HAL open science

Deuil et transmission

Emmanuel Housset

▶ To cite this version:

Emmanuel Housset. Deuil et transmission. Autrement. Collection Mutations, 2009, Faut-il faire son deuil ? Perdre un être cher et vivre, 257, pp.51-69. hal-02148978

HAL Id: hal-02148978

https://normandie-univ.hal.science/hal-02148978

Submitted on 6 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Emmanuel Housset
Université de Caen Normandie
Identité et Subjectivité

Deuil et transmission

A la mémoire de François Coste

La philosophie conserve un silence étrange, une sorte de pudeur, par rapport au phénomène du deuil. En effet, si, depuis le *Phédon* de Platon, elle fait de la mort la question centrale qui gouverne toutes les autres, elle parle très peu du deuil. Or, si la philosophie parle peu du deuil, c'est d'abord parce qu'il est impossible, pour une raison de méthode, de sauter d'emblée dans cette question comme si elle allait de soi, comme si la « possibilité » du deuil ne posait aucun problème. En effet, il est impossible d'approcher de la nature du deuil sans au préalable élaborer elle-même cette question du deuil, sans élucider ce qu'il faut entendre par mort.

Il est clair que cette question est une question en direction de notre humanité, de ce que signifie « être homme », et c'est pourquoi il faut éviter les pièges du naturalisme et du moralisme dans lesquels tombent souvent les sciences humaines Or toute étude comparée des modalités du deuil (le deuil au Moyen Âge, le deuil aujourd'hui, etc.) présuppose un concept de deuil. Dès lors, soit il n'y a pas de concept et dans les études soi-disant scientifiques on ne sait tout simplement pas de quoi on parle, soit, et c'est la situation la plus courante, il y a un concept, mais impensé, et sans le savoir on absolutise une forme relative du deuil, ce qui donne lieu aux dérives de l'ethnocentrisme. Le philosophe, lui, pose une question simple : avant de dire si un deuil est normal ou pathologique, privé ou public, etc., il convient d'abord de savoir ce qu'est un deuil, ce qu'est le sens de cette épreuve. Cette patience du philosophe impose d'interroger méthodologiquement le deuil à partir de lui-même, de façon à ne pas perdre d'emblée sa dimension d'événement en le réduisant à un fait psychique relatif à d'autres faits psychiques. Est-il légitime de comprendre le deuil d'abord à partir de la conscience de soi, par exemple à partir du narcissisme, en faisant abstraction du fait sans doute premier de la vie relationnelle de l'homme, de sa capacité à vivre par et pour les autres hommes ? Il est possible de considérer que le deuil n'est pas ce qui m'arrive à moi seul, mais ce qui arrive à une relation dans laquelle j'existe. Dans ce cas deux considérations préalables à l'étude du deuil peuvent être établies : d'une part, le deuil n'est pas seulement la réaction ou le jugement d'un individu par principe isolé, et, d'autre part, il n'est pas la perte de quelque chose, mais d'une relation de personne à personne. On ne porte pas le deuil d'un proche comme on « fait » le deuil d'une carrière ; il n'y a deuil au sens propre que là

où il y a amour, et c'est pourquoi l'épreuve du deuil peut être aussi le lieu de la saisie intuitive de la valeur absolue de l'être aimé qui peut rendre possible un devoir.

I. Dépsychologiser le deuil.

Bien des ouvrages de psychologie dénoncent eux-mêmes un usage non conceptuel de toute la terminologie relative au deuil[1], et on peut s'interroger sur l'expression devenue habituelle de « faire son deuil », qui très souvent signifie se libérer de son passé, « passer à autre chose », « faire table rase ». Dès lors, on fait son deuil comme on fait son ménage, en se débarrassant de ses vieux objets. Ainsi, paradoxalement, dans cette pseudo psychologie hyper prescriptive « faire son deuil » revient en fait à nier le deuil, à nier le tragique de la perte irréparable, à vouloir consoler de la perte d'un enfant par des propos monstrueux ou idiots comme « vous en aurez d'autres » ou bien « la vie continue ». Toutes ces bonnes intentions conduisent directement et sûrement à l'enfer d'une existence dont on a supprimé le tragique, dans la volonté de fuir toute souffrance. Dans ce vide de l'insouciance, le seul moyen d'avoir la vie devant soi reposerait dans cette capacité à se détacher de l'objet disparu, par exemple en se changeant les idées par un voyage.

Or, ce qui est intéressant dans l'expression « faire son deuil », c'est ce présupposé que le deuil soit un « faire », une production de l'individu. Autrement dit, « faire son deuil » devient une sorte d'impératif conditionnel dans le souci d'une « technique du bonheur » : il s'agit de demeurer maître de soi, propriétaire de sa vie, en cherchant à lutter contre tout ce qui peut me déposséder de moi-même et notamment la mort de l'être aimé. Ainsi, dans la durée du deuil il y aurait deux temps : on commencerait par pleurer, par se laisser aller à la tristesse de la perte, puis il faudrait se reprendre, reprendre goût à la vie et « refaire » sa vie. Le tribunal intérieur de la conscience dit : « tu ne dois pas souffrir, et surtout pas pour autrui ». Loin de me déstabiliser, le deuil serait alors uniquement l'occasion d'affirmer ma capacité à persévérer dans l'être. Dans cette perspective, le deuil n'est qu'une transition entre deux temps d'autonomie, un mauvais moment à passer et qui doit surtout avoir un terme. « Faire son deuil » contient implicitement l'impératif de sortir du deuil comme forme anormale de l'existence. Dès lors, dans ce moralisme il n'y a pas, il ne doit pas y avoir, de deuil infini ; il serait pathologique de pleurer jusqu'à la fin de sa vie la perte de l'être aimé.

Or le deuil effectif a-t-il vraiment une fin ? Que serait un amour qui se finirait avec l'acceptation de la perte de l'être aimé ? De même que l'amour n'a aucune cause mondaine[2], il n'a aucun terme mondain, et en cela seul un amour sans mesure venant du monde est un véritable amour. En outre, quand commence le deuil ? Commence-t-il vraiment quand le corps sensible de l'être aimé ne se donne plus que comme un cadavre ? Ne commence-t-il pas plus tôt, par exemple avec les signes du vieillissement et de la maladie ? Ne doit-on pas même reconnaître que le deuil commence avec l'inquiétude de l'amour qui est la conscience de la mortalité de l'être aimé ? L'amour humain est une relation de mortel à mortel, et en cela ne peut-on dire que le deuil commence avec la possibilité de la mort, mort qui n'est pas alors la simple disparition d'une chose dans le monde, mais l'absence d'un existant ? Ces questions sont décisives pour qui ne veut pas poser l'être en deuil comme un état de fait qui va de soi, pour le comprendre comme une possibilité d'être énigmatique.

L'ouvrage de Freud *Deuil et mélancolie* ne contient aucun des simplismes que l'on vient d'écarter, et pourtant il convient de se demander s'il ouvre vraiment un accès à l' « être en deuil ».

---

[1] Voir M.-F. Bacqué et M. Hanus, *Le Deuil*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 2000 et Martine Lussier, *Le Travail de deuil*, Paris, PUF, 2007.

[2] Par mondain on entend ce qui se comprend à partir du monde comme ensemble des objets existants. Quand on aime quelqu'un pour sa beauté l'amour a une cause mondaine, et c'est pourquoi il aura aussi un terme mondain, à savoir quand la beauté disparaîtra.

Le deuil ne s'y trouve décrit que comme une réaction à une action extérieure. Dans cette pure logique de l'individu, le modèle d'intelligibilité de l'endeuillé demeure un modèle à la fois mécanique et économique, et c'est pourquoi Freud parle plus de cette abstraction qu'est le deuil que de la personne en deuil : le psychisme est compris comme une substance qui tente de garder sa forme contre un coup du monde extérieur. A partir de cette compréhension du deuil par le couple action-réaction, qui porte en lui l'idéal d'une existence indéracinable par l'élasticité propre au roseau de la fable, Freud peut mettre sur le même plan la perte de l'être aimé et les formes métaphoriques du deuil comme la perte d'un idéal. Néanmoins, la question est de savoir si le fait de donner un sens si large au deuil ne finit pas par masquer son inter-personnalité essentielle.

Les travaux de Binswanger[3] ont largement mis en évidence en quoi Freud prend son modèle dans les sciences naturelles et développe donc une conception biologico-psychologique de l'homme qui est une abstraction naturaliste. Si dans cette mise à l'envers de la conception moderne du sujet la pulsion est posée à l'origine de toute métamorphose humaine, l'être soi demeure compris à partir de l'idéal d'autonomie, et toute la description du deuil s'effectue sur l'horizon de l'indépendance parfaite du sujet. Le deuil est alors décrit uniquement sur le mode de la perte : perte de l'intérêt pour le monde extérieur dans la mesure où il me rappelle le défunt, perte de la capacité à choisir un nouvel objet d'amour. Le deuil dans cette perspective est d'abord une perte d'autonomie, puisque c'est une perte au moins partielle de la liberté de l'attention et une perte de la liberté du choix. Néanmoins ce travail de deuil[4] révèle un conflit de sentiments qui pour Freud est l'origine de la psychologie : nous perdons une partie de notre moi avec la mort d'un proche, ce qui constitue une blessure du narcissisme[5].

Le deuil est ici avant tout une question théorique, il est une énigme à résoudre pour un spectateur impartial, énigme qui est au point de départ de la psychologie selon Freud, parce qu'il est une perte des capacités *a priori* du « je » que sont la capacité à constituer le monde et la capacité à donner une valeur à ce qui l'affecte. Il est en effet décrit négativement comme une « inhibition », comme une mise en cause de la constance propre du sujet, et c'est pourquoi Freud peut, d'une façon très abstraite, décrire le travail de deuil comme le mouvement par lequel le sujet se désinvestit d'un objet qui a disparu tout en protestant momentanément contre ce désinvestissement. Freud construit une hypothèse mécanique qui consiste à interpréter la fin du deuil comme le retour du moi à un état de liberté, c'est-à-dire sans inhibitions. La fin du deuil est clairement la clé du sens du deuil : la libido est redevenue libre pour s'investir sur un nouvel objet. Le travail du deuil n'est alors pas autre chose que ce processus de désinvestissement de l'objet disparu et la fin du deuil n'est que la fin de ce travail de désinvestissement.

La situation est donc en apparence simple : l'objet n'est plus et le moi soit partage ce destin, soit « décide » de demeurer en vie en rompant sa relation à l'objet. Le sujet sauve son identité en déclarant l'objet mort, en le tuant en quelque sorte une deuxième fois, c'est-à-dire en le tuant cette fois en lui : le mort s'est déjà détaché de lui et le deuil est le processus par lequel il se détache du mort, comme deux bateaux d'abord attachés lâchent l'un après l'autre leurs amarres. En décrivant le deuil comme un processus de restauration de l'être-par-soi, on réduit le deuil à un mécanisme psychique d'une chose du monde. Il ne s'agit pas d'une critique de Freud, mais d'une reconnaissance des limites propres à sa méthodologie dont il convenait lui-même. Freud lui-même considérait que le deuil ne peut pas être réduit à ce processus déshumanisé, qui dit pourtant quelque chose de l'homme, mais comme nature. Dans une lettre à Binswanger qui vient de perdre son fils âgé de vingt ans Freud écrit : « On sait qu'après une telle perte, le deuil aigu s'atténuera, mais on reste toujours inconsolable, sans trouver de substitut. Tout ce qui prend cette

[3] Ludwig Binswanger (1881-1966) est un psychiatre suisse fondateur de la *Daseinanalyse* à la fois proche de Freud et de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger.

[4] Il n'y a que deux occurrences de cette expression dans *Deuil et mélancolie*.

[5] Dans ce texte le narcissisme est pour Freud non une absence de relation, mais une intériorisation de cette relation, c'est-à-dire une identification narcissique à l'objet.

place, même en l'occupant entièrement, reste cependant toujours autre. Et, au fond, c'est bien ainsi. C'est la seule façon de perpétuer cet amour qu'on ne veut abandonner à aucun prix[6] ». Ainsi, Freud lui-même fait la différence entre la déshumanisation du deuil propre à une méthode scientifique, qui conduit à le comprendre comme une réaction naturelle pour persévérer dans son être, et la dimension véritablement humaine du deuil : pour le père qui aime son fils le deuil ne peut pas finir, et il y aurait un caractère indécent, irrespectueux, à ne le considérer que comme la perte d'un objet.

Paul Ricœur[7] en vient à poser une analogie entre travail de deuil et le travail du souvenir. Il est alors possible de se demander si une telle analogie ne réduit pas une nouvelle fois ce qu'il y a de premier dans l'expérience du deuil, à savoir le caractère inappropriable de la perte. N'y a-t-il pas en effet dans le deuil de l'être aimé quelque chose qui résiste absolument à ma capacité *a priori* de main mise sur ce qui m'arrive ? Cette analogie entre le travail du deuil et celui du souvenir, si intéressante pour comprendre la formation de l'identité personnelle, envisage une nouvelle fois le deuil uniquement du point de vue d'un sujet dont l'unique but est la maîtrise continue de son être par la réduction de toute altérité. Or le deuil n'est-il pas une déchirure qui ne donne lieu à aucune cicatrisation et qui fait de moi un écorché vif ? En décrivant uniquement le deuil comme un processus pour apprendre à supporter la perte, pour apprendre à être libre vis-à-vis de toute extériorité, le traumatisme du deuil, son effraction dans ma vie, même quand la mort est prévisible, n'est pas pris en compte. Dans cette perspective psychologique, la patience du deuil n'est en rien une persévérance dans l'amour et elle est seulement l'obstination à préserver son identité en se donnant le temps nécessaire pour que la libido se retire de l'objet perdu et redevienne libre pour un nouvel investissement qui cette fois ne sera pas à perte ![8] Peut-on passer si vite du descriptif au normatif ? La tâche de l'existence humaine est-elle celle d'une réconciliation avec soi ? Dans ce qu'on peut comprendre comme une sorte de néostoïcisme contemporain, le deuil n'est qu'un travail d'intériorisation transformant l'absence physique en présence intérieure, ce qui permet au sujet « réconcilié » de ne plus souffrir. Ne s'agit-il pas là d'une nouvelle figure du faux-semblant de la sérénité, de cette force paralysée, dont Nietzsche avait tenté de nous libérer ? La vérité du deuil ne se trouve-t-elle pas plutôt dans cette persévérance extrême qui ne fuit pas la souffrance ?

II. Le deuil comme être avec l'autre.

La philosophie doit dépsychologiser le deuil si elle veut accéder au sens originaire de la souffrance propre au deuil. La mort de l'être aimé n'est pas un simple coup de vent qui déstabilise momentanément notre embarcation avant que celle-ci ne reprenne calmement son cap en larguant les amarres du passé, mais elle est ce qui nous déforme profondément, nous fait perdre la forme que nous avions, et il est impératif de ne pas effacer cette dimension de rupture. La mort est un mal, et c'est pourquoi la mort de l'être aimé conserve toujours un caractère d'absurdité, même quand elle est attendue, même quand elle semble être dans l'ordre des choses. Certes la mort d'un parent âgé n'est pas identique à la mort d'un enfant, et pourtant toute mort d'un être aimé est un non sens, c'est-à-dire quelque chose que je ne peux pas intégrer à mon histoire, qui est de l'ordre de l'événement, et qui en cela fait époque en moi : il y a avant et il y a après. En ce qui concerne la mort d'une personne que l'on n'aime pas ou avec laquelle on n'a pas de relation

---

[6] *Sigmund Freud Ludwig Binswanger Correspondance 1908-1938*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p.280.

[7] *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

[8] *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* p.107 : « De son côté, le travail de deuil, en tant qu'il demande du temps, projette l'artisan de ce travail en avant de lui-même : désormais, il continuera à trancher un à un les liens qui le soumettent à l'empire des objets perdus de son amour et de sa haine ; quant à la réconciliation avec la perte elle-même, elle reste à jamais une tâche inachevée ; cette patience à l'égard de soi-même revêt même les traits d'une vertu, si on l'oppose, comme nous avons tenté de le faire, à ce vice que constitue le consentement à la tristesse, à l'acédie des maîtres spirituels, cette passion cachée qui tire la mélancolie vers le bas ».

personnelle, ce n'est qu'une information qui peut entrainer un jugement, mais il n'y a pas à proprement parler de deuil. Si on veut expliquer le deuil à partir de lui-même, il convient de revenir à cette expérience première de la fuite du sens. Le problème du deuil n'est pas d'abord le problème du trépas de l'être aimé dont il s'agirait d'accepter la réalité, mais le problème de l'absurdité du monde.

Dès lors, si la philosophie a souvent évoqué la question de « ma » mort comme origine de l'interrogation philosophique, la question du deuil conduit, elle, à déplacer la perspective en donnant à comprendre que l'expérience de la mort est avant tout celle de la mort d'autrui. Husserl montre que vouloir expérimenter sa mort est un non sens, car nul ne peut assister à sa propre mort qui demeure irreprésentable, ce qui n'empêche pas l'imagination d'être très productive en ce domaine. La seule mort dont je puisse faire l'expérience est celle de l'autre homme : le mort est celui qui s'éloigne de moi, qui me devient inaccessible par la donnée intuitive de l'empathie. L'activité commune de constitution du monde est terminée, et l'autre semble n'être plus là que sur le mode du souvenir, sa chair elle-même étant devenue un simple corps parmi les corps. Dans sa phénoménalité, le deuil se donne comme étant d'abord une expérience de l'inaccessibilité : la mort est un endormissement du « je » qui sort de scène, qui prend congé du monde, qui sombre dans un sommeil absolu qui exclut tout réveil, au moins en ce monde.

Il y a encore quelque chose d'abstrait dans cette analyse du sens de la mort d'autrui, car en réduisant la perte de l'être aimé par sa transformation en souvenir, elle ne donne pas à comprendre le caractère propre de cette perte, néanmoins elle permet de mettre en évidence le caractère interpersonnel de toute mort qui est au cœur de la question du deuil. C'est d'abord l'autre qui meurt[9], et ce qu'il vit au moment où il meurt je ne peux pas l'éprouver, cela m'est inaccessible directement, et en cela sa mort demeure radicalement la sienne, insubstituable, même si je peux l'accompagner, l'entourer. L'intersubjectivité montre qu'une personne ne se donne jamais seule, mais toujours avec d'autres personnes dans le monde de la vie. En conséquence, l'expérience du deuil, c'est l'expérience qu'avec la mort de l'autre un monde se ferme à moi, et c'est la fermeture de ce monde qu'il s'agit de penser. En effet, perdre ses grands-parents, ce n'est pas seulement perdre le monde de son enfance, ce n'est pas seulement perdre le lien avec un passé qui n'est plus, mais c'est perdre une relation qui était encore riche de possibilités inaccomplies. Le deuil est d'abord l'expérience qu'un monde a disparu d'une façon irrévocable : l'autre ne se donne plus comme une présence vivante mais comme une représentation, et donc il n'est plus là pour moi comme l'origine d'un monde, comme l'ouvreur de possibilités inimaginables.

Telle est du moins l'expérience première de fuite du sens, ce qui ne veut pas dire que l'être aimé mort va totalement cesser d'être pour moi une origine du sens, une source de lumière[10]. En effet, l'autre était pour moi un lieu d'épiphanie du monde, une manière inimitable d'habiter la terre, le timbre unique de sa voix qui ouvrait un espace de rencontre, bref un style qui ouvrait un espace de liberté dans lequel je pouvais être comme fils, comme époux, comme ami. Faut-il dire que cette faveur de l'amour qui me donnait la possibilité d'être moi-même disparaît avec la mort ou que cette relation se poursuit d'une autre manière ? Il est bien trop tôt pour répondre à cette question, mais c'est là qu'est la clé de la question du deuil. Si le deuil n'est pas d'une façon très énigmatique la poursuite de la relation d'amour, alors il faut dire que la mort est plus forte que

[9] « L'idée qu'on mourra est plus cruelle que mourir, mais moins que l'idée d'un autre est mort, que redevenue plane après avoir englouti un être, s'étend, sans même un remous à cette place-là, une réalité d'où cet être est exclu, où il n'existe plus aucun vouloir, aucune connaissance et de laquelle il est aussi difficile, du souvenir encore toute récent de sa vie, de penser qu'il est assimilable aux images sans consistance, aux souvenirs laissés par les personnages d'un roman qu'on a lu », Proust, *Albertine disparue*, Paris, Gallimard, Folio, 1990, p.90.

[10] Pour citer encore Proust : « On dit quelque fois qu'il peut subsister quelque chose d'un être après sa mort, si cet être était un artiste et mit un peu de soi dans son œuvre. C'est peut-être de la même manière qu'une sorte de bouture prélevée sur un être et greffée au cœur d'un autre, continue a y poursuivre sa vie même quand l'être d'où elle avait été détachée a péri », *Albertine disparue*, p.115.

l'amour, et il faut ajouter que l'amour n'est qu'une capacité du sujet qui doit seulement se porter sur un autre objet. Cette thèse psychologiste conduit finalement à reconnaître qu'il n'y a pas d'amour et que c'est toujours sur nous que nous pleurons[11].

Contre une telle thèse il est possible de souligner que s'il y a une solitude du mourir, cela ne veut pas dire qu'il soit impossible de partager la souffrance de celui qui meurt : ne pouvoir pleurer que sur soi serait une marque d'inhumanité, et le deuil n'est pas seulement mon désespoir au spectacle du mourant, mais un lieu essentiel de ma présence à l'autre, car le deuil est la forme limite du dialogue qui constitue ma véritable identité personnelle. Pour la personne en deuil, la mort n'est pas un objet de spectacle et la souffrance éprouvée n'est pas réductible à « ma » souffrance, mais possède bien un caractère d'ouverture au prochain. Le deuil d'un enfant, y compris d'un fœtus, ne consiste pas à pleurer sur soi, sur la perte de son héritier, et c'est d'abord l'épreuve d'une autre perte qui fait l'essence du deuil : souffrir qu'un être qui avait la vie devant lui, une vie unique et insubstituable, ne puisse pas la vivre. Il ne s'agit donc pas pour des parents de pleurer simplement sur l'échec de leur projet, mais de souffrir par amour pour un enfant qui était en lui-même une promesse et qui n'a pas pu éprouver, ou trop brièvement, la joie d'être. Nier la possibilité de pleurer avec l'autre, pour l'autre, c'est nier une dimension fondamentale du deuil, ce qui fait que le deuil dit quelque chose de notre humanité et pas seulement de notre animalité. Soutenir que l'on ne souffre que de son propre mal, c'est réduire abusivement le deuil à un enfermement sur soi au lieu de le comprendre comme un chemin vers l'autre.

III Une souffrance liée à l'amour

Dans sa vraie nature le deuil est une souffrance liée à l'amour: on aime l'autre pour lui-même, et c'est pourquoi sa mort est inappropriable, elle me prend plus que je n'ai prise sur elle ; en cela le deuil est infini, il n'aura jamais de fin, et être soi, c'est être en agonie jusqu'à sa propre mort. Certes, il s'agit bien de continuer à vivre, mais jamais la blessure de la mort de l'aimé ne peut se refermer, et dans cette mesure il n'y a pas nécessairement à opposer la blessure infinie du deuil et le vouloir vivre. Si chaque personne est aussi l'ensemble de ses blessures, si elle est le poids de son amour pour ceux qui ne sont plus et qui lui sont toujours chers, il s'agit de savoir comment cette blessure du deuil est une dimension essentielle de sa personnalisation. Devenir moi-même est inséparable de la vie avec mes proches qui continuent à me porter même après leur mort.

Saint Augustin reconduit la réflexion sur le deuil bien au-delà de la psychologie des sentiments pour lui rendre sa signification ontologique, c'est-à-dire pour comprendre le deuil comme une structure de l'existence. La mort de l'autre homme met notre être en question et nous retire l'évidence possible de notre être :

> « Cette douleur enténèbre mon cœur, et partout je ne voyais que mort. La patrie m'était un supplice, la maison paternelle un étrange tourment, tout ce que j'avais partagé avec lui s'était tourné sans lui en tortures atroces. Mes yeux le réclamaient de tous les côtés, et on ne me le donnait pas, et je haïssais toutes choses, parce qu'elles ne l'avaient pas et ne pouvaient plus me dire : "Le voici, il va venir", comme quand il vivait et qu'il était absent. J'étais devenu moi-même pour moi une immense question (*factus eram ipse magne quaestio*)[12] ».

Cette description met en évidence la fuite du sens dans le deuil, et la souffrance du deuil comme toute souffrance peut aussi devenir le lieu d'un dégoût de vivre. En effet, avec le deuil de l'être aimé, je deviens pour moi-même une immense question, car cette mort ne trouve pas sa

---

[11] Voir Françoise Dastur, *La Mort Essai sur la finitude*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.115 : « C'est pourquoi chacun, aussi entouré puisse-t-il être dans son agonie, est inexorablement condamné à mourir seul et c'est pourquoi quand nous pleurons les morts, c'est toujours en réalité sur nous-mêmes que nous pleurons ».

[12] *Confessions* IV, IV, 9, Bibliothèque Augustinienne tome 13, Etudes augustiniennes, Paris, 1992, p.421-423.

place dans mon intériorité, je ne peux pas lui donner un sens. Encore une fois, la mort de l'autre n'est pas la mienne et il m'est impossible de me comprendre par rapport à elle de la même façon qu'avec l'idée de ma mort. Heidegger a bien montré que ma mort peut me reconduire à moi-même, à l'ouverture de mes possibilités, parce que le soi n'est possible que dans une temporalité finie, mais la mort de l'autre est d'abord une brisure de ma temporalité qui me fait éclater plus qu'elle ne me rassemble. Dans l'être en deuil, je suis par essence une question, car la mort de l'être aimé brise toute identité à soi en tant qu'elle est l'épreuve d'une fin qui n'est jamais un achèvement. Ainsi, le deuil est d'abord comme le décrit saint Augustin l'épreuve d'un échec, de l'interruption brutale d'un dialogue qui en lui-même n'a pas de fin.

Saint Augustin décrit donc ici le premier temps du deuil[13] qui est cette pure épreuve de l'éloignement : l'être aimé est encore là, mais il s'éloigne ; je le retiens en toute chose, mais dans la radicalité de ce tout juste passé les choses ne l'annoncent plus : la chaise de son bureau n'est plus en attente de lui, la porte qui s'ouvre ne laisse plus espérer sa venue, dans le sommeil c'est en vain que ma main le cherche. Cette rétention du deuil est un moment essentiel qui atteste du maintien du lien intuitif avec l'être aimé, qui n'est pas devenu une simple image, et l'image même que je vais garder de lui, et qui aura sa vie propre, demeurera dépendante de ce lien intuitif, et c'est pourquoi la relation à l'autre ne s'arrête pas avec la mort, mais se modifie.

S'il n'y avait pas le maintien du lien intuitif avec ceux qui sont morts, la communauté des vivants et des morts ne serait pas constitutive de notre personnalité. Il faut donc préciser les modalités de cette « présence » du mort dans ma conscience, car avec la mort l'être aimé ne disparaît pas pour moi dans le néant, mais j'en fais une expérience toute nouvelle ; c'est la même personne qui est là, mais qui s'annonce autrement à moi. Si la souffrance terrible du deuil tient d'abord au fait qu'il est une omniprésence sur le mode de l'absence, comme l'a décrit saint Augustin, si elle est d'abord cette obsession de l'absence, cette épreuve du vide qui peut devenir un moment de perte de soi, dans la patience ce mode de donnée peut s'atténuer, sans jamais disparaître, pour laisser place à un autre mode de donnée : une absence sur le mode de la présence. L'être cher m'accompagne dans ma vie selon une forme énigmatique de présence difficilement pensable sur le fond de l'objectivité et que Proust a tenté de dire avec l'image de la greffe : l'être aimé n'est plus là en chair et en os, et pourtant la constitution commune du monde ne s'arrête pas avec sa mort. D'une certaine façon il me donne encore d'être. Il faut tenter de décrire ce don des morts aux vivants qui leur donne un avenir, cette conversion du vide en un envoi dans le monde.

IV le deuil comme acte d'amour.

La mort de l'être aimé n'est pas que la sienne: avec lui quelque chose de moi meurt, avec moi quelque chose de lui continue à vivre. Lou Andréas Salomé[14] en témoigne à propos de la mort de Rilke: « Il y a une part de notre amour qui reste enfermée dans le cercueil, celle que nous pleurons et dont la perte nous endeuille le plus ; et l'autre, qui continue à vivre et à réagir à tout ce qui arrive, en dialogue, une part qui semble toujours sur le point de redevenir réalité, parce qu'elle touche à ce qui nous réunit éternellement avec la vie et la mort[15] ». Contre l'abstraction d'un sujet isolé, il s'agit de montrer que l'homme est un dialogue dont l'amour est la plus haute forme, et que c'est à partir de cette définition de l'homme comme dialogue qu'une intelligence du deuil est possible. Il y a une interpersonnalité[16] des vivants et des morts sans laquelle il n'y a ni filiation, ni tradition, ni histoire, qui sont les lieux où se construit notre identité personnelle.

---

[13] La suite du livre IV des *Confessions* décrira les autres étapes du deuil pour le chrétien.

[14] (1861-1937) Romancière et philosophe, liée à Nietzsche, Rilke et Freud.

[15] Lou Andréas Salomé, *Reiner Maria Rilke*, Editions Maren Sell, 1989, p.12.

[16] L'interpersonnalité est ici la relation essentielle des personnes entre elles qui fait qu'une personne ne peut se comprendre que dans sa relation aux autres personnes.

Certes, la souffrance du deuil peut donner lieu à un enfermement en soi, mais elle peut aussi se convertir en une révélation de l'essence relationnelle de l'homme : je suis ce que j'ai reçu et ce que je continue à recevoir de ceux qui sont morts. Autrement dit, le deuil est un événement crucial du développement de la personne, qui peut soit conduire à une fermeture, soit rendre possible une ouverture à la faveur de laquelle ceux qui meurent nous envoient. Répondre à la disparition de l'être aimé demande à ne pas demeurer bloqué dans la souffrance de la perte pour sortir de soi et pour entendre « vers où », ensemble, nous sommes envoyés. Il y a une contemporanéité, un présent vivant, qui fait que le projet d'une communauté ne concerne pas que les vivants. La mort d'un proche peut alors me reconduire à moi-même tout autrement que l'idée de ma propre mort, dans la mesure où elle est un lieu privilégié dans lequel je peux prendre conscience de ce « nous » de la communauté humaine, de cette solidarité essentielle des vivants et des morts qui précède et rend possible tout projet personnel. Dans le deuil je peux comprendre que ma responsabilité est certes celle que je me donne, mais que cet acte de répondre de soi s'enracine nécessairement dans une responsabilité qui m'a précédée : parce qu'on a répondu pour moi, je peux répondre de moi et répondre pour les autres.

Dès lors, si le deuil est cette modalité de l'existence dans laquelle nous savons que nous existons entre la mort des autres et notre propre mort, il ne peut être réduit à la dimension accidentelle de la perte et il se dévoile comme la conscience d'une tâche essentielle, d'un avenir à porter. Husserl[17] a décrit cette communauté pure des vivants et des morts : dans la générativité spirituelle la coexistence des vivants et des morts ne se rompt jamais définitivement, car la tâche propre des vivants est de transmettre activement l'héritage des générations passées. La seule vraie mort à craindre est celle du sens, et c'est d'elle que les vivants et les morts sont coresponsables[18]. La mort des autres peut alors devenir un foyer de sens, car dans notre historicité elle est le lieu d'une prise de conscience de notre tâche propre. Cela ne remet pas en cause le fait que le deuil soit d'abord une situation de l'existence dans laquelle je ne sais plus qui je suis : la perte d'un enfant brise le projet de vie des parents, leur vie perd la fin qui l'animait, et il ne s'agit pas simplement de se « reconstruire » en se donnant une fin de substitution. Ce modèle du bricolage masque le fait que l'événement du deuil transforme profondément notre être et que cette métamorphose est une dimension fondamentale de toute existence : on n'est homme qu'à le devenir et dans ce devenir le deuil a une place essentielle. Le deuil, même quand la mort est attendue, est un lieu de destitution, mais c'est aussi pourquoi dans son caractère inconsolable il peut devenir un lieu d'écoute. En effet, le deuil me met dans l'ignorance de ma place dans le monde : j'étais le fils, j'étais le père, j'étais le compagnon et maintenant j'erre dans le monde. Je ne suis plus qu'une question et j'ai perdu mon nom-titre, mon rôle. L'alternative est alors soit de m'endurcir, soit d'exister dans l'incertitude de ma place, en comprenant que je ne suis pas seulement l'histoire de ce que je fus, mais d'abord l'histoire de ce que j'ai encore à être à partir de ce qui m'a été confié. Ne plus savoir quelle est sa place est aussi ce qui peut me rendre un avenir, ce qui peut m'ouvrir à des possibilités d'existence que je ne pensais pas posséder. Il est donc impératif de ne plus réduire le deuil à un mode anormal de l'existence, non pour en faire un nouveau lieu de maîtrise, mais pour comprendre qu'en perdant pied je peux radicalement être reconduit à moi-même, à l'usage de ma liberté dans le monde.

V La responsabilité du deuil

Husserl a mis en évidence ce statut d'héritier de la personne : prendre conscience de soi, c'est prendre conscience que toute l'humanité passée nous confie une tâche, celle d'accomplir un peu plus l'humanité. Etre soi, c'est recevoir et transmettre le sens, c'est entendre dans l'histoire un

---

[17] Philosophe allemand fondateur de la phénoménologie (1859-1938).

[18] Sur cette question voir nos analyses plus longuement développées dans *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1997.

« tu dois », car ce n'est jamais seul que l'homme peut se porter vers la vérité : « Le futur advient par une activité constante, qui a le caractère d'une revivification de l'esprit des morts, par le retour de la compréhension sur les œuvres à partir de leur sens originel[19] ». Si la science est le modèle d'une coexistence des vivants et des morts qui ne se rompt jamais d'une façon définitive, elle montre que je suis l'héritier d'une tâche qui m'est confiée par les autres. Il y a là une possibilité de ne pas réduire le deuil à la perte d'un bien particulier pour y voir un lieu de révélation de son devoir être. Le vécu d'un héritage n'est en cela pas totalement analogue aux autres vécus et la souffrance du deuil contient quelque chose de plus qu'une souffrance physique, car elle est à la fois la conscience d'une douleur et celle d'un devoir. Ainsi, les vécus d'héritage sont des vécus qui permettent d'appréhender un devoir, car ce sont des vécus d'appel et de mission.

Dans cette perspective, aimer une personne, c'est implicitement accepter de s'exposer à l'événement de sa disparition, et c'est pourquoi la maladie, y compris la simple dépression, a un pouvoir discriminant : elle fait fuir ceux qui n'aiment pas vraiment, ceux pour lesquels l'autre n'est qu'une connaissance et qui refusent l'idée d'une expérience du tragique. La lâcheté est incompatible avec l'amour et le deuil est aussi une épreuve de nudité : soit être celui qui fuit, soit être celui qui a le courage de l'amour en recevant une responsabilité qui n'est pas seulement celle d'un survivant. L'acte d'enterrer est alors une relation avec l'être aimé dans laquelle je reçois de l'autre un ultime envoi : d'une certaine façon, le mort, qui n'est pas un simple cadavre, me dit « va », et le deuil est aussi un temps du « oui », un temps du merci à cet envoi, dans l'ignorance d'ailleurs de ce à quoi exactement on est envoyé. La mort des parents envoie à une responsabilité, et pas seulement parce que maintenant il n'y a plus personne pour répondre pour moi : dans la relation d'amour, quand elle existe, c'est l'amour lui-même, qui n'appartient ni aux parents ni aux enfants, qui envoie. L'amour n'est pas la qualité d'un sujet, mais l'esprit lui-même en acte, et c'est pourquoi dans le deuil je suis aussi cet amour qui continue à vivre. Si Freud décrit le deuil comme un lieu d'aversion, il est aussi possible de le comprendre philosophiquement comme un lieu de conversion dans lequel je peux aller au-delà de moi-même en consentant à ce qui m'est confié ; si je ne décide pas du don, je décide de le recevoir ou non, dans la conscience de ma propre mortalité. Le deuil n'est donc pas le simple passage d'un état à un autre état, mais il est d'abord l'acte de répondre de ce que je n'ai pas voulu par une nouvelle union avec l'être perdu.

Le deuil est ainsi un paradoxe, car dans l'amour il est à la fois épreuve de perte irrémédiable que rien ne pourra atténuer, et une épreuve d'union, d'une union qui est plus forte que la mort. Dans le même texte, Lou Andréas-Salomé écrivait : « Un deuil ne se borne pas, comme on le dit souvent, à envahir les sentiments ; il consiste plutôt en une fréquentation ininterrompue du disparu, comme si ce dernier devenait plus proche. Car la mort ne le rend pas seulement invisible : elle le rend aussi plus accessible à notre regard. Elle nous le vole, mais elle le complète également d'une manière inédite[20] ». Le deuil est un consentement à la souffrance pour autrui, le fait de supporter la perte, parce que l'espérance est plus forte que la blessure. Quand on aime, on ne sort pas du deuil, mais on apprend du deuil lui-même à aimer autrement en continuant à recevoir de l'autre le pouvoir de se donner, car ce qui a été uni dans l'amour rien ne peut le défaire. Etre par un autre ne s'arrête pas avec la mort, mais prend une autre signification en donnant la tâche de parler pour celui qui ne peut plus parler : nous avons à prendre en garde ceux qui nous ont donné d'être.

VI Le deuil comme héritage

Celui qui perd pied dans le deuil peut aussi voir s'ouvrir en lui des voies inimaginables, parce qu'il peut découvrir qu'il n'est pas le propriétaire de son être. Chaque personne avance où

---

[19] *La Crise de l'humanité européenne et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p.542-543.
[20] *Reiner Maria Rilke*, p.11.

son amour l'envoie, et c'est pourquoi dans le deuil le problème n'est plus de savoir si c'est ma mort ou la mort de l'autre qui est première :parce que la personne est un dialogue, ma mort et celle de l'autre sont inséparables, et il n'y a aucun sens à isoler l'une de l'autre, puisque ma mort n'est absolument propre que sur l'horizon de la mort de l'autre et que la mort de l'être aimé ne prend sens qu'à partir de ma mort. Seul le prochain meurt, tout autre être disparaît, et le deuil n'a de sens que dans la conscience de cette commune mortalité. John Donne[21] pouvait demander « Pour qui sonne le glas ? » et répondre que « nul n'est une île », mais il revient à Heidegger[22] d'avoir mis en évidence que « l'être-pour-la-mort » et « l'être-avec » ne sont pas séparables. S'il y a une solitude radicale de la mortalité, c'est-à-dire que c'est à moi de répondre et de me rassembler à partir de la conscience de ma finitude, s'il est également vrai que la souffrance du mourant m'est en partie inaccessible, ces deux incommunicabilités sont la condition de la communication et la possibilité même de souffrir ensemble. Il est au plus haut point important de ne pas confondre ici solitude et isolement : la solitude du mourir ne veut pas dire qu'il n'y a que ma mort et elle est bien au contraire ce qui me fait comprendre que la mort de l'autre est ce qui importe le plus. Toute notre analyse vise à libérer de la pseudo évidence d'une mort isolée par principe qui conduisait à un concept inexact de mort comme disparition d'une chose et à un concept non rigoureux de deuil comme acceptation de cette disparition et comme accident de l'existence. L'expérience du deuil comme expérience de la fuite du sens est aussi une reconnaissance que l'autre n'est pas seulement un objet maniable qui n'est plus disponible. Ce serait d'ailleurs plutôt l'absence de deuil qui serait la marque d'un rapport impropre à autrui comme simple fonctionnaire (le mari dont j'ai besoin, l'ami dont j'ai besoin etc.) Dès lors, la compréhension de « l'être-avec » comme structure de l'existence est bien la clé pour une véritable intelligence du deuil, qui peut être compris comme une forme positive de la sollicitude : le deuil est une veille, et c'est la nature de cette veille qu'il faut élucider.

Le deuil n'a rien de spontané et la première forme de notre rapport à autrui est l'indifférence. Dans l'anonymat de la quotidienneté les journaux m'apprennent que des individus périssent pendant que je bois mon café du matin, sans que cela donne lieu à la sollicitude du deuil. Le deuil est rare et difficile, car il est une forme de l'amour, l'ultime façon de rendre l'autre à lui-même en faisant en sorte que ce qu'il a apporté au monde comme possibilités ne disparaisse pas. Ainsi l'ouverture propre au deuil consiste à se faire non le conservateur de l'autre, mais le témoin[23] : dans sa finitude et sa fragilité, il s'agit d'offrir à l'être cher qui est mort un espace de révélation. Cette veille n'est pas pour autant une idolâtrie du disparu qui maintiendrait l'enfermement dans le passé ; au-delà des formes ostentatoires de commémoration, il s'agit d'une façon plus pudique de demeurer à l'écoute de ce à quoi l'être aimé fut à l'écoute, de maintenir vivant ce qui fut l'intention implicite ou explicite de toute sa vie, bref de porter et de transmettre, à sa façon propre, la générosité de son être. Ainsi, être en deuil, c'est aussi répondre à des injonctions qui ne viennent pas de soi, et la souffrance du deuil peut être convertie en force de parole.

En conséquence, avant d'être un fait, le deuil est une possibilité, qui est l'horizon à partir duquel l'autre homme se donne même avant sa mort et qui est donc la condition de la rencontre. En effet, le vrai deuil est un deuil inachevable de par l'altérité de l'aimé : l'expérience du deuil est une expérience de l'absurde, parce que l'autre se donne comme irréductible aux possibilités déjà développées dont j'hérite. Témoigner de l'être aimé, c'est ne pas l'enfermer dans une image pour lui laisser son avenir[24] : je suis son avenir sans jamais qu'il m'appartienne, et en même temps

---

[21] Poète anglais (1573-1631).

[22] Philosophe allemand, élève de Husserl, qui a profondément renouvelé la phénoménologie (1885-1976).

[23] Voir nos analyses sur le témoignage dans *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Paris, Editions du Cerf, coll. La nuit surveillée, 2008.

[24] Comme le montre Jacques Derrida dans *Apories* (Galilée, 1995), le deuil n'est pas une intériorisation d'autrui qui en fait mon objet et c'est pourquoi c'est un deuil impossible. Sur la question du deuil chez Derrida voir Elena Bovo, *Absence/Souvenir*, Brepols, Turnhout, 2005.

l'éclat de son visage continue à me donner le mien. L'ouverture du deuil, c'est alors transmettre cette participation à la vie commune que fut l'autre, c'est porter sa parole pour lui qui ne peut plus parler. Il y a un apaisement dans cette parole commune, et il ne s'agit pas tant de parler à sa place que de continuer à parler au monde avec lui : ma parole n'est jamais seulement la mienne, mais elle est toujours traversée par celles de ceux qui m'ont aimé. On peut donc soutenir qu'accepter la mort d'autrui, ce n'est pas passer à un autre objet, et que c'est au contraire assumer une essentielle substitution dans laquelle, sans recouvrir sa parole par la mienne, je donne encore à sa parole son avenir.

VII L'exil du deuil

La mort de l'ami dit une incomplétude[25] : nous avons discuté ensemble, fait des randonnées à ski ensemble, nous avons partagé des joies, des souffrances et des espérances communes et sa mort me prive de tout ce que nous avions encore à faire ensemble. Néanmoins, d'une certaine façon, avec sa mort l'autre se révèle à moi dans toute son humanité, c'est-à-dire toute sa fragilité. Sa mort révèle sa coappartenance aux autres hommes, elle révèle qu'il n'est pas le propriétaire de lui-même et que ce qu'il a semé, c'est aux autres de le faire maintenant fructifier. En retour, dans le deuil je peux prendre conscience que je ne suis que ce que j'ai reçu et que ce que je donne : paradoxalement, en me dépossédant de moi-même, le deuil me met en exil, il me fait aller au-delà de moi-même en me faisant découvrir l'essence relationnelle de mon existence. Si le sens de la mort de l'être aimé m'échappe, elle reconduit pourtant à l'urgence de ce que j'ai à être dans ma temporalité finie, elle me dévoile ma non possession comme une tâche relationnelle. Le deuil est alors cette situation concrète de l'existence qui est la pure expérience de l'être pour et par un autre : le caractère incompréhensible de la mort de l'être aimé me met en mouvement, car il requiert mon propre processus de personnalisation. La liberté finie de la personne consiste à se recevoir de ce qui n'est pas soi, et en cela, dans le deuil, je suis l'être aimé. La patience du deuil est cette veille qui ne veut pas posséder, elle est la façon de demeurer sensible à celui que l'on a aimé, et elle est difficile, car elle consiste à accepter de vivre au péril du monde, à accepter de se laisser mettre en question au plus intime de soi. Or cette obéissance à l'injonction de l'être aimé qui n'est plus est ce qu'il ne faut surtout pas psychologiser, pour que le deuil puisse être un lieu de compréhension de la liberté humaine : l'homme n'est libre que par la grâce de l'autre ; même avec la mort il demeure une capacité de l'amour. Rilke peut écrire :

« O Seigneur, donne à chacun sa propre mort,

La mort issue de cette vie

Où il trouva l'amour, un sens et la détresse[26] »

Donner à l'être aimé sa « propre » mort est ce qui dépend aussi de nous dans cet exil qui n'est pas une errance: nous pouvons faire en sorte que sa mort soit la sienne en transmettant ce qu'il y a d'irréductible dans sa vie. Dans l'horreur de la violence il est tout à fait possible d'aller jusqu'à retirer à l'autre son mourir, et dans ce cas on le fait périr, on le liquide, on l'extermine. Tout à l'opposé, le deuil comme tâche d'amour donne à l'autre de pouvoir mourir en n'étant jamais réduit à un cadavre, en étant reconnu comme un membre de la communauté humaine. Le deuil « donne » la mort non en tuant une seconde fois l'autre, en s'en détournant intérieurement, mais en donnant à voir ce que sa mort issue de sa vie a d'unique, d'insubstituable : la souffrance n'est pas alors supprimée, mais elle prend un sens. Mourir, c'est porter la mort dans son essence, et le deuil atteste que même cette tâche ultime de la personne est une tâche interpersonnelle. L'expérience du deuil peut être le lieu d'une écoute de l'appel qui vient de l'être aimé lui-même :

[25] Voir Jean-Yves Lacoste, *Notes sur le temps*, Paris, PUF, 1990, p.58.
[26] *Poésie*, Paris, Seuil, 1972, p.115.

dans cette écoute difficile d'un devoir qui me concerne moi et moi seul, qui me singularise absolument, l'amour est plus fort que la mort.