

Marc CRÉPON, *Vivre avec. La pensée de la mort et la mémoire des guerres* (2008)

Gérard Bras



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/elh/828>

DOI : 10.4000/elh.828

ISSN : 2492-7457

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 26 novembre 2010

Pagination : 106-109

ISBN : 978-2-35698-022-9

ISSN : 1967-7499

Référence électronique

Gérard Bras, « Marc CRÉPON, *Vivre avec. La pensée de la mort et la mémoire des guerres* (2008) », *Écrire l'histoire* [En ligne], 6 | 2010, mis en ligne le 26 novembre 2013, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/elh/828> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elh.828>

Ce document a été généré automatiquement le 23 septembre 2020.

Tous droits réservés

Marc CRÉPON, *Vivre avec. La pensée de la mort et la mémoire des guerres* (2008)

Gérard Bras

RÉFÉRENCE

Marc CRÉPON, *Vivre avec. La pensée de la mort et la mémoire des guerres*, Paris, Hermann (Le bel aujourd'hui), 2008, 204 p.

- 1 Des monuments aux morts, avec leurs listes de noms, qui peuplent les places des villes et villages, jusqu'aux « actualités » qui présentent quotidiennement attentats, meurtres, victimes civiles et militaires de conflits armés, en passant par les œuvres de fiction dont les images glissent sur nos écrans sans solution de continuité avec celles des journaux télévisés, tout montre que notre monde est habité par des images de la mort. Les monuments aux morts, ceux de la « Grande Guerre », font mémoire du commencement d'un siècle qui risque d'apparaître comme le siècle des massacres de masse. Mais aussi, siècle qui reprend à nouveau compte la question philosophique de la mort, en questionnant sa portée éthique. Il ne suffit pas, cependant, de noter une conjonction factuelle pour pouvoir penser le nouage des termes en présence. Tout s'est passé comme si la mort, éloignée par la médecine de la sphère individuelle, présence familière liée à la précarité du corps, faisait retour par la grande porte de l'histoire, prenant les allures d'une machinerie industrielle. L'histoire nous impose de réfléchir la question, et d'abord de comprendre les termes dans lesquels elle se pose : peut-on toujours faire de la mort la question morale essentielle que chacun formule en son for intime, sur laquelle il fait fond pour constituer non pas tant une morale que la morale en son authenticité ? Ou bien doit-on et peut-on considérer les guerres et les massacres du xx^e siècle comme des aspects incontournables d'une réflexion présente sur la mort ? Comment l'inflation des images de la mort peut-elle être autre chose qu'un

divertissement en regard de celle de l'angoisse face à cette mort qui est l'horizon de l'existence singulière ? Comment pouvons-nous *vivre avec* ces morts qui hantent notre présent ?

- 2 Chacun de ces trois mots mérite d'être réfléchi. Comment *vivre avec* ? Il y a bien un moyen de « vivre avec », celui que nous expérimentons banalement, quotidiennement : en n'y prenant pas garde, en « faisant avec ». Et comment faire avec ces morts innombrables ? Justement en les nombrant, en en dressant des listes vertigineuses, c'est-à-dire en les réduisant à l'anonymat d'une quantité comptable. Autrement dit, en déniait la singularité de chacune de ces morts, en occultant que la mort est *chaque fois, unique, la fin du monde* (Derrida). La *fin du monde*, et non pas la fin d'un monde, d'un monde parmi d'autres, ou d'une part du monde que le deuil recouvrirait de son voile. L'oubli de cette dimension radicale est dénégation du sens même de la mort et apparaît alors non pas comme l'effet de son omniprésence dans l'actualité, mais plutôt comme la condition des massacres de masse : il faut, pour pouvoir les perpétrer, avoir retranché les futures victimes du rang des humains, des mortels, les avoir projetées dans l'ordre d'une mort anonyme, d'un périr dépourvu de sens. On peut assigner au *mal absolu* ces entreprises qui, tout au long du siècle, n'auront pas eu d'autre but : « faire oublier que, à chaque fois et en tout lieu, c'est de "la fin du monde" qu'il s'agissait » (p. 144). Ne pas faire cet effort de pensée, c'est s'aveugler sur la perpétuation des forces de guerre, de mort au sein de ce qui semble être la paix. D'où la conséquence :

Lorsque nous perdons le sens de cette singularité irréductible, lorsque le nombre prend la place des noms propres, qu'il *fait l'image* et que cette image nous captive, nous fascine et finit par tenir lieu de pensée, nous perdons toute possibilité de faire de la pensée de la mort une pensée de la vie – de ce à quoi *tient* la vie, de ce que nous *tenons* avec elle. (p. 196)

- 3 Il faudrait évoquer ici le travail artistique de Christian Boltanski, dont le sens est justement de donner à sentir la singularité de chaque mort, irrémédiable, sous la masse anonyme des morts, mettant en crise ces images médiatiques qui rendent vies et morts substituables.
- 4 Mais alors comment la mort peut-elle être question pour *nous* ? Suivant en cela les analyses de Heidegger, nous comprenons que la mort banalisée, anonymisée, est toujours mort des autres, mort dont *on* meurt sur le mode de l'inauthenticité : s'il est impossible d'appréhender la mort des autres, toute réduction de la mort à l'image que nous nous faisons des mourants relève de l'aliénation. D'où l'on conclut que la mort est question posée au *je* et par lui, mais non pas question pour un *nous*. Il s'ensuivrait que la seule communauté authentique serait cette communauté originaire fondée sur le partage de ce que chacun a en propre, son *être pour la mort*. L'auteur d'*Être et temps* en voit la réalisation dans la camaraderie des soldats engagés dans l'expérience du *sacrifice commun pour la patrie*. C'est la discussion de cette thèse, à travers le dialogue tendu entre Heidegger d'une part, Sartre, Lévinas, Patocka, Derrida, Semprun et Ricœur d'autre part, qui forme la colonne vertébrale du livre de Marc Crépon. Deux difficultés peuvent être ici retenues. (1) Dès lors que l'on fait du sacrifice la fin qui donne sens à la mort, « l'être authentique pour la mort » se trouve excédé par ce pour quoi le sacrifice s'opère : il n'est plus l'horizon ultime susceptible de donner sens à l'existence. Le théâtre de Sartre en particulier interrogera l'absurde de la mort à raison de l'impossibilité dans laquelle se trouve la liberté de se l'approprier totalement. (2) En privilégiant le sacrifice, on rend impensable ce qui se laisse entendre si l'on écoute les

paroles de soldats : un *faire front contre la mort* qui peut constituer le fonds d'une expérience commune authentique.

- 5 Ce second aspect engage une modification radicale du rapport à la mort : ne pas partir, pour la penser, de l'angoisse du néant, mais de l'expérience de la souffrance telle que Lévinas la réfléchit, non pas en s'apitoyant sur l'animal humain souffrant, mais en vue de comprendre que la mort, loin d'être ma possibilité, est ce qui rend toute possibilité impossible. Cela barre l'accès à toute assumption héroïque de la mort par laquelle sans doute la pensée de la mort ne peut pas se convertir en pensée de la vie – « La mort n'éblouit pas les yeux des Partisans¹. » Or, cela suppose de considérer la mort en posant la question de savoir *d'où* elle peut surgir, faute de quoi on manquerait, avec Heidegger, « le poids des crimes de l'histoire, des violences politiques, de la misère et de la famine, des exécutions et des exterminations qui en font la trame » (p. 77).
- 6 Il s'ensuit que le *vivre avec la mort* passe par l'expérience éthique de la fraternité, expérience d'où peut se déduire une politique. Mais elle n'est pas dépourvue d'ambiguïté. En effet, la fraternité est cet affect par lequel nous chercherons à nous opposer à l'indifférence et à l'hostilité, donc par lequel nous mettrons en commun nos forces pour nous opposer à la mort. Mais dès lors que cette opposition affronte d'autres humains par qui la mort nous arrive, la fraternité en passe par le tracé d'une ligne de partage entre ceux dont la mort sera la fin du monde et ceux dont la mort sera déclarée insignifiante. La fraternité n'est donc pas garantie contre le *mal absolu*. Il y faut, en un troisième sens du mot, une *fraternité universelle* (Ricœur, Semprun) transcendant toutes les appartenances. À ceci près, comme le remarque Derrida, qu'une telle fraternité s'énonce nécessairement en un idiome et d'une nation particuliers. Ce qui permet d'entrevoir comment le mal naît au cœur même des relations morales.
- 7 La situation serait-elle sans issue ? Une voie s'ouvre, sans doute, dès lors que l'on comprend avec Derrida que ce qui disjoint, au sein de l'éthique, la relation que nous entretenons aux vivants et la mémoire des morts, c'est l'assurance d'un moi qui se croit toujours identique à soi. Reconnaître que le soi n'existe qu'affecté par la trace de l'autre, trace toujours déjà endeuillée par la mort effective ou possible de l'autre. Mais il ne suffit pas de comprendre que le deuil est mode du *vivre avec* ou malgré la mort. Encore faut-il le penser : il est, pour le philosophe de la déconstruction, affirmation de l'impossible intériorisation de l'autre, lequel excède toujours ce que je peux en penser. C'est la raison pour laquelle il est l'éthique même, entendue comme ouverture et accueil, éthique qui se ramène donc à la double exigence du deuil et de l'hospitalité. « Partout où il est fait abstraction de la double exigence de l'éthique, il n'est pas de limite à son déni – c'est-à-dire à la violence et à l'injustice » (p. 161).
- 8 La question cruciale est donc bien celle de savoir si nous pouvons « penser la disparition de chaque "victime", de chaque être humain, sans considération d'appartenance, comme la fin du monde » (p. 198). Question éthique qui doit précéder toute autre question, singulièrement celles de la liberté et de l'égalité. Mais une telle affirmation, dont on comprend bien le fondement moral et l'intérêt politique, n'entre-t-elle pas en contradiction avec la question posée à Heidegger par la voix de Lévinas, celle de savoir *d'où* provient la mort ? Peut-on avoir le souci des morts anonymes, des morts déniés ou comptabilisés, de ces morts aux « champs d'honneur » des guerres comme aux « champs du travail² », sans interroger la domination dont ils sont les comptés pour rien ? Comment tenir en même temps l'exigence éthique de la singularité de la mort et celle, uniment éthique et politique, de l'égalité ?

NOTES

1. Louis Aragon, « Strophes pour se souvenir » (« L’Affiche rouge »), dans *Le Roman inachevé*. Ce sont les mots des suppliciés, véritable hymne à la vie, versifiés par le poète, qu’il faudrait citer intégralement.

2. Je pense au beau livre de Martine Sonnet, *Atelier 62* (Le Temps qu’il fait, 2008), consacré à son père, ouvrier aux forges chez Renault, singulièrement les chapitres v, « Tombeau des forgerons », xvi, « Cadences », et xvii, « Accidents ».

INDEX

oeuvre *Vivre avec. La pensée de la mort et la mémoire des guerres* – (Marc Crépon, 2008)

AUTEURS

GÉRARD BRAS

Professeur de philosophie en classe de première supérieure, Gérard Bras enseigne aussi la philosophie à l’université de Reims. Il est président de l’Université populaire des Hauts-de-Seine. Il a publié aux Presses universitaires de France *Hegel et l’Art* (1989) et, en collaboration avec Jean-Pierre Cléro, *Pascal. Figures de l’imagination* (1994), ainsi que *Les Ambiguïtés du peuple* aux éditions Pleins Feux (2007).