, 209, 216, 224, 225, 228, 247, 249, 251, 255, 259, 260, 268, 282, 302, 377, 443, 476, 553, 567

Médecine, 22, 23, 29, 67, 76, 80, 83, 85, 97, 98, 99, 101, 110, 111, 176, 212, 286, 289, 293, 295, 296, 297, 302, 304, 305, 318, 319, 324, 325, 327, 331, 388, 391, 392, 393, 395, 413, 447, 450, 451, 454, 455, 456, 457, 459, 460, 462, 463, 464, 465, 468, 470, 471, 476, 477, 478, 479, 480, 483, 484, 485, 486, 491, 492, 496, 497, 498, 500, 507, 510, 512, 525, 538, 541, 545, 547, 559, 571, 572, 573, 574

Médiation, 183, 250, 278, 357, 359, 362, 365, 368, 372, 375, 379, 391, 412, 418, 428, 430, 433, 435, 436, 474, 503, 538, 541

Mémoire, 94, 95, 154, 193, 197, 266, 270, 302, 471, 499, 550

Misère, 47, 48, 91, 107, 149, 243, 244, 252, 255, 260, 261, 262, 322, 337, 354, 443, 451, 527

Moribond, 26, 62, 269, 323, 371, 386

Mort, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108,

109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 159, 162, 165, 167, 169, 170, 172, 173, 180, 185, 186, 195, 197, 198, 208, 209, 212, 216, 217, 221, 222, 223, 225, 230, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 280, 281, 284, 285, 294, 296, 299, 301, 303, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 340, 341, 342, 343, 346, 360, 362, 366, 368, 369, 370, 371, 374, 385, 386, 388, 389, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 401, 404, 418, 426, 427, 430, 432, 435, 436, 438, 439, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 467, 468, 470, 474, 476, 480, 481, 482, 483, 484, 487, 488, 489, 490, 491, 494, 495, 497, 498, 499, 506, 507, 508, 511, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 529, 530, 531, 533, 534, 537, 538, 539, 540, 542, 543, 544, 547, 549, 551, 552, 553, 554, 557, 559, 561, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573

Mourant, 17, 32, 48, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 72, 73, 74, 75, 77, 88, 91, 93, 99, 100, 101, 119, 120, 129, 144, 146, 169, 196, 263, 265, 269, 304, 317, 325, 328, 329, 330, 335, 374, 375, 384, 396, 459, 460, 461, 463, 474, 484, 507, 516, 517, 518, 520, 530, 559, 566, 568, 572, 573

N

Nuit, 180, 242, 247, 248, 250, 275

O

Objectivité, 80, 85, 97, 118, 139, 151, 158, 159, 165, 169, 175, 177, 219, 220, 272, 329, 330, 344, 405, 407, 436, 457, 461, 462, 468, 470, 501, 518, 521, 527, 530, 531, 534, 538, 540, 543, 545

Obstination déraisonnable, 19, 20, 23, 25, 101, 212, 317, 329, 330, 387, 393, 478, 479, 480, 484, 487, 498, 511, 570

P

Parousie, 162, 180, 191, 196, 197, 198, 200, 210, 248, 544

Passivité, 3, 16, 26, 28, 29, 137, 149, 152, 153, 157, 162, 164, 165, 167, 168, 172, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 193, 195, 196, 199, 206, 208, 209, 210, 213, 214, 215, 217, 219, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 239, 248, 254, 259, 274, 275, 284, 293, 296, 300, 307, 312, 357, 358, 377, 422, 463, 468, 517, 526, 543, 544, 549, 551, 552, 553, 554, 560

Paternalisme, 29, 454

Pâtir, 16, 18, 25, 28, 40, 90, 98, 125, 137, 139, 140, 141, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 162, 164, 166, 168, 173, 174, 175, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 189, 192, 193, 195, 199, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 223, 225, 226, 229, 230, 232, 245, 252, 254, 255, 257, 259, 268, 269, 273, 274, 275, 276, 279, 286, 293, 300, 307, 310, 312, 313, 314, 315, 318, 323, 325, 327, 334, 356, 357, 359, 386, 394, 433, 437, 448, 487, 510, 530, 535, 543, 545, 549, 551, 553, 555, 560

Pauvreté, 35, 102, 113, 161, 163, 164, 166, 169, 214, 247, 248, 258, 261, 263, 267, 303, 306, 360, 362, 368, 373, 463, 499, 528, 551, 571

Personne, 14, 19, 23, 32, 39, 44, 47, 48, 50, 51, 57, 59, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 78, 79, 95, 97, 98, 101, 102, 103, 117, 126, 128, 131, 141, 142, 149, 159, 173, 180, 184, 192, 193, 195, 197, 201, 203, 206, 207, 208, 212, 213, 216, 229, 230, 231, 235, 241, 249, 257, 261, 267, 278, 286, 288, 294, 296, 299, 315, 318, 320, 322, 324, 326, 328, 329, 331, 332, 335, 339, 340, 342, 345, 347, 349, 353, 354, 361, 368, 369, 370, 373, 376, 386, 387, 389, 390, 392, 397, 398, 400, 401, 412, 413, 416, 419, 421, 423, 426, 427, 428, 429, 435, 436, 446, 448, 449, 452, 457, 477, 479, 483, 485, 487, 489, 491, 492, 494, 495, 496, 497, 498, 502, 503, 505, 509, 510, 511, 513, 514, 515, 517, 520, 522, 523, 540, 545, 552, 557, 558, 563, 572

Personne de confiance, 329, 479, 484, 510, 511

Phénomène, 14, 49, 65, 99, 137, 158, 160, 170, 171, 173, 194, 218, 219, 249, 299, 377, 507, 540, 558

Phénoménologie, 27, 32, 80, 81, 148, 150, 153, 156, 157, 160, 162, 166, 169, 171, 172, 173, 174, 179, 180, 183, 185, 190, 191, 195, 196, 206, 219, 298, 309, 314, 359, 374, 375, 552, 567

Prudence, 39, 101, 362, 363, 364, 391

Psychologie, 14, 25, 62, 64, 88, 94, 98, 101, 134, 177, 189, 297, 321, 331, 350, 351, 467, 500, 506, 515, 516, 517, 519, 520, 522, 525, 530, 533, 547, 559

R

Raison, 17, 21, 23, 31, 35, 36, 37, 38, 41, 43, 45, 47, 50, 53, 54, 62, 63, 73, 77, 79, 81, 90, 103, 105, 116, 134, 140, 155, 158, 159, 169, 187, 198, 201, 202, 205, 210, 214, 218, 219, 223, 227, 233, 234, 235, 236, 237, 241, 243, 245, 248, 249, 252, 261, 268, 275, 276, 277, 281, 283, 296, 297, 315, 317, 318, 319, 324, 333, 338, 340, 346, 350, 355, 358, 362, 363, 364, 365, 366, 370, 378, 384, 386, 400, 402, 404, 405, 406, 408, 416, 418, 425, 427, 428, 429, 431, 433, 436, 438, 439, 440, 452, 454, 455, 456, 461, 462, 467, 469, 471, 473, 474, 487, 497, 498, 502, 506, 507, 511, 514, 533, 536, 552, 554, 558, 563

Réceptivité, 161, 162, 163, 166, 182, 187, 214, 274, 278

Récit, 17, 27, 32, 41, 45, 57, 58, 61, 80, 81, 82, 92, 94, 104, 110, 111, 114, 119, 122, 151, 261, 263, 264, 265, 266, 281, 300, 301, 308, 353, 366, 395, 406, 504, 513, 514, 522, 569
Révélation, 82, 97, 111, 115, 121, 128, 137, 139, 144, 146, 148, 150, 152, 153, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 247, 249, 259, 265, 274, 275, 287, 290, 293, 307, 334, 345, 354, 356, 357, 373, 374, 375, 378, 404, 409, 445, 534, 546, 551
Rite/rituel, 61, 64, 67, 68, 122, 395, 397, 398, 399, 400, 533

S

Science, 14, 20, 25, 58, 97, 156, 159, 160, 169, 171, 176, 194, 206, 298, 301, 302, 388, 391, 406, 407, 459, 467, 508, 517, 522, 531, 532, 533, 534, 535, 542, 549, 572
Soignants, 29, 78, 300, 304, 314, 316, 317, 328, 332, 353, 354, 389, 390, 391, 394, 395, 401, 413, 417, 420, 426, 435, 436, 456, 457, 459, 461, 464, 467, 468, 470, 471, 472, 473, 476, 482, 487, 490, 492, 493, 495, 499, 501, 502, 505, 516, 520, 522, 523, 525, 526, 529, 530, 538, 539, 541, 544, 545, 546, 549, 558, 570
Soins, 19, 21, 22, 23, 24, 29, 57, 58, 77, 86, 88, 118, 122, 130, 169, 223, 242, 270, 279, 297, 301, 302, 304, 305, 328, 330, 331, 335, 336, 337, 338, 341, 344, 346, 347, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 361, 362, 364, 365, 367, 368, 369, 371, 379, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 391, 392, 395, 397, 399, 419, 420, 426, 431, 432, 453, 456, 457, 459, 461, 462, 463, 464, 465, 468, 472, 473, 474, 478, 479, 480, 482, 483, 484, 488, 489, 491, 492, 493, 494, 496, 498, 500, 501, 502, 507, 512, 513, 515, 516, 517, 519, 521, 522, 524, 525, 526, 528, 529, 533, 536, 538, 542, 543, 545, 549, 558, 559, 565, 566, 569, 572, 573, 574
Soins palliatifs, 19, 21, 22, 23, 24, 58, 77, 118, 242, 297, 328, 330, 331, 386, 392, 395, 397, 399, 453, 461, 462, 463, 479, 482, 483, 484, 489, 491, 494, 496, 507, 515, 516, 517, 519, 525, 526, 528, 529, 536, 559, 565, 572, 573, 574
Sollicitude, 29, 278, 279, 336, 337, 345, 350, 354, 355, 359, 360, 361, 362, 365, 366, 367, 368, 371, 372, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 411, 412, 421, 422, 423, 428, 431, 432, 459, 489, 492, 493, 508, 519, 557
Souffrance, 14, 16, 18, 20, 23, 24, 25, 28, 35, 43, 77, 79, 83, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 101, 103, 104, 105, 108, 110, 121, 123, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 144, 149, 150, 154, 164, 168, 175, 177, 178, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 194, 195, 198, 199, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 218, 220, 221, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 245, 246, 252, 256, 259, 260, 261, 264, 268, 269, 274, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 310, 313, 314, 315, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 331, 332, 345, 358, 359, 360, 362, 367, 369, 370, 371, 375, 377, 382, 384, 386, 388, 392, 393, 394, 395, 397, 400, 406, 407, 408, 409, 412, 422, 424, 430, 432, 433, 436, 437, 447, 448, 451, 458, 460, 462, 463, 469, 470, 478, 481, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 493, 495, 496, 497, 499, 500, 502, 504, 506, 507, 519, 521, 523, 529, 532, 533, 536, 539, 541, 543, 544, 547, 552, 553, 558, 561, 563, 564, 567, 568, 570, 573
Spiritualité, 18, 25, 26, 83, 84, 86, 89, 91, 104, 105, 106, 112, 113, 115, 116, 120, 126, 127, 130, 146, 150, 151, 152, 239, 241, 242, 259, 261, 272, 273, 282, 283, 287, 296, 302, 319, 328, 334, 395, 396, 398, 399, 411, 488, 490, 498, 500, 514, 515, 516, 520, 521, 522, 523, 525, 533, 566, 567, 570, 573
Subjectivité, 17, 151, 152, 157, 159, 160, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 192, 193, 195, 206, 208, 210, 211, 213, 219, 220, 222, 229, 230, 238, 255, 268, 274, 275, 277, 281, 300, 302, 304, 321, 322, 323, 325, 329, 334, 335, 342, 350, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 363, 364, 373, 374, 375, 377, 381, 383, 388, 390, 403, 404, 405, 406, 408, 411, 424, 425, 426, 429, 431, 432, 435, 468, 513, 514, 515, 518, 523, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 543, 544, 545, 547, 549, 552, 559
Subsidiarité, 414, 420, 422, 423, 428, 566
Suicide assisté, 16, 24, 29, 234, 244, 245, 246, 250, 285, 308, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 338, 362, 392, 393, 426, 431, 437, 441, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 453, 482, 483, 489, 500, 549, 556, 559, 570, 572

T

Technique, 18, 24, 97, 212, 240, 241, 259, 260, 273, 296, 297, 298, 299, 302, 304, 305, 306, 317, 330, 331, 337, 346, 368, 370, 371, 372, 386, 387, 388, 391, 396, 397, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 420, 433, 436, 449, 452, 460, 461, 462, 465, 466, 467, 468, 474, 481, 488, 489, 493, 496, 497, 498, 501, 503, 505, 506, 507, 513, 515, 516, 517, 522, 523, 525, 533, 534, 535, 536, 538, 539, 541, 542, 544, 545, 547, 549, 558, 559, 561
Tonalité, 14, 170, 180, 181, 184, 188, 189, 208, 209, 210, 211, 216, 227, 230, 299, 300, 533, 543
Transcendance, 82, 149, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 169, 171, 173, 179, 192, 196, 197, 205, 206, 218, 219, 242, 246, 255, 279, 330, 334, 357, 373, 374, 375, 422, 425, 431, 444, 521, 530
Transgression, 29, 74, 237, 333, 336, 360, 370, 384, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 402, 404, 409, 418, 426, 429, 432, 439, 444, 450, 492, 493, 524, 529, 555

V

Vertus, 101, 258, 269, 282, 283, 284, 285, 289, 290, 305, 325, 326, 331, 337, 338, 345, 346, 350, 351, 353, 355, 360, 363, 380, 382, 390, 449, 457, 469, 526

Vie, 177, 178, 184, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 207, 208, 211, 212, 213, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 249, 250, 251, 273, 275, 277, 278, 335, 358, 359, 360, 373, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 409, 432, 531, 533, 534, 537, 541, 543, 552, 554

Vieillesse, 14, 16, 19, 25, 26, 52, 54, 57, 59, 93, 98, 110, 265, 285, 314, 315, 317, 321, 322, 330, 333, 415, 462, 473, 499, 512, 513, 531

Vulnérabilité, 20, 28, 35, 140, 259, 278, 282, 329, 336, 337, 338, 341, 344, 345, 346, 349, 350, 351, 352, 354, 356, 360, 361, 365, 373, 379, 382, 385, 401, 430, 431, 469, 552, 569