

ne parle, et auquel il faut réapprendre à parler pour être porteur de sens. Ne faut-il pas s'en tenir à une responsabilité de type « personnel » pour que la notion conserve un sens ? Parler d'une « responsabilité des médias » (p. 121), des « sondages » (p. 122), n'obscurcit-il pas le sens de la notion ? La question n'est pas seulement d'appeler à la responsabilité, mais d'en dégager les modalités et les pratiques. Peut-être l'auteur a-t-il ici péché par excès de synthèse dans son propos, renvoyant à des notions et des problématiques qu'il définit par ailleurs.

Laurent Husson

*Écritures, université Paul Verlaine-Metz
UHP Nancy I - IUFM de Lorraine
laurent.husson3@wanadoo.fr*

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

Paris, Hermann, coll. Le Bel Aujourd'hui, 2008, 201 p.

En 1971, George Steiner, avec son ouvrage *Dans le château de Barbe Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture* (trad. de l'anglais par Lucienne Lotringer, Paris, Gallimard) montrait que l'on ne pouvait plus penser de la même manière après l'expérience du siècle passé. Impossible de faire comme si, après la suppression de ces millions de vies de 1914 à 1945, rien ne s'était passé, comme si tout cela n'avait été qu'un accident, qu'une parenthèse dans l'Histoire. La mémoire des guerres et des atrocités devenues des possibles de l'humain oblige la pensée à abandonner ses anciens sujets contemplatifs, la recherche de la vérité, la seule métaphysique, ou le perfectionnement de ses arts poétiques. La voilà réquisitionnée par la politique et l'Histoire, détournée de ses rêves de bonheur et d'accroissement des affects de joie. Ceux mêmes parmi les philosophes qui voyaient une antinomie à ajouter à leur activité l'adjectif de politique ont dû, bon gré mal gré, prêter attention à l'expérience du XX^e siècle.

Vivre avec signifie, pour Marc Crépon, penser en compagnie des guerres et des massacres, donc de la présence accrue de la mort, et il se pourrait qu'un nouveau régime du vivre et du représenter cette mort (aussi de la communauté des morts et des vivants) soit apparu. Nous ne serons plus jamais les mêmes. Cela nous l'avons su très tôt lorsque Freud, dès 1915 dans ses *Considérations*

actuelles sur la guerre et la mort (*Œuvres complètes*, vol.XIII, Paris, Presses universitaires de France, trad. de l'allemand par André Bourguignon, Alice Cherki, Pierre Cotet, pp. 125-160), prenait acte d'une désillusion fatale. La culture commune aux peuples européens a été incapable d'enrayer la haine et la transformation de l'étranger en ennemi. George Steiner disait davantage : au moment où nous étions au sommet des réalisations du progrès (des sciences et des techniques, de la médecine, de l'hygiène, des mœurs et de la civilité, de l'éducation pour tous et des arts...), tous ces acquis ont été balayés en l'espace de quelques mois, la proximité entre la civilisation et la barbarie était devenue une évidence. Pire peut être, si la culture commune n'a pas empêché la survenue des barbaries, elle a su coexister avec elle et peut être a-t-elle, en fin de compte, favorisé celle-ci, l'a-t-elle générée en son sein. Le débat continue pour un jour solder le compte de ce siècle, comme en témoignent ce qui est le meilleur de l'écriture : l'essai. Le profond de la pensée est ici, dans l'essai et non plus dans le traité, le système, le roman, l'autobiographie... mais dans ceux qui s'essayaient à comprendre ce que la politique et l'Histoire ont fait à l'humanité et vice-versa. L'illusion avait été de croire que la culture n'éradiquerait pas, mais du moins orienterait autrement les pulsions violentes des individus et les remodelerait à partir d'additions érotiques. En 1900, on croyait avoir « élevé » l'homme à la paix et à l'entraide. Mais la guerre va, outre modifier nos dispositions supposées acquises, changer notre compréhension de la mort. Devenue omniprésente, la mort ne pouvait plus être déniée (de même que l'expérience insondable du deuil).

Marc Crépon revient sur les acquis freudiens révélateurs du rapport nouveau à la mort : à l'origine, l'homme avait imaginé qu'il était immortel et simultanément se savait meurtrier. L'évitement de la mort par le divertissement et la possibilité de la tuerie avaient tout deux constitué un premier socle. En outre, l'homme a toujours distingué la souffrance vécue par ses proches et l'indifférence portée à celle d'autrui. Cependant, tout le travail de la civilisation avait été précisément de rendre l'homme sensible à toutes les morts, la sienne, celle de son entourage et de tout étranger, même le plus lointain. La Grande Guerre aura ruiné ce progrès. Elle réintroduit l'homme originaire, l'idée de la division des peuples et partage à nouveau notre compréhension de la mort.

L'hypothèse de ce livre est que, à partir de la formulation opérée par Heidegger dans *Être et Temps* (trad. de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, 1984 [1927]) de la notion d'être-pour-la-mort (*Sein-Zum-Tode*, les § 46 à 53), serait lisible un fil directeur de réflexions prenant acte de notre nouveau rapport à la mort. Le philosophe dont on penserait qu'il est le moins politique (n'a-t-on pas longtemps minimisé ou justifié comme errance sa parenthèse hitlérienne) aurait été le plus requis par la métamorphose de la condition humaine et du vivre-ensemble. La question de la responsabilité éthique et politique face à et contre la mort serait devenue inévitable et donnerait le la d'un dialogue ininterrompu entre les plus grands esprits de ce siècle. Heidegger serait l'interlocuteur plus ou moins explicite dont on aurait poursuivi jusque dans ses retranchements les arguments principaux.

Cette analytique existentielle de l'être-pour-la-mort annonce que « nous n'expérimentons pas véritablement le mourir des autres tout au plus les y assistons-nous toujours et seulement » (p. 21), nous n'avons qu'un rapport singulier à ce que l'on a de plus propre, notre mort personnelle. La mort de l'autre est l'irreprésentable absolu, elle est la limite de ce que chacun peut partager avec l'autre. Seule notre mortalité commune constitue une certitude, mais celle là-même, nous la voyons sous un « rassurement », en la différant toujours plus : « on » meurt, pas tout de suite, et notre angoisse se mue en indifférence, qui n'est au fond qu'une aliénation face à notre condition. La mort ne fait pas lien entre nous.

Si cette position se présente avec *Sein und Zeit* (Berlin, Max Niemeyer Verlag, 1984 [1927]), Marc Crépon montre que Heidegger va sensiblement évoluer : s'il continue de penser que toute parole autour de la mort est un bavardage, sa lecture des *Hymnes* de Hölderlin (*La Germanie*) va l'amener à penser que, dans le cas de la camaraderie de front, un élément est susceptible de rassembler une communauté : le sacrifice. Il indique un autre rapport à la mort, l'essence d'une communauté plus originaire qui se manifeste au moment de la défense pour la patrie. On y gagne ainsi un être authentique pour la mort (et non plus l'esseulement premier). Seule cette expérience partagée de la camaraderie devant l'imminence de la mort et du sacrifice de sa vie serait révélatrice d'une authenticité existentielle du *Dasein* comme être avec les autres dans le monde.

Marc Crépon repère immédiatement les limites de ce schéma heideggérien : l'authenticité a besoin du récit de guerriers dont on peut douter de la pertinence vécue. De plus, cette prétendue expérience partagée ne justifie-t-elle pas l'attribution d'un sens à ce qui pourrait, au contraire, apparaître comme une absurdité ? Heidegger n'interroge pas le pourquoi ultime de ces morts. Pire, il ne pense même pas qu'un autre rapport, non pas de consentement commun au sacrifice mais de résistance contre la mort, pourrait s'avérer une expérience davantage cohésive chez les soldats. Dans sa critique mesurée d'Heidegger, l'auteur semble encore trop respectueux des conséquences politiques de cette réflexion. Karl Löwith (« Les implications politiques de la pensée de l'existence de Heidegger », trad. de l'allemand par Joseph Rovin, *Les Temps modernes*, 14, nov. 1946, pp. 343-360) avait déjà vu que Heidegger pourra aisément transposer sa philosophie de l'existence historique dans l'événement allemand, que le contour formel trouvera un contenu déterminé en 1933. Le langage ontologico-philosophique d'Heidegger pouvait opérer une reprise des mots d'ordre fasciste d'héroïsation du combat et d'exposition permanente du danger. Dans son *Jargon de l'authenticité* (trad. de l'allemand par Éliane Escoubas, Paris, Payot, 1989 [1980]), charge contre la philosophie heideggérienne, Theodor W. Adorno avait montré que la mort était la mesure, l'idéal donc l'essence du *Dasein* et qu'elle avait été reliée à la notion collective d'éveil national et à l'action agressive d'une volonté de puissance guidée par le Führer. Pas de « déraillement » donc de cette pensée, mais une application authentique d'un même schéma de pensée dans la réalité nazie.

L'auteur préfère ne pas embrigader les arguments polémiques pour mieux discuter le défaut de cette conception sacrificielle de la communauté et ainsi promouvoir une autre politique qui défendrait, cette fois, un être-contre-la-mort. Là, le besoin d'aide mutuelle et de refus de l'échéance mortelle serait créateur d'un commun vécu. Les êtres-pour-la-mort que nous serions se mettraient en accord pour lutter ensemble « contre ». Le problème va maintenant se situer dans les modalités de cet accord. Est-ce à dire que l'ensemble des auteurs (de Sartre à Derrida en passant par Patocka ou Lévinas) qui, selon Marc Crépon, vont discuter du schéma heideggérien, feraient ce qu'en leur temps les contemporains de Hobbes auraient fait en critiquant son anthropologie pessimiste et sa

contrepartie étatique. On est près de le croire, moyennant la nouveauté du siècle.

Sartre, le premier, aurait repris ce thème en le subvertissant radicalement : la mort est absurde et nul ne peut s'approprier sa propre mort car elle peut nous échapper (dans le sommeil, la maladie, l'accident, la guerre...). Il n'y va de notre mort que lorsque l'on décide pour quoi l'on peut mourir; lorsqu'on y applique notre liberté en vue d'une cause justifiée à nos yeux. Toutefois Sartre montre aussi que le « mourir pour » est toujours tributaire du regard d'autrui, qu'une fois mort, notre mort ne nous appartient plus, qu'elle sera ce que les autres en feront. Contrairement à Heidegger, nous ne serions pas tant gardiens de notre propre mort que de celle des autres. Si la mort ne m'esseule pas, c'est qu'elle me lie aux autres. Voilà le renversement opéré par *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris, Gallimard, 1943) de Sartre qui ouvre une autre dimension insoupçonnée : nous sommes en mesure de choisir les morts avec lesquels on veut vivre, la mémoire acquiert un enjeu politique et Marc Crépon souligne que « dans la vie que je projette il m'appartient de me souvenir (ou non) de ceux qui sont «morts pour» : pour rien, pour la liberté, pour la vérité, pour la justice, pour autrui » (p. 60).

Vivre avec les morts a des incidences sur l'existence avec les vivants. Ce sont les morts de la Seconde Guerre mondiale qui auront hanté le travail de Lévinas. Lui aussi aura construit son œuvre en dialoguant avec Heidegger, critiquant en premier lieu l'enfermement solipsiste (subjectif) du *Dasein* dans son rapport à la mort. Pour Lévinas, la mort n'est pas un pouvoir que l'on aurait en propre mais ce qui me dessaisit radicalement. Autant dans la souffrance, le moi est enfermé sur soi-même ; autant la mort est une inconnue inappropriable. Pas d'angoisse du néant comme chez Sartre mais une appréhension d'un mystère qui interdit du même mouvement tout héroïsme. La mort ne nous rend pas virils mais passifs, elle nous invite au pleur et au sanglot. Lévinas ouvre une autre problématique que ces prédécesseurs, l'essentiel sera dorénavant la responsabilité du secours ou des soins qu'appelle le mourant. Pourquoi ? Parce que la mort n'appartient pas à la sphère de l'être ou du néant mais à celle de l'éthique et du politique, elle prend sa source dans la volonté humaine. Lévinas réinscrit le rapport à la mort dans l'orbite des relations interpersonnelles

et comme l'avait vu Hobbes, il faut partir de la peur, de la menace externe, d'une possible malveillance. On n'est pas seul avec la mort, on doit se soucier des autres car autrui est la fois menace mystérieuse et vulnérabilité, immanence dangereuse et transcendance absolue.

Et autrui secourant n'est jamais gagné, un appel à son amitié ou à sa médication reste hypothétique. La mort violente peut surgir n'importe quand, si elle n'est pas garantie par l'existence d'institutions. Lévinas serait-il le penseur de l'institution ? Non pas seulement car la nécessité de cette dernière repose sur un fondement impersonnel. Un autre processus est à l'œuvre : une responsabilité initiale pour l'autre précède en moi toute préoccupation égoïste. La vulnérabilité d'autrui (le possible devenir inerte de son visage) fait de moi le gardien de sa vie donc de sa mort. Pour illustrer cette version de l'être-contre-la-mort, Marc Crépon hypothèque, selon nous, la solution lévinassienne (la mort d'autrui passe avant la sienne) qui semble toujours comme sortie d'un chapeau de magicien, en insistant notamment sur la figure des « Justes », dont on sait qu'ils sont une exception en des temps eux-mêmes exceptionnels.

Jan Patocka semble répondre à Lévinas : l'institution est-elle une garantie suffisante pour contrer la mort ? Non pas, car ce qu'il appelle « les forces du jour » nous tiennent par cette crainte de la mort, l'ère technique qui « s'entend à extraire de tout et de tous, de gré ou de force, un rendement maximum » ne fait que reconduire à la guerre, au partage de la force et de la puissance. Tout continue même en temps de paix, des millions de vies (souvent non occidentales) sont sacrifiées, les existences se cramponnent au processus vital coûte que coûte et l'Etat en même temps qu'il les protège, expose ces vies à des menaces innombrables. La mort devient affaire de statistiques et de frontières bien gardées. Elle est l'alibi pour désigner toutes les autres altérités dont Marc Crépon a montré la teneur dans ses ouvrages précédents. Quelle solution ? Ici encore le lecteur peut rester sceptique sur la solution proposée par Jan Patocka : il faut repartir des millions de sacrifiés et des rescapés de cette « expérience absolue » (Jünger). Non pas des sacrifiés enthousiastes du « mourir pour... », de ceux qui croient encore aux bienfaits du Progrès mais des revenants qui ne sauraient s'illusionner sur la paix. Il en appelle alors à la « solidarité des

ébranlés », qui prend « souci de l'âme », d'une vie partagée, qui transcende les appartenances sociales. On pressent que ces ébranlés, tout comme les vulnérables de Lévinas seront d'un faible secours pour orienter un autre rapport à la mort, donc à la vie. Alors comment donner à éprouver ces valeurs et les voir réaliser dans des comportements éthiques ?

La réponse existe peut-être chez Paul Ricoeur : chacun se fait une image de la mort, du mort qu'il sera. Or ce n'est pas la postérité qui compte mais l'approche commune de la mort qui opère la venue à la lumière de l'essentiel (*Vivant jusqu'à la mort*, Paris, Éd. Le Seuil, 1997) et l'accompagnement pour celui qui approche de la fin. L'imaginaire de la mort constitue l'épreuve de la relation. Il y a là une responsabilité concrète à l'œuvre. Elle peut également être oubliée, lorsque l'autre est vu comme un moribond, comme le « musulman » des camps d'extermination, comme si déjà il n'y avait plus rien. Paul Ricoeur, comme Marc Crépon, semblent ici faire signe vers ce que Norbert Elias appelait la solitude des mourants et y voir une désespérance croissante dans nos sociétés sans accompagnement. On peut ainsi reproduire le geste propre au totalitarisme, ne voir dans certains êtres qu'une *massa perdita*, un Socrate sans Phédon mourant comme un chien, sans amitié ni fraternité. On peut inversement comme le personnage central du film de Cédric Klapisch (*Paris*, 2008), dont on voit qu'il a besoin de penser sa mort possible avec l'autre, transférer sur cet autre l'amour de la vie. La fraternité serait ce soin, cette attention de l'autre, à l'autre. Il nous semble juste d'insister sur cette expérience que nous pouvons faire au contact de la vieillesse, de la souffrance, de l'agonie, d'une responsabilité renouvelée pour l'existence commune, pour le refus du dénuement le plus total. Il y a une éthique de la pitié. Puis ce sera celle du deuil et de la mémoire qui doit redonner à ces morts leur consistance réelle. La teneur de l'être contre la mort ne se laisse pas penser sans une relation singulière à la mort d'autrui et le mal est ce déni, cette volonté de s'excepter de la sollicitude. Une difficulté subsiste : comment dépasser une fraternité qui se concentre seulement sur les proches ? Comment dilater l'épreuve du soin et de l'attention à tous, comment activer un front commun contre la mort ?

Le dernier auteur étudié est Derrida : le deuil (donc le rapport à la mort d'autrui et non

le lien avec les vivants) représente pour lui l'expérience centrale de l'éthique. L'expérience que l'on fait de l'autre est originairement celle de sa possible disparition et on sait d'emblée que nous aurons un jour à garder sa mémoire. Mais nous savons aussi que l'autre est en excès de ce que l'on sait et saura de lui. Dans le texte intitulé *Adieu, à Emmanuel Lévinas* (Paris, Gallilée, 1997), Derrida thématise la dilatation de la responsabilité du deuil et de la mémoire au-delà des limites de l'amitié. Retrouvant l'accueil lévinassien à la vulnérabilité et à la mortalité, il thématise l'idée d'une hospitalité inconditionnelle, universelle et donc un dépassement de l'éthique par la politique. Surgit alors la question de la paix comme notion transitionnelle. Le rapport originaire à l'autre n'est pas l'hostilité mais cette attention portée singulièrement à l'autre car on est toujours déjà endeuillé, de la mort qui nous traverse. Ce « nous » implique une politique.

Marc Crépon retrace le parcours permettant de penser un authentique rapport à l'autre, fondateur d'une communauté plus significative et il nous décrit les modalités d'une juste appréhension de notre mortalité commune. Une menace plane, celle de notre aveuglement programmé du aux nouvelles images de la mort. Les médias ont fait de celles-ci leur actualité et nous détournent de leur vérité, nous laissant plus esseulés et plus démunis face à son spectacle. Il y a chez Marc Crépon des accents platoniciens qui le rapprochent de Jan Patocka, puisque le souci de l'âme se décline en souci de la vie qui vaut la peine d'être vécue, sans cesse secondé par le dialogue socratique où maître et disciples se rappellent à quoi il faut tenir et comment se préparer à la mort inéluctable. Vivre avec signifierait alors penser ensemble, éprouver en commun des traces signifiantes de notre mortalité. Cela indique la tâche d'une politique de la mémoire qui déconstruirait les fausses images formatées par l'industrie médiatique, oeuvrant pour un espace commun et non pas public. Nos affects hyperviolentés par ces artefacts, au fond fort supportables (ils sont construits ainsi), méritent un autre traitement : non pas de dénombremments des victimes, d'évitement de l'insupportable, d'anonymat généralisé mais de singularité de toute disparition et du monde qui s'écroule avec. Il n'y a va pas seulement d'un problème mémoriel ou d'un rapport à l'histoire collective. Notre relation au monde, à ceux qui souffrent de ce monde pourrait se rétrécir comme peau

de chagrin et faire de nous des animaux bien résignés. Jean Clair disait de la peinture qu'elle avait basculé dans l'abstraction lorsqu'elle était devenue incapable de penser l'histoire et Marc Crépon n'arrive à citer en contrepoint que les dessins de Callot ou de Goya en vue d'une expérience véritable de notre condition mortelle. Pourrions-nous lui suggérer l'œuvre de Käthe Kollwitz (*La mort de Karl Liebknecht*, 1919) et les films de Patrice Chéreau (*Son frère*, 2003) ou Maurice Pialat (*La gueule ouverte*, 1974) ?

Tanguy Wuilleme

CREM, Nancy-Université

Tanguy.Wuilleme@univ-nancy2.fr

Jamil DAKHLIA, *Politique people*.

Rosny-sous-bois, Bréal, coll. Thèmes et débats Société, 2008, 128 p.

Le titre accrocheur de cet ouvrage ne doit pas faire croire que l'auteur entend étudier comme un simple état de fait le thème à la mode de la « peopolisation de la politique », bien au contraire. Jamil Dakhli se livre à un examen des différents aspects d'un objet plus journalistique que scientifique en analysant ce qui contribue à la globalité d'un phénomène qu'il qualifie à juste titre de polymorphe. En effet, la peopolisation du politique réunit trois phénomènes différents et en partie convergents : la proximité mise en scène dans les médias des gens célèbres (*people*) et des politiques, l'intrusion de ces célébrités du spectacle dans l'univers de « la » politique, et les formes journalistiques de traitement de la politique fondées sur les commérages et le dévoilement (parfois consenti) de l'intimité du personnel politique.

La peopolisation se révèle donc difficile à cerner. S'agit-il d'un phénomène consubstantiel de la politique ou d'une réalité émergente ? L'endogamie entre les univers du spectacle et de la politique peut prendre des formes multiples : soutien mutuel en campagne électorale, mais aussi de façon accrue fréquentation régulière et amicale voire parfois union maritale entre des personnalités du spectacle, de la politique ou des médias. L'engagement de personnalités du spectacle au côté des politiques est ancien mais, ces vingt dernières années, il a cependant pris des formes inédites et parfois autonomes : la politisation des célébrités peut aujourd'hui les amener à présenter symboliquement leur action comme un palliatif à

certaines carences du politique. Si l'intrication de la politique et du spectacle est un truisme, les formes plus récentes de convergence entre les univers du spectacle et de la politique conduisent à souligner le renouveau des modalités empruntées. Les mises en scène de l'intimité du personnel politique relèvent aujourd'hui de stratégies de communication et de la mise en récit du politique (*storytelling*). D'usage relativement récent en France, mais s'inspirant des pratiques en usages dans d'autres pays, cette construction des personnages publics dispose de scènes d'exposition nouvelles et régulières avec les talk-shows télévisés apparus à la fin des années 90.

L'auteur opère un retour historique qui souligne le lien entre des formes anciennes de représentation du souverain et l'exposition contemporaine des acteurs politiques. Il insiste sur le pas franchi avec l'apparition de supports médiatiques se donnant pour objet principal la valorisation des personnalités du spectacle. Le *Star System* va servir de matrice à la représentation de « célébrités » politiques dès l'entre-deux guerres. Par la suite, l'invention des formats journalistiques de la presse populaire accentue cette tendance. Selon l'auteur, son extension tient autant à la logique économique de médias à la recherche de formes rencontrant le succès, qu'aux évolutions technologiques des médias. En devenant un média grand public à travers la multiplicité des canaux, la télévision est à même de proposer des formes de valorisation multiples des personnalités issues des univers les plus variés. Au tournant des années 2000, l'internet « décloisonne » les espaces d'information, s'affranchissant des limites inhérentes aux médias anciens par sa rapidité de réaction et son faible contrôle éditorial. Autrefois apanage d'une presse populaire et dévaluée, ce type de traitement du politique se généralise à tous les médias. Ces évolutions sont inscrites dans le cadre sociétal plus général dont Richard Sennet (*Les tyrannies de l'intimité*, trad. de l'américain par Antoine Berman et Rebecca Folkman, Paris, Éd. Le Seuil, 1995[1979]) avait analysé la dimension historique. Cependant, l'auteur souligne le frein qu'introduisent des législations plus ou moins attentives, selon les pays, à la protection de la vie privée. Le dernier chapitre de l'ouvrage est d'ailleurs consacré à une interrogation sur « la fin de l'exception française » qui découlerait moins de l'évolution du cadre juridique que de la conversion généralisée du personnel politique à des pratiques de valorisation, plus ou moins