

« THERAPIE DU MOURIR ORDINAIRE »

« Pendant des siècles et en bien des lieux, la maladie a été tenue pour une possession par un être « malin » dont seul un thaumaturge pouvait triompher, ou comme une punition infligée par un pouvoir surnaturel à un déviant ou un impur (...). Dans les sociétés contemporaines où la médecine s'est efforcée de devenir une science des maladies, la vulgarisation du savoir, d'une part, les institutions de santé publique d'autre part, font que, dans la plupart des cas, vivre sa maladie, pour un malade, c'est aussi en parler ou en entendre parler d'après des clichés ou des stéréotypes, c'est-à-dire valoriser implicitement les retombées d'un savoir dont les progrès sont en partie dus à la mise entre parenthèses du malade en tant qu'élue de la sollicitude médicale » (Georges Canguilhem, « Les maladies », in *Ecrits sur la médecine*, Seuil, 2002, p. 33 et 36)

Le titre de cet exposé aurait dû comporter des guillemets, puisque l'expression est empruntée à Ricœur lui-même, extraite d'un ouvrage écrit d'une plume méditante, si l'on peut dire, donc hésitante, qui tente de frayer un chemin à la pensée, hors de tout savoir, en vue d'une certaine forme de sérénité lucide. Comment lire les pages de *Vivant jusqu'à la mort*, un ouvrage posthume, et tout d'abord celles du premier texte du volume, intitulé « Jusqu'à la mort : du deuil et de la gaieté » ? Comment lire ces pages sans trop en changer le ton, sans en extraire des thèses, mais aussi sans les répéter purement et simplement, renonçant du coup à l'aventure de la méditation – car, en celle-ci, il s'agit bien d'une aventure, non d'un monotone ressassement, comme trop souvent l'on croit ! ? Tâche difficile, assurément. S'il est vrai que le propre d'une énonciation méditante est un certain affranchissement des contrôles de l'observation et de l'argumentation discursive, en vue d'une libre exploration des marges de l'expérience commune (cela n'est pas sans évoquer la méthode des variations imaginatives chère à la phénoménologie), comment ne pas se laisser entraîner dans le mouvement hasardeux d'une écriture qui assume, face à la grande énigme du mourir, la perte de nombre de la plupart des certitudes, y compris celle qu'il n'y aurait rien à savoir, autrement dit, que l'alternative entre connaissance et ignorance serait implacable, ne laissant aucune place pour une forme de sagesse appuyée sur des bribes de savoir ? Pour marquer autant que possible la différence entre le mouvement de la pensée

ricœurienne et ce qui de ce mouvement passe dans notre commentaire – au risque de négliger la retenue du propos du philosophe -, je m'attacherai, de loin en loin, à citer son texte, bien que n'ignorant pas qu'en citant l'on ne parvient jamais, puisqu'on choisit de citer ceci plutôt que cela, à s'effacer devant le texte cité.

« Thérapie du mourir ordinaire » : l'expression apparaît à la page 64 du petit volume posthume, paru en 2007, au détour de réflexions nourries de la lecture de textes de J. Semprun et de Malraux. L'énonciation y est donc complexe, un peu hachée, en sorte que le propos paraît parfois énigmatique. Ce qui paraît clair, c'est que Ricœur s'efforce, dans ce passage, de circonscrire « l'ordinaire du mourir » en le tenant à distance d'une réalité littéralement extra-ordinaire : celle des camps d'extermination, et de l'expérience concomitante de l'horrible. Pourquoi ce travail de mise à distance, ce souci de faire la part de l'ordinaire et de l'extraordinaire, sinon pour la raison que, dans les camps, la différence du vivre et du mourir est annulée, alors que c'est cette différence, le sens de cette différence qu'il s'agit de sauver en pensant la mort « ordinaire », suffisamment effrayante pour qu'on évite de projeter sur elle l'horrible de la survie dans les camps et l'extrême difficulté de survivre de ceux qui en sont revenus brisés ? S'il est une thérapie, en la matière, elle consiste, pour le moins – mais le moins est déjà difficile -, à nous éloigner de l'horrible, refaisant ainsi à notre manière le chemin de ceux qui, comme Semprun, à la différence de Primo Lévi, sont revenus à la vie après avoir résisté à la tentation du suicide. Ricœur nous demanderait-il de nous voiler la face, de nous détourner d'une réalité insoutenable ? Nullement. Ce qu'il nous invite à faire, c'est un pas de côté, justifié à ses yeux par la différence de statut – peut-on la nommer ontologique ? – entre la mort « ordinaire » et l'extermination, dont il affirme qu'elle est « *œuvre non de la mort mais du Mal* » (p. 61), et qu'à ce titre elle ne relève pas des « situations-limites » à la lumière desquelles, selon Jaspers, l'on entrevoit les traits essentiels de la condition humaine.

Aussi difficile soit-il de distinguer l'extermination et le mourir ordinaire, il importe au plus haut point de le faire si l'on veut éviter que le *trop d'évidence* des « morts-vivants » des camps n'élimine *l'énigme* du mourir, étrange combinaison du *encore* vivant et du *déjà* mourant. Si, selon Ricœur, il faut résister à toute lecture en surimpression du mourir et de l'extermination, c'est que, face à celle-ci, la tendance à personnifier la mort devient quasi

irrépressible. Or, s'interroge le philosophe, personnifier la mort, n'est-ce pas céder à l'imaginaire, procéder à un terrible qui-pro-quo, le personnage de la mort prenant la place du sujet mourant ?

A travers le mouvement de personnification de la mort, l'imaginaire chasse le symbolique, précipite cette débâcle du symbolique qu'on observe à travers l'affairement autour du lit du moribond – or, on le redira, après Ricœur, affairement et mobilisation d'appareils techniques sophistiqués ne sont pas synonymes d'accompagnement ; ils sont souvent un mime, un semblant d'assistance ! Parler de moribond, ou traiter le mourant comme un moribond, voilà, selon Ricœur, qui signale qu'on a cédé sur le principal, à savoir le symbolique ; qu'on a cédé devant la pression de l'imaginaire, puissance de confusion des genres et des temps : le sujet encore personnel est vu et/ou traité comme un corps brut, entièrement passif, et celui-ci comme l'enveloppe bientôt défaite d'une chose innommable, cadavre avant que d'être réduit à l'état de squelette ou de cendres.

Ressaisir *le sens du mourir* : tel est le défi que Ricœur s'adresse à lui-même. C'est un défi pour tout phénoménologue, puisque le mourant sort du champ de l'expérience, tel que structuré par le langage et son jeu d'instances énonciatives –je/tu/il –, tel qu'indexé sur des présences fiables, configuré selon des rapports de présence, d'éloignement et d'absence. La description phénoménologique n'ignore rien des éclipses de la présence ni des intermittences du vouloir et du pouvoir. Mais voilà : la mort n'est pas une éclipse, ni une incapacité « ordinaire » ; elle n'est pas l'envers de la vie, même si on l'imagine souvent ainsi, comme un royaume d'ombres, comme l'envers du décor et du décorum social (comme l'arasement de toute différence sociale). Entre deux sortes de rien, l'un écrit et conçu avec minuscule, comme une négation certes plus grave que les autres mais comparable à elles, l'autre écrit et imaginé avec majuscule, comme un Néant actif, comme une Puissance d'anéantissement, entre ces deux sortes de rien, la distance est courte ; trop courte pour ne pas être affolante, d'autant plus angoissante que l'imaginaire vient immédiatement combler cette distance par toutes sortes de représentations hybrides ou équivoques.

Comment donc conjurer l'angoisse, dans laquelle, au regard du sujet angoissé, la distinction entre rien et Néant s'efface ? La conviction (c'est-à-dire autre chose qu'une certitude) qu'exprime Ricœur, c'est qu'il nous appartient de recouvrer un sens du mourir qui

ne soit pas hypothéqué par une représentation médusante, paralysante de la mort. S'il est vain de tenter de nier notre finitude – laquelle se rappelle à nous à l'occasion de la mort de nos proches ou d'une maladie grave -, il n'est pas vain de s'efforcer de ne pas confondre l'inéluctable nécessité de mourir avec la loi du vivre qui – c'est cela, la loi en tant que symbolique – va de la vie à la vie ou, mieux, du vivre au vivre. Non, la vérité n'est pas toute du côté de l'intuition de Rilke, pour qui la mort est fruit de la vie. Si mourir peut être un accomplissement – on y reviendra -, c'est pour autant que l'abandon de la vie peut sceller le sens d'une *vie donnée*. Mais, tant que l'hypothèque de l'imaginaire n'est pas levée – l'est-elle jamais ? -, la mort, pour le sujet, devient plus réelle que la vie (p. 61). Le temps de cette dernière n'est plus que sursis, vivre n'est plus qu'une affaire de calcul, et l'on s'épuise à supputer et à éviter ce qui risque de l'abrégier : à travers le calcul, la vie devient un capital, et le vivant un comptable aux yeux de qui la générosité, l'oubli de soi ressemblent à des fautes majeures. Bref, la vie est moins que la vie quand le sujet est en proie à la hantise de la perdre.

Encore une fois : comment *conjur*er (le mot est de l'auteur) l'angoisse du Rien et l'obsession de la perte ? Le chemin que Ricœur nous invite à suivre est celui de *l'herméneutique*. Herméneutique négative, pour partie, à l'instar de la démarche adoptée au début des années soixante, lorsque le philosophe entreprenait de déconstruire le mythe du péché originel. Notons-le : la lutte, naguère comme hier, contre le parasitage du symbolique par l'imaginaire, comporte le même type d'enjeu éthique. A en croire le soi-disant dogme du péché originel, la mort serait la punition réitérée d'une faute d'origine. Faute et naissance seraient équivalentes, à l'enseigne de la sexualité. Dans la sexualité des parents et dans la procréation se répèterait une faute première : le plaisir de l'alliance conjugale serait un mal, mal de luxure insuffisamment racheté par la procréation et la douleur de l'enfantement. L'ascèse devrait donc primer sur l'alliance et la promesse de vie qu'elle implique : le sujet ne devrait vivre que pour apprendre à mourir. Sa naissance ne serait pas le premier acte d'une histoire ouverte, mais l'anticipation de la mort, dernier acte prenant fantasmatiquement valeur de nouvelle naissance, de véritable naissance dans un nouveau monde soustrait à toute historicité. Inversion fantastique : « vivant », le sujet serait un mort vivant. C'est en anticipant sa mort, en se mortifiant sans relâche qu'il se préparerait à vivre enfin. Mort, il accéderait enfin à une Vie sans commune mesure avec la vie commune. De ce scénario, il est

vrai que Ricoeur ne parle guère, dans ce texte. Certaines allusions pourtant y sont faites, en particulier lorsqu'est rappelée la définition de la philosophie par Spinoza : méditation de la vie et non de la mort, ou lorsque le philosophe évoque la gaieté, l'endroit du travail de deuil. Rappelons à ce propos ces lignes de *La Critique et la Conviction* : « je m'efforce de lier une certaine gaieté au travail de deuil. Oui, j'aimerais qu'on dise un jour de moi : c'était un type très gai, et pas seulement un professeur austère » (p. 245).

S'il y a place pour quelque gaieté, affect de la légèreté de l'être, si l'on peut dire en songeant au titre d'un livre de Kundera, c'est à condition qu'on ne s'en laisse pas conter par des représentations littéralement captivantes dont certaines, en rapport avec la survie – ne nous réconfortent qu'autant que nous prisonns la durée, la durabilité de la vie plus que la qualité du vivre. Le prix d'un tel réconfort est élevé, puisque les mêmes représentations « précipitent », au sens chimique du terme, l'idée que le rapport à soi est miné par un inexorable déclin, au terme duquel la défaite du sujet est patente : il se défait en même temps qu'il fait défection. Herméneutique négative, avons-nous dit. Mieux vaudrait parler d'herméneutique déconstructrice, dont la cible est l'idée de survie. Si la déconstruction est, malgré les apparences, une forme de travail, de quel travail s'agirait-il ici ? Ricoeur le qualifie à maintes reprises de « travail de deuil ». L'expression, on le sait, est reprise du vocabulaire et de la théorie psychanalytique. N'ayant pas qualité pour juger de la pertinence de cette reprise, je dirai simplement que Ricoeur entend souligner que ce travail n'est pas, à ses yeux, une façon plus ou moins morbide d'anticiper sa mort ; ce travail est un travail de vivant, sur ou contre des représentations « imaginaires » susceptibles de nous faire oublier la transitivité ordinaire de « *la vie... pour* », tout comme la portée référentielle du langage, y compris poétique.

Si l'aspect déconstructif de l'herméneutique est patent, dans le premier des textes du volume *Vivant jusqu'à la mort*, le second de ces textes, « Jusqu'à la mort », illustre davantage le versant affirmatif – « affirmatif », mais non « catégorique » - de l'herméneutique, son intention « constructive », si l'on peut dire. On le verra : l'affirmation est discrète. L'énonciation se sait fragile, tout comme sont fragiles aux yeux de l'auteur les ressources symboliques disponibles, recouvertes qu'elles sont, même dans le cas de textes

« fondateurs » comme les textes bibliques, par une chape dogmatique dont le poids vient de l'imaginaire.

La thérapie du mourir ordinaire consiste en un cheminement. Point de remèdes, point de formules magiques. De celles-là, il importe de se méfier comme de fardeaux encombrants qui font plier les vivants toujours trop tôt. Ce chemin – songeons au titre de son dernier grand ouvrage - n'est-ce pas celui que Ricœur s'est attaché à retracer, chemin dont le tracé est celui de la reconnaissance ? C'est le chemin d'une transformation intime, une métanoïa, dont l'enjeu est de faire place au consentement confiant là où menacent le ressentiment, le « non » prononcé contre la vie et le Rien derrière lequel le « non » se déchaîne.

A défaut d'œuvres dont l'interprétation nous donnerait accès au sens de la finitude, l'herméneutique, dans le premier texte, prend la forme modeste d'un travail de clarification sémantique. « *La clarification conceptuelle*, écrit le philosophe, *a déjà valeur thérapeutique* » (p. 36). Plus sémantique que conceptuel, un tel travail vise à alléger le signifiant « mort » de toutes sortes de connotations et de représentations « équivoques », que l'imaginaire tient amalgamées : il suffit que l'une se présente pour que, « *par glissement et généralisation* » (p. 37), les autres s'imposent aussitôt. Leur défilé, c'est celui de l'imaginaire même, que Ricœur compare à une crue (p. 59). Dans le droit fil de cette comparaison, le travail de clarification ressemble à « *l'effort pour ramener le fleuve dans son lit* ». Le but de l'entreprise de clarification, autrement dit, est, comme souvent chez notre auteur, d'établir une polysémie réglée là où l'équivoque, le tourniquet des équivoques emporte la pensée comme en un tourbillon littéralement angoissant.

Dans ce texte, l'auteur s'attache à distinguer trois acceptions de « mort » :

« *Il y a d'abord la rencontre de la mort d'un autre cher, (puis) des autres inconnus* ». « La mort », du coup, devient un terme générique dont le sens implique l'effacement des différences singularisantes. La mort est alors prête à être investie par l'imaginaire. Qu'on la représente comme la grande faucheuse ou autrement, elle devient la grande puissance égalisatrice : l'égalité s'impose lorsque les ex-vivants sont réduits à l'état de cadavres ! Le cadavre serait la vérité « ultime » du vivant tout comme, selon Hegel critiquant Lavater, la

forme du crâne déciderait de la vérité de l'esprit ! Ricœur en convient : face aux morts, la question paraît irrépressible : « quelle sorte d'êtres » sont-ils ? Face à cette question vertigineuse, le premier arrêt consiste à reconnaître que c'est là une question de vivant. Ce premier arrêt est une première forme d' « *exorcisme* » (p. 37). Du moins peut-on l'espérer. Ce qu'il s'agit d'exorciser, c'est la représentation de soi comme « *le mort que je serai pour les autres* ». Pourquoi entreprendre cet exorcisme ? Parce que la représentation à exorciser parasite un rapport à la vie qu'on peut dire innocent, que Ricœur, quant à lui, qualifie d' « *insolent* » (p. 39), insolence qui peut se laisser comprendre à partir de l'expression qui rythme la pensée et les écrits du philosophe : « *en dépit de...* ». Mais comme il subsiste souvent quelque chose de crispé, de défensif, dans cette expression de défi, Ricœur, ici, préfère parler d'insouciance de la vie. A la lumière de certaine parole évangélique (que notre auteur n'oublie pas de citer) sur le soin que Dieu prend des moineaux et des lys des champs, l'insouciance n'est pas le défaut qu'on prétend, mais une qualité du vivre ; à celle-ci, semble-t-il, fait peut-être écho la formule fameuse, de Leriche si je ne me trompe pas, qui définit la santé comme la vie dans le silence des organes.

Il faut donc exorciser la mort, parce que le désir de vivre risque de plier sous la représentation de la mort prochaine, voire imminente. A quoi bon vivre, en effet, si la vie peut m'être ôtée à tout instant ?

Après cette première distinction entre l'« irréprésentable » de ma mort et la représentation de la mort de tout un chacun, rançon de la vie dont il aura usé – sinon abusé –, Ricœur en établit une seconde, entre *agonisant et moribond* cette fois. L'angoisse, selon le philosophe, fond sur nous lorsque nous nous représentons notre agonie du point de vue de spectateurs ; lesquels, généralement impatients, ne voient plus dans le mourant qu'un moribond, quasiment éjecté sur l'autre rive. Le titre *Vivant jusqu'à la mort* a le sens d'une protestation, d'une contestation de l'intériorisation du regard jeté (c'est le cas de le dire !) sur le moribond. Cette contestation pourrait passer pour une forme désespérée de dénégation, si l'on prétendait récuser toute évidence en la matière. Il faut donc, pour que la contestation ait tant soit peu un sens – pas de sens qui ne soit « public » –, que l'évidence ne tienne pas lieu de vérité. Mais si l'intensité de la protestation n'est pas gage de sa vérité, d'où celle-ci pourrait-elle venir à celle-là ? C'est alors que Ricœur évoque longuement - au

regard de la proportion du nombre de pages consacrées à cette question - « *le témoignage de médecins « spécialisés »* (ce terme est entre guillemets) *dans les soins palliatifs »* (p. 42). Ainsi, grâce à ces témoins, dont le témoignage revient à soutenir que c'est un vivant qui meurt, non un moribond qui trépassé, la contestation peut prendre valeur d'attestation, l'attestation du « *encore* », quand on est tenté de ne plus voir que la morsure fatale du *déjà plus* sur la vie. Ricœur commente ainsi le témoignage médical : « *Ce qui occupe la capacité de pensée encore préservée, ce n'est pas le souci de ce qu'il y a après la mort, mais la mobilisation des ressources les plus profondes de la vie à s'affirmer encore* » (p. 43).

En bref : alors que l'imaginaire annule la différence entre agonisant et moribond, la « *thérapie* », ici, consiste à réaffirmer cette différence, qui justifie *l'accompagnement* ; qui, peut-on ajouter, fonde un *devoir d'assistance* à l'égard du mourant. Au contraire, en anticipant sa mort, on s'autorise à le délaisser. Mais qui peut dire que ce premier retrait, cette première forme de cruauté, ne sera pas le sinistre prélude à d'autres refus d'assistance ? S'il y a de la cruauté, à ensevelir par anticipation le « *encore vivant* » sous le « *déjà mort* », pourquoi la cruauté ne s'étendrait-elle pas à tout rapport – de retrait – avec des malades jugés incurables ? C'est donc un témoignage rendu à la vie, en un sens symbolique plus que biologique, que Ricœur recueille auprès de certains médecins. Il est de la nature d'un témoignage que le témoin s'y trouve impliqué. Cette auto-implication a pour vertu de changer le sens d'une situation, de changer le regard porté sur elle. Le philosophe précise la nature du témoignage rendu à l'humanité du mourant lorsqu'il commente le récit par J. Semprun de son accompagnement de Maurice Halbwachs à l'agonie : cette humanité s'atteste, nous dit Semprun, dans la capacité, dans les derniers moments, de participer à l'échange, bien nommé symbolique, du « *donner-recevoir* » souligné par Peter Kemp. Cette co-humanité peut se manifester de façon presque insensible, dans un échange de regards, une légère pression de main, une parole murmurée etc. C'est dire qu'aucun appareil de monitoring, quelque performant et utile qu'il soit, ne remplacera jamais une présence. Assister, c'est accompagner autrui dans l'affirmation de son irréductible humanité quand l'évidence de celle-ci vacille ; mais c'est aussi, pour l'assistant, attester du sens de l'humanité de chacun, à savoir la co-humanité assumée. Rappelons que l'immense mérite de Kant est d'avoir compris que l'humanité est « *affaire* » - le mot n'est pas des plus heureux ! – d'attestation, beaucoup plus que d'observation. Respecter autrui, c'est le « *traiter* » - le mot

n'est pas plus heureux que le précédent – comme une fin, et non simplement comme un moyen : telle est la définition éthique et pragmatique du statut de « personne », qui engage à une manière d'être et de faire spécifique, résolument relationnelle.

Troisième distinction : entre *le Mal et la mort*. Relisant *l'Écriture ou la Vie*, de J. Semprun, Ricœur note combien, même chez cet auteur, il est difficile de résister à la pression de l'imaginaire, qui nous pousse à nous représenter « *la mort comme un personnage agissant* » (p. 52). Si l'imaginaire brouille des distinctions que, patiemment, les œuvres de culture s'attachent à redessiner, certaines situations favorisent la débâcle du symbolique ; cette débâcle profite à l'imaginaire, qui prolifère. L'épidémie et le camp d'extermination sont de ces situations où l'imaginaire engendre la représentation de « *la masse indistincte des morts et des moribonds* ». Faisant ainsi masse, « *la mort paraît plus réelle que la vie* » (p. 54). Mais, interroge Ricœur – l'interrogation vaut riposte, herméneutique s'il en est -, pour que cette masse apparaisse comme une *massa perdita*, ne faut-il pas imaginer (version imaginaire, quasi pathologique, de l'imagination) qu'est « à l'œuvre » cet opérateur de totalisation négative qu'est, plus que la mort, le mal ? Mais ne faut-il pas imaginer aussi (version symbolique de l'imagination, cette fois) un opposé du mal, la fraternité par exemple, dans la ligne de ce qu'écrit Malraux dans *Le miroir des Limbes*, dont Semprun s'inspirera ?

Pour que l'imaginaire l'emporte, il faut que la hantise de l'épidémie et de la contagion soit relayée par celle de *l'extermination* ; donc par la représentation de l'imminence de la mort violente, qui ne laisse aucune échappatoire, sinon le suicide ou tout autre équivalent. Toute mort, selon l'imaginaire, communique avec la figure de la mort violente, derrière laquelle se tient le Mal, implacable, absolu. D'autant plus implacable, au demeurant, note l'auteur, qu'une certaine « *théologie de la souffrance comme punition a certainement facilité cette fusion-confusion des morts dans la massa perdita* » (p. 59). Au sein de cette formation imaginaire, la distinction entre mal de souffrance et mal de peine disparaît. A travers la notion de péché, la théologie, parasitée par l'imaginaire, peut se révéler être son efficace relais ! Mais l'imaginaire ne parasite pas la théologie sans parasiter aussi la représentation de la « mort ordinaire » (expression qu'on rencontre p. 61), qui disparaît au profit de la « mort-limite » qu'est l'extermination. Comment lutter contre

l'horreur que celle-ci suscite ? Comment ne pas chercher à oublier l'extermination, de peur d'être submergé par l'horrible ? La réponse au comment, Ricœur la voit dans le récit : « *La conjuration de l'horreur ordinaire* (il semble qu'il faille plutôt lire, comme un peu plus loin : de l'horreur extra-ordinaire) *passe par le travail de mémoire et le travail de deuil de ceux qui, de revenants, sont devenus témoins* (observons le retour de ce vocable judicieux !) *et ont ainsi dépassé l'alternative : la littérature ou la vie* ». Quelques lignes plus loin, on lit ceci : « *La transmission de leur expérience est le chemin obligé de la thérapie du mourir ordinaire* ». De quel témoignage s'agit-il, en l'occurrence ? Le fait brut de la survie ne suffit pas à faire un témoignage. Il faut qu'au fait s'ajoute un sens. Celui-ci, par exemple, qui s'adresse à chacun, au parent qui se tourmente, face à son enfant mort : Pourquoi lui ? « *Pourquoi pas moi ?* ». Remarquons-le : l'adresse est discrète, fraternelle comme une invitation, nullement bruyante comme peut l'être un impératif. La discrétion s'exprime dans un verbe à l'infinitif : « *Survivre comme chacun sans mérite, donc aussi sans faute* » (p. 65).

Le chemin de la thérapie, pour reprendre l'expression de la page 61, c'est celui de la reconnaissance du fait que l'endroit, que le sens droit de l'idée d'humanité, n'est pas la *massa perdita* mais la fraternité, qui fait reculer le Mal et nous dissuade de lui donner raison en nous laissant glisser le long d'une chaîne de représentations qui va du mourir à la mort et du mal à la Mort (avec majuscule), une chaîne au long de laquelle se perd le sens du *mourir ordinaire* ». Les derniers mots de ce premier texte commencent eux aussi par un infinitif : « *Oui, atteindre le point où la vérité qui chasse les fantômes est celle-là : l'éternelle lutte entre la fraternité et le mal absolu* ». L'énoncé est porté par une énonciation qui a valeur à la fois d'aspiration et de résolution ; comme c'est le cas dans les deux derniers paragraphes du petit ouvrage sur *Le Mal*, publié en 1986, l'un évoquant un horizon de sagesse (« *aimer Dieu pour rien ... sortir du cycle de la rétribution* »), l'autre appelant à « *ne pas séparer ces expériences solitaires de sagesse de la lutte éthique et politique contre le mal qui peut rassembler tous les hommes de bonne volonté...* » p. 44). « *Eternelle lutte* » : pas de happy end, par conséquent. Mais lutte sous l'horizon de la fraternité, qui donne le courage de lutter.

Notre dernière citation, comme celle empruntée à l'étude sur *Le mal*, constituent une bonne transition pour aborder le second texte de *Vivant jusqu'à la mort*, sobrement intitulé :

« La mort ». L'auteur, luttant contre l'imaginaire de la survie, dans laquelle il voit l'expression du refus de mourir, s'attache à recueillir, dans le langage religieux – chrétien, certes, mais pas uniquement : on y reviendra - les traces d'un sens du vivre qui ne serait pas parasité, pas « recodé » par l'imaginaire. Sur la voie de ce sens, dépouillé de toute la rhétorique du Salut – laquelle ravive l'obsession de la survie -, sur la voie d'un sens qui probablement se montre plus qu'il ne se dit : le schème du dépouillement, qui concerne aussi bien la relation à soi que la relation aux autres, voire à Dieu. Sur cette voie, le discours ne nous abandonne pas complètement. Mais, force est d'en convenir, le discours disponible s'offre à nous dans une version à laquelle nous sommes peu habitués : celle de la Mystique Rhénane, de Maître Eckhart en particulier. Première expression du détachement, sous la plume de Ricœur : la survie, c'est l'affaire des autres. Seconde expression, qui corrige l'impression d'indifférence laissée par la première : il y a transfert de mon souci *pour moi* vers le souci *pour les autres*. Ainsi le détachement n'est pas indifférence, mais *disponibilité*.

Peut-il y avoir disponibilité sans confiance ? Si oui, comment la confiance ne projetterait-elle pas « en Dieu » le besoin de croire que nous avons « raison » d'avoir confiance ? Comment, du coup, la foi, le dogmatisme dans la foi, ne se retournerait-il pas contre la confiance en promettant, à de certaines conditions, une consolation dans l'au-delà, une compensation ?

L'auteur ne dissimule rien de la difficulté à laquelle nous nous heurtons : penser *l'éternité* sans céder à la représentation d'une longévité indéfinie, celle que Dieu, l'Éternel, accorderait à certains. Comment donc penser le rapport entre le singulier – l'existence éphémère de chacun – et l'éternité ? Non, selon Ricœur, comme une manière de participation, mais comme une « *marque en Dieu* » (p. 78). Avec le changement de schème – de la durée participée à la « *différence marquée* » -, l'objet de l'espérance ne manque pas de changer également : ce n'est plus *continuer*, qu'on espère, mais *être reconnu*. Encore faut-il, pour que le changement soit complet, que la reconnaissance ne prenne pas la forme – trop classique – du Jugement, dont l'objet est le péché. Selon notre auteur, l'objet de la reconnaissance est la restauration d'une « *relation de proximité* » (p. 81), l'approbation d'un sens, le sens d'une vie qui certes n'est plus, mais *qui a été*. Lisons ces mots, d'une grande densité : « *Rien n'est perdu de ce qui a été. Signification minimale : nul ne peut faire que cet*

être n'ait pas existé. Mais à cette signification manque la grâce du sens préservé. Ne pas avoir existé en vain : « du point de vue de Dieu » (expression entre guillemets, suivie d'un point d'interrogation !), est vrai ce que l'imaginaire projette comme providence protectrice, épargnante Cela veut dire : tout fait sens, rien n'arrive en vain » (p. 82-3). L'exégèse de ce dernier énoncé n'est pas aisée. Il semble que l'énoncé soit à comprendre comme une mise en cause de la représentation imaginaire d'un Dieu providentiel, qui aurait tout pré-agencé, dans ce qui arrive, et n'en serait pas affecté.

Dans ce contexte, Ricœur s'attache à défendre une double distinction, la seconde reposant sur la première : entre conserver (à l'identique : question de survie) et préserver (la singularité de ce qui a été, unique), d'un côté, et entre salut et sens, d'un autre côté. Affirmer *le salut*, ce serait trop affirmer, ou trop vouloir pour soi. L'espérance demanderait moins ; son corrélat : que ce qui a été n'ait pas été vain. Le sujet espérant demande aussi peu que possible pour soi, en termes de compensation (sous peine de réintroduire l'idée de mérite), mais beaucoup, en termes de réparation des *injustices subies par autrui*, par les « plus petits ».

Sur *le chemin du dépouillement*, balisé par des paradoxes plus que par des doxèmes (parmi ces paradoxes : les premiers seront les derniers, ou encore : qui veut sauvegarder sa psychè la perdra, qui la perd la sauvegardera), le lecteur d'évangiles rencontre le bouddhisme comme une question qui lui est adressée, en tant que défenseur de la distinction entre *idem* et *ipse* : n'y aurait-il pas encore beaucoup d'imaginaire, à l'enseigne de l'ipséité ? (p. 84). Cette rencontre du bouddhisme infléchit sensiblement la lecture de ce que la tradition chrétienne considère comme le noyau de l'Évangile, à savoir la séquence narrative qui lie mort et résurrection de Jésus ; séquence d'autant moins sécable que la mort – de Jésus – est comprise comme l'épisode-clé d'un drame de rédemption de *forme sacrificielle*, dans lequel la victime sacrée et ses bénéficiaires sont réduits à un rôle passif, avant et après le drame. Dans ces pages très denses, on assiste à une tentative discrètement iconoclaste, de la part de Ricœur, pour préciser le sens de la mort de Jésus indépendamment du schème de la résurrection et de ses accents triomphalistes. « *La motivation de Jésus, écrit le philosophe, est exemplaire dans la mesure où l'idée de service reverse sur le futur des survivants le sens de la mort imminente* » (p. 87).

Ce propos resterait par trop énigmatique si, à l'invitation de l'hymne de l'Épître aux Philippiens, Ricœur n'en précisait ainsi l'intention : redécouvrir le sens du « *mourir au bénéfice de ...* » (p. 89), sens longtemps confisqué par l'idée théologique, qualifiée de « douteuse », du « *mourir à la place de ...* ». L'interprétation qui nous est proposée est audacieuse, puisqu'elle met entre parenthèses « l'argument » de la Résurrection – sans lequel la foi, dit-on, serait vaine. C'est à ce prix, selon notre interprète, que le récit de la mort de Jésus est susceptible d'éclairer le mourir de chacun, en tant que culmination d'une vie donnée, d'une vie de service. Mais le risque ne serait-il pas qu'en isolant l'épisode de la mort de Jésus du contexte narratif traditionnel on ne le rende insignifiant ? Qu'est-ce donc qui nous assure qu'on n'a pas affaire à un coup de force interprétatif ? En réalité, Ricœur pense trouver dans la narration évangélique l'épisode, non pas compensateur, mais complémentaire de celui de la mort, et qui lui confère le juste éclairage : *la Pentecôte*, miracle, c'est-à-dire événement, improbable par définition, d'une pluralité réconciliée. A la lumière du lien « *croix-pentecôte* », « *la mort sans survie prend sens dans le don-service qui engendre une communauté* ». Cette lumière portée sur l'éthique, ajoute l'auteur (ce sont presque les dernières lignes ; la dernière étant : « *aucune perspective sacrificielle* », p. 91), ce sont moins des mots qui l'apportent, qu'une pratique : « *Lien entre service et repas. La Cène joint le mourir (de soi) et le service (de l'autre) dans le partage du repas.* »

La topique du don et du service est, oserons-nous dire, confessante mais non confessionnelle. Elle permet de décoder le geste signifiant du mourir de Jésus, que le signifié « résurrection » codait confessionnellement. « Pentecôte », à cet égard, est une façon narrative de libérer le schème du « mourir pour », à la fois de son ancrage confessionnel et d'une lecture fondamentaliste qui réserve au Christ seul les vertus du mourir. Ainsi libéré, déconfessionnalisé, le schème du « mourir pour » peut être compris comme l'intensification d'une capacité tout humaine : celle du don, pratique anthropologique fondamentale, selon la théorie de Marcel Mauss, que Ricœur discute dans *Parcours de la reconnaissance*. La déconfessionnalisation, en découvrant *le sens* sous le théologoumène du *salut*, laisse filtrer une lumière susceptible d'éclairer le sens du mourir ordinaire : toute mort est unique, en tant que sceau apposé sur un avoir-été singulier, ineffaçable ; celui d'une personne insubstituable. La mort met fin à une vie, mais n'annule pas le sens du vivre : sens de promesse inscrit dans la naissance, et sens de service, constitutif de la mission d'adultes qui

ont à accueillir les nouveau-nés, à leur faire une place dans un monde devenu par leurs soins bon à vivre.

La déconfessionnalisation – le mot même n’est pas de Ricœur, il faut le préciser – n’équivaut donc pas à une déperdition de sens ; au contraire. Usant d’un couple conceptuel cher au philosophe, on dira que ce qu’on perd, en investissement imaginaire – celui de la survie – et en codage religieux particulariste (la reprise de la vision d’Ezéchiel, celle d’ossements desséchés rendus à la vie), on le « gagne » en compréhension symbolique, en ouverture, en libération symbolique.

Ce dernier point me conduit à revenir sur le passage du premier de nos deux textes, « jusqu’à la mort. Du deuil et de la gaieté », consacré à la question de l’accompagnement et à son sens, qui est l’attestation de la fidélité dans la fraternité, contre l’évidence de l’horrible. Dans ces pages (46-47), Ricœur précise ce qu’est l’accompagnement. Il le définit comme une « juste distance » entre les extrêmes de la fusion affective et de la distance du spectateur. Il rappelle tout ce qu’il entre, dans l’accompagnement, de professionnalisme, de savoir-faire déontologiquement réglé, d’éthique enfin, puisque, selon notre auteur, « *il y a aussi une dimension proprement éthique concernant la capacité à accompagner en imagination et en sympathie la lutte de l’agonisant encore vivant, vivant encore jusqu’à la mort* ». Plus étranges, assurément, sont ses remarques sur « *la grâce intérieure* » (p. 43) « *qui distingue l’agonisant du moribond* » ; grâce qui « *consiste dans l’émergence de l’Essentiel* ». Celui-ci, selon le philosophe, est « *le religieux commun qui, au seuil de la mort, transgresse les limitations consubstantielles au religieux confessant et confessé* ». On comprend mieux alors que Ricœur parle de *témoignage*, à propos de l’accompagnement de Maurice Halbwachs par J. Semprun : le témoignage de l’Essentiel, selon lui, perce les codes religieux en vigueur et fait communiquer les formes les plus laïques avec les formes les moins laïques de *présence auprès* du mourant : entre le regard des médecins « spécialisés » dans l’accompagnement des mourants, le poème récité par Semprun en guise de prière, auprès de son ami, et la mémoire de l’hymne de l’Épître aux Philippiens ou certains paradoxes éthiques imputés à Jésus, un même *souffle d’humanité* circule, le souffle du symbolique, de *la vie partagée*.

