



De quelques voix oubliées de la
démocratie

Isabelle Pariente-Butterlin

Publié le 20-08-2019



Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA
4.0)

Résumé

Alors que notre société est vieillissante, la place des vieillards (comment faut-il les appeler ? le terme a évidemment son importance) n'est pas interrogée, et faute de leur donner la parole, nous ne savons pas quel regard ils portent sur l'enfermement auquel on les réduit, chez eux au mieux, ou dans des maisons spécialisées, dans des résidences ou dans des E.P.A.H.D. Je soutiens que la manière dont nous traitons les vieillards dans une société est révélatrice de notre conception profonde de l'humanité. Le vieillard est ce qui reste de nous. Il est hautement signifiant dans une société démocratique d'interroger cette figure et de mesurer la place que nous lui attribuons.

Abstract

Whereas our society is aging, old people (how to call them?) seem destined to be locked up, at home in the best way, or in asylums. I argue that the way we treat the elderly in a society is highly significant, and is revealing of our conception of humanity. The old man is what remains of us. It is highly significant in a democratic society to question this figure and to measure the place we attribute to it.

Mot-clés : vieux, vieillards, démocratie, projection, représentation

Keywords: old, elderly, democracy, projection, representation

Table des matières

Introduction	4
Le modèle historique de la citoyenneté : faire entendre sa voix . . .	8
Le modèle vitaliste de la citoyenneté	10
Extension du modèle vitaliste : l'image du corps	12
Vers un quatrième modèle, socio-affectif	14
Bibliographie	17

De quelques voix oubliées de la démocratie

Isabelle Pariente-Butterlin

Introduction

Notre société est vieillissante et la place des vieillards (comment faut-il les appeler ? le terme a évidemment son importance) n'est pas interrogée, et faute de leur donner la parole, nous ne savons pas quel regard ils portent sur l'enfermement auquel on les réduit, chez eux au mieux, ou dans des maisons spécialisées, dans des résidences ou dans des E.P.A.H.D. Je soutiens que la manière dont nous traitons les vieillards dans une société est révélatrice de notre conception profonde de l'humanité. Le vieillard est ce qui reste de nous. Il est hautement signifiant dans une société démocratique d'interroger cette figure et de mesurer la place que nous lui attribuons. Or, la façon dont nous désignons les personnes âgées a évidemment son importance, puisque celle-ci témoigne du regard porté sur ces individus, et donc du type d'interactions que nous aurons avec eux. Or, les qualifications ne sont pas bien arrêtées. Elles fluctuent, révélant ainsi la complexité de notre rapport à la vieillesse. On le sait, il n'y a aucune neutralité du langage et nous devons d'abord nous demander comment désigner ceux qui, pour partie, n'ont plus de nom, qu'on appelait les anciens, les vieillards, les ancêtres, les aïeux. Encore faut-il se repérer dans la nébuleuse de ces noms possibles, qui les mettent à part dans nos représentations mentales. Comment les appellerons-nous ? Personnes âgées, vieux, seniors, vieillards, retraités ? Les désigner comme des vieillards leur rend une dignité qu'on leur dénie trop souvent ; qui n'a pas entendu une vieille dame se voir demander dans la rue, plus ou moins agressivement, « qu'est-ce qu'elle a la mémé ? ». On les désigne trop souvent par des termes qui les renvoient à n'être rien que des « débris » sans valeur dans notre société, fragments de vie qui ne parlent plus.

Véronique Le Ru soulève la question des dénominations dans son ouvrage sur *La Vieillesse*, sous-titré *De quoi avons-nous peur ?* (2008, 10) où elle relève d’abord, parmi ces dénominations, de nombreuses litotes. Le terme de « senior » par exemple est très ambigu et peut servir tout aussi bien pour un homme ou une femme de 90 ans que pour une sportive de plus de 18 ans. Elle remarque à juste titre qu’il y a un lien entre les dénominations et ce qui pourrait bien être une chosification :

quand on dit “une personne âgée”, on ne désigne plus une personne, mais un âge, le quatrième ou le grand âge (actuellement, plus de 80-85 ans). Ce que signifie proprement l’expression de personne âgée, à savoir une personne inscrite dans le temps, est gommé en même temps que la personne, pour ne laisser subsister qu’une qualité chosifiée : l’âge (2008, 11).

Cette chosification de l’âge est évidemment troublante dans la mesure où elle fait disparaître la personne derrière une seule de ses propriétés, une propriété unique, sur laquelle elle ne peut presque rien. On pourrait les appeler, me semble-t-il, les « aînés », car reconnaître que l’autre est mon aîné nous place dans la même famille, dans une lignée continue dans laquelle il me précède seulement de quelques années.

On pourrait d’ailleurs se demander, comme Vincent Caradec reprenant le mot de Bourdieu sur la jeunesse (Bourdieu 1978), et le transposant à la vieillesse, si la vieillesse n’est pas qu’un mot (2008, 1) dont nous affublerions donc toute une catégorie de personnes sans pouvoir être sûrs qu’elle existe à proprement parler. De fait aucun mot ne semble ici approprié. Toutes ces appellations disconviennent, mais comme « vieillard » renvoie à une dignité dont il sera question ici, et à la figure de Moïse¹, c’est le terme que je choisirai. Nous ne les entendons pas et nous parlons à leur place dans le débat démocratique, pour des raisons qui sont strictement économiques. Que le choix de vie soit déjà largement illusoire pour les « actifs » productifs n’empêche pas qu’il y a ici, entre ces derniers et les vieillards, une différence importante : le cadre est présenté comme inexorable, et il va au mieux s’agir pour le vieillard de ne prendre que des décisions anodines — de ne plus avoir à se prononcer que sur elles.

1. La figure de Moïse apparaît dans la dignité du vieillard sous la plume d’Erri de Luca (2012).

Le vieillard n'apparaît dans le champ politique que comme instance parfaite du modèle du citoyen comme consommateur, dans un supermarché (plus ou moins bien achalandé) de biens pré-constitués, mais dont on voit mal quelle modification il pourrait leur apporter. Or, précisément, si la démocratie n'est pas illusoire, elle permet de remettre en cause les formes de vie qui nous sont offertes pour les modifier et les transformer ; elle ne demande pas que les citoyens les laisse intactes. Leur déclassement vient en effet de ce qu'ils ne produisent plus, de ce qu'ils ne sont plus productifs dans le monde économique et nous ne savons pas quelle voix accorder ni quelle place reconnaître dans le politique à ceux qui ne sont pas des acteurs économiques. Or, comme le souligne Anne-Marie Guillemard :

Une existence qui se réduit à des actes réflexes destinés à l'entretien du corps, à l'immobilisme, à l'isolement, à une absence de projection vers le passé ou l'avenir, équivaut à l'envers de toute existence sociale, à la présence de la mort (2002, 54).

De sorte qu'après avoir évoqué de nombreuses figures de la vieillesse, et la difficulté qu'elles éprouvent à accepter la dégradation de leur condition biologique, économique, sociale, Simone de Beauvoir conclut de cette phrase terrible : « La révolte est vaine ; on finit par se résigner, mais non sans regret. La plupart des vieillards sombrent dans la morosité » (1970).

Il est essentiel toutefois de souligner un point en particulier qui atténue la pertinence de ces descriptions de ceux qui nous précèdent dans la vieillesse. La catégorie des actifs est celle qui parle des vieillards en les désignant comme des personnes âgées. C'est elle dont le regard les fixe dans une inactivité contraire à ce qui l'anime et qui oriente son mouvement au moment où elle parle. On retient donc d'eux cette unique propriété de la personne et, surtout, on prétend épuiser tout ce qu'il en est de la personne, pour souligner qu'économiquement elle est sortie du jeu de la rentabilité et qu'elle commence à coûter plus qu'elle ne rapporte — à la société, à sa famille ? En ce sens, la vieillesse donne pauvrement sens à la thésaurisation à laquelle s'est livré l'actif durant sa période d'activité. La catégorie des actifs qui, elle, répond à ces critères, ne parvient à voir en eux que des inactifs et des retraités, qui commenceront par consommer des croisières avant de consommer des soins. Elle parle du point de vue des exigences de compétitivité et de rentabilité, qui sont à peu près les seules valeurs qu'elle connaisse, de ceux qui ne répondent plus à ces exigences constitutives de notre champ économique et de

notre conception du travail. Au fond, ce que nous pensons du vieillard n'est rien d'autre que ce que nous pensons, dans l'homme, de la part qui n'est pas active. Concevoir cette part-là comme une pure déchéance n'est sans doute pas satisfaisant, mais c'est pourtant là le regard que nous renvoyons aux vieillards.

Les valeurs exemplaires du sport et de la vie économique se sont répandues dans toutes nos représentations, et interviennent dans des domaines où elles ne devraient pas se manifester et où elles n'ont aucune pertinence. Il est dangereux de laisser, sans l'interroger, le sport être une valeur sociale, voire politique et la performance du surhomme est une dérive dangereuse. Elles sont d'ailleurs tellement dominantes qu'elles en sont venues à traverser y compris le champ de la recherche académique, où elles soumettent les chercheurs à des exigences d'*impact factor* qui dupliquent dans ce domaine une représentation de performance qui devrait leur être indifférente. Imposer des exigences de rentabilité et de compétitivité comme valeurs dominantes est évidemment une façon de réduire au silence d'autres valeurs que d'autres voix pourraient défendre. On peut donc supposer que c'est une manière de confisquer leur voix à ceux qui ne se reconnaissent pas ou ne peuvent pas s'exprimer selon ces critères.

Mais une fois que nous avons souligné ce point, à savoir l'imposition de valeurs à l'ensemble de la société, qui n'ont pourtant de sens que localement, comment le contourner ? Il ne suffit pas de pointer des représentations qui sont suffisamment prégnantes pour constituer des obstacles à une juste représentation des agents et des situations dans lesquelles ils interagissent. Il faudrait pouvoir interroger nos modèles de citoyenneté pour déterminer si nous sommes capables de penser un vieillard citoyen. Car s'être retiré de la vie économique, du moins avoir renoncé aux critères dominants qui l'animent, ne signifie pas pour autant qu'il faille se retirer de la vie politique. La question qui se pose est donc : quel modèle avons-nous de la citoyenneté pour que nous puissions penser le vieillard citoyen ? Avons-nous un modèle politique suffisamment indépendant du modèle économique pour que nous puissions reconnaître aux vieillards une citoyenneté réelle, c'est-à-dire une existence dans la communauté, qui est faite, selon les termes de Durkheim, « de plus de morts que de vivants » (1967) ? J'interrogerai donc, au regard de cette voix inaudible des vieillards dans le champ politique, les modèles d'inclusion dans la communauté que nous pouvons proposer. J'en ai identifié quatre, déclinant différentes propositions qui vont du modèle abstrait et universel de la

citoyenneté à une proposition tout à fait concrète de la prise en compte des inter-relations possibles avec le vieillard dépendant. Elles ne sont sans doute pas exclusives les unes des autres, même si je serai plus critique à l'égard du premier modèle qui me semble aujourd'hui essoufflé.

Le modèle historique de la citoyenneté : faire entendre sa voix

Le XVIIIe siècle est évidemment parvenu à un apport décisif en effaçant toutes les différences entre les hommes, faisant en sorte que les différences naturelles ne deviennent pas des inégalités de droit. Il fallait effacer toutes les spécificités d'un individu pour penser un contrat de tous avec tous, et non pas de chacun avec le souverain. Ce thème développé par Rousseau (s. d.) fut repris et poussé à son paroxysme par Kant, dans la représentation d'un sujet dépourvu de toute particularité, identique à tous les autres sujets, et d'autant plus lui-même qu'il se dépouille de toute particularité pour exprimer l'universel qui est en lui² Kant (s. d.). Il est indéniable que ce moment a été fondateur pour notre représentation d'un espace politique commun, et pour la pensée de l'humanité comme une entité unifiée. Il ne s'agit pas tant de critiquer ce que les Lumières ont apporté à la pensée du sujet, que de montrer les limites et de souligner que nous arrivons maintenant, semble-t-il, à un essoufflement de ce modèle. Les difficultés que nous rencontrons dans le rapport à la vieillesse ne sont qu'un exemple local, et en même temps symptomatique. La question est de savoir si nous pouvons nous contenter de cette représentation pour penser les droits de nos anciens, et leur inclusion dans le pacte social.

C'est cette représentation dépouillée du sujet déjà présente dans la *Déclaration des droits de la personne âgée* que nous lisons dans les E.P.A.H.D. Il y est stipulé que celle-ci a le droit à son intimité, à ce qu'on frappe avant d'entrer chez elle par exemple. Rappeler que les vieillards sont des personnes n'a que des conséquences très limitées, l'individu type qui détermine en grande partie nos relations avec elles est l'actif productif, qui les a lui-même relégué dans la vieillesse, hors de la vie active et compétitive qui est, rappelons-le, la seule qu'il soit possible de faire reconnaître dans notre monde social. Il n'y aurait

2. Voir aussi le commentaire que je fais de ce problème : Isabelle Pariente-Butterlin (2014).

au-delà de cela qu'un excédent sacré qu'il faudrait, en principe, respecter sans que l'on parvienne à penser en quoi il consiste. De fait, il s'agit de (se) répéter « c'est un être humain », « c'est une personne », en espérant qu'on en vienne ainsi à se représenter quelque chose de tangible. Mais la forme, pour partie, reste vide.

Il n'est certes pas contestable de signaler les vieillards comme personnes ayant des droits, et bien évidemment nous ne nous élevons pas contre cette représentation. La question est de déterminer ce qu'elle apporte et ce qu'elle résout. Une telle affirmation paraît bien dérisoire au regard de ce qu'ils traversent, de ce qu'ils affrontent, de ce corps qui les abandonne, et pour le respect duquel nous nous renvoyons à des structures faites pour les bien portants. Qu'elles ne doivent pas être abandonnées est une chose ; mais suffit-il de renvoyer à celui dont le corps le trahit que la citoyenneté n'est pas biologique pour la lui rendre ? La citoyenneté n'est pas biologique puisque, selon Rousseau, elle consiste à remplacer une existence individuelle et biologique par une existence partielle, c'est-à-dire conditionnée par le tout auquel on appartient, et morale. Mais peut-elle être, par cette seule affirmation, rendue à celui trahit par son corps et/ou ses fonctions cognitives ? On arrive ici aux limites de ce modèle. Nous sommes parvenus au point où, face au vieillissement de la population, nous devons penser la citoyenneté et donc les droits de ceux qui ne sont plus en mesure de se faire entendre. Car se faire entendre, faire entendre sa voix, s'exprimer est la condition, pour nous, *sine qua non* de la citoyenneté. Car pour être une personne, comme le rappelle Martine de Gaudemar, il faut être en mesure de faire entendre sa voix (2011). Nous sommes donc en présence d'un nouveau problème pour la démocratie : alors qu'être une personne c'est faire entendre sa voix, donner de la voix, c'est-à-dire être en mesure d'affirmer, de contredire et d'intervenir dans le débat politique, dans l'espace public de l'agora, nous sommes, face à ceux qui n'ont pas de voix pour se faire entendre, mis en demeure, et en quelque sorte en devoir de leur rendre cette citoyenneté qu'ils n'ont plus.

Je pense que nous pouvons repérer un essoufflement du modèle universaliste de la citoyenneté, pour toutes sortes de raisons qui ne concernent pas seulement le corps affaibli des vieillards, mais aussi bien les personnes handicapées ou les émigrés, renvoyés eux-aussi à une structure universaliste dont elles sont, à mon sens, exclues. Il y a alors une autre réponse à faire à la présence du vieillard afin de l'inclure dans la communauté des vivants, quand bien même il serait relégué dans ces lieux d'exclusion que sont les E.P.A.H.D. La propo-

sition que je formule ici s'attachera à prendre en compte l'histoire de celui qui est accueilli.

Le modèle vitaliste de la citoyenneté

J'aborde ici le deuxième modèle que nous pouvons repérer, qui rompt avec une compréhension de la citoyenneté dans sa dimension historique. C'est en quelque sorte un modèle vitaliste que nous décelons alors dans les demandes qui sont faites aux vieillards de mettre leur vitalité dans la duplication, en E.P.A.H.D., de leurs habitudes de vie. On est ainsi amené à les aider à reconstruire leur identité sociale au regard de traces d'eux-mêmes qu'ils conservent. Le vieillard est alors invité et amené à retrouver des schèmes qui furent les siens. Ses habitudes de vie l'ont conduit à des *hexis* construites par son moi et son mode d'insertion dans le monde qu'il a habité. Il paraît alors satisfaisant et positif de les solliciter, pour conserver les réponses qu'il a eu l'habitude de donner, qui sont les siennes et qui lui conservent son identité. C'est ainsi qu'on lui propose de retrouver par fragments les gestes, les conduites et les schèmes qui, spécifiquement, furent les siens. On lui permet ainsi, par fragments, de retrouver qui il a été, et bien sûr, il pourrait sembler tout à fait positif de le faire revenir à lui dans le moment même où il semble laisser derrière lui la vie qui a été la sienne.

Nous en venons alors à des situations tout à fait spécifiques, qui indiquent une attention réelle portée au concret, et nous amène à la consistance effective (pour éviter la répétition de concret) des existences des résidents des E.P.A.H.D. Nous avons quitté l'abstraction de la citoyenneté historique pour entrer dans ce qui pourrait se présenter comme un respect incarné de la personne. Malgré son statut de résident en E.P.A.H.D., celui-ci se voit offrir par ce biais différentes façons d'incarner sa présence au monde. La dialectique semble intéressante. S'il avait un jardin, on lui propose de planter des graines dans des pots. On propose des ateliers de mémoire, qui sont loin d'être dénués de sens, assurément. On continue de retrouver la vie dans les gestes anciens qui l'ont constituée, l'on redemande les mêmes gestes à celui qui les a faits tant de fois dans le monde.

On pourrait bien entendu y voir là une duplication de la vie concrète de la personne, et donc une façon de la ramener à elle-même, de lui conserver son identité, et de respecter ce qu'elle est dans le déroulement concret du jour. Il y

a bien dans ce geste une prise en compte de sa personne et de la particularité de ce qu'elle est. C'est ce que nous gagnions dans le passage à ce modèle vitaliste et que nous ne trouvions pas dans le modèle universaliste. Il semble donc qu'un pas tout à fait positif ait été fait. Or, ce modèle vitaliste achoppe sur une modification qu'il est impossible de ne pas prendre en compte. C'est une vie *in vitro* et non pas *in vivo* qui alors est proposée et la différence ne peut pas ne pas être sensible. On reprend dans un milieu artificiel ce qui a été la vie de la personne, et on lui donne à revivre artificiellement les activités dans lesquelles elle a déployé son activité du temps où elle le pouvait. Il n'en demeurera pas moins que la vie que l'on propose est une vie artificielle et qu'elle ne pourra être qu'un pis-aller de ce que la personne a connu et qu'elle a donc perdu. Il est inconcevable que l'expérience *in vitro* redonne la réalité de l'expérience *in vivo*.

Ne nous méprenons pas sur le sens de cette distinction. Il n'y a pas lieu de nier la présence de vie jusque dans les derniers instants et que toute vie continuée est bien une vie. Ce modèle saisit en effet quelque chose de la vérité de la personne. Toutefois, on ne pourra pas, derrière les ateliers de mémoire ou les ateliers de jardinage, faire disparaître la différence bien connue par ailleurs dans le domaine biologique entre les phénomènes qui se produisent *in vivo* et ceux qui se rencontrent *in vitro*. Si cette différence a un sens aussi important et délicat dans le domaine biologique, elle doit bien être tout aussi complexe lorsqu'il est question de l'humain et des phénomènes de conscience. Il paraît donc invraisemblable de ne pas en tenir compte ici. L'ignorer revient alors à dupliquer, dans les situations ainsi proposées, un modèle dans lequel la vieillesse est perçue comme un appauvrissement de l'être, auquel il ne reste que la situation du *comme si*. C'est alors par des procédures artificielles que le vieillard est rattaché à la communauté des vivants, dans lequel on lui accorde un droit certes essentiel, mais insuffisant, qui est de conserver le souvenir de ce qu'il a été.

Il y a, dans ce modèle soucieux de la dimension concrète de l'existence, quelque chose comme un double travestissement : tout d'abord un travestissement de l'idée de préservation de l'identité comme maintien d'une continuité psychologique, et un travestissement de l'expérience concrète et vécue. On reproduit artificiellement l'une et l'autre dans l'espace clos de l'E.P.A.H.D. On voudrait faire comme si se remémorer des choses suffisait à être en continuité avec elles, et en retrouver des traces dans une activité organisée par d'autres suffisait à en faire l'expérience pleine et entière, alors que vivre et

se souvenir ne peut pas être une seule et même chose. La poursuite de la vie, pour le vieillard, peut-elle être conçue et organisée comme la préservation de ses habitudes dans l'espace clos de l'E.P.A.H.D ? Cela présuppose que vivre, du moins pour un vieillard, n'est rien d'autre que continuer à exercer les habitudes qui furent les siennes et qui, parce qu'elles appartiennent au passé, doivent être continuées. Il est notable que ce présupposé ne soit pas interrogé. On voit mal quel adulte voudrait d'une vie où non seulement il aurait ses habitudes, mais où tout serait organisé pour qu'elles se perpétuent et où la seule expérience qu'il pourrait faire de la vie serait la préservation de ses habitudes. Se retrouvent ici des formes identifiées par Pierce pour qui, au sens strict, entretenir, accélérer, inexorablement la rigidification des habitudes signifie qu'on est intellectuellement mort. Cette vie n'en est pas une ; c'est la mort (Peirce 1986). Ce qui est pour Pierce un modèle de la mort intellectuelle est étendu à toute la vie du vieillard et c'est ce modèle de mort qu'on lui propose pour être sa vie. Ce second modèle cache donc, si on l'interroge, une contradiction.

Extension du modèle vitaliste : l'image du corps

J'en viens donc au troisième modèle qui pourrait être aperçu de l'intégration des vieillards à la communauté des vivants. Ce troisième modèle est sans doute pour partie dans la continuité du précédent modèle vitaliste, mais l'ex-cède. Le troisième modèle propose de tenir compte de l'image du corps, et j'entends « corps » ici dans la définition qu'en donne Françoise Dolto : « le corps est ce par quoi j'aurai l'être » (1981, 61-63). Il est remarquable en effet que, dans les deux modèles précédents, la présence du corps n'ait pas été interrogée, et que la dimension corporelle de l'existence n'ait pas été prise en compte autant qu'elle le devrait. Or, pour assurer le lien de la personne dépendante avec la communauté des vivants, il faut prendre en compte l'épaisseur de son expérience du monde et de son expérience du concret. C'est en cela que ce troisième modèle s'inscrit dans la continuité du précédent, qu'il va néanmoins excéder et outrepasser. Il faudrait en effet pouvoir intégrer le concret sous-jacent de la présence au monde de la personne à ce qu'elle est. C'est à cette condition qu'il sera possible de donner un contenu à la forme abstraite qui est envisagée, dans le premier paradigme, par l'affirmation de ses droits, et c'est à cette condition qu'il sera possible de redonner aux expériences qu'on lui fait faire et qu'on lui rend possibles, dans le deuxième paradigme,

la saveur réelle de l'expérience vécue. On pourrait donc émettre l'hypothèse qu'il s'agit sans doute, entre ces différents paradigmes, moins d'une rupture que de l'ancrage dans le monde concret qui va en se déployant. Le passage d'un paradigme à l'autre manifeste le souci de ce que nous pouvons faire pour intégrer celui que l'on décrit comme vulnérable dans la communauté des vivants.

Car il me semble que ce que pointe la vulnérabilité, si elle est spécifique du vieillard, est que c'est à nous qu'il revient de mettre en place les conditions de possibilité de son intégration dans la communauté politique des vivants. La spécificité du très grand âge est ici approchée. À nouveau, il n'est possible, pour le saisir, que de passer par des exemples concrets. Aimait-elle le soleil à travers les persiennes ? Quelle posture lui convient pour se reposer ? Cela renvoie en fait, d'où la référence à Dolto et l'ancrage dans la définition qu'elle donne, à une historicité du corps et du maternage, et aux souvenirs les plus anciens qu'il a pu inscrire, et sans lesquels l'être ne serait pas lui-même. Il s'agit d'aider la personne à aménager dans le monde une place qui lui convient et qui est la sienne. Ce souci tient compte du fait que la communauté est celle de vivants qui ont un corps et passe inévitablement par des questions qu'il est essentiel de se poser et auxquelles seule la personne a la réponse, de sorte que la voix lui est ici redonnée. Ce faisant, on l'écoute. C'est donc au soignant qu'il revient de dire au vieillard qu'il soigne, bien évidemment, ce qu'il lui fait et pourquoi il le fait, de ne jamais intervenir sur son corps sans tenir compte de ce schéma que peut-être il augmente encore davantage la perturbation qu'est, de manière générale, la vieillesse.

Si le modèle de la citoyenneté abstraite oublie le corps, qui n'est même pas le substrat concret de la citoyenneté, et s'il oublie les particularités de l'être, il s'agit de contribuer à les lui rendre, en sorte que ces modèles différents de l'inclusion du vieillard dans la communauté politique sont à la fois des compléments et la négation de ce premier modèle. On va, à travers ces différents modèles, vers une prise en compte de plus en plus concrète du citoyen qui n'exclut pas la première représentation, mais qui en dessine les insuffisances dans le champ du politique. La différence entre le deuxième modèle, historique et vitaliste, et le troisième, qui interroge l'histoire du corps et de sa présence au monde, est que le troisième modèle ne peut pas être soumis à la même objection que le précédent. Il ne duplique pas *in vitro* ce qui a été le cas *in vivo* ; il reprend, conserve, met en exergue dans la présence au monde du vieillard celle qui a été la sienne dans les postures les plus anciennes du

maternage qu'il a connu et qui a constitué son lien le plus intense au monde. Il s'agit donc de tenir compte de la présence du corps en cela qu'il porte en lui la trace de nos expériences les plus anciennes et qu'il en est constitué. On pourrait considérer que tenir compte de l'âge de celui ou de celle à qui on a affaire passe par cette attention fondamentale.

Vers un quatrième modèle, socio-affectif

Le premier modèle du lien d'inclusion du vieillard à la communauté des vivants est politique ; il reprend le modèle abstrait de la citoyenneté, dont je prétends qu'elle est à bout de souffle. Le deuxième modèle, vitaliste, tente de faire apparaître l'histoire des individus en lien avec la communauté qu'ils habitent dans la dimension politique, d'asseoir le lien avec la communauté dans une dimension temporelle et dans une profondeur de champ que cette dimension temporelle peut donner. Le troisième modèle demande que soit pris en compte également le style d'être qui est ou a été celui du vieillard. Nous abordons à présent le dernier modèle du lien entre la personne et la communauté à laquelle elle appartient et dans laquelle elle vit, que j'ai du mal à qualifier autrement que de socio-affectif, même si cette terminologie ne convient pas entièrement. Il demande sans doute de ré-interroger l'articulation entre le modèle d'une communauté affective et le modèle politique.

Si le citoyen peut, pour partie, être considéré comme n'ayant ni histoire ni corps, dès lors qu'on admet qu'il a les deux, qu'il a une histoire et qu'il a un corps, qu'il n'est pas un être purement abstrait et moral — au sens d'une personne morale — alors on peut aller plus loin, et proposer un quatrième modèle, qui tient compte d'une dimension qu'on pourrait dire affective, c'est-à-dire de la structure de co-dépendance des êtres, mais sans doute ce terme est-il ici un peu réducteur. Les êtres ne peuvent pas vivre s'ils sont inutiles, à charge ; ils ne peuvent exister que si les autres ont besoin d'eux pour être et s'ils sont indispensables à la communauté des vivants. Or nous avons vu que le regard d'actif que nous portons sur les retraités met en exergue ce trait en particulier ; il y a donc fondamentalement quelque chose à revoir dans notre rapport au vieillissement, car c'est toute notre relation à celui qui ne travaille plus qui est viciée. Nous ne pouvons pas l'intégrer dans la communauté des vivants si nous remarquons d'abord et avant tout en lui qu'il n'apporte plus rien. C'est ce point-là qui est névralgique et qui constitue une condition *sine*

qua non d'un lien réel et vivant avec les vieillards. Il n'est pas possible de ne leur faire une place que de relégation. La structure de la relation est moins ici celle d'une parfaite réciprocité abstraite, que tenir compte de ce que le fait de faire communauté avec les autres consiste à leur être indispensable comme ils nous sont indispensables. Nous ne pouvons pas faire communauté avec l'autre si ce qu'il nous apporte ne nous est pas indispensable. Nous ne pouvons pas faire communauté avec lui ou elle si nous pensons que nous lui apportons ce qui lui est indispensable pour survivre et qu'il ou elle ne nous apporte rien parce qu'il est en fin de course. Tout notre regard est ici à ré-interroger, à travers les questions sur la dénomination que nous employons et sur ce qu'elles recouvrent. Avec qui faisons-nous communauté ?

Il n'y a donc pas de rupture entre la troisième composante du lien entre l'individu — fût-il vieux, indépendamment de sa vieillesse —, la communauté des vivants et la quatrième et dernière représentation que j'en proposerai ici. Dans la quatrième représentation du lien entre l'individu et la communauté des vivants, les êtres ont cessé d'être interchangeableables, comme ils l'étaient dans le premier modèle, purement politique. L'échange n'est pas égalitaire ; il est impossible de ne pas le reconnaître. La structure de l'échange est celle qui nous fait dire et manifester — nous qui sommes bien portants et à qui la responsabilité de l'échange incombe — à l'autre — dont on prendra ainsi en compte radicalement la vulnérabilité — or qu'il nous est indispensable. C'est à nous, qui lui sommes indispensables, de lui reconnaître ce statut et d'agir en conséquence : il nous est, lui aussi, indispensable, peut-être autrement que nous le lui sommes, mais tout autant. Le lien qui fait exister la communauté dans sa dimension politique, celle d'un bien qui soit commun à tous, est dans cette affirmation qu'il est indispensable de poser au fondement de nos interactions avec lui. Examinons cette affirmation forte selon laquelle le vieillard est indispensable au soignant pour que son acte ait un sens et une signification. Je pense en particulier à un aspect de la pensée de la relation fondamentale chez Winnicott (1994), qui a été utilisé dans l'éthique du *care*, qui est au fond structurellement sous-jacent à la manière dont Frédéric Worms analyse la relation de soin dans *Le moment du soin. À quoi tenons-nous ?* (2010), à savoir que l'enfant seul n'existe pas, mais qu'il existe seulement dans la dyade mère-enfant, et à travers les gestes de *handling* et de *holding*. Sous cette hypothèse, une béance est ouverte dans la communication. L'enfermement dans la structure du soi est la figure même du naufrage, et nous sommes amenés à ré-interroger les liens entre soi et les autres, dans la dimension politique.

La tension est évidemment manifeste avec le premier moment et la conception abstraite de la citoyenneté dans laquelle la dépendance à l'égard des autres aurait dû ou aurait voulu être remplacée par une dépendance à l'égard des lois. Car c'est avec nos particularités et nos spécificités que l'autre nous est indispensable et que nous lui sommes indispensables. Il n'est plus possible ici, pour penser un lien aussi essentiel qui est celui par lequel existe une communauté, de penser des individus abstraits. Or, c'est à cette condition que nous pourrions penser une dimension politique d'un bien qui soit en partage entre tous parce que la relation « être indispensable à » est pensée comme une relation symétrique. Celui à qui je suis indispensable m'est indispensable, et c'est à cette condition qu'il existe entre lui et moi un bien commun.

Outre la problématique politique, il n'y a pas d'autre possibilité que se sentir indispensable à un autre pour pouvoir être. En ce sens là, on peut dire qu'il s'agit d'une structure familiale ou socio-affective de l'échange et de la communication, qui est la structure la plus fondamentale et la plus incarnée du lien entre la personne et la communauté dans laquelle elle continue d'être, même si elle en est à présent sur les marges, reléguée dans un lieu d'accueil et d'hébergement. Il semblerait, même si cette conclusion est surprenante, qu'il ne soit pas possible de l'évacuer entièrement. La question de notre rapport à nos aînés, qui peuvent enfin apparaître comme nos aînés au sein de la même communauté, est donc devenue celle des relations d'appartenance, relations dont le sujet dépend pour être soi. Ces relations d'appartenance sont des modèles partiels pour la société, mais ils ont l'avantage de mettre en lumière un point fondamental de notre rapport aux autres : je ne peux pas vivre si je ne suis pas indispensable à l'autre. Nulle utopie ici, mais une réalité tout à la fois psychologique et sociale qui est le noyau dur autour duquel repenser nos interactions avec les personnes âgées. Il s'agit de marquer dans notre conduite que nous faisons communauté avec eux, et de réfléchir sur nos pratiques. Il n'appartient pas aux philosophes de donner des solutions pratiques, sans doute. Néanmoins les modifications que nous pouvons faire de nos représentations sont la condition de la modification de nos pratiques.

À travers ce cheminement dans les rapports que nous entretenons avec les vieillards, et les modulations du lien que nous pouvons concevoir entre la personne, fût-elle vulnérable, et la communauté des vivants, mon hypothèse est que les paradigmes à l'œuvre pour penser l'homme d'aujourd'hui trouvent une surface projective sur la vieillesse. J'ai essayé de montrer les paradigmes à l'œuvre dans la pensée du lien avec la communauté politique que nous

formons, ainsi que leurs dislocations, dont je soutiens que les uns et les autres se reflètent sur la vieillesse. En ce sens, la manière dont nous traitons nos aînés et dont nous répondons aux demandes qu'ils nous adressent du fait de leur vieillesse est révélatrice de la puissance de la pensée démocratique et de la conception que nous avons de la communauté. Elle nous demande de nous interroger sur ce que c'est que faire communauté avec l'autre. Or il semble que nous ne puissions pas faire communauté si nous ne pensons pas la relation « être indispensable » comme une relation symétrique au sens où m'est indispensable celui auquel je suis indispensable. C'est sur le fond de cette vérité que nos aînés ont leur place dans notre communauté.

Bibliographie

Beauvoir, Simone de. 1970. *La Vieillesse*. Paris : Gallimard.

Bourdieu, Pierre. 1978. « La jeunesse n'est qu'un mot, entretien avec Anne-Marie Métaillé ». Pierre Bourdieu \ : La jeunesse n'est qu'un mot. 1978 :/home/pc/Zotero/storage/Z5KWCSFW/jeuness.html :text/html.

Caradec, Vincent. 2008. *Sociologie de la vieillesse et du vieillissement*. Paris : Armand Colin.

De Luca, Erri. 2012. *Et il dit*. Paris : Gallimard.

Dolto, Françoise. 1981. *Au jeu du désir : essais cliniques*. Paris : Seuil.

Durkheim, Émile. 1967. *Le suicide : Étude de sociologie*. 2 éd. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris : Presses universitaires de France.

Gaudemar, Martine de. 2011. *La voix des personnages*. Paris : Les éditions du Cerf.

Guillemard, Anne-Marie. 2002. « De la retraite mort sociale à la retraite solidaire ». *Gérontologie et société* 25 (102) : 53-66.

Kant, Emmanuel. s. d. *Fondements de la métaphysique des moeurs*. Traduit par Victor Delbos. Paris : J. Vrin.

Le Ru, Véronique. 2008. *La vieillesse : de quoi avons-nous peur ?* Paris : Larousse.

Pariante-Butterlin, Isabelle. 2014. *Donner des raisons morales, problèmes de l'éthique kantienne*. Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté.

Peirce, Charles S. 1986. « Comment se fixe la croyance ». In *Writings of Charles S. Peirce : a chronological edition. Volume III.*, 338-55. Bloomington : Indiana University Press.

Rousseau, Jean-Jacques. s. d. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Folio Essais.

Winnicott, Donald Woods. 1994. *Holding and interpretation : fragment of an analysis*. Avalon Travel Publishing.

Worms, Frédéric. 2010. *Le moment du soin : à quoi tenons-nous ?* Paris : Presses universitaires de France.