

« La personne aux alentours de la mort » – *Socio-anthropologie* 53

Date de soumission des propositions : 30 septembre 2025

Toutes les cultures « *nous disent d'une manière ou d'une autre qu'en plus de ces substances [sang, lait, chair, sperme, os... combiné dans le ventre des femmes] et de ces organes il faut ajouter une ou plusieurs choses au corps humain pour qu'il soit le corps d'un être humain. Il faut que quelque chose y pénètre, vienne s'y loger et mette l'individu en marche vers son destin. Quelle est cette chose pensée comme indispensable pour qu'un être humain se mette à vivre ?* »

Maurice Godelier, Michel Panoff, 1998 : xiii

Coordinateur

Florent Schepens, université Marie et Louis Pasteur, Laboratoire de sociologie et d'anthropologie (LaSA, UR 3189)

florent.schepens [at] univ-fcomte.fr

Argumentaire

Les *sociétés occidentales* contemporaines produisent une *autodescription de la personne* (Bloch, 1993) comme individu autonome et responsable, comme *ego plein* (Supiot, 2005), extérieur aux liens sociaux, car pouvant exister sans eux. Cette définition, isolationniste et libérale, est mise en défaut à de nombreux moments de la vie. Les travaux autour des personnes vulnérables en attestent : les enfants, les malades, les personnes isolées ou désocialisées, les personnes âgées, les personnes en situation de handicaps... nécessitent l'aide des proches (parents, conjoint, collatéraux, ami.es...) ou de professionnel.les, soulignant alors l'inscription de l'individu dans le social. De même, les anthropologues ont montré que, dans la plupart des sociétés humaines, c'est bien dans ce rapport à l'autre que se joue l'identité individuelle comme point d'intersection entre les multiples interactions qui composent la personne. Ainsi, pour les Mélanésien, l'être humain est un lieu vide, circonscrit par ses relations sociales (Supiot, op. cit.); les Kanaks ne sont pas singularisés par leur corps (Leenhardt, 1971). Pour Gérard Lenclud (2009), l'anthropologie décrit, pour la majorité des sociétés, l'être humain comme « *une sorte de matière indistincte à laquelle la société donnerait l'intégralité de sa forme. [...] L'identité sociale satur[e] l'identité individuelle* ». Ce qui, pour autant, n'empêche pas les êtres humains de se considérer comme des individus.

Alors, qu'en est-il dans les sociétés occidentales contemporaines ? Oui, l'individualité y est essentielle, mais si elle y est idéalement définie comme séparée d'autrui et du fait social (Lenclud, op. cit.) qu'en dit le réel ?

Ce numéro de la revue *Socio-anthropologie* souhaite interroger la/les conception(s) de la personne développée(s) par différents collectifs, dans différentes situations. Un des moments les plus pertinents pour questionner cette conception nous semble être la période *perimortem*, soit la séquence allant de l'*ante* au *post mortem*, car elle met en jeu la définition de la vie et de la mort. En tant que période liminaire (Van Gennep, 1981), elle brouille des frontières que les sociétés occidentales ont tendance à envisager en termes de tout ou de rien, soit on est vivant, soit on est décédé, il n'y a pas d'entre deux. Pourtant sommes-nous tous et toujours *autant vivant* les uns et les autres ? Les personnes en fin de vie qui voient le champ des possibles se réduire, tout comme les personnes âgées, les personnes porteuses de handicaps ou d'une maladie chronique, qui, subissant une ségrégation entre eux et les vivants/jeunes/valides/bien-portants, se demandent parfois si elles sont des personnes à part entière. Les paroles et pratiques soignantes troublent elles-aussi la séparation franche entre vie et mort : L'hôpital est un lieu où, symboliquement, la personne malade peut mourir à son identité d'individu malsain pour renaître avec une nouvelle identité ; Les chirurgiens peuvent avoir des gestes d'excuses envers le cadavre qu'ils vont ouvrir ; Lors des transplantations, on prélève des organes « en vie » sur un corps mort pour *Réparer les vivants* selon le titre du roman de Maylis de Kerangal.

À chaque fois se posent des questions sur les statuts des personnes concernées : qu'est-ce qui est vivant ? Qu'est-ce qui est mort ? Comment établit-on la frontière entre ces deux états, l'imagine-t-on comme un passage, avec des états intermédiaires, des degrés présupposant une forme de perméabilité, ou au contraire comme une séparation irréversible et radicale entre des états incommensurables ? Qui est la personne et de quelle personne parle-t-on ? Qu'est-ce que la personne ?

L'idée transversale que nous souhaitons interroger est celle de nos représentations sociales autour de la continuité ou de la discontinuité de ce qu'est la personne humaine lors de sa trajectoire et des événements qui l'émaillent. Tomber malade de manière irrémédiable, être en situation de handicap, vieillir, mourir, tout comme entrer en institution, être étiqueté dépendant, perdre en vigilance, perdre la mémoire, perdre la capacité de s'occuper de son propre corps, sont des changements d'état, parfois des ruptures, qui peuvent nécessiter de faire le deuil de certaines capacités, de certains possibles. Cependant, qu'est-ce qui, à chaque fois, meurt de la personne pour l'individu, ses proches, les professionnels, l'État... ? Qu'est-ce qui lui survit ? Qu'est-ce qui résiste au décès ?

Sont attendues des contributions s'inscrivant dans la période *perimortem* et permettant de préciser, d'affiner, de documenter, la pluralité des conceptions de la personne dans les sociétés contemporaines. Les articles peuvent s'inscrire dans les différentes disciplines des sciences humaines et sociales. Plusieurs axes sont privilégiés :

1. Conceptions de la personne, idéologies contemporaines et artefact

« Les personnes n'existent pas [...] comme existent les êtres humains. Ceux-ci, en tant qu'être biologique, existent indépendamment de ce qu'en pensent les hommes » (Lenclud, art. cit.). Marcel Mauss l'avait souligné en écrivant une « *histoire sociale* » de la notion de personne montrant combien « le concept que les hommes des divers temps s'en sont créés » a évolué. Dès lors, la personne est un artefact.

Le traitement de la mort, *ante* et *post*, c'est-à-dire de l'annonce de la maladie mortelle à la gestion des sépultures en passant par le vieillissement, est présenté comme sujet d'une crise contemporaine. La mort perdrait en importance (Souffron, 2015), car elle concernerait

essentiellement la *personne*, pensée, aujourd'hui, dans les sociétés occidentales, comme autonome. Le rapport à la mort n'étant pas indépendant des transformations sociales, la définition de la *personne* accompagne les changements repérés dans les relations entre les vivants et les morts.

Aujourd'hui, pour le dire avec Marc Augé, « *ce que nous avons perdu, ce sont les vivants, pas les morts* » (Augé, 1995), c'est notre capacité à faire collectif qui est ici questionnée. On peut y voir un effet du processus d'*individuation* (Elias, 1987) à une échelle individuelle et d'*individualisation* (Beck, 1986) d'un point de vue social et historique. Ces mouvements, qui s'inscrivent dans la tradition philosophique occidentale, fait de l'autonomie « *la capacité du sujet à décider pour lui-même des règles auxquelles il obéit, et à agir en conséquence* » (Winance, 2007), mais qui pousse actuellement en direction d'une définition « *isolationniste* » de l'autonomie, soit la capacité de décider par soi et pour soi (Rigaux, 2012) de manière isolée du social. Dans ce cadre, « *cet être conscient, rationnel et parlant* » (Lenclud, 2009) a la possibilité de comprendre, de choisir, de consentir, de se décider... seul. À l'instar des éthiques du *care*, Myriam Winance montre qu'autonomie et dépendance ne sont pas antinomiques, cependant « *la personne est qualifiée ou se sent autonome [...] lorsque s'opère un processus de séparation entre la personne et ce dont elle dépend* » (art. cit.). Dès lors, si la conscience, la rationalité, la parole, viennent à être limitées, à faire défaut, la personne est-elle toujours apte à décider par elle-même, est-elle toujours responsable d'elle-même, est-elle toujours un sujet de droit et de devoir ou bascule-t-elle dans une humanité de seconde zone, devient-elle une non-personne ?

2. Corps et âmes

Contre une interprétation simplificatrice du « *déni de la mort* », nos sociétés ne sont pas indifférentes à la finitude : l'importance de l'activité législative sur la fin de vie et sur l'aide active à mourir, les débats sur les cimetières écologiques ou l'accompagnement familial des plus vulnérables (les personnes malades, âgées, porteuses de handicaps...), les espoirs d'éternité à travers les réflexions post-humanistes (Lafontaine, 2008) ou le succès des produits ou cures anti-âge sont là pour rappeler que le vieillissement, la fin de vie, la mort, le mort continuent d'être vecteurs de représentations et de pratiques socialement situées. Si nous n'étions *que* des individus, pour le dire comme Jonathan Parry (1989), la ritualité mortuaire et funéraire serait inutile : « *Si tout est dans l'individualité, la mort est la fin ultime. Et si la mort est la fin ultime, il ne sert à rien d'élaborer des rituels* » (Bloch, art. cit.). Nous ne sommes alors pas que des individus, qu'une « *substance rationnelle indivisible* » (Cassiodore dans Mauss). En Occident, la division de cette *substance indivisible* entraîne la mort en un instant. Celle-ci est un évènement qui marque une rupture entre un avant et un après, entre vivant et mort. Cependant, si cela concerne l'être humain et sa dépendance aux lois naturelles, qu'en est-il de la personne et des différentes dimensions qui la composent ? Ici, une kyrielle de notions et de concepts s'affrontent, recouvrant des acceptions plus ou moins synonymiques : corps lourds, corps éthérés (Erny, 1997) ; vie et existence (Cretin, 2013) ; corps et esprit/âme/conscience (Pouchelle, 2003) ; Bios et Zôé (Agamben, 1997).

Au-delà d'une composition individuelle et sociale de la personne, on considère que la dimension biologique et la dimension psychique sont nécessaires à l'existence. Corps et âme dirait la philosophie cartésienne dans sa conception dualiste de l'être humain, mais quels liens entre les deux dimensions ? Sont-elles, elles aussi, indivisibles ? La personne ne se limite pas à son corps, au contour de sa peau. Elle ne semble pas entièrement contenue dans une

enveloppe corporelle. Cela pose, entre autres, des questions sur le début de la vie – qu'est-ce qui fait que l'on devient une personne et non un produit de la fécondation ? –, sur les vies soutenues grâce à des dons d'organes, à des machines qui suppléent les défaillances du corps et l'intégrité du *bio continuum*, sur les vies finissantes quand on se questionne sur la valeur du temps qui reste ou sur l'autonomie de la personne quand la conscience vacille.

3. Mort instantanée, mort processuelle. Mort biologique, mort sociale

Claude Lévi-Strauss voyait dans l'opposition des vivants et des morts un « *suprême dualisme* », le mort représente l'altérité absolue, il est l'Autre, celui qu'on ne peut pas comprendre depuis notre position et expérience de vivant. Cependant, comme le montre bien Maurice Bloch (art. cit.) en se référant aux travaux de Hertz : « *Il y a peu de cultures en dehors de la nôtre où l'on croit qu'un être humain est soit totalement vivant, soit totalement mort. Dans bien des cas, on croit en l'existence d'une sorte d'état « intermédiaire »* ». N'est-ce pas aussi le cas dans nos cultures occidentales ?

L'intérêt pour les fantômes, zombies et morts-vivants dans les œuvres culturelles contemporaines interrogent. Que nous dit notre intérêt pour ces sujets macabres, *amortels* (Souffron, 2015), à propos du rapport entre vivants et morts ? Si le spiritisme n'est plus une science, les fantômes sont toujours présents : ils peuplent les cimetières (Baudry, 2006), continuent d'habiter leur demeure (Caradec, 2001), errent dans les couloirs de l'hôpital (Pouchelle, 2003). Les fantômes signalent une rupture (Delaplace, 2018), mais, pour qu'ils puissent le faire, encore faut-il qu'on leur attribue une place et un rôle dans nos cadres de compréhension du monde, encore faut-il qu'ils soient signifiants. Qu'exprime cette « *persistance de l'être* » (Laqueur, 2018) ? La personne survit-elle à son décès dans nos représentations occidentales ? Sous quelles conditions ?

Cela invite à ne pas imaginer la mort comme étant uniquement une frontière, un événement qui rompt radicalement et totalement avec l'état précédant mais plutôt comme un processus doté d'une certaine épaisseur. La mort pourrait alors débiter en amont à travers la maladie incurable et mortelle, à travers la vieillesse. Des états intermédiaires pourraient aussi être explorés sous ce prisme : Être en vie et exister ne sont pas synonymes, en attestent la situation des personnes en état végétatif chronique dont Élodie Cretin dira qu'elles ne sont « *ni mortes, ni vivantes* » (Cretin, art. cit.). La séparation du biologique et du psychique, si elle n'entraîne pas systématiquement la mort, fait pourtant cesser une forme de vie. Que reste-t-il de la personne lorsqu'elle est dans le coma, lorsqu'elle est sous sédation profonde ? Quand la médecine n'est pas tout à fait certaine que la personne puisse revenir à elle, *réintégrer son corps* pour le réanimer ou quand la personne n'est plus vraiment présente ni à elle-même ni aux autres ?

Une autre mise en évidence de cette tension se repère à travers le concept de « *mort sociale* » (Guillemard, 1972) : on peut être en vie tout en étant ou en se considérant comme mort, dans l'attente d'une concordance entre son état social et son état biologique. Ici, ce sont les composantes individuelles et sociales de la personne qui sont mises en jeu. Est-ce la vie que l'on perd ou une partie de son humanité : personne âgée, chômeur, mourant... sont « *incomplètement incorporés à nos sociétés* » écrit Claude Lévi-Strauss (op. cit.) et représentent pour lui des figures de la mort. Qu'est-ce qui meurt de la personne ici ?

4. Vacances des âmes et *continuum* de la personne

Ces interrogations se poursuivent après le décès, à travers ce que nous avons appelé, un peu facilement, jusqu'ici les fantômes. Si ce dernier terme est parfois employé par les personnes enquêtées, il s'agit aussi d'une appellation de socio-anthropologue : le fantôme est « *un opérateur anthropologique performant* » écrit Caroline Callard (2016). Les différents enquêtés parlent d'âme, d'esprit, d'états de conscience, les soignants pourront signaler des présences, des énergies douées d'une intentionnalité et qu'il faut maîtriser pour pouvoir travailler. Morts aux urgences, morts en soins palliatifs, plus largement morts en institution, peuvent vagabonder dans les bâtiments qui les ont vus mourir. Figures de *mal-mort* qui, souvent, disparaissent avec l'application à leur corps de la ritualité funéraire. Certains proches, nous signale Patrick Baudry (op. cit.), diront avoir senti la présence de l'aïeul décédé lors des cérémonies entourant son passage du monde des vivants au monde des morts (enterrement, crémation...). *Corps et âmes* peuvent-ils avoir des existences autonomes ?

Les morts ont alors toujours une capacité à agir, ils peuvent même se rendre utiles (Despret, 2014). Dans nos représentations, mourir ne met pas systématiquement un terme à l'action des personnes, personnes qui, d'ailleurs, continuent d'avoir « *une vie numérique* » (Bourdellois, 2018), peuvent être « ressuscitées » par l'IA et entretenir des conversations avec leurs proches toujours vivants, ce qui pose, à nouveaux frais, de vieilles questions toujours actuelles sur l'identité du mort ici recréé, de son « humanité », de son agentivité. Qu'est-ce qui survit au décès de la personne ? Pourquoi constituer des « *représents* » pourrait dire Albert Piette (2005) ? Si le travail du deuil nécessite le souvenir du proche disparu, quel intérêt de maintenir tangible la présence du mort ? Pas uniquement comme souvenir, mais bien de l'« *instaur[er] dans un mode d'existence nouveau, celui d'être doté d'une présence particulière et agissante* » (Despret, art. cit.) ? Quelles représentations de ce qu'est une personne sont ici mobilisées et pour quelle efficacité ?

Modalités de soumission et calendrier

Le comité de rédaction de la revue attire l'attention des autrices et auteurs sur les délais très contraints qui sont imposés pour ce numéro.

- **30 Septembre 2025** : soumission de la proposition des auteur·rices : 2 pages (1000 mots références comprises/5'000 signes). Proposition à adresser à Florent Schepens (florent.schepens [at] univ-fcomte.fr)
- **mi-octobre 2025** : communication des propositions retenues aux contributeurs·rices
- **15 novembre 2025** : soumission de la première version (V1) entre 25 000 et 35 000 signes espaces comprises
- **début décembre 2025** : envoi des demandes de révisions aux auteur·rices sur la base des commentaires faits par les pairs
- **15 janvier 2026** : soumission de la V2 et finalisation des manuscrits
- **15 février 2026** : remise du dossier complet à l'éditeur

La parution du numéro 53 « La personne aux alentours de la mort » est prévue pour **juin 2026**. Agamben G, 1997, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil.

Augé Marc, 1995, *La mort et moi et nous*, Paris, Textuel.

Baudry Patrick, 2006, *La place des morts*, Paris, L'Harmattan.

Baudry Patrick, Souffron Valérie, 2015, « Louis-Vincent Thomas : une manière de travailler », *Socio-anthropologie*, 31

Bloch Maurice, 1993, « La mort et la définition de la personne », *Terrain*, 20 : 7-20.

Bourdellois Hélène, 2018, « Vivre avec les morts au temps du numérique. Recompositions, troubles et tensions », *Semen*, 45.

Callard Caroline, 2016, « Le fantôme et l'anthropologue : retour sur une scène primitive » *Socio-anthropologie*, 34 : 49-65.

Caradec Vincent, 2001, « Le veuvage, une séparation inachevée », *Terrain*, 36 : 69-84.

Cretin Elodie, 2013, « « Ni morte, ni vivante ». Les soignants face à la personne en état végétatif chronique et sa famille » in Florent Schepens (Ed.) *Les soignants et la mort*, Toulouse, érès : 31-44.

Delaplace Grégory, 2018, « Les fantômes sont des choses qui arrivent. Surgissement des morts et apparitions spectrales », *Terrain*, 69.

Despret Viciane, 2014, « Les morts utiles », *Terrain*, 62 : 4-23.

Elias Norbert, 1987, *La société des individus*, Paris, Pocket.

Erny Pierre, 1997, « Le thème du corps en ethnologie » in Isabelle Bianquis, David Le Breton et Colette Méchin, *Usages culturels du corps*, Paris, L'Harmattan.

Godelier Maurice, Panoff Michel, 1998, *La production du corps*, Amsterdam, eac

Guillemard Anne-Marie, 1972, *La retraite, une mort sociale*, Paris, Mouton.

Lafontaine Céline, 2008, *La société post-mortelle*, Paris, Seuil.

Laqueur Thomas W., 2018, *Le travail des morts. Une histoire culturelle des dépouilles mortelles*, Paris, Gallimard.

Lenclud Gérard, 2009, « Être une personne », *Terrain*, 52 : 4-17.

Lévi-Strauss Claude, 2013, *Nous sommes tous des cannibales. Précédé de Le père Noël supplicié*, Paris, Seuil.

Leenhardt Maurice, 1971, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

Mauss Marcel, 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

Parry Jonathan, 1989, « The End of the Body » in Feher Michel (Ed.), *Fragments for a History of the Human Body*, New York, Zone Books : 490-517.

Piette Albert, 2005, *Le Temps du deuil. Essai d'anthropologie existentielle*, Paris, Les Éditions de l'Atelier /Les Éditions ouvrières.

Pouchelle Marie-Christine, 2003, *L'hôpital corps et âme*, Paris, Seli arslan.

Rigaux Nathalie, 2012, « Pour une autonomie relationnelle », *Documents Cleirppa*, 45.

Souffron Valérie, 2015, « L'imaginaire qui pense », *Socio-anthropologie*, 31 : 9-22.

Supiot A, 2005, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, Seuil.

Van Gennep Arnold, 1981, *Les rites de passages*, Paris, Stock

Winance Myriam, 2007, « Dépendance versus autonomie... De la signification et de l'imprégnation de ces notions dans les pratiques médicosociales », *Sciences Sociales et Santé*, 25, 4 : 83-91.