La mort chez nous

Vincent Delecroix

Depuis quelque temps, les sociétés occidentales sont confrontées occasionnellement à des morts qu'elles considèrent comme des anomalies. À travers ces anomalies, assurément, elles perçoivent une vulnérabilité inédite. La mort de masse, c'est-à-dire frappant aveuglément un nombre significatif d'individus, était un phénomène dont on s'était déshabitué, et surtout réservée à des sociétés ou à des continents dont on pouvait considérer, avec une indifférence confinant parfois au cynisme, qu'ils y étaient accoutumés. Le virus Ebola, qui ravagea une partie de l'Afrique de l'Ouest il y a quelques années à peine, pour horrifiants qu'en aient été les effets, entrait malheureusement dans l'ordre de ces choses. Il n'en est plus de même, dès lors que nos sociétés hyper-protégées (d'un point de vue sanitaire) se trouvent inopinément victimes d'un phénomène analogue. Il y aurait évidemment beaucoup à dire de ces yeux qui, d'un seul coup, s'écarquillent devant le scandale. Voici donc que nous nous découvrons – et d'ailleurs à de multiples titres – des sociétés en voie de développement, frappés comme elles et presque aussi profondément qu'elles par des maux archaïques.

L'anomalie de la mort visible

Il n'y a aucun rapport entre ceux qu'on a mitraillés à la terrasse d'un café dans le 11e arrondissement de Paris et ceux qui sont emportés par le virus. Sinon que dans les deux cas, ces morts sont des anomalies qui fragilisent considérablement l'image des sociétés de protection. La mort d'un migrant ou d'un sans-abri consterne (certains) ; mais la mort de n'importe quel citoyen stupéfie : celle-ci n'entre pas dans l'ordre des

choses. Elle est manifeste, visible et, en première instance du moins, difficile à réduire.

Certes, le décompte quotidien et macabre, mais surtout précis contribue, au-delà même de l'angoisse qu'en suscite la progression, à rendre visible ce qui, même dans le cas des ravages saisonniers de la grippe, demeurait en réalité constamment invisible – ou plutôt rendu invisible. Il contraste d'ailleurs formidablement, selon la sinistre loi du « mort-kilomètre » que connaît n'importe quel journaliste, avec les décomptes « en gros », noyés dans une indétermination révélatrice, des morts qui s'accumulaient et s'accumulent encore dans les sociétés non occidentales. Là, la mort de masse concerne vraiment des masses, et non des individus.

Qui est le 519e mort ? Nous ne le savons pas, certes, mais nous pouvons nous représenter un individu qui meurt. Le mort y est visible en tant qu'individu – ce n'est manifestement pas donné à tout le monde. « La » mort y prend un relief inédit, elle n'est plus la même. Elle cueille plus qu'elle ne fauche, même si elle cueille beaucoup.

Si le virus et ses effets sont évidemment réels, ce n'est manifestement pas le nombre de morts qui en fait une anomalie, au regard de ce que décime par exemple – et cette fois de manière invisible – la grippe saisonnière. Ces morts-là apparaissent, si l'on peut dire, parce qu'ils n'auraient pas dû mourir. En quoi « méritent »-ils d'apparaître, sinon d'être pleurés, plutôt que les autres ? C'est le sens dont nous l'investissons qui fait de cette mort-là un événement et nous pousse à isoler et absolutiser de tels décomptes qui, dès lors, deviennent effectivement effrayants. Elle est un produit de l'histoire contemporaine des mentalités, bien plus que des données brutes. Aussi la résurgence de cette mort archaïque et en même temps ultramoderne ne se laisse-t-elle pas aisément réduire.

Il n'empêche que les effets de la statistique reprennent nécessairement le dessus. La comptabilité a beau en être extraordinaire, celle-ci n'a pourtant pas vocation à égrener les noms. Or ce qui meurt, ce ne sont pas des unités ou des pièces, sinon selon l'effroyable logique de déshumanisation de l'extermination : « la » mort est le spectre que produisent la statistique et la mesure, dans lesquelles « les » morts, comptés, décomptés, disparaissent en réalité.

Pour lutter contre cette anonymisation, la mémoire collective connaît depuis longtemps des expédients, dont les commémorations récentes et problématiques des « victimes du terrorisme » ont fourni un exemple de

plus et qu'avait anticipés la pratique, dans certains quotidiens, de produire photographies et micro-biographies des morts. On imagine mal se voir dresser dans les temps qui viennent des monuments aux morts du Covid-19, même si un deuil national n'est pas exclu (comme on vient de le voir en République populaire de Chine). Sans ces pratiques qui *« monumentalisent les traces de l'effacement »* (Derrida), il va être bien difficile de sauver ces morts de l'absurdité la plus totale, celle de la catastrophe naturelle.

La mort de tous les autres

On n'a jamais *vu* autant de morts (chez « nous ») ; mais les voit-on, justement ? Ils sont très invisibles, en réalité, sinon dans ces traces fugaces et glaçantes des cercueils qui s'accumulent dans une salle de sport ou des brancards encombrés d'appareils respiratoires qu'on déplace dans la nuit sous la lumière intermittente des gyrophares. Entre ce qu'on appelle d'une expression convenue le « décompte macabre » quotidien et l'expérience particulière de la mort du proche, il y a l'invisibilité de toutes les morts particulières et à la fois en masse.

De cet entre-deux étrange, il n'y a peut-être qu'une seule expérience actuelle : celle de ces rues vides, de ces villes atones, qu'il nous arrive de traverser presque furtivement pour aller faire nos courses de première nécessité ou nous rendre à un travail qui, lui aussi, a beaucoup perdu de son sens, s'il en a jamais eu un. Nous n'y sentons pas seulement la mort comme menace, mais son inlassable travail en cours et même, par extrapolation irrépressible, ses effets immédiats. Nous parcourons des espaces où il nous semble en effet qu'elle a déjà triomphé, offrant l'image fixe et presque fictive de la décimation, un empire de la mort d'autant plus spectaculaire qu'il s'établit au sein d'une vie naturelle qui semble, quant à elle, non seulement en ignorer tout mais même en bénéficier : le silence est plein de chants d'oiseaux, le vide urbain parfois parcouru d'animaux sauvages désorientés. Dans ces ruines intactes, ce monde humain sans hommes, c'est effectivement notre mort que nous voyons. Même les individus que nous croisons ont l'aspect occasionnel de fantômes.

L'analogie qu'offre la pandémie avec les grandes épidémies anciennes, de la peste à Athènes ou à Byzance jusqu'à la grippe espagnole, favorise

non pas les anachronismes mais les méprises anthropologiques. La première est sans doute d'avoir inversé l'ordre des significations : ce sont des mots archaïques comme « épidémie » ou « pandémie », qui charrient bien plus des représentations culturelles et historiques que des définitions médicales, c'est l'usage de ces mots qui a provoqué ces comparaisons – et non pas la nature du phénomène.

Le pire effet de ces malentendus tient à cette idée qu'il fut des époques où l'on était plus habitué à ces morts de masse, inscrites dans la fatalité d'une nature dont la science ne parvenait pas à encore prévenir les effets les plus néfastes, en sorte que l'on s'en accommodait plus ou s'en émouvait moins. L'horreur que décrivent les chroniqueurs ou les poètes de ces temps démontre aisément le contraire. Mais le fait qu'aujourd'hui les morts s'accumulent en si peu de temps qu'on ne les enterre pratiquement plus, ou du moins qu'on puisse soupçonner qu'on n'a plus le temps ou la volonté d'en préserver la minimale dignité, fait également croire que nous retrouvons des horreurs paniques anciennes. Cette négligence par nécessité produit des conduites dont nous nous étions assurément déshabitués, mais ce qui se pratiquait jadis s'établissait dans une culture de la mort, voire une « politique des morts » bien différente. Il faut mesurer ces pratiques ou ces transgressions à l'aune de notre politique actuelle de la mort, qui n'est ni plus sensible à la mort individuelle, ni plus avertie de la dignité du cadavre, mais qui l'est autrement. Elle laisse voir également combien les philosophies existentielles qui ont fait de l'être-pour-la-mort une catégorie essentielle sont, quoi qu'elles en disent, parfaitement abstraites et inadéquates en conséquence : nous mourons au milieu des autres, ils ou elles meurent au milieu de nous, et ce « nous » pénètre de culture et de déterminations sociales et historiques le plus intime de l'expérience de « la » mort ou de « l'être-pour-la-mort ».

Or cette défaillance, que jadis Derrida[1] – et Adorno d'une autre manière[2] – avait stigmatisée dans la pensée de Heidegger, ne peut pas être davantage mise en lumière que dans notre expérience actuelle où il est particulièrement difficile de ne pas envisager la mort à partir de celle de l'autre, de la mort des autres, de la mort de tous les autres. Il est difficile de ne pas regarder en ce moment notre vie comme une survie, notre

1 - Jacques Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, 1996.
2 - Theodor W. Adorno, *Le Jargon de l'authenticité* [1964], trad. par Éliane Escoubas, Paris, Payot, 1989.

existence comme celle de rescapés, qu'aucune justice ou raison ne justifie au regard de ceux qui meurent autour de nous : le fait que nous soyons jeunes ou d'une santé robuste est la plus dérisoire des justifications de notre survie actuelle. Depuis longtemps sans doute, nous n'avions pas éprouvé à ce point ce que notre propre vie doit à la mort des autres.

Il se peut que nous ayons progressivement et jusque-là oublié la mort des autres, sans le souci de laquelle, pourtant, il n'est pas possible de comprendre, non pas notre propre mort, mais notre vie. Car cette mort, en révélant moins la fragilité de notre vie que la vulnérabilité de celle des autres, ne fait pas seulement de notre vie une vie menacée mais, à chaque instant, une vie « sauvée » sur le fond de la mort des autres. Or c'est celle-ci que nous avons depuis trop longtemps cessé de voir, non pas par indifférence ou immoralité, mais par règles sociales et sous l'injonction d'une culture des morts, c'est-à-dire d'abord d'une culture du deuil qui vise essentiellement à en effacer au plus vite les traces.

La mort des autres, nous avons cessé de la voir, par une culture du deuil qui vise à en effacer au plus vite les traces.

Deuil impossible et hantise

Que ces pratiques de deuil, jusque dans leur dimension la plus restreinte, la plus privée, la plus intime, demeurent sous la souveraineté du politique, dans la main de l'État et non pas seulement dans celle de la société, et encore moins de celle des individus, on ne pouvait pas le rappeler plus crûment. Le social et le privé du deuil n'ont évidemment jamais été affranchis d'un tel contrôle et personne n'aurait pu douter qu'une politique de l'intime ne continue d'être organisée par tout un réseau dont les ramifications sont autant politiques que sociales : elles se rappellent simplement ici à une société libérale habituée à croire faussement que ces zones-là n'appartiennent qu'à la décision et aux actes des individus.

Les décisions qui ont présidé à la réduction des pratiques de deuil pour motif sanitaire sont assurément politiques ou relèvent d'une « biopolitique » évidente guidée par un impératif hygiénique primant sur tous les autres. La question n'est pas ici de dénoncer cette gestion de la vie et l'extension maximale de la précaution au détriment de l'État de droit : manifestement, la santé du corps, ou d'un certain type de corps,

primera toujours sur la santé de l'âme ou de la psyché qui, quant à elle, réclamerait sans doute la poursuite de pratiques minimales du deuil. On laissera donc les morts enterrer les morts pour s'occuper des vivants. Mais que se passerait-il si une Antigone moderne décidait de faire valoir la loi archaïque de ce que l'on doit aux morts contre la loi moderne de la précaution sanitaire ?

Cette violence ne s'exerce pas seulement sur les individus frustrés des nécessaires pratiques du deuil, mais sur la société elle-même, contrainte d'observer stupéfaite la transgression ouverte, et par elle-même, d'un des tabous les plus fondamentaux de toute société humaine. La communauté des vivants n'est pas nécessairement fondée sur ses morts, mais elle se doit d'en organiser la présence ou même la circulation invisible. Aucune, même la plus « moderne », n'est exempte de la crainte des revenants ou de l'embarras devant les fantômes. Ce qui surprend et peut-être effraie tient alors à l'idée que l'immunité que la société tâche toujours d'établir contre la hantise des morts voit ici l'un de ses expédients les plus efficaces – la pratique du deuil « normal » – se fragiliser. Les avertissements des psychologues concernant les effets dangereux que cette privation temporaire des rituels du deuil ne manquera pas d'avoir sur les individus directement concernés par la mort de leurs proches cachent sans doute une inquiétude sociale plus « archaïque » elle aussi. Mal enterrés, mal honorés, les morts risquent de hanter.

Que se passerait-il si une Antigone moderne décidait de faire valoir la loi archaïque de ce que l'on doit aux morts contre la loi moderne de la précaution sanitaire ?

C'est pourquoi aussi le deuil empêché complique sourdement la logique de pratiques dont la société s'est progressivement déchargée sur les individus. C'est à ceux-ci principalement que revient désormais la tâche vitale de mettre les morts à leur place afin qu'on les voie le moins possible et c'est pourquoi « nos » morts ne sont jamais tout à fait les nôtres non plus mais dépendent également des décisions politiques : que se passe-t-il si la société elle-même, par décision politique, suspend la possibilité d'une telle sous-traitance ? L'économie de la perte et de la mort sur laquelle fonctionnent nos sociétés « avancées » s'est fait fort de les réduire toujours plus à l'invisibilité pour mieux les absorber. De ce point de vue, même l'intime, le privé du deuil est le produit, et non pas la cause d'une telle économie : là comme ailleurs, l'intime n'est pas

ce qui résiste toujours plus à l'emprise du social, mais le déchet de son processus économique, ce qui reste de la perte qu'elle cache ou ne veut pas voir. C'est l'affaire des particuliers, qui eux-mêmes se voient enjoints de liquider le plus rapidement possible la perte et de rétablir la continuité de la vie. Si de telles opérations se trouvent compliquées, les morts ne vont pas tarder à nous encombrer.

Ce qui décide du caractère exceptionnel de l'événement, ce n'est pas seulement ce qui arrive aux vivants, qui meurent, mais ce qui arrive aux morts, ce que nous en faisons ou n'en faisons plus. Voilà qu'ils sont en passe de devenir chez nous ce qu'ils sont à nos yeux, lorsque notre regard se porte vers le lointain d'autres continents ravagés par les guerres ou les épidémies. Et c'est assurément un paradoxe que de montrer les morts de manière aussi spectaculaire, aussi publique, tout en refusant qu'ils soient l'objet des opérations corrélatives du deuil. Il n'y a pas si longtemps, Judith Butler s'interrogeait sur le danger *« d'une mélancolie généralisée et d'une déréalisation de la perte »* que pouvaient induire *« les interdits jetés sur le deuil public »* concernant des morts dont on jugeait qu'ils n'étaient pas *« dignes d'être pleurés*[3] *»*. Ce qui n'est pas pleuré n'est ni vivant ni mort, mais spectral et il erre dans les limbes de la conscience collective. On peut craindre sans doute que, l'épidémie s'éloignant, une telle conscience manifeste, pour ces raisons, quelques signes de mélancolie.

3 - Judith Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, trad. par Jérôme Rosanvallon et Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.