



*Regard sur*

# La sollicitude chez Paul Ricoeur

**15 mai 2017**





---

Document de travail

*Regard sur*

# La sollicitude chez Paul Ricoeur

**15 mai 2017**

*Auteure*

**Marie-Andrée Ricard**

**Professeure**

**Faculté de philosophie**

**Université Laval**

## Table des matières

1. La question de la sollicitude .....	1
2. La sollicitude dans <i>Soi-même comme un autre</i> .....	4
3. La relation à la mort et l'agonisant dans <i>Vivant jusqu'à la mort</i> .....	7

# La sollicitude chez Paul Ricoeur

Ce thème peut sembler périphérique à première vue, mais il apparaît à un second regard l'un des plus importants de la pensée de Ricoeur. La place privilégiée qu'il occupe dans son œuvre le suggère d'emblée.

D'abord, la sollicitude est au centre de la « petite éthique » développée dans *Soi-même comme un autre* au titre de « rapport originaire au plan éthique de soi à l'autre que soi<sup>1</sup> ». En outre, ce rapport est basé sur un échange entre le donner et le recevoir qui occupera l'avant-plan de la théorie de la reconnaissance esquissée dans *Parcours de la reconnaissance* en 2004. Enfin, dans *Vivant jusqu'à la mort*, un manuscrit inachevé et publié posthume en 2007, Ricoeur réinscrit la sollicitude dans la relation au mourant à travers la notion d'accompagnement d'une manière qui porte une empreinte toute personnelle. Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, paru en 2000, Ricoeur avoue en effet la part que joue dans sa pensée la jubilation qu'il ressent du fait de son propre vœu « de demeurer vivant jusqu'à la mort... et non pour la mort<sup>2</sup> ».

## 1. La question de la sollicitude

Avant de nous tourner vers la conception ricoeurienne de la sollicitude comme telle, j'aimerais d'abord poser quelques jalons afin d'en faciliter la compréhension et d'en faire voir progressivement l'actualité en regard de l'éthique contemporaine. Je vais donc introduire cette discussion en posant la question très générale suivante : pourquoi s'intéresser à la sollicitude? Quel est, en d'autres termes, l'intérêt de cette notion peu usitée dans le langage courant et pratiquement inconnue des discours éthiques ou politiques traditionnels?

Le panorama qui s'offre alors est passablement bigarré. Autour de ce concept ou d'autres connexes, tournent plusieurs réflexions philosophiques majeures du 20<sup>e</sup> sc. à aujourd'hui, à commencer par l'éthique de la sollicitude qui a vu le jour récemment. La sollicitude revêt tantôt la figure du souci, de la préoccupation pour autrui, tantôt celle de la solidarité, de la fraternité, de l'humanité<sup>3</sup>, tantôt, enfin, la forme de comportements qui résultent de ces dispositions bienveillantes tels l'attention, le soin, l'accompagnement et la protection<sup>4</sup>. De surcroît, la notion de sollicitude affiche une grande équivocité : son sens tend à se confondre avec les sentiments de sympathie, de compassion, d'amitié, voire d'amour, en particulier maternel. Sous l'entrée du mot « sollicitude » dans le *Trésor de la langue française informatisé*, on lit cette observation de Chateaubriand : « L'instinct ou l'esprit des animaux varie, mais le sentiment est pareil dans toutes les races; sous la peau de l'ours, vous retrouvez le cœur de la colombe. [...] quelle sollicitude la femelle du crocodile ne montre-t-elle pas pour sa famille? » Bergson va plus loin encore, saluant la « sollicitude de la plante pour sa graine ». « Cet amour », ajoute-t-il, « nous montre chaque génération penchée sur celle qui la suivra ».

Que cet usage du mot soit métaphorique ou non, il rend à tout le moins visibles deux problèmes qui mettent en cause la prétention éthique de toute position qui se revendique de près ou de loin de la sollicitude. Il s'agit d'abord de son caractère affectif, fût-il inné, comme Chateaubriand et Bergson semblent l'admettre, ou bien plutôt acquis; il s'agit ensuite, et du même coup, de son caractère privé, lequel se voit ici encore aggravé, pour ainsi dire, du fait que ce sentiment se limite aux proches et, qui plus est, à ceux d'entre eux qui sont dépendants ou dans le besoin. Il n'est donc pas étonnant que ces problèmes de légitimité se retrouvent au cœur de l'éthique de la sollicitude. Cela est patent chez Fabienne Brugère par exemple.

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 237; abrégé par la suite SA.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 466. Selon F. Worms, c'est sous cette formule qu'il « a placé la dernière partie de son œuvre et peut-être de sa vie ». Frédéric Worms, « Vivant jusqu'à la mort... et non pas pour la mort », dans : *Esprit*, 3, 2006, p. 305.

<sup>3</sup> Paul Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort ; suivi de Fragments*, Paris, Seuil, 2007, p. 48 ; abrégé par la suite VM.

<sup>4</sup> Fabienne Brugère la présente emblématiquement comme « une certaine relation aux autres sur le mode de la protection ou de la préoccupation ». Fabienne Brugère, *Le sexe de la sollicitude*, Paris, Seuil, 2008, p. 13.

Comme l'éthique de la sollicitude et celle du *care* sont proches parentes à ses yeux, Brugère se base sur la notion de *care* pour définir la sollicitude comme « un souci responsable des autres qui prend la forme d'une activité éthique et politique en faveur de la vulnérabilité humaine, dans l'idée de la stabiliser ou de la diminuer<sup>5</sup> ». En insistant sur son caractère d'habitus, c'est-à-dire acquis à force d'exercice, et engagé, Brugère s'efforce de démarquer la sollicitude d'un simple sentiment privé et féminin ou maternel de surcroît<sup>6</sup>. Sur ce front, elle mène deux luttes. La première est dirigée contre l'assimilation courante de la sollicitude à la compassion. Brugère reproche à la compassion d'être trop fusionnelle et de risquer par là soit « d'absorber le soignant dans le soigné »<sup>7</sup> ou encore, dans le contexte de la formidable médiatisation de la souffrance à laquelle nous assistons aujourd'hui, d'en rester à l'effusion sentimentale que suscitent ces images, au lieu de déboucher sur des actions concrètes et institutionnalisables<sup>8</sup>. La sollicitude, fait-elle valoir, trouve au contraire une réalisation effective dans le « *care* », le soin attentif. Brugère s'élève ensuite contre l'assignation non moins courante de la sollicitude à un sentiment et une sensibilité typiquement féminins. Cette féminisation de la sollicitude n'est pour elle que le reflet de la domination masculine qui se dissimule et se reproduit, du même coup, derrière l'idéal moderne d'un individu performant et autonome. Actuellement, elle en convient, l'exercice de la sollicitude incombe encore avant tout aux femmes. Néanmoins, il devrait devenir l'affaire de tous. Son plaidoyer me semble reposer principalement sur trois arguments.

Premièrement, nous sommes tous vulnérables, peu importent les sexes et y compris les soignants; deuxièmement, le souci ne se restreint pas à une seule sphère d'activité, mais constitue bien plutôt notre mode d'être originaire et participatif aux choses et aux autres, mode qui est donc en deçà de toute objectivation théorique ou de toute réification sociale, ainsi qu'Axel Honneth l'a rappelé récemment, en suivant en cela Heidegger<sup>9</sup>; troisièmement, enfin, l'émancipation non pas uniquement de la femme, mais de l'humanité entière est attendue de ce changement d'éthique. En visant « le maintien de la puissance d'agir ou d'exister de l'autre<sup>10</sup> », le souci de l'autre s'oppose à la domination qui consiste au contraire en un pouvoir-sur autrui.

Comme nous le verrons, cette détermination de la visée ultime de la sollicitude par la puissance d'agir ou encore l'effort pour exister vient tout droit de la pensée de Ricoeur. De plus, la description de la sollicitude comme le « soin des humains en situation de vulnérabilité<sup>11</sup> » en constitue une application directe. Il n'en faut pas davantage, dès lors, pour déduire l'importance de la conception ricoeurienne de la sollicitude et pour tenter de répondre à la question dont nous sommes partis ci-dessus, à savoir en quoi consiste au juste l'intérêt de ce thème diffus et controversé. À la lumière de ce qui a été dit, on peut affirmer que la sollicitude devrait retenir notre attention principalement pour trois raisons.

D'abord, elle concerne intimement l'éthique elle-même, puisque celle-ci se définit désormais par un primat de l'autre, lequel s'établit chaque fois à travers un décentrement du sujet moderne (qu'on pense ici aux éthiques de Levinas ou d'Adorno, par exemple). Chez Ricoeur, cet enjeu était déjà au centre de son article célèbre datant de 1954 et intitulé « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne », dans lequel il soutenait que « la position d'autrui en tant qu'autrui [...] ne peut être

---

<sup>5</sup> Fabienne Brugère, *Le sexe de la sollicitude*, p. 19.

<sup>6</sup> Ibid., p. 14.

<sup>7</sup> Ibid., p. 23.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, p. 62. Bruyère se réfère ici à *L'Homme compassionnel* de Myriam Revault D'Allonnes dont la thèse est que, dans nos sociétés abreuvées de la souffrance en direct, la compassion tend à se résoudre en une fusion affective qui a le défaut d'empêcher le jugement et de n'offrir le plus souvent qu'un substitut à l'impuissance ou à l'inaction politiques. Selon Revault d'Allonnes qui suit en cela Arendt, les actions auxquelles elle donne lieu sont trop fugaces ou trop spectaculaires pour établir des institutions durables, seules capables d'apporter de véritables changements. Cette critique de la compassion m'apparaît toutefois excessive. Si la compassion est limitée et sujette à des dérives, elle n'en demeure pas moins souvent le fer de lance de la résistance et ainsi la cause plus ou moins lointaine de la transformation des institutions.

<sup>9</sup> Ibid., p. 64. Elle s'autorise ici de la reprise du souci heideggérien dans Axel Honneth, *La réification. Petit traité de Théorie critique*.

<sup>10</sup> Ibid., p. 62.

<sup>11</sup> Ibid., p. 14.

qu'éthique<sup>12</sup> ». Par là, Ricoeur s'opposait tant à la constitution d'autrui à partir de l'ego transcendantal chez Husserl, qu'à sa position à partir de la sympathie chez Max Scheler. En dépit de leur divergence, ces approches phénoménologiques avaient selon lui le même défaut, soit celui de faire disparaître la différence entre moi et autrui, en particulier en ramenant ce dernier à un *alter ego*, littéralement un autre moi. Cependant, s'il était capital de préserver l'altérité d'autrui, il n'en fallait pas moins tenir compte de la sympathie, car, nonobstant sa tendance « romantique » à se perdre dans l'autre ou, à l'inverse, à l'absorber en soi, c'est elle qui assure finalement une relation concrète à autrui<sup>13</sup>. À l'époque, Ricoeur situait la solution de ce problème dans le sentiment de respect pour la personne. Son argument était que la reconnaissance d'une volonté ou encore d'une dignité égale à la mienne qu'incarne le respect n'exclut pas, mais au contraire englobe la sympathie. Le respect ne vient au fond que limiter la tendance fusionnelle qui est inhérente à celle-ci. La pensée de Ricoeur va toutefois évoluer. Tandis que ce primat de l'autre sera réaffirmé avec force dans *Soi-même comme un autre*<sup>14</sup>, la position d'autrui en tant qu'autrui ne sera plus confiée au respect, mais bien à la sollicitude cette fois. Corrélativement, Ricoeur distinguera dorénavant la morale et l'éthique.

Le second intérêt rattaché à la sollicitude est de nature anthropologique. Il concerne notre identité, autrement dit, qui nous sommes en tant qu'êtres humains. On peut certes avoir des réserves quant à la manière trop sommaire dont Brugère fait le procès de l'autonomie qu'elle finit par assimiler à une domination de type masculin. Il n'en demeure pas moins que notre vulnérabilité et notre fragilité priment dorénavant l'autonomie. Ce déplacement d'accent s'accompagne du même coup d'un certain retour à notre existence charnelle<sup>15</sup>. Ricoeur revalorise lui aussi la chair dans la mesure où s'enracine en elle notre pouvoir d'agir, à savoir « la capacité de produire des événements dans la société et la nature<sup>16</sup> », voire notre effort pour exister, comme il le dira ultimement au terme de *Soi-même comme un autre*, en reprenant à son compte le *conatus* spinozien. Cet être humain capable, notons-le toutefois, reste pour lui foncièrement vulnérable, car il est toujours « agissant et souffrant<sup>17</sup> » à la fois. Ne serait-ce qu'en raison de l'indissolubilité des conséquences de l'action, lesquelles font souffrir dans le pire des cas, tout agir humain est tragiquement lié à un pâtir.

Enfin, le troisième et dernier intérêt majeur que revêt le thème de la sollicitude réside dans ce que j'appellerais sa pertinence historique. Sans la froideur, affirmait Adorno, Auschwitz n'aurait pas été possible<sup>18</sup>. Dans *Soi-même comme un autre*, il est vrai, la sollicitude n'est qu'indirectement rattachée à l'expérience concrète de la violence. Ricoeur remarque que la Guerre et le Mal hantent plutôt la pensée de Levinas, ce qui a pour effet de propulser chez lui autrui dans la position de l'extériorité même, en tant que maître de justice qui m'ordonne de ne pas tuer<sup>19</sup>. Comme nous le verrons, les massacres dus aux totalitarismes trouvent néanmoins un certain écho dans *Vivant jusqu'à la mort*, où Ricoeur s'appuie sur un

---

<sup>12</sup> « Il n'est pas possible que je reconnaisse autrui dans un jugement d'existence brute qui ne soit pas un consentement de mon vouloir au droit égal d'un vouloir étranger. » Paul Ricoeur, « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne », dans : *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 274.

<sup>13</sup> Cf. Ricoeur, « Sympathie et respect », p. 391. Les commentateurs me semblent trop souvent oublier ce motif, ce qui les porte à assimiler la position de Ricoeur à un rejet en bloc de la sympathie.

<sup>14</sup> « Le mouvement venant d'autrui vers moi », y écrit Ricoeur, « a priorité dans la dimension éthique ». SA, p. 386.

<sup>15</sup> Brugère propose de revenir à l'existence corporelle afin de quitter toute compréhension idéale du sujet. Cf. *Le sexe de la sollicitude*, p. 25.

<sup>16</sup> Paul Ricoeur, *Anthropologie philosophique*, dans : *Écrits et conférences 3*, Paris, Seuil, 2013, épilogue, p. 447.

<sup>17</sup> SA, p. 29 ; p. 178-179 ; p. 209-210 et surtout 223 ; *Anthropologie philosophique*, p. 445.

<sup>18</sup> Cf. T. W. Adorno, *Dialectique négative*, traduction de G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renaut et D. Trousson, Paris, Payot, 1992, p. 284 et également « Éduquer après Auschwitz », dans : *Modèles Critiques. Interventions – Répliques*, traduction M. Jimenez, É. Kaufholz, Paris, Payot, 1984, p. 216.

<sup>19</sup> SA, p. 222.

témoignage célèbre de Jorge Semprun émanant du camp de Buchenwald, afin d'illustrer ce qu'il entend par compassion<sup>20</sup>.

## 2. La sollicitude dans *Soi-même comme un autre*

Penchons-nous maintenant sur la sollicitude dans *Soi-même comme un autre*, en rappelant que cet ouvrage a pour objectif premier de fournir une herméneutique du Soi. Par le Soi, Ricoeur désigne le sujet non au sens d'une pure identité à soi, identité qui relève du registre de la mêmeté, mais au sens d'un rapport à soi, d'une ipséité justement, qui se ressaisit uniquement par le détour des actions auxquelles son pouvoir d'agir donne lieu, soit la parole, l'action, la narration et l'imputabilité. Le thème de la sollicitude se range quant à lui dans la sphère de l'agir éthique, c'est-à-dire de l'agir défini par les prédicats « bon » ou « obligatoire ». Cet agir abrite donc deux dimensions, soit la visée de la vie bonne ou, pour paraphraser Proust, de la « vraie vie », d'une part, et, d'autre part, l'articulation de cette visée sous l'exigence de la norme. Bien que les deux soient conjointes, la dimension éthique ou téléologique prime la dimension morale ou déontologique aux yeux de Ricoeur, car la visée de la vie bonne est originaire à la pratique et, à l'autre bout, l'agent doit revenir à cette visée lorsque les normes deviennent inutiles, comme dans les cas de conflit moral ou de dilemmes de conscience<sup>21</sup>. Ricoeur définit notamment la visée éthique comme « la visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes<sup>22</sup> ».

Cette formulation contient trois composantes qui se laissent analyser séparément, bien qu'en réalité elles se conditionnent réciproquement. La sollicitude correspond à la seconde, au moment de la vie « avec et pour les autres » ou encore, au singulier cette fois, du « avec et pour l'autre<sup>23</sup> ». Ainsi, sans rapport à autrui, la vie ne saurait être bonne. Deux points sont particulièrement à remarquer à cet égard.

Premièrement, la sollicitude s'insère entre, d'un côté, la visée individuelle de la vie bonne qui, s'accomplissant dans l'action bonne, se réfléchit chez l'agent dans l'estime de soi, et, de l'autre, l'obéissance à des institutions à caractère universel et normatif, donc impersonnelles. Elle représente par conséquent le moment médian sur la trajectoire qui va de l'éthique à la morale, de la visée à la norme, du sentiment d'estime de soi à celui de respect pour la personne. C'est, précise Ricoeur, « cette union intime entre la visée éthique de la sollicitude et la chair affective des sentiments qui m'a paru justifier le choix du terme de "sollicitude"<sup>24</sup> ».

Deuxièmement, la vie bonne se place ici à l'enseigne du rapport à autrui, plus précisément de la relation « avec et pour autrui ». L'être humain est un être-avec, pour le dire avec Heidegger, mais aussi bien, et surtout, un être-pour-autrui, et non un être-pour-la-mort, comme Levinas le fait valoir contre lui<sup>25</sup>. À son tour, à l'encontre de l'accentuation trop unilatérale du pour-autrui chez Levinas, Ricoeur cherche à conforter le moment du avec-autrui, et ce, par le biais de la sollicitude justement. Ricoeur est d'ailleurs d'avis que l'estime de soi que l'agent éprouve au détour de son action bonne, et qui risque de l'enfermer en lui-même, contient déjà une référence aux autres. Pour l'illustrer, et pour cerner en quoi consiste la relation éthique originaire entre soi et autrui, Ricoeur fait d'abord appel à la réflexion aristotélicienne sur l'amitié.

Selon Aristote, l'amitié est fondée sur l'estime de soi, qui constitue une sorte d'amitié avec soi-même. Elle n'atteint toutefois son plus haut degré d'excellence que lorsque l'estime de l'autre devient son mobile dominant. Alors chacun des amis, « aime l'autre en tant qu'il est ce qu'il est<sup>26</sup> ». Pareille relation se

---

<sup>20</sup> Voir sur ce point Marc Crépon, « L'imaginaire de la mort, une responsabilité éthique et politique », dans : *Cités*, vol. 1, no 33, 2008, p. 53. Notons d'ores et déjà que Ricoeur y approche la mort concentrationnaire uniquement à travers le prisme de la mort de masse – par la peste, par exemple. Ricoeur ne semble donc pas reconnaître la spécificité de la première. Je ne pourrai toutefois pas discuter de ce point ici.

<sup>21</sup> Cf. SA, p. 222.

<sup>22</sup> SA, p. 202, p. 211.

<sup>23</sup> SA, p. 211 et p. 214.

<sup>24</sup> SA, p. 224.

<sup>25</sup> Pour cette critique à Heidegger, voir *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 469; VM, p. 40.

<sup>26</sup> Cité dans SA, p. 215.

caractérise par la mutualité et l'égalité : « chacun des deux amis [rend] à l'autre l'égal de ce qu'il reçoit<sup>27</sup> ». Cette amitié partagée se réalise naturellement dans la vie en commun, c'est-à-dire dans le bonheur, toujours croissant, que cette intimité procure<sup>28</sup>. Le bonheur de l'autre, la réussite de sa vie me font plaisir tout en rehaussant mon estime de moi-même et vice versa.

En somme, l'ami est un autre soi. Ricoeur attire toutefois l'attention sur une remarque d'Aristote qui pointe à l'extérieur de ce cadre, où l'altérité est finalement réduite au minimum<sup>29</sup>. Aristote observe en effet que l'amitié est un bien parce que l'homme même heureux a besoin d'amis<sup>30</sup>. Ricoeur discerne dans cette remarque la reconnaissance de ce que le manque loge au cœur même de l'estime de soi, voire de la vie intime la plus épanouie. Cette percée du besoin d'autrui entraîne un renversement : « Avec le besoin et le manque, c'est l'altérité de l'"autre soi" qui passe au premier plan. L'ami, en tant qu'il est cet autre soi, a pour rôle de pourvoir ce qu'on est incapable de se procurer par soi-même.<sup>31</sup> »

Deux changements majeurs prennent place. D'une part, la relation comporte désormais une inégalité. Le soi cherche à compenser celle-ci en donnant à l'autre ce dont il manque et dont lui-même est pourvu. D'autre part, autrui reçoit ici la priorité. Cette configuration mène cependant l'amitié au seuil de son point de rupture, c'est-à-dire au point où elle passe dans la sollicitude qui est, quant à elle, fondamentalement basée sur l'échange entre le donner et le recevoir.

Sous ce nouvel éclairage, Ricoeur discerne en l'amitié « seulement un point fragile d'équilibre où le donner et le recevoir sont égaux par hypothèse<sup>32</sup> ». Il propose alors d'essayer de se représenter les deux extrêmes que forment, autour de ce point d'équilibre, « les disparités inverses entre le donner et le recevoir, selon que l'emporte, dans l'initiative de l'échange, le pôle du soi ou celui de l'autre<sup>33</sup> ». Cet exercice de pensée permet de retracer deux types opposés de rapport éthique entre soi et autrui, dont le premier correspond à celui qu'on retrouve chez Levinas, et le second, à celui que Ricoeur tente de mettre en évidence.

Selon Ricoeur, chez Levinas, toute l'initiative procède de l'autre qu'est autrui par rapport à moi. Par le biais du visage, l'autre m'assigne à responsabilité. Cette injonction introduit toutefois une dissymétrie dans la relation qui risque purement et simplement de supprimer celle-ci. D'un côté, en tant que maître de justice, l'autre s'absout de toute relation; de l'autre, l'assignation à responsabilité « n'a pour vis-à-vis que la passivité d'un moi convoqué. La question est alors de savoir si, pour être entendue et reçue, l'injonction ne doit pas faire appel à une réponse qui compense la dissymétrie du face-à-face<sup>34</sup> ». La réponse, qui rétablit mon pouvoir d'agir en quelque sorte, Ricoeur la situe dans l'émergence spontanée de ressources de la bonté, comprise au sens de l'orientation de la personne vers autrui, et, en outre, dans la reconnaissance de la supériorité de ce dernier. Ricoeur admet donc la possibilité d'un « sens éthique » plus fondamental que l'obéissance au devoir, auquel il accorde le statut « d'une *spontanéité bienveillante*, intimement liée à l'estime de soi au sein de la visée de la vie "bonne". C'est du fond de cette spontanéité bienveillante que le recevoir s'égale au donner de l'assignation<sup>35</sup> ». On l'aura deviné, cette quête d'égalité à travers l'inégalité qui met en jeu l'affectivité n'est rien de moins que l'œuvre de la sollicitude. Par conséquent, celle-ci s'annonce véritablement, ainsi que le soutient Ricoeur, comme le « rapport originaire au plan éthique de soi à l'autre que soi<sup>36</sup> », ce qui se confirmera d'ailleurs à l'instant.

<sup>27</sup> Cité dans SA, p. 215.

<sup>28</sup> Je laisse tomber la nuance sur laquelle Ricoeur insiste : on aime la meilleure part de soi-même, l'intellectuelle.

<sup>29</sup> Ricoeur renvoie de manière intéressante à la contrainte éprouvée par Hegel d'introduire la lutte dans son analyse de la reconnaissance afin qu'il y ait une réelle différence entre soi et l'autre. Cf. SA, p. 219.

<sup>30</sup> Cf. SA, p. 213.

<sup>31</sup> SA, p. 217, voir aussi p. 214 et « the fragility of goodness ».

<sup>32</sup> SA, p. 220-221.

<sup>33</sup> SA, p. 221.

<sup>34</sup> SA, p. 221.

<sup>35</sup> SA, p. 222.

<sup>36</sup> SA, p. 237. Cf. aussi p. 225.

Entre en effet en scène le second rapport, qui se tient à l'autre bout du spectre de l'amitié. Si, dans l'injonction, toute l'initiative revenait à autrui, me réduisant à la passivité, c'est ici précisément l'inverse qui se produit : toute l'initiative est mienne, et autrui est passif. Il souffre, comme le dit Ricoeur : « La situation inverse de l'injonction est la *souffrance*. [...] La souffrance n'est pas uniquement définie par la douleur physique, ni même par la douleur mentale, mais par la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire ressenties comme une atteinte à l'intégrité du soi.<sup>37</sup> »

Tout se passe donc maintenant comme si seul le soi était en mesure de donner, tandis que l'autre en était réduit à recevoir. Une dissymétrie se dessine à nouveau, d'ailleurs peut-être plus importante que la précédente, puisqu'elle ne semble pas même admettre cette fois la possibilité d'une réponse. Ricoeur accentue de surcroît ce problème, en mobilisant le cas du plus extrême souffrir, en l'occurrence, l'agonie. Pourtant, un échange a lieu malgré tout, qu'on peut décomposer en trois moments.

Premièrement, le soi donne sa sympathie ou sa compassion. Ricoeur emploie ici indifféremment les deux termes qu'il définit uniment comme « le souhait de partager la peine d'autrui<sup>38</sup> ». Par ce souhait, celles-ci se distinguent de la pitié qui se tient au contraire à l'extérieur et procure le soulagement de se savoir épargné.

Deuxièmement, celui qui souffre-avec est donc maintenant affecté lui aussi. Contre toute attente peut-être, Ricoeur rattache cette affection à un donner qui provient de l'agonisant :

« Ici, l'initiative [...] semble revenir exclusivement au soi qui *donne* sa sympathie, sa compassion [...]. Confronté à cette bienfaisance, voire à cette bienveillance, l'autre paraît réduit à la condition de seulement *recevoir*. En un sens, il en est bien ainsi. Et c'est de cette façon que le souffrir-avec se donne, en première approximation, pour l'inverse de l'assignation à responsabilité par la voix de l'autre. Et, d'une autre manière que dans le cas précédent, *une sorte d'égalisation survient, dont l'autre souffrant est l'origine*, grâce à quoi la sympathie est préservée de se confondre avec la simple pitié, où le soi jouit secrètement de se savoir épargné. Dans la sympathie vraie, le soi, dont la puissance d'agir est au départ plus grande que celle de son autre, se retrouve affecté par tout ce que *l'autre souffrant lui offre en retour*. Car il procède de *l'autre souffrant un donner qui n'est précisément plus puisé dans sa puissance d'agir et d'exister, mais dans sa faiblesse même*. C'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange laquelle, à l'heure de l'agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix ou l'étreinte débile de mains qui se serrent.<sup>39</sup> »

Troisièmement, le don que me fait l'agonisant parachève un échange qui s'imprime dans la réciprocité des gestes et des mots qui vont de part et d'autre vers l'autre. Ceux-ci témoignent de « l'aveu partagé de la fragilité et finalement de la mortalité<sup>40</sup> ».

Ricoeur suggère pour finir qu'en me rappelant à ma condition humaine, l'agonisant m'a en fait donné plus qu'il n'a reçu, et ce, malgré sa faiblesse, voire justement en vertu d'elle. Ce qu'il me donne en retour de ma sollicitude, c'est l'expérience de moi-même « *comme un autre parmi les autres*<sup>41</sup> ». Ricoeur décrit ce « comme » qui n'est pas un comparatif, mais la marque d'une réelle communauté, en termes de réversibilité, de non-substituabilité et, enfin, de similitude. Dans le cas d'un être aimé ou d'un proche, ce caractère non substituable propre, au fond, à tout individu se rehausse en irremplaçabilité. Ainsi le soi continuera-t-il de sentir douloureusement la perte du défunt; mais également et réciproquement, il saisira aussi, par transfert, le caractère irremplaçable de sa propre vie pour l'autre ou encore ses proches. On peut donc conclure, en somme, que ce qui est échangé à travers la chair affective de la sollicitude, c'est d'une part notre humanité commune et, d'autre part, la reconnaissance de la valeur de notre vie. Cette dernière remarque nous conduit cependant au seuil de *Vivant jusqu'à la mort*.

---

<sup>37</sup> SA, p. 223. Sur la distinction entre douleur et souffrance, voir la conférence de Ricoeur intitulée « La souffrance n'est pas la douleur », disponible sur le site Paul Ricoeur.

<sup>38</sup> SA, p. 223.

<sup>39</sup> SA, p. 223, souligné par moi.

<sup>40</sup> SA, p. 225.

<sup>41</sup> SA, p. 225.

### 3. La relation à la mort et l'agonisant dans *Vivant jusqu'à la mort*

Sauf erreur de ma part, le terme de sollicitude n'apparaît nulle part dans ce manuscrit inachevé. En fait, il ne disparaît pas tant à mon avis qu'il s'éclipse au profit de celui d'accompagnement. Je crois que ce changement peut s'expliquer par deux facteurs. Premièrement, l'expérience de l'agonie qui vient à nouveau ici à l'avant-plan présente une dimension de lutte qui était absente de la mort douce, si l'on peut dire, évoquée ci-dessus. Rappelons à cet égard que le mot « agonie » vient du grec *agôn* qui signifie compétition, de même que lutte en général. Il semble donc que la lutte de l'agonisant pour la vie exige davantage que de la sollicitude soit un véritable accompagnement. Deuxièmement, on a affaire cette fois à une interrogation qui porte spécifiquement sur la mort et qui trouve sa source, comme mentionné au tout début, dans le désir intime de Ricoeur de rester vivant jusqu'à la mort et de prolonger jusqu'au bout cette joie. Or, pour arriver à rester ainsi vivant, il est besoin d'accompagnement, comme toute sa réflexion tendra maintenant à le montrer. Notons préalablement que, de même que le mot de vivant renvoie ici plus à la vie au sens existentiel qu'au sens biologique du terme, où il se confond avec la survie, de même l'accompagnement en question désigne plus un comportement éthique que simplement clinique. L'accompagnement en ce sens emphatique du terme ne se laisse pas circonscrire à travers un code de déontologie.

Il est certain, en tout cas, que ce thème de l'accompagnement s'inscrit cette fois dans le cadre beaucoup plus large et plus fondamental de la recherche d'un rapport à la mort qu'on pourrait qualifier d'authentique. Ricoeur confie que sa quête part d'un travail sur soi qui se traduit d'abord et avant tout par une méfiance envers ses propres représentations de la mort. Ce travail est requis, puisque la représentation que chacun se fait de celle-ci a un impact global et déterminant sur son propre rapport à la vie, à soi et aux autres. De plus, la mort n'étant pas un événement de la vie, n'étant pas une expérience vécue, pour le dire avec Wittgenstein, celle-ci a tôt fait d'être investie par l'imaginaire, qui se voit alors galvanisé par la peur, une peur de la mort que Ricoeur ramène à celle de l'agonie<sup>42</sup>. De cet imaginaire, il faut faire le deuil, parce qu'il constitue :

« l'intériorisation avant ma mort d'une question *post mortem*, de la question : que sont les morts? Me voir déjà mort avant que d'être mort, et m'appliquer à moi-même par anticipation une question de survivant. Bref, la hantise du futur antérieur. J'ai dit, comme en passant, que c'est une question de bien-portants. En effet sa capacité de hantise est la plus forte lorsqu'elle vient inquiéter, braver, insulter l'insolence de l'appétit de vivre invulnérable<sup>43</sup> ».

Cet imaginaire a donc le défaut de nous transformer ou bien en des êtres déjà morts, ou bien en des morts de demain. Il nous représente virtuellement comme des moribonds, des morts pour ainsi dire avant le temps. Il suffit toutefois d'un certain regard sur un agonisant pour que cette représentation devienne réalité. C'est pourquoi Ricoeur adopte le programme suivant : « je m'efforcerai de délivrer l'inévitable anticipation du mourir et de l'agonie elle-même de l'image du moribond dans le regard de l'autre<sup>44</sup> ».

Le regard en question est celui du spectateur désengagé, pour qui « l'agonisant est un moribond, celui dont on prévoit, dont on sait avec une précision variable que bientôt il sera mort<sup>45</sup> ». Il ne fait qu'assister à la mort, en constater l'imminence. Le spécialiste de la santé est évidemment interpellé ici en première ligne, mais on aurait peut-être tort de n'imputer qu'à lui ce regard réifiant. Il apparaît au contraire le plus ordinaire et le plus courant, celui qu'on jette tous les jours sur les mourants et qui se borne à constater qu'on meurt. On le retrouve d'ailleurs aussi, à l'autre extrême, chez les penseurs qui, dédaignant les affaires humaines jugées vaines, préfèrent se préparer à mourir en s'adonnant à la théorie<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Selon Adorno et Arendt, notons-le, il y a pourtant pire que l'agonie : la mort concentrationnaire.

<sup>43</sup> VM, p. 39.

<sup>44</sup> VM, p. 42.

<sup>45</sup> VM, p. 45 ; voir aussi p. 43, 46, 53.

<sup>46</sup> Ricoeur se réclame expressément de la détermination spinozienne de la sagesse comme « une méditation non de la mort mais de la vie » dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 466.

Cela dit, la question qui se pose toujours est celle de savoir si l'agonisant est bien autre chose qu'un moribond<sup>47</sup>. Y a-t-il véritablement une différence entre les deux?

Cette différence n'est perceptible, selon Ricoeur, que pour le regard opposé, le « regard » qu'il désigne comme celui « de la compassion<sup>48</sup> ». Encore ici, par compassion, Ricoeur écarte toute idée de fusion affective, alléguant qu'une telle communion condamne à un gémir-avec<sup>49</sup>. Comme dans *Soi-même comme un autre*, il la définit plutôt comme un souffrir-avec, à quoi il ajoute ici la dimension d'un lutter-avec. Ainsi, au lieu d'*assister* à la mort, comme le fait le spectateur, le compatissant *assiste* le mourant qui lutte pour la vie. Il le considère non comme déjà mort, mais au contraire, comme encore vivant. Il l'accompagne, par conséquent.

La vie serait donc finalement ce qui distingue l'agonisant du moribond. Comme pour s'en assurer, Ricoeur convoque alors deux témoignages qu'il considère de toute évidence comme crédibles. D'une part, ils sont issus d'une familiarité, si l'on ose dire, avec la mort et, d'autre part, ils font preuve de compassion et de compréhension à la fois.

Le premier témoignage est recueilli auprès de médecins œuvrant aux soins palliatifs. Ceux-ci soutiennent premièrement que, tant et aussi longtemps qu'ils sont lucides, les agonisants ne se perçoivent pas comme moribonds, mais comme encore vivants; deuxièmement, qu'ils ne se soucient pas de l'après de la mort, mais tentent plutôt de mobiliser « les ressources les plus profondes de la vie à s'affirmer encore<sup>50</sup> »; troisièmement, enfin, qu'ils éprouvent quelque chose comme une grâce intérieure, l'émergence de ce que les médecins appellent l'Essentiel, et que Ricoeur préfère nommer le religieux<sup>51</sup>.

De ces témoignages, Ricoeur retient trois éléments. D'abord, ils attestent que l'agonisant est bel et bien vivant jusqu'à la mort. Ensuite, ils révèlent qu'au sein de cette ultime lutte pour la vie, la vie se transcende elle-même en quelque chose de plus grand, qui procure au mourant un certain état de grâce. Enfin, cette grâce, l'accompagnant semble la recevoir en partage lui aussi. Ricoeur explique cet événement par un don qui émane tout à fait de l'agonisant cette fois, et non uniquement d'un transfert de sens effectué par l'accompagnant, comme c'était le cas dans *Soi-même comme un autre*. À travers son propre détachement, écrit-il, l'agonisant il effectue « le transfert sur l'*autre* de l'amour de la vie<sup>52</sup> ».

Comme second témoin, Ricoeur invoque le témoignage célèbre de la mort de Maurice Halbwachs à Buchenwald fait par Jorge Semprun<sup>53</sup>. Ce récit confirme les trois intuitions dégagées ci-dessus, voire les enrichit en raison de l'extrême dénuement dans lequel lui-même et Maurice Halbwachs se trouvent. Ce dénuement permet à l'accompagnement d'apparaître pour ainsi dire dans toute sa pureté :

« Le professeur Halbwachs était parvenu à la limite des résistances humaines. Il se vidait lentement de sa substance, arrivé au stade ultime de la dysenterie qui l'emportait dans la puanteur.

Un peu plus tard, alors que je lui racontais n'importe quoi, pour qu'il entende le son d'une voix amie, il a soudain ouvert les yeux. La détresse, la honte de son corps en déliquescence y étaient lisibles. Mais aussi une flamme de dignité, la lueur immortelle d'un regard d'homme qui constate l'approche de la mort, qui sait à quoi s'en tenir, qui en mesure face à face les enjeux, librement : souverainement.

---

<sup>47</sup> Cette question renvoie au statut du *musulman*, qui, dans le sillage du témoignage de Primo Levi, fut beaucoup débattue il y a quelques années. Voir par exemple à ce sujet Jorge Semprun, *Le mort qu'il faut* et Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*.

<sup>48</sup> VM, p. 46.

<sup>49</sup> Ricoeur critique ici le kaddish.

<sup>50</sup> VM, p. 43.

<sup>51</sup> VM, p. 43, p. 49.

<sup>52</sup> VM, p. 76.

<sup>53</sup> Dans *Mal et modernité*, Semprun réfère à trois reprises à différentes déclarations de Ricoeur à propos du mal radical. Voir Jorge Semprun, *Mal et modernité, suivi de « ... Vous avez une tombe au creux des nuages... »*, Paris, Climats 1995, p. 23, 28-29, et 31. Dans *Vivant jusqu'à la mort*, Ricoeur n'en fait pas mention, mais il amorce manifestement une critique de la position de Semprun dont je ne peux faire état ici.

Alors dans une panique soudaine, ignorant si je puis invoquer quelque Dieu pour accompagner Maurice Halbwachs, conscient de la nécessité d'une prière, pourtant, je dis à haute voix quelques vers de Baudelaire. C'est la seule chose qui me vienne à l'esprit.

*O mort, vieux capitaine, il est temps, levons l'ancre...*

Le regard de Halbwachs devient moins flou, semble s'étonner. Je continue de réciter. Quand j'en arrive à... *nos cœurs que tu connais sont remplis de rayons*, un mince frémissement s'esquisse sur les lèvres de Maurice Halbwachs.

Il sourit, mourant, son regard sur moi, fraternel.<sup>54</sup> »

Ricoeur commente : « Cette dernière phrase dit tout. Maurice Halbwachs est en cet instant seul à mourir, mais il ne meurt pas seul.<sup>55</sup> »

\*

Au terme de ce parcours de la sollicitude dans *Soi-même comme un autre* et des remarques sur l'accompagnement dans *Vivant jusqu'à la mort*, j'aimerais, en guise de conclusion, souligner trois points. Premièrement, le choix du terme de sollicitude comporte peut-être une part d'arbitraire, mais cela n'enlève rien à la teneur de ce que Ricoeur réussit à montrer grâce à lui. Comme la sollicitude permet au soi d'accéder à lui-même et aux autres, il n'est pas douteux que le vécu qu'elle dénomme touche au rapport interpersonnel originaire sur le plan éthique. Deuxièmement, Ricoeur fait le pari de la présence, en nous, de sentiments spontanément dirigés vers autrui tels que la compassion ou la sympathie et qui méritent de la sorte une réhabilitation<sup>56</sup>. Comme on sait, il y a ici une hypothèse à confirmer ainsi qu'un vaste champ à continuer d'explorer, celui du rôle de l'affectivité en morale. Enfin, cette analyse décèle la possibilité d'un donner même au sein du pouvoir d'agir le plus diminué. Ce don se ramène-t-il à l'effort ou l'appétit de vivre compris au sens spinozien, voire à l'amour de la vie, comme le croit Ricoeur? Ou renvoie-t-il plutôt à la grandeur d'un être humain qui réussit à affronter les yeux ouverts même la mort la plus effroyable qui soit, à savoir la mort concentrationnaire? Quoi qu'il en soit, pour que cet effort de vivre atteigne sa plus haute dimension, sa dimension plus qu'humaine, mais peut-être rien qu'humaine, il faut au moins être deux qui sont véritablement là l'un pour l'autre<sup>57</sup>.

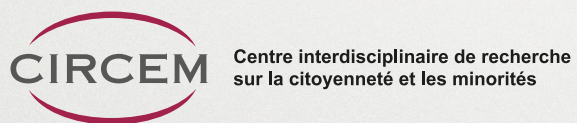
---

<sup>54</sup> J. Semprun, *Mal et modernité*, p. 36 sq. Semprun reprend ce récit dans *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 37 sq.

<sup>55</sup> VM, p. 50.

<sup>56</sup> Cf. SA, p. 224.

<sup>57</sup> En complément du *Sein zum Tode* heideggérien, Semprun forge significativement le concept d'un « *Mitsein zum Tode* » dans *Le mort qu'il faut*, Paris, Gallimard, 2001, p. 60. Je me permets de renvoyer à mon commentaire de ce texte dans mon ouvrage *Adorno l'humaniste. Essai sur sa pensée morale et politique*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2013, pp. 149-150.



**Faculté des sciences sociales**

120 Université

Pavillon des Sciences sociales

Pièce 5001

Ottawa (Ontario) Canada K1N 6N5

Tél. : 613-562-5800 poste 7235

Télec. : 613-562-5350

[circem@uOttawa.ca](mailto:circem@uOttawa.ca)

[sciencessociales.uottawa.ca/circem/](http://sciencessociales.uottawa.ca/circem/)

