

Le sujet moderne face à la mort : pour un redéploiement de l'ambition palliative

Damien Le Guay, philosophe, président du Comité national d'éthique du funéraire.
(*texte établi d'après l'enregistrement audio de l'intervention*)

Le risque du débat médiatique tel qu'il s'organise sur la sédation, les directives anticipées ou l'euthanasie, est souvent d'en rabattre sur les vrais enjeux des soins palliatifs, sur ce mystère des hommes face à la mort ou dans leur face-à-face avec la mort. Il y a un effet d'occultation, de recouvrement. La question ou les questions sont souvent déformées par cette forme d'obsession médiatique qui occulte ou diminue la réalité. Et, pour montrer ce décalage, j'ai toujours en tête cette remarque du père technique d'une voiture qui disait : « Donnez à quelqu'un un marteau et il verra tous les problèmes comme des clous ». Je crois que, malheureusement, le débat médiatique est là pour réduire toutes ces questions délicates, subtiles, mystérieuses, compliquées, à l'un ou l'autre des clous en question.

Je voudrais prendre un peu de hauteur et de recul pour reconsidérer ces questions, pour envisager ces personnes qui s'acheminent vers la mort, pour envisager, d'une manière ou d'une autre, la mort qui s'annonce, l'angoisse qui est là quand elle est imminente.

Partons de choses essentielles. Lévinas nous dit que ce face à face avec la mort est une épreuve d'humanité et cela de deux manières :

-Première épreuve : dans ce face à face, j'éprouve autrui, je m'éveille à lui, par lui, j'éprouve son épreuve.

- Deuxième épreuve d'humanité : autrui est éprouvé, il est en plein dans cette épreuve. Cette épreuve a donc une double face qui, nous dit toujours Lévinas, réveille en nous notre vocation humaine, l'appelle. A quoi suis-je appelé, comment y répondre ? Vais-je ou non déroger à cet appel et qu'elle est la bonne manière que j'ai ou que je n'ai pas de répondre à l'appel qui est devant moi et auquel je me dois de répondre.

Un sujet moderne et un sujet archaïque en conflit

Je voudrais débiter mon propos par un conflit très fort et peu formulé, peu visible dans ces débats médiatiques avec des clous et des marteaux, qui est la cohabitation conflictuelle en chacun de nous entre un sujet moderne, autonome en droit, et la

personne humaine que nous sommes, qui est attachée à bien des gens, qui est emmaillottée dans bien des liens affectifs, épais, qui est une personne dépendante, bien plus que ce que le sujet moderne laisserait supposer. Il y a là un paradoxe ô combien compliqué et ô combien central, au cœur de toutes les relations humaines en fin de vie, au cœur de ce face à face avec la mort et au cœur de la relation palliative telle qu'elle s'instaure.

Il me semble qu'il faut distinguer et poser la question de l'autonomie du sujet de droit. Le sujet moderne est, par définition, un sujet autonome. Il se donne à lui-même sa propre loi. Il croit se donner à lui-même sa propre loi mais, en même temps, ce même sujet est une personne qui est traversée par de la psyché, par de l'affectif, par de la mémoire, par beaucoup d'éléments qui, d'une manière ou d'une autre, lui fait prendre conscience qu'il n'est pas autonome, qu'il est en dépendance : d'où un écartèlement. L'autonomie moderne pousse à cette forme de suffisance glorieuse du sujet, à cette forme de royauté autarcique, « je suis seul, fier de l'être, content de l'être » ; c'est cela le sujet moderne. Et, en même temps, les exigences de la psyché nous révèlent à nous-mêmes, dans ce face-à-face, cette confrontation, nos dépendances et nos attachements, nos enchevêtrements multiples et infinis. Donc, d'une part, nous sommes, parce que modernes, dénoués, seuls, autonomes, et d'autre part nous sommes, parce qu'archaïques, parce que personne humaine, faits de nœuds, de dépendances, de liens, de tout ce qui nous attache aux autres. Qui suis-je sinon la somme de tous les liens, toutes les paroles données, tous les amours reçus, tout ce qui m'a constitué comme sujet ? Il faut donc partir de cette souffrance et de cette difficulté, de cette autonomie moderne affichée qui est en arrière-plan, en nous-mêmes, quand nous sommes lucides avec nous-mêmes. Elle est brisée et n'existe pas autant que ce que le sujet de droit en nous laisserait à supposer. C'est comme si, sur la scène publique, la scène moderne, nous étions seuls lorsque, en même temps, en arrière plan, dans la coulisse de nous-mêmes, nous savons que nous sommes dépendants d'un nombre impressionnant de personnes présentes, et de personnes dont nous portons la mémoire, et de fantômes de mémoire de personnes que nous avons aimées, qui nous ont aidés, qui nous ont accouchés à la vie, qui nous ont mis au monde, qui nous ont donné la réalité qui est effectivement la nôtre, des aidants, des aimants, des autorités. Je pense qu'il faut partir de cela pour mieux comprendre la difficulté de bien des situations.

Cette souffrance a été particulièrement mise en avant par Paul Ricoeur en 1991 à la fin de sa vie : « Le même homme qui se vise autonome se découvre seul. Tout se passe comme si le dynamisme de la maîtrise avait dépassé son propre but et payé son triomphe d'un prix de plus en plus inacceptable ». Il y a donc un prix à payer, nous dit Ricoeur, pour cette autonomie du sujet moderne qui est la nôtre, que nous revendiquons et, en même temps, qui nous conduit à nous découvrir seul, à payer le prix de cet isolement. Et ce prix inacceptable, dont parle Paul Ricoeur, c'est tout à la fois un isolement, superbe, magnifique, exceptionnel du sujet moderne et, en même temps, le

caractère douloureux de cet isolement de la personne humaine. C'est à la fois cette insularité du sujet, cette autonomie du sujet de droit et c'est cette prison sans barreaux, ni porte, ni fenêtres, de nos dépendances, de nos misères affectives, de nos joies, de tout ce qui nous constitue comme personne humaine.

On peut dire que ce paradoxe, cette difficulté, ce conflit, se décline de deux manières différentes dans les relations en fin de vie.

Le monde et le corps

Le monde. Quel monde ? De quoi parlons-nous quand nous parlons du monde ? Suis-je sur le monde, posé sur lui ou suis-je dans le monde ? Suis-je comme un insecte, une libellule, sur la surface du monde ? Ou suis-je matière première, partie prenante de l'épaisseur du monde ? Suis-je un bout parmi d'autres, un grain de sable parmi d'autres de ce qui constitue, à force d'être assemblé, le monde ? Ou, au contraire, suis-je un rouage, un élément, le cœur d'un élément qui constitue finalement le monde ? Et là je renvoie à ce que nous dit Hannah Arendt du monde. Le monde, ce n'est pas, cette surface plane sur laquelle je serais ; le monde, dit-elle, c'est bien ce qui accueille le nouveau-né, c'est bien ce qui l'introduit dans la communauté des vivants et des morts, c'est bien ce qui lui donne son importance, qui lui reconnaît sa dignité propre et qui va conduire ce même individu à faire partie de ce même monde et donc à pouvoir le donner plus tard en héritage à ceux-là même qui lui survivront. Ce monde-là, dont Hannah Arendt a bien pensé les limites face à la désolation du monde totalitaire et des camps de concentration, c'est bien celui de l'utilité des individus, de l'importance des individus pour constituer cette intersection, ce lien, cette dépendance des uns vis-à-vis des autres, reconnue comme telle, de manière à considérer que chacun en fait partie, et constitue cet ensemble qu'il est indispensable de préserver, garder, entretenir et transmettre.

Le corps. Quel corps ? De quel corps parlons-nous en fin de vie ? Je ne suis pas seulement seulement ce corps biologique qui, à moment donné, fait défaut, qui souffre et qui donc s'en remet à la technique médicale, qui est abondamment nourri de médicaments et qui s'en remet à la logique des soins curatifs. Je ne suis pas seulement ce corps-là. Je suis aussi un corps émotionnel, je suis aussi un corps mémoriel, je suis aussi un corps sentimental, psychologique, et tous ces autres corps-là ont des besoins. Eux aussi ont besoin de soins, de médicaments, de techniques ; ils ont besoin de tout ce que l'on range de façon un peu sommaire mais nécessaire dans l'idée des soins palliatifs.

Donc le monde d'une part, le corps d'autre part : le monde à préserver comme un élément qui nous dépasse et dont nous sommes responsables et le corps qui n'est pas unilatéral mais multiple et dont je suis aussi responsable. D'où une responsabilité en fin de vie.

Cette responsabilité, on peut la décliner de deux manières :

Première responsabilité : une responsabilité de solidarité mondialiste. Celui qui est en train de s'échapper, celui qui est en train de partir du monde, ne faut-il pas le retenir, lui montrer qu'il est partie prenante du monde, qu'il est dans le monde, qu'il est encore complètement partie prenante de ce monde-là. Le retenir, mais comment ? Par le geste, par la parole, par tout ce qui lui fait comprendre qu'il n'est pas déjà ailleurs, mais encore ici. Et, pour faire comprendre cela, il importe de lui donner le sentiment d'une dignité mondialiste, d'une dignité d'être citoyen à part entière de ce monde qui est le sien.

Deuxième responsabilité : une responsabilité corporelle. Je n'ai pas qu'un seul corps, donc ne faut-il pas, face à la mort, que tous mes autres corps puissent être pris en compte, que je puisse les examiner, que je puisse les exposer et que je puisse éventuellement les mettre en relation les uns avec les autres de manière à ne pas être réduit au seul corps de mes organes, au seul corps qui souffre et qui n'est pas le plus important de tous les corps qui sont les miens. On peut dire du corps biologique qu'il est le dernier à mourir mais il n'est pas le seul corps. Donc faut-il, d'une manière ou d'une autre, faire mourir les autres corps avant, en ne s'en occupant pas, ou, au contraire, importe-t-il de reconsidérer ce corps psychologique qui est éclaté, ce corps mémoriel qui est en pleine souffrance, ce corps émotionnel qui est traversé d'ecchymoses et de douleurs ? Comment lutter préalablement, telle est l'ambition des soins palliatifs, de l'accompagnement ? Comment lutter contre ces morts avant la mort du corps biologique, de tous ces autres corps qui me constituent, qui sont en moi et qui n'attendent qu'à s'ouvrir, qu'à se révéler, qu'à se remettre dans une nouvelle configuration ? D'où, face à la mort, une responsabilité cordiale vis-à-vis de l'homme lié aux autres hommes et responsabilité cordiale de l'homme vis-à-vis du monde.

Une responsabilité cordiale pour le monde et pour le corps

Responsabilité cordiale pour le monde, c'est-à-dire le tenir, le faire vivre et considérer que non seulement le monde a besoin de moi qui souffre, mais que j'ai besoin du monde, que les autres sont dans le monde et eux ont aussi besoin de moi. Et je renvoie à cette magnifique interpellation de Rilke dans sa neuvième élégie : « Tout ce qui est d'ici a besoin de nous ». Encore faut-il ressentir ce besoin, encore faut-il que moi-même qui souffre, je sois certain que ce besoin est là et que l'autre, les autres, ont besoin de moi. Double besoin : besoin que le monde a de moi et moi du monde. Il y a donc bien une responsabilité cordiale pour le monde qui est peut-être du même ordre que la responsabilité du marin pour la mer. Il est sur la mer, mais il est aussi responsable de la mer. Responsabilité aussi du même ordre que celle de l'oiseau à l'égard de l'air qui le porte, sans s'en rendre compte, mais qui le porte. Responsabilité du même ordre que celle du cerf-volant à l'égard des vents.

La deuxième responsabilité, c'est la responsabilité cordiale pour les corps, pour ces différents corps, pour ces poupées russes de corps mis les uns dans les autres, mêlés les uns dans les autres et qui, à ce moment-là, supposent qu'ils peuvent se réajuster les uns

aux autres, que quelque chose comme de la chaleur humaine peut les remettre en mouvement, redonner vie à ces différents corps, parce qu'on peut penser qu'il y a nécessité de la circulation parce que nous n'oublions pas. Quelque chose en nous est gardé.

Bergson nous dit : « Je crois que notre vie passée est là, conservée, et que nous n'oublions rien ». Rien de ce que nous avons vécu, l'ensemble de ces éléments-là qui ont constitué et constituent toujours notre vie, qui donnent ce bout de matière qui nous constitue, comme sur les tableaux d'ARCIMBOLDO, ces bouts de légumes qui nous constituent quand on regarde de près, mais qui sont autant d'éléments disparates qui, finalement, nous constituent en unité singulière. Donc je crois que notre vie passée est là, conservée, et que nous n'oublions rien, c'est-à-dire qu'il y a bien, au-delà du sujet de droit, une mémoire de nous-mêmes, des autres, de ceux qui nous ont constitués, une mémoire polyphonique, plurielle, sensorielle, dans une forme de temps suspendu qui est toujours là. La meilleure illustration de cette mémoire-là qui nous constitue, c'est bien cette distinction faite par Proust entre le temps de l'horloge et le temps de la mémoire. Il y a bien une autre chronologie, une autre durée plus importante au fond de moi qui me tient. « Une heure, dit Proust, n'est pas qu'une heure, c'est un vase rempli de parfums, de sons, de projets, de climats ». Ce vase, que nous sommes, rempli de parfums, de sons, de projets, de climats, nous avons, vis-à-vis de lui et de ses éléments, ô combien pluriels, qui le constituent, une responsabilité cordiale vis-à-vis de lui, vis-à-vis de ces mémoires. Inversement, ceux qui sont dans l'accompagnement, dans ce face-à-face, qui sont secours et proximité, ont aussi vis-à-vis de moi et vis-à-vis de ce vase-là une responsabilité que l'on peut appeler cordiale.

Un redéploiement de l'ambition palliative : la question du salut

D'où, si on considère tout cela, une forme de redéploiement, de voir autrement, de dessaisissement des marteaux et des clous pour envisager autrement la réalité ; un redéploiement de l'ambition palliative. Il ne s'agit plus de faire quand il n'y a plus rien à faire, il ne s'agit plus à accompagner de la fin des traitements jusqu'à la fin tout court, mais il s'agit de reprendre en considération cette double responsabilité. *Pallium* en latin signifie le manteau, celui qui couvre, qui protège, qui réconforte. Le palliatif suppose donc un soulagement sans guérison et un confort.

Le confort, on peut l'entendre de deux manières différentes : le confort, c'est bien ce qu'apporte celui qui aide, qui vient au secours, qui offre sa disponibilité ; mais c'est aussi le réconfort, qui apporte la confiance à quelqu'un, qui lui transmet la confiance à quelqu'un. Donc il faut être ambitieux pour le palliatif et reconsidérer cette ambition loin des débats médiatiques : son ambition est bien de ré-inscrire l'individu parmi les vivants. Son ambition est bien aussi de décongeler tout ce qui s'est figé, de décongeler les mémoires, de redonner du souffle à la parole, de faire en sorte que quelque chose de

l'ordre du souffle puisse revenir et faire d'une personne qui risque d'être une personne « nobody », une personne « somebody », une personne qui est quelqu'un ; pas juste une personne, mais une personne qui est quelqu'un. L'ambition est bien de passer du risque d'une mort anonyme à une mort personnelle. Je me souviens de ce que Rilke, à la fin de sa vie, face à son médecin qui lui recommandait des traitements et des médicaments, a dit : « Je veux mourir de ma mort, non de la mort des médecins, je veux mourir de la mort de ma vie ». Je pense que cette ambition, on peut la reprendre à notre compte.

Donc l'ambition du palliatif, c'est bien de lutter contre la mort quand elle vient, et donc s'il y a une glaciation, il y a bien l'ambition de faire monter la température, de réchauffer à la fois le corps, le monde et les individus confrontés les uns aux autres. C'est pourquoi je pense qu'il faut associer, re-associer le palliatif et la question du salut. Non pas le Grand Salut en Dieu, mais le petit salut de l'humanité solidaire ; non pas le Salut dans l'Au-delà, mais le salut micro-humain des fraternités ultimes ; non pas le salut au Paradis qui nous attend, mais le salut en lutte contre l'Enfer. « L'Enfer, nous dit Kierkegaard, c'est bien l'esprit qui s'enferme en lui-même ». On retrouve la prison, on retrouve la glaciation. « L'Enfer, nous dit Bernanos, n'a rien à dire ». L'Enfer donc, c'est ce silence, cette mort aphone ; l'Enfer, c'est le trou noir, ce qui attire à lui toutes les énergies, ce qui empêche la lumière, le rayon, le rayonnement, ce qui conduit à cette implosion en soi de soi.

Si on réinscrit l'ambition palliative dans la question du salut, on peut mettre en avant trois aspects de ce salut palliatif, face à face avec la mort ou face à face avec ce que Paul Boucher décrit comme « l'aridité qui découvre le jour ». L'aridité qui découvre le jour, c'est bien ce moment de face-à-face avec la mort et cet accompagnement dans « l'aridité qui découvre le jour ».

Premier aspect de ce salut palliatif : c'est le salut par la salutation. La salutation, c'est bien moi face à celui qui est en face de moi, le considérer comme une personne et non comme la maladie qu'il porte, comme le malade qu'il est aussi par ailleurs. La salutation, c'est bien respecter cette multiplicité des corps, respecter celui qui est là devant moi, face à ma face, dans ce face à face qui est commun, cette forme de fraternité pleine et entière, qui ne se réduit pas au corps biologique. C'est bien la salutation, avoir de la bienveillance, étymologiquement de la bonne volonté, être véritablement, quelle que soit sa fonction, bienveillant, en bonne disposition, en sourire, en poignée de mains, en voix, en baisers, dans tout ce qui salue l'individu comme une personne pleine et entière.

Deuxième aspect : le salut comme confiance, (*fides* = foi). L'accompagnement, c'est bien ce qui recharge les accus de la dignité, ce qui regonfle ou tend à regonfler le moral des individus, c'est bien cette démarche d'accompagnement, proposer sur le chemin dans l'accompagnement une nourriture roborative de nature à permettre d'aller plus loin. C'est ça l'accompagnement et les outils de cette reconquête, de cette confiance, de cette *fides*, sont relativement pauvres et, en même temps, sublimes : la bouche pour parler ;

les yeux pour re-garder. (Le regard c'est bien tout à la fois étymologiquement revenir sur quelqu'un et le garder, être le gardien de celui que l'on regarde pour le reconsidérer). Le visage, selon qu'il est avenant ou non, l'oreille pour entendre, pour être à l'écoute et la main pour prendre en mains, pour accompagner, pour tenir, pour retenir celui qui s'en va. Cette confiance elle est, comme nous le savons tous, invisible. Elle ne se mesure pas et elle n'est certainement pas dans l'une ou l'autre des petites pilules bleues, jaunes ou violettes qui peuvent être données à un malade. Et pourtant cette confiance-là, qui peut ou ne peut pas sauver quelqu'un, qui peut ou ne peut pas donner le sentiment qu'une personne est de trop, cette confiance-là, non seulement sauve quelqu'un ou peut sauver quelqu'un, mais peut avoir comme effet de transformer l'isolement, la prison, l'enfer, dans lequel quelqu'un est en une forme de solitude habitée, de monde commun, de chaleur humaine partagée.

Troisième aspect de ce salut : le salut qui permet de rester intact, *salvus*, entier. Le salut, c'est bien ce qui redonne l'intégrité de la personne d'autant plus nécessaire face à l'éparpillement de soi, face à la disjonction, à l'éclatement des différents corps dont nous avons parlé. Comment donc quitter l'agitation des horizons bouchés pour cette reprise en mains de la patience ? Comment permettre d'habiter le monde, d'habiter cette patience ultime ? Comment laisser mûrir en soi ce silence essentiel qui redonne de l'épaisseur à ce corps ou à ces corps qui sont en nous ? Comment laisser advenir ce mystère de la vie des autres, de l'amour, de tout ce que nous allons laisser, comment sinon en reprenant le pas sur cette intégrité défaillante, défaite, en redonnant du souffle, du volume, en regonflant ce corps, ces corps, cette personne, ce que je suis face aux différentes épreuves qui sont effectivement les miennes ? Face à cela, évidemment, si ceux qui accompagnent, ceux qui sont là, ceux qui sont dans cet accompagnement-là, font bloc, s'ils font corps, ils permettent de redonner le sentiment à cette personne dans l'épreuve d'être intact.

Mais, quand on a déployé ces trois éléments du salut, quand on essaie de remettre ensemble cette ambition palliative et ses pratiques, on est confronté au conflit dont nous avons parlé au début, entre le sujet moderne et le sujet archaïque que nous sommes aussi et qui, lui, a besoin de se déployer dans toute l'épaisseur de ses dépendances nombreuses.

Pour sortir d'un humanisme aseptisé.

Si on écoute cette ambition palliative, tout cela conduirait logiquement à subordonner le curatif au palliatif et non l'inverse comme ça se passe malheureusement trop souvent. Cela supposerait donc de déployer une polyphonie de soins et non pas simplement la simple réponse médicamenteuse. Cela supposerait donc de restreindre l'acharnement thérapeutique, de considérer assez tôt quand il n'y a plus rien à faire et que d'autres soins sont nécessaires, de les laisser se mettre en place. Cela supposerait de pouvoir déployer une palette large d'accompagnement. L'accompagnement, ce peut être aussi

lire ensemble des livres, communier ensemble à de la poésie, voir ensemble des tableaux, ces ressources spirituelles infinies qui nous sont proposées ; c'est pouvoir voyager, aller au bord de la mer, réécouter, revoir, tout ce qui, en plus des pratiques actuelles, pourrait permettre effectivement de se réaccorder à cette ambition-là. Or, face à ce besoin de vivre le peu de vie qui reste à vivre avec urgence, face à cette nécessité de réintégrer le malade dans la communauté, un certain humanisme, que l'on peut qualifier de mou a fini dans bien des cas par s'imposer. De quel humanisme s'agit-il ? Pourquoi peut-on qualifier cet humanisme-là d'étouffé ou de pétri de procédures et, d'une manière ou d'une autre, d'humanisme aseptisé.

Il me semble que cet humanisme-là a trois caractéristiques :

La première, c'est qu'il met en avant les protocoles, comme si la technique, les fiches d'intervention, comme si toute cette boîte à outils d'une partie des soins palliatifs avait fini par s'imposer et comme si tout cela tenait lieu de bienveillance humaine. Martine Derzelle fustige ce qu'elle appelle « le salmigondis des techniques.

Le seconde caractéristique est qu'il s'agit d'un humanisme d'apaisement obligatoire, comme si la conflictualité, l'*agôn*, la lutte, devait être réduite, et comme si le patient en fin de vie devait être nécessairement maintenu dans une forme de quiétude floconneuse en insistant — parfois en abusant — sur les sédatifs et sur les tranquillisants ; comme si on passait par pertes et profits l'agonie, la lutte de tous les Jacob que nous sommes face à l'ange auquel nous sommes confrontés ; comme si la tragédie n'avait pas lieu d'être ; comme s'il fallait effectivement étouffer en nous l'*agôn*, l'agonie, la lutte.

La troisième caractéristique de cet humanisme est que cet humanisme est sans sujet. C'est cette fameuse synthèse fictive d'un bio-psycho-social qui conduit — ou qui risque de conduire ou qui a tendance à conduire — à une forme de subjectivité sans sujet, comme si le sujet était vidé de lui-même en interne, vidé de sa propre subjectivité, et qu'il flottait, en lui-même ou au-dessus de lui-même, pour éviter d'avoir des convictions trop affirmées, pour éviter d'avoir cette difficulté de la prise en considération du spirituel. Rimbaud : « le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes ».

Comment sortir de ces différentes impasses ?

1 – Retrouver le sens de la gravité. Si j'étais ministre de la santé, je rendrais obligatoire la lecture pour tout le monde des lettres d'un jeune poète de Rilke : « Presque tout ce qui est grave est difficile et tout est grave ».

2 – Que laissons-nous sur terre ? S'agit-il de soigner le corps ou s'agit-il de soigner la dette d'amour, la redevance d'amour, ce qui est finalement la seule chose qui compte. Augustin le dit : « Mon poids, c'est mon amour ». Donc si l'on dit que c'est cela qu'il importe de laisser sur terre, dont nous sommes redevables, peut-être que là aussi de nouvelles ambitions peuvent naître.

3 – Redonner toute sa valeur à la conspiration et, quand je dis conspiration, je pense, à la suite de Jean-Louis Chrétien, non pas aux complots, aux intrigues malfaisantes, mais à ce désir de joindre son souffle à tous les autres, de s'assouffler au monde commun, de célébrer la respiration orchestrale des hommes et d'insuffler ce lien, cette vie dans le monde.

4 – Entrer en dialogue avec soi-même. Comme le dit Hölderlin : « je suis dialogue » ; et comme le dit Augustin : « je suis question à moi-même ». Donc si je suis question à moi-même, il importe de redonner de la valeur aux mots, redonner de la valeur à ces épaisseurs qui sont en moi et je ne voudrais citer ici un poète jésuite, Jean Mambrino : « Tu ne sais pas qu'il y a des mots graves, d'une solennelle simplicité, des mots qui sont en toi, endormis, que nul n'a jamais articulés, dont pourtant tout l'avenir dépend ».

Il me semble qu'il y a en jeu deux conceptions de la parole :

On peut considérer que la parole est ce que j'ai à dire, comme si je vidais mon sac : cette première conception de la parole, qui est plus de l'ordre de la communication, suppose que la parole est limitée et donc, que ma conscience est limitée et plate.

Mais il y a une autre conception de la parole, qui est peut-être malheureusement très étouffée, qui est celle de la parole qui permet, qui me permet à moi-même, d'explorer mes propres mystères, qui me permet d'aller plus loin, comme le dit Kafka, « de jeter des torches dans mes propres abîmes, dans mes propres ténèbres » et qui, donc, suppose que j'ai une conscience large, infinie à explorer, et que la parole a bien un caractère dynamique. La parole, c'est bien, en hébreu, ce dynamisme propre qui permet de réaliser ce que je dis. Si on renvoie à une conception biblique de la parole, à ce moment-là, bien évidemment, tout le reste peut s'éclairer.