

*La Maison-Dieu*, 145, 1981, 149-169

Jean-Claude CRIVELLI

LA MORT EN FACE  
OU  
LE SUJET FACE À LUI-MÊME

**L**A mort escamotée, la mort indécente, la mort oubliée et refoulée, ... historiens, anthropologues, sociologues, philosophes, théologiens ont déjà passé plusieurs années de leur recherche au chevet de la mort mourante ! La civilisation contemporaine l'aurait, en effet, éliminée de son horizon culturel.

Il serait tentant pour les chrétiens de rejoindre en hâte la cohorte de ces critiques de société. En face du système totalitaire secrété par l'âge contemporain, le discours des disciples de Jésus s'engagerait volontiers dans le sens du paradoxe et de la contestation radicale. Le monde d'aujourd'hui n'est-il pas le « monde » dont parle l'évangile de Jean ?

Toutefois, avant d'engager l'Évangile au procès de notre société, il nous paraît nécessaire et honnête d'estimer la manière dont la cause a été instituée.

Le propos de ces lignes est double : 1) d'une part, tenter de décrypter les chances qu'offre le monde contemporain pour une redécouverte du sens de l'homme — et donc du sens de sa vie et de sa mort ; 2) d'autre part, esquisser certaines orientations possibles pour une théologie de la mort.

## I. OUVERTURE/FERMETURE

### 1) EN GUISE DE PROCÈS

Prenons à titre de paradigme la thèse de Baudrillard, dans *L'échange symbolique et la mort*<sup>1</sup>. L'auteur y explique comment notre ère est celle de la simulation pure, des signes totalement abstraits : nous avons perdu le symbolique ; nous vivons dans un univers fermé où la seule intelligibilité admise reste celle de l'opérateur.

Baudrillard s'attache à montrer l'évolution que le 20<sup>e</sup> siècle a fait subir à la théorie saussurienne du signe. Au départ, le linguiste genevois instituait les deux dimensions du signe, signifiant/signifié ; l'un pouvant s'échanger à tout moment contre la réalité désignée, l'autre demeurant en rapport avec tous les autres signifiants du système linguistique — cf. la fameuse comparaison de la pièce de monnaie. Le signe linguistique comporte donc deux aspects mutuellement liés, une valeur référentielle (d'échange) et une valeur structurale (d'usage). Or, dit Baudrillard, l'évolution de notre siècle a peu à peu désarticulé la dialectique gérant les rapports entre les deux dimensions du signe, si bien que la « valeur référentielle est anéantie au profit du seul jeu structural de la valeur »<sup>2</sup>. Le référentiel est mort au profit de la « commutation générale » ; le signe, affranchi de la réalité signifiée devient disponible pour le seul jeu combinatoire. Nous voilà parvenus à l'« ère de la simulation », « ouverte par la commutabilité des termes jadis contradictoires ou dialectiquement opposés »<sup>3</sup>. Dans cette perspective, la mort et les morts, par exemple, n'ont pas de fonction : ça ne s'échange contre rien du tout, c'est en dehors de la normalité du code.

Cependant la thèse de Baudrillard, pour séduisante

1. J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Paris: Gallimard, 1976.

2. *Ibid.*, 18.

3. *Ibid.*, 20.

qu'elle soit, nous semble un peu trop ambitieuse dans son extension : nous ne contestons pas sa validité dans le domaine socio-économique (terrain d'échanges devenus fictifs à la longue), mais peut-être sa prétention à porter un diagnostic de valeur anthropologique et philosophique. La systématisation du modèle d'analyse conduit l'auteur à tirer des conclusions trop générales — principalement pour ce qui concerne les sciences structurales. D'autre part, nous avons le sentiment que le thème de la mort fonctionne, dans l'ouvrage de Baudrillard à la manière d'un prétexte, choisi par hasard au gré de la mode pour ranimer les cendres d'un humanisme défunt. « N'est-ce pas céder à un culturalisme trop englobant que de lire dans le traitement de la mort toutes les caractéristiques d'une civilisation (société de consommation fondée sur l'individualisme, dominée par le règne de la marchandise) ? » écrit J.-C. Chamboredon. « Curieusement, le changement des formes de traitement du mourant et de la mort peut être une occasion de déplorer le changement (réel ou redouté) des relations sociales, l'abandon des 'formes' dans d'autres domaines et notamment dans les relations entre vivants<sup>4</sup>. » Certes les conditions d'existence ont considérablement évolué depuis le 18<sup>e</sup> siècle et, par conséquent, celles de mourir aussi. D'où l'apparition de problèmes nouveaux dans les relations interhumaines mais également de données et de chances nouvelles pour la quête du sens.

L'homme meurt, mais de qui s'agit-il ? Notre temps voit l'écroulement de l'idéologie humaniste : ce qui disparaît, c'est l'homme donateur de sens, un homme-sujet glorieux. Il lui faut renoncer « aux privilèges du Cogito humain Sujet-substance-conscience, et à l'homme sujet d'expérience, objet d'une anthropologie positive »<sup>5</sup>. L'inconscient anthropologique prend alors la place de la subjectivité ; le sujet n'est plus « la source centrale de la *donation du sens* »<sup>6</sup>, comme le croyait la phénoménologie. Pour

4. J.-C. CHAMBOREDON, *Sociologie et histoire sociale de la mort : transformation du mode de traitement de la mort ou crise de la civilisation ?* *Rev. franç. de Sociologie*, XVII/oct.-déc. 1976, 671 et 675.

5. J.-M. BENOIST, *La révolution structurale*, Paris: Grasset, 1975, 14.

6. *Ibid.*, 120.

Lévi-Strauss, le sujet « n'a pas cours comme auteur ou source des significations dans la trame des réseaux de parenté où il s'inscrit à titre de performateur »<sup>7</sup>. Contre l'ethnocentrisme du Cogito occidental, contre les « idéologies continuistes et évolutionnistes du sens de l'histoire »<sup>8</sup> — concept qui est un produit du savoir occidental —, il faut promouvoir la *discontinuité*, la *différence*.

Les sciences humaines contemporaines, jouant le rôle d'opérateurs heuristiques (et non pas d'opérateurs de la réalité), permettent d'inscrire l'écart différentiel dans l'espace de l'identité, soit une ouverture vers l'Autre, une rupture dans la rationalité universelle dont certains esprits rêvent aujourd'hui encore.

Nous rattacherions volontiers l'éclosion des sciences structurales à ce mouvement de pensée qui commença avec Galilée : l'image du monde se trouvait bouleversée ; l'homme entrait dans les espaces où il n'y avait plus de centre, plus de points de repère fixes, sinon les coordonnées produites par la science nouvelle. Dans l'univers illimité ouvert par le télescope, cette orientation devient le fait de l'homme, et non plus de quelque céleste architecte. Le 18<sup>e</sup> siècle, avec l'essor des sciences et des techniques, illustrera, de belle manière déjà en attendant notre siècle, cette prise de conscience. Or, ce qui n'était jadis que le fait d'une minorité « éclairée », est devenu actuellement un phénomène général : « tout le monde », ayant perdu les points de repère légués par la tradition (ici nous pensons surtout à l'humanisme médiéval), vit de cette décentration en germe dès la fin du 16<sup>e</sup> siècle et mûrie durant le 18<sup>e</sup> — les lieux où elle s'exprime étant très divers (morale, éducation, vie religieuse, ...). Aux nostalgiques d'une image de l'homme toute faite, à ceux qui pensent la question du sujet comme résolue d'avance, les sciences humaines (celles surtout qui se réclament du « structuralisme ») viennent rappeler que les idées les plus élevées ne sont jamais que *nos* idées, qu'il faut nous méfier de tout système qui prétendrait conceptualiser le réel pour l'asservir. Par leur

7. *Ibid.*, 121.

8. *Ibid.*, 138.

allure buissonnière, par l'accueil des multiplicités, de telles sciences enseignent à se départir de toute procédure réductrice.

## 2) *LA VRAIE QUESTION*

Plus profondément nous pouvons nous demander si un système de pensée qui désire englober tout le réel n'est pas en fin de compte une tentative pour éviter à l'homme de se mettre en question, et donc un moyen d'é luder le problème de la mort. Celle-ci, en effet, commence à faire problème dès qu'il y a du jeu dans le système, que des éléments nouveaux, étrangers (et étranges), surgissent — éléments que l'intellect ne parvient pas à intégrer à l'édifice. Il est intéressant de remarquer à ce propos les coïncidences qui signalent l'automne du Moyen Age : fin de la grande scolastique, de l'âge des « Summae », prodromes de la « modernité » (l'ego demeurera chez Descartes l'unique référence qui tienne) et premiers indices d'une mutation dans le sentiment de la mort (ce que Ph. Ariès appelle la « mort de soi »). L'époque actuelle n'est peut-être que la reprise de la « révolution galiléenne » : cette fois pourtant toute la société, et non plus le seul monde des savants et des théologiens, s'en trouve ébranlée. Du même coup, les circonstances deviennent favorables pour poser la question de la mort. Nous n'érigons pas cette dernière proposition en thèse : elle n'est qu'une interprétation possible des mutations contemporaines mais elle évite peut-être de ressasser sans plus le diagnostic d'oubli de la mort.

Cette mort enfin appréhendée comme perte irrévocable, comme abolition de tout point de repère précisément ! Jusqu'ici l'intellect pouvait toujours se rabattre sur le passage de l'ici-bas vers l'ailleurs, l'au-delà ; et l'homme s'en sortait ; la mort, intégrée dans les stratégies religieuses, restait refoulée. Or l'opération s'avère désormais impossible. Les sciences humaines y sont certainement pour quelque chose, car elles ont permis au sujet une mise à distance de soi-même. Ce qui ne signifie pas abolition pure et simple du sujet — crime que d'aucuns font endosser

indistinctement aux sciences humaines, au structuralisme en particulier — mais non-évidence du sujet à lui-même, acceptation d'une distance, instauration d'une rupture, quelles que soient les modalités qu'on leur confère (savoir/non-savoir, vie/mort, ...), oppositions qui travaillent le sujet sans que ce dernier puisse les maîtriser et qui produisent du sens.

En quelque sorte, il y a bien une mort du sujet, mais elle s'accompagne de la mise au jour d'un ordre nouveau : ordre du *symbolique* où le sujet reconnaît qu'il n'est pas autosignifiant et qu'il ne prend sens qu'en relation avec d'autres. Il s'agit pour l'homme de quitter la perspective (débusquée comme illusoire) d'un achèvement de soi-même selon le schéma origine → terme et de se laisser structurer par l'*Altérité*. On peut bien alors parler d'une crise d'identité pour l'être humain : plus rien ne va de soi, certes ; mais voilà qui met le sujet en état d'attente et d'ouverture par rapport aux « défilés du signifiant » (selon la définition que Jacques Lacan donne de l'Autre).

### 3) OUVERTURE

L'optimisme que nous opposons à certaines analyses socioculturelles ne doit pas bien sûr gommer l'inquiétude justifiée qui se dégage de la crise contemporaine. La cause profonde de cette dernière résiderait, selon Denis de Rougement, « dans la perte du sens des limites, conditions nécessaires de toute vie » et dans « le refus d'envisager à temps que l'illimité ne peut avoir qu'un temps très court dans le monde fini »<sup>9</sup>. Libéré de l'« imago mundi » des Anciens, de l'autorité des points fixes traditionnels (tant religieux, moraux que scientifiques), l'homme moderne a peut-être perdu ses « marques » — pour reprendre une expression d'athlétisme ; il court à grandes enjambées sur la piste sans fin qu'il s'est lui-même créée de toutes pièces (soit l'univers parfaitement homogène de la science, unifié

9. D. de ROUGEMONT, *L'avenir est notre affaire*, Paris: Stock, 1977, 55.

autour de coordonnées mathématiques). La science a certes ouvert un univers illimité, mais ne serions-nous pas prisonniers de notre géométrisation de l'espace et du temps, de ce nouveau cosmos newtonien où « la matière éternelle, selon des lois éternelles et nécessaires, se meut sans fin et sans dessein dans l'espace éternel »<sup>10</sup> ? De la « scientia contemplativa » des Anciens — l'homme y vivait en spectateur d'une nature où tout était résolu d'avance — à la « scientia activa » des Modernes — l'homme y agit en possesseur et maître mais aussi en esclave de son univers-horloge, de l'homogénéité créée par le principe scientifique —, quel bénéfice l'homme a-t-il retiré de l'opération ? On est passé d'un système à un autre.

Il semble donc que tout univers culturel, pour ne pas clôturer les individus dans l'homogénéité des définitions, doive admettre l'intrusion du *symbolique* ; d'un axe qui, faisant droit aux *différences*, introduit du *jeu* dans le système, l'empêche de tourner sur lui-même et crée les conditions *immanentes* d'une altérité. Nous insistons : *l'ailleurs*, *l'Autre* du système ne peut pas être quelque chose d'adventice ; son émergence est comme une mise au jour pratiquée dans *l'ici* — autrement dit : « Je est un Autre. »

## II. VIE ET MORT DU SUJET : APPROCHE THÉOLOGIQUE

Une vision de l'homme est morte, une image que nous avons essayé d'esquisser dans notre première partie. Le voyageur, privé de points de repère, se trouve contraint de chercher un chemin, d'ouvrir une symbolique. Dépossédé de ses privilèges, le sujet risque de disparaître. D'où le besoin, chez nos contemporains, d'affirmer leur identité : les médias propagent ainsi les témoignages, les confessions, les bavardages à cœur ouvert, les revendications d'une foule de gens — de la vedette à l'homme de la rue, interviewé sur le vif — ... La prière liturgique n'échappe

10. A. KOYRE, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris: Gallimard (coll. « Idées »), 1973, 33-6-7 ; nous nous inspirons de cet ouvrage.

pas à ce besoin : on veut des interventions personnelles, des prières personnalisées ; il faut que la célébration soit en prise sur le vécu... (mais ce phénomène s'explique aussi comme une réaction contre le fixisme et le hiératisme des liturgies d'autrefois !)

Le croyant doit pouvoir *se* dire dans la célébration, requête qui trouve satisfaction dans le rituel des funérailles tout particulièrement. C'est que la mort d'un être cher vient briser tout un ensemble de relations ; elle oblige les survivants à les restructurer. Surtout, la mort apparaît comme le fait nouveau, étrange, comme l'écart propre à ébranler notre système : entendons la vision que chacun de nous a du monde, des autres et de soi-même. A travers la mort d'un parent, d'un ami, *l'Altérité* me fait signe<sup>11</sup> ; en

11. Tout au long de notre étude, nous faisons intervenir les termes *autre* et *Autre*. Tentons d'explicitier leur signification à partir de l'expérience du dialogue intersubjectif.

Quand le sujet qui parle dit « je », d'où lui vient donc la consistance de son propre « je » ? Non pas de lui-même, mais bien du rapport dialogal qui s'est instauré avec son interlocuteur, avec ce « tu » qui lui fait face. Ainsi pour m'énoncer comme « je », j'ai besoin d'un *autre* qui, tout en recevant mon message, me pose moi-même comme « je ». Cependant tout ne se termine pas là, car, dans le rapport dialogal, *l'autre* à qui je m'adresse, qui accueille ma parole et en devient le témoin, n'agit pas en définitive à partir de lui-même.

*L'autre* du dialogue n'a pas, de par lui-même, le pouvoir de garantir ma parole : il ne le fait que de manière « vicariale », soit en référence à un lieu qui transcende le rapport je/tu et qui, seul, lui confère une solidité, une vérité. La vérité n'advient donc au sujet que par l'interlocution — lieu où le « je » se dit vraiment à *l'autre*. Toutefois un tel lieu se trouve à son tour comme investi et garanti par une instance que nous écrivons : *l'Autre*. Quand le sujet dit « je » à l'endroit d'un *autre*, il se voit aussitôt décentré par rapport à lui-même. Ce n'est pas lui, en effet, qui se définit comme « je » : il ne naît à lui-même qu'en naissant à un *Autre*, lieu de vérité et de sens dont *l'autre* interlocuteur se constitue le témoin.

Ainsi la parole humaine se découvre comme précédée à chaque coup par une « instance symbolique » que le sujet locuteur ne peut pas s'approprier — « lieu insaisissable de sa vérité », comme explique A. Vergote, « l'Autre, le Témoin non assignable ». La parole de l'homme est parlée à la fois comme « je » par rapport à un *autre* et comme *Autre*.

Pareille voie, ouverte par la psychanalyse lacanienne, supporte, semble-t-il, un sens religieux. Mais il faut alors veiller à ne pas réduire *l'Autre*, invoqué sous le nom de Dieu, à un rôle « explicatif ». « Au commencement le verbe était... Et le Verbe s'est fait chair » (Jn 1, 1.14). Dieu, dans le témoignage du Verbe, se manifeste comme acte de parole et événement de vérité. Le rôle du croyant s'énoncerait donc comme actualisation de la Parole et témoignage effectif à rendre à la Vérité. Pour cette question, cf. J.-M. PALMIER, *Lacan (Le Symbolique et l'Imaginaire)*, Paris: Jean-Pierre Delarge, 1972, 69-89 et 93-99 ; R. SUBLON, « Psychanalyse et symbole », *Rev. Sc. Rel.* janv.-avril 1975, 63-86 ; A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris: Seuil, 1974, 161-181.



tant que sujet, me voici renvoyé à ma précarité — et cela semble beaucoup mieux marqué aujourd'hui qu'autrefois : l'individu s'y trouvait peut-être contraint par le réseau des structures idéologiques, politiques, ecclésiastiques ou encore économiques mais en même temps dispensé de trop s'inquiéter de sa destinée — cf. notre partie I. Parvenu en cette fin du 20<sup>e</sup> siècle, l'homme serait-il enfin libre pour la mort, qu'il se l'avoue ou non ?

### 1) LA MORT DE L'AUTRE

La mort de l'autre ne peut faire signe que si la vie elle-même faisait auparavant signe vers l'autre. « Tu fus mon plus beau lien avec la vie. Tu es devenu ma connaissance de la mort. Quand elle viendra je n'aurai pas l'impression de te rejoindre mais celle de suivre une route familière déjà connue de toi »<sup>12</sup> — parole d'épouse, c'est-à-dire de *conjoint*, qui ne se peut dire que dans la vérité des relations interpersonnelles. Comme écrit P.-L. LANDSBERG, la conscience de la mort reste « l'œuvre de la personne »<sup>13</sup> ; elle ne se réalise que dans la conscience de notre « singularité », dans la découverte que nous ne sommes pas de purs termes équivalents, mais que tous nous portons une individualité inaliénable. Le discours scientifique, lui, ne nous parle pas, et ce n'est pas son rôle, de la mort de quelqu'un d'unique, d'irremplaçable ; la substitution biologique « des vivants les uns aux autres ôte à la mort sa signification comme fin de l'individu ; un vivant en vaut un autre et la vie continue », explique P. RICŒUR<sup>14</sup>.

Cette notion cardinale de l'individualité rejoint celle du *Nom* dans l'Écriture. « Loin d'être une désignation conventionnelle, le nom exprime pour les anciens le rôle d'un être dans l'univers<sup>15</sup>. » Ce rôle apparaît justement irrempla-

12. A. PHILIPPE, *Le temps d'un soupir*, Paris: Gallimard/Livre de poche, 1969, 54.

13. P.-L. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris: Seuil, 1951, 26.

14. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté : le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier Montaigne, 1948, 431.

15. *Vocabulaire de Théologie Biblique*, art. « Nom » (J. DUPONT), Paris: Cerf, 1970, 827.

çable, parce qu'il se trouve lié à la personnalité, à l'essence, au « possible » (au sens heideggérien) que Dieu fait naître en chacun. D'où la nuance secrète qui affecte le nom : il dit et cache tout à la fois le mystère de l'être. Parce que le nom se trouve inscrit au Livre de vie, Dieu s'en constitue le garant (cf. Ap 3, 5). Appeler quelqu'un par son nom, c'est redire, pour lui et pour les autres, sa vocation personnelle, lui signifier qu'il a de l'importance aux yeux de Dieu. Dans la liturgie chrétienne, qu'il s'agisse du baptême, du mariage ou des funérailles, le président de l'assemblée fait mention des hommes à travers leur nom : signe qu'ils comptent tant pour la communauté que pour Dieu. Et, dans le contexte particulier des défunts, faire mémoire de quelqu'un, c'est actualiser un processus qui engage tout ensemble la communauté fraternelle et le Père qui se souvient et qui sauve ; c'est se référer à la présence fidèle du Dieu de l'Alliance.

La communauté chrétienne est donc le lieu d'un *lassen sein* pour tout homme : Dieu y appelle les hommes (Ekklesia), ils se reconnaissent comme frères parce que fils du même Père et héritiers du même Royaume ; mais ils s'ouvrent également à la diversité des demeures (cf. Jn 14, 2). L'Emmanuel, en effet, tout en manifestant l'unique Présence de Dieu aux hommes, les constitue comme autant de « chez-soi ». Pour chacun de nous, devenir soi-même, c'est d'une part laisser Dieu nous habiter, c'est nous ouvrir au mystère de notre propre vocation ; mais c'est d'autre part reconnaître que ce même Dieu habite les autres, c'est nous ouvrir à leur mystère. « A mesure que nous nous individualisons nous-mêmes, nous remarquons la singularité des autres. Dans l'amour personnel, nous saisissons cette singularité dans ce qu'elle a d'ineffable et dans sa différence essentielle d'avec nous-mêmes<sup>16</sup>. »

Or c'est au sein de telles relations — nous les définissons comme avènement progressif de la présence à soi-même et aux autres — que la mort intervient, et qu'elle « doit nous dire quelque chose de décisif et dépasser la région du fait

16. LANDSBERG, *op. cit.*, 32.

biologique »<sup>17</sup>. La mort de l'autre apporte l'*absence* de l'autre, expérience douloureuse de la rupture du *nous* (que le je et le tu conjugaient au temps de la présence), prise de conscience profonde « que cet être, dans la singularité de sa personne, n'est plus *là* et ne peut plus revenir dans ce corps. Il ne nous parlera plus, il ne vivra plus dans notre communauté comme il l'a fait auparavant. Jamais plus »<sup>18</sup>.

## 2) CE QUE LE CROYANT DIT EN SA PRIÈRE

Comment donc accueillir l'absence de l'autre ?

Seigneur, ouvre nos cœurs à ta Parole  
pour que nous y trouvions  
lumière dans notre tristesse,  
certitude dans nos doutes  
et force pour vivre cette heure<sup>19</sup>.

La mort de l'autre, un événement à accepter, une *heure* à vivre. Mais on peut également refuser l'événement, ne pas vivre l'*heure*. C'est-à-dire refuser l'absence de l'autre et fermer son cœur à l'événement de sa mort. Dans la société occidentale, cette attitude négative des individus à la perte d'un être cher devient de plus en plus fréquente. Selon certains anthropologues<sup>20</sup>, le système contemporain, en

17. *Ibid.*.

18. *Ibid.*, 34.

19. *La célébration des obsèques. Nouveau rituel des funérailles*. Desclée-Mame, 1972, I, n. 65, p. 23. Cf. *Ordo exsequiarum*, 1969, n. 176, p. 71 : « Corda nostra, Domine, ad tuum verbum audiendum dispone propitius, ut, in tenebris lucem invenientes et fidem in dubiis, in verbis istis invicem consolemur. »

20. Cf. L.-V. THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Paris: Payot, 1975, 520-526. La civilisation occidentale n'accepte plus de symbiose entre la terre et l'au-delà, explique l'auteur ; les vivants se veulent les maîtres de la situation et n'acceptent pas que les morts — ils symbolisent pour les vivants leur propre mort — empiètent sur leur territoire. Mais les défunts risquent de se venger en venant perturber notre inconscient (psychoses et névroses).

L.V. Thomas donne peut-être la part trop belle aux civilisations de type primitif (la civilisation négro-africaine en l'occurrence) pour mieux mettre en évidence les manques de notre 20<sup>e</sup> siècle occidental : l'une serait caractérisée par l'acceptation de la mort dans le rythme ordinaire de la vie (cf. pratiques

effet, tend à éliminer la fonction mort de son horizon, il ne permet plus aux individus de « faire leur deuil ». On peut bien supprimer la mort de la rationalité commune — c'est-à-dire du logos organisant l'économie, la politique, la science, l'éducation, ... —, mais peut-on éviter ses résurgences au niveau de l'individu. Refouler un objet, ce n'est jamais l'éliminer, mais le déplacer. Ce que la société moderne réussit à empêcher, c'est peut-être le « travail du deuil » — soit les processus psychologiques que déclenche normalement la perte d'un être cher et qui conduisent à la renonciation de celui-ci par le survivant<sup>21</sup>. Mais l'absence n'en demeure pas moins, et l'endeuillé, qu'il se l'avoue ou non, doit compter avec elle. L'une des suites des deuils mal assumés, hormis les complications sous forme de maladies psychosomatiques — serait fréquemment, à court terme, la mort du survivant lui-même. Selon Freud, face à la disparition d'un proche, le sujet « se trouve dramatiquement confronté à un choix d'existence : ou bien se détacher de l'objet perdu, et, à travers le travail normal du deuil, et la douleur même se réintégrer au monde des vivants et se retrouver capable de s'attacher de nouveau, ou bien s'installer dans un monde imaginaire où le disparu continue de vivre fantasmatiquement »<sup>22</sup>.

La description élaborée par la psychanalyse à propos des attitudes devant la mort nous paraît rejoindre l'euchologie du rituel. On notera jusqu'à la parenté de certaines références : alors que Freud décrit l'état dépressif normal comme douleur, comme perte d'intérêt pour le monde extérieur, perte de la capacité d'aimer, la prière que nous avons citée parle de tristesse, de doutes, termes qui sont les corrélats de l'absence. Cependant l'enjeu du « travail du deuil » se situe pour nous à un autre niveau : vivre la mort

---

collectives et ritualisées de deuil), l'autre en revanche aurait rejeté tout ce qui concerne la mort et les mourants (nous aurions ainsi liquidé le symbolisme rituel sans lui substituer de système de remplacement, d'où l'éclosion d'un imaginaire anarchique, pathologique même).

21. Cf. S. FREUD, « Deuil et mélancolie », in *Métapsychologie*, Paris: Gallimard (coll. « Idées »), 147-174 — l'article date de 1917.

22. J.-Y. HAMELINE, « Quelques incidences psychologiques de la scène rituelle des funérailles », *La Maison-Dieu*, 101 (1970), 92.

de l'autre ouvre le croyant à une vie nouvelle. Le vide créé par l'absence doit, en effet, se remplir d'une présence autre. Si l'absence de l'autre provoque le silence, c'est bien pour qu'une Parole puisse advenir : « Seigneur, ouvre nos cœurs à ta Parole. » Vivre l'absence, c'est faire droit au *désir* que la présence antérieure de l'autre risquait de masquer. Vivre ici-bas, dans la présence matérielle de l'autre, peut, en effet, conduire à ne le saisir que comme mon semblable, alors qu'il est aussi mon « différent ».

Au cœur des funérailles chrétiennes, il y a donc acquiescement à l'altérité du disparu, à ce *nom* qui désigne sa singularité inaliénable. Certes une telle évocation du nom passe toujours par la douleur : soudainement celui que je croyais mon semblable passe tout entier du côté de l'altérité. Infidélité tragique qui se profile derrière toute relation humaine et que la mort dévoile. Nous signalions plus haut la « duplicité » du nom : il exprime *et* cache la personnalité. En d'autres termes, nous pourrions parler d'une dialectique fidélité/infidélité : dire le nom d'un être, c'est affirmer la fidélité de ce dernier à la communauté terrestre, son appartenance à *l'ici*, mais également sa différence, sa vocation particulière, sa fidélité à *l'ailleurs*, qui, dans la mort, apparaît sous le mode de l'infidélité à *l'ici*, de l'absence. Par la mort, l'ami, le frère, le conjoint, deviennent eux-mêmes *manque* pour les autres ; mais, passant du côté de l'altérité, ils obtiennent la *gloire* (au sens biblique)<sup>23</sup>. En célébrant les funérailles, les chrétiens reconnaissent l'altérité, acceptent de se laisser travailler par elle. Ils s'ouvrent donc à cette volonté divine — un des vocables chrétiens de l'altérité (mais ce n'est pas une aliénation) — et leur prière se fait alors action de grâce pour le Tout-Autre. « Que ton amour nous donne de croire ce que nos cœurs n'arrivent pas à comprendre : tu l'appelles à vivre auprès de toi pour les siècles des siècles », dit une autre prière (Rituel I, n. 68).

---

23. Cf. J.-Th. MAERTENS, « La liturgie de la mort et son langage », *Le Supplément*, 108 (1974), 51-54.

### 3. LA MORT DE L'AUTRE COMME MORT À SOI-MÊME

Quand l'autre meurt, alors l'altérité nous fait signe de façon expresse. La mort de l'autre m'éveille à moi-même, à ma finitude, à ma propre disparition. « Cet homme qui meurt seul est un autre que moi, mais il est aussi un autre moi-même, mon semblable avec qui je communie dans la même condition d'homme : je vois l'homme mourir en Callias. C'est pourquoi plus l'autre sera, par l'amour, mon semblable, plus aussi la loi de mortalité me touchera et me blessera. La rencontre décisive avec la mort, c'est la mort de l'être aimé<sup>24</sup>. » Si l'autre meurt, alors moi aussi je mourrai.

Cependant il faut maintenir que la mort de l'autre n'est pas ma mort. On peut avoir une expérience des funérailles, des cadavres, des mourants, et demeurer à l'extérieur de sa propre mortalité. Les siècles passés expérimentaient la mort comme objet de socialisation primaire : mais la conviction individuelle de la mortalité en était-elle plus aiguë ? Les conduites collectives n'empêchaient-elles point une réelle prise de conscience au niveau des individus ? « La mort est une découverte récente et inachevée », écrit André Malraux dans *Lazare*<sup>25</sup> : autrefois on ne mourait pas vraiment, on changeait simplement de vie en demeurant assuré d'une certaine continuité entre l'en deçà et l'au-delà. L'euchologie semble d'ailleurs refléter cette mentalité tranquille, témoin cette oraison du rituel de Paul V :

« Seigneur Dieu, tu es celui qui fait miséricorde et qui pardonne, nous te prions humblement pour l'âme de N., ton serviteur, à qui tu as aujourd'hui ordonné de quitter ce monde. Ne l'abandonne pas au pouvoir de l'ennemi et ne l'oublie pas à

24. P. RICŒUR, *op. cit.*, 432.

25. A. MALRAUX, *Lazare*, Paris: Gallimard, 1974, 241.

jamais, mais *ordonne aux saints anges de l'accueillir et de l'emmener dans la patrie du paradis...*<sup>26</sup> »

Ce texte date du Moyen Age, mais la liturgie romaine l'a véhiculé intact jusqu'à nos jours ; tandis que les mentalités à l'égard de la mort évoluaient, le langage rituel, lui, demeurerait pratiquement inamovible (il est vrai que la langue latine éloignait la plupart des fidèles de l'intelligence des textes !). Il aura donc fallu attendre 1969 (le nouveau rituel latin des funérailles fut publié le 15 août de cette année) pour que l'euchologie officielle intègre l'une des grandes mutations opérée par la modernité.

Quoi qu'il en soit de l'évolution historique, il semble que l'expérience de la mort d'autrui ne me conduise qu'imparfaitement vers une conviction personnelle de ma propre mortalité. Elle est un *memento mori* que je dois faire mien, « une pensée à transformer en croyance » comme écrit Ricœur<sup>27</sup>. Nous tombons d'accord avec la thèse de Hofmeier, tout en y apportant des nuances quant à la « midrashisation » du passé : moins que dans les temps antérieurs, explique-t-il, l'expérience actuelle et à venir de la mort « partira du contact extérieur avec la mort et avec les modes sociaux de réaction à la mort. Pour l'expérience de la mort, ce sont plutôt des impressions et des expériences intérieures qui seront importantes »<sup>28</sup>. Or, quand bien même les analyses divergent à l'endroit de la crise qui bouleverse la société contemporaine, il nous semble qu'à chaque fois, nous retrouvons un homme que les circonstances actuelles placent mieux que jamais face à la mort. En effet, si nous suivons l'hypothèse d'une société

26. Deus, cui proprium est misereri semper et pascere : te supplices exoramus pro anima famuli tui N., quam hodie de hoc saeculo migrare iussisti, ut tradas eam in manus inimici, neque obliviscaris in finem, sed jubeas eam a sanctis Angelis suscipi, et ad patriam paradisi perduci ; ut, quia in te speravit et credidit, non poenas inferni sustineat, sed gaudia aeterna possideat. (*Rituale Romanum Pauli V Pont. max. jussu editum*, titulus VII, cap. III).

Comparer avec le texte actuel du *Missale Romanum*, in *exsequiis* :

Deus, cui proprium est misereri semper et pascere, te supplices exoramus pro famulo tuo N., quem hodie ad te migrare iussisti, ut, quia in te speravit et credidit, concedas eum ad veram patriam perduci, et gaudiis perfrui sempiternis.

27. P. RICŒUR, *op. cit.*, 433.

28. J. HOFMEIER, « L'expérience actuelle de la mort », *Concilium* 94 (1974), 18.

aliénante, réduisant l'individu à l'état de fonction et n'intégrant pas la mort dans son système (cf. Baudrillard), alors l'homme, laissé tout seul, se trouve désormais affronté, qu'il le veuille ou non, à cette mort que la société refoule hors de son territoire. L'évolution des mentalités, telle que Ph. Ariès ou M. Vovelle la perçoivent, situe l'homme d'aujourd'hui au même point : à la fois libre et angoissé face à la mort. De notre côté, nous avons préféré voir dans la crise contemporaine l'effondrement d'une « Weltanschauung » qui fonctionnait autarciquement, supposant résolue une fois pour toutes la question de l'origine et de la fin du sujet et croyant maîtriser les signifiants du langage : là encore l'homme se retrouve disponible pour la mort.

Edgar Morin explique justement que la mort s'affirme dans la conscience, selon le mouvement du progrès de l'individualité par rapport à l'espèce. Ceci se vérifie tout d'abord dans la comparaison espèce animale/espèce humaine : pour celle-ci, il s'opère une promotion de l'individualité par rapport à l'espèce, et donc une plus grande clairvoyance à la mort, alors que l'animal reste aveugle à sa propre mort. Cependant la conscience de la mort n'est pas quelque chose d'inné, mais un acquis de l'individu<sup>29</sup>. En outre, le même type de rapport entre la conscience de la mort et l'affirmation de l'individualité se vérifie, si l'on compare notre société industrielle avec les sociétés de type archaïque. Celles-ci développent, en effet, tout un réseau de significations et de participations (mythes, rites, interdits, coutumes, ...) qui organisent l'existence de l'individu, la peuplent de figures familières — dont la mort bien sûr — et qui exorcisent le tragique de la mort. On pourrait reprocher à de telles sociétés d'étouffer l'individu : ce serait à la fois naïf et anachronique (on l'a fait pour le Moyen Age), et ne pas voir que le bénéfique, à l'endroit de la mort du moins, l'emporte sur l'aspect répressif (= prétendu tel). A propos des sociétés négro-africaines, L.-V. Thomas fait remarquer qu'elles intègrent harmonieusement l'individu, veillent sur lui « lors des

29. Cf. E. MORIN, *L'homme et la mort*, Paris: Seuil, 1970 (nouv. édit. revue et complétée), 47-61.



moments critiques de son existence (rites de passage) », prennent en charge sa maladie, ses troubles psychiques, multiplient les voies de salut : dans ce type de sociétés, la personne devient « un être en participation avec les autres hommes, les animaux et la nature — autant de faits ou traits que l'Occident méconnaît ». « La rigoureuse insertion de l'individu dans un réseau serré de groupes (famille large, lignage, clan, ethnie, associations diverses, classes d'âge, ...) limite les penchants à l'individuation, à l'isolement et à la dérivation mélancolique<sup>30</sup>. » Dans notre civilisation occidentale, par contre, l'avènement du sujet s'accompagne de la rançon des névroses, psychoses, régressions, sentiments de culpabilité et des affrontements tragiques avec la mort.

La « découverte » de la mort semble donc accompagner la mise en place des structures du désir, la promotion de l'individu à l'autonomie. Ce dernier, libéré des contraintes, fait l'expérience de son « eccéité » (pour reprendre les catégories heideggériennes) ; il se trouve « jeté-là », dans le monde, abandonné pour exister. Dans le souci d'être devant les existants qu'il rencontre, le *Dasein* découvre qu'une imperfection insurmontable le constitue ; il saisit, en effet, la mort comme la fin qui lui est destinée personnellement. Aussitôt jetés dans le monde, nous voilà destinés à « l'être-pour-la-mort ». Sur le chemin que notre conscience trace vers « l'être-pour-la-mort », nous rencontrons la mort de l'autre, si toutefois nous voulons bien l'accueillir comme *memento mori* ou *hodie mihi, cras tibi* ; car il nous est toujours loisible de fuir l'angoisse essentielle, de nous réfugier dans le « divertissement », dans ce qu'Heidegger appelle l'« Alltäglichkeit » (la quotidienneté). Mais alors nous perdons l'être authentique du *Dasein*. En revanche, « faire son deuil » à propos d'une personne chère, c'est du même coup accueillir la mort dans notre existence personnelle, accepter qu'à plus ou moins long terme, nous nous trouvions dépossédés de cette dernière. Mourir à l'autre équivaut toujours en quelque sorte à mourir à soi-même.

30. L.-V. THOMAS, *op.cit.*, 174.

#### 4. LE SUJET FACE À L'AUTRE

Mourir à soi-même : loi fondamentale de toute existence authentique, que nous retrouvons dans le rituel des funérailles.

Seigneur, nous pleurons (notre ami) N.,  
 et la brutalité de sa mort  
 ajoute encore à notre peine.  
 Que ton amour nous donne de croire  
 ce que nos cœurs n'arrivent pas à comprendre :  
 tu l'appelles à vivre auprès de toi  
 pour les siècles des siècles.

(n. 68)

Seigneur Jésus,  
 tu nous vois déchirés et abattus,  
 nous ne comprenons plus.  
 La mort de N. nous semble une injustice ;  
 nous nous tournons vers toi :  
 Tu as connu toi-même  
 le scandale de la mort sur la croix.  
 Permets-nous de redécouvrir  
 la profondeur de ton amour  
 qui nous fait passer de la mort à la vie,  
 pour les siècles des siècles.

(n. 69)

La mort de l'autre est plus que le rapt de l'ami, elle dépossède le sujet de son propre comprendre ; elle scandalise la raison parce qu'elle lui révèle ses propres limites — « La mort de N. nous semble une injustice. » Toutefois, pour le chrétien, une telle rupture ne fait pas que signifier la mort de soi, elle fait signe vers autre chose ; mourir à soi-même devient, dans la logique chrétienne, s'ouvrir à l'*Altérité*, vocable que la foi range parmi les Noms divins. C'est là peut-être ce qui sépare de manière « irrémédiable » l'Évangile de toute idéologie, marxiste en

particulier ; c'est-à-dire sa position vis-à-vis de l'Altérité. La temporalité objective, le Dasein, sont-ils le tout de l'homme ou bien ne sont-ils que le signe d'une réalité plus profonde ? On connaît la réponse marxiste qui réduit résolument et sans distinction la temporalité individuelle à celle du monde. Perspective qui « procède d'un humanisme absolu » : « la vie terrestre de l'homme n'est pas un signe qui renvoie à autre chose qu'elle-même ; elle n'est pas non plus un don qui viendrait accomplir, en elle, une vocation dont elle serait incapable par ses propres forces »<sup>31</sup>. A l'opposé d'une lecture qui fait de l'immédiateté l'unique voie d'accomplissement pour le Dasein, la foi chrétienne voit dans la mort (le marxiste s'y résigne comme à une fin banale) le signe et la possibilité d'une logique de l'existence, fondée sur un incessant travail de rupture — rupture par rapport à toute prétention de savoir-pouvoir totalitaire sur soi-même et sur l'autre. Ne sachant le premier ni le dernier mot de rien, le chrétien parcourt son existence comme dessaisissement de soi, comme remise de l'esprit, attitude que la mort authentifie et accomplit — « En tes mains, je remets mon esprit » (Ps 31, 6). Le mouvement de la prière que nous citons plus haut illustre justement ce travail de rupture qui conduit de la mort de l'autre à la mort de soi. L'homme croit posséder la clef de l'existence par son seul comprendre, sans faire le détour (qui est en fait une sortie de soi !) par la faillibilité du langage, la précarité des significations, le symbolique donc ; mais une telle clef n'ouvre que sur un monde clos, illusoire du savoir vrai. Situation que l'on croirait propre à l'homme du 20<sup>e</sup> siècle, prisonnier de la rationalité scientifique, mais qui demeure la tentation de tous les âges.

« Leurs tombeaux sont à jamais leurs maisons,  
d'âge en âge leur demeure ;  
et ils avaient mis leur nom sur leurs terres !  
L'homme dans son luxe ne comprend pas,  
il ressemble au bétail qu'on abat. »

(Ps 49, 12-13)

31. G. MURY, « Le marxiste devant la mort », *Le Supplément* 77 (1966), 241.

Cette tentation ne fut-elle pas, par exemple, celle du gnosticisme qui se voulait « une interprétation totalisante de l'homme », et n'est-elle pas celle de tout langage même croyant, comme le démontre R. Sublon<sup>32</sup> ? Comme le gnostique qui, connaissant l'origine, le moi véritable, nie l'existence des différences — puisque « le Tout est l'identique de soi »<sup>33</sup> —, le chrétien demeure tenté par un type de connaissance qui évacue la foi, par l'objectivation du langage. Il risque de jouir de son catéchisme comme d'un système sans faille auquel il s'identifie, et d'oublier la rupture (*Spaltung*) du sujet qui parle. La foi devient idéologie, savoir autosuffisant, parce qu'elle se cache la mort, se repaît de l'*immédiateté* de soi à soi-même. La mort, c'est précisément la reconnaissance de la *non-immédiateté* ; elle est cette instance qui brise la clôture du cœur jusqu'à la désintégration de celui-ci et qui, reconnue, ouvre à l'*Altérité* — « Que ton amour nous donne de croire ce que nos cœurs n'arrivent pas à comprendre : tu l'appelles à vivre auprès de toi » ou : « Permetts-nous de redécouvrir la profondeur de ton amour qui nous fait passer de la mort à la vie. » Le passage de la mort à la vie, qui est un des énoncés de la foi pascale, apparaît alors comme un « paradigme de l'avènement de l'Autre »<sup>34</sup>. De même que l'événement pascal a bouleversé les structures de l'histoire et leur a conféré un sens au-delà de l'*immédiateté*, de même ne cesse-t-il de « scandaliser » la logique des existences autosuffisantes et de faire signe vers l'*Autre*. On remarquera que l'expression euchologique « vivre auprès de Dieu » est une manière d'exprimer l'achèvement vrai de l'existence humaine. Toutefois « être avec Dieu » ne signifie pas « être Dieu », sinon l'*altérité* deviendrait aliénation ; « vivre auprès de Dieu », c'est encore et toujours vivre du *Totalement Différent*. Même glorifié, l'homme reste non-Dieu.

★

32. R. SUBLON, *Le temps de la mort (Savoir, Parole, Désir)*, Strasbourg: Cerdic Publications, 1975, 154-193.

33. *Ibid.*, 174.

34. *Ibid.*, 226.

Notre temps voit la disparition d'une image que la tradition humaniste s'était composée du *sujet*. Pareille mutation exacerbe l'éternelle question du « Qui suis-je ? » et le besoin d'exprimer tout haut — jusqu'en liturgie — peines, joies, angoisses, attentes, ... qui jalonnent la quête d'une réponse.

Or la question de l'identité ne se peut résoudre en autarcie : seule l'ouverture aux signifiants de l'Altérité mettra l'homme sur le chemin de soi-même. La mort d'un proche nous semble être un de ceux-là. L'individu y retrouve microcosmiquement ce que toute civilisation expérimente quand elle parvient en fin de course : l'ébranlement d'une image de soi, la destructuration d'une manière d'être au monde, mais aussi la promesse d'un monde autre.

Jean-Claude CRIVELLI