

HENRI BIRAULT

In *Autour de Jean-Paul Sartre : littérature et philosophie*
Introduction de Pierre Verstraeten.
Gallimard, 1981 (Idées, 438)

Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre¹

Commençons par marquer les limites très restrictives de cette communication². En effet, seules seront examinées aujourd'hui les dix-sept pages³ que *L'Être et le Néant* consacre à ce problème d'une manière, en apparence au moins, assez accidentelle. La quatrième partie du livre a pour titre général : « Avoir, Faire, Être ». Le chapitre 1^{er} de cette partie est intitulé : « Être et Faire : la Liberté ». Et c'est seulement dans le deuxième paragraphe de ce chapitre que se loge sous la rubrique *E) Ma mort* l'analyse de la mort... La mort n'occupe donc ici aucune place privilégiée. Elle se présente tardivement comme l'un des cinq éléments susceptibles de marquer de manière exemplaire, le *revers* nécessaire de la liberté. Il y a d'abord ma place, et puis mon passé, mes entours, mon prochain, et enfin, en cinquième lieu, ma mort. Tout cela relevant de ce que Sartre appelle la « Facticité », une facticité nullement transcendante ou ontologique, tributaire non pas de l'essence a priori du pour-soi mais du fait pur et simple : le fait ou l'événement en soi contingent de mon existence, de mes rencontres, de ma naissance ou de ma mort.

Cette étude de la mort se trouve donc déjà comme doublement noyée : noyée dans la considération générale de ce qui vient border du dehors une liberté en son projet totale et infinie bien que foncièrement contingente dans son avènement, fini en son essence néantisante, toujours empiriquement située et toujours aussi étroitement limitée dans son pouvoir, c'est-à-dire dans le *succès* de ses libres initiatives. Et noyée *plus* prosaïquement encore à l'intérieur de ce gros livre qui ne mentionne même pas la mort dans la table des matières. Absence significative. Le sous-titre du livre *L'Être et le Néant* est « *Essai d'ontologie phénoménologique* ». Or, si l'être fini et temporel du pour-soi relève bien de cette ontologie, le fait de « ma mort » au contraire lui échappe entièrement. Double échappement : la mort par principe m'échappe, et par principe aussi, je peux, je dois m'en échapper. Rien d'étonnant dès lors à ce que la mort ne soit pas jugée digne de figurer dans les parties, chapitres, étapes ou paragraphes qui jalonnent la démarche de cet « *Essai* ». Contraste immédiat et voulu avec la place essentielle de la mort dans *Sein und Zeit*. La deuxième section (*Abschnitt*) de ce livre a pour titre « *Être-là et temporalité* ». Et c'est précisément l'étude de la possibilité d'un être-achevé du Dasein en tant qu'être-à-la-mort (*Sein zum Tode*) qui ouvre cette section dans un premier chapitre (*Erstes Kapitel*) comme si, à la faveur de cette ouverture, la pensée pouvait s'acheminer déjà vers l'idée insolite que la mort abrite le principe secret de la temporalité, ou encore, que seuls les mortels, *en tant que mortels*, sont originellement temporels.

Mais enfin puisque c'est de Sartre qu'il faut principalement parler, une étude aussi fragmentaire de la philosophie sartrienne de la mort ne risque-t-elle pas d'être l'analyse ou la paraphrase d'un texte bien limité et, au demeurant, suffisamment éloquent par lui-même ?

En vérité, à faudra bien commencer par là non sans souligner cependant la brutale originalité des thèses de Sartre : la disqualification radicale de la mort et de la pensée de la mort, l'exhumation de la sauvagerie et de la stupidité d'une mort trop longtemps humanisée, apprivoisée ou domestiquée alors qu'elle est et qu'elle demeure toujours furtive, adverse et violente... Mais il y aura autre chose. Le texte de Sartre a, en effet, une intention franchement polémique déjà évoquée. Heidegger est ici l'adversaire toujours combattu et jamais rencontré. Il faudra donc dans un deuxième temps se situer dans l'entrechoc de ces deux pensées, de ces deux versions ou versants de la mort, accuser le dédoublement, la duplicité sans doute inévitable de la mort elle-même pour montrer enfin que la confrontation entre ces deux penseurs est ici ce qu'elle doit être : un combat d'ombres.

Ces préalables posés, venons-en à l'intention générale de Sartre relativement au problème de la mort. Comme toujours, Sartre est éblouissant de clarté. Récupération du sens ou plutôt du non-sens de cet événement unique (« on ne meurt qu'une fois »). Disqualification dédramatisante de la mort à un triple niveau : dans l'ordre de l'Être, du Connaître et de la Valeur. *Dans l'ordre de l'Être*, il s'agit de montrer que la mort est foncièrement étrangère à l'être ou à l'essence de cet être que nous sommes et qui est à lui-même sa propre néantisation : le néant de la mort n'est pas inclus dans le néant que je suis. *Dans l'ordre du connaître*, la certitude de la mort ne

¹. Au seuil de cette étude, je veux remercier chaleureusement Monsieur Verstraeten (professeur à l'Université de Bruxelles) et Monsieur Jean-Louis Cherlonneix (attaché de recherches au CNRS de Paris). Sans leur assistance, morale et matérielle, sans leur insistance, discrètement mais fermement amicale, j'aurais renoncé à la publication de ce texte pour moi d'abord bien insatisfaisant. Merci aussi pour sa patience à Monsieur François Erval, directeur de la collection *Idées* chez Gallimard.

². Ces quelques pages qui sont la simple transcription d'un exposé oral doivent être considérées comme l'esquisse maladroite et partielle d'une étude qui prendra place dans un autre livre, *La Mort et les Dieux* (à paraître fin 1982). Seules l'introduction et les notes du texte ci-dessus (notes dont certaines me semblent décisives) ont été ultérieurement rédigées par l'auteur.

³. Sartre. *L'Être et le Néant*. Collection « Tel » (Gallimard) p. 589-606.

pourra jamais être qu'une certitude empirique : simple reconnaissance d'une nécessité de fait et non point d'une nécessité éidétique – inévitable ou inéluctable reconnaissance d'un événement ontologiquement contingent et cependant biologiquement fatal. Dans *l'ordre de la Valeur*, la dépréciation de la mort entraînera corrélativement la dénonciation de toute une imagerie morale et religieuse de la vie comme acheminement précautionneux vers une mort à la fois certaine et indéterminée. Il faut à ces trois niveaux expulser la mort de notre être essentiel afin qu'elle apparaisse insensée, dépourvue de sens, dépourvue de signification et donc insignifiante. Insignifiante à force d'être insensée. Tellement inhumaine que l'homme n'a pas à se soucier d'elle. Elle est si indifférente à l'homme que réciproquement l'homme peut et doit lui être totalement indifférent. La mort n'entame pas l'être de l'homme qui ne la rencontre effectivement jamais. L'idée de rencontrer la mort en chemin est une fleur de rhétorique, une image de style, car au moment où la rencontre s'effectue, il n'y a déjà plus qu'un seul personnage. Reprise par Sartre de l'argument antique : si le suis là, c'est que je ne suis pas mort ; quand la mort me surprend, je suis mort : il n'y a donc plus personne pour être l'interlocuteur de cette rencontre. La mort m'échappe. Mais justement parce qu'elle m'échappe en raison de son absurdité, de son inhumanité, de son extériorité, de sa contingence, de sa violence, je peux aussi lui échapper. Elle ou moi. Parfaitement sauvage, nullement apprivoisée, nullement acclimatée, nullement domestiquée, d'une sauvagerie parfaitement futile, la mort est de l'ordre du dérisoire.

Cette procédure de disqualification générale, suivons-la d'abord dans l'analyse de ce qu'est la mort en elle-même ou dans son essence. Il est très remarquable que l'analyse de la mort chez Sartre se fasse sous couvert des notions de situation ou de facticité. Cela revient à dire que la mort est de l'ordre du fait empirique, de l'événement, qu'elle n'a d'autre signification qu'événementielle ou qu'accidentelle. Si l'on considère l'ampleur, la diffusion de cette notion de facticité dans tout *L'Être et le Néant*, on peut se demander si cet ouvrage qui a pour sous-titre *Essai d'ontologie phénoménologique* n'est pas en réalité un essai sur les limites de toute ontologie phénoménologique et par conséquent une récupération de tout ce qui par principe, échappe nécessairement à une investigation éidétique, à une investigation de l'être essentiel de l'homme tel que l'homme peut le découvrir de lui-même et par lui-même⁴. On comprend mieux dès lors le glissement, le dérapage ou l'évolution de cette ontologie phénoménologique vers un certain matérialisme. Car manifestement les notions de situation et de facticité, déjà tellement importantes dans *L'Être et le Néant*, se prêteront aisément à une récupération matérialiste ou réaliste alors que les intentions explicites de l'ouvrage, avec le thème de la liberté, du néant, de la néantisation, semblaient s'y opposer résolument.

La mort, pour Sartre, n'est rien d'autre que du donné, donc quelque chose qui arrive. Elle est, comme la naissance, un pur fait. Pourquoi les philosophes, les moralistes, les théologiens s'attacheraient-ils tellement à réfléchir sur le problème de la mort alors qu'ils laissent dans l'ombre l'autre limite de l'existence, la naissance ! La mort est le corrélat, le symétrique parfait de la naissance ; elle est un pur fait, elle vient à nous au dehors et elle nous transforme en dehors. Elle ne se distingue aucunement de la naissance, et c'est cette identité que Sartre nomme facticité. Je nais par hasard, je meurs par hasard. Il n'y a rien dans la structure essentielle fondamentale de l'être même de l'homme qui puisse préfigurer, si peu que ce soit, la fatalité de cet événement terminal qu'est la mort. Nous rejoignons ici de vieux thèmes de la peinture, de la poésie, du folklore populaire, de la mythologie même la plus ancienne, c'est-à-dire l'idée d'une extériorité fondamentale de la mort par rapport à l'existence, l'idée que la mort n'est pas inscrite dans le fil de l'existence, qu'il n'y a pas de transition possible entre le parcours de cette existence, son prolongement, sa durée, son vieillissement, et cet arrêt soudain qu'est la mort. La mort est quelque chose d'abrupt qui vient, comme les ciseaux des Parques, couper du dehors le fil de la vie. L'image de la faux au Moyen Âge ou l'image des ciseaux dans la mythologie gréco-latine sont lourdes de sens parce qu'elles attestent bien l'extériorité, l'étrangeté fondamentale de la mort par rapport à l'existence.

Toute mort est donc toujours excédentaire ; on meurt toujours comme le dit Sartre, par-dessus le marché, par surcroît. Et philosophiquement parlant, on meurt toujours trop tôt parce qu'il n'y a rien dans l'existence qui annonce sa fin. La mort est toujours accidentelle ; même celle que nous appelons naturelle est toujours dans son fond, une mort violente. Il n'y a pas de belle mort, de bonne mort, une mort qui serait en harmonie secrète avec l'existence. La mort est toujours l'absurdité pure et simple en ce qu'elle est une brisure et non pas un achèvement, une brisure funeste puisque l'homme n'est jamais assez vieux pour mourir, et qu'il y a dans son être propre du mouvement pour toujours aller plus loin quand bien même la vie l'abandonne.

⁴. L'analyse éidétique du pour-soi ne cesse pas d'être habitée par la facticité et la contingence qui, comme le dit Sartre, « ne fait qu'un » (p. 543). D'une part, en effet, il y a un fait ou une facticité de la liberté qui dans son *essence* ou dans son *mode d'être* ne peut pas ne pas être liberté-en-situation (un « nous sommes condamnés à être libres » : limite interne, pure *nécessité de fait*). D'autre part, dans le surgissement irrécupérable par l'ontologie phénoménologique (mais curieusement non pas peut-être par les hypothèses qui évoquent avec désinvolture les *Aperçus Métaphysiques* de la fin de *L'Être et le Néant*). Factice ou contingent est donc, en définitive, l'exister de toute existence : celle de l'en-soi et celle du pour-soi. Factice d'abord est le mode d'être de tout être et originairement contingente est la contingence du pour-soi (contingence de la contingence) par qui la contingence advient à l'en-soi alors dévoilé comme ce *plenum* d'être massif, absurde et insensé qui excède et précède le dévoilement lui-même.

En fonction de ce réalisme sauvage de la mort, Sartre est amené à prendre le contre-pied de toute la thanatologie, de tout le romantisme de la mort qui s'est développé à la suite du christianisme, et plus spécialement dans l'Idéalisme allemand, et qui a consisté à promouvoir la pensée de la mort en faisant remonter celle-ci jusque dans l'être essentiel de l'homme, et même jusque dans l'être essentiel de Dieu, dans la fameuse formule que reprend Hegel à la fin de *Foi et Savoir* : « Le sentiment sur lequel repose toute la religion moderne est le sentiment que Dieu lui-même est mort. » Cette immense promotion, cette immense élévation de la mort mettent la mort non seulement dans l'âme mais en Dieu, puisque « Dieu lui-même est mort ». Rigoureuse fidélité des commentaires de Hegel au texte de saint Paul. « Dieu *lui-même* est mort », Dieu est mort non pas en tant qu'homme, mais en tant que Dieu-homme. La divinité même de Dieu a été évacuée, Dieu même s'est vidé de sa divinité en mourant, le jour du Vendredi saint, et par conséquent, la mort ne peut plus être portée au compte d'une finitude humaine, trop humaine, au compte du corps, de la matérialité sensible, puisque l'esprit absolu lui-même, Dieu, a connu la mort et l'a connue pleinement. Et cela est si vrai que le concept chrétien de résurrection (totalement étranger à la notion païenne d'immortalité) auquel est attaché Hegel en tant que bon et fidèle luthérien, est tributaire de l'importance que l'on donne à la mort. Si la mort de Dieu n'est qu'une mort pour rire, s'il a fait semblant de mourir, s'il est mort simplement dans son enveloppe corporelle, la résurrection elle-même n'est plus tellement miraculeuse. Tout ce qui se gagne en édulcorant le phénomène de la mort se perd du côté de la résurrection. Pour que la résurrection soit triomphale et scandaleuse, il faut que la mort soit totale et monstrueuse, faute de quoi cette résurrection n'est qu'une simple survie, un simple prolongement, une simple immortalité. Et toute la force du christianisme, tant que les chrétiens étaient chrétiens, a été de croire non pas à une vague immortalité de l'âme, mais à la résurrection entière, à la résurrection des corps. À partir du moment où le christianisme perd sa virulence, qui gravitait tout entière autour du thème de la résurrection, il ne reste plus qu'un vague déisme qui va dégénérer en vague moralisme. Et au bout du compte, c'est tout l'un ou tout l'autre : ou bien la force folle d'une espérance en la résurrection ; ou bien la force sage d'une résignation désespérée à l'anéantissement.

Tout ceci simplement pour montrer le retour en arrière assez extraordinaire qu'opère Sartre. En effet, il ne nous met pas la mort dans l'âme, encore moins ne la porte-t-il à l'absolu, mais il revient à des positions d'un classicisme en un sens désolant : la mort est imputable au corps. La mort nous vient simplement par l'entremise du corps, elle marque notre corporéité. C'est dans la mesure où l'âme, ou le pour-soi, le néant, a plus ou moins partie liée avec le corps – et partie liée complète, pour Sartre, évidemment, – qu'elle est par ricochet frappée de mort⁵.

Donc la mort est imputable au physique de l'homme, à l'animalité de l'homme, à sa finitude très empirique, au fait qu'il n'est qu'une partie de la nature, et nullement à son humanité essentielle, à sa spiritualité essentielle. Retour en force de la vieille idée qui parcourt toute l'histoire de la philosophie depuis Platon : nous mourrons parce que nous avons un corps

C'est au fond la reprise de l'argument cartésien qui essayait d'établir l'immortalité de l'âme. Démonstration indirecte, présupposant une distinction réelle entre l'âme et le corps : si l'âme est distincte du corps, de la corruption du corps, on ne peut pas conclure nécessairement à la corruption de l'âme après la mort. Tout ce qui pouvait écarter l'appartenance de l'âme au corps travaillait en quelque sorte à établir l'immortalité de l'âme, puisqu'on pensait que la mort était d'abord un phénomène physique et non pas métaphysique.

De même, dans les analyses de Sartre : ma condition mortelle procède de ma condition corporelle. La mort est l'effet du caractère fini de mon corps, de sa dépendance par rapport au milieu environnant : « La mort marque *seulement* l'appartenance de mon corps à la totalité des existants. » N'étant qu'un fragment de la nature, je suis soumis aux vicissitudes qui affectent cette nature dans son ensemble et qui, à un certain moment, entraîneront ma mort. Ce sont donc les séquences de l'Univers, l'enchaînement des causes et des effets qui décident de ma mort.

Cependant, Sartre n'en reste pas à cette analyse réaliste. Il apporte quelque chose de plus original, de plus singulier, non plus lié au fait contingent de la mort, mais faisant appel à l'intersubjectivité de la conscience. Il existe une structure intersubjective dans la conscience elle-même, bien que l'existence de fait d'un autre en face de moi soit purement contingente. Quelque chose dans mon être est préparé pour une rencontre avec d'autres êtres mais le surgissement d'un autre être demeure toujours contingent. Quoi qu'il en soit, de cette existence contingente de l'autre va découler un caractère tout à fait singulier de la mort : la mort va se présenter comme un dépouillement, comme une dépossession. De là, les formules bien connues de Sartre : être mort, c'est être en proie aux vivants ; la mort me dépouille de ma vie, mais elle m'en dépouille au profit d'autrui.

Je ne décide plus du sens de ma vie, les autres en décident. De ce point de vue, l'aliénation est totale : je ne suis plus là pour me reprendre, les autres après ma mort peuvent faire de moi ce qu'ils veulent. Sartre va même plus loin et affirme très curieusement – je force un peu sa pensée peut-être – que le culte des morts est aussi aliénant que l'oubli des morts.

Au fond, un mort ne peut être mort que dans la conscience d'autrui. Moi mort, si personne ne pense à moi d'aucune façon, je ne suis même pas mort, et je peux encore moins dire que je suis *un* mort. Être un mort, de

⁵. Mais précisément la possibilité de ma mort signifie seulement que je ne suis biologiquement qu'un système relativement clos, relativement isolé, elle marque seulement l'appartenance de mon corps à la totalité des existants » (p. 593).

quelque façon que cette relation soit vécue, sur le mode de l'oubli, de la piété, etc., je ne peux l'être que dans la conscience des survivants qui aussi bien me ravit le sens de ma vie, me dépossède de la signification du projet d'être qu'aurait pu être ma vie. Tant que je suis là, je peux me défendre, je peux effectivement infléchir le sens de ma vie, ne serait-ce que par la simple conscience que je prends du regard d'autrui et de la possibilité de transcender à mon tour sa propre transcendance.

Sartre semble attacher beaucoup d'importance à cette idée de rapt : on me ravit mon bien propre, c'est-à-dire ma liberté, le sens que je suis libre de donner à mon existence.

D'une certaine manière, Sartre retrouve quelque chose de la vieille idée populaire selon laquelle les morts sont toujours des *pauvres* morts, justement sans défense, parce qu'ils ont été privés de ce qu'il y avait de plus essentiel en eux : leur liberté.

C'est en ce sens aussi qu'il se sent amené à justifier le sentiment assez commun selon lequel la haine disparaît avec la mort pour faire place à une sorte de pitié ou de compassion.

La haine porte toujours sur la liberté de l'autre, jamais sur ses défauts, sur ses méfaits, sa malice ou sa méchanceté, jamais sur sa nature, sur son être donné, mais sur sa liberté dans le mal, sur sa liberté dans la disgrâce physique, esthétique, morale ou intellectuelle. Autrement dit, on ne peut véritablement haïr quelqu'un que si l'on pense qu'il est libre d'être comme à est. On ne peut pas haïr un objet monstrueux, difforme ; la haine ne porte que sur des êtres libres. Si l'on ne croit pas à la liberté des autres dans le mal, si l'on pense simplement que les êtres *sont* mauvais, on ne peut pas non plus les haïr. C'est leur libre choix dans le mal qui alimente la haine. Avec la perte de la liberté, on perd la possibilité de haïr, d'estimer ou de louer.

Faut-il s'en affliger ou s'en réjouir ? Pour ma part, je m'en réjouis. Plus de liberté, plus de haine ni d'appréciation, simplement l'admiration et la compassion. Il n'est donc pas dit qu'en perdant la liberté, nous perdions tout ; mais il est bien possible qu'en l'ayant gagnée, nous ayons tout perdu. Du moins avec cette liberté-là.

Y a-t-il maintenant une certitude, un savoir *a priori* de la mort ou au contraire la connaissance que j'ai de ma mort est-elle toujours une connaissance empirique, acquise ? La connaissance acquise, fondée sur l'expérience universelle s'explique aisément : je vois mes semblables mourir et à la faveur d'un raisonnement par analogie assez élémentaire, je peux aisément anticiper la fatalité de ma propre mort... Mais quelqu'un qui n'aurait jamais entendu parler de la mort, qui n'aurait jamais vu mourir, ne pourrait-il cependant avoir un certain pressentiment, non pas tellement du *fait* de la mort mais de ce que c'est que mourir, de ce qui est *en jeu* dans la mort ? Comment l'enfant qui voit pour la première fois quelqu'un mourir pourrait-il être instruit de cette mort s'il n'était déjà en possession d'un certain savoir, latent ou virtuel, du *sens* de ce fait ? Sans une certaine connaissance préalable de la mort, simplement actualisée par l'expérience, la révélation d'une mort *comme mort* serait-elle seulement possible ?

Mais selon Sartre, l'expérience uniquement peut m'apprendre que je mourrai : la mort se trouve encore totalement discréditée.

La mort, je ne m'en apercevrai même pas, je continuerai à parler, nous dit Sartre. Cette limite externe de ma subjectivité, et qui demeure externe au moment où j'essaie de l'intérioriser, l'irréalisable à réaliser, fait que nous ne pouvons aucunement et ceci me semble être définitivement acquis à partir de Sartre – déduire subrepticement le fait de notre mort de notre être temporel.

Sartre place sur des plans radicalement différents la problématique de la temporalité et celle de la mortalité, c'est-à-dire que le fait d'être temporel n'annonce en aucune façon la nécessité de devoir être mortel et même en un sens l'exclut. Car dans l'idée d'un temps qui ne cesse pas de s'évanouir, suite évanescence des instants présents, ne se trouve pas du tout l'idée d'une fin du temps. De l'évanouissement incessant du temps, qui est son être même, sa vie même, on ne peut pas conclure une mort ou une fin du temps pour l'homme. Nous ne mourons pas en raison de notre temporalité, structure ontologique essentielle, fondamentale, nécessaire de notre être, mais bien plutôt en dépit de notre temporalité : « L'homme est un être en perpétuel sursis » ; cette expression implique bien une sorte d'inachèvement permanent, perpétuel, dans lequel rien ne préfigure la mortalité.

Sartre, paraphrasant en quelque sorte Spinoza, pourrait dire : nous sentons et nous expérimentons que nous sommes temporels *et* perpétuels, qu'il y a une perpétuité temporelle inscrite au cœur même de notre être et que la mort, du dehors, vient soudainement, stupidement interrompre. Dénivellation radicale entre le temps et la mort. C'est parce que le pour-soi, l'être de la conscience est l'être pour qui l'être est en question dans son être, l'être qui réclame toujours un après, dont la nature est d'avoir toujours encore à être, que la mort en est totalement exclue. C'est parce que le pour-soi demande perpétuellement un après qu'il n'y a aucune place pour la mort dans l'être qu'il est pour soi. Dans ce sens également Sartre opère une disjonction entre la finitude qui est une structure nécessaire de la conscience, le mouvement par lequel la conscience creuse son trou en quelque sorte dans le plein de l'être, et la mort qui lui est complètement étrangère.

Sartre dénonce contre Heidegger cette contamination des deux concepts. « On semble croire d'ordinaire que c'est la mort qui constitue et qui nous révèle notre finitude. De cette contamination résulte que la mort prend figure de nécessité ontologique et que la finitude, au contraire, emprunte à la mort son caractère de contingence.

Un Heidegger, en particulier, semble avoir bâti toute sa théorie du "*Sein-zum-Tode*" sur l'identification rigoureuse de la mort en la finitude. De la même façon, Malraux, lorsqu'il nous dit que la mort nous révèle l'unicité de la vie. Mais, à considérer les choses d'un peu plus près, on s'aperçoit de leur erreur : la mort est un fait contingent qui ressortit à la facticité ; la finitude est une structure ontologique du pour-soi qui détermine la liberté et n'existe que dans et par le libre projet de la fin que m'annonce mon être⁶.

La conclusion nécessaire qui s'impose : « Autrement dit, la réalité humaine demeurerait finie, même si elle était immortelle... Ainsi, la mort n'est aucunement structure ontologique de mon être, du moins en tant qu'il est *pour soi* ; c'est *l'autre* qui est mortel dans son être. Il n'y a aucune place pour la mort dans l'être-pour-soi ; il ne peut ni l'attendre, ni la réaliser, ni se projeter vers elle ; elle n'est aucunement le fondement de sa finitude et d'une façon générale, elle ne peut ni être fondée du dedans comme pro-jet de la liberté originelle ni être reçue du dehors comme une finalité pour le pour-soi⁷ ».

Donc la mort est ce terme de la vie qui termine sans rien déterminer, arrêt contingent, mort violente, mort qui vient comme un voleur nous déposséder de notre bien le plus propre au profit d'autrui.

On comprend dès lors que du point de vue de la valeur, ce discrédit de la mort s'accuse également dans la dénonciation de toutes les conduites d'origine morale, éthique ou religieuse, qui ont pour fin d'appivoiser la mort, de la domestiquer, de l'acclimater, d'essayer de la faire entrer en douceur dans notre existence.

Toute cette thérapeutique Sartre la dénonce au profit donc de l'idée d'une mort sauvage et dérisoire. Dans ce sens, songeons par exemple à ce qu'il y a de profondément surprenant dans l'importance énorme que le christianisme a accordée à l'instant de la mort comme s'il compensait à lui seul la totalité d'une vie. D'où l'importance, par exemple, de cette Pensée de Pascal : « Mort soudaine, seule à craindre ». La mort soudaine (mourir en un instant sans avoir pu préparer sa sortie), celle que nous sommes tentés aujourd'hui de considérer comme la moins redoutable, voilà précisément celle qui, pour Pascal, est la plus à craindre. L'agonie est nécessaire pour se reprendre, refaire le compte et comparaître devant Dieu après avoir été absous des péchés de toute une vie. De même, cette autre pensée de pascal : « Craindre la mort hors du péril et non dans le péril », c'est-à-dire craindre de ne pas avoir le temps de craindre la mort : antithèse parfaite de la thèse sartrienne.

Pour Sartre, en effet, la mort ne se laisse ni penser ni prévoir, on ne peut jamais la rencontrer effectivement, et par conséquent il n'y a pas lieu de se préparer d'une quelconque façon à la mort. On ne peut pas dire que la mort s'approche ou s'éloigne avec les âges de la vie, car peut-être qu'en ce moment, en d'autres circonstances, j'aurais trouvé la mort dans tel ou tel accident, ou peut-être tel remède, qui me permettra de survivre encore quelques années, est-il sur le point d'être découvert. La mort ne s'approche pas, elle ne s'éloigne pas, elle est un arrêt contingent de cet être en perpétuel sursis qu'est l'homme. Par conséquent, elle ne peut jamais donner un sens à la vie, elle fait d'elle une vie d'avance brisée, elle lui ôte toute signification. L'absurdité pure et simple qui est telle que jamais elle ne se laisse penser.

⁶. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 604.

⁷. Cf. la formule de Sartre : « La liberté est totale et infinie », ce qui ne signifie pas qu'elle *n'ait pas* de limites, mais qu'elle *ne les rencontre* jamais (p. 589). Nouvelle preuve que la *finitude* comme auto-affection ou affection originaire de soi par soi, comme spontanéité réceptive ou réceptivité spontanée est fort bien capable d'*infinité* – d'une infinité essentiellement finie et essentiellement humaine. La finitude est comptable de l'être même de l'homme et de cet être seul. Elle est le fait de l'homme (Sartre) à moins que l'homme lui-même soit le fait de la finitude (Heidegger). Dans les deux cas, elle demeure tout ensemble libre et fatale, humaine dans son origine ou dans sa destination. Différences entre la finité et la finitude. Caractère théologique ou cosmologique de la *finité*. Caractère anthropologique de la *finitude*. Double présence dans les deux cas du néant, mais d'un néant à *double sens* (*nihil negativum, nihil privativum*). Le fini de la finité comme *négation* innocente et indolore, consubstantielle et métaphysique de l'être très réel représente le simple manque de « susceptivité » du fini à l'égard de l'infinité d'une Nature ou d'un Tout dont il ne peut être qu'une partie, ou encore à l'égard de l'infinité d'un Dieu dont il ne peut être qu'un mode, une émanation ou une créature. Le fini de la finitude, au contraire, parce qu'il témoigne d'une libre et inévitable *privation* se réfère toujours à un néant de néantisation, de « décompression », de répudiation, de délaissement, d'errance ou d'abandon. Pleinement abandonnée, la liberté de la finitude s'est enfin pleinement donnée à elle-même, comme position ou auto-position absolument originaire. Et par exemple, il apparaît alors que ce n'est plus tant la liberté qui est le principe ou la condition du péché que le péché lui-même qui ouvre, délivre, ou libère la liberté pour la liberté.

Ontologiquement humaine, la finitude est liberté. C'est ainsi que Heidegger dans le *Kantbuch* pense la finitude (*Endlichkeit*) comme finitisation (*Verendlichung*) et peut énoncer la célèbre formule : « *Plus originelle que l'homme est la finitude du Dasein en lui.* » (§ 41, p. 207). C'est ainsi que Sartre écrit que la réalité-humaine se fait finie en se choisissant humaine (p. 604) ou encore : « L'acte même de liberté est donc assumption et création de la finitude » (*ibid.*).

On le voit, la dualité de la finité et de la finitude en dernière instance sur la dualité bien abrupte de deux figures privilégiées du néant. Qu'en est-il de l'origine et de la légitimité de cette distinction ? Qu'en est-il du Néant lui-même dont l'histoire métaphysique est si lourdement chargée. Avec la problématique de la finitude, ces questions ne sont même pas posées. On ne s'étonnera donc pas qu'une pensée qui cherche à « dépasser » régressivement les instances traditionnelles de la métaphysique, abandonne en chemin la finitude elle-même non pas certes au profit d'un nouvel absolu ou d'une nouvelle infinité mais au contraire par souci de ménager ce que le mot même de finitude avait dans tous les sens du terme « recouvert » : le pli, le repli, le repliement de la dispensation première.

C'est pourquoi, dit Sartre, on peut bien s'attendre à mourir car cette attente est fondée sur l'expérience commune, mais on ne peut pas attendre la mort, encore moins s'y préparer. Réhabilitation philosophique de l'oubli naturel dans lequel les hommes se tiennent à l'égard de la mort. Attitude non pas dictée par la peur de la mort, mais parce que de la mort il n'y a véritablement rien à penser, rien à prévoir. C'est la mort elle-même qui, parce qu'elle est insensée, ne se laisse pas penser. Par conséquent, il est naturel, salutaire, bien fondé que les hommes ordinairement ne pensent pas à la mort ou n'y pensent que dans des circonstances accidentelles. Théorie de la distraction ou du divertissement authentique.

Telle est, très rapidement évoquée et quelque peu vivifiée, l'analyse sartrienne de la mort dans sa triple disqualification ontologique, noétique et éthique.

Mais nous ne pouvons pas, en conclusion, ne pas évoquer l'adversaire très présent de Sartre dans cette analyse, à savoir Heidegger.

Prenons un petit texte de Heidegger, tiré des *Essais et Conférences*, la différence est immédiatement marquante :

« Les mortels sont les hommes. On les appelle mortels, parce qu'ils peuvent mourir. Mourir signifie être capable de la mort. Seul l'homme meurt. L'animal périt. La mort comme mort, il ne l'a ni devant lui ni derrière lui. La mort est l'Arche du Rien, à savoir de ce qui, à tous égards, n'est jamais un simple étant, mais qui néanmoins est au point de constituer le secret de l'être lui-même. La mort, en tant qu'Arche du Rien, abrite en elle l'être même de l'être (*das Wesende des Seins*). En tant qu'Arche du Rien, la mort est l'abri de l'être. La mort est le massif du rien. Aux mortels nous donnons le nom de mortels – non pas parce que leur vie terrestre prend fin, mais parce qu'ils sont capables de la mort en tant que mort⁸ ».

Pour Heidegger, la mort est l'essence de l'homme, tout le contraire de Sartre effectivement. Essence s'inscrivant tellement au plus profond de l'homme que Heidegger ne propose rien de moins que ceci : qu'enfin les hommes s'appellent *les mortels*.

Seul l'homme meurt, l'animal ne meurt pas, il périt. Mourir n'est pas du tout périr ni encore moins vieillir, la mort ne se situe pas dans le devenir de la vie.

D'autre part, la mort, comme chez Sartre d'ailleurs, n'est pas du tout humaine. L'entreprise de Heidegger n'est pas, comme Sartre le pensait, d'humaniser la mort, mais de mortaliser l'homme, de le mortifier.

Qu'est-ce qu'être homme ou, qu'est-ce qu'être mortel, pour Heidegger ? C'est être exposé à la possibilité de la mort. L'homme est l'être de la mort dans tous les sens du génitif, c'est-à-dire qu'il appartient à la mort, qu'il relève de la mort et qu'il est ce qu'il est dans son rapport unique à la mort et grâce à lui.

Et comment conçoit-il cette mort ? Comme rigoureusement synonyme de l'existence ; *ek-sistere*, exister, c'est être exposé à la possibilité de la mort.

Être-à-la-mort, *Sein zum Tode*, non pas être *en vue de* la mort ou *pour* la mort dans le sens téléologique ou finaliste de cette expression en français, mais être exposé à la mort comme une maison est exposée au midi. Le *à* ou le *zu* allemand n'a pas nécessairement la signification d'une destination. Je suis à la mort comme je suis à la maison (*zu Hause*).

La mort est l'Arche du Rien, l'écrin du Rien. La mort a donc à voir avec le Néant, mais le Néant c'est la négation de tout ce qui est. Par conséquent, être pour l'homme, c'est être à la mort, c'est-à-dire être en état d'exil, de déportation par rapport à la totalité des choses existantes. L'être d'ailleurs, l'être de nulle part, l'apatride par excellence, l'autre, au-delà de tout ce qui peut être, dans un état de distraction essentielle, c'est-à-dire tiré, retiré (*trahere*) hors de toutes les choses qui sont, hors de tous les êtres qui sont, hors de lui-même vers cette sorte de plaine énigmatique qui est le Rien, le Néant. L'homme est ainsi perpétuellement au-delà de tout ce qui est, dans ce néant qui est ce qu'abrite, ce que recèle la mort comme massif du rien. Promotion ontologique de la mort, inhumanité essentielle constituant le fondement même de l'humanité de l'homme, existence exilée dans la mort. Être, c'est en profondeur pouvoir mourir, ne pas cesser de mourir. Et ce pouvoir mourir est l'indice d'une vulnérabilité absolument essentielle de l'existence humaine. Être, c'est pouvoir ne plus être, et ce pouvoir appartient par essence à l'être de l'homme. Fragilité, précarité, vulnérabilité constitutive de l'existence comme telle⁹.

⁸. Heidegger, *Essais et Conférences*, Gallimard, p. 212-213.

⁹. Les développements de l'analytique existentielle de la mort dans *Sein und Zeit* et les indications ultérieures de Heidegger sur la mort – indications d'autant plus profondes qu'elles sont plus étroites – ne permettent cependant pas, ici au moins, de lever l'équivocité du mourir. D'une part en effet, la mort abrite en l'homme une relation au Néant entendu comme « voile de l'être » (cf. le *Nachwort* de 1943 à la conférence *Was ist Metaphysik ?* de 1929 : « Comme centre de l'étant, le Néant est *der Schleier des Seins* »). En ce sens, exister c'est toujours mourir, c'est-à-dire par principe être déjà exposé à une mort qui est aussi bien « devant » moi que « derrière » moi. Mais d'autre part, cette constante exposition à ce qui n'est pas mais donne licence d'être à tout ce qui est peut elle-même ne pas être : c'est la possibilité de l'impossibilité qui possibilise à l'extrême la possibilité et qu'il faut donc loger au cœur ou dans l'être de l'homme entendu comme pouvoir-être. La mort ou l'être-à-la-mort désigne ainsi un rapport à ce qui ne manque jamais de se dérober (c'est la rétraction dévoilante de l'être), rapport en lui-même toujours susceptible de se dérober (c'est la menace – *die Bedrohung* – dont parlait *Sein und Zeit* issue du *Da* du *Dasein*

Sartre objecte en disant que la mort vient du dehors. À cela, Heidegger réplique : assurément le *fait* de la mort vient du dehors, la mort est accidentelle dans sa réalité factuelle, mais que la mort puisse atteindre l'être de l'homme voilà ce qui n'est pas de l'ordre du fait.

En un sens, il faut rendre grâce à Sartre d'avoir souligné le caractère abrupt, insolite, imprévisible de l'événement de la mort. Mais d'autre part, comme le remarque Heidegger, il faut que cet événement puisse m'atteindre, que je puisse mourir, et donc qu'il y ait en moi une précarité, une vulnérabilité constitutive de mon être perméable à la mort, telle que la mort puisse me frapper, un défaut de la cuirasse tel que par ce point faible la mort puisse passer. En revanche, qu'elle passe tel jour ou même qu'elle ne passe pas, cela dépend effectivement des incidences de la vie ordinaire, et relève de la contingence pure et simple.

Par conséquent, si on veut saisir la vérité profonde des deux analyses, sartrienne et heideggerienne, il est nécessaire d'opérer une disjonction essentielle entre le *devoir mourir un jour* de Sartre, qui est de l'ordre du fait, et le *pouvoir mourir toujours* de Heidegger, qui est de l'ordre de l'être.

Ces deux pensées, la pensée de la mort future comme mort nécessaire, fatale, et la pensée de la possibilité toujours présente de la mort, ne sont pas nécessairement homogènes et peuvent également produire dans l'existence des effets très différents.

On peut soutenir, en effet, que la pensée de la mort fatale, inéluctable, celle à laquelle pense Sartre, la pensée de la mort comme événement, comme un devoir-mourir-nécessairement-un jour, est une pensée à certains égards déprimante ou désolante, et à d'autres consolante, ou reposante, puisque enfin ce sera fini, ce sera le repos, le sommeil éternel. Donc pensée ambiguë selon les circonstances et les individus, et ambiguë chez un même individu ou dans une même circonstance, car au fond ces deux considérations sont toujours présentes en même temps.

Inversement, on peut soutenir que la pensée du pouvoir-toujours-mourir, maintenant, à l'instant même, a quelque chose d'exaltant : il ne faut pas perdre une minute puisque la mort est toujours là.

Mais la distinction est à mener plus loin, car l'objection est facile, à savoir que la pensée du pouvoir-mourir-toujours est en réalité de même nature, de même étoffe que celle du devoir-mourir-un-jour.

En effet, et Sartre le dit d'une certaine façon : je dois mourir un jour, c'est une affaire claire et entendue pour tout le monde, mais par contre le moment de cette mort reste totalement indéterminé. Conjuguant la fatalité de l'événement et son entière contingence due à son indétermination dans le temps, il est facile de conclure tout naturellement que je peux mourir n'importe quel jour. Et donc, à la faveur de ce raisonnement élémentaire, il apparaît que la pensée de la *possibilité* de la mort est tout aussi contingente, extérieure, ontique ou empirique que la pensée de la fatalité de cet événement futur.

Nous devons donc préciser la nature de cette possibilité à laquelle songe Heidegger, et montrer qu'elle est effectivement une structure ontologique de mon être et non pas l'ombre projetée en arrière de lui-même par l'événement à la fois pleinement fatal et pleinement indéterminé de ma mort future.

Ce *pouvoir mourir* désigne ce que nous avons déjà évoqué sous les termes de précarité, de fragilité, de vulnérabilité constitutive de notre être. Il ne doit pas relever de la possibilité événementielle de la mort, car celle-ci ayant été disqualifiée, frappée d'absurdité et de contingence, sa possibilité serait elle-même dévaluée, discréditée. Il ne s'agit pas de dire qu'en fait nous pouvons mourir à toute heure du jour, mais il s'agit de méditer sur cette brèche, cette faille qui fait que notre existence est telle, dans son être même, qu'elle est d'avance sensible au coup éventuel de la mort.

Autrement dit, la possibilité purement empirique, purement historique doit avoir un fondement ontologique : moi-même en mon être, je dois être capable d'être frappé par la mort. Cette capacité de mort que je traîne en moi ne peut être tirée du caractère factice ou empirique de la mort comme événement.

Mais cet approfondissement ne suffit pas encore ! De la possibilité ontologique de mon être pour la mort, c'est-à-dire de la précarité reconnue de mon existence – cette précarité qui nous avait fait poser l'équation : être pour nous autres hommes signifie par essence pouvoir ne plus être –, je ne peux pas glisser à l'idée que la mort devra un jour ou l'autre m'atteindre. Autrement dit, il n'est pas davantage possible d'obtenir une possibilité ontologique à partir d'une possibilité événementielle qu'il n'est possible de déduire une éventualité à partir d'une possibilité-ontologique. J'ai en moi de quoi accueillir la mort, mais que la mort survienne ou ne survienne pas, de cela je ne peux rien dire. Par conséquent, paradoxalement dans l'être pour la mort ou dans l'être à la mort de Heidegger, il n'y a aucune indication permettant de dire qu'en fait un jour ou l'autre je vais mourir. Ma mortalité demeure essentielle, que je meure en fait ou que je ne meure jamais. Les hommes restent des mortels, sont *les mortels* même si en fait ils ne devaient jamais mourir. Précarité, vulnérabilité nullement infirmée, nullement confirmée par le fait de la mort qui vient simplement supprimer le mortel que je suis¹⁰.

et qui pèse sur lui dès qu'il vient au monde). Toujours susceptible de nous être soustraite est la soustraction de l'être en laquelle nous habitons... C'est ici qu'il faut s'arrêter, c'est ici que tout devrait commencer.

¹⁰. Indifférente aux aléas ou aux fatalités de l'existence empirique, la possibilité de la mort ne saurait donc en soi ni « diminuer » ni « croître » avec les chances de vie ou les risques de mort. D'autre part, quoique ontologique, cette possibilité incontournable est à la fois plus dense et plus légère que la possibilité leibnizienne qui contient par nature une propension à

Heidegger dans son commentaire assez récent d'un hymne de Hölderlin, *Terre et Ciel*, procède lui-même à ce dédoublement de la mort : d'une part la mort est constitutive de l'existence en tant que telle, d'autre part, elle vient purement et simplement y mettre un terme. À cette occasion, Heidegger cite le vers final d'un poème tardif de Hölderlin : « Vie est Mort et mort est aussi une vie ».

Très curieusement, la mort, disparaît au moment même où elle vient. Une mort chasse l'autre : quand la mort comme fait survient, ma mortalité c'est-à-dire mon être à la mort disparaît. Par conséquent, quand la mort surgit, elle n'accomplit pas du tout une virtualité ou une possibilité, elle la supprime.

« Lorsque la mort vient, elle disparaît. Les mortels meurent leur mort dans la vie. Dans la mort, les mortels deviennent im-mortels. » Non pas qu'ils passent à une sorte d'éternité, mais avec la mort, les mortels perdent la mort, ils deviennent non-mortels ou mortels, ce qui ne veut pas dire qu'ils accèdent à une autre vie.

La conséquence de toutes ces analyses : l'impossibilité d'unifier la problématique de la mort. On ne peut penser ensemble, au moment, le statut ontologique de la mort et ainsi le fait de la mort.

La pensée de la mort se trouve écartelée, sans aucun espoir de réconciliation, de réduction ou de déduction. Situation foncièrement équivoque, foncièrement ambiguë devant laquelle la sagesse du penseur ne peut parler de la mort comme structure ontologique de l'être de l'homme qu'à la condition de faire silence sur l'inéluctable échéance de la mort et sur les différentes pensées qu'une telle échéance peut nous mettre dans l'âme.

Mais une autre attitude, piste inverse et également parfaitement légitime dans son ordre, est de refuser toutes ces méditations sur la dimension essentielle de l'homme comme être-à-la-mort, comme être qui ne cesse pas de mourir, qui est toujours au-delà de lui-même, qui expire perpétuellement, pour ne se soucier, au contraire, que de ma propre mort et de celle des autres. Ne faut-il pas justement trouver dans ce fait jamais inassimilable de la mort le ressort, avoué ou inavoué, des méditations de toutes les religions du monde, des ignorances, des résignations ou des révoltes de l'athéisme contemporain ?

Écartèlement nécessaire : grandeur et valeur respectives des analyses de Sartre et de Heidegger.

Discussion VI

PIERRE VERSTRAETEN : Vous avez dit dans votre exposé qu'il ne fallait pas confondre chez Sartre la finitude avec la mort et que même si l'homme était immortel, il n'en resterait pas moins fini.

Ensuite à propos de Heidegger, vous avez prononcé cette autre phrase : l'homme ou le terrestre resterait mortel même s'il ne devait jamais mourir.

Il y a une certaine consonance entre ces deux expressions sauf à bien préciser ce qu'il en est de la finitude ; je vous demanderai donc un rapide commentaire du sens de la finitude chez Sartre dans la mesure où ce terme est le plus en mesure de connoter l'être à la mort de Heidegger.

HENRI BIRAULT : Le concept de finitude aujourd'hui est déjà un peu anachronique, aussi bien chez Sartre que chez Heidegger, c'est un terme qui date. Mais enfin si on essaie de le cerner, il est évident qu'on ne peut parler légitimement de finitude que là où il y a un rapport avec le néant, avec une forme quelconque de néant ou de néantisation. Aussi bien chez Sartre que chez Heidegger, on parlera de finitude parce que dans les deux cas, l'être de l'homme est conçu comme ayant un rapport essentiel avec une forme de néant ou de néantisation ou même parce qu'il se confond avec la néantisation¹¹. Il y a accord sur la définition formelle du concept de finitude chez Sartre et chez Heidegger, finitude qui s'applique à l'homme et à l'homme seul et désigne un rapport privilégié, exclusif avec une certaine forme de néant qui n'est pas le rien pur et simple, qui est ce que Sartre appelle néantisation, qui est ce néant qui pour Heidegger est le prénom de l'être... enfin, quelque chose qui n'est pas le vide absolu, le rien pur et simple.

La première formule que vous avez rappelée se trouve littéralement comme telle chez Sartre, alors que la deuxième n'est pas littéralement chez Heidegger qui parle du *pouvoir mourir*. Mais l'idée de pouvoir mourir n'implique pas qu'on doive mourir. Il n'y a aucune raison de transformer clandestinement ce pouvoir toujours mourir en devoir mourir un jour. Et c'est pour cela que mes références à Heidegger ont été aussi discrètes que possible. Je me suis appuyé sur ce petit commentaire, à savoir tandis que la mort vient, elle disparaît ; le fait de la mort fait disparaître ma condition mortelle et fait de moi un être qui n'a plus de rapport avec la mort. Le danger, c'est que la mort en donne toujours trop ou trop peu. En effet, à force d'en faire le centre de l'existence, le centre de l'être comme Heidegger ou la vie même de Dieu sous les auspices de la néantisation, de la négativité, de la mort de Dieu comme le fait Hegel, on oublie qu'elle est aussi le terme de l'existence. Mais au contraire, si on

l'acte ou à l'existence. Seule l'authenticité d'une décision résolue est capable, en le dénudant, de « potentialiser » cet être-à-la-mort « d'abord et le plus généralement » masqué.

¹¹. Il est nécessaire de souligner ici l'équivocité du mot « néantisation » que fait surgir l'analyse sartrienne de la mort. Sartre parle ainsi de la « néantisation d'une néantisation » (p. 598) ou encore de la mort comme « une néantisation toujours possible de mes possibles qui est hors de ma possibilité » (p. 594). Le redoublement du mot ne doit pas nous abuser. En effet la mort, comme limite externe de mes projets, alors même qu'elle est intériorisée comme extériorité ou irréalisable à réaliser, n'est aucunement une néantisation mais un pur et simple anéantissement : la néantisation ne cesse pas de néantiser l'en-soi, la mort au contraire anéantit le pour-soi et le métamorphose en en-soi.

s'attache comme Sartre au fait de la mort, dans ce cas, de la mort il n'y a plus rien à en dire sinon qu'elle est stupide, qu'elle est l'insensé qui frappe d'absurdité toute l'existence.

Mais je crois que cet écartèlement est absolument constitutif de la pensée de la mort et qu'il faut le maintenir. Il ne faut surtout pas essayer de tricher en faisant des compromis ou des synthèses commodes. En même temps, je reconnais que c'est gênant qu'un même mot, la mort, puisse désigner ou bien le fond de mon être, ou bien la fin de mon être. Mais en réalité, c'est bien cela, la mort est le fond et la fin et on ne peut passer de l'un à l'autre à mon sens. Ce que j'aime chez Heidegger, c'est qu'il ne prêche plus, c'est son silence total sur le problème de l'immortalité et en même temps aussi, dans ses derniers textes, sur toute éthique particulière concernant la mort.

QUESTION ANONYME : Vous dites que la mort pour Sartre vient de l'extérieur, est événementielle, mais est-ce qu'il ne récupère pas d'une autre façon le *pouvoir mourir toujours* dans ce qu'il appelle l'inerte dans la facticité ?

Si je me réfère à Freud, la pulsion de mort, C'est l'inertie perpétuelle, le retour à l'inerte. Or chez Sartre, c'est un thème perpétuel ; cet inerte est présent dans tout ; bien qu'il nie dans un certain sens la mort, sa philosophie la réintroduit d'une autre façon.

HENRI BIRAULT : Je ne crois pas. Il y a un point, un moment que j'ai omis dans mon exposé où Sartre frôle l'analyse heideggerienne : « Ainsi, la mort n'est pas *ma* possibilité, au sens précédemment défini ; elle est situation-limite, comme envers-choisi et fuyant de mon choix. Elle n'est pas *mon* possible, au sens où elle serait *ma* fin propre qui m'annoncerait mon être ; mais du fait qu'elle est inéluctable nécessité d'exister ailleurs comme un dehors et un en-soi, elle est intériorisée comme "ultime", c'est-à-dire comme sens thématique et hors de portée des possibles hiérarchisés. Ainsi, me hante-t-elle au cœur même de chacun de mes projets comme leur inéluctable envers » (*L'Être et le Néant*, p. 632).

Là il y a un point de rencontre possible, et là seulement. En effet, on ne peut pas en dire plus en si peu de mots : la mort me *hante*, au cœur même de *chacun* de mes projets comme leur *inéluctable envers* ; la mort est réintroduite, on ne peut plus dire purement et simplement : qu'elle est limite externe puisqu'elle devient envers de chacun de mes projets. Par conséquent, ce que j'appelais tout à l'heure précarité constitutive, vulnérabilité... est indiqué à travers cette petite phrase : la mort me *hante*, elle est *l'envers* de tous mes projets ; il y a donc quelque chose en moi qui ne cesse pas de porter la mort. C'est un envers, d'accord, mais au fond Heidegger n'a jamais rien dit d'autre que *envers*. Quand il cite Rilke, il ne cite pas les textes auxquels manifestement Sartre songe qui sont des textes bien connus du *Livre d'heures*, du *Stundenbuch*, mais des lettres à Museau dans lesquelles Rilke parle de la mort comme d'une face détournée, comme justement de l'envers de la vie, l'inéluctable envers.

Mon examen de la thèse sartrienne a été un peu simplifiant et simpliste dans la mesure où justement j'ai omis purement et simplement ce point de convergence.

On pourrait dire à Sartre : attention, si la mort est l'inéluctable envers de tous mes projets, c'est donc que mes projets ont un endroit et un envers et que l'envers appartient aussi bien à l'étoffe que l'endroit. Donc la mort est là.

ROBERT LEGROS : Est-ce que vous estimez que l'alternative Heidegger-Sartre sur la question de la mort est au fond l'alternative devant laquelle doit se trouver toute philosophie de la mort, ou bien pensez-vous qu'il y a d'autres philosophies de la mort, peut-être des philosophies de l'antiquité grecque, qui ne se rattacheraient à aucune de ces deux branches ?

HENRI BIRAULT : C'est une question de fait à laquelle il est difficile de répondre. On ne peut pas dire que Sartre-Heidegger représentent les deux figures exemplaires de toutes les pensées possibles qui ont pu se produire jusqu'à présent sur la mort. Avec Hegel, je voyais une sorte de préfiguration possible, très dubitative de Heidegger, une manière de dire la mort si peu dépendante de l'animalité que Dieu lui-même meurt, que l'absolu meurt, une espèce de promotion de la mort qui installe sa résidence principale en Dieu.

Ce que je crois, c'est qu'il faut comme disait Bossuet tenir les deux bouts de la chaîne. Malheureusement on n'est pas sûr que ce soit la même chaîne.

JEAN-JACQUES ABRAHAM : Il y a deux livres récents qui parlent de la mort : Luc Ariès, *L'Histoire de la mort*, et de Swarschtzenberg et Viansson-Ponté, *Changer la mort*.

Or ce n'est pas sans intérêt puisque le point de différence entre Heidegger et Sartre, c'est 1930 aussi. Heidegger écrit en 29 et Sartre commence à écrire après 30. Je fais cette remarque afin d'essayer de replacer ces deux pensées dans un contexte historique. Il est évident qu'en 29, Heidegger préparait les Allemands au casse-pipe suivant, c'est-à-dire ne pas avoir peur de la mort à laquelle ils allaient s'exposer, tandis que Sartre écrit au moment où les Français ont affaire aux Allemands chez eux : il s'agit de deux choses différentes, l'une est peut-être l'envers de l'autre pour des raisons historiques.

De plus il est évident que les Français ne peuvent pas penser la mort comme les Allemands parce que la façon dont le signifiant circule dans le langage est très différente chez les uns et chez les autres.

HENRI BIRAULT : Je suis tout à fait d'accord avec votre dernière remarque. Je crois plus à la géographie qu'à l'histoire. Il y a dans la culture allemande, dans la pensée allemande, une inflation de la mort extraordinaire

depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours, plutôt jusqu'en 45 parce que après l'Allemagne n'existe plus culturellement ou très peu. Il y a d'ailleurs une parole célèbre de Clemenceau disant que les Allemands mangent toujours la mort, ils sont atteints de thanathologie ; et cela va de Novalis à Boehme, à Luther. Les Français ont effectivement une autre vision de la mort, et ce n'est pas par hasard que c'est un Français qui écrit comme Sartre.

Quant aux références historiques, qu'on ne s'y méprenne pas, je ne me livre pas à une sorte d'hagiographie heideggérienne. Je dirai tout de suite qu'en France, il y a toujours deux attitudes concernant Heidegger : ou bien Heidegger est un nazi, c'est la pensée des camps de concentration, ou bien pas du tout, il ne l'a jamais été, récupération gauchiste de Heidegger, de Nietzsche et des autres. Aucune des deux attitudes n'est vraie. Heidegger a été sincèrement, profondément nazi pendant 6 mois, que cela plaise ou non. En tout cas, pour ma part, cela ne me gêne pas plus que de savoir que Kojève a été stalinien pendant 6 ans (un peu plus ou un peu moins, je l'ignore). Je crois que les considérations historiques n'ont pas beaucoup de sens ici. Heidegger a écrit *L'Être et le Temps* en 1927 : vous ne pouvez pas dire qu'il prépare les Allemands au casse-pipe ; en 36, en 38, à la rigueur, mais pas en 27. Quant à Sartre, il a écrit *L'Être et le Néant* en 43 sous l'occupation allemande, mais vraiment je ne crois pas qu'il pensait beaucoup à la résistance à ce moment-là.

Je crois que de telles considérations politiques n'apportent rien ; cela prouve simplement que lorsque les intellectuels se mettent à établir des rapports entre leur pensée philosophique et la politique, ils délirent allégrement.

Vous avez évoqué Ariès, Schwartszenberg, Viansson-Ponté, ce n'est pas de la philosophie. Il est certainement très fascinant d'étudier l'évolution de la pensée de la mort dans le monde contemporain ; il y a certainement des grands changements et je n'en prendrai pour exemple que la phrase de Pascal déjà évoquée dans mon intervention, à savoir « Mort soudaine, mort à craindre », qui fut une sorte de vérité première pour les chrétiens tout au moins pendant des siècles. Maintenant, en ce qui concerne les analyses qui sont devenues monnaie courante selon lesquelles les hommes aujourd'hui seraient dépouillés de leur propre mort, qu'ils penseraient moins à la mort, je suis très réticent. Mon impression globale, c'est que l'obsession de la mort est aussi grande et même plus grande aujourd'hui qu'elle ne l'a jamais été. Ce n'est pas parce qu'on masque la mort que l'obsession en est moins grande. On pourrait aussi bien dire et à plus juste titre que c'est précisément parce que cette obsession est très grande qu'on essaie de l'escamoter le plus possible. Je ne pense pas du tout que la société contemporaine, le monde industriel, engendre nécessairement une indifférence à l'égard de la mort. Je croirais même plutôt le contraire. On a tendance à la cacher parce qu'elle est de plus en plus effrayante. Tant que les gens ont vécu sur un vague fond d'immortalité, sur une vague foi chrétienne, la mort était moins effrayante et moins absurde.