

Penser la mort, comme travail et comme besoin

Diane Laflamme, Ph. D.

Volume 19, numéro 2, printemps 2007

Penser sa mort ?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/017490ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/017490ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Université du Québec à Montréal

ISSN

1180-3479 (imprimé)

1916-0976 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Laflamme, D. (2007). Penser la mort, comme travail et comme besoin. *Frontières*, 19(2), 8–11. <https://doi.org/10.7202/017490ar>

Résumé de l'article

Les objets de nos pensées nous fascinent. Il nous devient alors plus difficile d'observer le processus même qui nous permet de penser ainsi que le travail d'abstraction et de condensation qu'il requiert. Par ailleurs, l'expérience que nous faisons de notre capacité de penser se vit comme un besoin, qu'il s'agisse du besoin de penser ou de celui d'arrêter de penser! La mort peut parfois faire l'objet de nos pensées, penser à la mort ou penser la mort peut parfois être expérimenté comme un besoin ; mais, ultimement, ce qui fait que nous soyons en train de penser, c'est que nous sommes engagés sans réserve dans l'activité qui consiste à vivre.

Penser la mort, comme travail et comme besoin

Résumé

Les objets de nos pensées nous fascinent. Il nous devient alors plus difficile d'observer le processus même qui nous permet de penser ainsi que le travail d'abstraction et de condensation qu'il requiert. Par ailleurs, l'expérience que nous faisons de notre capacité de penser se vit comme un besoin, qu'il s'agisse du besoin de penser ou de celui d'arrêter de penser! La mort peut parfois faire l'objet de nos pensées, penser à la mort ou penser la mort peut parfois être expérimenté comme un besoin; mais, ultimement, ce qui fait que nous soyons en train de penser, c'est que nous sommes engagés sans réserve dans l'activité qui consiste à vivre.

Mots clés: *vent de la pensée – vie de l'esprit – abstraction – Conche – Arendt – Luhmann.*

Abstract

We are so enthralled by the subjects of our thoughts that we find it more difficult to observe the process that makes thinking possible or the abstraction and condensation that thinking entails. Furthermore, we experience our capacity to think as a need, whether as a need to think or a need to stop thinking! Sometimes, the subject of our thoughts may be death, and we may sometimes experience thinking about or imagining death as a need. Ultimately, though, what makes us think is the activity of being fully alive.

Keywords: Wind of Thought – Life of the Mind – Abstraction – Conche – Arendt – Luhmann.

Diane Laflamme, Ph. D.,
professeure associée, UQAM.

Penser la mort, est-ce vraiment possible ou même utile? Ne s'agit-il pas – bien d'autres l'ont déjà dit – de penser l'impossible? Face à un tel objet de pensée, on ne peut que constater jusqu'à quel point le processus même de la pensée – dont nous nous servons pourtant chaque jour – nous échappe aussitôt que nous essayons de le décrire. Tout le monde est capable de penser, bien sûr! Mais, que se passe-t-il quand nous pensons?

Hannah Arendt (1996) et Marcel Conche (2007) serviront ici de guides pour ébaucher une réponse à cette question autour des deux grands axes suivants: penser est un travail, penser est un besoin. Comme travail, penser fait appel à des mécanismes d'abstraction et de condensation qui se prêtent à une description sommaire. Comme besoin, penser nous ramène à l'expérience vécue, en commençant par sa manifestation qui nous est peut-être la plus familière, celle de ressentir un urgent besoin d'arrêter de penser! Comme c'est le cas pour la vie tout court, la vie de la pensée ne se laisse pas enfermer dans ces deux catégories que sont le travail et le besoin. La vie de la pensée, c'est de prendre son envol.

UN TRAVAIL D'ABSTRACTION ET DE CONDENSATION

Marcel Conche (2007, p. 69, 127) part de l'opinion commune des philosophes d'après laquelle la pensée comporte l'abstraction, tout en précisant que la «vie de la pensée» ne se réduit pas à l'abstraction. Faire abstraction, c'est concentrer notre attention sur ce que nous distinguons comme présent chez plusieurs et

reléguer (momentanément) au second plan tout le reste, les éléments singuliers. Faire abstraction nous permet de généraliser à partir de notre observation de cas particuliers:

La pensée, comme telle et essentiellement, comporte l'abstraction, elle est d'abord et avant tout pensée abstraite (même si l'abstraction n'est qu'un moment dans la vie de la pensée). La pensée pense l'universel (ce qui peut être dit de plusieurs) et fait abstraction du singulier et de l'individu. (Conche, 2007, p. 96)

Le processus de la pensée requiert un objet stable pour que son déroulement linéaire permette au sens de se constituer à même l'enchaînement des pensées les unes aux autres. Marcel Conche nous explique plus en détail comment nous en arrivons, en dissociant ce qui pourtant se donne à nous ensemble dans le réel, à repérer des objets suffisamment stables pour que nous puissions, par la pensée, nous y référer encore et encore:

De quoi la pensée fait-elle abstraction? De l'individuel, du singulier. Elle porte sur l'idée, l'universel. [...] Penser – abstraction –, c'est dissocier, poser à part les aspects du réel donnés ensemble (qu'il s'agisse de l'aspect individuel et de l'aspect universel ou des différents aspects universels). [...] L'abstraction n'est aucunement quelque chose qui se déroule du côté de la pensée seulement, elle a son fondement dans le réel – car, dans la réalité, il y a toujours deux côtés: le côté fugitif et disparaissant, insaisissable, impensable, et le côté durable, permanent, et offrant un objet stable à la pensée. (2007, p. 128)

Certaines de nos abstractions produisent des connaissances, théoriques ou pratiques. Notons cependant que penser n'est pas nécessairement connaître; mais pour connaître, il faut penser (Conche, 2007, p. 69). Hannah Arendt distingue également entre la faculté de penser et la soif de connaissance; la soif de connaissance utilise la pensée comme instrument (1996, p. 37, 71), mais la pensée peut aussi se donner d'autres visées que celle de la connaissance.

Le concept de mort est une abstraction. La connaissance de la mort à laquelle nous pouvons atteindre à partir de ce concept demeure limitée. «Ma» mort n'est pas un concept; ce sera un événement singulier. Le monde réel dans lequel nous vivons – et dont l'existence ne fait pas de doute pour nous puisqu'il nous résiste – est composé non pas d'abstractions mais d'événements singuliers, qui n'ont aucune permanence. D'où notre fascination pour les abstractions que nous réussissons à produire: ces abstractions ont plus de chances que nous de durer!

Par ailleurs, le concept de mort dont nous nous servons pour penser la mort a aussi été obtenu par un processus de condensation d'autres pensées. Nous avons figé dans le concept de mort divers éléments glanés à même notre expérience de vivre, de parler et... de penser. Hannah Arendt décrit ce processus en se servant du concept de «maison»:

Nous utilisons le mot maison pour un grand nombre de choses – la hutte en terre dans une tribu, le palais d'un roi, la maison de campagne d'un citadin, le pavillon d'un village, ou l'appartement d'une ville –, mais nous ne le pouvons pas pour les tentes des nomades. [...] Ce qui importe ici, c'est l'implication de quelque chose de bien moins tangible que la structure perçue par nos yeux. C'est l'idée de «loger quelqu'un», de «résider», ce qu'aucune tente ne peut satisfaire puisqu'elle sera montée aujourd'hui et levée demain. Le mot maison [...] relève du séjour; c'est un mot qui n'existerait pas si l'on ne présupposait pas *la pensée* d'être logé, de séjourner, d'avoir un foyer. En tant que mot, maison *condense* ces nuances. (p. 46-47; notre soulignement)

Ce que nous pensons maintenant est tributaire des abstractions que nous avons choisi de faire auparavant. Le réseau de nos pensées forme système – notre système psychique (Luhmann, 1995, 2002) – et c'est en tant que système psychique capable d'abstraction et de condensation que nous produisons le sens de nos vies, à



Casque d'apparat de Charles Quint (début du XVI^e siècle), dessiné par Giulio Pippi, élève de Raphaël.

COMME LE VENT,
LA PENSÉE PEUT CONSTAMMENT
DÉFAIRE CE QU'ELLE A FAIT :
ET C'EST TANT MIEUX !

mesure que nous vivons et que nous pensons les événements qui font notre expérience quotidienne. Dans cette expérience quotidienne, nous parlons avec les autres. Nous «échangeons» nos pensées, disons-nous. Et c'est là que le processus de condensation qui fait partie du travail de penser comporte des risques et exige des efforts: nous échangeons des pensées gelées, nous prévient Arendt: «Le mot maison est comme une pensée gelée que le penser doit dégeler, «défrigerer» pour ainsi dire, chaque fois qu'il veut trouver le sens original.» (1996, p. 47)

Pourquoi avoir recours à de telles condensations? Pour que la pensée soit en mesure de procéder plus rapidement à l'enchaînement qui nous porte d'une pensée à une autre et qui produit ce qui fait sens pour nous¹. Ce que nous vivons dans la fluidité des événements qui s'enchaînent à partir du moment où nous ouvrons les yeux à chaque matin, notre pensée l'intègre

au réseau serré de ce qui faisait sens pour nous hier, le condense, le fige, pour pouvoir y faire référence plus rapidement et s'y appuyer plus solidement. Notre pensée se donne des attentes; ces attentes structurent notre pensée, nous donnent des repères pour nous orienter, pour trouver jour après jour le chemin qui fait sens pour nous (Laflamme, 2003, p. 82-83). Il nous est impossible de marcher sur les eaux... mais en figeant ce que nous observons dans notre quotidien, notre pensée se donne une surface de glace sur laquelle nous pouvons avancer pour penser encore et, surtout, pour dire ce que nous pensons. Nous pouvons parler de notre expérience, même si l'événement que nous avons vécu n'est plus là; nous pouvons y faire référence encore et encore, en pensées ou en mots.

LE BESOIN DE PENSER

Nous demandons couramment qu'on nous «laisse le temps de penser», mais ressentons-nous vraiment le besoin de penser? Et lorsque c'est le cas, comment procédons-nous pour satisfaire ce besoin de penser? Eh bien, la seule façon de satisfaire le besoin de penser, c'est précisément de penser. Rien d'autre – plaisirs, nourritures, richesses, etc. – ne peut servir de substitut:

Le besoin de penser ne peut être satisfait que par la pensée, et les pensées

que j'ai eues hier ne peuvent satisfaire aujourd'hui ce besoin que dans la mesure où je peux les penser à nouveau. (Arendt, 1996, p. 32)

En d'autres termes, penser est une activité autoréférentielle, un processus circulaire : chaque pensée se réfère à une autre pensée, et ainsi de suite, sans que ce processus puisse faire référence à autre chose que des pensées (Luhmann, 1995, chap. 7). Mais c'est nous qui pensons et qui vivons ! Nous, dans notre singularité sans permanence. Oui, nous avons besoin du processus d'abstraction qui nous permet de penser les objets dans ce qu'ils ont d'universel, en les dissociant de ce qui les rend singuliers. Oui, nous avons besoin de prendre appui sur des pensées gelées, des condensations qui se sont figées non seulement à partir de ce que nous avons vécu mais à partir de ce que nous pensons avoir vécu, de ce dont nous avons parlé avec les autres. Mais, ajoute Hannah Arendt, nous avons aussi et surtout besoin du « vent de la pensée² ».

Pendant que nous nous appliquons à penser, avec de minutieux efforts d'abstraction et d'audacieuses condensations, nous participons à quelque chose de plus vaste : la vie de la pensée. Certes, nous produisons nos petites pensées, à même un processus circulaire et autoréférentiel (Luhmann, 1995, p. 448-450). La circularité du processus peut nous griser, nous intoxiquer, empoisonner nos nuits... – d'où le cri plutôt fréquent : « Je veux arrêter d'y penser ! ». Mais au-delà de la mécanique dont nous nous servons pour penser, c'est le vent de la pensée qui nous traverse ; cela fait partie du privilège d'être vivant. Et nous avons besoin du vent de la pensée pour nous dégriser de ce que notre pensée a elle-même produit alors qu'elle procédait diligemment à des abstractions et à des condensations.

Le danger, avec un processus comme l'abstraction, c'est qu'il s'agit d'un mécanisme de dissociation qui, dans son effectuation, nie³ une partie de ce qu'il prend en considération. La pensée pense en niant, provisoirement, une partie de ce que nous avons rencontré, vécu dans notre expérience. Marcel Conche explique :

Penser ce qui est, c'est, dans la prédication⁴, le décomposer en ses aspects dicibles, universels. Et si le réel est individuel, penser ce qui est, c'est le nier. L'abstraction est négation. L'« homme » n'est ni cet homme-ci ni cet homme-là, etc., c'est-à-dire n'est aucun des hommes périssables. La pensée pense en niant la réalité dans son côté individuel et périssable, elle pense l'universel et le non périssable. (2007, p. 98)

Nous contribuons humblement, chacun de nous, à l'universel. Nous faisons partie de l'humanité, certes, mais ce que nous vivons ce sont des vécus singuliers. C'est moi qui suis là maintenant, qui était là hier, qui ne sera plus là demain. L'humanité n'a pas de biographie, alors que la mienne s'achemine vers son point de clôture.

Ce que nous pensons de tous ces événements sans permanence qui font notre vie, nous pouvons ensuite en parler : l'indicible devient alors dicible. Le mécanisme qui permet tout cela fait en sorte que notre pensée et notre parole, en s'actualisant dans des processus linéaires et récursifs, ne font jamais référence qu'à une partie de la réalité, qu'à une partie de ce que nous sommes. Pour décrire ce même danger que comporte l'abstraction on fait qu'elle nie une part de ce qui est, Hannah Arendt dit que la pensée se limite à traiter ce qui est absent :

la pensée traite toujours d'objets absents, dégagés de la perception-sensible immédiate. [...] Pour que je pense à quelqu'un, ce quelqu'un ne doit pas être perçu par les sens ; tant que nous sommes avec lui, nous n'y pensons pas – même si nous pouvons réunir des impressions qui serviront par la suite à alimenter la pensée. Penser à quelqu'un en sa présence implique que nous nous éclipsions subrepticement et que nous nous conduisons comme s'il n'était pas là. (1996, p. 35)

La vie nous appelle dans l'événement que nous accueillons avec tous nos sens, pas dans l'abstraction. Les personnes avec qui nous parlons sont des êtres vivants tissés de contradictions qui défient nos abstractions. Nous avons besoin du vent de la pensée pour balayer les lieux, nous déloger de nos abstractions les plus sécurisantes, nous obliger à en produire d'autres, à poursuivre notre exploration du réel dans toute sa complexité. Nous avons besoin du vent de la pensée pour choisir de vivre avec les autres et non pas avec nos abstractions. Comme le vent, la pensée peut constamment défaire ce qu'elle a fait : et c'est tant mieux ! Je pense et je me pense ; c'est là une partie du travail qui me permet d'être

moi – une partie seulement car les processus obscurs qui nous permettent d'exister comme systèmes biologiques y contribuent tout autant. Le travail de notre respiration va se poursuivre encore, même si nous choisissons de n'y porter aucune attention. Mais penser nous oblige à des efforts conscients, nous permet de choisir de nous remettre au monde à chaque matin, avec chaque respiration.

Penser alimente en nous la capacité d'accueillir toute la complexité de ce qui est, la capacité de nous laisser interpellé jour après jour par ce qui, dans le monde où nous vivons, se révèle à nous. Cela se produit parce que la pensée est vent, et non pas parce qu'elle fonctionne en dissociant l'aspect individuel et l'aspect universel de ce que nous vivons ou de ce que nous cherchons à connaître. Marcel Conche nous avait prévenu dès le point de départ que la vie de la pensée ne se réduit pas à l'abstraction ; la vie de la pensée doit avant tout nous permettre d'être plus intensément présent à la réalité :

Mais l'abstraction ne constitue, dans le processus de la pensée, que le premier moment. La pensée n'a de sens que si elle va au-delà. Elle est suscitée par ce qui est, et son sens n'est pas de penser des « pensées », mais de penser ce qui est – autrement dit : l'Être (comme tel et en totalité), ou : la réalité pleinement réelle, ou : le concret. (2007, p. 128)

Somme toute, il ne s'agit pas de penser pour penser mais de penser pour mieux vivre.

Le mécanisme de condensation dont nous nous servons pour penser comporte lui aussi des dangers. S'orienter grâce au travail de la pensée, c'est marcher, avancer, et même parfois s'envoler. Dans notre quotidien, nous aurons besoin du vent de la pensée pour dégeler les pensées figées sur lesquelles nous nous appuyons lorsque nous voulons courir plus vite vers des évidences qui nous réconfortent. Si nous avons besoin de continuer de nous investir dans le travail de la pensée, dans la vie de la pensée, c'est pour mieux prendre notre envol. Le danger, signale Arendt (1996, p. 54), c'est notre désir de trouver grâce à

notre pensée des résultats qui rendraient superflue la poursuite de ce travail de la pensée.

Chaque fois que nous accompagnons une personne qui va mourir, le travail de penser ce qui est en train de se produire est à recommencer. Pour lui parler, nous ne pouvons pas nous servir de nos pensées gelées. Nous avons besoin que le vent de la pensée nous traverse pour nous rendre capables d'une présence authentique à toute la complexité de l'événement inédit que nous avons alors le privilège de partager. Nous sommes mis à l'épreuve. Si nous nous réfugions aveuglément dans les abstractions et les condensations qui nous ont permis jusqu'ici de penser à la mort, nous allons vite nous laisser intoxiquer par un processus qui tourne en rond.

Quand mon heure viendra, quand c'est moi qui devrai mourir, c'est le vent de la pensée que j'appellerai de toutes mes forces, et non pas les fascinantes abstractions et les solides condensations que je me suis données à mesure que j'apprenais à vivre. Que ce soit la vie de la pensée, ou la vie tout court, la vie n'a pas besoin de ma quête de sens pour trouver sa justification. Le phénoménologue Michel Henry a une belle formule pour le décrire. Il dit que la vie est sans pour-quoi :

La vie est sans pourquoi, et cela parce qu'elle ne tolère en soi aucun hors de soi auquel elle devrait de se manifester et ainsi d'être ce qu'elle est – auquel elle aurait à demander pour-quoi elle est ce qu'elle est – pour-quoi, à dessein de quoi elle est la vie. [...] Si la vie est sans pour-quoi, si elle ne demande rien ni à personne, ni à aucun savoir ek-statique, à aucune *pensée intentionnelle en quête d'un sens* quelconque, à aucune science, le pourquoi de sa vie, c'est parce que, s'éprouvant elle-même, ce n'est pas seulement ni d'abord ce qu'elle éprouve quand elle s'éprouve elle-même, mais le fait de s'éprouver soi-même, le bonheur de cette épreuve est sa jouissance de soi qui lui dit qu'elle est bonne. (Henry, p. 320 ; notre soulignement.)

On peut rapprocher cette réflexion sur le bonheur d'être du témoignage de la romancière et essayiste Christiane Singer – décédée en avril 2007 à l'âge de 64 ans – qui, alors qu'elle sait qu'elle va mourir bientôt, écrit que participer à la vie est « merveille ». Le 1^{er} septembre 2006, lorsque le médecin lui a annoncé qu'il lui restait six mois à vivre, elle s'est mise à la tâche pour rédiger pendant ces six mois son carnet de bord, intitulé *Derniers fragments d'un long voyage*. En voici un extrait où elle parle de

ce qu'elle vit, de la souffrance physique. Si elle a pensé à la mort avant d'écrire ces lignes, la mort est restée l'« absent » désigné par Hannah Arendt (1996, p. 35) ; son présent accablant d'actualité, c'est celui de la douleur physique, la présence indicible mais perceptible à même le bout de ses doigts, c'est celle de la vie :

La souffrance physique. Ses abysses, impossible de se l'imaginer. Impossible. Aucune compassion aussi forte soit-elle ne l'atteint, il faut l'avouer ! J'ai été vaincue à plate couture. Je n'ai rien à prouver à personne, et pourtant je ressors entière et lumineuse : je n'ai pas perdu dans toutes ces chutes libres, ces dégringolades vertigineuses, le fil de la Merveille. Je n'ai pas perdu le fil de la Merveille. L'important n'aura pas été pour moi de guérir à tout prix, mais d'expérimenter le feu foudroyant de cette expérience de vie, de me laisser évider par la foudre, de saisir un pan peut-être du terrifiant mystère de la souffrance physique et de voir si on peut en sortir vivant. Mon expérience est qu'on le peut et que, guérie ou non, je suis dans la pulsation de la vie. Elle est si intense que je la sens dans mes doigts en écrivant (Singer, 2007, p. 27-28).

S'ORIENTER GRÂCE
AU TRAVAIL DE LA PENSÉE,
C'EST MARCHER, AVANCER,
ET MÊME PARFOIS
S'ENVOLER.

C'est là un témoignage qui donne à penser. Nous lisons... et un vent d'orage se lève en nous. Nous lisons et le vent de la pensée balaie les abstractions, dégèle les condensations que nous nous étions données jusqu'ici pour définir la souffrance dans notre dictionnaire personnel. Nous lisons et c'est toute la complexité de l'expérience que cette femme a vécue qui se révèle, au-delà de ce que notre capacité d'abstraction et de condensation nous permet d'accueillir et de connaître pour le moment.

La vie est Merveille. Oui, nous avons besoin d'y penser !

Bibliographie

- ARENDE, H. (1996). *Considérations morales*, Paris, Payot & Rivages.
- CONCHE, M. (2007). *La mort et la pensée*, Paris, Éditions Cécile Defaut.
- HENRY, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil.
- LAFLAMME, D. (2003), « Faire sens grâce à nos opérations conscientes et à nos communications. La notion de sens chez Niklas Luhmann », dans *Frontières*, vol. 15, n° 2, p. 78-84.
- LUHMANN, N. (2002). « How can the mind participate in communication ? », dans *Theories of Distinction*, Palo Alto, Stanford University Press, p. 169-184.
- LUHMANN, N. (1995). *Social Systems*, Palo alto, Stanford University Press.
- SINGER, C. (2007). *Derniers fragments d'un long voyage*, Paris, Albin Michel.

Notes

1. Le sociologue Niklas Luhmann décrit en détail comment ce processus de condensation intervient dans la production du sens. Voir Laflamme, 2003, Tableau 3, p. 83.
2. Cette métaphore se trouve d'abord chez Xénophon, qui l'attribue à Socrate ; Heidegger la reprend en parlant de l'« orage de la pensée ». Voir Arendt, 1996, p. 51, 78.
3. Sur ce processus de négation à l'œuvre dans les systèmes psychiques capables de produire du sens, voir aussi Niklas Luhmann (1995), p. 120-123.
4. Il s'agit ici d'attribuer des prédicats, des qualificatifs.