

Dictionnaire de l'humain

sous la direction de
Albert Piette et Jean-Michel Salanskis

avec la collaboration de
Anne Raulin et Isabelle Rivoal



Presses universitaires de Paris Nanterre

Image de couverture : *Purple Vortex*, Jonathan Gross.
Attribution-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-ND 4.0)
<https://flic.kr/p/pHeKpU>

 **Université
Paris Nanterre**



www.pressesparisnanterre.fr

2018

© PRESSES UNIVERSITAIRES DE PARIS NANTERRE

ISBN : 978-2-84016-310-7

Deuil

croyance,
divin, mort, rituel

Perte et décès

Contrairement à la mort, le deuil n'est pas une expérience indépendante qui se suffit à elle-même. Il s'agit toujours d'une expérience relative car ce que vit tel individu dépend nécessairement du décès de tel autre. En ce sens, le deuil s'oppose à la mort. Il lui est certes lié, mais distinct : le deuil et la mort sont les deux faces d'une même médaille. Opposées mais indissociables.

Si la mort et le deuil se conjuguent, la première est considérée comme l'une des principales sources argumentatives permettant d'établir la spécificité de la condition humaine : la conscience de la mort et toutes les représentations qui en résultent, de même que les modalités d'anticipation

ou, à l'inverse, de négation mises en œuvre par les individus et les collectivités, sont souvent associées à ce qui fonde l'expérience ultime de la singularité de chaque être vivant en tant qu'être humain. Or cette spécificité tient moins dans la conscience de la mort à proprement parler que dans les capacités cognitives permettant à chaque personne d'échafauder cette conscience et d'appréhender la disparition de soi.

Ce constat importe pour mettre en évidence la spécificité humaine de l'autre face de la médaille, le deuil. Avec celui-ci en effet, il n'est plus question de finitude, mais de confrontation à la finitude des autres ; l'état corporel, physique, mental et émotionnel qui le caractérise ne relève pas en premier lieu

de la conscience de la disparition de soi, mais du rapport à l'autre qui a disparu. Cet état dépend donc des capacités cognitives poussées à leur paroxysme, dans la mesure où il s'agit de l'impossible exigence, fondamentalement humaine, de se représenter la radicalité absolue et de s'y confronter. Cela génère une confrontation asymptotique à la mort d'autrui qui débouche sur une définition fort simple et efficace du deuil : celui-ci est la profonde douleur – l'affliction – qui peut être éprouvée à la suite de la mort de quelqu'un.

Cette affliction, qui peut s'accompagner de signes sociaux et de comportements plus ou moins normés et qui appelle en retour une consolation, constitue-t-elle pour autant l'apanage des êtres humains ? Pour répondre à cette question, il convient de relever d'emblée que la notion de deuil est très souvent associée à celle de perte, d'où son usage extensif pour parler de l'échec d'un projet ; d'un licenciement ; de l'effondrement d'un idéal. Brièvement dit, l'affliction jaillit de part en part du rapport à la perte. Or pour perdre, encore faut-il avoir possédé ou, a minima, avoir entretenu le sentiment d'avoir possédé comme le rappelle Michael Foessel (2015). Est-ce le cas lors d'un deuil lié au décès d'autrui ? Si personne ne saurait posséder un mort, de quelle perte serait-il donc question ? Considérée dans sa relation à la mort, et pour s'en tenir à ce seul aspect, la question du deuil comporte une exigence : il s'agit de parvenir à définir ce qui est perdu pour conditionner l'oubli. Cela se traduit dans un double mouvement. D'une

part un mouvement de rétention et de fixation des composantes liées à la disparition d'une personne. Un mouvement de création et de fictionnalisation de ces mêmes composantes pour alimenter le rapport à ce qui est associé à une perte d'autre part.

Cette exigence suppose le développement d'une expérience intérieure et, parallèlement, la mise en œuvre d'actions qui se déclinent tant au niveau individuel que collectif, selon des degrés d'investissement fort variés, généralement pensés selon le degré de parenté. Les disciplines des sciences humaines se sont durant longtemps – jusque dans les années 1980 environ – réparti les tâches en fonction de ce double registre : aux psychiatres et psychologues l'analyse des expériences intérieures ; aux anthropologues et sociologues celle des actions et des représentations qui leur sont attachées. Partir de cette répartition quelque peu réductrice pour aborder le deuil permettra tout d'abord de situer schématiquement les différentes orientations théoriques en la matière avant de questionner la notion de temporalité susceptible de les déterminer, parfois implicitement. En somme, cela permettra de réfléchir à la façon dont les théorisations du deuil contribuent à signifier, déplacer ou effacer les contours de l'humain quand un individu est confronté au décès d'un tiers.

Conceptualisations du deuil

Lorsqu'il résulte d'un décès, le deuil induit un changement qui nécessite une adaptation. Un

consensus prévaut relativement à la description clinique des phénomènes et des symptômes du deuil selon trois phases : le choc initial ; l'étape centrale ou intermédiaire, ou encore transitoire (qui comprend pour la plupart des auteurs une période dépressive dite normale) ; et la résolution ou récupération sous la forme d'une réadaptation dans un monde où le défunt n'existe plus.

Si la clinique du deuil semble admise, les divergences apparaissent au niveau de l'interprétation des symptômes, généralement appréhendés en fonction de leur durée, à savoir de leur persistance dans le temps. Ces divergences interprétatives peuvent être schématiquement réparties en quatre orientations théoriques qui se déclinent selon deux axes superposés. Le premier axe est relatif à la nature du lien avec la personne décédée (résolution du deuil versus continuation des liens), le second au statut du défunt (négatif versus positif). Le défunt a un statut qu'il est possible de qualifier de « négatif » quand le deuil reste essentiellement centré sur l'idée de la perte ou de l'absence ; quand il demeure lié à la personne comme notion abstraite, abstraction à partir de laquelle s'élabore un processus intrapsychique. Ce statut est « positif » lorsque le défunt est considéré comme une « entité » ayant une certaine efficacité sociale et induisant certains comportements.

La première orientation théorique est celle qui privilégie la résolution de la perte : le deuil est pensé comme pouvant se terminer, à la suite d'un désinvestissement et

d'une substitution de l'objet de la perte. Cette orientation – la plus connue peut-être en termes de vulgarisation scientifique dans l'opinion publique – prend appui sur les travaux psychanalytiques issus de la tradition freudienne et renvoie à la notion de « travail de deuil ».

La deuxième orientation est celle qui confère aux défunts un statut toujours « négatif » mais qui insiste cette fois sur la préservation et la continuité des liens. Dans cette perspective, le deuil n'a pas vraiment de terme. La relation avec le défunt n'a pas besoin d'être rompue. Au contraire, elle doit revêtir une signification nouvelle pour l'individu en deuil et déboucher idéalement sur une forme de développement personnel. Cette orientation correspond aux psychothérapies dites « constructivistes » qui ne considèrent pas les affects du deuil comme des symptômes de régression ou de déni, mais comme des modes de communication à prendre en compte dans l'analyse. D'où l'importance du dialogue avec les personnes en deuil pour reconstruire le sens de la perte et induire un sentiment de continuité.

La troisième orientation relève des approches anthropologiques et sociologiques tournées vers une résolution de la perte. Le statut du défunt peut y être considéré comme « positif » dans la mesure où l'accent est mis sur le cadavre et son traitement, sur les rites et rituels effectués entre le décès et les temps de commémoration. La temporalité des rituels en devient le support déterminant à partir duquel une collectivité donnée

va socialement conférer aux défunts leur statut de morts. Brièvement dit, ces derniers rejoignent leur monde au terme du processus. Dans ce cas de figure, il est considéré que le collectif a restauré un certain ordre face au désordre induit par un décès.

La quatrième et dernière orientation est celle qui confère aux défunts un statut « positif » tout en soulignant la continuité des rapports entre vivants et morts. Dans cette perspective, les défunts sont des êtres sociaux invisibles ; ils sont caractérisés par une forme de présence avec laquelle composent les personnes en deuil. Il s'agit de sortir de l'idée selon laquelle le deuil se vivrait dans un strict rapport d'intériorité individuelle, tout en prenant en considération le fait que le deuil se décline dans une multiplicité de lieux et de moments qui excède largement les comportements ritualisés.

Centralité d'un paradoxe

Ces quatre orientations théoriques brièvement esquissées reposent sur une conception de la temporalité qui n'est pas nécessairement questionnée en tant que telle. Tout se passe bien souvent comme si chaque vécu de deuil devait être compris en fonction de son inscription dans le temps qui passe, dans la durée ; comme si comprendre le deuil dépendait d'une représentation temporelle linéaire. Une telle représentation laisserait alors à penser que le deuil est un processus que d'aucuns interpréteraient en fonction du degré de désinvestissement de l'objet perdu (après

deux mois, six mois ou encore une année) et que d'autres interpréteraient en fonction de la préservation des liens avec le défunt ; la façon « négative » ou « positive » de concevoir le statut du défunt n'a guère d'incidence sur ces appréhensions du deuil comme processus.

Or le décès d'un proche n'inaugure pas forcément un processus temporel qui supposerait un apprentissage progressif d'un rapport adéquat à la perte ou un « apprivoisement des morts ». Il convient pour cela de prendre acte d'une double contradiction. D'une part, les liens aux défunts sont permanents mais discontinus ; d'autre part, le statut des morts n'est jamais définitivement ni « positif » ni « négatif ». Dans son rapport à la mort, le deuil est tout simplement intermittent ; il se vit en pointillé. Tout se passe comme si on ouvrait et on refermait le dossier d'un mort, plus ou moins régulièrement, parfois collectivement, en fonction des circonstances, des contextes et des opportunités.

Dans cette perspective, la temporalité n'apparaît plus comme l'a priori à partir duquel il convient d'interpréter une succession d'étapes ou de phases du deuil – que ces étapes soient intrapsychiques ou collectivement ritualisées – pouvant déboucher sur le désinvestissement ou la préservation des liens. Ici, la temporalité s'oppose fondamentalement à l'irréversibilité de la perte : cette dernière n'est donc pas compatible avec une quelconque temporalité. L'hypothèse est que ce paradoxe est central dans le deuil ; qu'il est moteur et s'impose d'emblée à la

personne qui le vit ; qu'il caractérise au fond l'expérience humaine de la perte par décès. Il importe par conséquent d'appréhender le deuil non plus en terme de processus, mais d'intensité contextuelle.

Cet aspect est très bien exprimé dans le *Journal de deuil* du sémiologue et critique littéraire Roland Barthes (2009) qui a tenu une série de notes succinctes du 26 octobre 1977, lendemain du décès de sa mère, jusqu'au 15 septembre 1979. Barthes insiste sur le fait que le deuil n'est pas soumis au temps, mais à des intensités successives : le deuil « ne s'use pas, parce qu'il n'est pas continu » (2009 : 105). Plus loin, il note : « l'émotion (l'émotivité) passe, le chagrin reste » (2009 : 116). Deux jours plus tard : « Le chagrin, comme une pierre... (à mon cou, au fond de moi) » (2009 : 117). Cette idée traduit quelque chose de cette pétrification intérieure et individuelle ; de cette immobilité qui reflète l'impossible temporalité du deuil.

Barthes s'oppose à l'idée selon laquelle le deuil serait un processus. Le 16 juin 1978, il écrit : « Parlant à Cl. M. de l'angoisse que j'ai à voir les photos de maman, à envisager un travail à partir de ces photos : elle me dit : c'est peut-être prématuré. Quoi, toujours la même *doxa* (la mieux intentionnée du monde) : le deuil va *mûrir* (c'est-à-dire que le temps le fera tomber comme un fruit, ou éclater comme un furoncle). Mais pour moi, le deuil est immobile, non soumis à un processus ; rien n'est *prématuré* à son égard » (2009 : 60). Le caractère définitif de l'absence – qui peut être d'autant plus souligné par la maté-

rialité du cadavre – contredit toute temporalité. Barthes écrit sobrement : « (Comme) c'est long, sans elle » (2009 : 215). L'absence du défunt ne doit pas pouvoir s'inscrire dans cette longueur, dans cette durée. Le deuil est ce qui résiste à la mise en mouvement, susceptible d'induire ce sentiment de temporalité et de produire l'éloignement et, potentiellement, l'oubli.

La centralité de ce paradoxe entre mort et temporalité est mise en évidence par Antoine Compagnon (2013). Ce dernier commente en ces termes les notes de Barthes : « l'écrit de deuil, refusant la vie, ne peut accéder au récit [...] Céder au récit, à la littérature, cela reviendrait à réfuter, éviter, nier le deuil » (2013 : 1). Et plus loin : « Dans le deuil, refuser le récit, c'est refuser le temps – le temps de vivre » (2013 : 1). Compagnon associe mise en récit et temporalité. La mise en récit ou mise en intrigue est l'inverse de l'immobilité et de la pétrification : elle est susceptible de créer cette épaisseur temporelle contre laquelle Barthes résiste.

Compagnon le relève clairement : « Ainsi, le deuil, l'expérience du deuil, puisqu'elle ne peut pas faire l'objet d'un récit, se présente comme une suite de hasards, une succession de moments, d'intermittences, d'éclairs de mémoire, de traits qui rendent à Barthes sa mère. C'est le comble du régime épisodique de l'écrit de vie » (2013 : 2). Plus loin : « Le deuil, le chagrin du deuil, pure répétition, échappe par là à toute mise en intrigue, car il est déni de la temporalité. La moindre suggestion de temporalité est intolérable

parce qu'elle contient l'idée que le deuil pourrait baisser d'intensité, s'atténuer, s'achever. Barthes qualifie son expérience d'autre durée, tassée, insignifiante, non narrée, morne, sans recours : vrai deuil insusceptible d'aucune dialectique narrative (p. 60) » (2013 : 2). Et Compagnon d'arriver à la conclusion suivante : « Voilà donc un écrit de vie paradoxal, parce que deuil et récit sont antinomiques. Le récit suppose le mouvement, la projection, la protension ; le deuil réclame le retrait, l'immobilité. Le récit tend à la résolution ; le deuil prétend à la répétition » (2013 : 3).

Cotemporalités du deuil

Fort de cet exemple emprunté à la critique littéraire, il est possible d'appuyer l'idée selon laquelle la confrontation à la mort d'autrui est spécifiquement déterminée chez les êtres humains par ce paradoxe d'une temporalité impossible, mais nécessaire. Ce paradoxe ne relève pas tout à fait du même registre que l'ambivalence des psychanalystes entre le désir d'aimer et le désir de détruire ou entre colère et culpabilité ; ni encore du même registre que la contradiction rituelle des anthropologues entre les pratiques qui visent à retenir le défunt parmi les vivants et celles qui visent à s'en séparer.

Mettre au centre de la réflexion le paradoxe de l'impossible temporalité du deuil oblige à s'intéresser à la façon dont les individus gèrent cette tension entre reconnaissance de la fixité – qui répond à la dimension définitive de la perte par décès – et mise en intrigue ou mise en mouvement du deuil, qui ren-

voie à la continuité du temps qui passe. Cette mise en intrigue peut passer par le récit et l'écriture.

Sur un plan individuel, cette tension se traduit aussi dans un principe de superposition temporelle. La personne se fige par exemple sur un détail durant une interaction ; ce détail évoque le défunt – le met en présence pourrait-on dire – et fait momentanément entrer l'individu dans le deuil. Reprenons encore Barthes pour illustrer ce principe : « Chez le pâtissier (futilité) j'achète un financier. Servant une cliente, la petite serveuse dit *Voilà*. C'était le mot que je disais en apportant quelque chose à maman quand je la soignais. [...] Ce mot de la serveuse me fait venir les larmes aux yeux. Je pleure longtemps (rentré dans l'appartement insonore) » (2009 : 47).

S'intéresser à ces superpositions en matière de deuil revient à s'intéresser à ces multiples basculements successifs non seulement dans le deuil mais aussi hors du deuil. Il n'y a pas un seul et unique basculement, comme si on devait nécessairement entrer dans le deuil pour en sortir « guéri » ou pour grandir progressivement sur un plan personnel ; il y a bien des basculements récurrents dans et hors du deuil. Ces basculements sont plus ou moins intenses, plus ou moins choisis, plus ou moins contrôlés ; ils se font au gré des événements qui surviennent, des relations que nous entretenons avec autrui, des contextes sociaux auxquels prennent part les individus (Berthod 2016).

C'est dans cette perspective qu'Albert Piette (2005) a d'ailleurs rédigé son livre *Le temps du deuil. Essai d'anthropologie existentielle*.

Il y propose une auto-ethnographie du deuil de son père, décrivant très bien ces instants de bascule dans le deuil tout en analysant ce qui peut, à tout moment, conditionner l'émergence et l'évanouissement de ces instants. Piette montre ainsi combien il est difficile de prévenir l'effacement du souvenir que le temps se charge d'imposer. Il montre comment ce paradoxe du deuil est vécu au quotidien. Ici, le deuil est appréhendé comme une succession non linéaire d'états éphémères liés au défunt.

Barthes autant que Piette relèvent que la suggestion même de temporalité est insupportable, car cette suggestion contient l'idée selon laquelle l'intensité du deuil pourrait baisser avec le temps. D'où cette volonté de figer les choses, de les pétrifier, souvent dans la profondeur du « soi », dans ces territoires intérieurs que l'on se crée. Il est clair cependant que ce « refuge » intérieur, solitaire et douloureux, est constamment mis à l'épreuve. Les relations avec autrui se poursuivent et vont inmanquablement induire ce sentiment de temporalité. C'est ce que relève encore Barthes environ six mois après le décès de sa mère en évoquant son travail : « tout recommençait aussitôt : arrivées de manuscrits, demandes, histoires des uns et des autres et, chacun poussant devant lui, impitoyablement, sa petite demande (d'amour, de reconnaissance) : à peine eut-elle disparu, le monde m'assourdit de : ça continue » (2009 : 158).

En d'autres termes, la présence d'autrui est susceptible de mettre le deuil en mouvement. Si cette présence peut parfois être le support

de l'immobilité du deuil tel que suggéré auparavant avec l'exemple du pâtissier, elle génère avant tout des chroniques interpersonnelles ; des intrigues. En bref, cette présence génère un sens de la temporalité – voire de la cotemporalité du deuil – qui vient contredire sa dimension pétrifiante.

C'est pourquoi le deuil ne doit pas être uniquement saisi d'un point de vue individuel, mais aussi d'un point de vue relationnel et dans tous les contextes sociaux où cette fragmentation du deuil se laisse observer, et encore plus particulièrement là où les interlocuteurs de la personne en deuil sont informés du décès mais n'en sont pas directement affectés ; là où les interlocuteurs partagent simplement quelque chose du deuil (Berthod et Magalhaes de Almeida 2011).

Avant d'être un processus, le deuil est à la fois absent et présent chez les individus. Il l'est de manière diffuse – ou *pervasive* pour utiliser un anglicisme – non seulement pour l'individu dans son rapport singulier au temps, mais aussi dans les rapports interpersonnels qui plongent parfois les acteurs dans ces cotemporalités du deuil, souhaitées ou non. Comme l'écrivent Barthes, Compagnon ou encore Piette, le deuil est d'abord résistance à la temporalité.

S'il est associé à la perte mais pas à la possession lorsqu'un décès survient, le deuil demeure une expérience kaléidoscopique, vécue dans une multiplicité d'instantanés le rendant temporairement effectif. Une science humaine du deuil devrait par conséquent se développer en amont ou en

deçà des débats sur la nécessité de préserver les liens ou de se détacher de l'objet de la perte, car le deuil est intermittence continue. Nul n'est par ailleurs tenu de définir au préalable si le défunt est un « existant social invisible » ou un simple fantôme.

Comme le souligne Vincent Delecroix en la matière, « on peut difficilement parler d'objet de la relation puisque justement c'est un sujet : un sujet qui, même disparu, reste sujet, qui ne s'objective ni ne se chosifie [...]. En tous cas, cette perte-là, qui a pour objet un sujet, la rend radicalement singu-

lière » (2015 : 20). C'est cette singularité, relative à la confrontation asymptotique à la mort d'autrui, qui constitue finalement l'apanage des êtres humains en matière de deuil. Cela est bien mis en évidence dans les travaux empiriques qui focalisent l'attention sur les façons dont l'expérience de la perte par décès se décline dans diverses séries aléatoires d'instantanés individuels et collectifs lors desquels le défunt est appréhendé de manière irrémédiablement paradoxale, à la fois mort et vivant.

Marc-Antoine Berthod

Références

- BARTHES Roland, 2009, *Journal de deuil*, Paris, Éditions du Seuil.
- BERTHOD Marc-Antoine, 2016, « Le paysage relationnel du deuil », *Frontières*, vol. 26, n° 1-2, 2014-2015 [en ligne].
- BERTHOD Marc-Antoine, MAGALHAES DE ALMEIDA, Antonio, 2001, *Vivre un deuil au travail. La mort dans les relations professionnelles*, Lausanne, Cahiers de l'EESP, 2011.
- COMPAGNON Antoine, 2013, « Écrire le deuil », in *Acta fabula*, vol. 14, n° 2.
- DELECROIX Vincent, FOREST Philippe, 2015, *Le Deuil entre le chagrin et le néant. Dialogue animé par Catherine Portevin*, Paris, Philo éditions.
- FOESSEL Michael, 2015, *Le Temps de la consolation*, Paris, Éditions du Seuil.
- PIETTE Albert, 2005, *Le Temps du deuil. Essai d'anthropologie existentielle*, Paris, Éditions de l'Atelier.

Bibliographie complémentaire

- DESPRET Vinciane, 2014, « Les morts utiles », *Terrain*, n° 62.
- LUSSIER Martine, 2007, *Le Travail de deuil*, Paris, PUF.
- MOLINÉ Magali, 2006, *Soigner les morts pour guérir les vivants*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.
- ROUDAUT Karine, 2012, *Ceux qui restent. Une sociologie du deuil*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- WILLIAMS Patrick, 1993, *Nous, on n'en parle pas : les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.

Les auteurs

- Andronikof Anne : psychologue, professeure à l'université Paris Nanterre (Laboratoire IPSé, CLIPSYD).
- Barroux Gilles : philosophe, professeur en classes préparatoires (Lycée Henri Moissan de Meaux).
- Bernier Emilie : politologue, chargée de cours à l'université d'Ottawa.
- Berthod Marc-Antoine : anthropologue, professeur à la Haute école spécialisée de Suisse occidentale (EESP, Lausanne).
- Bimbenet Étienne : philosophe, professeur à l'université Bordeaux-Montaigne (Laboratoire Sciences, philosophie, humanité).
- Blanes Ruy : anthropologue, senior lecturer, School of Global Studies, University of Gothenburg.
- Bocquentin Fanny : archéanthropologue, chargée de recherche au CNRS (Laboratoire Archéologies et sciences de l'Antiquité, équipe Ethnologie Pré-historique)
- Boëda Éric : préhistorien, professeur à l'université Paris Nanterre (Laboratoire Archéologies et sciences de l'Antiquité).
- Bouvet Cyrille : psychologue, professeur à l'université Paris Nanterre (Laboratoire CLIPSYD).
- Bovet Dalila : éthologue, maîtresse de conférences à l'université Paris Nanterre (Laboratoire Éthologie Cognition Développement).
- Buchenau Stefanie : germaniste, maîtresse de conférences à l'université Paris 8 (Laboratoire Les mondes allemands).
- Cassou-Noguès Pierre : philosophe, professeur à l'université Paris 8 (Laboratoire LLCP).
- Ceriana Mayneri Andrea : anthropologue, chargé de recherche au CNRS (Institut des mondes africains)
- Chamois Camille : philosophe, doctorant à l'université Paris Nanterre (Sophiapol).
- Chassaing Olivier : philosophe, doctorant à l'université Paris Nanterre (Sophiapol).
- Class Nicolas : philosophe, professeur au Lycée Jean de Pange de Sarreguemines (Moselle).
- Clément Fabrice : chercheur en sciences cognitives et philosophe, professeur à l'université de Neuchâtel
- Denizeau Laurent : anthropologue, maître de conférences à l'université catholique de Lyon.
- Desbois Henri : géographe, maître de conférences à l'université Paris Nanterre (Laboratoire LAVUE).