

***Anthropologie du temps et rite
dans la mire de la mort***

Luce Des Aulniers¹, Ph. D.

Département des communications et Études sur la mort
Université du Québec à Montréal

Résumé

Il existerait une relative synchronie dans la montée d'un côté, de la phénoménologie comme modalité d'accès aux univers mentaux, et de l'autre, du rite sous ses entendements, voire ses dérives relatives au vouloir-vivre quotidien. Cette synchronie entre phénoménologie et rite est interrogée à l'aune de l'anthropologie du temps et partant, du destin et de la loi du vivant. Sont donc mises en relief, parmi d'autres, quatre manifestations de leur parenté actuelle, toutefois en insistant davantage sur le rite : 1) dans la rupture avec l'ordinaire; 2) dans la mise en relations conscientisée; 3) dans l'éventualité d'un autre regard sur le temps; 4) dans le refus de l'insignifiance. Or, à travers ces quatre manifestations, ce qui effleure, c'est la mort comme fondement de la culture et figure de l'altérité. Plus précisément, les rapports entre la vie et la mort, repérables dans la quotidienneté, et pour autant qu'on veuille les investir, nous conduisent autant à une critique radicale des conduites du vivre qu'à l'admission d'une limite et d'un mystère. La phénoménologie aussi bien que le rite recèlent cette puissance.

*« La raison est sous ma charrue, l'ordinaire est dans mon travail,
mais l'avenir, prodigieux, réside dans le reste.
Il est mon hasard, il est mon temps,
il est mon histoire, ma vie.
Que ferais-je sans lui ? Je ne vivrais plus dans ma tête,
peut-être serais-je un insecte, géométrique et adapté. »*

Michel Serres
Détachement²

*Imaginez : vous êtes devant un ciel.
Bleu nuit, tout pareil à la couleur des yeux des nouveaux-nés.
Pas très loin non plus de la nuance intérieure
que semblent parfois envisager les mourants.
Bleu nuit, donc, pour ce qui a été
bien phénoménologiquement nommé « vouïte »...*

*Vous dévalez un petit chemin pentu,
à côté d'une source qui débite ses mots dans un langage
connu d'elle seule,*

*cours d'eau qui murmure sous la mousse brillante du givre d'automne.
Vous êtes tout bonnement,
tout simplement contents d'être là
au même moment qu'elle.*

*Vous relevez les yeux, le menton dans l'écharpe ocre au toucher.
En haut, aux limites insondables du bleu nuit,
se tiennent des étoiles coupantes comme des éclats de verre.*

Nommons-les doucement.

Quotidien ici, rite, là, tiens, ça sent du temps, et timide, au fond, la plus implacablement brillante, pour sûr... mort.

Comment consteller ? Comment lier le connaissable, le connu, l'inconnaissable ? Comment même les distinguer tels ? Il y aurait tant de manières. Il faut choisir.

Je tenterai donc de configurer le rite et la phénoménologie dans la perspective proposée par les concepteurs de notre colloque, le vivre, le vivre au creuset du quotidien, bien entendu dans une distanciation toute anthropologique. Ou toute phénoménologique! À l'instar de la promenade évoquée d'entrée de jeu, j'entends par là ne pas perdre de vue les choses mais nous en éloigner un brin. Car pour rendre compte le mieux possible d'une réalité et encore mieux, lorsqu'il s'agit de celle dans laquelle nous baignons, et *a fortiori*, à laquelle nous sommes attachés, un effort de détachement s'exige. Vous conviendrez qu'une telle ascèse (*épokhé*) se met en branle, particulièrement lorsqu'il s'agit des savoirs cloisonnants et autolégitimants à propos des pratiques du vivre.

Alors vous choisissez aussi la métaphore de l'éloignement du regard à partir de la source qui gargouille ou des étoiles à l'ardeur si concentrée³.

Nous entamerons le parcours en posant quelques bornes afin de répondre à cette question : qu'est-ce qui est éclairé de nos cultures (dominante comme celles dites « alternatives ») du fait que la phénoménologie et le rite émergent dans une même période ? En retour, en quoi y contribuent-ils ?

Et je terminerai ce propos sur pointillés en désignant la mort comme convocation à l'altérité; altérité que viendrait aussi soulever autant le rite que la phénoménologie, à savoir notre rapport à ce qui n'est pas nous tout en n'étant pas totalement étranger, notre rapport au changement, à la différence, et bien entendu, au mystère, pour les uns énigme à déchiffrer, pour les autres, numineux⁴ à contempler. Et assurément, principe de l'impossibilité d'un « embrassement » holistique parfait.

D'un constat vers un contexte : la congruence de la phénoménologie et du rite

Curieux : le penchant, pour ne pas dire l'engouement à l'endroit de la phénoménologie et du rite a zébré nos cieux en même temps, approximativement depuis plus d'une vingtaine d'années. Vous direz qu'il y a bien d'autres choses qui ont traversé l'horizon⁵ et le marquent un brin ou à tout jamais, mais je ne suis pas ici pour rendre compte des infinités...

N'empêche : pourquoi, dans les mêmes parages du temps ?

On ne trouve pas ici une analogie relative à la nature et aux éléments constitutifs, d'un côté de la phénoménologie, de l'autre, du rite, mais bien un *apparemment* de leur émergence dans l'air et l'aire du temps. Cet apparemment conduit à désigner des *passerelles* (au moins quatre) entre l'une et l'autre – quoiqu'en développant plus du côté d'une « ritologie », on m'en excusera; en cela s'ouvriraient quelques aspects du désir même de l'art de vivre, qui nous réunit aujourd'hui de manière privilégiée.

1- Les deux renvoient à une rupture dans l'ordinaire.

Attention! Prévenons-nous d'emblée. Rompre avec l'ordinaire n'est pas forcément équivalent de l'extraordinaire, ce logo parmi les logos fascinés de l'ultramodernité. Ni le rite ni la phénoménologie n'auraient alors d'intention extraordinaire. Ni l'un ni l'autre n'useraient ou n'abuseraient du renforcement de ce signifiant si prisé dans une époque de mise en scène comme valeur opérante ou jauge de pertinence.

Pour autant, qu'ont-ils à voir avec l'ordinaire ?

Le quotidien est-il l'ordinaire ? Je dis souvent « l'ordinaire des jours », lequel, pour être goûté, doit justement être ponctuellement rompu, parfois avec contrainte sur le toujours imaginable endormissement, sur la routine.

Or, curieusement, c'est bien cette routine sécurisante qui offre à notre premier entendement du rite l'allure du répétitif. On dit volontiers « il a besoin de ça, c'est *comme* un rite », par exemple le répétitif de l'apéritif... « Comme », on ne croit pas si bien dire, il y a de *l'imitation* dans l'air⁶. Et partant, dans l'effectuation de tout rite, des vertus pédagogiques d'identification, de réitération, de communication et de transmission.

Attention, dès lors, à prendre pour du rite le recours obsessionnel à des procédés magiques (ou fantasmés tels, en négociation avec des forces suprahumaines), à des règles rigides de vérification ou d'interdiction, ou à des automatismes des manières de faire... En ces cas, ces gestes auxquels on tient mordicus cherchent souvent à conjurer un vide; corrélativement, on remplit ou on tente de remplir. Néanmoins, la plupart du temps, ces gestes recèlent un soupçon de rite dans la sécurisation qu'ils procurent, puisqu'ils sont

motivés par un embarras ou une appréhension internes, ou une part hostile de l'univers externe.

Donc, nous sommes avertis, ne serait-ce que dans l'observation de ce qu'il peut y avoir de composante rituelle dans le quotidien : soyons vigilants d'une part, entre une cérémonialisation maniaque (comme une manière tatillonne de se tenir à table) et d'autre part, une trivialisaiton du rite, visible dans une habitude hygiéniste (se laver les dents) ou une douce manie... Nous nous entendrons également sur ceci : si le rite effectué sur la base du quotidien, en son sein ou pour s'en retirer provisoirement, procède d'une codification, même légère, des conduites, il n'est pas pour autant tributaire d'une amplification des affects ou d'une dramatisation poussée; en effet, la ritologie classique valorise d'un côté la catharsis guidée et de l'autre la rhétorique de l'oblation, de la révérence, voire de la soumission à l'endroit de forces suprahumaines, alors qu'ici, elles se posent en demi-teintes. (On consultera l'annexe pour en repérer les traits.)

La définition que j'en propose s'éloigne ainsi notamment du caractère ostentatoire manipulé par les tenants de pouvoir, qu'ils soient religieux ou civils⁷. Elle se donne plutôt comme un « ensemble d'actes et de signes matériels à haute teneur symbolique, marquant à la fois l'expérience d'un événement et d'une transformation perçus comme mystérieux – sinon menaçants pour la vie – et appelant le dépassement⁸ ». On le constate derechef, le rite puise sa nécessité psychoculturelle au creuset de l'incertitude impartie au changement. Il cherche ainsi à maîtriser symboliquement l'angoisse qui en découle, tout autant que l'exaltation suscitée par l'attrait de la nouveauté. Qu'on pense aux très largement interprétés rites de passages, calendaires, associés aux cycles de la vie humaine et cosmique.

Or changeons de registre en regard de ces « événements », lesquels, en passant, se préparent parfois de longue date... et reviennent en mémoire longtemps après, surprenant l'instant. Car, en deçà des activités cycliques ou occurrentes saluées dans les rites socialement connotés, le quotidien implique aussi des moments-charnières, des ruptures de ton qui requièrent de sublimer, ou du moins d'exprimer une forme d'ambivalence entre insécurité et excitation : les heures à la lisière du jour et de la nuit, et de la nuit et du jour, en sont; les solstices comme les anniversaires aussi. Le rite prend acte à la fois de cette ambivalence et de ses termes, les interprète et les relie à ce qui transcende et l'individu et le quotidien, points nodaux, « vérificateurs » de départ et d'aboutissement, si l'on peut dire : ils dirigent ces derniers vers des formes de stabilité humaine, telles le groupe, l'idéologie, l'institution, la procréation et la création, ou extrahumaine, telles l'écologie et les puissances spirituelles et surnaturelles.

En d'autres termes, si le rite rompt avec l'ordinaire usuel, il impulse tout autant l'intégration à une sphère qui dépasse l'individualité, d'allégeance plus ou moins articulée à une valeur, singulièrement lors de désarrois et de déstabilisations, qu'ils soient contingents, prévisibles, politiques ou psychiques, mais évidemment toujours aboutissant à cette dernière instance.

Ce dépassement de l'individualité ouvrira sur la puissance singulière du rite : imparti au temps, par le changement accueilli, si ce n'est métabolisé, il s'appuie donc sur le temps, mais pour le dépasser, pour projeter le présent dans la durée, voire dans l'éternité ou le temps hors du temps. L'ordinaire se teinte alors bien différemment... Et l'on peut concevoir que le rite puisse s'effectuer aussi solitairement, par exemple dans une esthétique qui cherche à conjurer le sort ou qui symbolise le doute, ou encore qui se réjouit d'une avancée illuminante.

Nous reviendrons sur ce changement et cette ambivalence, principalement dans l'orbite du rapport au temps, pour n'en garder ici que le caractère à demi-conscient et à demi-avoué. Car c'est en considérant ce qui est affirmé, proposé mais surtout agi en contexte, que l'on peut percevoir ce qui vacille. Par exemple, la régularité d'équipe d'une activité de « mise en forme » physique, par l'importance qu'on lui attribue pour l'aération mentale, pour l'observation du passage des saisons, pour l'humour partagé alors propose toujours du clair; néanmoins, tout autant du creux émerge l'ombre portée, même issue d'un aperçu furtif : la crainte ou à tout le moins la considération d'une éventuelle maladie, du temps qui emporte, de l'esseulement, de même que des effets de l'esprit de sérieux quand il se racornit. On reconnaîtra alors la polysémie du caractère sédimentaire de l'expérience humaine, ne serait-ce que dans l'appréhension ou la découverte de l'autre dans notre champ perceptif, cher à Husserl.

On le devine ainsi, autant dans son fondement que dans son actualité, le rite prend acte du risque. Aussi, métonymie et métaphore de la mort toujours au minimum symbolique, le rite qui sourd du quotidien met en valeur ce qui fait corps et sens. Et en cela, il résiste à la pourriture, à l'anomie, à la disparition, à l'absurde, toutes figures de la mort... Mieux, il fait corps pour faire sens. On en veut pour exemples la mobilisation d'énergie vers les gestes de soutien et même, de création de la vie au quotidien, entre autres, pour se désengluer de son poids d'inertie mortifère : le petit bouquet de fleurs fraîches, le vêtement apprêté, le café partagé, la nouvelle touche à un repas du vendredi soir, une lecture tonifiante, la participation active à une démonstration d'adresse et de sublimation de l'agressivité, qu'il s'agisse de sport d'équipe ou d'une « performance » artistique.

On le conçoit de la sorte, le rite, ici bien sûr en volutes non affichées, en coupant de l'ordinaire, peut tout autant éponger le sentiment que soi, on se perçoit trop « ordinaire »; il vient exalter l'expression d'une zone de soi floue, parfois flouée, qui réclame l'énonciation sensible d'une singularité, tout en ne s'y confinant pas. En outre il signe son éthique, celle du prendre soin, car en définitive le soin ne fait pas que reproduire la vie, il offre à sa vie sa pulpe et peut-être beaucoup de son enchantement sur l'humanité quand cette dernière s'avise du caractère précieux du quotidien. Pour le dire autrement, le risque du quotidien, si on n'en prend pas soin, et soin avec sursaut de création, est bien de nous tuer.

Dès lors, si le rite manifeste, même allégé de son caractère cérémonial, la démarche phénoménologique, cette dernière recueille ce qui est manifesté. À la narration par le geste

elle greffe la narration par le mot. Il se peut même qu'à l'inaperçu éventuel du fait « rite » pour qui l'exerce, elle contribue à faire se désigner une fonction. Je n'entends pas le terme au sens fonctionnaliste de participation systématique à un « ciment » social; non plus comme jauge d'une efficacité empirique, établie téléologiquement, ou selon un but précis, auquel cas le rite serait aplati en recette ou en technique. Est plutôt convoqué ce qui enrobe l'acte en croisant l'état d'être au moment où une activité rituelle est intuitivement choisie avec ce qui en émerge comme émotion unifiante. Or, une exploration phénoménologique du rite peut justement rendre conscient du risque d'altération que présentait la situation préalable. Et forcément, d'aperçu en aperçu d'une conscience en mouvement émerge la possibilité de l'altération bénéfique. Mais par-delà, ce que découvre la quête phénoménologique, c'est bien la croyance en la puissance du fait « rite » et corrélativement, ce que cette puissance vient structurer des pratiques même du vivre.

De plus, si le rite offre au corps une cadence différenciée du cours « normal », la « gestuelle mentale » phénoménologique lui apporte un cran d'arrêt; de surcroît, aux sens, mine de rien, elle ouvre au dépliement de la convention fonctionnelle, voire des automatismes de survie.

Aussi, pour se hisser de l'ordinaire, faut-il bien s'y appuyer! C'est alors que l'épistémologie radicale – au sens de racinaire – de la *lebenswelt* se traduit par une méthodologie à la fois simple et rigoureuse : non seulement faire décrire, mais laisser affleurer à partir d'une posture minimaliste du chercheur. Par exemple, dans le travail d'initiation au terrain ethnologique que je propose aux étudiants gradués⁹, ils font décrire d'abord les faits et gestes, par le menu, pour seulement ensuite investir les émotions et les motifs. Le creusage se fait en boucles précautionneuses et lentes. Évidemment, d'emblée cette posture bien peu « interventionniste » peut être jugée simpliste, naïve, voire trop axée sur l'anecdotique. Et surtout, par la discrétion de l'explicitation, bien peu gratifiante de la capacité d'*explication* à laquelle est trop souvent assujetti l'apprenti-chercheur... C'est dire notamment l'acculturation à la question-coup-de-poing qui soi-disant va au fin du fin de « l'essentiel »; parce que nous avons pris habitude du style médiatique dans lequel prévaut l'*extraordinarisation* qui valide le spectaculaire comme accès privilégié si ce n'est unique. Ce faisant, se peut-il que nous donnions notre acquiescement à ce qui banalise la violence symbolique, justement parce que passée d'« ordinaire » à « normale », convenue ?

C'est dire autrement aussi la soif – qui paradoxalement peut s'ignorer – pour le projet phénoménologique : dans une modestie qui ne commente pas, mettre à l'épreuve le caractère intrinsèque de l'ordinaire, hocher la tête devant lui, ouvrir les écoutilles procédent de la « noèse » d'une conscience qui s'attarde sur son fait même. On n'est plus en conséquence porté à justifier ou à légitimer l'acte, mais à se concentrer sur l'acte lui-même. (On ne sera pas sans noter l'analogie avec un principe de sagesse bouddhiste.) C'est alors dans cette mise à distance progressive que l'ordinaire se corolle.

Par conséquent, le rite comme la phénoménologie viennent se faire déposer l'ordinaire assumé. Quel est-il ? C'est le travail silencieux du temps, à notre insu ou à notre corps

défendant. Rite et phénoménologie désignent le fait qu'il y ait *travail du temps*, d'abord et avant même de nommer le contenu de ce temps. Or, pour désigner le principe même du temps, nous devons nous couper de l'ordinaire. Pour ce faire, nous nous arrachons à une rythmie, et alors nous permettons l'irruption d'une scansion. C'est justement l'arrachement au dévidoir du temps linéaire qui va recréer la vitalité de l'ordinaire. Autrement dit, l'ordinaire en rythmie – souvent syncopé et de là, éventuellement « possédé » quand ce n'est « abruti » – sclérose, quand il n'est pas secoué de la rencontre avec l'arythmie. Arrachement et arythmie, voilà le rite, qui décolle de l'ordinaire. Et pour nous constituer sujets, nous avons besoin autant de l'un que de l'autre, ordinaire et hors ordinaire.

Et en ce sens, la rencontre intercorporelle et interpersonnelle telle que vécue, pensée et distanciée en phénoménologie s'appuie sur l'ordinaire : elle le « désordinarise ».

2- Les deux renvoient à la relation conscientisée. Aux relations.

Le souci de soi passe par l'examen de la relation à l'autre. Fort bien. Je ne m'attarderai pas ici sur les divers aménagements de cette relation à l'autre comme personne et des ébats-débats sur l'autonomie, l'interdépendance; loin de l'instrumentalisation de l'autre dans laquelle nous fait glisser la logique comptable des intérêts rendus visibles au court terme, entendons donc le vivre qui est humanisé par la rencontre. Déjà, on monte d'un cran au regard de ce qui vient d'être énoncé, puisque si l'ordinaire s'était trouvé à la fois nourri et fouetté, c'est précisément du fait de la relation avec cet autre. Or, dans le lent procès d'élaboration de la faculté de symbolisation – lequel ne manque pas de composantes rituelles! – c'est justement du jeu entre la présence et l'absence de l'autre gratifiant – froment et sève de la relation – que s'élabore la capacité d'imaginer, de penser : autrement dit, de mettre en relation. Cette histoire relationnelle sédimentée tressaille forcément, imprévisiblement, dans l'intersubjectivité qui tisse le jour après jour. Et on ne sait pas encore assez l'ampleur de ses ramifications.

Car sous un autre aspect, mettre en relations – au pluriel – s'avère la tâche ardue de notre monde. Précisément parce que ce monde est hétérogène ET relié, diversifié et réseauté, les relations de sens sont simultanément hachurées ET en quête de cohérence. Entre « le monde de » (des affaires, des arts, etc.), l'être-au-monde auquel s'est adressé Heidegger, la mondialisation, prennent forme des dispositifs rituels inusités qui bouleversent et renouvellent les *significata*. Justement, « s'adapter au changement d'échelle, ce n'est pas cesser de privilégier l'observation de petites unités, mais prendre en considération les mondes qui les traversent, les débordent et, ce faisant, ne cessent de les constituer et de les reconstruire¹⁰ ».

On ne peut dès lors s'étonner que rite aussi bien que phénoménologie soient sollicités : ils font découvrir des mondes. Mais encore le font-ils dans la *réalité perceptive* de la relation, laissant derrière les virtualités communicatives et les fictions du lien. Pour autant, ils ne s'en tiennent pas à cette perception qui émane d'un soi, ils ne se crispent pas sur

l'expérience physique de soi (contrairement au « monde » actuel qui aplatit l'hédonisme), de sorte qu'ils n'infèrent pas un « je suis le monde » ou « le monde est à moi », mais « je suis du monde... je vais dans le monde ». Ils médiatisent les rapports aux mondes comme condition de l'émanation d'une conscience.

Et pour sa part, le rite porte la tradition d'unifier, de lier, là où le heurt entre les mondes semble *a priori* insurmontable. Pour autant, et contrairement à des versions actuelles du rite, il n'est pas lénifiant. En effet, l'unification ne vise pas le consensus, elle ne récupère pas prestement au profit d'une logique persuasive du « bien-être », non plus qu'elle contribuerait au refoulement impartit à la rectitude politique : elle prend plutôt acte de la tension pour la dynamiser.

C'est que, dans le rite, la négociation médiée temporelise les pulsions agressives – aussi bien fondatrices que réactives – et l'angoisse qui y est associée; les règles alors mises en place canalisent la confrontation, de son expression à sa résolution. On les retrouve au sein des institutions, de la famille à l'entreprise. Le rite introduit du coup la logique du tiers qui prend place entre ce qui trouble et l'être qui est troublé (ou les êtres). Comme dans le cas des règles, ce tiers peut être issu des attentes sociales, à la fois non dits implicites et diktats à la mode. Mais ces dernières peuvent aussi bien être source de tension! Le rite doit alors repositionner l'ordre et le faire pivoter d'une dominance que son caractère de liant social peut lui conférer. Il fait alors inverser cette dominance dans des pratiques festives de renversement des rôles, de mascarade, bref, de prête-identité ponctuelle. Or, cette inversion n'est pas rien dans l'apprentissage du convivre en société; le rite qui fait « jouer à » vient entamer ce qui se donnait comme perdurance d'un état, si bien qu'il ne peut être entièrement idéaliste d'estimer que de « faire semblant » d'être en posture autre que celle par exemple prise à chaque matin donne accès à une potentialité révolutionnaire : le rite viendrait alors proposer un ordre autre, le faire envisager dans un jeu de relations différent, plus équitable ou à tout le moins, plus proche du désir que l'on en a. Déjà ici s'esquisse ce que l'on verra plus loin : au contraire de la réduplication dont s'emparent les tenants de tout pouvoir, domestique ou public, la mise en relations impartie au rite peut bien faire concevoir et tonifier le caractère *évolutif* de toute relation, à commencer par l'affective. En ce sens, il accompagne la maturation.

Un exemple de l'introduction d'un tiers tient dans un personnage que l'on admire; déité référentielle, archétype de légende ou star passagère (comète ou étoile filante, les bien nommées), ce qui importe ici n'est pas tant la figure comme telle que la nécessité vitale de la croyance dans les qualités d'une telle figure. Bien sûr, si les personifications changent, la figure d'idéal, de communion, de survie symbolique par delà la mort, elle, perdure!

En ce sens, on le redit, si le rite fait du bien, c'est du fait qu'on croit en ce bien... Ce point est primordial, parce qu'il enchâsse sa portée cognitive dans un distillat affectif. Que le lien interpersonnel soit avéré ou imaginé, le simple fait de s'y identifier confère un sentiment de puissance dans la capacité de traverser cette tension : d'une part en en admettant le caractère minimal, d'autre part en y forgeant une nouvelle aptitude à composer avec

l'obstacle. On peut de la sorte comprendre la part des figures dites mythiques, auréolées d'une force singulière, parce que justement elles ont à la fois affronté et traversé l'épreuve. Et sans doute rencontré une forme de sentiment de plénitude aimante, tout en ne s'y couvrant pas totalement.

C'est ainsi que le quotidien se sertit en sa trame, mais aussi lors d'occasions spéciales, de déplacements-dépôts de l'identité individuelle dans un rapport à ce qui est plus que soi : dyades, sous-groupes, collectifs, dans la valorisation de l'identité qui vient d'autant s'y élargir. Juste assez proche pour se reconnaître, juste assez lointaine pour intriguer, se trouve l'identification à un héros, à une héroïne, à un être admiré, inconnu ou prestigieux, lesquels, justement, représentent plus qu'eux-mêmes, mais condensent sur eux la symbolique du désirable, du vivable, du vivant. Par ce biais focalisé et personnifié, la vibration à l'unisson devient consubstantive du rite; et c'est bien elle que l'on retrouve dans la clameur ou le silence, le chant ou le mot de ralliement. Dans toutes les sphères de la réalisation rituelle, de la dyade amoureuse, mère-enfant, copains de périple, participants à ce que l'on a appelé les liturgies politiques ou sportives, dans tous les cas, la participation à une émotion qui ravit nourrit le terreau des apprentissages du vivre en relation.

Se trouve l'autre personnifié, et par lui, s'effectue le contact, voire la rencontre avec une tierce réalité débordant le soi individuel.

Ouvrons ici une parenthèse. Cette triangularisation fait le charme de tout rite hors de l'intime, mais provoque également une méfiance à l'égard de ce dernier quand on se rive à l'ultra-individualisme. Justement, cette résistance peut être avivée de ce que ce « contact » favorise, l'adhésion à une ou des valeurs communes, adhésion parfois vécue et/ou manipulée comme adhérence.... Auquel cas, la mise en relation stagne et est phagocytée au profit du maintien quand ce n'est la pérennisation d'un « ordre » au sens de ce qui « doit être », plutôt que de la « mise en sa bonne place » d'une expérience. (Or les deux existent... en tension, dans l'effectuation rituelle.) C'est ainsi qu'est souvent obturée la potentialité agissante du rite, contributive à un ordre nouveau; on lui préfère la « célébration » d'un ordre ancien, la statufication d'une persistance. Autrement dit, le rite se tient dans le « ringard » parce qu'il est utilisé comme rempart compassé à la violence de tout changement, alors qu'il peut originellement la prendre à bras-le-corps. Cette univocité retrouvée à maints égards dans le rite actuel a comme résultat visible d'en aplatir la complexité. Et d'amplifier la suspicion dont il peut être l'objet. Fin de la parenthèse.

Or, la complexité du rite déborde largement son cadre performatif dans la mesure où le rite oscille constamment entre ce qui le structure¹¹ mais aussi ce qui risque de le déstructurer et ce qu'il vient déstructurer : le monde habituel. C'est qu'il met en relation des mondes, justement celui de l'ordinaire, de l'empirie et de l'inordinaire, le non encore perçu et le possiblement perceptible. Bref, encore une fois, des mondes différents¹². Microstructure structurant les expériences individuelles, dyadiques, groupales, il se déverse dans la macroculture. Mine de rien, bien plus que dans l'apparat auquel on aimerait volontiers le faire équivaloir.

De son côté, oui, la phénoménologie, du fait même qu'elle n'est pas monologue, mais entrechoc de consciences qui se constituent sur le tas, si l'on peut dire, amplifie l'écho contemporain qui prend acte du multiple étoilé. Il n'y a pas d'un côté un qui sait et de l'autre, celui qui dévide son état d'être sous l'œil expertisant ou diagnostiquant d'un quelconque expert. Bien mieux, sur la base de l'intercorporéité, s'élançait l'intercorporalité¹³, ce langage harmonique en points et contrepoids, conventions mimétiques et improvisations nées de la rencontre. C'est ainsi que la phénoménologie fait découvrir les arrière-pays; non pas que ces derniers se cachaient, mais plutôt que le prime paysage ne pouvait en faire percevoir l'existence.

Au bilan, inscrire le relationnel, tant par la phénoménologie que par le rite, tiendrait en ce pari : donner sens donne vie, tout en admettant que ces dons en forme d'échange ne soient pas réductibles aux formes que nous leur prêtons.

3- Les deux renvoient à un autre regard – peut-être – sur le temps...

Pour arpenter l'espace, tous les espaces, il faut du temps. Reprenons ici un énoncé à la lisière du premier constat à propos de la rupture dans l'ordinaire.

On ne le dira jamais assez, la certitude de soi dans l'instant, vient de la certitude d'avoir le temps. D'être *dans* le temps.

Du côté du rite, j'ai tout à l'heure proposé son irruption dans l'ordinaire. Le rite offre ainsi « une trouée dans le temps », pour reprendre l'expression de Bachelard. Bien plus, il le suspend dans le même principe que celui de la rencontre, qui est bien une des variations du sentiment d'éternité : la sensation et le sentiment ponctuels d'être hors du temps. Ou encore le sentiment de plénitude qu'offre l'acquiescement à l'incomplétude.

Or, il faut du temps pour que le rite, comme l'expérience, se déploie.

Il n'y a pas si longtemps, le rite venait saluer et célébrer les changements, ce qui s'y terrait comme crainte, et puis, ce qui, de la crainte avouée, pouvait se traduire dans la détermination et l'inventivité humaines. Le groupe venait fouetter sa cohérence, en adhérant ou en réitérant un ordre, qu'il soit ordre de valeurs – morale et éthique – ou hiérarchique. Le rite prenait toutefois bien soin de virer l'ordre à l'envers, de mimer le désordre ou de le provoquer tout en le canalisant. Car « l'inversion de l'ordre n'est pas son renversement, elle en est constitutive... Elle fait de l'ordre avec du désordre, de même que le sacrifice fait de la vie avec la mort¹⁴... »

Ce rite-là accueille le changement en proposant des volutes de sens qui aident à discerner ce de quoi nous délester, pour marcher plus légers, ce à quoi nous devons conforter notre appartenance et notre attachement. En ce sens, tout rite forge l'aptitude au deuil. Pour

autant – et ce point est fondamental – pour autant qu'il prenne justement le temps afin de prendre acte de la souffrance. Cette souffrance, à divers degrés, émane de la limitation du sentiment de toute-puissance, de l'arrachement à du connu; elle s'accompagne de l'abattement. Le rite ouvre son espace à la mélancolie. À défaut de quoi, cette dernière, flouée aux oubliettes, revient dans l'ensauvagé : c'est dans cet orbite que nous pourrions autant interpréter les passages à l'acte que sont maintes formes d'abolition de soi : compulsivités ingestives, activismes, et à leur frange, multiples formes psychosomatiques, pour se panacher dans la déréliction du suicide.

Or, ce rite-là pouvait s'exercer quand on avait le temps de contempler les changements. Il pouvait d'autant prendre le temps de saluer les dits changements que le rythme de ces derniers les faisait généralement advenir dans la lenteur. On sait comment « la dynamique sociale a changé son rythme – on dirait presque sa nature – depuis la mutation postmoderne; l'humanité tout entière, pour la première fois, se trouve concernée¹⁵ ».

Certes, le rite comme tel peut toujours s'exercer, mais moins souvent. Surtout qu'il n'y a pas que le rythme des changements, la mobilité comme nouvelle manière d'être, mais les marqueurs du dit changement, devenus plus flous et plus intimes. Peut-être d'ailleurs plus flous parce que plus intimes. Et c'est là que la phénoménologie a un rôle – si l'on peut dire – à jouer. Et même, si l'on peut lui assigner un rôle : prendre acte des changements qui surviennent au moment, souvent, où on ne s'y attend pas. *Que diable se passe-t-il là, et qu'est-ce qui passe par là ?* serait la question du promeneur anthropophénoménologique. Autrement dit, pour que les choses passent, il faut que *ça se passe*, que « se passe » soit tenu au creux des mains. Et les questions peuvent affleurer : qu'est-ce qui advient ? D'où provient ce qui advient, de quelles traces, pourquoi cela semble-t-il si important que ce soient ces traces-là ? Comment cela se présente-t-il ? Qu'est-ce que cela dit, en soi et en diagonales croisées, tout autour, dessus, dessous, de dedans ? Qu'est-ce que cela n'ose pas dire, qu'est-ce que cela manifeste, et qu'est-ce que l'on voit venir ?

Je sais, je sais, investir le « ça se passe », hors de l'anecdotique, et hors du tempo que « cela passe au plus vite », c'est bien désagréable, pas du tout séduisant, pas narcissiquement validant dans l'entendement sur l'évidence de la nécessité nomade, voire dans le crispé du court terme et de l'injonction à l'apparence. Je m'étonne toujours, dans une société soi-disant psychologisée, que nous ne puissions admettre que « passer » ne puisse s'effectuer sans heurts et sans désarroi, sans contemplation et exploration.

On change sans nécessairement savoir que l'on change et ce n'est pas seulement par les occasions sociales et formelles du changement, que ce dernier soit cyclique, comme dans les fêtes calendaires, ou qu'il soit existentiel : naissance, soutenance de thèse, mariage-séparation, retraite, passage des dizaines... et enfin, mort.

Débordant le rite, accompagnant la phénoménologie, une question actuelle serait : mais qu'est-ce donc qui nous aide à vivre, à la fois en prenant acte, en endiguant l'émotion, plus qu'en la chatouillant, en l'emmenant voyager dans des zones de transcendance ?

De quels savoirs aurions-nous ainsi besoin et désir, de quels savoirs, exilés, mais toujours tête haute devant le savoir savant, ne serait-ce que parce que ce savoir savant méconnaît parfois comme le quotidien peut le toiser, le vérifier et plus encore – au risque de l'invalider ?

Entre autres, les savoirs sur l'humanité devant la mort, et de là, sans doute, une clé sur les pratiques du vivre de cette humanité devant les autres formes de vie.

4- ...Et par conséquent, les deux renvoient à un refus de l'insignifiance.

Attention, encore ici pointe un avertissement : le rite et la phénoménologie ne prennent pas part, ne devraient pas participer du concert de la déploration du sens. Car on observe que politiquement, se lamenter qu'il n'y ait soi-disant plus de sens, prépare souvent l'instauration d'un ordre qui, d'indication du sens, verse rapidement dans la prescription, puis dans l'autoritarisme. Les « il n'y a que », « voilà la chose » en sont des formules tellement banales qu'elles passent inaperçues... Par conséquent, monte toujours le danger que, à juste titre fiers de nos trouvailles, la valorisation du rite comme de la phénoménologie n'en vienne à monopoliser si ce n'est idéologiser le sens même de quête de sens. Un peu d'ailleurs de la même manière que, en interprétant le spirituel dans un sens éthéré, nous l'autorisons à phagocyter la question du sens. Alors que la question du sens au sens de *meaning*, comme de sensorialité, comme de direction, émane de l'articulation même de l'ordinaire de nos jours. Et s'y vérifie dans l'incarnation que nous pouvons tout simplement lui donner. Dès lors autant le « faire sens » que les manières de le fabriquer sont ce qui se révèle dans la pratique que nous avons du monde.

Bien au contraire du discours univoque sur la perte « du » sens, ne réenchantant pas puisqu'ils n'avaient pas déchanté et encore moins désenchanté, la phénoménologie et le rite font leur petit lait des tâtonnements de sens. Débordant le quotidien, le hissant de l'habitude, investissant les interstices, ils autorisent non pas le déploiement en étendard de tous les *Eurêka!*, mais le dépliement de quelques recoins surpris d'aller prendre l'air. Et néanmoins ravis. C'est ainsi que par exemple, le rite est la plus pratique des pratiques. Nous le ressentons tel quand il n'y a pas d'autre chose à faire devant le phénomène qui suscite le rite et qui en génère d'autres. Nous effectuons de la sorte du rite pour ne pas nous faire happer par le tumulte et le tournis de tout ce qui, au bout du compte, est souvent ressenti comme futile. De la même manière, la pratique de la phénoménologie fait signe que du signe est à se prodiguer.

Du reste, ce refus de l'insignifiance peut évidemment se lire dans un nombre considérable de manifestations actuelles qui seraient traversées de composantes rituelles : la protection de la signature culturelle des œuvres d'art, la commensalité, le souci environnemental, la participation aux grandes fêtes collectives, l'expressivité adolescente qui n'équivaut pas, loin s'en faut, à un problème ou à une crise, et tant et mieux.

Sans pouvoir les arpenter dans le cadre de cette communication, exerçons-nous tout de même à cette question du sens sur ce que nous partageons le mieux, la vie. Et tant qu'à faire, pour éviter l'insignifiance de la vie, comme de la mort, l'une intriquée dans l'autre, situons-nous dans un lignage, dans une historicité.

*

La vie serait devenue notre valeur-refuge lors du XX^e siècle. Nous nous calfeutrons dans son éloge, d'abord parce que nous serions hébétés de notre puissance destructrice : ainsi nous sommes-nous aperçus que la vie n'est pas que simplement fragile en elle-même, en regard de notre finitude destinale. Ce qui est aussi devenu paradoxalement précaire depuis plus de 50 ans, inaugurant une rupture sans commune mesure avec le temps long de l'histoire humaine, c'est notre capacité technique d'abolir la vie et son support, oui, son support, la terre entière. La bombe atomique a ainsi inauguré l'ère de l'explosion. Massive, tonitruante, totalitaire. Et nous craignons – à juste titre – les éclats. Entre autres, parce qu'une fragilité qui s'ignore s'aveugle d'autant de ses prétentions de pouvoir, de détermination, d'indépendance. L'histoire de l'atome comme celle du battement de l'aile du papillon ne sont pas que des métaphores. Et depuis le 11 septembre 2001, nous connaissons mieux l'impact des ignorances, des humiliations sédimentées, et tout à la fois, « l'effcience » de l'ordinaire détraqué : des avions transformés en bombes humaines à l'intérieur desquelles se confondent victimes et bourreaux.

Ce que nous craignons aussi, sans forcément savoir que nous le craignons, c'est la mort dans la vie, la mort qui rampe dans l'ordinaire des jours, oui, la mort impartie à la répétition à l'identique. Insignifiante, inodore et incolore, au compte-gouttes invisible. Nous ne frémirions pas assez de celle-là, en comparaison des autres sources qui nous affligent. Cette mort-là n'est pas que concernée par l'ennui, elle est aussi imbriquée dans notre réflexe à répéter les bons coups, à les traduire en formules plus ou moins savantes, à les enserrer dans une technique et dans ses auxiliaires gestionnaires et prévisionnels, lesquels ne se contentent pas de maîtriser symboliquement le temps, mais cherchent davantage à le tordre proprement dans des organigrammes et plans triennaux¹⁶. Pour le dire autrement, nous serions davantage préoccupés à prendre des assurances sur le temps qu'à le protéger, dans ses respirations éloquentes.

Or, à côté de cette mort par usure du même, ce que nous craignons, c'est aussi la mort symbolique, plus perceptible, celle qui se tapit dans toutes les violences à bas bruit : méconnaissances, ignorances, parfois consenties, indifférence, marginalisation, rejet, et toutes les intoxications qui nous éloignent du désir, à commencer par la compulsivité de l'accumulation au point où le chiffre tient lieu d'indice de qualité.

Contre ces morts, le sujet se rebiffe. Je viens de le souligner, en rappel de la section sur la convergence de la mise en relations, il peut se calfeutrer, se rabattre sur lui-même et son rapport au monde, comme seule certitude. Et ce, d'autant que les grands mythes mordant la

poussière, on lui susurre qu'il ne peut compter que sur lui-même. C'est notamment dans cet engrais fertile qu'éclotent les réclamations identitaires, les sacralisations des singularités, par laquelle la subjectivité se pose comme souveraine : « Tout le sens pour moi, du sens que de ce que je perçois », peut-elle clamer.

Dans ces floraisons, vous me voyez venir, on gerbe du rite et de la phénoménologie! Du moins, un entendement des deux, en ceci que parfois, on étête : de un, la phénoménologie de sa fondatrice intersubjectivité *avec le monde*, et le rite, de sa puissance fondatrice et énonciatrice de la culture. Car si l'un et l'autre interpellent, c'est justement de leur potentialité à ce que la culture-présence-des-mondes résonne dans leur récit.

Dès lors, un des défis que rencontrent les deux (et évidemment, ils ne sont pas les seuls convoqués!), actuellement, aujourd'hui, tient en ceci : nommer la vie. Rappelons que nous sommes la première culture à définir la vie sur la ligne de l'existence, laquelle se tient à l'intérieur des deux dates limitrophes de la naissance et de la mort. Celles-là, oui, que l'on retrouve sur ce qui reste de pierres tombales : né(e) en... mort(e) en... Avec un trait d'union, tout de même, quelle chance.

On ne peut à cet égard être étonné de deux attitudes collectives. En premier lieu, la mort – ou date de péremption, par rapport à la date « d'apparition » – agit comme un butoir qui fait d'autant « investir » la durée de l'existence : « Le meilleur de la vie chantait Pablo Neruda, la vie elle-même ». Personne n'y reedit, mais il faut voir quelles significations en émanent *en dominante*. Prenons-en une. Vivre, ce serait « en profiter », « aller au max ». Alors, forcément et sans trop que l'on s'en rende compte, de butoir, la mort est boutée, simplement du fait qu'elle est une empêcheuse à la jouissance du vivre dans l'instant, un instant qui se répéterait infiniment, dans une existence fantasmatiquement élastiquée. Boutée, apparemment, parce qu'elle viendrait hanter du lieu même de son mutisme : fracas cinématographiques, revanches de morts-vivants, phobies de tous ordres...

En second lieu, parce que la réalité de la mort provoque notre détermination, ou plutôt notre sens singulier de l'autodétermination individualiste, on aimerait bien la narguer à notre tour : essentiellement, en reculer les limites et dans les cas extrêmes, jouir de la vie pour autant que le sentiment de toute-puissance racole la mort.

En cela, quelques cas de figure apparaissent dans la déclinaison de « vivre sa vie » : premièrement, les conduites dites extrêmes toisent une mort par ailleurs disparue comme événement au sens de la socialité qui s'y exerçait, par ce qu'elle y puisait d'atterrement combiné au vouloir-vivre fouetté. Là, l'éloge de la vie se pervertit en éloge de la toute-puissance à jouer de sa vie, à risquer sa mort (et celle d'autres...). Quand la mort « réelle » survient, on estime que de vouloir regarder ailleurs est une trouvaille récente, alors que, de tout temps, on a domestiqué dans le rite ce fait de vouloir regarder ailleurs, en face de cette incontournable répulsion que provoque toute mort.

Deuxièmement, la centration sur la vie elle-même a tranquillement réduit le rayon de ce qu'on appelle pudiquement la qualité de la vie; il se peut qu'en bonne part, cette dernière réponde aux nouveaux canons de la socialité, l'autonomie (on ne précise pas qu'elle est fonctionnelle, physique et non mentale...), le non-dérangement, la pacification la plus élégante (« stylée ») possible... Cela donne « naturellement » un modèle de bonne mort qui fait souhaiter une « sortie » par voie accidentelle, rapide, indolore, ou encore par épuisement de la subjectivité. Cette « naturalisation » du « c'est la vie! », prononcé en haussant les épaules, se poursuit par un deuil dont on susurre qu'il doive « se faire », et au plus tôt.

Troisièmement, à la fois contribuant au désir de sortie, mais aussi préparant l'entrée en scène d'un autre rapport au vivant, se trouvent non seulement la fine mécanique de la réparation des corps, mais surtout toutes les manipulations sur l'engendrement même de la vie.

Dans le quotidien de nos vies, ces nouvelles formes de socialité de la mort envahissent les écrans; des jeux vidéo, des ordinateurs, du cinéma, de la télévision. Déréalisant la mort, elles se donnent pourtant comme synthétiques, singulièrement sous le logo du héros. La subjectivité y est gavée d'anabolisants. Ainsi tout discours, voire tout témoignage sur un mort est devenu un hommage, toute cérémonie funéraire est devenue une commémoration (on notera la compression du temps, pour qu'une expression qui signifie mise en mémoire, après un certain temps, de la mort, certes, mais pour ce qui, mis à l'épreuve persiste pour la survivance). Dans l'enflure, il ne s'agit pas seulement de vivre en héros (parachevé dans la mise en scène de l'obligation au spectacle), mais de mourir héroïquement; certains vivent en y échappant (quasi) continuellement de justesse, d'autres en renaissant de leurs cendres comme des phœnix, d'autres, scientifiques aux abois, trouvant le moyen de faire « vivre » leur biotechnologie sur des vivants-morts, d'autres enfin, en adoptant la nouvelle civilité du départ calibré en fonction des vacances des survivants.

Dans tous les cas, dépasser au sens de faire bouger – soit avancer, soit reculer – la limite imposée de la vie est la jauge du bien-vivre.

Il est tout à fait pertinent de se demander à ce point de notre discussion, si c'est cela que nous rencontrons, dans les frémissements intimes, comme ceux de nos rencontres à la fois graves et légères, ou si cette mort affligée à la vie et cette pseudo-vie de la mort émaille de fond en comble nos « existences ».

En d'autres termes, nous pouvons nous demander, si dans l'ordinaire des jours, dans l'éperon de toute rencontre qui fait entaille et baume dans la conscience, dans l'aisance de la fréquentation apparente de tant d'univers-mondes, dans le jeu de passe-rivière continu auquel est soumise la quête de repères, psychiques, institutionnels, culturels, nous gardons et ciselons distance ou nous admettons que la religion de l'image ait emprise sur le vivre.

Bref, nous demander si dépasser toute limite, sans avoir à discerner laquelle, et alors vraiment surtout celle contre l'insignifiance, n'est pas devenu notre nouvelle obligation du vivre.

Si c'est le cas, il est aisé de penser que la mort est libération, *breakdown* de trop de contraintes intériorisées.

Il se peut bien alors qu'une vie dite pleine soit étriquée, justement parce qu'obsédée par la mort tout en ne se l'avouant pas et *a fortiori* en ignorant qu'elle le soit : sous l'idéal proposé de vivre, sous la massivité de l'argument suinte à la fois la difficulté sociologique d'en partager les critères et la sombre inquiétude de rater et sa vie et sa mort.

D'évidence, me direz-vous, il est d'autres manières de forger du sens à sa vie : intégrer la vie dans la mort ne serait pas tant de développer un *artès moriendi* ou même une ritualité explicite, mais autrement radicalement : admettre la faille, le manque, refuser cette mainmise du sens qui le fait équivaloir au battant, à la gloire, à la fascination pour l'apparence du paraître, au point d'obturer le a- du paraître. Cet art de vivre en se sachant mortel s'attarde à ce n'est pas montré d'emblée, ce qui, non plus, ne retient pas la catastrophe, pour sûr, balayée par une autre, au mur des payantes lamentations médiatiques.

Il y va également de l'acceptation de ce qu'est la vie, humainement parlant. Car comme le concevaient des mondes avant nous, on peut poser la vie en dehors de notre existence. Car ce qui fluidifie ces dates-limitrophes, comme le propose le fait religieux, c'est de croire en la survie d'un principe spirituel dans un au-delà de l'empirie existentielle.

C'est aussi s'imaginer dépositaire de la vie, vasque et rayon de vie pour un certain temps, je veux dire un temps incertain. Forcément alors, c'est assumer la violence symbolique de cette incertitude avec un corollaire possible : percevoir la vie en dehors du vivre connu, expérimenté : poser la vie non seulement en dehors de la durée de l'existence, mais en dehors de la durée de MON existence. Les arbres que je plante vont continuer à grandir et vont vieillir sans moi. Les saisons se ramènent et j'y suis pour rien. Il y a là un départage entre ce qui me dépasse et ce que je me dois de dépasser : l'humanité doit ainsi s'extirper de son enflure de « je-nous » pour s'ancrer dans le temps d'une nature que le dit « je-nous » a bien malmenée. Autrement dit, le outre-vie est à la fois de l'ordre de ce qui est hors ma vie et de l'ordre de la résistance à ce qui vient écraser aveuglement le principe vital même.

On le voit, la subjectivité issue de l'intersubjectivité personnifiée, si elle ne veut pas s'asphyxier, aboutit dans le grand air de l'écologie et de là, dans l'analyse radicale de ce que l'espèce humaine inflige au vivant, notoirement, en recalibrant l'engendrement même.

Le vivre est ainsi interpellé dans ce qui apparaît, par exemple le grand fleuve, pour remonter à ce qui n'y paraît pas, jusqu'à la source qui traverse en secret les chemins, rebondit pour ensuite apparemment se perdre. Il y aurait ainsi une étude

phénoménologique du rite contemporain à effectuer, ne serait-ce que dans sa charge non plus tant de réitération et d'orientation ostentatoire vers de grands signifiés que de mise en place d'une possibilité même de découverte symbolique. Or, précisément parce que cette charge symbolique ne formate pas nécessairement des émotions tonitruantes, mais laisse place à la vigueur créative, il se peut bien que s'esquisse là une autre forme d'incitation à l'action.

CONCLURE SI L'ON VEUT : ÉLANCER

La mort comme fondement de la culture, et comme figure de l'altérité.

On l'a déjà suggéré, le rite, comme la phénoménologie, a à voir avec la mort, avec ce qui se débat, se musique, se crée sur l'éperon de la conscience de la mort. Il se peut encore que l'accueil, quand ce n'est l'engagement de plusieurs contemporains face à la phénoménologie et au rite recèle le simple fait que l'attitude devant la mort, actuellement, se brasse et se rebrasse de façon inédite. À défaut de toujours envisager en face la mort, comme dans les modèles passés, l'examen des profils qu'elle présente peut s'avérer très fécond.

Pour envisager cette tournure de ce visage de la mort, justement dans le quotidien, axons-nous sur cette proposition heuristique de Louis-Vincent Thomas :

Ce qu'on nomme culture n'est rien d'autre qu'un ensemble organisé de valeurs et de structures pour lutter contre les effets dissolvants de la mort individuelle ou collective. Chaque société repose sur un pari d'immortalité, ménageant aux individus qui la composent des parades à l'angoisse de mort qui laissent le champ libre pour **donner un sens à la vie**. Donc, la confrontation directe avec la mort est bien la pierre de touche qui donne la mesure de l'efficacité du système. Selon les époques et les lieux, les solutions s'avèrent plus ou moins heureuses¹⁷.

Selon notre époque et les lieux et milieux que nous traversons, nous pourrions bien distiller un rapport à la mort qui déplace, littéralement, son envisagement. Par exemple, se peut-il que nous souhaitions la « considérer » à petite dose ? Se pourrait-il que le quotidien besogneux, qui réclame repos et déliance, nous approche du désir de vivre ? Se peut-il que ce dernier, brutalisé par la mise en spectacle de la violence, par le goût infrangible de pouvoir qui y suinte, se « déporte » vers des petites criques plus tranquilles, plus secrètes, plus humbles, plus silencieuses ?

C'est ainsi que nous pouvons concevoir que les effets du rite et de la démarche phénoménologique ne se panachent pas. L'enjeu du quotidien, comme du rite, comme d'une démarche phénoménologique, c'est entre la vie et la mort qu'il se situe. Mais encore, on peut aussi mettre de côté la formulation dramatique et observer le travail du temps.

La mort est ce qui nous altèrera le plus, nous rendra tout autres. À ce titre, elle est l'altérité par excellence.

Ce qui nous aide à vivre, c'est précisément d'admettre cette réalité. Je n'ai pas dit « accepter », seulement admettre l'existence. Ne nous précipitons pas sur l'acceptation.

Or, percevant la mort comme suprême altérité, comme changement à la fois le plus universel et le plus intime, nous pouvons engager les changements tout du long de la vie, incluant ceux des intersubjectivités, engageant mémoire et mémoire de *significata*. De cette mémoire qui songe l'avenir, c'est la mort qui nous regarde, qui s'intéresse – comme on dit – à chacun de nous, et pas juste en novembre. C'est la mort qui nous demande de participer à du vital, quel qu'il soit, mais toujours lui même oscillant entre le connaissable et l'inconnaissable.

*

J'ai parlé d'entrée de jeu des étoiles comme du verre coupant, et aussi de la quête du bleu, inassouvisable. Dans le dialogue de Catherine Clément et de Julia Kristeva, à propos du féminin et du sacré – ce dernier bousculeur... – au travers des pages scintillantes d'humour, de modestie, de radicalité, j'ai aussi retrouvé ceci : « L'horizon de l'Être est poreux », écrivait Husserl repris par Merleau-Ponty; il suggérait le suintement des sensations irréductibles au langage lui-même. (...) Baudelaire parle, dans *Les fleurs du mal*, de parfums : « Il est de forts parfums pour qui toute matière est poreuse. On dirait qu'ils pénètrent le verre¹⁸ ».

Ce qui peut pénétrer le verre de la mort, ce serait peut-être justement d'accueillir autant sa violence que sa nécessité, et peut-être alors, mais seulement alors, sa beauté. Et en cela, nous n'avons pas trop de tous les parfums de nos quotidiens, salués dans la phénoménologie et dans le rite.

Justement hors du Verbe et du Spectacle. Puisque rite et phénoménologie – du moins tels qu'ici interprétés – laissent place, silence, liberté. Dans le temps de l'écoute qu'ils appellent. Et dans celui d'une altérité journalière qui nous convoque.

ANNEXE : COMMENT REPÈRE-T-ON LE RITE ?
(Tiré d'un ouvrage en préparation)

Selon les éléments suivants :

√ La présence de plus d'une **personne** (quoique j'aie observé des conduites rituelles en solo).

√ Un **lieu** non banalisé, c'est-à-dire comportant une signification particulière associée à ce qui se passe... Ou des lieux. Ou encore un lieu usuel modifié dans son décor. D'ailleurs cette modification peut constituer une part de « l'objet » du rite.

√ Un **temps** précis, découpé en séquences identifiables : moments de prise en acte de la réalité, d'aveu du « manque » ou du trouble, d'interrogation des significations possibles, de dons à une puissance, de recours à des significations autres que celles venues en premier, enfin, moments de demande et d'actions de grâce.

√ Une donation et un partage de **temps** entre participants.

√ Des conduites du **corps**, des mouvements, des gestes, des présentations qui ne sont pas habituelles.

√ Des **objets** investis symboliquement (c'est-à-dire signifiant plus que le sens perceptible au premier abord, c'est-à-dire le sens commun ou trivial), manipulés et offerts.

√ Un équilibre entre la prise de **parole** et le **silence**. L'accent porte sur l'être, même dans le faire et oriente la répartition structurée de **rôles et de modalités de communication**.

√ Un rappel, un dépôt de l'expérience, voire une adhésion à des valeurs communes, lesquelles **transcendent l'individu-sujet** : destin, vie commune, cause collective, religion, cosmos, etc.

√ Une **mise en scène** plus ou moins dramatique, un rythme et une tonalité hors de l'ordinaire.

√ Un **investissement** affectif et matériel des participants, une mise en commun de cet investissement.

Références bibliographiques

- Augé, M. (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Aubier.
- Balandier, G. (1992). *Le pouvoir sur scènes*. Paris : Balland.
- Clément, C. et Kristeva, J. (1998). *Le féminin et le sacré*. Paris : Stock.
- Des Aulniers, L. (1997). *Itinérances de la maladie grave – Le temps des nomades*. Paris : L'Harmattan.
- Deschamps, C. (2002). *Le chaos créateur*. Montréal : Guérin.
- Girard, R. (2004). *Les origines de la culture*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Goffman, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne, tomes 1 et 2*. Paris : Minuit.
- Goffman, E. (1974). *Les rites d'interaction*. Paris : Minuit.
- Kaufman, J.-C. (2004). *L'invention de soi – Une théorie de l'identité*. Paris : Armand Colin.
- Lévi-Strauss, C. (1950). Mission d'astronome des constellations humaines. Dans *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (1983). *Le regard éloigné*. Paris : Plon.
- Otto, R. (1949). *Le Sacré*. Paris : Payot.
- Poirier, J. (1991). De la tradition à la post-modernité : la machine à civiliser. Dans *Histoire des mœurs III, vol. 2*. Paris : Gallimard.
- Rivière, C. (1995). *Les rites profanes*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Serres, M. (1983). *Détachement*. Paris : Flammarion.
- Thomas, L.-V. (1991). *La mort en question – Traces des morts, mort des traces*. Paris : L'Harmattan.
- Turner, V. W. (1990). *Le processus rituel – Structure et contre-structure*. Presses Universitaires de France.

Walter, J.-J. (1977). *Psychanalyse des rites – La face cachée de l'histoire des hommes*.
Paris : Denoël.

¹ Anthropologue, professeure titulaire, Département des communications et Études sur la mort, UQAM.

² Serres, M. (1983). *Détachement*. Paris : Flammarion, p. 19.

³ Après-coup, on peut sourire de cette métaphore étoilée pour exprimer la prise de distance qui n'est pas désintéressé, comme on l'entend souvent euphémisé, mais bien processus d'allers et venues entre le détail infime et la structure dans laquelle du sens se déploie. Sourire, oui, parce que je me souviens maintenant que Claude Lévi-Strauss comparait la démarche ethnologique avec l'astronomie, notamment dans *Le regard éloigné*, mais surtout dans sa Mission d'astronome des constellations humaines, publié dans l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (cf. p. LI).

⁴ « Numineux » : le mystère inénarrable et ce qui dépasse l'entendement, chez Rudolf Otto (dans *Le sacré*). Justement, à mon sens, si le sacré et le numineux se recoupent, ils ne seraient pourtant pas équivalents : l'un et l'autre appartiennent au domaine de l'indicible, de l'informulable, de l'inatteignable qui transcendent les existences; mais le sacré, comme source de ce qui est juste, qu'il s'agisse du religieux, du social ou du politique, renvoie davantage à un ordre distillé par notre impouvoir, ou à un ordonnancement des responsabilités (d'où en bonne part le distinguo avec « profane »); tandis que de son côté, le numineux pose le jeu entre l'indétermination humaine et sa détermination et se tient dans l'indépassable. Avant le sacré, il constitue la matière brute – si l'on peut dire – des mythes. Mais surtout, le numineux galvanise rêves et utopies.

Or, nous n'entrons pas ici dans la discussion relative d'une part au lien entre mythe et rite et d'autre part entre rite et (re)sacralisation, pour nous concentrer sur le caractère **vécu** du rite. Retenons toutefois en marge une conclusion de l'étude du rite à partir de celle des mythes : « *Partout, trois forces psychiques, la pulsion de mort, la pulsion évolutive et la force de similarisation sous-tendent toutes les variantes rituelles* ». (Tiré de la *Psychanalyse des rites* de Walter, p. 370.) Les idées-forces du présent texte n'en sont pas éloignées.

⁵ Je pense entre autres à ce qui pourrait bien sûr faire l'objet d'un troisième terme entre le rite et la phénoménologie, par le biais de l'éclatement des systèmes de sens connus et la fatigue individuelle de compter sur soi, vers l'élaboration et les soubresauts actuels de la question de l'identité. (Voir notamment à cet égard *L'invention de soi – Une théorie de l'identité*, de Kaufman.) Il n'en demeure pas moins que, contrairement à l'immense majorité des travaux, l'identité sera ici « rattrapée » en conclusion, à propos de l'altérité comme principe vital. Et thème cher à des anthropologues comme Francis Affergan, Marc Augé, Georges Balandier, François Laplantine, et aussi à Tzvetan Todorov.

⁶ Selon René Girard, « il y a moins de conscience dans mimétisme et il y en a plus dans imitation ». (*Les origines de la culture*, p. 66.)

⁷ Par cohérence avec la méthode phénoménologique et avec l'anthropologie réflexive, il nous faut bien ici déposer les prénotions; on n'est pas sans proposer ici un recul critique à l'égard des entendements du rite, en ce qui concerne d'une part, la tradition catholique en nos contrées et de l'autre, le caractère magique mis en scène par les médiateurs de la puissance entre les deux mondes, dans la ligne de définition départageant le Pur de l'Impur, le Sacré du Profane. Sans discuter ici des fondements de l'anthropologie religieuse, nous nous situons dans une perspective critique de l'*usage* du rite en regard de l'immortalisation des pouvoirs en place et de leurs astuces pédagogiques en vue de cette pérennisation, etc., encore une fois qu'ils soient politiques ou religieux, sans compter leurs somptueux amalgames, notamment androcentriques.

Cela dit, le présent texte dans quelques-uns de ses arguments axés sur les rites profanes, doit aux travaux de C. Rivière, dans *Les rites profanes*. J'ai néanmoins préféré ne pas en traiter sous cette dénomination, non plus que de cibler des points de désaccord, pour en retenir les traits associés à la communication et, dans la foulée de R. Girard, à l'endiguement de l'agressivité.

⁸ Des Aulniers, L. (1997). *Itinérances de la maladie grave – Le temps des nomades*. Paris : L'Harmattan.

⁹ COM 783-C « Séminaire avancé en communications III : Identité et altérité en terrains », Maîtrise en communications, et THA-7020, « Atelier d'intervention : le récit de vie », au Programme court de 2e cycle en Études sur la mort.

¹⁰ Augé, M. (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Aubier, p. 178.

¹¹ Turner, V. W. (1990). *Le processus rituel – Structure et contre-structure*. Paris : Presses Universitaires de France.

¹² De la même façon que le présent texte prend distance d'une acception lourde du rite, à titre de pratique sociale clairement délimitée, il ne s'accroche pas non plus à une acception légère du rite, dans la lignée d'Erving Goffman, pour qui la présence de certaines règles de convenance dans l'interaction la fait considérer comme ritualisée et est dès lors appelée rite. Voir à ce sujet *La mise en scène de la vie quotidienne, tomes 1 et 2*, et *Les rites d'interaction*.

Par ailleurs, nous laissons en d'autres lieux l'analyse d'une dérive du rite qui serait non seulement refus du marquage social, mais à l'extrême, de l'engagement émotif : car ne pas toucher, ne pas être touché, au propre et au figuré, s'abstraire de sa réalité sensorielle en hypertrophiant un récepteur – la vision – serait un des enjeux des « jeux » de la postmodernité, dits aussi « rituels ». Les jeux vidéo, les jeux de réalité virtuelle en sont quelques exemples, permettant une décharge et une dérivation des pulsions agressives par ailleurs négativisées dans notre culture. En ce sens, comme plusieurs exemples dans le présent texte, ils relèvent plus d'un dispositif rituel, comprenant pratiques, discours qui eux-mêmes recourent certains critères donnés en annexe, mais peinent à joindre la symbolisation et la culture : en ces cas, ce ne seraient pas tant les rites qui défont, mais la culture qui pourrait leur conférer sens.

¹³ Selon l'heureuse expression de Chantal Deschamps : « Le terme intercorporelité (...) réfère au recroisement qui s'opère sourdement entre mon corps et celui des autres ou ce qui figure comme corps dans le monde qui m'entoure; recroisement ou ressemblance, élément ressort de la perception, qui non seulement me fait découvrir cet autre du dehors, mais qui, en même temps, me fait l'éprouver du dedans de mon corps en me révélant, comme une reconnaissance occulte, la part invisible ou muette de mon propre corps ». (*Le chaos créateur*, p. 114.)

¹⁴ Balandier, G. (1992). *Le pouvoir sur scènes*. Paris : Balland.

¹⁵ Poirier, J. (1991). De la tradition à la post-modernité : La machine à civiliser. Dans *Histoire des mœurs III*, vol. 2. Paris : Gallimard.

¹⁶ Je n'ai rien contre les planifications en soi, mais contre le caractère mortifère de leur prétention : prévoir est une chose mais s'imaginer que les choses vont arriver telles que *pré-visibilisées* relève non seulement de l'esprit magique, voire démiurge, mais de la violence qui peut distorsionner les moyens pour que les objectifs prévus se « réalisent ».

¹⁷ Thomas, L.-V. (1991). *La mort en question – Traces des morts, mort des traces*. Paris : L'Harmattan, p. 20. Souligné par l'auteur.

¹⁸ Clément, C. et Kristeva, J. (1998). *Le féminin et le sacré*. Paris : Stock, pp. 29-30.

Notice biographique

Travailleuse sociale en santé mentale, détentrice d'une maîtrise en sociologie de l'Université Laval et d'un doctorat d'état en anthropologie de l'Université de la Sorbonne à Paris, madame Luce Des Aulniers est aussi professeure à l'UQAM où elle a créé le programme interdisciplinaire en études sur la mort, champ de formation et de recherche auquel elle se consacre surtout sous l'angle des rapports entre la vie et la mort au quotidien de notre culture. Professeure titulaire au Département des communications, conférencière sur la scène nationale et internationale, elle est aussi l'auteure d'un prolifique nombre d'articles et d'ouvrages scientifiques, dont le plus important porte sur la maladie grave au Québec. Elle a travaillé pendant 10 ans à la revue francophone de vulgarisation scientifique en études sur la mort, *Frontières*, dont elle a été directrice scientifique et rédactrice de 1997 à 2001. Elle agit également comme membre de groupes de recherche, et membre de consultation de plusieurs revues, dont *Prisme*, sur la santé mentale de l'enfant (des_aulniers.luce@uqam.ca).