

« La culture elle-même, la culture en général, est essentiellement, avant tout, disons même *a priori*, culture de la mort. Et par conséquent *histoire de la mort*. » Cette citation du philosophe français Jacques Derrida souligne le fait que l’attitude de l’être humain à l’égard de la mort, et la manière dont il comprend celle-ci, se donne à voir, notamment, dans la culture dans laquelle baigne le monde où nous vivons. Que l’on pense à la façon dont, en Occident, meurent nos contemporains; à la façon dont nous concevons le lieu de leur mort (que ce soit chez eux ou, le plus souvent, dans une institution médicalisée); aux conditions dans lesquelles ils meurent (seuls, délaissés, accompagnés par des proches ou des professionnels, de façon « naturelle », à l’issue d’une obstination déraisonnable, par euthanasie, ou ce qu’on appelle l’« auto-délivrance »); à la façon dont nous leur rendons un dernier hommage; à la façon dont nous vivons leur deuil; à la façon dont nous concevons leurs sépultures; à la façon enfin dont nous traitons les défunts (culte des ancêtres, mémoire symbolique), etc. La culture de la mort sous-tend également la culture de la maladie en tant que manifestation de la déficience, de la vulnérabilité et de l’éventuel mourir. En d’autres termes, pour reprendre une expression de Derrida, « toute culture signifie un traité ou un traitement de la mort² »; autrement dit, elle renseigne sur la manière dont l’être humain se confronte à la mort, que ce soit en la niant, en la fuyant, ou en l’assumant³. Cette affirmation vaudrait aussi bien pour la culture de la maladie, pour celle de la personne handicapée mentale, que pour celle des derniers instants de la vie ou de la vieillesse, moment par excellence de la conscience de la mortalité, comme manifestation empiriquement constatable de la vulnérabilité humaine. L’autre, fragile et déficient; l’autre, dépendant dans la vieillesse, est notamment le signe annonciateur de la mort à-venir et de la mortalité. Il est en somme pour le bien-portant le reflet de ce qu’il est: vulnérable, fragile, mortel et intrinsèquement dépendant d’autrui. Comment dès lors caractériser la

1. Jacques DERRIDA, *Apories. Mourir – S’attendre aux « limites de la vérité »*, Paris, Galilée, 1996, page 83.

2. *Ibid.*, page 84.

3. Voir Françoise DASTUR, *Comment affronter la mort?*, Paris, Fayard, 2005. Bernard N. SCHUMACHER, *Confrontations avec la mort*, Paris, Cerf, 2005.

culture contemporaine de la mort en Occident, et plus particulièrement la culture de la vieillesse, en tant que culture de la personne fragilisée et déficiente? Le vieillissement conduit non seulement inexorablement au processus du mourir et au bout du compte au décès, mais il implique aussi une lente dégradation de l'exercice de l'autonomie, du discernement, du consentement dit « éclairé », de la prise de décision. La vieillesse ne contrevient-elle pas finalement à la dignité, quand elle ne la phagocyte pas? Ne peut-on pas considérer cette ultime étape de la vie, comme du reste toute vie humaine qui se trouverait dans une situation analogue, comme indigne?

Pour tenter de répondre à ces questions, je me propose dans un premier temps d'aborder le thème de la vieillesse et de son statut au sein de la société contemporaine occidentale, ce qui implique de traiter également des statuts des personnes fragilisées et en situation de déficience physique et mentale. Je distinguerai ensuite plusieurs manières de comprendre la dignité que j'appliquerai à la vieillesse, pour questionner enfin la place et le statut du vieillard au sein de la Cité.

1. La vieillesse

La culture prédominante de la société contemporaine occidentale élève au rang de valeurs suprêmes la performance, la maîtrise, le contrôle, l'efficacité, la rentabilité et l'indépendance. Ces valeurs imprègnent autant le monde du travail⁴, de l'éducation⁵, de l'économie, de la médecine et des soins, que l'existence quotidienne, y compris le processus du deuil et du vieillissement. Le deuil devient une affaire à maîtriser afin de neutraliser les effets négatifs et déstabilisants que pourraient avoir sur sa propre vie la mort de l'être cher, laquelle rappellerait l'omniprésence de la mort. Le deuil est perçu comme une sorte de travail à gérer le plus efficacement possible: il faut « faire » son deuil. Celui-ci doit par ailleurs être le moins visible possible pour les autres; il faut être discret sous peine d'indisposer; le deuil risquerait de déstabiliser autrui et de l'obliger à se confronter à sa finitude vulnérable, à sa propre mort. Il est également devenu impératif d'effacer toute trace du vieillissement, expression inéluctable de la mort. Les actuels baby-boomers qui partent à la retraite, libres de toute charge familiale et de responsabilités professionnelles, doivent

impérativement « réussir » leur retraite, autrement dit leur vieillesse, la gérer le plus efficacement possible, la maîtriser en somme, en devenir « maître et possesseur⁶ », pour reprendre une expression du philosophe René Descartes. Le biochimiste et écrivain Joël de Rosnay, qui en est convaincu, affirme ceci:

Il est possible de bien vivre la dernière phase de notre vie, de réussir notre longévité. Prolonger la durée de la vieillesse ou prolonger celle de la jeunesse n'est pas du tout la même chose: il est plus positif de chercher à allonger la durée de la jeunesse. De vieillir "jeune" en quelque sorte⁷. [Il s'agit d'établir] des règles rationnelles de "management" de notre corps [...]. de *successful ageing* (vieillesse réussie)⁸.

Cette exigence de maîtrise de la performance et d'efficacité, qui trouve son idéal dans la jeunesse, débouche sur l'impératif de paraître jeune – y compris vis-à-vis de soi-même – le plus longtemps possible, de vieillir sans devenir vieux, bref d'être un « jeune vieux ». Le vieillissement n'est plus perçu comme un simple processus naturel auquel il faudrait se soumettre passivement, un processus qu'il s'agit de laisser advenir, mais comme un « objet » de maîtrise en vue de prolonger l'espérance de vie – laquelle a par ailleurs, dans le monde occidental, été doublée en l'espace d'un siècle –; la notion de vieillissement est perçue comme l'image que nous présentons à autrui et à nous-mêmes.

Le « management » du vieillissement se concentre dans un premier temps sur ce qui apparaît de la manière la plus évidente, à savoir le corps. Celui-ci est de plus en plus conçu comme un objet que la technique peut modeler et s'il s'agit de lutter contre lui, c'est principalement par peur de la mort⁹. On l'habille jeune; on lui donne à entendre des musiques jeunes; on voyage jeune; on fait l'amour jeune, grâce au viagra. On prend bien soin de son corps au niveau cosmétique, sportif (*fitness*) et diététique, mais aussi au niveau de l'exercice de ses facultés mentales, dont la mémoire. On investit par exemple dans la médecine anti-âge, comme l'a récemment montré le Dr Jean-Claude Houdret qui a publié en collaboration avec le célèbre styliste

6. René DESCARTES, *Discours de la Méthode*, Paris, Flammarion, 2000, 6^e Partie, page 99.

7. Joël DE ROSNAY, Jean-Louis SERVAN-SCHREIBER, François DE CLOSETS et Dominique SIMONNET, *Une vie en plus. La Longévité, pour quoi faire?*, Paris, Seuil, 2005, page 43.

8. *Ibid.*, page 44. Et Dominique Simonnet de s'exclamer: « C'est un fabuleux cadeau que nous venons de recevoir: une vie en plus! Quinze à vingt années de bonus, bientôt davantage, offertes aux populations des pays aisés de cette planète. Mieux: nous pouvons consommer ce supplément d'existence en bonne santé, et même en pleine forme. » *Ibid.*, page 11.

9. Voir David LE BRETON, *L'Adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.

4. Voir à ce sujet le reportage intitulé *Le Blues du facteur* dans l'émission « Temps présent », Télévision Suisse Romande, la 1^{re}, 15 décembre 2011 et le célèbre film de Jacques TATI, *Jour de fête* (1949).

5. Voir Martha NUSSBAUM, *Les Émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle*, traduit par Solange Chavel, Paris, Climats, un département des Éditions Flammarion, 2011. [Not for Profit. *Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, Princeton University Press, 2010.]

Karl Lagerfeld un ouvrage sur la perte de poids et le bien-être¹⁰. Le but: ne pas faire son âge, apparaître encore et toujours comme un « jeune vieux » dans la « société du spectacle » qui est la nôtre, pour reprendre le titre du fameux ouvrage de Guy Debord¹¹. Ce jeunisme, qui s'exprime dans le fantasme de l'éternelle jeunesse renforcé par le mythe du progrès infini des avancées technologiques¹², n'est pas seulement valorisé en tant que modèle de réussite et de performance en vue d'un bien-être et d'une existence épanouie; des citoyens responsables le rendent également obligatoire de manière subtile – et tyrannique pourrait-on ajouter. Car c'est faire œuvre de citoyenneté que de sérieusement prendre conscience de sa responsabilité à l'égard de la société, non seulement quant au tri des déchets et à la préservation de l'écosystème, mais aussi et plus particulièrement quant à l'impératif du bien vieillir, c'est-à-dire au fait de vieillir dans des conditions de santé physique et mentale satisfaisantes. La raison en est simple: ne pas dépendre d'autrui, ne pas être une charge affective, encore moins financière, pour la société qui doit avant tout se préoccuper de la construction de l'avenir. La période existentielle de la vieillesse doit être subsumée par la sphère de la rentabilité, à savoir par l'exigence de la maîtrise efficace des coûts: obtenir le maximum en faisant le moins de dépenses possible. Dès lors c'est un devoir moral que de vivre dignement sa vieillesse, à condition toutefois d'être performant: être en bonne santé et ne pas coûter à la société. Tandis que c'est faire montre d'égoïsme que de ne pas se soumettre au diktat du nouveau « management » de la vieillesse.

Bien que poussé à réussir sa vieillesse en jouant au « jeune vieux », le baby-boomer se trouve néanmoins un beau jour inévitablement confronté à l'inéluctable, sans y avoir été préparé: la prise de conscience du passage au statut de « vieux vieux ». La mauvaise foi et le masque de l'apparence, sous couvert de maîtrise de la mort par le biais de la tyrannie sociale du jeunisme, font plus ou moins soudainement place à la conscience de la nudité de l'être

fragile et dépendant; il lui est proposé d'assumer sa condition mortelle¹³. On peut dire de ces baby-boomers, à la suite du philosophe et politicien Sénèque (I^{er} siècle après Jésus-Christ) que « leur esprit est encore puéril, quand les accable la vieillesse, où ils parviennent surpris et désarmés; car rien n'est prévu; ils y sont tombés brusquement sans s'en douter; ils ne la sentaient pas quotidiennement venir¹⁴ ». Le stoïcien décrit à merveille ce difficile éveil de la prise de conscience de sa propre vieillesse, le déchirement du voile de l'illusion dans lequel l'être humain contemporain se complait, en se réfugiant dans une attitude d'inauthenticité, laquelle s'exprime par le « On » meurt, quand ce n'est pas le « On » vieillit. Le même Sénèque avait plus de 65 ans, ce qui était un âge fort respectable en regard de l'espérance de vie de l'époque, lorsqu'il écrit dans la douzième lettre à Lucilius:

De quelque côté que je me tourne, ce que je vois me convainc de ma vieillesse. J'étais allé à ma villa de la banlieue et je me plaignais des sommes à payer pour un bâtiment menaçant de ruine. Mon fermier me certifie qu'il n'y a pas manque de soin de sa part, qu'il fait tout le nécessaire, mais que la villa est vieille. Or, cette villa est ma création. À quoi dois-je m'attendre, si des pierres, mes contemporaines, sont déjà poussière? Mécontent de mon homme, je saisis la première occasion d'exhaler ma bile: "On le voit bien, dis-je: ces platanes manquent de soins. Ils n'ont pas de feuilles. Quel branchage nouveaux et rabougrés! Troncs affreux et sales! Cela ne se produirait pas, si on les déchaussait, si on les arrosait." Et lui de jurer par mon génie que, pour son compte, il fait tout ce qu'il faut, qu'il n'y a sur aucun point relâchement dans son service, mais que les arbres ont un peu d'âge. Entre nous, c'est moi qui les avais plantés; j'ai vu leur première frondaison. Me tournant vers l'entrée: "Qui est celui-là, repris-je, ce décrépité? On a bien fait de le camper près de la porte: on dirait qu'il va sortir 'pieds devant'. Où as-tu trouvé le bonhomme? Cela t'a paru drôle, de ramasser un mort, un étranger?" L'autre intervient: "Tu ne me reconnais pas? Je suis Felicio, à qui tu apportais des

10. Voir Karl LAGERFELD et Jean-Claude HOUDRET, *Le Meilleur des régimes*, Paris, Laffont, 2010.

11. Voir Guy DEBORD, *La Société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1996; repris dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2006, pages 766-873.

12. Voir David LE BRETON, « Le corps insuffisant. La quête contemporaine d'immortalité », Frédéric LENOIR et Jean-Philippe DE TONNAC (éds.), *La Mort et l'Immortalité*, Paris, Bayard, 2004, pages 998-1009. Céline LAFONTAINE, *L'Empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004. Francis FUKUYAMA, *La Fin de l'homme. Les Conséquences de la révolution biotechnique*, traduit par Denis-Armand Canal, Paris, Gallimard, 2007. [*Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2002.]

13. « [...] cet abîme qui sépare à présent deux continents et oppose désormais les premiers âges aux derniers, entre le sentiment de toute-puissance des uns et le sentiment de vulnérabilité des autres, l'égoïsme triomphant de la jeunesse et le climat de dépression de la vieillesse – d'autant que ce n'est plus du tout le vieux d'autrefois qui vieillit, mais un jeune contemporain, élevé dans le sentiment que "ça n'est pas près d'arriver", qu'on aurait bien le temps d'y penser, un jeune qui a dû se coltiner le moi hypertrophié que les circonstances de la mortalité l'ont contraint d'abriter et qui n'était absolument pas préparé à vieillir. » Paul YONNET, *Le Recul de la mort. L'Avènement de l'individu contemporain*, Paris, Gallimard, 2006, page 231.

14. SÉNÈQUE, *La Breveté de la vie*, traduit par Abel Bourguery, Paris, Les Belles Lettres, 1980, IX, 4, page 59. [*« Quorum [id est occupatis] puerilis adhuc animos senectus opprimit, ad quam imparati inermesque perveniunt; nihil enim provisum est: subito in illam necopiantes inciderunt, accedere eam cotidie non sentiebant. »*]

poupées. Je suis le fils du fermier Philositus, ton petit favori!" "En voici un, repris-je, qui radote à souhait. Petit garçon! Avec cela mon favori! Absolument rien d'impossible: les dents précisément lui tombent." Je dois à ma maison de campagne d'avoir vu, de quelque côté que je me sois tourné, ma vieillesse m'apparaître. Faisons bon accueil à la vieillesse, chérissons-la: elle abonde en douceurs, si l'on sait tirer parti d'elle¹⁵.

Sénèque, tout comme le philosophe romain Cicéron (1^{er} siècle avant Jésus-Christ), exalte les bienfaits de la vieillesse qu'il faut accueillir les bras ouverts. Les grandes actions ne sont pas accomplies, d'après Cicéron, « par la vigueur, l'agilité ou la rapidité corporelles », mais bien plutôt « par la sagesse, l'autorité et la valeur des avis; or loin d'en être privée, la vieillesse en a généralement davantage¹⁶ ». En outre, à mesure qu'on avance en âge et qu'on vieillit, précise-t-il, libéré du joug du plaisir et de la passion, c'est à la jouissance de la pensée que l'on accède. « Il faut être reconnaissant à la vieillesse, capable de supprimer une passion malséante. Car le plaisir entrave le jugement, combat la raison, offusque, pour ainsi dire, les yeux de l'esprit et n'a aucune relation avec la vertu¹⁷. »

Ces descriptions de la vieillesse selon Sénèque et Cicéron sont peut-être vraies pour l'actuel baby-boomer parvenu au troisième âge. Il en va tout

15. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, tome I, traduit par Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1985, lettre 12, 1-4, pages 39-40. [« Quocumque me verti, argumenta senectutis meae video. Veneram in suburbanum meum et querebar de inpensis aedificiū dilabentis. Ait vilicus mihi non esse neglegentiae sua vitium, omnia se facere, sed villam veterem esse. Haec villa inter manus meas crevit: quid mihi futurum est, si tam putria sunt aetatis meae saxa? Iratus illi proximam occasionem stomachandi arripio. "Apparet, inquam, has platanos neglegi: nullas habent frondes. Quam nodosi sunt et retroridi rami, quam tristes et squalidi trunci! Hoc non accideret, si quis has circumfoderet, si inrigaret." Iurat per genium meum se omnia facere, in nulla re cessare curam suam, sed illas vetulas esse. Quod intra nos sit, ego illas posueram, ego illarum primum videram folium. Conversus ad ianuam: "Quis est iste? inquam, iste decrepitus et merito ad ostium admotus? Foras enim spectat. Unde istunc nactus est? Quid te delectavit alienum mortuum tollere?" A tulle: "Nos cognoscis me?" inquit. "Ego sum Felicio, cui solebas sigillaria afferre: ego sum Philositi vilici filius, deliciolum tuum." "Perfecte, inquam, iste deliravit: populus etiam deliquium meum factus est? Prorsus potest fieri: dentes illi cum maxime cadunt." Debeo hoc suburbano meo, quod mihi senectus mea, quocum que adverteram, apparuit. Conplectamur illam et amemus: plena est voluptatis, si illa scias uti. »]

16. CICÉRON, *De la vieillesse* (Caton l'Ancien), traduit par Pierre Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 2008, VI, 17, page 23. [« Non viribus aut velocitate aut celeritate corporum res magnae geruntur, sed consilio auctoritate sententia; quibus non modo non orbari, sed etiam augeri senectus solet. » page 22]

17. *Ibid.*, XII, 42, page 49. [« Ut intellexeretis, si voluptatem aspernari ratione et sapientia non possemus, magnam habendam esse senectuti gratiam, quae efficeret, ut id non liberet, quod non oporteret, impedit enim consilium voluptas, rationi inimica est, mentis, ut ita dicam, praestringit oculos nec habet ullum cum virtute commercium. » page 48]

autrement de la personne propulsée au quatrième âge, consciente du déclin progressif, tout à la fois radical et irréversible, de ses forces mentales et physiques, lequel débouchera inexorablement sur sa mort.

La descente est continue, précise le philosophe italien Noberto Bobbio alors âgé de 91 ans, et, ce qui est pire, elle est irréversible: tu descends d'une petite marche à chaque fois, mais une fois posé le pied sur la marche inférieure, tu sais que tu ne retourneras pas sur la marche supérieure. Je ne sais pas encore combien il y en a. Il y a pourtant une chose dont je ne puis douter: il y en a de moins en moins¹⁸.

Cette descente inexorable s'accompagne de la lenteur croissante à entreprendre un certain nombre d'activités physiques et mentales, même les plus basiques. La vie du « vieux vieux », au niveau de son corps comme de sa pensée, se déroule en quelque sorte au ralenti; or le temps qu'il lui reste à vivre est de plus en plus compté:

La lenteur du vieux, précise Bobbio [...] est pénible pour soi et pour le regard des autres. Elle suscite davantage la pitié que la compassion. Le vieux est, par nature, destiné à rester en arrière pendant que les autres vont de l'avant. Il s'arrête. Il s'assoit sur un banc. Il a besoin d'un peu de repos. Ceux qui étaient à l'arrière le rejoignent, le dépassent. Il aimerait hâter le pas, mais n'y parvient pas. Lorsqu'il parle, en cherchant ses mots, on l'écoute sans doute avec respect, mais non sans signe d'impatience. Les idées aussi sont plus lentes à sortir de la tête. Celles qui en sortent sont souvent les mêmes. Quel ennui!¹⁹ [...] Tandis que le rythme de la vie du vieux est de plus en plus lent, le temps qu'il a devant lui se réduit de jour en jour. [...] J'ai besoin de plus de temps et j'en ai de moins en moins²⁰.

18. Noberto BOBBIO, « Au ralenti. Vieillesse, mémoire, mort », dans *Le Sage et la Politique. Écrits moraux sur la vieillesse et la douceur*, traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat et Denis Trierweiler, Paris, Albin Michel, 2004, pages 99-154, pages 122-123. [« De senectute e altri scritti autobiografici, Torino, Einaudi, 1996, pages 3-50, page 32: « La discesa è continua e, quel che è peggio, irreversibile: scendi un piccolo gradino per volta, ma posto il piede sul gradino più basso, sai che sul gradino più alto non tornerai. Quanti ce ne siano ancora non so. Di una cosa però non posso dubitare: sono sempre di meno. »]

19. *Ibid.*, pages 141-142. [page 43: « La lentezza del vecchio [...] è penosa per sé e alla vista degli altri. Suscita più compatimento che compassione. Il vecchio è destinato naturalmente a restare indietro, mentre gli altri avanzano. Si ferma. Si siede su una panchina. Ha bisogno ogni tanto di un po' di riposo. Quelli che erano indietro lo raggiungono, lo sorpassano. Vorrebbe affrettare il passo ma non può. Quando parla cercando le parole lo si ascolta magari con rispetto ma con qualche segno di impazienza. Anche le idee escono più lente dalla testa. Quelle che ne escono sono sempre le stesse. Che noia! »]

20. *Ibid.*, pages 145 et 146. [page 45: « Mentre il ritmo della vita del vecchio è sempre più lento, il tempo che egli ha davanti a sé si accorcia di giorno in giorno. [...] Impiego più tempo e ne ho meno. »]

Le « vieux vieux » se caractérise également par une solitude et une marginalisation croissantes, un sentiment d'étrangeté par rapport au monde et à la société; il se sent relégué dans la catégorie des « has been », définitivement privé du statut du héros, de l'Ancien, qui prévalait sous la plume de Sénèque et de Cicéron. L'écrivain François Mauriac, lucide, précise, à l'âge de 80 ans, quelques années avant sa mort, que, lorsqu'on était jeune

nous détenions alors ce passeport qui légitime partout une jeune présence. Ce n'est pas qu'aujourd'hui on vous demande vos papiers. Ce n'est pas la peine: on sait que vous êtes un étranger, rien qu'à vous voir, puisque vous êtes vieux – un étranger venu d'un autre monde, plein des souvenirs d'un voyage que nul n'a envie de connaître. Le langage même est autre et surtout le mouvement de la vie: un vieux cœur a beau ne pas battre plus lentement qu'un jeune cœur, le désaccord profond tient à une opposition de rythme²¹.

Le « vieux vieux » n'est plus considéré, comme l'affirmaient les philosophes de l'Antiquité, comme celui qui transmet la tradition et la culture, le savoir-faire, la morale, la sagesse; celui qui détient le pouvoir ou qui incarne le « bien-vivre » au sens d'une vie que l'exercice des vertus a accomplie. Le « vieux vieux » se caractérise plutôt par une ignorance de plus en plus grande face à l'évolution extrêmement rapide des technologies et aux perpétuelles mutations, qui marquent la vie contemporaine, ce qui aboutit à un isolement social, voire à une mort sociale dans une société soumise à la tyrannie de la productivité, de la performance et de l'efficacité pour elle-même. La sagesse du « vieux vieux » est perçue comme inutile et superficielle par une société qui s'intéresse presque exclusivement à la connaissance instrumentale, à savoir celle qui est utile. Au bout du compte, la vieillesse apporte avec elle la diminution, voire la perte de l'exercice des facultés de la réflexion, du discernement et de l'autonomie. On peut aller jusqu'à dire que cette déchéance de la volonté, cette déchéance physique et intellectuelle dans laquelle se trouve plongé le « vieux vieux » apparaît comme « une disgrâce²² » avec laquelle nous, les bien-portants, n'avons rien à voir. La société, imbue de jeunisme, met

21. Et de préciser juste avant cette citation que le vieil homme demeure identique au jeune homme qu'il était: « Tels que nous voilà pourtant, la porte de notre chambre refermée, nous ne sommes plus vus, c'est-à-dire plus interprétés. Tels que nous voilà, tels que nous fûmes toujours. Car de ceci nous sommes certains, nous qui nous connaissons du dedans: nous ne différons en rien, à cette heure du déclin de l'être qui manifestait au-dehors par un regard brillant et dont une mèche noire ombrageait le front. » Voir François MAURIAC, *Nouveaux Mémoires intérieurs* (1964), dans *Mémoires intérieurs. Nouveaux Mémoires intérieurs*, Paris, Flammarion, 1985, pages 420-421.

22. Simone DE BEAUVOIR, *La Vieillesse. Essai*, Paris, Gallimard, 1970, page 11.

tout en œuvre pour détourner notre regard des « vieux vieux » de peur que nous ne les concevions comme étant, profondément, nos semblables.

La vieillesse est dès lors de plus en plus perçue, au sein de la société occidentale, comme un boulet quotidien pour les bien-portants, les actifs, les performants, les efficaces. Pour s'en débarrasser et ne pas la regarder en face comme dans un miroir qui nous renverrait notre propre image, on la fait tout simplement disparaître dans un « no man's land » au nom du principe « out of sight, out of mind, out of reality », comme on le fait par ailleurs avec le grand tabou de la mort, laquelle est soumise à un processus de désymbolisation et de démythification dans la sphère publique et sociétale, de même que l'on supprime tout ce qui la rappelle. Le « vieux vieux » est progressivement exclu, mis à l'écart de la société des personnes autonomes et performantes. Le refoulement et la négation de la mort s'expriment notamment dans l'attitude des bien-portants qui peinent à trouver du temps à consacrer aux « vieux vieux », mais aussi à leur ménager un espace sociétal à part entière au sein de la communauté des personnes. Ils sont l'image de leur vulnérabilité et de leur mort à-venir. Les « has been » sont de plus en plus casés dans des ghettos, comme le sont par ailleurs les personnes en situation de grand handicap mental, dans une tentative de les expulser de la mémoire des bien-portants performants. Leur existence est souvent dévalorisée, considérée comme superflue, voire stigmatisée, au point que l'on commence à entendre des bien-portants dire qu'ils constituent une charge financière pour la société, que ce sont des parasites, des « poids morts », voire des freins à la production, au développement du progrès, pour les générations à-venir; que l'augmentation des primes des caisses maladies est principalement due aux dernières années de vie des « vieux vieux » et à la tendance qui consiste à tout entreprendre pour les maintenir en vie. S'ils sont encore de grands consommateurs, c'est de deniers publics. « Abrisée derrière les mythes de l'expansion et de l'abondance », constate en 1970, déjà!, la philosophe française Simone de Beauvoir, la société occidentale, gagnée par la course au profit, « traite les vieillards en parias », comme du « rebut », des « déchets », des « cadavres ambulants »²³. Le philosophe et sociologue français Jean Baudrillard remarque quelques années plus tard, en 1976, que pour la société occidentale performante

le troisième âge [il faut parler aujourd'hui du quatrième âge] devient un poids mort considérable dans la gestion sociale. Toute une part de la

23. *Ibid.*, pages 8, 12, 568, 13.

richesse sociale (argent et valeurs morales) s'y engouffre sans pouvoir lui donner un sens. Un tiers de la société est ainsi mis en état de parasitisme économique et de ségrégation. [...] Le Troisième Âge dit bien ce qu'il veut dire: il est une sorte de Tiers-Monde. Ce n'est plus qu'une tranche de vie, marginale, asociale à la limite – un ghetto, un sursis, un glacis d'avant la mort. C'est proprement la liquidation de la vieillesse. À mesure que les vivants vivent plus longtemps, à mesure qu'ils "gagnent" sur la mort, ils cessent d'être reconnus symboliquement. Condamné à une mort qui recule toujours, cet âge perd son statut et ses prérogatives. Dans d'autres formations sociales, la vieillesse, elle, existe véritablement, comme pivot symbolique du groupe. Le statut du vieillard, que parachève celui d'ancêtre, est le plus prestigieux. Les "années" sont une richesse réelle qui s'échange en autorité, en pouvoir, au lieu qu'aujourd'hui les années "gagnées" ne sont que des années comptables, accumulées sans pouvoir s'échanger. L'espérance prolongée de vie n'a donc abouti qu'à une discrimination de la vieillesse: celle-ci découle logiquement de la discrimination de la mort elle-même²⁴.

La vieillesse, comme par ailleurs toute personne en situation de déficience mentale ou en fin de vie, menace de plus en plus une société qui ne cesse de promouvoir la performance, le profit, l'efficacité et le jeunisme. Le « vieux vieux » est disqualifié, mis en quelque sorte hors jeu, à l'écart des bien-portants, car il ne peut plus feinter et tromper les apparences. Il est stigmatisé comme inutile, un parasite vivant aux crochets des bien-portants. On pourrait même aller jusqu'à soutenir l'émergence d'une phobie du « vieux vieux », devenu en quelque sorte performant dans la déficience et la dépendance, la fragilité et la vulnérabilité. La raison de cette mise hors jeu du « vieux vieux » réside, entre autres, dans le fait que sa présence renvoie inéluctablement à la question du sens de l'existence et de sa désirabilité, *a fortiori* lorsque cette existence est en situation de déficience et de vulnérabilité, de non-performance. Cette question est également au cœur du dépistage prénatal qui vise, selon Didier Sicard, médecin et président du Comité consultatif national d'éthique en France (CCNE), « dans la très grande

majorité des cas », « à la suppression et non au traitement » et par conséquent à « l'éradication sociale »²⁵ des humains défailants, considérés comme étant trop onéreux pour la société. Cette question est non moins centrale dans la discussion concernant les personnes atteintes de la maladie d'Alzheimer qui, selon Alain Madelin, coûtent trop cher à la société, si bien qu'il suggère ni plus ni moins de les faire disparaître avant qu'elles ne deviennent trop onéreuses pour la collectivité²⁶.

La présence du « vieux vieux », tout comme celle de la personne en situation de handicap mental ou en fin de vie, nous rappelle la profondeur de notre finitude, notre dépendance, notre vulnérabilité et notre précarité constitutives, notre incomplétude essentielle en somme, ainsi que le disait déjà Aristophane dans *Le Banquet*²⁷ de Platon. Le face-à-face avec le vieillissement renvoie, comme en un miroir, autant à ma radicale vulnérabilité qu'à la conscience du déclin naturel de mon existence dans ce monde dont le terme est ma mort, laquelle peut par ailleurs survenir à tout instant. Le « vieux vieux » n'est en réalité que le reflet de ce que je suis, réduisant à néant mes tentatives de faire preuve de mauvaise foi en soutenant que je ne suis rien d'autre qu'un sujet performant, autosuffisant et indépendant et que seule une vie performante et indépendante, consciente de soi et autonome, vaudrait la peine d'exister ou de continuer à exister. L'idée qui sous-tend ce raisonne-

25. Didier SICARD, « La France au risque de l'eugénisme », *Le Monde*, 4 février 2007. Voir Janine CHANTEUR, *Condamnés à mort ou condamnés à vivre? Autour de l'arrêt Perruche*, Genève/Paris/Bruxelles, Éditions Fata Morgana, 2002 et Henri TORRIONE, « Le Préjudice d'être né », *HAVE/REAS*, 2006, n° 4, pages 388-398.

26. Voir les propos de Alain Madelin rapportés par Axel Kahn dans le cadre de l'Université d'été 2003. Il soutenait qu'il « importait, pour éviter des pertes colossales liées à l'augmentation des maladies d'Alzheimer, que la loi se préparât à éviter la prolongation de la décrépitude de ce type de malades. Selon lui, la société ne pourrait ni psychologiquement ni financièrement supporter cette nouvelle réalité. Les six derniers mois de la vie coûtent parfois plus cher en dépenses de soins que la totalité d'une existence, rappela-t-il. La solution la plus économe de souffrances et d'argent serait de faire disparaître toutes ces personnes atteintes de maux irréversibles avant cette période si dispendieuse. Il parlait en particulier des centaines de milliers de personnes souffrant de la maladie d'Alzheimer », Axel KAHN, *L'Ultime liberté?*, pages 120-121. Voir aussi Luc FERRY et Axel KAHN, *Faut-il légaliser l'euthanasie?*, Paris, Odile Jacob, 2010, page 57. Simone de Beauvoir mettait déjà en garde, en 1970: « L'économie est basée sur le profit, c'est à lui pratiquement que toute la civilisation est subordonnée: on ne s'intéresse au matériel humain que dans la mesure où il rapporte. Ensuite, on le jette. » Voir *La Vieillesse*, page 12. Pour une réflexion anthropologique et éthique sur le statut de la personne atteinte de la maladie d'Alzheimer, voir Thierry COLLAUD, *Le Statut de la personne démente*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2003.

27. Voir PLATON, *Le Banquet*, traduit par Luc Brisson, Paris, Garnier Flammarion, 2001², 189c-193d, pages 114-121.

24. Jean BAUDRILLARD, *L'Échange symbolique et la Mort*, Paris, Gallimard, 1976, pages 249-250. Axel Kahn précise plus de trente ans plus tard que: « [L]a nature économique et sociale de notre modèle de vie tolère les seniors tant qu'ils dépensent leur argent pour assouvir des envies et des désirs encore vivaces, mais arrive le temps où même ces incitations à consommer s'atténuent, puis s'évanouissent. Le moment de l'exclusion a sonné, celui où la communauté considère que ces vieux ou ces malades sont devenus des poids morts. Changer le regard d'une société totalement formatée par son adhésion à ce type de "raisons d'être" – désirer, consommer, produire – nécessite de s'interroger lucidement et collectivement. » Voir *L'Ultime Liberté?*, Paris, Plon, 2008, pages 57-58.

ment aboutit à l'affirmation que le vieillissement, compris comme la diminution, voire la perte de la capacité de discernement, de la prise de décision, de l'autonomie, de l'indépendance, ne serait en réalité qu'un processus de perte de la dignité humaine. Une question au cœur de notre société occidentale et du débat autour de l'être humain en situation de vulnérabilité consiste à savoir si la vieillesse – celle qui donne à voir le « vieux vieux » – correspond réellement à une aliénation de l'être humain, à la négation de sa dignité.

2. La dignité de l'être humain

Il est d'usage, dans les discussions sur l'être humain en fin de vie, d'employer un certain nombre de termes sans toutefois prendre le temps de les définir: ainsi de l'autonomie, du paternalisme, du discernement dit « éclairé »; de même pour la dignité. L'utilisation quotidienne et fréquente de ce dernier terme engendre très souvent une grande confusion, quand elle ne le vide pas de sa signification. Si nous désirons tenter de savoir si la vieillesse du « vieux vieux » correspond à la diminution, voire même à la négation de la dignité humaine, nous devons dans un premier temps expliciter le concept de dignité et ses différentes significations.

Une *première* acception est d'ordre social: la dignité embrasse le prestige et le respect dont bénéficie une personne qui tient un haut rang dans la société. La position élevée qu'occupe cette personne suscite un comportement correspondant à son statut social. Le dignitaire reçoit donc les marques du respect dû à sa position. Que l'on pense à nos élus politiques et à leur attente de gestes et de paroles conformes à leur position sociale. Une telle dignité peut donc s'acquérir tout comme on peut la perdre, car elle est relative aux circonstances mais aussi au bon vouloir d'autrui. S'il y a perte de dignité, elle correspond à une déchéance ou à une dégradation du statut social.

Une *deuxième* acception de la dignité renvoie à la maîtrise de soi par la raison et la volonté; elle est le fruit de l'exercice de certaines qualités morales. Être digne signifie en quelque sorte être à la hauteur d'une situation particulière en faisant preuve de courage et de noblesse de caractère, en se maîtrisant pour ne pas se laisser submerger par la souffrance et en ne laissant pas paraître son désarroi. Une telle dignité implique l'idée de maîtrise de soi, laquelle permet de traverser sans broncher et avec stoïcisme les épreuves de l'existence sans se laisser déstabiliser. Supporter avec dignité la vieillesse ou la maladie en phase terminale signifie qu'on ne se plaint pas, qu'on souffre en faisant preuve de décence, de pudeur, de réserve et de discrétion sans régulièrement importuner autrui, voire la société.

Il existe une *troisième* définition de la dignité, liée à la deuxième. Elle correspond à l'image que nous présentons à autrui et à nous-mêmes en fonction de normes sociétales et personnelles. Nous ne désirons pas perdre la face, c'est-à-dire montrer notre dépendance et notre déchéance en spectacle, car montrer une telle image, à soi-même comme à autrui, entraîne une gêne, un malaise, quand ce n'est pas répulsion et rejet. Il y a dignité si mon corps et ma personne sont en quelque sorte présentables d'après mes critères ou ceux des autres. Cette dignité peut, à l'instar des deux premières, disparaître lorsque je dérois et que l'image que j'ai de moi ou qu'autrui s'en fait n'est plus décente.

Le « vieux vieux », comme la personne en fin de vie, devenu fragile et dépendant, une situation qui s'accompagne de solitude et de détresse, peut en venir à douter fortement de sa propre dignité. Au plan sociétal, il y a longtemps qu'il ne remplit plus de fonction dans la société, ce qui lui permettait d'avoir encore une certaine dignité intimement liée au rôle qu'il exerçait dans le cadre de cette fonction. Il est maintenant non seulement « mort », socialement parlant, appartenant désormais à la catégorie des « has been », depuis que son rôle et sa fonction passés lui ont été retirés, mais en plus il est perçu comme une charge sociale de plus en plus lourde, voire comme un poids mort. Au plan personnel, il est en train de perdre ou a déjà perdu une certaine maîtrise de soi-même, l'exercice de sa capacité de discernement dit « éclairé »; sa volonté autonome et sa capacité de choix s'amenuisent. Là aussi, il expérimente la perte d'un certain sens de la dignité. Il arrive enfin qu'il perde l'estime de soi, voire le sens de sa propre dignité, ne parvenant plus à donner une image de soi présentable, à lui-même comme à autrui. Dès l'instant où une personne éprouve le sentiment subjectif d'avoir perdu ou d'être en train de perdre sa dignité dans les trois sens susmentionnés, sa vie lui apparaît comme indigne; elle ne vaut plus la peine d'être vécue. Continuer à vivre est dès lors perçu comme indigne aussi bien à ses propres yeux qu'à ceux des autres²⁸.

Il existe cependant une *quatrième* signification de la notion de dignité que l'on peut qualifier d'intrinsèque car elle appartient à l'être humain de par sa constitution d'être humain et cela indépendamment de la situation dans

28. Axel Kahn décrit le sentiment d'indignité que renvoie le regard d'autrui: « Cette dialectique est compliquée, parce que si je me considère indigne, c'est avant tout parce que je me sens rejeté, je ne vois dans le regard d'autrui nul accueil, nulle compassion, nul amour, nul attrait, nulle appétence pour moi. Alors, ne me sentant plus digne de vivre, puisque la société des autres a établi mon indignité, je ne peux pas le supporter et je veux partir. » Voir *L'Ultime Liberté*?, page 52.

laquelle il se trouve, de son rôle et de sa fonction, indépendamment de l'exercice performant de sa rationalité, de son discernement et de son autonomie, indépendamment de l'image qu'il se fait de soi ou du regard d'autrui. Le respect qu'on lui doit n'est pas fondé sur le caractère performant de certains actes, qu'ils relèvent de l'intelligence, de l'autonomie, de la morale ou de la fonction sociale. Un tel respect ne saurait être acquis ou perdu, car la valeur d'un être humain ne se mesure pas à ce qu'il réussit, mais à ce qu'il est : c'est une fin en soi, unique et irremplaçable, qui ne saurait être remplacée par une autre fin, sans quoi elle deviendrait un moyen ; voilà qui échappe à tout calcul qui chercherait à mesurer la vie à l'aune de critères d'utilité. Sa valeur ne dépend pas de critères subjectifs de mesure de la qualité de la vie ni même, comme l'affirment un certain nombre d'auteurs²⁹, de critères de calcul dits « objectifs » se rapportant à une éthique des intérêts. « La dignité humaine, note le philosophe français Luc Ferry, n'est pas une question quantitative [...]. Il y a en l'humain quelque chose qui passe l'homme, une transcendance qui force le respect et qui mérite qu'on se batte pour elle³⁰. » On peut aussi reprendre la distinction opérée par le philosophe allemand Emmanuel Kant : « Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité³¹. » La quatrième signification du terme de dignité affirme que l'être humain n'est en aucun cas réductible à l'ordre d'un quelconque prix relatif aux circonstances, à savoir un simple moyen en vue d'autre chose, une valeur conditionnelle en fonction des intérêts des bien-portants ou de ce qui est utile. Irremplaçable, il n'a aucun équivalent.

On a tendance à confondre, dans le discours actuel sur la fin de vie, les trois premières acceptions du terme de dignité, d'une part, qui relèvent d'un sentiment subjectif de la dignité dépendant de la capacité d'exercer sa raison

29. Voir, par exemple, Jeff MACMAHEN, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford, Oxford University Press, 2002. Peter SINGER, *Questions d'éthique pratique*, traduit par Max Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997. [*Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993².] Michael TOOLEY, *Abortion and Infanticide*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

30. Luc FERRY et Axel KAHN, *Faut-il légaliser l'euthanasie?*, Paris, Odile Jacob, 2010, page 29.

31. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit par Victor Delbos, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 1993, page 113. [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, dans *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, vol. 6, page 68 : « Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden ; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde. »]

et son autonomie, de l'image que la personne se fait d'elle-même, voire de celle qu'autrui se fait d'elle, mais aussi de sa place au sein de la société et, d'autre part, la dignité intrinsèque, laquelle ne dépend pas de l'exercice performant des capacités de la personne, bien que cet exercice soit l'expression de la dignité. La perte de la dignité sociale, stoïcienne ou décente, qui peut être ressentie et vécue subjectivement par le « vieux vieux », n'implique pas la perte de sa dignité intrinsèque. Contrairement aux trois premières acceptions de la dignité, dans lesquelles cette dernière est susceptible d'être perdue, la dignité intrinsèque n'est soumise à aucune graduation ; autrement dit, il n'existe pas de degrés plus ou moins inférieurs ou supérieurs pour la caractériser, car il n'y a pas d'êtres humains qui seraient plus dignes ou moins dignes que d'autres. Elle ne s'amoindrirait ou ne disparaîtrait pas si la personne devait se trouver en situation de déficience ou dans l'état du « vieux vieux », quand bien même ce dernier affirmerait avoir le sentiment d'avoir perdu sa dignité au sens des trois premières définitions. La dignité intrinsèque affirme que l'être humain est une fin en soi, indépendamment de l'absence de performances et des déficiences, de sa « déchéance », car il n'a pas besoin de servir à quelque chose ou d'être performant pour être assuré d'une telle dignité. La déficience de l'exercice de l'autonomie et du discernement n'entraîne pas de déchéance au plan de la valeur intrinsèque de l'être humain.

Nous expérimentons une reconnaissance fondamentale de cette sorte, celle d'être hors prix, dans l'affirmation « je t'aime » adressée à un véritable ami, à son enfant, à ses parents ou à la personne avec laquelle on partage sa vie. L'amour – avec ses variantes que sont l'amitié, l'éros et la charité – acquiesce volontairement à l'existence d'autrui indépendamment de sa performance et de son efficacité. Il approuve et magnifie le simple fait qu'autrui existe et, pourrait-on ajouter, continue d'exister parmi nous. Je ne t'aime pas parce que tu es beau, autonome, indépendant, intelligent et performant, mais simplement parce que tu es, y compris lorsque tu es « vieux vieux », déchu, profondément dépendant et déficient³². Et Clive Staples Lewis de préciser que « [A]imer, dans l'absolu, c'est être vulnérable³³. »

32. Voir Josef PIEPER, *De l'amour*, traduit par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2010, pages 55s. [*Über die Liebe* dans *Werke* in acht Bänden, édité par Berthold Wald, Hamburg, Felix Meiner, 1996, vol. 4, pages 296-414, page 314s.]

33. Clive Staples LEWIS, *Les Quatre Amours*, traduit par Denis Ducatel et Jean-Léon Müller, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2005, page 205. [*The Four Loves*, London, Collins, Fount Paperbacks, 1979, page 111 : « To love at all is to be vulnerable. »]

Le respect dû à ma personne au nom de ma dignité intrinsèque ne dépend pas de mon bon vouloir, ni de celui d'un libre consentement entre sujets moraux, ni de la performance, ou de la déficience de mon discernement et de mon autonomie, voire du poids social que je représente pour autrui. Si cela devait être le cas, la dignité d'un être humain serait relative; elle relèverait de la catégorie du prix. L'être humain « déchu » pourrait dès lors être utilisé comme un simple instrument, un moyen quelconque, s'il en avait décidé ainsi. Quant aux personnes qui ne seraient plus en mesure d'exercer leur autonomie et leur discernement et qui n'auraient pas pris de dispositions, les personnes performantes qui leur seraient les plus proches jugeraient de leur dignité selon les critères de l'utilité et une éthique des intérêts. En somme, la dignité intrinsèque de l'être humain, y compris lorsqu'il se trouve dans une situation de déchéance et de dépendance, prévaut sur la dignité relative, soumise au ressenti de situations subjectivement jugées comme étant indignes.

3. Prendre soin du « vieux vieux » : enjeu d'une politique humaniste

On assiste ces dernières années, dans le cadre du débat autour de la fin de vie et de l'usage qui est fait du terme de dignité, à un glissement subtil de la notion de dignité intrinsèque vers celle d'une dignité dépendant de tout un ensemble de facteurs dits extrinsèques : le rôle et la fonction sociale de l'être humain, la perception subjective du regard d'autrui, l'exercice de la rationalité, de l'autonomie, de l'indépendance et de la relation à autrui. Le sentiment subjectif de la dignité sociale, stoïcienne et décente, prévaudrait sur la dignité intrinsèque, car cette dernière ne saurait être invoquée afin que l'être humain déchu, fragile et vulnérable, la redécouvre, de peur de se voir accusé d'adopter une attitude paternaliste qui ne respecterait ni le jugement ni l'autonomie d'autrui.

L'idéal et l'exigence de performance de l'être humain sont certes au cœur de l'existence humaine, car l'accomplissement humain est rendu possible par l'exercice de la rationalité et du jugement dit « éclairé », de l'autonomie. On ne saurait soutenir qu'une vie humaine plus ou moins privée de l'exercice de ces facultés, et celle du « vieux vieux » en offre un exemple significatif, est l'expression de l'épanouissement de l'être humain, de son accomplissement, bref de ce qu'il peut être. Le vieillissement révèle bien au contraire un lent déclin irréversible, une décadence et une dégénérescence qui aboutit inéluctablement à la mort. Le « vieux vieux » expérimente l'apprentissage douloureux de la dépendance plus ou moins totale et du lâcher prise qui l'oblige à s'en remettre à autrui. Un tel abandon confiant – tout comme par ailleurs le

deuil – n'est toutefois possible qu'avec le soutien et la présence d'autrui. La vieillesse et le mourir ne sont pas uniquement du ressort de l'individu, ils sont profondément sociaux, le sujet ne pouvant les vivre pleinement qu'en étant accompagné et porté par autrui.

La présence du « vieux vieux » nous renvoie plus fondamentalement à la question de la place de l'être humain en situation de fragilité et de dépendance dans notre société occidentale imbue d'indépendance et de performance, baignée dans un discours éthique libéral mettant l'accent sur l'exercice des facultés dites personnelles et plus particulièrement sur la « primauté de la liberté individuelle sur toute autre valeur », « libre de toute contrainte »³⁴. Bien entendu, cette vision promeut le « jeune vieux », tandis qu'elle escamote, voire qu'elle refuse la dépendance fondamentale de l'être humain. L'un des défis actuels majeurs de la société occidentale consiste à s'interroger sur la place que la culture octroie à la personne vulnérable et fragile. Nous sommes confrontés à la question de savoir si le « vieux vieux » demeure un être humain possédant une dignité, même lorsqu'il n'est plus en mesure d'exercer son autonomie, d'élaborer une pensée, un discernement dit « éclairé », et lorsque son paraître n'est plus qu'une nudité révélant son être usé et déchu, pauvre et fragile, ou, comme l'exprime Jean-François Mattéi, si « le corps humain, serait-il fini, usé et déchu, ne relève pas de l'avoir, mais bien de l'être »³⁵.

La question centrale que nous pose la présence du « vieux vieux » – et de tous les états similaires dans lesquels peut se trouver l'être humain – dans le contexte d'une société soumise à la tyrannie de l'efficacité, de la performance et du jeunisme, est de savoir, pour reprendre les mots de Simone de Beauvoir, ce « que devrait être une société pour que dans sa vieillesse un homme demeure un homme »³⁶. Il s'agit de replacer au cœur de notre manière de

34. Et Jacques Attali de préciser : « si ce n'est le respect du droit de l'autre aux mêmes libertés ». Jacques ATTALI, *Une brève histoire de l'avenir*, Paris, Fayard, 2006, page 16. L'auteur propose dans cet ouvrage une histoire de l'à-venir de ces prochaines cinquante années qui débouche sur une hyperdémocratie comme « expression ultime du moteur de l'Histoire : la liberté » (page 12).

35. Jean-François MATTÉI, « L'expérimentation sur l'être humain », François-Xavier PUTALLAZ et Bernard N. SCHUMACHER (éds.), *L'Humain et la Personne*, Paris, Cerf, 2008, pages 19-35, page 35.

36. Simone DE BEAUVOIR, *La Vieillesse*, page 568. Elle répond ainsi : « La réponse est simple : il faudrait qu'il ait toujours été traité en homme. Par le sort qu'elle assigne à ses membres inactifs, la société se démasque ; elle les a toujours considérés comme du matériel. Elle avoue que pour elle seul le profit compte et que son "humanisme" est de pure façade. [...] La société ne se soucie de l'individu que dans la mesure où il rapporte. » (pages 568-569)

vivre en société l'autonomie, principe d'excellence de l'être moral pratique, mais aussi la faculté du jugement responsable qui nous permet de reconnaître la vulnérabilité et la fragilité comme expressions de ce que l'être humain est au plus profond de lui-même, à savoir un être dépendant. L'être humain se définit simultanément par une certaine maîtrise de soi et un arrachement à une telle maîtrise: un bon exemple en est l'amour qui transporte la personne en quelque sorte « hors d'elle-même » dans un mouvement d'enthousiasme, de réceptivité et d'absence de maîtrise que Platon appelle la *mania*³⁷.

Nous retrouvons ces deux dimensions de l'être humain – l'autonomie et la vulnérabilité – par analogie, dans le contexte plus large de deux formes de la pensée humaine qui sont complémentaires et nécessaires dans le cadre d'une existence pleinement personnelle, à savoir la pensée instrumentale, calculante, d'une part, et la pensée méditante, d'autre part³⁸. La raison instrumentale et opérationnelle, d'après laquelle la productivité et la performance constituent la plus haute vertu et l'objectif social à atteindre, est contrebalancée par la promotion de la pensée méditante et contemplative qui n'est pas élaborée en vue de quelque chose, mais qui possède sa fin en elle-même. La mise en place d'activités qui ne servent « à rien », qui échappent donc à la planification, à la réflexion calculante et utile, entreprises indépendamment de toute performance, voire parce qu'elles ne sont ni performantes ni rentables, bref d'activités que l'on a coutume d'appeler des loisirs, permet à l'être humain de transcender, de dépasser le monde de l'utile et du « en vue de » pour se fixer dans le domaine de ce qui ne sert « à rien ». Le loisir révèle une attitude de non-maîtrise du monde et de soi, qui permet de s'abandonner et de lâcher prise, d'accueillir autrui et le réel dans une attitude contemplative. « Dans le loisir », précise le philosophe allemand Josef Pieper, « ce qui est véritablement humain est sauvegardé et conservé³⁹ ». Le fait qu'il existe de telles activités, ayant leur fin en elles-mêmes, voire leur promotion et leur primauté, est la manifestation tangible de ce qu'est l'être humain: un être dont la dignité ne provient pas du fait

qu'il est utile, qu'il remplit un rôle et une fonction utiles à la société ou qu'il exerce des facultés dites personnelles, comme l'autonomie et la raison, lui permettant de s'accomplir; au contraire, il a une valeur intrinsèque du simple fait qu'il est, à savoir qu'il est une fin en soi. Dans le même ordre, l'affirmation de l'amour le confirme dans son existence et dans la place indispensable qu'il occupe au sein de la communauté⁴⁰.

La dignité intrinsèque apparaît peut-être le plus clairement et le plus puissamment lorsque l'être humain ne « sert » plus à rien, lorsqu'il est méconnaissable et déchu, lorsqu'il a le sentiment d'être privé du sentiment subjectif de la dignité, étant plongé dans un état de vulnérabilité et de dépendance profondes. Cette dignité intrinsèque ne peut plus se prévaloir de l'apparence de la dignité octroyée par le rôle et la fonction, par la décence et la maîtrise de soi au plan de la raison et de la volonté. La dignité intrinsèque se dévoile alors dans sa pure nudité et sa présence exige une réponse de la part d'autrui et de la société, afin de l'assurer et de lui confirmer qu'il est bien un sujet, qu'il n'est pas « de trop » malgré sa déchéance, qu'il n'est ni un poids « mort » ni un parasite, mais que son existence est fantastique, que sa présence est un privilège, bref qu'il possède une valeur en soi, une dignité intrinsèque et ce même s'il ne sera plus jamais performant et qu'il coûte à la société. La dignité intrinsèque affirme qu'on ne peut pas se débarrasser du « problème » économique et social du « vieux vieux » en se débarrassant

40. Le philosophe italien Noberto Bobbio souligne, à l'âge de 95 ans et quatre ans avant sa mort, que le plus important n'est pas la somme d'efforts destinés à connaître et à maîtriser le réel, mais plus simplement la relation à autrui: « J'ai consacré une grande partie de ma longue vie à lire et à étudier une infinité de livres et de documents, mettant à profit même les plus petits moments d'une journée, depuis ma jeunesse, pour "ne pas perdre de temps". [...] Désormais, j'ai la conscience tranquille, tranquille mais malheureuse de n'être arrivé qu'au pied de l'arbre de la connaissance. Je n'ai pas tiré de mon travail les satisfactions les plus durables de ma vie – nonobstant les honneurs, les prix, la reconnaissance publique que j'ai reçus, avec gratitude mais sans les avoir ni ambitionnés ni recherchés. Les plus grandes satisfactions, je les ai tirées de ma vie relationnelle, des maîtres qui m'ont éduqué, des personnes que j'ai aimées et qui m'ont aimé, de tous ceux qui ont toujours été proches de moi et qui maintenant m'accompagnent sur l'ultime partie du chemin. » Voir Noberto BOBBIO, *Au valenti. Vieillesse, mémoire, mort*, page 151. [pages 48-49: « Ho dedicato gran parte della mia lunga vita a leggere e a studiare un'infinità di libri e di carte, utilizzando anche i più piccoli spazi di una giornata, sin da giovane per "non perdere tempo". [...] Ora sono giunto alla tranquilla coscienza, tranquilla ma infelice, di essere arrivato soltanto ai piedi dell'albero della conoscenza. Non ho tratto le soddisfazioni più durature della mia vita dai frutti del mio lavoro, nonostante gli onori, i premi, i pubblici riconoscimenti ricevuti, graditi ma non ambiti e non richiesti. Le ho tratte dalla mia vita di relazione, dai maestri che mi hanno educato, dalle persone che ho amato e mi hanno amato, da tutti coloro che mi sono sempre stati vicini e ora mi accompagnano nell'ultimo tratto di strada. »

37. Voir Josef PIEPER, *De la divine folie*, traduit par Maurice de Gandillac et revu par Pierre Blanc, Genève, Ad Solem, 2006.

38. Voir Martin HEIDEGGER, « Sérénité » dans *Questions III et IV*, traduit par André Préau, Paris, Gallimard, 1990, pages 131-148. [*Gelassenheit*, Pfullingen, Günther Neske, 1959.]

39. Josef PIEPER, *Le Loisir, fondement de la culture*, traduit par Pierre Blanc, Genève, Ad Solem, 2007, pages 49-50. [*Muße und Kult*, dans *Werke*, vol. 6, pages 1-44, page 27: « In der Muße (...) wird das wahrhaft Menschliche dadurch gewahrt und gerettet. »]

simplement du « vieux vieux », avec sa bénédiction par-dessus le marché, en se réfugiant derrière son jugement et son consentement dit « éclairé », lesquels ne dépendent pas uniquement de sa personne, mais aussi et fondamentalement des désirs d'autrui, bref du regard que porte la société sur sa personne. Ce qui est indigne, c'est de traiter le « vieux vieux » comme s'il avait perdu sa dignité intrinsèque, c'est-à-dire de considérer que la dignité disparaît dès lors que le sentiment de la dignité s'est éclipsé. Bien au contraire, la dignité intrinsèque existe préalablement à toute reconnaissance par autrui, car ce n'est pas autrui qui octroie une telle dignité. Il lui revient en revanche, ainsi qu'à la société, de témoigner et d'attester auprès du « vieux vieux », dans ce que le philosophe français Emmanuel Levinas appelle une « perspective éthique de l'inter-humain⁴¹ », de cette dignité, malgré l'éventuelle perte du sentiment subjectif de la dignité.

Il est de la responsabilité de la société de tout mettre en œuvre pour rappeler, surtout lorsque l'autre est déchu, qu'il est encore et toujours une fin en soi, c'est-à-dire qu'il est porteur d'une dignité qui exige le respect, la sollicitude et la compassion du bien-portant. L'autre déchu l'interpelle et lui demande une réponse responsable, laquelle contribue, entre autres, à une perfection morale qui relève de la vertu. De ce point de vue, la perfection ne relève pas de l'illusion de l'indépendance; elle réside plus fondamentalement dans la dimension éthique qui requiert, précise Emmanuel Levinas, « la perspective interhumaine de *ma* responsabilité pour l'autre homme, sans souci de réciprocité, [c'est dans] mon appel à son secours gratuit, [c'est dans] l'asymétrie de la relation de l'un à l'autre⁴² ». Le regard porté sur autrui et l'engagement responsable à son égard ne doivent pas être conditionnés par les contingences de la maladie, de la déficience, de la vulnérabilité, du poids financier, de l'utile.

Autrement dit, la réalisation de ce que l'être humain est appelé à être, implique, entre autres, la pratique de certaines vertus qui s'exercent notamment par l'engagement en faveur des plus dépendants et des plus vulnérables de la communauté humaine. C'est parce que le « vieux vieux » possède une dignité intrinsèque que le bien-portant se doit de répondre à sa détresse; ce faisant, il développe certaines vertus. Ce n'est donc pas en raison du désir d'acquiescer ou de développer des vertus particulières que le bien-portant se doit de respecter le « vieux vieux » et de venir à son aide. Cela reviendrait à

concevoir le « vieux vieux » comme un moyen, recevant une dignité par procuration, comme l'affirme par ailleurs Tristram Engelhardt⁴³. La dignité intrinsèque du « vieux vieux », comme par ailleurs celle de tout un chacun dans notre société, si faible, dépendant, déficient soit-il, nous rappelle en quelque sorte la réalité de toute vie humaine, nous fait prendre conscience de notre dignité intrinsèque, laquelle n'est pas subordonnée à l'exercice performant de la raison et de l'autonomie. En acceptant la fragilité d'autrui, y compris celui qui est pleinement dépendant, en reconnaissant sa dignité intrinsèque, nous reconnaissons par là même notre propre fragilité et vulnérabilité, et, en fin de compte, notre propre dignité. Une telle reconnaissance permet de relativiser l'exigence tyrannique de l'autonomie, comprise comme indépendance, et de la maîtrise, et d'accepter notre propre dépendance radicale qui ne peut être vécue sans l'aide du regard d'autrui attestant sans cesse notre dignité, nous confirmant dans la certitude que nous ne sommes jamais « de trop ». L'acceptation de la vulnérabilité humaine est au cœur d'une éthique du « prendre-soin » qui reconnaît dans le « vieux vieux » non pas un simple organisme déchu à entretenir, pour qui on fournirait une prestation de soin uniquement quantifiable, mais bien plutôt un corps avec une personnalité. La communauté des bien-portants continue de construire une relation avec cette personne fragile dans une réciprocité qui peut prendre une autre forme.

C'est dans une telle reconnaissance, dans une telle habitation de la dépendance, de la non-autonomie, qui se révèlent chez le « vieux vieux » ou le handicapé mental profond, que peut se développer une authentique solidarité fondée sur une dignité humaine affranchie de l'exigence tyrannique de la performance, et de l'efficacité pour l'efficacité. Un monde humain est caractérisé par le fait d'accepter qu'autrui, tout comme moi, peut vivre avec ses limites et ses handicaps personnels; autrement dit, le droit de vivre ne dépend pas de la qualité de vie. « Le *bien commun*, c'est-à-dire l'épanouissement de la communauté, ne peut se vivre, précise Thierry Collaud, que si tous les membres ont leur place et *aucun n'est considéré comme un gêneur*⁴⁴ », pas même le « vieux vieux ». Ou, pour reprendre les paroles du philosophe allemand Josef Pieper, « le "bien commun" suppose, entre autres, l'existence d'hommes se consacrant à une vie improductive, tournée vers la

41. Emmanuel LEVINAS, « La souffrance inutile », *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, pages 100-112, page 103.

42. *Ibid.*, page 112.

43. Voir Tristram ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, Oxford, Oxford University Press, 1996², page 147.

44. Thierry COLLAUD et Concepcion GOMEZ, *Alzheimer et démence. Rencontrer les malades et communiquer avec eux*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 2010, pages 71-72.

méditation⁴⁵ »; nous pourrions ajouter l'existence d'êtres humains performants dans la non-performance.

Le « vieux vieux » nous apprend que l'essentiel d'une vie humaine ne réside pas uniquement dans la dimension de l'utile et de la performance, mais aussi dans l'attitude de la dépendance confiante vis-à-vis d'autrui. La personne fragile nous met, comme le souligne Alasdair MacIntyre, « en capacité de nous apprendre quelque chose d'essentiel qui consiste pour quelqu'un d'autre à être entièrement confié à nos soins, afin que nous répondions de son bien-être⁴⁶ ». Prendre soin d'autrui, tout particulièrement de celui qui a le sentiment subjectif d'être déchu de sa dignité, implique d'éprouver à son égard une empathie, une compassion, le considérant « avec respect, comme une fin [en soi] et non un simple outil à manipuler pour son propre avantage⁴⁷ », pour reprendre les mots de la philosophe américaine Martha Nussbaum lorsqu'elle promeut les arts libéraux pour former le citoyen du XXI^e siècle en opposition à la prédominance des arts serviles ou utiles. L'autonomie individuelle ne peut se développer que dans la mesure où elle inclut la reconnaissance de la dépendance fondamentale de soi-même et d'autrui, de l'interdépendance ou de « l'inter-humain⁴⁸ » qui constitue le cœur même de l'existence humaine personnelle. L'être humain ne devient jamais seul un sujet rationnel et autonome: un tel accomplissement ou

45. Josef PIEPER, *Qu'est-ce que philosopher?*, traduit par Jean-Léon Muller, avec une postface de T.S. Eliot, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2004, page 11. [*Was heißt Philosophieren?*, Werke, vol. 3, 1995, pages 15-75, page 18: « Zum bonum commune gehört es zum Beispiel (wie Thomas sagt), daß es Menschen gibt, die sich dem unnützlichen Leben der Beschauung hingeben. »]

46. Alasdair MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1999, 2008, pages 138-139: « What they give us is the possibility of learning something essential, what it is for someone else to be wholly entrusted to our care, so that we are answerable for their well-being. » Voir page 135.

47. Martha NUSSBAUM, *Les Émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle*, pages 37-38. [page 25: « To look at them with respect, as ends, not just as tools to be manipulated for one's own profit. »] Elle termine ainsi son plaidoyer en faveur des arts libéraux: « Si nous n'insistons pas sur l'importance cruciale des humanités et des arts, ceux-ci disparaîtront, parce qu'ils ne produisent pas d'argent. Mais ils offrent quelque chose de bien plus précieux: un monde où il vaut la peine de vivre, des individus capables de voir les autres êtres humains comme des personnes à part entière, avec des pensées et des émotions propres, qui méritent respect et sympathie, et des pays capables de dépasser la peur et la méfiance au profit du débat empathique et raisonnable. » Voir page 179. [« If we do not insist on the crucial importance of the humanities and the arts, they will drop away, because they do not make money. They only do what is much more precious than that, make a world that is worth living in, people who are able to see other human beings as full people, with thoughts and feelings of their own that deserve respect and empathy, and nations that are able to overcome fear and suspicion in favor of sympathetic and reasoned debate. » Voir page 143.]

48. Emmanuel LEVINAS, « La souffrance inutile », page 103.

performance n'est possible qu'avec l'aide d'autrui, à l'instar de l'éducation; il en est de même de l'exercice ordinaire des vertus. « La reconnaissance de la dépendance est la clef de l'indépendance⁴⁹ » ou de l'autonomie, renchérit Alasdair MacIntyre. L'être humain ne peut être réellement autonome dans le sens d'un sujet moral vertueux que s'il accepte et prend sur lui la responsabilité de s'occuper des plus dépendants, et tout particulièrement des « vieux vieux ». N'étant plus du tout performant, le « vieux vieux » fait ressortir cette dimension de la dignité qui affirme que l'être humain est une fin en soi; les attentions dont font preuve les parents des enfants handicapés mentaux en sont un exemple frappant. « Les parents de personnes lourdement handicapées sont les paradigmes de la bonne mère et du bon père, en tant qu'ils présentent le modèle et la clé de la tâche de tous les parents⁵⁰. »

Le « vieux vieux » nous enseigne également l'importance de la capacité à être présent dans le présent, dont la correspondance serait les arts ou les activités ayant leur fin en eux-mêmes, n'étant pas mis en œuvre en vue d'autre chose. Le « vieux vieux » occupe un temps qui semble suspendu, décalé par rapport à la course effrénée à l'utile et à l'efficace, dans laquelle on n'est guère présent, ni à soi ni à autrui, mais tendu vers un à-venir où le présent n'a de sens que dans la mesure où il est utile à ce qui adviendra. Le « vieux vieux » apprend au bien-portant, toujours pressé par le temps, cette attention à l'instant dont l'amour est le modèle. L'écrivain français Paul Claudel, à l'âge de 84 ans, deux ans avant de mourir, résume très bien cette présence dans l'instant: « Hier, soupire l'un. Demain, soupire l'autre. Mais il faut avoir atteint la vieillesse, pour comprendre le sens éclatant, absolu, irrécusable, irremplaçable, de ce mot: Aujourd'hui⁵¹. » Et

49. Alasdair MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, page 85: « Acknowledgment of dependence is the key to independence. » Voir page 96.

50. *Ibid.*, page 91: « But it is the parents of the seriously disabled who are the paradigms of good motherhood and fatherhood as such, who provide the model for and the key to the work of all parents. » Il note plus loin: « Ainsi donc chacun d'entre nous faisons notre bien seulement si et dans l'exacte mesure où d'autres font notre bien comme leur bien propre en venant à notre secours pendant les périodes de déficience, nous aidant à devenir nous-mêmes cette sorte d'êtres humains – par l'acquisition et l'exercice des vertus – qui font le bien des autres comme leur propre bien et cela non parce que nous avons calculé que ce n'est qu'en aidant les autres qu'ils nous aideront, en une sorte de troc d'un avantage contre un autre avantage. » Voir page 108. [« So each of us achieves our good only if and insofar as others make our good their good by helping us through periods of disability to become ourselves the kind of human being – through acquisition and exercise of the virtues – who makes the good of others her or his good, and this not because we have calculated that, only if we help others, will they help us, in some trading of advantage for advantage. »]

51. Paul CLAUDEL, *Journal*, volume II (1933-1955), Paris, Gallimard, Pléiade, 1969, cahier X, août-septembre 1952, page 818.

François Mauriac de souligner que : « [J]e ne me sens détaché de rien ni de personne. Mais vivre suffirait désormais à m'occuper. Ce sang qui afflue encore à ma main posée sur mon genou, cette mer que je sens battre au-dedans de moi, ce reflux et ce flux qui ne sont pas éternels, ce monde si près de finir, exige une attention à tous les instants, de tous ces derniers instants avant le dernier : la vieillesse, c'est cela⁵². » Le « vieux vieux » nous invite à goûter de nouveau et à réinvestir le présent dans une attitude d'accueil du temps qui se caractérise non plus par sa maîtrise, mais par la patience à son égard, comme à l'égard de soi-même et d'autrui, ce qu'exprime à merveille l'amour entendu comme présence toute patiente à autrui.

L'humanisation d'une société se mesure en quelque sorte à la façon dont elle prend soin des « vieux vieux » ou, pour reprendre le préambule de la Constitution fédérale de la Confédération suisse, « la force de la communauté se mesure au bien-être du plus faible de ses membres⁵³ ». La réalisation de la personne dans le vécu quotidien du soin accordé à des êtres humains vulnérables et déficients contribue à l'épanouissement d'une authentique culture qui concourt au bien commun de la communauté humaine. Ce bien commun met en avant l'autorité de la dignité intrinsèque de l'être humain indépendamment de ses performances – qui manifestent certes son accomplissement, mais nullement sa valeur – et des intérêts et désirs des individus. L'engagement moral en faveur des plus vulnérables contribue au bien commun et à une authentique culture humaniste. Lorsque l'ordre est renversé, autrement dit lorsque l'utile devient le critère et se constitue comme la fin de l'existence personnelle, plutôt que comme un moyen, ou pour le dire avec Jürgen Habermas, lorsqu'on tend à « l'abrasion de notre sensibilité morale au profit d'un calcul des coûts et des bénéfices⁵⁴ », alors

non seulement l'être humain ne peut pas s'accomplir, mais la culture se meurt. La culture, caractérisée par le loisir, est ce qui permet à « l'homme de demeurer un homme⁵⁵ », pour reprendre la revendication de Simone de Beauvoir au sujet des « vieux vieux », et de ne pas être absorbé dans son rôle et sa fonction, sa course à la performance, à l'efficace, à l'utile⁵⁶.

Concluons avec les mots du philosophe allemand Josef Pieper : « une culture véritable ne peut s'épanouir que sur le terrain du loisir⁵⁷ », à savoir d'activités qui ne servent à rien et dont la présence nous rappelle ce que l'être humain est au plus profond de lui-même, possesseur d'une dignité qui échappe à toute fin utile, à toute réflexion fonctionnelle et quantitative, aux intérêts et aux désirs des bien-portants. « Prendre soin » du « vieux vieux », c'est affirmer qu'il n'est jamais « de trop », c'est lui donner à redécouvrir sa dignité intrinsèque, *a fortiori* lorsqu'il a perdu le sentiment subjectif de sa dignité, c'est le confirmer dans son être en lui disant qu'il est tout simplement fantastique qu'il soit et qu'il continue à être, que la vieillesse est une étape naturelle de la vie humaine à franchir en présence d'autrui, comme c'est le cas de la naissance; voilà qui est au cœur d'une société humaniste et plus particulièrement d'une politique humaniste. Le prix à payer pour une culture de cette sorte est toujours « hors prix ».

Bernard N. SCHUMACHER
Université de Fribourg – Suisse

52. François MAURIAC, *Nouveaux Mémoires intérieurs*, page 419.

53. Alasdair MacIntyre note quant à lui que « l'épanouissement individuel » des êtres humains déficients, handicapés, dépendants, « est un indice important de l'épanouissement de la communauté tout entière ». Alasdair MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, p. 109 : « But those who benefit from that communal flourishing will include those least capable of independent practical reasoning, the very young and the very old, the sick, the injured, and the otherwise disabled, and their individual flourishing of the whole community. For it is insofar as it is need that provides reasons for action for the members of some particular community that that community flourishes. »

54. Jürgen HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, traduit par Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002, pages 36-37. [« (...) dass das moralische Sensorium für die Grenzen von Kosten-Nutzen-Kalkülen überhaupt abstumpft », *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, page 41.]

55. Simone DE BEAUVOIR, *La Vieillesse*, page 568.

56. Martin Pohl, directeur du département de physique nucléaire et corpusculaire à l'Université de Genève, répond à la question d'un journaliste au sujet de la rentabilité et de l'utilité du LHC du Cern à Genève qui coûte dix milliards de francs par an : « Cela fait partie de la culture humaine de se poser les questions [comme] le fonctionnement de la matière, de la nature de l'énergie, le fonctionnement de l'univers. C'est une question culturelle. [...] Je n'aimerais pas vivre dans une ville qui ne se donne pas la peine de faire de la recherche fondamentale, tout comme je n'aimerais pas vivre dans une ville qui n'a pas une maison d'opéra qui en vaut la peine. » Et le journaliste de conclure : « Finalement le LHC est aussi important que l'opéra »; on pourrait ajouter « et que le vieux vieux ». Voir Radio Suisse Romande, lundi 16 janvier 2012, « L'invité de la rédaction » à 7 h 38.

57. Josef PIEPER, « Muße und menschliche Existenz », dans *Werke*, vol. 8.2, 2008, pages 453-458, page 456 : « Wahre Kultur gedeiht nicht, sei es denn auf dem Boden der Muße. »