

Table des matières

Introduction	5
I. « Être pour la mort » et « pensée du nous »	19
II. Mourir pour ? (la critique Sartrienne)	39
III. Vaincre la mort. La confrontation de Levinas	59
IV. « La guerre continue » (la reprise de Patocka)	83
V. L'imaginaire de la mort : une responsabilité éthique et politique.....	103
VI. Le mal absolu et la fraternité.....	117
VII. Hospitalité et mortalité	135
VIII. Vivre avec les images et la pensée de la mort	159

Introduction

Quel que soit le regard que nous portons sur le temps présent et sur l'avenir, rien du passé ne l'oblitére ou ne le hante davantage que la mémoire des guerres du xx^e siècle. Qu'elle les rapproche ou les sépare, elle est, en premier lieu, une part incontournable de la relation que les États entretiennent les uns avec les autres. Années après années, elle se traduit aussi bien dans des demandes de pardon, des gestes symboliques de réconciliation, à des dates et en des lieux déterminés, qu'elle se rappelle, ici ou là, dans des restes de défiance, des malentendus, des dettes impayées, d'autres pardons suspendus à d'autres demandes qui ne viennent pas. Il arrive même qu'elle se perpétue dans telle ou telle survivance des préjugés, des caractérisations et des caricatures que les « peuples » propageaient les uns à propos des autres quand ils étaient en guerre. Elle constitue ensuite la part la plus « sacrée » du calendrier politique, rythmé par leur commémoration (en France, le 11 novembre, les 6 et 18 juin, le 8 mai). Le souvenir des guerres, c'est alors essentiellement celui des morts, le rappel des vies sacrifiées, inscrit dans l'architecture des « monuments aux morts » et dans les plaques commémoratives, au coin des rues – un rappel dans lequel les gouvernements auront toujours cherché (au lendemain des conflits) un facteur et un *instrument* de

cohésion, sinon d'union « sacrée » et de rassemblement. Enfin, cette mémoire s'impose, de façon récurrente, comme un élément du discours et de l'action politique – et, de ce fait même, elle a sa part dans le jugement que nous portons sur l'un et sur l'autre. Parce qu'il lui appartient de pouvoir être heurtée, blessée et outragée, parce qu'elle se prête à des falsifications, des dénis et des dénégations, parce qu'elle est fragilisée aussi bien par la possibilité de son oubli que par celle de son instrumentalisation, elle fait l'objet d'une responsabilité qui est à la fois éthique et politique et que le travail de l'historien ne suffit pas à assumer. On ne peut pas *tout faire ni rien faire de et avec* cette mémoire. Mais pourquoi se souvient-on des guerres ? Pourquoi *leur* mémoire occupe-t-elle, dans l'imaginaire collectif, une telle place ? Pourquoi s'agit-il de toute autre chose que de la connaissance historique du passé, aussi nécessaire soit-elle ? Parce que, avec cette mémoire responsable, il y va de *notre attitude passée, présente et à venir face à la mort*.

Alors même que la première guerre mondiale durait depuis un an et que, du siècle, (presque) tout encore était à venir, pour le pire, c'est ce que Freud suggérait, dès 1915, dans un texte que rien des décennies futures ne devait infirmer : *Actuelles sur la guerre et sur la mort*¹ (*Zeitgemässes über Krieg und Tod*). Tentant d'analyser les raisons pour lesquelles le mal y était ressenti « avec une force démesurée » – et nous savons que, par la suite, il ne cesserait plus de l'être –, il pointait, en effet, la conjonction de deux phénomènes : la désillusion que la guerre suscitait et la transformation de notre attitude face à la mort qui en résultait. L'un et l'autre serviront ici de point de départ.

1. Freud, *Actuelles sur la guerre et sur la mort*, dans *Ceuvres complètes*, tome XIII, psychanalyse, 1914-1915, trad. P. Cotet, A. Bourguignon et A. Cherki, p. 127-155.

I

En quoi consistait cette désillusion ? Elle était provoquée, explique Freud, comme tant d'autres après lui, par l'incapacité dans laquelle s'était trouvée la *culture commune* aux belligérants – la grande culture humaniste, celle qui avait donné aux nations européennes ses lettres de noblesse – d'enrayer, d'endiguer la transformation de l'étranger en ennemi, elle était aggravée par son impuissance à freiner la rapidité avec laquelle dès lors *une autre culture* – faite d'hostilité, de haine et de répulsion – s'était imposée, prenant le pas sur toutes les « restrictions », morales et politiques, dont la première s'était fait un héritage.

Elle [la guerre] se place au-dessus de toutes les restrictions auxquelles on s'astreint en temps de paix et qu'on avait appelées droit des peuples, elle ne reconnaît pas les prérogatives du blessé et du médecin, la différence à faire entre la partie non-belligérante et la partie combattante de la population, les revendications de la propriété privée. Elle renverse dans une rage aveugle tout ce qui lui barre le chemin, comme si après elle il ne devait y avoir parmi les hommes ni avenir ni paix. Elle rompt tous les liens faisant des peuples en lutte une communauté, et menace de laisser derrière elle une rancœur qui pendant longtemps ne permettra pas de les renouer².

Exposés aux effets désastreux d'une information réduite et d'une communication contrôlée (qui sont les instruments de cette *autre culture*), encouragés à approuver, sinon à acclamer la violation de principes moraux, dont ils n'auraient jamais imaginé devoir un jour accepter la transgression, rien de leur histoire, de leurs traditions, des arts, de

2. Freud, *op. cit.*, p. 131.

la littérature, du droit et de la médecine n'avait empêché ceux que Freud appelle « les participants de la plus haute culture humaine » de céder à la « cruauté » – quelque forme qu'on lui reconnaisse. Nous verrons plus loin qu'elle n'est pas sans rapport avec la question complexe des « transformations du rapport à la mort ».

Ce constat d'une *désillusion* sans précédent, l'auteur de *L'Interprétation des rêves* ne fut assurément pas le seul à le porter. Son écho, nous le savons, ne devait cesser de se répéter et de s'alourdir, au long du siècle, du poids de millions et de millions de victimes. Notre présent, aujourd'hui encore, est fait de sa répercussion, quelle que soit la nature des traces (artistiques, littéraires, historiques et même statistiques) qui en recueille la traîne. Il fut, dès les années 1930, entre autres, l'ombre portée par les persécutions, dont furent victimes les communautés juives en Allemagne, puis dans la majeure partie de l'Europe. Tant de témoignages et tant d'images de souffrances et de destructions y convergent qu'ils font de toute culture – c'est-à-dire aussi de toute morale et de toute politique – qu'ils ne viendraient pas hanter et qui n'en prendrait pas la mesure *une illusion*.

Or les *Actuelles sur la guerre et sur la mort* parlent déjà de « désillusion » – et il n'y a de « désillusion » que sur le fond d'une illusion qui la précède. De quelle nature est cette illusion « première » ? Est-ce la même que celle qu'on évoquait à l'instant ? Parce que les pages qui suivent ne cesseront d'en mesurer la portée (en suivant, il est vrai, une toute autre voie), il convient de prolonger un temps la lecture de Freud et de s'arrêter à l'interprétation qu'il en donne. Elle consiste à souligner que, s'il est vrai que l'homme est composé de motions pulsionnelles que les exigences de la communauté humaine classent en égoïstes et cruelles d'une part, en altruistes et sociales d'autre part, la culture ne consiste pas dans l'éradication des premières au profit

des secondes, mais dans leur remodelage, leur transformation à partir d'additions érotiques, suivant une double modalité. D'une part, cette mutation est une disposition générique, dont tout homme hérite à la naissance – en quoi elle lui est innée –, d'autre part elle fait l'objet d'une acquisition, c'est-à-dire d'une éducation, dans le temps de la vie impartie à chacun.

En appelant la capacité impartie à un homme de remodeler les pulsions égoïstes sous l'influence de l'érotisme son aptitude à la culture, nous pouvons énoncer que celle-ci se compose de deux parts – l'une innée et l'autre acquise dans la vie – et que le rapport que les deux ont entre elles, et avec la part restée non transformée de la vie pulsionnelle, est très variable³.

Dans ces conditions, l'illusion se laisse aisément décrypter. Elle tient d'une part à la surestimation de l'aptitude à la culture, par opposition à la vie pulsionnelle restée primitive, d'autre part à la conviction que « l'obéissance à la culture » est synonyme d'un « ennoblissement » définitif et irréversible des pulsions – qu'elle agit en nous comme une *quasi seconde nature* qui nous tient à l'abri de la cruauté et du mal. Ce que la variabilité de l'inné et de l'acquis atteste, au contraire, c'est la complexité, la variété et la fragilité des motifs aussi bien de l'aptitude à la culture que de son obéissance. Est illusoire alors la confiance démesurée que nous accordons à l'une et à l'autre, dans l'oubli de la « répression pulsionnelle continue », dont elles procèdent dans la majeure partie des cas et des manifestations réactionnelles et compensatoires que celle-ci est toujours susceptible d'engendrer. À quoi tient la culture ? À quoi tient la

3. Freud, *op. cit.*, p. 136.

répression de la cruauté et du mal ? À peu de choses – et nous la supposons toujours plus solide, plus ancrée dans la nature qu'elle ne l'est. Car rien ne disparaît, rien n'est aboli. Aussi développée que soit la « société de la culture », les penchants égoïstes et cruels (ce que Freud appelle « l'animique primitif⁴ ») ne *passent* pas. Rien n'interdit que « le remodelage pulsionnel sur lequel repose notre aptitude à la culture » ne soit « défait, de façon durable ou transitoire⁵ » et que le mal et la cruauté, déchaînés, ne prennent le pas sur les barrières de protection que cette société avait dressées. C'est cette douloureuse vérité que les horreurs de la guerre, de toutes les guerres, viennent rappeler – et elle constitue la part la plus insondable de la mémoire que nous gardons d'elles. L'auteur de ces *Actuelles sur la guerre et sur la mort* le dit en 1915 avec des mots qui sonnent à l'avance le glas de nos illusions :

Notre affliction et notre douloureuse désillusion nées du comportement inculturel de nos concitoyens du monde durant cette guerre étaient injustifiées. Elles reposaient sur une illusion à laquelle nous nous étions laissé prendre. En réalité, ils ne sont pas tombés aussi bas que nous le redoutions, parce qu'ils ne s'étaient pas élevés aussi haut que nous l'avions pensé d'eux⁶.

II

Le deuxième phénomène que Freud associe à notre sentiment d'étrangeté dans un monde emporté par le mal est la façon dont ce dernier (que la guerre exemplifie et

4. Cf. Freud, *op. cit.*, p. 139.

5. Freud, *op. cit.*, p. 140.

6. Freud, *op. cit.*, p. 138.

multiplie – mais c’est aussi vrai de sa mémoire –) *perturbe* notre rapport à la mort. Alors que, dans le cours de la vie, notre tendance la plus manifeste est de mettre la mort de côté, comme si nous ne pouvions pas croire, pour notre propre compte et pour le compte des autres, à l’échéance inéluctable (tant que la maladie ou le deuil d’un proche ne viennent pas nous la rappeler), la guerre en démultiplie brutalement et cruellement l’expérience. Elle suspend notre rapport conventionnel à la mort, parce que rien ne permet plus de la dénier. Le temps de la guerre ainsi n’est rien d’autre que celui de cet envahissement et de cette submersion – et lorsque nous en gardons la mémoire, lorsque nous commémorons les victimes, lorsque nous faisons du souvenir des vies sacrifiées une responsabilité éthique et politique, c’est d’abord et avant tout *ce temps* qui nous est rappelé.

La mort ne se laisse plus dénier ; on est forcé de croire à elle. Les hommes meurent effectivement, et non plus un à un, mais en nombre, souvent par dizaines de milliers en un seul jour. Et il ne s’agit plus de hasard. Il apparaît certes encore que c’est par hasard que cette balle atteint l’un et pas l’autre, mais cet autre, une seconde balle peut aisément l’atteindre ; l’accumulation met fin à l’impression de hasard⁷.

Or ce qui *se rappelle* en lui ne se limite pas à ce souvenir. Si le bouleversement de notre attitude face à la mort est indissociable de la désillusion qu’on exposait à l’instant – c’est que l’une et l’autre nous renvoient à la fiction de « l’homme originaire » que Freud appelle encore « l’homme des premiers temps ». Qu’en est-il de son rapport à la mort ? L’originalité de la démarche de Freud consiste à souligner

7. Freud, *op. cit.*, p. 145.

deux points qui vont s'avérer décisifs. 1) Le premier est de placer ce qu'il essaie de penser comme *un rapport originaire à la mort* sous le signe d'une partition. D'un côté, il lui fallait [à cet homme] dénier le caractère inéluctable de sa propre mort. Il ne pouvait vivre qu'en *s'imaginant* immortel. De l'autre, il [le même homme] savait fort bien « prendre la mort au sérieux » et en mesurer toutes les conséquences, dès qu'il s'agissait de mettre fin à la vie d'un autre, un étranger, un ennemi, dès qu'il pouvait tirer profit, pour sa propre vie, de son anéantissement. *Originaires* donc sont, à ce titre, autant l'évitement de la mort (la distraction, le divertissement, le détournement, la dénégation) que la possibilité du meurtre. 2) Le second point consiste à mettre en évidence, au titre de cette partition, l'ambivalence (et donc aussi la réversibilité) de la place des proches. D'un côté – et parce que l'attachement est irréductible – *leur mort* est, pour le moi qui les aime, un effondrement, dont il peine à se remettre. Chacun de ceux qui disparaissent emporte une part de son propre « moi » – en lui rappelant qu'« on peut aussi mourir⁸. ». D'un autre côté, cette disparition libère d'une étrangeté (celle de l'autre), dont rien n'excluait qu'elle se retourne en hostilité. Aimé, choyé, l'autre (le proche, le frère) ne le fut jamais que dans un temps incertain (qui peut changer l'amour en haine) – un temps qui garde la trace de meurtres innombrables (dont le premier d'entre eux) et qui est, à ce titre, la marque de notre finitude.

Aussi la grande leçon de Freud est-elle la suivante – sans laquelle les guerres seraient inexplicables. Elle consiste à rappeler que si l'homme a toujours *distingué* ceux dont la mort l'endeuillait, non sans ambiguïté, et ceux qu'il pouvait voir mourir ou faire mourir sans en être affecté, (comme si *leur mort* n'avait rien à voir avec *la mort* : la *sienne* et celle

8. Cf. Freud, *Actuelles sur la guerre et sur la mort*, op. cit., p. 147.

de ses proches) – et s’il est vrai que la différence, la séparation, la partition qui en résultent sont infiniment variables, alors l’éthique (mais nous verrons que c’est aussi vrai de la politique) n’a pas d’autre enjeu que le *devenir* ou le *destin* de cette distinction.

Le premier et le plus important des interdits de la conscience qui s’éveillait, énonça : Tu ne tueras point. Il avait été acquis, auprès du mort aimé, en réaction contre la satisfaction de haine dissimulée derrière le deuil, et il s’étendit progressivement à l’étranger non-aimé et finalement aussi à l’ennemi [...] Ce qu’aucune âme ne désire, on n’a pas besoin de l’interdire, cela s’exclut de soi-même. C’est précisément l’accent mis sur le commandement : Tu ne tueras point, qui nous donne la certitude que nous descendons d’une lignée infiniment longue de meurtriers qui avaient dans le sang le plaisir au meurtre, comme peut-être nous-mêmes encore. Les tendances éthiques de l’humanité, dont on n’a pas à dénigrer la force et la significativité, sont un acquis de l’histoire humaine ; dans une mesure malheureusement très variable, elles sont ensuite devenues pour l’humanité aujourd’hui une possession héritée⁹.

C’est cet héritage que, à chaque fois, pour notre plus grand désarroi, la guerre remet en question. Effaçant la culture qui le porte, elle nous reconduit dans les pas meurtriers de « l’homme originaire ». Le constat de Freud est sans appel – et nous ne nous souvenons pas des guerres du siècle dernier autrement que par la hantise des quatre propositions qui le scandent :

9. Freud, *op. cit.*, p. 149 -151.

[1]¹⁰ Elle [la guerre] nous enlève les sédiments de culture récents et fait réapparaître en nous l'homme originaire. [2] Elle nous contraint de nouveau à être les héros qui ne peuvent croire à la mort propre ; [3] elle nous désigne les étrangers comme des ennemis dont on doit provoquer ou souhaiter la mort : [4] elle nous conseille de passer outre à la mort de personnes aimées¹¹.

III

De ces quatre propositions, nous sommes loin d'avoir mesuré encore toutes les conséquences. Au terme de ses analyses, Freud déclare (comme pour mieux donner congé à toutes nos illusions) que, confrontés à l'inéluctable récurrence des guerres (qui est une perdurance du mal), nous n'avons d'autre solution que de changer notre attitude culturelle et conventionnelle face à la mort. Aucune autre voie ne s'offre à nous que le rappel lucide et tragique de ce rapport inconscient à la mort, que, dit-il, « nous avons jusqu'à présent si soigneusement réprimé¹² ». Il nous faut admettre que nous sommes d'autant plus désarmés, découragés, sinon anéantis par le déchaînement de violence et de cruauté que la guerre signifie que nous avons oublié la part que prenait, *dans ce rapport*, la possibilité du meurtre. Nous avons surestimé la résistance de la culture.

Comment cette possibilité doit-elle être rappelée ? Comment sa prise en compte pourrait-elle modifier notre

10. L'insertion d'une numérotation dans le texte de Freud est de mon fait. Elle veut souligner qu'en un sens, les huit chapitres qui suivent n'auront d'autre objectif que d'en déployer, par d'autres voies, la signification et d'en tirer quelques conséquences.

11. Freud, *op. cit.*, p. 154-155.

12. Freud, *op. cit.*, p. 155.

façon de vivre ? De la guerre, Freud, précise, de façon prémonitoire, que si elle perdure dans le monde, c'est parce que celui-ci se donne comme partagé en une pluralité de peuples *étrangers* les uns aux autres. Tout au long de ses *Actuelles sur la guerre et sur la mort*, la figure de *l'étranger*, celle de *l'ennemi* et la question du rapport à la mort sont de fait indissociables. La perception et la compréhension que nous avons de l'état *divisé* du monde et notre attitude face à la mort (celle de l'autre – comme étranger et/ou comme ennemi) ne se laissent pas penser séparément. Comment comprendre ce qui les lie ? Cela signifie-t-il que dans un temps qui semble voué au mal, ce sont communément et conjointement le partage du *sens du monde* et le partage du *sens de la mort* qui font défaut ? Mais alors en quoi devrait consister ce *sens commun* ? Et comment pourrait-il se laisser partager ?

Ces questions ne sont pas de celles que Freud se sera posées. Mais elles n'auront cessé de hanter les philosophes du siècle dernier. S'il est vrai que, pour la philosophie, la question de son inscription dans son époque n'est pas négligeable, celle-ci (au xx^e siècle) n'aura pas été séparable de l'ombre portée par les guerres – c'est-à-dire, avant tout autre élément d'analyse, par les dizaines de millions de morts des deux conflits mondiaux, victimes civiles et militaires, sur tous les fronts européens et autres, dans les villes occupées ou bombardées, par la déportation de populations entières et, enfin et surtout, par l'extermination des Juifs d'Europe dans les camps de la mort. Pour peu qu'on se demande ce qui, *dans* et *de* ce temps, devait inquiéter la philosophie, la réponse est liée à ce qu'il faut bien appeler une certaine « expérience » de la mort – de la mort comme anéantissement – à laquelle ne pouvaient échapper ni la pensée de l'histoire, ni celle de la politique, ni celle de l'éthique ou de la justice, mais pas non plus celle de la science ou de la technique.

Et pourtant, ce n'est pas dans une réflexion directe et explicite sur l'« anéantissement unimaginable » que signifiaient les guerres, sous toutes leurs figures, que la « pensée de la mort » qu'elles nécessitaient prit forme. Celle-ci, en effet n'est pas dissociable d'un livre, *Être et temps*, dont la date de publication (1927) n'est pas anodine – un livre qui ne parle pas de la guerre, sinon de façon très allusive, qui ne porte pas même, au moins de façon visible, les traces de la première guerre mondiale et à la confrontation duquel, pourtant, aucune pensée de la mort et des morts ne se sera soustraite. Ce n'est pas le moindre paradoxe de sa réception. Car, si la rencontre de l'œuvre majeure de Heidegger porte une grande partie de la philosophie du xx^e siècle, avant et après la seconde guerre mondiale, celle-ci, habitée par la mémoire des guerres, aura trouvé dans l'analyse de l'être-pour-la-mort, sur laquelle s'ouvre sa deuxième section l'un des lieux les plus décisifs et les plus difficiles de sa confrontation. C'est vrai de Sartre¹³ qui y consacre l'une de ses discussions les plus serrées, à la fin de *L'Être et le néant*, de Patocka, dont la réflexion sur « la solidarité des ébranlés », à la fin des *Essais hérétiques*¹⁴ porte en filigrane la mémoire des analyses heideggeriennes. C'est aussi le cas de Blanchot et de Derrida, dont une grande partie du travail est hantée par le poids de ces paragraphes¹⁵. Plus près de nous, c'est encore celui de Françoise Dastur qui poursuit, de livre en livre¹⁶, une méditation exigeante de l'être-pour-la-

13. Cf. chapitre 2.

14. Cf. chapitre 4.

15. Derrida, comme on le verra (chapitre 1) a consacré à leur « déconstruction » un livre explicitement : *Apories* (Galilée, 1996), mais autant sa lecture de Blanchot que celle de Celan, sa pensée du « survivre », ne sont pas dissociables d'une confrontation implicite avec la pensée heideggerienne de la mort. Cf. chapitre 5.

16. Cf. Françoise Dastur, *La mort, essai sur la finitude*, (Hatier, 1994, réédition augmentée, PUF, 2007) ; *Comment vivre avec la mort ?* (Plains

mort. Enfin, dans la seconde moitié du siècle dernier, c'est surtout vrai de l'œuvre de Levinas qui aura, plus qu'aucune autre, inscrit sa lecture critique du livre de Heidegger dans la mémoire des guerres du xx^e siècle et du cortège de leurs victimes.

Cette filiation « critique », à laquelle il faudrait ajouter bien d'autres noms encore, d'écrivains et de poètes – à commencer par celui de Paul Celan – trace une *autre voie* pour tenter de penser ce qui lie, sous le signe d'une double responsabilité (éthique et politique) la mémoire des guerres et la pensée de la mort. Sans perdre de vue les questions ouvertes par la lecture de Freud (celles du deuil, du sacrifice, du meurtre et, pour finir, du sens commun du monde et de la mort) – qui se retrouveront chemin faisant – c'est cette voie qu'on tentera d'emprunter dans les chapitres qui suivent.

feux, 1998) ; *Comment affronter la mort ?* (Bayard, 2005).