

Jorge Semprún - Mal et modernité : le travail de l'histoire - XII^e Conférence Marc-Bloch, 19 juin 1990 [Texte intégral]

Mal et modernité : le travail de l'histoire

I

HERMANN Broch, on commence sans doute à le savoir, est l'un des plus grands écrivains de ce siècle. Les titres de certains de ses romans, *Les sonnambules*, *Les irresponsables*, *La mort de Virgile*, sont dans toutes les mémoires. Sa servante Zerline a fait le tour du monde.

On sait moins que Broch est aussi un penseur politique, un philosophe de l'histoire, particulièrement attentif aux phénomènes de la massification des sociétés démocratiques.

En 1940, Broch est en exil aux États-Unis. Il a réussi, non sans risques et sans mal, à quitter deux ans plus tôt l'Autriche nazifiée par l'*Anschluss*. Et c'est aux États-Unis que Broch écrit quelques essais remarquables, profondément originaux, sur la théorie de la démocratie et les conditions du renouvellement de celle-ci.

1940... Singulière époque, fascinante – du moins elle me fascine – riche d'enseignements pour qui voudrait s'y arrêter à l'occasion du cinquantenaire des événements.

La France vient d'être écrasée. Une part essentielle de l'Europe continentale est désormais soumise aux systèmes totalitaires. L'alliance germano-soviétique, d'un côté, la neutralité encore isolationniste de la démocratie américaine, de l'autre, semblent vouer l'Angleterre, ultime espoir et dernier rempart d'un monde libre, à une défaite inévitable.

Ainsi, le verdict des urnes semble sceller le destin que d'aucuns avaient prédit, d'autres souhaité, d'autres encore craint, pour le système politique de la démocratie parlementaire.

Jusqu'à l'effondrement de la France en 1940, ce système aura été la cible privilégiée, parfois unique, des théories et des pratiques politiques les plus dynamiques, aussi bien à gauche qu'à droite. Qualifiée de « formelle », ou de « décadente », ou de « bourgeoise », ou de « capitaliste » ou d'« enjuivée », la démocratie aura été pendant la première moitié du siècle – avant de s'abattre comme un château de cartes devant les *panzer* hitlériens – l'ennemi principal des plus importants théoriciens européens de la politique, à quelques exceptions près.

Malgré l'extrême diversité de ces critiques, un point leur est commun. Celui de considérer la démocratie comme un système inepte et inapte à affronter les problèmes spécifiques du XX^e siècle. La démocratie serait inactuelle parce qu'incapable de répondre positivement à la massification des sociétés industrielles, au déferlement de la technique planétaire, au bouleversement des processus de production et d'échange de valeurs, aussi bien spirituelles que matérielles. La crise économique de 1929 et ses conséquences ont apparemment confirmé ce diagnostic, renforçant les courants planificateurs et antilibéraux de tout genre.

Lucidement, cyniquement même, avant de sombrer dans l'aberrant projet d'un nouvel ordre européen autour de l'Allemagne nazie – victime, comme tant d'autres, de la fascination de la ruse de la raison, du mythe de la fin de l'Histoire, dont il ne sortira que par la mort volontaire – Pierre Drieu La Rochelle avait repéré la source de ce questionnement radical de la démocratie.

« La grande actualité de ce siècle, née en 1904 », écrit-il dans la *NRF* de novembre 1939, « s'est déclarée loin de chez nous, en Russie. Alors, s'est produit quelque chose qui a renouvelé toute la morale politique de l'Europe. Sur ce fait capital, les Français n'ont jamais vu que du feu – à commencer par ceux d'entre eux qui se sont fait russomanes, étant éblouis mais nullement éclairés par ce feu... »

Et Drieu de poursuivre : « Quel était le fond de cette actualité ? C'est que l'extrême gauche abandonnait la conception libérale et démocratique... Un homme de gauche, Lénine, avait entièrement rompu avec toutes les façons libérales. Il avait créé, en rompant avec le parti social-démocrate russe, en formant le parti bolchevik, le premier parti totalitaire... »

C'est dans le léninisme, affirme Drieu, que s'enracine l'actualité du *XX^e* siècle, reprise ensuite et développée par Mussolini et Hitler.

À l'expansion de ce nouvel hégémonisme révolutionnaire, Drieu ne voit qu'une solution pour les démocraties vieilles et sclérosées : la constitution d'un nouvel empire européen qui tiendrait la balance entre l'URSS et les États-Unis, empire articulé sur « l'unification économique de l'Europe, de l'Afrique et du Proche-Orient » dit-il.

En somme, Drieu La Rochelle propose aux démocraties d'accepter les postulats de la stratégie de Hitler, si elles veulent échapper au désastre. On sait ce qu'il en est advenu.

II

MAIS au moment où le silence totalitaire s'installe sur l'Europe, quelques voix se sont élevées, même si elles ne se sont pas fait entendre. Même si les circonstances historiques les ont étouffées. Ou du moins rendues inopérantes dans l'immédiat.

Des voix qui, tout en portant un diagnostic lucide et sans concessions sur la crise des systèmes démocratiques, n'en envisagent pas la solution par quelque dépassement totalitaire, ni quelque sursaut de l'être, mais par l'approfondissement et l'extension des principes mêmes de la démocratie. Des voix d'inspiration et d'origine fort diverses, mais s'accordant sur l'essentiel.

La voix de Hermann Broch, exilé à New York. Je l'ai nommée. J'y reviendrai, car elle va me conduire dans le vif du sujet.

La voix de George Orwell aussi.

La voix d'Orwell, spécifiquement britannique, est celle d'un intellectuel d'extrême gauche qui n'a pourtant jamais succombé aux vertiges sécurisants de la ruse de la raison, stalinienne dans ce cas-ci.

Orwell s'est battu en Espagne, les armes à la main.

Il publie à Londres, en février 1941 – dans les limites encore de cette époque qui s'étend des jours de la défaite de la France à ceux de l'invasion de l'URSS par Hitler ; époque rude mais privilégiée,

où le bon sens était la chose du monde la moins bien partagée, mais où la frontière entre le totalitarisme et la démocratie était nettement établie – Orwell publie, disais-je, un essai remarquable, *The Lion and the Unicorn (Le Lion et la Licorne)*, dont il n'est pas question d'épuiser, ni même d'indiquer ici toutes les richesses. Dont on peut cependant souligner deux thèmes essentiels, qui portent sur la redécouverte par cet intellectuel d'extrême gauche des valeurs démocratiques et nationales.

La voix française de Jacques Maritain, par exemple.

C'est à New York également, où il se trouvait pour une tournée de conférences lors de la défaite de la France, que Maritain publie, en novembre 1940, son essai *À travers le désastre*.

« Il n'est pas vrai », affirme Maritain, « que l'écrasement de la France soit, ainsi que le prétendent les propagandes totalitaires, le signe d'une impuissance essentielle et d'un mal essentiel de la démocratie comme telle. »

Cette conviction, Maritain la partage avec l'historien Marc Bloch, dont l'essai posthume, *L'étrange défaite*, rédigé de juillet à septembre 1940, est une analyse historique impitoyablement lucide des causes de l'effondrement de la France. Mais c'est aussi, à un niveau plus profond, malgré sa concision conceptuelle, une réflexion théorique toujours actuelle sur les possibilités et les exigences d'une modernité démocratique.

III

LE 16 JUIN 1944 – c'était un vendredi – Marc Bloch a été fusillé par les nazis à Saint-Didier-de-Formans, dans les environs de Lyon.

Trois mois plus tard, un dimanche, Maurice Halbwachs m'a longuement parlé de lui. Cet automne-là, en 1944, je voyais Halbwachs tous les dimanches. Je descendais dans le Petit Camp de Buchenwald, au pied de la colline où se promenaient jadis Goethe et Eckermann, j'allais jusqu'au block 56, la baraque des invalides, des déportés inaptes au travail. Maurice Halbwachs y croupissait sur un châlit, aux côtés d'Henri Maspero.

Le dimanche, à Buchenwald, tous les dimanches de Buchenwald, après l'appel de midi, nous avions quelques heures pour nous. Devant nous, du moins. Quelques heures d'avenir vulnérable, qui n'étaient pas exclusivement déterminées par l'arbitraire du commandement S.S.

La vie devant soi, en somme, pour dérisoire et menacé que fût cet espace minime d'apparent loisir. La vie, jusqu'au lundi à quatre heures du matin, jusqu'au réveil en fanfare du lundi.

Dès la fin de l'appel annoncée par les haut-parleurs, dès la soupe aux nouilles des dimanches avalée, le camp tout entier était saisi d'une activité fébrile. Une fourmilière, sur les pentes de l'Ettersberg.

Sans doute, ceux qui étaient parvenus à la limite dernière de leurs forces – la plupart d'entre nous – ceux qui retenaient leur souffle, leurs pas, le moindre de leurs gestes, dans l'espoir insensé de survivre, ceux-là couraient vers les paillasses des dortoirs, pour un sommeil lourd, dévasté par les rêves, à peine réparateur. Les autres s'affairaient, allaient et venaient dans le camp, tourbillonnant d'une baraque à l'autre. À la recherche d'un bout de conversation, d'un brin de chaleur fraternelle, d'un échange possible. D'une raison de vivre, en somme.

Certaines réunions du dimanche après-midi étaient cependant mieux structurées. Elles avaient une fonction différente. Ainsi en était-il des réunions politiques des différentes organisations de résistance clandestine. Ainsi de certains groupes rassemblés par des affinités de toute sorte : j'en ai connu qui se réunissaient pour évoquer minutieusement, douloureusement aussi sans doute, les beautés du corps féminin ou les plaisirs de la table.

Ainsi également autour de Maurice Halbwachs et d'Henri Maspero, pour de passionnées discussions dominicales. Je me souviens d'y avoir rencontré Julien Cain, directeur de la Bibliothèque nationale, Maurice Hewitt, le musicien, Jean Baillou, secrétaire de l'École normale supérieure. D'autres aussi, anonymes et fraternels.

Halbwachs avait été mon professeur de sociologie à la Sorbonne. D'un dimanche à l'autre, je le retrouvais dans la puanteur du block 56. Il faiblissait à vue d'œil, ne parvenant plus que difficilement à descendre du châlit.

Est-ce un dimanche de septembre 1944 qu'il m'a parlé de Marc Bloch, trois mois après l'exécution de celui-ci ? Je ne saurais l'affirmer, mais ce n'est pas impossible. Ce fut en tout cas un beau dimanche de grand ciel bleu sur les vertes collines de Thuringe.

Je ne savais pas, ce dimanche de septembre, que Marc Bloch avait été fusillé. Je ne savais même pas qu'il fut aux mains de la Gestapo. Son arrestation avait eu lieu au mois de mars, alors que j'étais déjà déporté à Buchenwald.

Mais je n'ignorais pas que Marc Bloch faisait partie de la cohorte de grands universitaires qui avaient rejoint la Résistance, pour y occuper une place d'honneur, au premier rang.

Parfois, au cours de ces années, il m'était arrivé de croiser Marcel Prenant dans un bistrot de la rue Cujas. Parfois, devant un immeuble de la rue Schœlcher, j'avais aperçu Jean Cavaillès. Quoi qu'il en soit, Halbwachs m'a longuement parlé de la fin de Marc Bloch, ce dimanche-là, en évoquant des souvenirs de l'université de Strasbourg, des années vingt.

Dans sa préface à une réédition des *Rois thaumaturges*, Jacques Le Goff a rappelé naguère quel foyer de recherches et de travaux fut cette université, redevenue française après l'étrange victoire de 1918. Il a rappelé les noms des jeunes maîtres qui y furent nommés : entre autres l'historien Lucien Febvre, avec qui Marc Bloch fonda en 1929 les *Annales d'Histoire économique et sociale* ; le grand spécialiste de la Révolution française, Georges Lefebvre, le psychologue Charles Blondel et le sociologue Maurice Halbwachs, précisément.

Ce dernier devait publier, un an après *Les rois thaumaturges* de Bloch, un livre dont Jacques Le Goff nous dit qu'il aura été capital pour tout le domaine de ce que nous appelons aujourd'hui les sciences humaines et sociales : *Les cadres sociaux de la mémoire*. Marc Bloch, dès l'année de sa parution, lui consacrait un long article dans la *Revue de Synthèse historique*...

Bien des années plus tard, à Buchenwald, ce dimanche-là, ce fut au tour de Maurice Halbwachs de me parler longuement de Marc Bloch, de ses *Rois thaumaturges*.

IV

PARFOIS, dans une sorte de vertige de la mémoire, de reconstruction hallucinée du passé, de télescope de la chronologie, il m'arrive d'imaginer Hermann Broch dans le groupe qui entourait le châlit où gisaient Halbwachs et Maspero. Il m'arrive de l'y entendre discourir.

Je connais les raisons de ce vertige déraisonnable.

D'abord le fait que l'un des assistants les plus assidus aux discussions dominicales du block 56 était un juif viennois à qui je dois des informations prodigieusement détaillées et précises sur le milieu intellectuel de Vienne, dans la décennie qui a précédé l'*Anschluss*. Sur Musil et Broch en particulier.

Mais c'est surtout parce que Hermann Broch lui-même s'insinue et s'installe dans cette mémoire à cause d'une phrase de l'essai sur la démocratie qu'il écrivit aux États-Unis et que j'ai déjà mentionné.

Analysant les perspectives de la situation européenne, dans ce texte inachevé dont le titre, apparemment paradoxal, est le suivant : *À propos de la dictature de l'humanisme dans une démocratie totale*, Hermann Broch écrivait : « Les dictatures sous leur forme actuelle sont tournées vers le mal radical... »

Le mal radical, *das radikal Bose* !

C'est en 1793, dans son livre *La religion dans les limites de la simple raison*, qu'Emmanuel Kant a élaboré la théorie du mal radical. On sait l'étonnement, voire l'indignation que l'apparition de l'idée du « mal radical » dans la philosophie kantienne a provoqué chez ses contemporains.

Le 7 juin 1793, dans une lettre à Herder, Goethe s'exprimait ainsi :

« Kant, après avoir passé une longue vie d'homme à dégrader son manteau philosophique de toutes sortes de préjugés qui le souillaient, l'a ignominieusement sali de la tache honteuse du mal radical, afin que les chrétiens eux aussi se sentent engagés à en baiser le bord. »

Herder, correspondant de Goethe à cette occasion, a également accablé Kant de ses sarcasmes critiques, « en faisant valoir que cette nouvelle philosophie de la religion était allée beaucoup plus loin que l'Écriture elle-même dans l'affirmation d'une nature pécheresse de l'homme », selon la formule de Jean-Louis Bruch dans son livre sur *La Philosophie religieuse de Kant*.

Mais il semble bien que Goethe, Herder et Schiller, qui écrivit lui aussi dès la parution de l'ouvrage d'Emmanuel Kant des phrases durement critiques :

« Que Kant ait bien fait de soutenir la religion chrétienne à l'aide de fondements philosophiques, j'en doute fort. Tout ce qu'on peut attendre du caractère bien connu des défenseurs de la religion, c'est qu'ils acceptent le soutien mais rejettent les fondements philosophiques, si bien que Kant n'a rien fait d'autre que rapetasser l'édifice pourri de la sottise. »

il semble bien que tous les trois – obnubilés sans doute par la polémique spécifiquement allemande sur l'*Aufklärung* et la Révolution française, au moment où se déploie la Terreur – n'ont pas vraiment saisi le sens réel et profond des thèses kantienne.

Paul Ricœur, lui, ne s'y est pas trompé.

Dans une conférence de 1985, dont le texte a été publié sous le titre, *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, Ricœur écrit :

« ... la problématique du mal radical sur laquelle s'ouvre *La religion dans les limites de la simple raison*, rompt franchement avec celle du péché originel, en dépit de quelques ressemblances. Outre que nul recours à des schémas juridiques et biologiques ne vient conférer au mal radical une intelligibilité fallacieuse (Kant, en ce sens, serait plus pélagien qu'augustinien), le PRINCIPE du mal n'est aucunement une origine, au sens temporel du terme : c'est seulement la maxime suprême qui sert de fondement subjectif ultime à toutes les maximes mauvaises de notre libre arbitre ; cette maxime suprême fonde la propension (*Hang*) au mal dans l'ensemble du genre humain (en ce sens, Kant est ramené du côté d'Augustin) à l'encontre de la prédisposition (*Anlage*) au bien, constitutive de la volonté bonne. Mais la raison d'être de ce mal radical est "inscrutable" (*unerforschbar*) : "Il n'existe pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu tout d'abord nous venir." Comme Karl Jaspers, j'admire cet ultime aveu : comme Augustin, et peut-être comme la pensée mythique, il aperçoit le fond démonique de la liberté humaine, mais avec la sobriété d'une pensée toujours attentive à ne pas transgresser les limites de la connaissance et à préserver l'écart entre penser et connaître par objet. »

Dans cette page de Paul Ricœur – d'une densité lumineuse, et qu'il fallait citer en entier, car tout résumé ou commentaire risquait d'en délayer ou d'en obscurcir le sens – notons l'apparition parmi nous de Karl Jaspers : nous allons le retrouver.

Mais il n'est pas question ici d'examiner dans son évolution et ses nuances la pensée religieuse et morale d'Emmanuel Kant. Il y faudrait des semestres de séminaire.

Je me permets de renvoyer au travail déjà cité de Jean-Louis Bruch, à l'œuvre considérable d'Alexis Philonenko, qui a sans doute renouvelé la lecture philosophique de Kant, et aux essais de Luc Ferry et d'Alain Renaut, qui apportent dans le débat contemporain sur les philosophies de l'histoire une perspective qui me paraît fertile, incontournable.

Il ne s'agit pas tant, en somme, dans le contexte de cet exposé, de signaler les insuffisances, les contradictions, le paradoxe central même de l'entreprise kantienne, tel que le souligne Herder dans un texte de 1798, paradoxe qui pourrait se formuler ainsi : c'est en élaborant une religion dans les limites de la simple raison que Kant découvre et postule en l'homme un mal irréductible à l'erreur, un mal radical, comme un diable qui réside en nous, condamnant l'impératif moral à n'être qu'une loi purement formelle.

Il s'agit plutôt d'insister sur la portée morale de la théorie du « mal radical ». C'est précisément ce point que Goethe, par exemple, flottant dans le nuage patricien d'un humanisme abstrait, cette fois-là, n'a pas été capable de déceler : si le mal est radical parce que, d'un côté, il manifeste l'impuissance humaine à ériger en lois universelles ses maximes, et parce que, de l'autre, il s'enracine dans l'être même de l'homme, dans l'être-homme, indépendamment de toute détermination historique ou sociale ; s'il est, par là, indéracinable, consubstantiel à l'être-humain de l'homme, non pas comme péché originel, mais comme source et suite de la liberté constituante de l'être-homme, alors sans doute faut-il rigoureusement et radicalement tenir compte de sa radicalité. Et envisager des stratégies morales et politiques qui en tiennent compte.

V

UNE traduction française de *La religion dans les limites de la simple raison* a paru en 1943. C'est le dernier texte philosophique que j'aie lu avant mon arrestation. Le volume a traîné dans mon sac à dos, dans les maquis de Semur et du Châtillonnais. Il y tenait compagnie au *Mythe de Sisyphe*, de Camus, à un exemplaire des *Noyers de l'Altenburg*, de Malraux, parvenu de Suisse, et à une édition de *Don Quichotte* en allemand, dans la collection de poche de Tauschnitz.

Les circonstances de la vie et de l'exil m'ont amené en effet à lire le roman de Cervantès d'abord en langue allemande. Elles m'ont amené, en quelque sorte, à une situation comparable à celle du Pierre Ménard de Jorge-Luis Borges : si je n'ai pas récrit le *Don Quichotte*, mot à mot, comme lui, j'en ai du moins retraduit le début dans sa langue originale.

Mais c'est une autre histoire. Pardonnez-moi la digression.

Un dimanche, à Buchenwald, donc, n'importe lequel des dimanches après-midi de Buchenwald, autour du châlit de Maurice Halbwachs et d'Henri Maspero, le « mal radical » selon Emmanuel Kant est apparu dans notre discussion.

Ou plutôt, plus précisément : Dieu est apparu dans notre discussion. Dieu et le problème de la permission du mal : c'était inévitable.

« Comment peut-on affirmer ensemble, sans contradiction, les trois propositions suivantes : Dieu est tout-puissant ; Dieu est absolument bon ; pourtant le mal existe. »

C'est en ces termes que Paul Ricœur, dans la conférence que j'ai citée, définit le problème qui se pose à toute théodicée, à toute onto-théologie, quand celles-ci s'efforcent d'oublier, du moins, que la critique kantienne a détruit les certitudes béates de la doctrine de Leibniz.

Telle est, en effet, la question. Et il n'y a pas, il n'y aura jamais, de réponse cohérente, qui parvienne à maintenir la compatibilité des trois propositions. C'est pour cette raison, sans doute, que Ricœur se prémunit, dès les premières lignes de son texte, « contre le caractère limité et relatif de la position du problème dans le cadre argumentatif de la théodicée ». Il change de terrain d'emblée, choisissant celui d'une phénoménologie de l'expérience du mal. « La tâche de penser », écrit Paul Ricœur « – oui de penser Dieu et de penser le mal devant Dieu – peut ne pas être épuisée par nos raisonnements conformes à la non-contradiction et à notre penchant pour la totalisation systématique. »

Jacques Maritain, pour sa part, dans son traité de 1963, *Dieu et la permission du mal*, s'efforce de tenir bien ajustées les pièces de la machine argumentative de la tradition thomiste. Il serre les boulons de l'herméneutique, pas un bouton ne manque aux uniformes de son régiment de syllogismes.

« En réalité », proclame Maritain, « tout ce que je fais de bien vient de Dieu et tout ce que je fais de mal vient de moi, parce que Dieu a la première initiative dans la ligne de l'être et que j'ai la première initiative dans la ligne du non-être. »

Voilà, c'est tout simple. C'est une question de ligne.

L'argumentation de Maritain, quelle que soit l'ingéniosité dialectique, la richesse savante de ses commentaires, est extrêmement pauvre. Délibérément pauvre, sans doute. Premier point ou prémisse : « La certitude fondamentale, le roc auquel nous devons nous cramponner dans cette question du mal moral c'est l'innocence absolue de Dieu. »

Démonstration en deux temps ou deux axiomes de Thomas d'Aquin pour ce qui concerne cette innocence absolue.

Premier axiome : Dieu n'est en aucune façon et sous aucun rapport cause du mal moral, ni directement, ni indirectement. Ça peut se dire en latin, bien sûr : *Deus nullo modo est causa peccati, neque directe, neque indirecte.*

Deuxième axiome : La cause première du défaut de grâce vient de nous. (*Defectus gratiae prima causa est ex nobis.*)

Et Maritain de commenter cet axiome :

« C'est en nous », écrit-il, « c'est dans la créature qu'est la cause première du mal moral (cause première dans l'ordre du non-être ou du néant), la créature a l'initiative première du mal moral, c'est à elle que remontent l'initiative et l'invention du péché. »

On ne peut qu'être admiratif devant les risques métaphysiques que prend Jacques Maritain dans cette affaire. Et tout d'abord, pourquoi identifier le Bien à la ligne de l'être et le Mal à celle du non-être ? N'est-ce pas là l'un des plus vieux préjugés de la philosophie dogmatique ? Même si l'on écarte, par souci de méthode, les métaphysiques de la négativité dialectique ; même si l'on reste à l'intérieur d'une pensée religieuse, est-il vraiment évident d'identifier le Bien à l'être ? Il ne semble pas. Il suffirait pour se convaincre de cette non-évidence de suivre l'argumentation de Catherine Chalié dans *La Persévérance du mal*, commentaire rigoureux et développement original de la philosophie d'Emmanuel Levinas.

Quelle que soit la distance que j'aimerais prendre avec une pensée aussi transie de transcendance, ne respirant que par celle-ci et pour celle-ci, je ne peux que souscrire à cette formulation de Catherine Chalié :

« À identifier le bien à l'être, à récuser l'idée d'un au-delà de la pure positivité de l'essence qui viendrait en questionner le droit, en retenir l'élan, n'est-ce pas ce spectacle des forces vitales rivalisant de dynamisme et d'insolence pour s'imposer et pour être, pour gagner l'hégémonie, que l'on prend pour modèle et pour norme ? Comme si l'effort de la nature pour persévérer dans son être et l'accroître était le signe de la divinité même de l'être et qu'en conséquence nulle axiologie n'était pensable... »

Il est certain qu'il faut souvent savoir réduire l'être à néant, effacer sa persistance, son épaisseur, l'oublier, se délivrer de son enfermement, pour tout simplement le rendre habitable. Provisoirement, du moins. Par intermittences du cœur ou de l'esprit. Dans l'angoisse vivifiante d'un savoir qui investit le monde comme délitement de l'être, justement. Mais n'est-ce pas là le sens de la liberté de l'être au monde de l'homme ?

D'autre part, Jacques Maritain – et pas lui seulement –, les théologiens en général ont-ils réfléchi aux conséquences de leur machinerie dialectique destinée à assurer l'innocence de Dieu, à le préserver de toute contagion du mal : axiomes de Thomas d'Aquin, dans le cas de Maritain ; mystères de la théologie « brisée », dans le cas de Karl Barth, qui admet dangereusement que Dieu règne aussi à main gauche, qu'il est la cause et le maître du néant lui-même ?

Car si le mal est affaire de l'homme, si c'est à l'homme que reviennent l'initiative et l'invention du péché, si le mal est même le seul espace concret d'historicité où l'homme puisse agir de façon autonome, totalement libre, en tant que pour soi, sans dette d'aucune sorte avec nulle transcendance, sans autres limites que celles de son choix, de ses propres critères et maximes, n'est-ce pas là faire du mal l'affirmation suprême de l'humanisme de l'homme, de son humanité ?

N'est-ce pas là faire de l'innocence absolue de Dieu le signe, ou le symptôme, de sa disparition possible, par évanouissement de ses fonctions cosmologiques ; Dieu ne serait-il innocent que parce qu'il risque d'être inexistant ? Non pas mort, bien entendu : la pensée de la mort de Dieu demeure encore prisonnière de la pensée théologique. Ou bien encore : l'innocence absolue de Dieu ne serait-elle qu'une invention de la créature, au même titre que le péché ? Dieu ne serait-il qu'une initiative de la liberté humaine, au même titre que le mal ? Aussi radicale que le mal, par ailleurs ?

VI

EN 1936, Martin Heidegger consacre son séminaire d'été à un cours sur Schelling. Plus précisément, aux célèbres *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, dont la publication date de 1809.

Les *Recherches* de Schelling sont l'une des œuvres les plus surprenantes, les plus fortes, de l'idéalisme allemand, me semble-t-il. Prenant comme point de départ les thèses de Kant sur le « mal radical » et la problématique traditionnelle des théodicées ou onto-théologies, Schelling élabore une vision de l'essence de la liberté qui prend en compte le mal en tant que surgissant sur le même fond constitutif (*Grund*) de l'être humain.

Ainsi, il s'efforce de scruter ce qui semblait à Kant inscrutable (*unerforschbar*) : la raison compréhensible de l'origine du mal moral en l'homme.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling a surgi auprès de nous, lui aussi, un dimanche après-midi de Buchenwald. Ses paroles, du moins, s'étaient fait entendre de la bouche d'un *Bibelforscher*, un de ces témoins de Jéhovah internés par le nazisme dans les camps de concentration pour leur refus de porter les armes, qui participa à certaines de nos réunions.

Jéhovah, donc, ou plutôt son témoin, nous a parlé ce dimanche-là des *Recherches* de Schelling. Une formulation de ce dernier s'est gravée dans ma mémoire.

Jéhovah la répétait, en chuchotant, dans la pénombre puante du block 56. Formulation qui vient clore un passage où Schelling aborde la question du fondement originel où s'enracinent les choses scindées de Dieu, et Dieu lui-même, et ce qui en Dieu n'est pas Lui-même, c'est-à-dire le désir nostalgique (*Sehnsucht*) d'être Un, d'enfanter Dieu, qui est le fondement de l'humain : de la liberté du mal et du mal de la liberté. Fondement obscur, problématique, mais, dit Schelling – et c'est là la formulation dont je parlais, que Jéhovah répétait d'une voix sourde – « sans cette obscurité préalable, la créature n'aurait aucune réalité : la ténèbre lui revient nécessairement en partage ».

Ces mots énigmatiques nous semblaient nommer l'évidence. Les dimanches de Buchenwald, autour de Halbwachs et de Maspero, gisant dans leur litière, mourants, la ténèbre nous revenait nécessairement en partage.

Quelques semaines plus tard, un autre dimanche, le dernier dimanche, Nicolai m'accueillait à la porte du block 56. Nicolai, jeune Russe, jeune barbare, était le chef du *Stubendienst*, le service intérieur de la baraque. Il était d'humeur particulièrement joviale, ce jour-là. « T'as vu ma casquette ? », disait-il. Il se découvrait, me tendait sa casquette. Je ne pouvais pas ne pas la voir. Une casquette d'officier de l'armée soviétique, voilà ce que c'était. Nicolai effleurait du doigt, d'un geste caressant le liséré bleu de sa belle casquette d'officier. « Une casquette du NKVD ! » s'était-il exclamé, triomphant. « Une vraie ! Je l'ai obtenue aujourd'hui même. Elle m'a coûté les rations de pain de toute la semaine. » J'étais sûr que ce n'étaient pas ses rations à lui qu'il avait données

en échange de la belle casquette policière. Nicolai était, en effet, l'un des caïds des bandes russes, sauvages, qui contrôlaient les trafics et les partages de pouvoir dans le Petit Camp de Buchenwald.

Je ne comprenais pas pourquoi il était si heureux d'avoir obtenu une casquette de policier, mais il a enchaîné sur une autre nouvelle.

« *Dein Herr Professor, a-t-il murmuré, kommt heute noch durch's Kamin.* » (Ton monsieur professeur s'en va par la cheminée aujourd'hui même.)

Le dimanche précédent, Maurice Halbwachs était déjà très faible. Il n'avait plus la force de parler. Il ne pouvait plus que m'écouter, et seulement au prix d'un effort surhumain, ce qui est le propre de l'homme. Mais cette fois-là, cette dernière fois, Halbwachs n'avait même plus la force d'écouter. À peine celle d'ouvrir les yeux. J'avais pris la main de Halbwachs, qui n'avait pas encore eu la force d'ouvrir les yeux. J'ai senti seulement une réponse de ses doigts, une pression légère, message presque imperceptible.

Le professeur Halbwachs était parvenu à la limite des résistances humaines. Il se vidait lentement de sa substance, arrivé au stade ultime de la dysenterie qui l'emportait dans la puanteur.

Un peu plus tard, alors que je lui racontais n'importe quoi, pour qu'il entende le son d'une voix amie, il a soudain ouvert les yeux. La détresse, la honte de son corps en déliquescence y étaient lisibles. Mais aussi une flamme de dignité, la lueur immortelle d'un regard d'homme qui constate l'approche de la mort, qui sait à quoi s'en tenir, qui en mesure face à face les enjeux, librement : souverainement.

Alors, dans une panique soudaine, ignorant si je puis invoquer quelque Dieu pour accompagner Maurice Halbwachs, conscient de la nécessité d'une prière, pourtant, je dis à haute voix quelques vers de Baudelaire. C'est la seule chose qui me vienne à l'esprit.

Ô mort, vieux capitaine, il est temps ! levons l'ancre !...

Le regard de Halbwachs devient moins flou, semble s'étonner. Je continue de réciter. Quand j'en arrive à « *nos cœurs que tu connais sont remplis de rayons !* », un mince frémissement s'esquisse sur les lèvres de Maurice Halbwachs.

Il sourit, mourant, son regard sur moi, fraternel.

VII

DEUX observations seulement sur le texte de Heidegger à propos des *Recherches* de Schelling, qui vont nous ramener à la question centrale de la modernité.

Il s'agit d'un travail où se manifeste toute la *Gründlichkeit* professorale de Heidegger. Au double sens du mot : au sens d'un sérieux un peu académique. Et puis au sens d'une recherche, parfois tatillonne, sémantiquement empêtrée, du fondement métaphysique (*das Grund*) de toute chose, de tout concept.

Ma première observation portera sur l'introduction du cours de Heidegger, consacrée à situer l'œuvre de Schelling dans le contexte historique de 1809.

Ce sont des pages irritantes, significatives par ailleurs. Par leur nationalisme étriqué et grinçant, surtout. Aucun des événements, des noms, des travaux philosophiques qu'énumère Heidegger ne concerne d'autre réalité que celle de l'Allemagne de l'époque. Même quand il parle des trois inséparables compagnons qu'ont été dans leur jeunesse universitaire Hegel, Hölderlin et Schelling – dont les destins se sont à cette époque déjà séparés – Heidegger trouve le moyen de passer sous silence l'événement historique qui cimentait cette amitié, qui provoqua leur enthousiasme et leur réflexion : la Révolution française.

Mais comment peut-on situer l'œuvre de Schelling – ou de Kant, ou de Fichte, ou de Hegel, ou de Heine, ou de Herder, pour n'en citer que certains parmi les plus importants – en occultant les relations de l'Allemagne de l'époque avec la France révolutionnaire ? En fait, les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté* de Schelling viennent clore d'une certaine façon une période qu'inaugurent, en 1793, Kant et Fichte. Période tout entière marquée par le déroulement et l'influence de la Révolution française.

L'essai d'Alexis Philonenko sur la pensée morale et politique de Kant et de Fichte commence par ces mots :

« En 1793, la Révolution française ne semble pas accomplir l'enthousiasmante promesse de 1789... C'est l'année, en effet, où Louis XVI a été guillotiné, où s'installe le Comité de salut public, où commence la Terreur. Les girondins sont écrasés, la Vendée se soulève. »

Dans ce contexte historique, Edmond Burke vient de publier en Angleterre ses *Réflexions sur la Révolution française*, dont la répercussion en Europe est immédiate. Les philosophes allemands de l'*Aufklärung*, en particulier, qui ont salué les premiers pas de la Révolution de 1789, qui l'ont célébrée d'une même voix, sont confrontés à une interrogation déchirante. Et inaugurale, en quelque sorte, puisqu'elle se reproduira, un siècle et demi plus tard, dans des conditions historiquement différentes, mais analogues dans leur essence, à propos de la révolution soviétique. L'interrogation des intellectuels éclairés devant les conséquences pratiques – imprévues, terrifiantes – d'une théorie rationnelle, à prétention scientifique même, du progrès social, du bonheur collectif : idée neuve en Europe, certes, mais néfaste.

Et cette interrogation recoupe, en fin de compte, le questionnement du Mal que provoque, dans l'épaisseur concrète et tragique de l'Histoire, la recherche éperdue, autoritaire, du Bien.

Georg Forster, homme de science allemand, compagnon à 18 ans de Cook pendant son voyage autour du monde, et d'Alexander von Humboldt dans ses explorations des contrées rhénanes, observateur sympathisant mais lucide des événements révolutionnaires parisiens de 1793, écrit le 16 avril de cette année :

« ... la domination, ou mieux encore, la tyrannie de la raison, peut-être la plus brutale de toutes, est encore à venir dans notre monde. Lorsque les hommes connaîtront toute l'efficacité de cet instrument, quel enfer ne vont-ils pas créer autour d'eux ! »

C'est à ce genre de questions que Kant et Fichte essaient de trouver réponse, en cette année 1793 qu'étudie Philonenko. Fichte s'y essaie dans ses *Contributions destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, et Kant dans son opuscule, *Sur le lieu commun : cela est bon en théorie mais ne vaut rien en pratique*.

L'ouvrage de Kant sur la religion, où il aborde le problème du « mal radical » et qui fut traduit pour la première fois en français en 1943, juste à temps pour alimenter nos discussions

dominicales de Buchenwald, s'inscrit d'emblée dans cette même réflexion sur la morale et la politique de l'*Aufklärung*.

Un livre récent de Denis Rosenfeld (*Du mal. Essai pour introduire en philosophie le concept de mal*), reprend systématiquement toute cette problématique de l'idéalisme allemand, de Kant à Hegel.

De son côté, Luc Ferry, dans un travail plus ancien, *Les systèmes des philosophies de l'histoire*, deuxième volume de sa *Philosophie politique*, élargit ce champ d'investigation et, partant des acquis et des impasses de l'idéalisme allemand, examine l'antinomie de rationalisme et d'irrationalisme qui se déploie depuis lors, dans une sorte de va-et-vient historique : de Hegel à Heidegger et de Heidegger à Kant, en somme.

En 1809, lorsque Schelling publie ses *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, Hegel a déjà fait paraître sa *Phénoménologie de l'esprit*. Les positions des divers courants de l'idéalisme allemand ont déjà cristallisé. Pour le dire avec un certain schématisme, nous avons en premier lieu, dans une position dominante, l'ontologie théorique appliquée à l'Histoire, de Hegel. Elle se caractérise par l'extension absolue au réel du principe de raison et par la théorie de la *ruse de la raison*, qui conduit la progression de l'Histoire par ses mauvais côtés et qui légitime les maux et massacres qui permettent à l'esprit du monde de triompher.

À l'autre extrême, nous avons l'ontologie pratique de Fichte, qui prétend à la transformation révolutionnaire du réel au nom d'une fin universelle.

D'une certaine façon, le marxisme-léninisme du XX^e siècle, qui s'est abusivement attribué le statut d'une *science* révolutionnaire, qui a prétendu rendre l'Histoire intelligible et maîtrisable, avec l'effroyable succès que l'on sait, est une fusion ou violente synthèse de ces deux positions ontologiques.

Et la position de Heidegger en est l'abolition, Luc Ferry l'argumente de façon limpide dans son essai. Martin Heidegger, tout au long de son œuvre, a poursuivi la décontraction de l'ontologie. L'Histoire est par essence non explicable, non maîtrisable : elle est un « miracle » de l'être.

La position d'Emmanuel Kant, pour en revenir à l'époque foisonnante de l'idéalisme allemand, est sans doute la plus raffinée, la plus complexe. Raffinement et complexité qui se manifestent au prix de quelque incohérence apparente. Par certains de ses points de vue, en effet, Kant semble tout proche de l'ontologie de la *ruse de la raison* hégélienne.

Par d'autres, il recoupe le volontarisme moral de Fichte. Mais cette contradiction au prime abord est la conséquence d'une orientation fondamentale, qui donne à la démarche de Kant, depuis ses *Idées d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitisme* de 1784, jusqu'à la théorie du « mal radical », une forte cohérence interne. Orientation qui consiste à essayer de penser ensemble la « mauvaise nature » de l'homme – son *insociable sociabilité*, dit Kant, qui fait de l'homme un animal qui, lorsqu'il vit parmi d'autres individus de son espèce, a *besoin d'un maître* – et la possibilité d'un progrès social, d'un état de droit.

Mais rien de tout cela n'intéresse Martin Heidegger quand il situe dans son époque – celle qui vient clore et clôturer l'expérience de la Révolution française dans l'Europe napoléonienne – l'œuvre de Schelling qu'il commente. La philosophie ne semble être pour lui qu'une querelle d'Allemands, professeurs d'université.

Ma deuxième observation sur le cours de l'été 1936 est d'ordre apparemment philologique, de critique textuelle. Je pense cependant qu'elle porte sur le fond, sur le *Grund*, qui dans ce cas est un *Abgrund*.

Il se trouve, en effet, que nous disposons de deux versions du séminaire de Martin Heidegger à propos de Schelling. L'une a été publiée en volume autonome chez Max Niemeyer, en 1971. L'autre est contenue dans le tome 42 des œuvres complètes en cours de publication.

À les examiner superficiellement, il semble qu'il n'y ait entre les deux textes que des divergences minimales de mise en page, de nomenclature des différentes parties et paragraphes. À y regarder de plus près, il apparaît cependant que plusieurs lignes ont été censurées dans l'édition Niemeyer (qu'on peut considérer comme étant celle destinée au grand public)¹.

Heidegger est en train d'examiner les ravages du nihilisme à l'époque moderne, ravages que Nietzsche a déjà dénoncés.

« Ce qui appartient au médiocre », dit Heidegger, « se présente comme supérieur ; ce qui n'est qu'invention astucieuse se fait passer pour œuvre créatrice ; l'absence de réflexion est prise pour de l'énergie et la science prend l'apparence d'une connaissance essentielle. »

Nietzsche, affirme Heidegger, est le seul philosophe à avoir amorcé un contre-mouvement, qui n'a d'ailleurs pas abouti. Il faut donc continuer à se tenir sur ses gardes, à réfléchir encore et toujours, à accumuler un savoir impitoyablement rigoureux.

Après cet avertissement, le texte de l'édition Niemeyer enchaîne sur la problématique de la liberté dans tout système philosophique. Mais le texte du tome 42 des *Œuvres complètes* prolonge les considérations sur Nietzsche par quelques lignes qui ont disparu dans la version grand public. Les voici :

« Il est en outre notoire que les deux hommes qui, en Europe, ont déclenché des contre-mouvements, à partir de la structuration politique de la nation, et du peuple, par conséquent – de façon diverse, sans doute – c'est-à-dire Mussolini et Hitler, ont été tous les deux, à divers égards, influencés par Nietzsche de façon essentielle sans que pour autant le domaine métaphysique particulier de la pensée nietzschéenne soit pris en compte directement. »

Il est bien évident, dirai-je moi-même, que le domaine métaphysique particulier de Nietzsche ne pouvait être directement pris en compte que par Heidegger lui-même.

Quoi qu'il en soit, ce paragraphe censuré dans l'édition Niemeyer constitue la seule référence historique de Heidegger, la seule allusion à la réalité historique de cet été 1936 pendant lequel il tient son séminaire sur Schelling.

Il semble pourtant qu'il y aurait autre chose à dire, qu'on pouvait attendre davantage d'un philosophe attentif aux mouvements et contre-mouvements historiques.

Été 1936 : la guerre civile espagnole vient de commencer ; Staline vient de tenir le premier des grands procès-spectacles de Moscou, tout en développant une stratégie antifasciste, qui n'aboutira à rien, sauf au désastre espagnol et au retournement brutal des alliances en 1939 lors du pacte germano-soviétique, où s'exprime la vraie nature convergente des systèmes totalitaires. Stratégie antifasciste qui se soldera par un échec, donc, mais qui aura obnubilé, aveuglé pour des décennies une bonne part, la meilleure sans doute, à quelques exceptions près, de l'*intelligentsia* européenne.

Comme si, à l'approche de la crise, de la guerre, du silence totalitaire, s'exprimaient avec d'autant plus de force les voix de la raison critique, cette période aura été l'une des plus riches de la culture européenne. Husserl prononce les conférences de Prague et de Vienne, qui sont à l'origine d'un de ses derniers grands textes, *La crise des sciences européennes*. Walter Benjamin écrit en exil son essai sur l'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique, sans lequel on ne peut rien entendre aux problèmes actuels du marché de l'art ni de l'art de marché. Freud vient d'analyser le malaise dans la civilisation...

Toutes ces voix, notons-le – et George Steiner l'a souligné à l'occasion d'un colloque sur Vienne et la modernité –, sont des voix d'intellectuels juifs européens. Ce n'est certainement pas un hasard.

Je voudrais mettre en relief l'une d'entre elles, sans doute la plus aiguë, la plus prophétique.

Nous sommes à Vienne, en novembre 1936, peu de temps après le séminaire heideggerien sur Schelling. On célèbre le 50^e anniversaire de Hermann Broch, précisément. Elias Canetti prend la parole. De façon éblouissante, il fait l'éloge de son ami, établissant en passant les critères esthétiques et moraux de toute activité créatrice. À la fin de son discours, soudain, se fait entendre le ton prophétique dont j'ai parlé.

« Il n'y a rien à quoi l'être humain soit aussi ouvert qu'à l'air. Là-dedans, il se meut encore comme Adam au paradis... L'air est la dernière aumône... Et si quelqu'un mourait de faim, il aura du moins, ce qui est certes peu, respiré jusqu'au bout. « Et cette ultime chose, qui nous était commune à tous, va tous nous emprisonner en commun. Nous le savons ; mais nous ne le sentons pas encore ; car notre art n'est pas de respirer. « L'œuvre de Hermann Broch se dresse entre une guerre et une autre guerre ; guerre des gaz et guerre des gaz. Il se pourrait qu'il sente encore maintenant, quelque part, la particule toxique de la dernière guerre. Ce qui est certain toutefois, c'est que lui, qui s'entend mieux que nous à respirer, il suffoque aujourd'hui déjà du gaz qui, un jour indéterminé encore, nous coupera le souffle. »

VIII

DES qu'il est question de Heidegger, en France du moins, et particulièrement dans une enceinte universitaire, resurgit le débat sur son appartenance au nazisme. Faux débat, presque indécent d'ailleurs, au vu de la documentation existante. Oui, Martin Heidegger a ouvertement soutenu le nazisme : jamais il n'est revenu de façon crédible sur les raisons de ce soutien. Jamais il ne l'a mis en doute, en cause ni en question, lui qui aura tenté de faire du questionnement le fondement même de toute activité proprement philosophique.

Oui, il existe un lien théorique, une raison non pas de conjoncture historique, mais déterminante sur le plan de l'ouverture métaphysique aux problèmes de l'être, entre la pensée de Martin Heidegger et le nazisme.

Le plus scandaleux, donc, n'est pas que Heidegger ait appartenu au parti nazi. Le plus scandaleux est qu'une pensée originale et profonde, dont l'influence d'une manière ou d'une autre s'est étendue au monde entier, ait pu considérer le nazisme comme un contre-mouvement spirituel historiquement capable de s'opposer au déclin présumé d'une société mercantile et massifiée.

Il faut, en somme, affronter et assumer le scandale dans sa radicalité : ce n'est pas parce qu'il est l'un des plus considérables philosophes de ce siècle qu'il faut occulter, nier ou minimiser

l'appartenance de Heidegger au nazisme. Ce n'est pas parce qu'il fut nazi qu'on peut refuser de questionner jusqu'au bout le fond et la raison de son questionnement.

Il faut prendre en compte les textes de la période du Rectorat, sans doute. Mais il faut aller bien au-delà... Il faut prendre en compte, avant de revenir sur *Sein und Zeit*, les textes, désormais accessibles pour l'essentiel, des cours et séminaires, tenus par Heidegger durant les années trente et quarante, période pendant laquelle il a très peu publié mais beaucoup écrit.

À commencer par l'*Introduction à la métaphysique* de 1935, à suivre par les cours sur Schelling, déjà mentionnés, sur Nietzsche – indispensables – sur Hegel et Hölderlin.

Il faudra aussi prendre en compte le livre auquel Heidegger a travaillé pendant toutes ces années-là, où s'inscrivent – parfois de façon quasiment aphoristique – les traces de l'évolution de sa pensée. Il s'agit sans doute du pendant de *Sein und Zeit*, pour l'époque d'après la *Kebr*, le fameux tournant, malgré son aspect formellement moins structuré (mais peut-être n'est-ce là que l'un des effets de la déconstruction à laquelle Heidegger s'est consacré).

On peut prévoir, prédire même, que ces *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ouvrage posthume publié l'année dernière en tant que tome 65 des *Œuvres complètes*, deviendront le prochain enjeu des discussions sur la pensée de Heidegger. Je veux parler des discussions sérieuses.

Signalons d'ores et déjà la parution récente d'une analyse critique de Nicolas Tertulian, pertinente et pénétrante, et dont on peut reprendre les phrases qui en constituent pratiquement la conclusion :

« On pourrait dire, en forçant un peu la note, que la défaite de l'Allemagne dans la Deuxième Guerre mondiale a été aussi une défaite pour la pensée de Heidegger : la victoire est revenue aux formes de vie et de civilisation auxquelles il oppose, conformément à l'histoire de l'être (*seinsgeschichtlich*) sa fin de non-recevoir, à la démocratie et au libéralisme, à l'américanisme et au socialisme, au christianisme et aux messages des Églises. S'il n'a jamais renié ses vues politiques, c'est parce qu'elles étaient trop liées aux fondements de sa pensée... »

Nous voici, je crois, au plus près de l'essentiel.

De la formulation bien connue du cours de 1935, l'*Introduction à la métaphysique*, sur la vérité interne et la grandeur du mouvement national-socialiste, qui s'exprimeraient dans « la rencontre, la correspondance, entre la technique déterminée planétairement et l'homme moderne », en passant par le premier cours public donné après la guerre, en 1951-52 *Qu'appelle-t-on penser ?* et jusqu'à l'entretien posthume de *Die Zeit*, un même fil conducteur traverse toute la pensée de Martin Heidegger : le refus du monde sous les espèces de la modernité technicienne, de la société démocratique de masse et de marché, du monde où semble s'effacer, dans le domaine de l'art, l'aura de l'authentique, le même monde qu'a exploré, pour en arriver à de tout autres conclusions, Walter Benjamin.

Le verdict de Heidegger est établi dès 1935. Il peut se résumer ainsi : l'Europe est en danger mortel, prise comme elle l'est en étau entre l'Amérique et l'URSS. Ces deux puissances sont, du point de vue métaphysique, la même chose : « la même frénésie sinistre de la technique déchaînée, et de l'organisation sans racines de l'homme normalisé ». Cette situation est qualifiée par Heidegger comme une « invasion du démoniaque (au sens de la malveillance dévastatrice) ».

C'est la montée de cette *démonie* de la frénésie technique et de l'organisation sans racines que Heidegger considère comme le « mal radical » de l'époque. C'est pour faire face à cette démonie qu'il en appelle au peuple allemand, peuple métaphysique par excellence, et qu'il adhère à la révolution nazie, qui lui semble incarner, malgré ses inconséquences et une certaine superficialité, les possibilités d'un sursaut de l'être contre le déclin de l'Occident.

« L'Europe veut encore se cramponner à la démocratie et ne veut pas apprendre à voir que cette dernière équivaldrait à sa mort historique », dit encore Heidegger dans son cours sur Nietzsche de l'hiver 1936-37 (je cite d'après le tome 43 des *Œuvres complètes*, l'édition de 1961 des différents séminaires sur Nietzsche en deux volumes autonomes ayant également subi quelques arrangements circonstanciels).

Et Heidegger de poursuivre : « Car la démocratie n'est, comme Nietzsche l'a clairement vu, qu'une variété vulgaire du nihilisme. »

IX

LA DEMOCRATIE... Il n'est question de rien d'autre dans *L'étrange défaite*, le livre posthume que Bloch a écrit dans la hâte et la colère, mais avec une extrême lucidité, de juillet à septembre 1940, il y aura bientôt cinquante ans.

Je l'ai déjà dit, le texte de Marc Bloch me semble poser avec une acuité très actuelle les questions de la modernité démocratique, de ses exigences et de ses possibilités.

Pourtant, à première et dans ce cas-ci courte vue, la réflexion de Marc Bloch s'articule tout d'abord sur une critique rigoureuse des archaïsmes de la démocratie française. Sur un constat de la « modernité » nazie.

« Au vrai », écrit Marc Bloch, « ce furent deux adversaires appartenant chacun à un âge différent de l'humanité qui se heurtèrent sur les champs de bataille. Nous avons en somme renouvelé les combats, familiers à notre histoire coloniale de la sagaie contre le fusil. Mais c'est nous, cette fois, qui jouions les primitifs... »

On peut trouver pratiquement la même idée dans l'essai de George Orwell, *The Lion and the Unicorn*, que j'ai déjà mentionné. Souvent exprimée dans les mêmes termes. Ainsi, lorsque Orwell parle de l'« archaïsme » des dirigeants anglais par rapport à la « modernité » des nazis, il dit des premiers qu'« ils ont traité le fascisme comme les généraux de cavalerie de 1914 ont traité les mitrailleuses : par l'ignorance ».

Adaptation, donc, du nazisme à l'âge de la technique planétaire (« Depuis le début du XX^e siècle », dit Marc Bloch, « la notion de distance a radicalement changé de valeur »). Capacité d'improvisation des chefs militaires nazis, fondée sur ladite adaptation aux techniques révolutionnaires (« Ils croyaient à l'action et à l'imprévu », constate l'historien. « Nous avons donné notre foi à l'immobilité et au déjà fait »).

Tout cela a conduit au renouvellement des cadres de la nation allemande, à la primauté de la jeunesse, d'esprit autant que d'âge.

(« Les révolutions nous paraissent tantôt souhaitables, tantôt odieuses, selon que leurs principes sont ou non les nôtres », dit Marc Bloch. « Elles ont cependant toutes une vertu, inhérente à leur élan : elles poussent en avant les vrais jeunes. J'abhorre le nazisme. Mais comme la Révolution

française, à laquelle on rougit de la comparer, la révolution nazie a mis aux commandes, que ce soit à la tête des troupes ou à la tête de l'État, des hommes qui, parce qu'ils avaient un cerveau frais et n'avaient pas été formés aux routines scolaires, étaient capables de comprendre le surprenant et le nouveau. Nous ne leur opposons guère que des messieurs chenus ou de jeunes vieillards. »)

Il est rare de trouver une pensée qui, comme celle de Marc Bloch dans ces lignes, assume avec autant de courage les risques de sa propre lucidité. Nous en arrivons ici à un point de l'analyse où les lumières de la raison peuvent devenir aveuglantes. Où l'on risque de basculer du côté du « mal radical » historiquement objectivé. Souvenons-nous de Drieu La Rochelle ; du Montherlant de *Solstice de juin*, de sa jubilation solaire devant les « divisions-panthères » nazies.

Nous voici devant la rencontre, la correspondance, entre la technique planétairement déterminée et l'homme moderne. Ou plutôt l'homme allemand, appartenant au peuple métaphysique, selon les dires de Martin Heidegger. Nous voici devant le sursaut de l'être allemand contre le déclin, sursaut spirituellement matérialisé par la force militaire nazie, pétrie de jeunesse d'esprit et d'invention technique.

Quelles sont les raisons fondamentales qui font que la pensée démocratique – celle qui s'exprime, à cette époque-là, par les voix de Marc Bloch, de George Orwell, de Jacques Maritain, par exemple – ne succombe pas devant l'éclatante modernité de la machine militaire et politique nazie ?

Deux ordres de raisons, me semble-t-il.

Tout d'abord, la pensée démocratique, pour critique qu'elle doive être des effets pervers, aliénants, de la technique moderne, principalement dans l'espace de la communication, ne pourra jamais considérer de prime abord et métaphysiquement néfastes les processus à l'œuvre dans nos sociétés de masse et de marché.

Dans *L'étrange défaite*, après s'être gaussé des discours moralisateurs sur le retour à la terre que l'on commençait à entendre en France dès les premiers jours du régime de Vichy, Marc Bloch écrit :

« Ces bucoliques avis, pourtant, ne sont pas exclusivement choses d'aujourd'hui. Toute une littérature de renoncement, bien avant la guerre, nous les avait déjà rendus familiers. Elle stigmatisait l'«américanisme». Elle dénonçait les dangers de la machine et du progrès... »

Il semble bien que Marc Bloch touche ici à un point essentiel. La critique de l'« américanisme », de la machine et du progrès – ce que Heidegger appelle la *Machenschaft*, dans son livre posthume – qu'elle se présente dans un contexte idéologique ou sémantique de droite ou de gauche, est toujours le symptôme d'une pensée faible. Ou vulgaire. Ou les deux à la fois. D'une pensée pré-critique, en tout cas. C'est-à-dire post-moderne.

Car l'« américanisme » est le miroir, parfois grossissant, déformant aussi, de nos propres réalités : des problèmes, des espoirs, des fantasmes européens aussi. D'où il résulte que la critique de l'« américanisme », quand elle n'est pas au service d'une simple défense, légitime par ailleurs, d'une part de marché menacée, n'est que le signe d'une incapacité à saisir critiqueusement nos propres réalités européennes.

Dans la belle préface qu'il a écrite pour la récente réédition de *L'étrange défaite*, Stanley Hoffmann met en parallèle les analyses de Marc Bloch et celles de Léon Blum dans *À l'échelle humaine*. Blum a

écrit son livre en prison, avant d'être déporté en Allemagne, dans une villa du quartier des casernes S.S. de Buchenwald, à quelques centaines de mètres du bloc 56 où je retrouvais, tous les dimanches, jusqu'à sa mort, Maurice Halbwachs.

Léon Blum a vécu deux ans dans cette villa isolée, entourée d'une palissade barbelée, sans savoir exactement où il se trouvait, ignorant tout de l'existence du camp de concentration, si proche pourtant.

« Le premier indice que nous en avons surpris », a écrit Blum à son retour d'Allemagne, « est l'étrange odeur qui nous parvenait souvent le soir, par les fenêtres ouvertes, et qui nous obsédait la nuit tout entière quand le vent continuait de souffler dans la même direction : c'était l'odeur des fours crématoires. »

Dans son enfermement, Léon Blum a lu, réfléchi. Quelques extraits de ses notes d'Allemagne ont publiés. Elles concernent presque toujours les problèmes de la liberté et de l'égalité. Dans l'une de ces notes, Blum s'occupe du problème de la « technique planétaire ».

« La machine cyclopéenne qui est la face matérielle du monde », écrit Blum, « débite au hasard, sur un rythme sans cesse accéléré, une profusion de richesses que les hommes ne savent plus comment se distribuer entre eux. La production se croit libre, mais le partage n'est ni fraternel ni égal. La gestion de l'univers matériel aurait exigé l'égalité, non pas de tous les hommes, mais de toutes les conditions humaines. Des crises, qui sont devenues la forme la plus apparente du progrès, manifestent la rupture de cet équilibre fondamental. »

Plus loin, Blum conclut cette note ainsi :

« La révolution politique, l'héroïque, l'éloquente, en créant l'État moderne, en dressant face à face l'État et l'individu avait rompu les rapports de solidarité qui l'unissaient à l'homme. La révolution industrielle, la fatale, la muette, en créant la technique moderne, en dressant face à face la machine et l'individu rompait les rapports de dépendance qui l'unissaient à la matière. L'individu croyait s'être affranchi par une double effraction, et sa liberté n'était plus qu'un mirage de sa solitude. Cette solitude-là crée l'angoisse, et l'angoisse dramatise l'anarchie du monde mécanique. »

La lucidité de Blum, que je trouve superbe, prouve bien qu'il n'est nul besoin de déconstruire la métaphysique pour comprendre la modernité ; nul besoin d'un « sursaut de l'Être » pour essayer de porter remède aux maux de la modernité. Il suffit de l'exercice rigoureux et inlassable de la raison pratique et démocratique.

Le deuxième ordre de raisons qui pousse la démocratie à ne pas capituler devant la ruse de la raison totalitaire, devant la flamboyante modernité du nazisme, est de nature morale.

Hermann Broch écrivait à New York, en 1940 : « Les dictatures sous leur forme actuelle sont tournées vers le mal radical... »

C'était façon de parler, certes, de se faire comprendre à l'emporte-pièce. Car les dictatures, toutes celles qui ont une visée totalitaire, du moins, sont tournées vers le bien absolu : bonheur du peuple, avenir radieux, communauté nationale ou mystique. Les dictatures produisent le « mal radical » d'aujourd'hui sous le couvert ou la justification du « bien absolu » de demain.

De même qu'une société démocratique admet le conflit interne, social, culturel ou politique, comme principe de fonctionnement ; qu'elle instaure le respect du pluralisme qui en découle comme loi fondamentale de la gestion de ses propres conflits, de même doit-elle comprendre et assumer le « mal radical » au sens de Kant, comme l'une des possibilités de la liberté constitutive de l'homme.

Les sociétés totalitaires, par contre, ne peuvent pas admettre la liberté de l'homme, y compris dans ses possibilités transcendantes de bien et de mal.

(Remarquons que le totalitarisme ne peut, par définition, jamais être totalement accompli, réalisé : cela signifierait la fin du processus social, sa rigidité cadavérique. Il est donc absurde, sur le plan théorique, de tirer argument de l'actuel effondrement du système totalitaire à l'Est pour prétendre à sa non-existence dans le passé.)

Les sociétés à visée totalitaire, donc, veulent un homme nouveau, refondé à leur image et ressemblance ; un homme absolument bon, puisqu'il refléterait dans sa conduite les principes de bonté absolue établis par le pouvoir selon ses besoins relatifs, et par là empreints de malignité morale. Toute déviance ou dissidence sera ainsi traitée comme une maladie de l'âme, dans les asiles psychiatriques et les camps de rééducation.

Et c'est dans les périodes où le totalitarisme parvient à obtenir le plus haut degré d'intériorisation individuelle du fantasme collectif de l'homme nouveau, qu'il obtient aussi le plus haut degré de stabilité. La fin historique du système totalitaire est liée, dans des circonstances stratégiques et socio-économiques déterminées, à la reprise, individuelle d'abord, massive bientôt par contagion communicative, des possibilités transcendantes de la liberté : pour le meilleur et pour le pire.

L'allusion de Hermann Broch au « mal radical » vers lequel se tournent les dictatures n'est qu'une façon frappante de souligner la nécessité d'introduire une dimension morale dans la pratique sociale. Si le mal a son fondement dans le fond constitutif de la liberté humaine, le bien l'a tout autant. Le mal n'est ni le résultat ni le résidu de l'animalité de l'homme : il est un phénomène spirituel, consubstantiel de l'humanité de l'homme. Mais le bien l'est tout autant. Et s'il n'est pas question d'extirper de l'être de l'homme sa libre disposition spirituelle au mal ; s'il est impossible, heureusement dirais-je, de façonner l'homme nouveau autrement que sous la forme de cadavre, il est tout aussi impossible d'interdire à l'homme, dans son irréductible liberté, l'expression concrète de sa volonté de bien, qui se nomme selon les circonstances : courage civique, solidarité, compassion religieuse, dissidence, sacrifice de soi. Rien, jamais, n'empêchera l'homme de décider de résister au Mal, quelles que soient les couleurs dont il se pare, même s'il se déguise avec les oripeaux du Bien et du Bonheur pour tous.

C'est cette certitude qu'exprime admirablement Marc Bloch, dans une page de *L'étrange défaite*. Écoutons-la, cette voix française de 1940 :

« Je ne sais quand l'heure sonnera où, grâce à nos Alliés, nous pourrons reprendre en main nos propres destinées. Verrons-nous alors des fractions du territoire se libérer les unes après les autres ? Se former, vague après vague, des armées de volontaires, empressées à suivre le nouvel appel de la Patrie en danger ? Un gouvernement autonome poindre quelque part, puis faire tache d'huile ? Ou bien un élan total nous soulèvera-t-il soudain ? Un vieil historien roule ces images dans sa tête. Entre elles, sa pauvre science ne lui permet pas de choisir. Je le dis franchement : je souhaite, en tout cas, que nous ayons encore du sang à verser... Car il n'est pas de salut sans une part de sacrifice ; ni de liberté nationale qui puisse être pleine, si on n'a travaillé à la conquérir soi-même. »

Conclusion

JE PENSE qu'il n'y a pas de meilleure époque que la nôtre pour comprendre dans leur profondeur véritable les paroles de Marc Bloch. Paroles signées de son propre sang. Notre époque où s'effondrent les systèmes totalitaires, en Europe du moins, mais l'Europe, y compris sous sa forme d'« américanisme », est le sel de la terre.

Que signifie cet effondrement, du point de vue du travail obscur et têtue de l'Histoire ? Il signifie l'échec de la ruse de la raison, le ressourcement de la liberté morale, la reconquête (sans doute difficile, dont on peut aisément prévoir et prédire les crises et les impasses) d'une société civile fondée sur le marché et réorientée par les mécanismes égalitaires de l'état de droit.

On connaît le mot terrible du général de Gaulle : « Tous les morts comptés, Staline aura sans doute établi la grandeur de la Russie... » Mais, étrangement d'ailleurs, tous les grands hommes, ceux qui modifient l'Histoire par leur engagement visionnaire et moral, sont hégéliens de ce point de vue. Peut-être parce qu'ils se prennent pour des incarnations du *Weltgeist*. Ce qu'ils sont parfois...

Et non, pourtant ! Tous les morts comptés, Staline aura détruit la grandeur de la Russie, même s'il n'est point parvenu à détruire son âme.

En 1952, en reprenant pour la première fois depuis la fin de la guerre ses cours publics, Martin Heidegger a traité le sujet *Qu'appelle-t-on penser ?* Il y dit à un moment donné toujours dans le contexte d'une considération sur Nietzsche – :

« Qu'est-ce que la Deuxième Guerre mondiale a décidé en fin de compte, pour ne parler ni des atroces conséquences qu'elle a eues dans notre patrie, ni surtout de la déchirure qui traverse son cœur ? »

Ainsi, fidèle à lui-même, Heidegger ne considère atroces que les conséquences de la guerre en Allemagne. Nul mot sur les conséquences atroces de la guerre *de* l'Allemagne.

Rappelons que, quelque temps auparavant, Karl Jaspers avait publié son essai sur *La culpabilité allemande*. Rappelons-le pour dire que si nous n'étions pas dans un amphithéâtre de la Sorbonne, si nous étions, par exemple, dans un roman, Karl Jaspers aurait été l'un de nos personnages principaux. Il accompagne l'histoire intellectuelle de l'Allemagne tout au long de ce siècle. Il est la preuve que l'on peut penser la modernité lucidement, tout en comprenant qu'il n'est nul besoin de la grandeur du mouvement nazi pour affronter ces problèmes. Mais nous ne sommes pas dans un roman et Karl Jaspers n'a pas encore en France la place que sa pensée mérite.

Martin Heidegger, donc, pense que la guerre mondiale n'a rien décidé. Toujours les mêmes dangers, toujours la même démocratie inepte, la même Europe déstructurée. « Un plaisir pour les puissances de l'Est et pour la force énorme de leurs peuples », conclut-il.

Au moment où l'Allemagne efface « la déchirure qui traverse son cœur », où elle le fait dans l'expansion de la raison démocratique, où les puissances de l'Est s'effondrent en tant que telles, où les prévisions apocalyptiques de Heidegger sont démenties par le travail de l'Histoire, il est réconfortant de rappeler la pensée allemande qui, de Herbert Marcuse, en 1935, à Jürgen Habermas aujourd'hui, en passant par l'œuvre immense de Karl Jaspers, a maintenu la déchirante lucidité de la raison.*

Notes

[1.](#) Je me reporte à la page 28 de l'édition Niemeyer et à la page 40 du tome 42 des *Œuvres complètes*.
[*](#) Reproduit avec la gracieuse autorisation des Éditions Climats (1^{re} éd. 1995, p. 11-87, « Collection micro-climats » 38) [NdE].

Pour citer cette conférence : Jorge Semprún, « Mal et modernité », 1990