

## Günther Anders et Hannah Arendt Notre Bibliothèque Verte (n°32 & 33)

Günther Anders (1902 - 1992) et Hannah Arendt (1906 - 1975) ont toutes les raisons d'entrer dans *Notre Bibliothèque Verte* et d'y entrer ensemble. Tous deux allemands, juifs, élèves rebelles de Heidegger, mari et femme (vite séparés), ont élaboré *contre leur maître*, une critique du techno-totalitarisme qui lui « doit tout à tous égards », comme le lui écrit Arendt (son ancienne amante), de façon mi-ironique, mi-véridique.

D'où le faux procès qui leur est fait, ainsi qu'à leurs lecteurs, d'être à leur insu ou non « heideggériens » (nazis, antisémites, réactionnaires, etc.). Si l'on cédaient une fois de plus à notre déplorable goût de la blague, on dirait qu'on nous cherche là une querelle d'Allemands<sup>1</sup>, mais ce serait prêter le flanc et le bâton pour nous battre sans fin sous prétexte de germanophobie.

Vous êtes végétarien ? Vous aimez la vie dans les bois ? Vous êtes donc hitlérien puisque Hitler était végétarien et que les nazis ont protégé la forêt allemande. Au temps pour Thoreau et Reclus.

Vous souscrivez aux thèses de Arendt sur la condition de l'homme moderne ? Vous voilà donc antisémite et nazi, à votre insu ou non, puisque Arendt les a élaborées à partir des réflexions d'Heidegger, antisémite et nazi, sur le dispositif technicien et la volonté de puissance moderne.

C'est pourtant Heidegger lui-même qui, dans un entretien télévisé, avait tenu à « récuser le malentendu selon lequel il serait contre la technique » (entendue comme auto-accroissement du système technicien). Et pour cause, le penseur de la *honte prométhéenne* – ce Prométhée dont Heidegger ne dit mot, ayant sans doute égaré son dictionnaire d'étymologie – ce n'est pas lui, mais Anders.

Arendt et Anders se sont retrouvés, de manière purement intellectuelle cette fois, autour de la figure d'Eichmann, le rouage fonctionnel et réjoui de la Machine d'extermination. Arendt publie *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, en 1963. Et Anders, en 1964, *Nous, fils d'Eichmann*, deux lettres adressées à l'un des fils biologiques, et non métaphoriques, d'Adolf Eichmann. Cette « banalité du mal » désigne l'absence de pensée qui est en effet la chose du monde la mieux partagée. A quoi bon penser puisque nous sommes les machins d'une Machine bionique intelligente, qui, grâce aux *big data* et aux algorithmes, le fait tellement mieux que nous. La Mère Machine totale et inclusive qui intègre le vivant et le non-vivant sur un pied d'égalité, au-delà de ces dualismes binaires qui font tant souffrir les ennemis de toute discrimination.

Quant à ceux qui persistent à discriminer entre bêtise et pensée, suiveurs et chercheurs, masses et personnes, ils trouveront dans Anders et Arendt de quoi stimuler leurs défenses mentales.

**Pièces et main d'œuvre**

---

<sup>1</sup> Cf. définition sur <https://www.expressio.fr/expressions/une-querelle-d-allemand>

# Günther Anders

(1902-1992)

Maintenant que tout s'effondre, l'œuvre de Günther Anders est enfin sortie de l'oubli. On en reconnaît les mérites chez les catastrophistes éclairés, on se fait « collapsologue » pour mettre au goût du jour ses prophéties de malheur. Et l'on émousse ainsi le tranchant d'un penseur ayant défriché des territoires ignorés des philosophes de carrière : de la bombe atomique à la télévision en passant par le sport de masse, les machines à sous et les jeux d'arcade. Anders a préféré ne pas devenir l'autorité académique que son brio lui promettait d'être. Lorsque, sous les explosions nucléaires, le globe devient un laboratoire à ciel ouvert et l'humanité menacée d'anéantissement, quel intérêt d'écrire de la philosophie pour philosophes ? Imagine-t-on un boulanger réservant son pain aux seuls boulangers ?

Écrivain « engagé », Günther Stern (son vrai nom) l'a été fort jeune. Son père, William Stern est un psychologue réputé, cofondateur de l'université de Hambourg, et sa mère, Clara, tout aussi éminente. Émigrés en 1933, William et Clara Stern enseignent aux États-Unis, à l'université Duke en Caroline du Nord. On note également l'existence d'un grand-cousin, né en 1892, nommé Walter Benjamin.

Enfant doué au sein d'une famille brillante, l'élève Stern suit la voie qui le mène au doctorat en 1924 à l'université de Fribourg, sous la direction de Edmund Husserl, le fondateur de la phénoménologie (philosophie du retour aux choses mêmes et de la description des états vécus de la conscience), alors âgé de soixante-cinq ans.

En 1925, dans la Phillips-Universität, la plus ancienne université protestante d'Allemagne, sise à Marbourg, en Hesse, ville étudiante adossée à flanc de colline, professe Martin Heidegger, ancien assistant de Husserl. Âgé de trente-six ans, l'ancien séminariste catholique et fils de sacristain, subjugué ses élèves par son talent spéculatif et ses connaissances abyssales de Platon, Aristote et de la patristique. Günther Stern, futur critique du « heideggerianisme », comme les autres : « je me suis trouvé pendant trois, quatre ans, sous l'emprise de son *spell* (charme) démoniaque<sup>2</sup> ».

Les autres ? Hans Jonas, le futur théoricien du « principe responsabilité » ; Karl Löwith ; Hans-Georg Gadamer (deux philosophes et historiens de la philosophie de premier plan) et une certaine Hannah Arendt. Des étudiants juifs et non-juifs, découvrant la percée du jeune maître en direction des fondements de la philosophie occidentale : la pensée de l'être (l'ontologie), la différence ontologique entre l'humain qui se sait dans un monde et les autres êtres vivants, enfin cette interrogation principielle : « en quoi consiste l'être des choses qui sont ? » (entendez les êtres vivants, les objets matériels, les objets de pensée). Question qui cristallise dans *Être et temps*, en 1927. Livre aussi déterminant pour l'histoire de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle qu'obscur pour les non-initiés, avant que, pour nous Français, les traducteurs de la maison Gallimard ne s'évertuent à le rendre définitivement illisible.

C'est aux cours et séminaires de Heidegger que Stern croise Hannah Arendt, jeune femme de dix-neuf ans, belle, brillante, et maîtresse passionnée de Heidegger. Le jeune Stern, quant à lui, continue d'étudier et cultive les germes de ses écrits futurs. Lorsqu'il a l'occasion de parler à

---

<sup>2</sup> *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?*, Allia, 2001, p. 14.

Heidegger, voire de faire escale chez lui sur la route de Fribourg pour saluer Husserl, il ne ménage pas au plan intellectuel, récoltant un pur mépris pour tout retour. Heidegger traite avec dédain ce jeune impudent qui voudrait lui envoyer un travail avant publication afin que le maître en démêle les idées originales des siennes propres. Heidegger s'en ouvre à Hannah Arendt : « Dans un cas où je ne peux décider quelles sont mes propres pensées et quelles sont celles d'un autre, je ne songe pas à une publication<sup>3</sup> ». Littérateur de « bitume », plaisantin et plagiaire, tel est le futur Anders sous le regard de Heidegger, si raide et certain de sa valeur.

Et puis, il y a Elfride, l'épouse, « la chère petite âme » du maître depuis 1917. Une intellectuelle nationaliste et protestante, éprise de nature, de randonnées et de musique. C'est elle qui pousse à l'achat de la *Hütte*, le chalet de Todtnauberg, dans la Forêt-Noire, lorsque Heidegger revient enseigner à Fribourg, où il succède à Husserl en 1928. Günther Stern participe à la pendaison de crémaillère de ce lieu de réunion et de séminaires informels. Le voici qui remporte un concours d'acrobaties avec les élèves favoris de Heidegger, tous grands et blonds, grâce à un superbe poirier. De quoi offusquer le professeur, et ses préjugés envers les individus du type de Stern. Quant à Mme Heidegger, elle n'en est plus au stade des préjugés. Selon ce qu'en raconte Anders, elle milite là où son manque d'à-propos la conduit. Après une nuit de fête, toute la troupe se décide à rejoindre Fribourg à pied, pour plus de cinq heures de marche :

« Moi, je courais – cela, je ne l'oublierai jamais, car c'était la preuve de l'incroyable manque d'instinct des nationaux-socialistes – main dans la main avec Madame Heidegger, qui avait l'air, alors, de ces jeunes filles des mouvements de jeunesse, et qui en faisait d'ailleurs probablement partie. Comme elle n'avait absolument aucune idée de ce à quoi pouvait ressembler un Juif (et je ne pouvais pas vraiment cacher que je l'étais), elle commença, pendant que nous dévalions ainsi la pente, à parler du national-socialisme, en me demandant si je ne voulais pas, moi aussi, adhérer à ce mouvement. "Regardez-moi donc ! lui dis-je, et vous verrez que je suis de ceux que vous voulez exclure." Je dis seulement "exclure" car, naturellement, il ne pouvait pas être question de dire "avilir", encore moins "liquider"<sup>4</sup>. »

La judéité de Anders ne saute pas aux yeux de Mme Heidegger, et son mari ne semble pas lui avoir dit grand-chose de cet élève. Pourtant, à en croire Anders, cette lectrice du poète Hölderlin, sportive, amoureuse du pays natal (l'*Heimat*), serait le point de départ des adhésions politiques du penseur désengagé, compromis avec l'Être, aux prises avec les affres de l'existant. La question « ne se pose même pas », ajoute Anders dans le même entretien. Difficile de se prononcer sur la chronique conjugale. Toujours est-il que si elle n'absout pas Heidegger, elle atténue le zèle de son engagement.

Depuis la parution des *Cahiers noirs* à partir de 2013 (ces cahiers de notes mises en forme et destinées à une publication qui aurait couronné les *Œuvres Complètes*) et les études des séminaires inédits menées par le philosophe Emmanuel Faye<sup>5</sup>, en 2005, on sera moins charitable. Heidegger n'a guère eu besoin d'être poussé par sa femme pour s'embourber dans l'abjection antisémite et nazie, loin des hauteurs théoriques. Dans ses *Cahiers*, rédigés à partir de 1931, il ne se contente pas d'opposer le monothéisme juif à la pensée grecque. Il soutient que la culture juive, à l'instar de son dieu, entretient un talent pour l'esprit de calcul, lui-même déployé à l'échelle planétaire par le triomphe de la technique. Le judaïsme est donc au cœur de la « machination » qui a enfermé l'histoire occidentale dans l'oubli de l'Être. Stéréotypes confessionnels, sociologiques et mentaux qui conduisent à postuler un judaïsme « métaphysique », incarné dans la modernisation technologique. Tout en oubliant ces chefs-

<sup>3</sup> Arendt/ Heidegger, *Lettres*, cité dans Günther Anders, *La bataille des cerises*, Rivages, 2013, p. 102.

<sup>4</sup> *Et si je suis désespéré...*, p. 19-20.

<sup>5</sup> Heidegger. *L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005 ; Arendt et Heidegger. *La destruction dans la pensée*, Albin Michel, 2016

d'œuvre grecs de la critique de l'*hybris* technique, les mythes de Dédale et de Prométhée. À notre connaissance, le premier n'est pas mentionné dans son œuvre, et le second n'apparaît qu'une seule fois, dans le *Discours du rectorat*. Quand Anders, au contraire, utilisera la figure du voleur de feu, symbole du don de la technique à l'humanité, pour construire ses concepts centraux : honte et décalage « prométhéens ».

Primat du judaïsme, donc. On reste interdit face à des textes où Heidegger interprète la machine de persécution nazie comme une manifestation « juive » au sens métaphysique, en lutte contre ce qui est juif. Autrement dit, pogromes et exterminations relèveraient de l'auto-anéantissement des Juifs<sup>6</sup> ! Parce que son antisémitisme n'est pas biologique ou racial, Heidegger a cru pouvoir spiritualiser le nazisme vulgaire, exprimé dans *Mein Kampf*. Ce qui ouvre la question du lien entre le contenu philosophique de l'œuvre et le nazisme. Anders le disciple rebelle est un bon guide sur ce point. On y reviendra.

En 1929, lors d'un bal masqué berlinois, Stern retrouve Hannah Arendt. À la surprise de sa famille, le mariage est prononcé très vite. La mère de la jeune philosophe, de son côté, approuve le choix d'un bon parti destiné à une flatteuse carrière universitaire. C'est aussi l'occasion pour le marié, vif et voyageur, de se fixer quelque peu. Il pense avoir trouvé en Hannah Arendt non seulement un grand amour, mais encore une compagne d'esprit, à l'image du modèle parental. Leur passe-temps favori, lors des premiers mois, entre Berlin, Heidelberg et Francfort, consiste en une sorte de symposium domestique pratiqué avec frénésie. Ils écrivent des textes ensemble et se soutiennent mutuellement dans leurs premiers travaux.

Ceux de Stern posent les bases d'une anthropologie philosophique fondée sur le constat de l'étrangeté de l'homme au monde. Stern les présente à Francfort en 1930, devant un auditoire où se détachent Max Horkheimer et Theodor Wiesengrund Adorno, alors à la tête d'un laboratoire de l'université Goethe, l'Institut de Recherche Sociale. Les Francfortois sont conquis, et Günther Stern pressenti pour passer l'habilitation, autrement dit le plus haut diplôme permettant d'accéder au titre de professeur des universités. Un obstacle, pourtant, se dresse en la personne d'Adorno, autre génie spéculatif, musicien et musicologue, mais aussi un petit être soucieux de conserver le monopole sur la philosophie de la musique et la théorie critique de la société. Le projet d'une thèse intitulée *Enquête philosophique sur les situations musicales* reste dans les tiroirs : on ne s'immisce pas sur le territoire d'Adorno, qui biffe le travail de Stern au motif qu'il serait insuffisamment marxiste. De surcroît, le climat politique rend hypothétique l'attribution d'une bourse à un juif. Le conseiller d'habilitation Paul Tillich propose de reporter *sine die* la rédaction de la thèse. Anders ne partage pas du tout cette façon de voir et l'interprète comme une fin de non-recevoir opposée à son projet.

Le couple revient à Berlin en 1931-1932, alors que les nazis, aux portes du pouvoir, ont déjà conquis la rue. Premier engagement, le métaphysicien devient moraliste. Sa carrière universitaire désormais incertaine, Stern travaille à un roman antifasciste, situé dans le pays imaginaire de la Molussie : *Les catacombes de Molussie*, encore inédit en français, et refusé en 1935 par Manès Sperber en raison d'un manque d'orthodoxie communiste. Pour entretenir le foyer, Stern devient journaliste au quotidien berlinois *Börsen-Courier*, par l'entremise de Bertolt Brecht à qui il a consacré une émission de radio. Bientôt plume à tout faire, il écrit sur tous les sujets, des faits divers aux colloques philosophiques. Le directeur l'interpelle : impossible de sortir tous ces articles sous la signature Günther Stern. « Vous n'avez qu'à m'appeler autrement », rétorque l'apprenti journaliste. En allemand, « autrement » se dit « Anders ». Dorénavant, Stern sera Anders. Il fréquente des penseurs marxistes pendant que Arendt poursuit des recherches sur Rahel Varnhagen, salonnière et écrivaine juive, exacte contemporaine de Hegel. Ils ne font plus

---

<sup>6</sup> Voir sur ce point Nicolas Weill, *Heidegger et les cahiers noirs. Mystique du ressentiment*, Paris, CNRS éditions, 2018.

que se croiser et la suite est courue. En réalité, Hannah Arendt ne s'est jamais remise de sa relation avec Heidegger. Passade de circonstance pour ce dernier ; passion destructrice pour celle qui a préféré le fuir en 1928 afin de ne pas être confrontée en permanence à un amour impossible. Aussi le mariage avec Anders était-il voué à l'échec pour une jeune femme résolue à ne plus jamais aimer un homme. Intellectuellement, Arendt suit également son propre chemin, loin des marxistes. Le symposium philosophique a fait long feu. En février 1933, le Reichstag est incendié. Anders s'enfuit à Paris en mars, d'abord sans Arendt, qui le rejoint en octobre, sans que les liens conjugaux ne soient renoués.

Ce premier exil est riche d'enseignements pour nous qui pensons Anders *contre* Heidegger. Ce dernier est élu en avril 1933 recteur de l'université de Fribourg, position qu'il occupe dix mois, jusqu'en février 1934, avant de démissionner effectivement en avril. Dans son *Discours du rectorat*, prononcé lors de sa prise de fonction, il exalte le peuple allemand dans sa « mission spirituelle », porté par les forces « de la terre et du sang ». Il encourage les étudiants à servir à la hauteur du destin de la nation. Par ailleurs, en sa qualité de recteur, il appose en mai 1933 sa signature au bas d'une lettre adressée par le commissaire d'État Otto Wacker à la Faculté de philosophie, qui annonce, suite à un décret promulgué en avril, le congédiement des universitaires « de race juive ». Des professeurs en exercice, mais également des émérites, dont Husserl, l'ancien maître de Heidegger, qui perd ainsi le droit de fréquenter la bibliothèque universitaire. Heidegger, lui, ne démissionne pas – pas encore - comme il l'aurait pu et dû, sachant que cette lettre a quasiment « assassiné » Husserl (pour reprendre les termes d'Hannah Arendt qui revient sur cet épisode dans une lettre à Jaspers, qualifiant son ancien amant de « meurtrier potentiel<sup>7</sup> »). Anders a une formule pertinente pour décrire Heidegger, dans la préface au tome II de *L'obsolescence de l'homme* : un philosophe spéculativement génial, mais moralement indigent.

On lui a prêté toutes sortes d'intentions : rester en place pour préserver l'autonomie de l'université face à une politisation intégrale par les nazis ou encore conférer une grandeur spirituelle au national-socialisme, en l'arrachant à son idéologie raciale. Qu'il ait dû en rabattre sur cette ambition, les nazis lui opposant une fin de non-recevoir, explique sa démission, son désabusement et son retrait de la vie publique.

L'engagement moral, c'est en revanche l'affaire d'Anders à Paris, dans ces mêmes années 1933-1934. Il y retrouve son cousin Walter Benjamin et d'autres lettrés allemands (Brecht, Döblin). Il assiste bientôt, à l'École pratique des hautes études, au séminaire d'Alexandre Kojève sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Seul le préoccupe l'antifascisme, au centre de toutes les conversations et des récits qu'il rédige à ce moment – d'ailleurs récompensé, pour *Der Hungermarsch* [La Marche de la faim], du prix de la nouvelle de l'émigration.

Cette récompense décernée par les éditions Querido d'Amsterdam (qui publieront en 1947 la *Dialectique de la raison* d'Adorno et Horkheimer) assure à Anders sa réputation dans le petit milieu des émigrés allemands. Il noue des liens avec des philosophes tels qu'Alexandre Koyré (historien des sciences), Jean Wahl (philosophe de la Sorbonne pionnier des études hégéliennes) ou encore Emmanuel Levinas, futur passeur de l'heideggerianisme en France. Il traduit avec ce dernier la première partie de son exposé présenté quatre ans auparavant à Francfort, qu'il publie dans la revue de Koyré, *Recherches philosophiques*. En 1936 paraît la suite, toujours en français, intitulée *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*. Son article est publié avec un texte de Sartre sur la *Transcendance de l'ego*. Une nouvelle fois, le profane ne se sentira pas tenu de lire cet article d'Anders, qui souffre en outre d'une traduction défectueuse. Il n'est cependant pas sans lien avec les développements de *L'obsolescence de l'homme*. En effet, Anders y analyse la situation de l'homme moderne sous l'aspect de l'étrangeté à soi et au monde.

---

<sup>7</sup> Lettre du 9 juillet 1946, in Hannah Arendt/ Karl Jaspers, « *La philosophie n'est pas tout à fait innocente* », Payot, 2006, p. 271.

Par essence instable et artificiel (c'est-à-dire susceptible de se changer en transformant le monde), l'homme est capable de se retrancher en lui-même, de rompre provisoirement avec le monde afin d'interroger sa propre contingence : pourquoi suis-je moi-même, ici, sans l'avoir choisi ? L'ambivalence de l'existence, le fait qu'être soi-même soit en même temps une contingence (il n'y a pas de raison ultime de notre présence) et une fatalité (on est soi-même et pas un autre), la tentation nihiliste à la suite de cette prise de conscience, la tentative de résorber la gratuité de notre existence en l'inscrivant dans une histoire ou en la masquant par l'identification à un rôle social fixe, la résolution du problème de la définition de soi par la volonté et l'action qui transforment le monde (passer du « qui est-ce ? » au « que fait-il de son existence ? ») : tout ici annonce l'existentialisme de Sartre, jusque dans les situations décrites (notamment l'expérience de la honte) et les formules (l'homme « condamné » à être libre). Mais ce n'est que trente ans plus tard, quand il le croise en tant que juré au Tribunal Russell contre les crimes de guerre au Viet-Nam, que l'auteur de *La nausée* et de *L'être et le néant* confesse à Anders l'influence que ce dernier eut sur sa réflexion.

La reconnaissance philosophique et littéraire reçue en France ne suffit pas à panser la blessure de l'émigration. Anders a peu de possibilités de travail. Le pessimisme l'étreint. Arendt l'a rejoint et s'investit dans les activités de l'Aliyah de la jeunesse, une branche de la Jewish Agency qui organise le départ en Palestine d'enfants et adolescents juifs fuyant le III<sup>e</sup> Reich. Les rapports sont froids sinon hostiles. Repoussée par son humeur sombre, elle tombe amoureuse d'Heinrich Blücher, ancien membre de la Ligue spartakiste et philosophe autodidacte, qui deviendra son mari en 1940. Le divorce entre Arendt et Anders est prononcé par lettres, en 1937. Car, en juin 1936, Anders est parti pour les États-Unis. Sa situation matérielle n'est pas meilleure qu'à Paris, malgré l'aide de ses parents qui ont retrouvé un poste universitaire. Le voici qui vivote entre New York, Hollywood et San Diego. Il se propose de scénariser des films de Chaplin, démarche sans succès les studios de Hollywood pour adapter un récit intitulé *Learsi* (anagramme d'Israël) traitant du problème de l'assimilation des Juifs, sert de précepteur, collabore un temps à l'*Office for War Information*, un organisme chargé de réunir des informations à destination des Allemands et des populations tombées sous la botte d'Hitler. Surtout, il travaille à la plonge et en usine, expérience cruciale de l'individu réduit à l'état d'exécutant, aveugle au processus d'ensemble, de sorte que se manifeste le décalage entre ce que nous faisons réellement et les conséquences globales de la production. Ce sera l'un des thèmes majeurs de *L'obsolescence de l'homme*.

Aux États-Unis, Anders retrouve la diaspora émigrée après l'arrivée d'Hitler au pouvoir : Brecht, le compositeur Schönberg, Thomas Mann, Horkheimer et Adorno. Il loge un temps chez Herbert Marcuse, élève également de Heidegger et son ancien assistant jusqu'en 1932, où le mage de Todtnauberg refuse sa thèse sur Hegel. Marcuse réintroduit Anders auprès des exilés. C'est ainsi qu'il approche l'École de Francfort. On dispose du script d'une intervention d'Anders suivie d'un débat, tenue en 1942 au domicile d'Adorno, où notre philosophe présente quelques « thèses sur les besoins<sup>8</sup> ». Il dit notamment ceci :

« Le caractère artificiel de l'homme s'accroît encore du fait que ce dernier devient le produit de ses propres produits. Du fait que, spécialement dans un système économique qui ne s'aligne pas sur les besoins des hommes mais sur ceux du marché, l'homme n'est pas de taille à affronter les exigences de ses propres produits, une différence prend naissance, un « décalage » (*Gefälle*) entre homme et produit. – Par ailleurs, pour satisfaire ses propres besoins, l'économie doit produire des besoins chez l'homme : de tels « besoins nés dans la vassalité » sont certes artificiels, mais ils ne méritent en aucun cas

---

<sup>8</sup> Texte consigné dans le volume XII des *Œuvres complètes* de Marx Horkheimer, Fischer Verlag, 1985, p. 579-586. Traduit en français sur le site *Les Amis de Némésis* sous le titre « Thèses sur la théorie des besoins ».

d'être considérés comme autant de besoins culturels, bien que l'économie s'efforce de les faire passer pour tels. »

Cela, aucun des protagonistes du débat ne parvient vraiment à le comprendre, ni à en saisir les implications. Anders a vu que parler de « besoins » au sein du capitalisme technologique n'était qu'illusion. Comment évoquer une sensation naturelle de manque si, au lieu de répondre à des demandes, le système industriel cherche à satisfaire *ses propres besoins*, de sorte que les humains deviennent les « produits » des produits ? La prétendue essence de l'homme comme être de culture, qui transforme le réel, s'est renversée : c'est l'économie qui, par la production de besoins, produit l'humanité qui lui est nécessaire pour perpétuer sa logique. On retrouve le thème du « décalage » et cette propension de Anders à doter les produits de l'industrie d'intentions autonomes. Las, l'exposé laisse perplexes les grands penseurs de l'École de Francfort.

Hannah Arendt, quant à elle, est arrivée aux États-Unis avec Blücher en 1941, à la faveur des laisser-passer qu'Anders leur a fournis. Comme elle déteste Adorno qui le lui rend bien, elle se détourne de son ancien mari qui fricote avec « la bande de porcs » de Francfort<sup>9</sup>. Le voici repoussé de toutes parts dans son statut d'*outsider*. Un franc-tireur bien commode, cependant, lorsqu'il s'agit de donner à Adorno des arguments pour démonter la philosophie heideggerienne.

En ces années américaines, Horkheimer et Adorno travaillent à leur ouvrage commun, *La dialectique de la raison*. Des recoupements avec Heidegger sont possibles, à la faveur de la critique de la raison instrumentale. Aussi Adorno cherche-t-il déjà à marquer la distance, qui se concrétisera dans les années 1960 avec la publication de *Jargon de l'authenticité* et *Dialectique négative*. Un article d'Anders, écrit directement en anglais en 1948 dans la revue *Philosophy and Phenomenological Research*, tombe à pic : *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*. Le meilleur remède contre les enchantements du philosophe de la Forêt Noire. Une lecture impitoyable de son livre majeur, *Être et temps*, alors que Heidegger, interdit d'enseignement en Allemagne, prépare son « tournant » d'après-guerre, réinterprétant toute l'histoire occidentale selon l'oubli de l'Être et la domination inéluctable de la technique planétaire.

Ce qu'il avait pu dire de juste en 1927 dans son langage amphigourique, Pascal l'avait noté en quelques pensées, Kierkegaard en quelques fulgurances sur le concept d'angoisse et le saut individuel dans la liberté. Nous sommes embarqués dans l'existence ; contraints de parier sur tel ou tel choix pour faire notre salut ; d'où la nécessité de se retirer du monde et du siècle, de lâcher l'ombre du divertissement pour la proie de l'existence individuelle enfin reprise en mains. À cette différence près, par rapport à ses devanciers, que Heidegger appelle à vivre authentiquement en assumant un héritage historique, constitué par les héros de la communauté de destin.

Anders s'attaque à Heidegger comme philosophe traitant de choses concrètes : l'expérience quotidienne, la dimension technique de l'être humain, les technologies matérielles et immatérielles de la société de masse (transports, propagande, médias). Cette réputation est usurpée parce que le monde que décrit *Être et temps* est d'ores et déjà obsolète au moment où Heidegger écrit. C'est l'univers pratique d'un petit cordonnier, tout à sa tâche et qui ne fait qu'un avec son outil. La machine, la division du travail, l'organisation de la production qui réduit l'homme à l'état d'appendice machinique, rien de tout cela n'apparaît dans le texte de Heidegger. Pas plus qu'il ne se demande par quels moyens matériels le « on » impersonnel de l'homme des masses peut bien régner - Heidegger aurait sans doute dédaigné une étude telle que *Propagandes* (1962), ouvrage de Jacques Ellul, penseur du système technicien que l'on s'est pourtant plu à rapprocher de lui.

Quant à la décision du *Dasein* (de l'existant humain) de vivre authentiquement, dans le face-à-face avec la mort et en s'appropriant l'histoire de son monde, elle s'effectue dans un vide historique et social que Heidegger a rempli avec les tambours nazis :

---

<sup>9</sup> Arendt, citée dans *La bataille des cerises*, p. 122.

« Comme la majorité de la *petite-bourgeoisie* allemande, il pratique une grève morale et politique. Il ne faut pas s'étonner que Heidegger n'ait aucun principe, aucune idée sociale, bref : *rien*, et que, lorsque la trompette du nationalisme a commencé à retentir dans son *vacuum* moral, il soit devenu un nazi<sup>10</sup> ».

Le monde de Anders est tout autre, en effet. C'est le monde de la production taylorisée, où le travailleur se retrouve « plus petit que lui-même », pris dans un engrenage qui rive son horizon à la tâche immédiate, sans qu'il ne puisse imaginer les effets lointains de ses actes. Déchirement interne, « non-identification » aurait dit Günther Stern, « décalage prométhéen », dit désormais Günther Anders. Lorsque les moyens technologiques de production et de destruction atteignent un certain seuil de développement, les différentes facultés humaines, aux capacités certes toujours inégales, finissent par se disjoindre totalement. Les hommes du monde technologique sont incapables de sentir à la hauteur de ce qu'ils produisent ; incapables d'imaginer (de se rendre présent par une image) à la hauteur de la puissance de leurs moyens. Tous, potentiellement, semblables à ce pilote de bombardier obnubilé, durant sa mission, par les dollars qu'il lui reste à payer pour son réfrigérateur. Avec ce concept et quelques autres, Anders définit la condition de l'homme moderne.

Citons en outre la « honte prométhéenne », autrement dit la honte de n'être pas une machine, la honte d'être seulement un humain contingent, né et marqué par sa finitude, au lieu d'un artefact usiné. D'où la tendance, depuis - d'autant plus vérifiée maintenant que le transhumanisme est devenu pour beaucoup un horizon désirable - à s'hybrider avec les machines pour pallier les déficiences du « Je » en le traitant comme un « Ça » ; un objet technique issu de l'*engineering*. Décisive, encore, la notion d'« obsolescence », corollaire des deux précédentes, qui marque ce moment où l'on ne parle plus d'un monde humain dans lequel il y a aussi des choses et des appareils, mais « d'un monde de choses et d'appareils dans lequel il y a aussi d'autres hommes<sup>11</sup> ». C'est le monde des catastrophes en chaîne : l'avènement du nazisme en 1933 ; Auschwitz ; Hiroshima et Nagasaki. La machine totalitaire ; la fabrication industrielle de cadavres ; la possibilité technologique de l'anéantissement de la vie sur terre.

Depuis le 6 août 1945, Anders sait qu'il n'écrira plus jamais de philosophie pure. Rentré en Europe, remarié avec l'écrivaine autrichienne Elizabeth Freundlich, il refuse un poste à l'université de Halle, en RDA, proposé par le philosophe Ernst Bloch (auteur du *Principe espérance* en 1954). Il choisit un territoire neutre, l'Autriche. Il y couche sur papier ce mélange de haute conceptualisation et d'enquête journalistique qui fait sa singularité : *L'obsolescence de l'homme*, qui paraît en 1956. Livre déconcertant par ses constructions argumentatives complexes, trop touffu sans doute pour les fêrus de critique sociale pamphlétaire ; mais trop trivial par ses exemples pour agréer à la doxa académique. Livre gênant, aussi, par ses fulgurances, aux yeux de certains phares de la pensée critique. C'est en 2002 que le lectorat français découvre *L'obsolescence de l'homme*, grâce aux éditions de l'Encyclopédie des Nuisances et Ivrea (ex-Lebovici), autrement dit les émules de Guy Debord.

Pour qui lit *La société du spectacle* puis Anders, il y a parfois de quoi être frappé par les similitudes entre la critique du « spectacle » et la critique andersienne du monde « fantôme » livré à domicile par les médias de masse, qui réunissent séparément les spectateurs. Sujet brûlant entre tous que celui de la découverte de devanciers méconnus. Entre 1987 et 1988, Jean-Pierre Baudet, germaniste travaillant pour le compte des éditions Champ Libre, entre en relation avec Debord par l'intermédiaire de Jean-François Martos. Il tente, sans succès, de faire publier quelques feuillets du livre d'Anders chez Lebovici. Après son échec, il transmet au stratège situationniste,

---

<sup>10</sup> *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, Sens & Tonka, 2003, p. 62.

<sup>11</sup> *L'obsolescence de l'homme. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, tome II, Fario, p. 63.



qui lit mal l'allemand, un résumé épuré de *L'obsolescence de l'homme*<sup>12</sup>. Il pense bien faire en montrant à Debord les accointances entre ses thèses et cet auteur allemand peu connu en France. Il se peut aussi qu'il ait malgré lui résumé Anders en style debordien. L'effet est contraire aux espérances : Debord enrage, outragé que ses amis puissent soupçonner un obscur allemand mêlant métaphysique et journalisme, de l'avoir devancé dans ses intuitions. Baudet renchérit, laissant entendre que seule la vérité blesse. Voyez en effet ce passage de Anders, décrivant une famille spectatrice :

« Ils ne sont plus ensemble mais côte à côte ou, plus exactement, juxtaposés les uns aux autres. Ils sont de simples spectateurs. Il ne peut plus être question d'un tissu qu'ils trameraient ensemble, d'un monde qu'ils formeraient ensemble ou auquel ils participeraient ensemble. En réalité, les membres de la famille sont, dans le meilleur des cas, aspirés simultanément (mais pourtant pas ensemble) par ce point de fuite qui leur ouvre le royaume de l'irréel ou un monde qu'ils ne partagent, à proprement parler, avec personne (puisque eux-mêmes n'y participent pas vraiment)<sup>13</sup> ».

Bref, ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation et le séparé est réuni en tant que séparé. Si ce n'est pas du Debord en 1967, cela y ressemble étonnamment. Debord rompt avec Baudet et contraint Jean-François Martos, tiraillé entre ses deux amis, à faire de même, sur fond de soupçons de plagiat. Des soupçons très peu fondés néanmoins, car coïncidence ne veut pas dire causalité. Quant à l'œuvre majeure d'Anders, sa diffusion en France aurait pu gagner une quinzaine d'années, au grand bénéfice de la techno-critique (qui plus est pour être éditée peu ou prou par le même groupe de personnes).

Dans les années 1950, Anders trace sa route et n'en dévie plus. Nouveau refus d'un poste prestigieux, cette fois-ci à la Freie Universität Berlin. Le prestige, Arendt en est quant à elle auréolée aux États-Unis, philosophe célèbre depuis la parution de sa trilogie sur les origines du totalitarisme, en 1951. Elle publie en 1958 son deuxième grand livre, *Condition de l'homme moderne*. Une somme qui fourmille de réflexions pour comprendre ce que les sociétés industrielles font à l'humanité de l'homme. Un livre marqué par le vocabulaire de Heidegger, sans doute. Mais aussi par les notions andersiennes de « décalage », de « désuétude » (les marchandises produites industriellement étant vouées à disparaître dès le moment de leur fabrication) et du devenir « fantomatique » du monde. Une correspondance reprend entre les anciens époux à partir de 1955. Elle nous apprend peu de choses, sinon que l'un et l'autre sont attentifs aux progrès de leurs œuvres respectives. Touchante, pour le reste, c'est-à-dire la chronique amoureuse.

Anders, bientôt en partance pour le Japon où il rencontre des rescapés des bombardements et intervient en place publique, rédige des textes populaires sous forme d'un journal d'Hiroshima et Nagasaki (*L'homme sur le pont*, 1958). À l'orée des années 1960, il se lance à corps perdu dans le mouvement antinucléaire et publie une correspondance avec Claude Eatherly, « le pilote d'Hiroshima ». Elle connaît un grand écho, avec l'appui, entre autres, de Bertrand Russell et de l'écrivain et futurologue autrichien Robert Jungk. En toute rigueur, Eatherly est le pilote de l'avion de reconnaissance qui a donné le feu vert pour larguer la bombe. Décoré et fêté en héros à son retour aux États-Unis, bien que rongé par le sentiment de sa faute, il cherche à faire reconnaître sa culpabilité par les autorités en commettant ouvertement des larcins. Être arrêté et sanctionné constitue la seule manière de redevenir un sujet responsable de ses actes. Folie, aux yeux des institutions qui l'internent dans un hôpital psychiatrique. Aberration de la mégamachine

---

<sup>12</sup> Voir un résumé de l'affaire sur le site Les Amis de Némésis.

<sup>13</sup> *Le monde comme fantôme et comme matrice* in *L'obsolescence de l'homme*, Ivrea/ Encyclopédie des nuisances, pp. 124-125.

bureaucratique : elle célèbre les irresponsables qui se contentent d'obéir aux ordres ; elle enferme les sujets responsables qui font de leur conscience morale un honneur. Anders approfondit : la technicisation de notre être implique que nous devenions, tel Eatherly dans sa fonction de pilote, des « coupables sans faute ».

La popularisation de ses thèses fait de Anders une voix militante. Il n'est pas Karl Jaspers, le second mentor de Hannah Arendt, qui livre lui aussi ses réflexions sur *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, en 1958. Il s'en ouvre à son ex-femme dans une lettre de décembre 1959 :

« Je me trouve en plein cœur du mouvement antinucléaire, du moins comme le menuisier qui leur fabrique des théories et distille quelque chose comme une "Morale de l'âge atomique" à partir de x dissertations et conférences [...] Je suppose que nous nous trouvons vraiment *on two shores, none of which can be seen or understood from the other one* [sur deux rives, dont rien ne peut être vu ou compris depuis l'autre]. Car mes arguments sont franchement antijaspersiens ; et toi, tu as donné une appréciation hautement favorable au livre de J. sur l'atome, fondée sur des considérations que je ne devine même pas. Dommage d'en arriver à des moments où l'on ne connaît plus que le strict minimum de l'autre : à savoir que l'autre défend précisément ce que l'on combat, pour des raisons tout aussi intangibles. Mais peut-être l'aptitude à la confiance n'est-elle pas un minimum<sup>14</sup> ».

Ironie de l'histoire, Anders retrouve dans les rangs du mouvement antinucléaire allemand Heidegger lui-même. Depuis 1949, l'interdiction d'enseigner dont il était frappé est levée. En France, par le truchement de Jean Baufret, d'Emmanuel Lévinas, de Sartre et d'autres intercesseurs, Heidegger retrouve l'aura qui fascinait ses étudiants des années 1920. Il s'est tourné vers la question de l'histoire de la philosophie comme oubli de l'Être. Le voici qui se livre à une déconstruction (précisément, une *destruktion*) de la métaphysique occidentale, rivée selon lui sur la représentation, l'organisation et la mise en service des choses (les *étants*), dont il décèle le point culminant dans le règne planétaire de la technique. On lit dans un texte de 1959, intitulé *Sérénité* (*Gelassenheit*, traduit aussi par « acquiescement »), les observations suivantes, justes en elles-mêmes :

« Si l'on réussit à maîtriser l'énergie atomique, et on y réussira, un nouveau développement du monde technique commencera alors. Les techniques du film et de la télévision, celles des transports, en particulier par air, celles de l'information, de l'alimentation, de l'art médical, toutes ces techniques telles que nous les connaissons aujourd'hui ne représentent sans doute que de premiers tâtonnements. Personne ne peut prévoir les bouleversements à venir. Mais les progrès de la technique vont être toujours plus rapides, sans qu'on puisse les arrêter nulle part. Dans tous les domaines de l'existence, l'homme va se trouver de plus en plus étroitement cerné par les forces des appareils techniques et des automates. Il y a longtemps que les puissances qui, en tout lieu et à toute heure, sous quelque forme d'outillage ou d'installation technique que ce soit, accaparent et pressent l'homme, le limitent ou l'entraînent, il y a longtemps, dis-je, que ces puissances ont débordé la volonté et le contrôle de l'homme, parce qu'elles ne procèdent pas de lui<sup>15</sup> ».

À quelques inflexions près, Jacques Ellul aurait pu écrire cela cinq ans plus tôt, dans *La technique ou l'enjeu du siècle* (paru en 1954, la même année que les *Essais et conférences* de Heidegger, avec le fameux texte sur *La question de la technique*). Que l'être humain entre en désuétude,

---

<sup>14</sup> Lettre du 20 décembre 1959, in Hannah Arendt & Günther Anders, *Correspondance 1939-1975*, éditions Fario, 2019, pp. 101-102.

<sup>15</sup> Heidegger, *Sérénité*, in *Questions III et IV*, Gallimard, Tel, 1966, p. 142.

cerné par les machines, c'est aussi le constat d'Anders. Reste à savoir que faire du diagnostic. Heidegger soutient que l'essence de la technique n'a rien de technique. Ce serait encore rester prisonnier de la métaphysique de la volonté et de la puissance. En réalité, parce qu'elle semble barrer la voie vers l'Être, la technique est déjà un chemin pour le retrouver. Car l'Être, dans la modernité, se manifeste sous cette forme brutale. Tout ce qu'on pourrait en dire, c'est qu'il apparaît par éclipses pour mieux se dissimuler ensuite (*La question de la technique*). Ce galimatias s'éclaircit en 1969 lorsque Heidegger déclare dans un entretien sur la chaîne allemande Z. D. F., qu'il faut récuser le malentendu selon lequel il serait contre la technique<sup>16</sup> (entendue au sens cité plus haut, d'un auto-accroissement du système technicien). On a plutôt l'impression, effrayante, qu'il incite à attendre l'intensification de la machination du monde, afin qu'émerge de cette domination totale un *Übermensch* technologique. Le gigantisme technicien, qu'il s'agisse de la conquête de l'espace ou de l'immersion dans les niveaux microscopiques de la matière, ouvre le domaine de l'incalculable. Mais l'ombre de la technique « annonce autre chose, dont le savoir nous est présentement suspendu<sup>17</sup> ». Le mystère se résout dans la parole du poète Hölderlin, ultime pirouette du penseur de Todtnauberg : « là où est le danger, là aussi croît ce qui sauve ».

Voilà pourquoi nous n'avons nul besoin de Heidegger dans notre *Bibliothèque Verte*. Outre son engagement nazi, son indifférence morale et son mépris absolu des contingences historiques nous le rendent étranger, tout en faisant de son analyse de la technique un chemin qui ne mène nulle part. C'est pourtant bien cet apôtre du silence, de la pensée méditante et de l'hermétisme poétique qui rejoint en 1957-1958 le mouvement Kampf dem Atomtod (« Combat contre la mort atomique »), opposé à la dotation de la *Bundeswehr* en armes atomiques tactiques, décidée par l'OTAN et approuvée par le chancelier Adenauer. Le « Manifeste Göttinger » signé en avril 1957 par dix-huit scientifiques atomistes de la jeune RFA, est l'étendard intellectuel du mouvement qui, par ses marches de Pâques, annonce au début des années 1960 les protestations futures contre la guerre du Vietnam. On y retrouve Werner Heisenberg et Carl Friedrich von Weizsäcker, deux physiciens que Heidegger cite dans ses textes critiques sur la science qui ne « pense » pas (entendre : qui ne « se » pense pas, qui échoue à réfléchir ses méthodes), et qui vont se joindre au concert de louanges nationales pour son soixante-dixième anniversaire, en 1959. Quant à sa participation effective, il l'évoque d'une manière lapidaire et vague, au détour d'un entretien réalisé pour le journal *L'Express*, le 21 octobre 1969, par ses disciples Frédéric de Towarnicki et Jean-Michel Palmier :

« Votre seule manifestation politique officielle, depuis de longues années, a été une signature protestant contre l'armement atomique de la Bundeswehr en 1957. Pourquoi ? - J'ai bien signé un texte, mais ce n'était pas celui-là. La protestation dont vous parlez était limitée aux hommes de science, huit professeurs de Bonn. Je n'ai donc pas été invité à le faire par les physiciens Heisenberg ou von Weizsäcker ».

Voilà, sous réserve de plus amples informations, tout « l'engagement anti-nucléaire » de Heidegger, et d'ailleurs le manifeste Göttinger *n'est pas* antinucléaire – au contraire. Les physiciens qui l'ont rédigé revendiquent la poursuite du « développement pacifique de l'énergie nucléaire ». Ce qu'ils refusent, et Heidegger avec eux, c'est le danger de voir l'Allemagne, coincée entre l'Ouest et l'Est, servir de champ de bataille à coups de bombes à hydrogène, si la *Bundeswehr* se dote d'armes nucléaires. Leur mouvement est d'abord un mouvement *patriotique*, habillé de vœux pieux pour la paix mondiale et des habituelles revendications de liberté scientifique de travailler au nucléaire civil. Rien qui ne puisse

---

<sup>16</sup> Entretien entre Richard Wisser et Martin Heidegger, in *Cahier de l'Herne. Heidegger*, L'Herne, 1983.

<sup>17</sup> *L'époque des conceptions du monde* in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Tel, 1962, p. 125.

déplaire à Heidegger jusque dans la duplicité tacite et rusée de ce manifeste. Anders reçoit un commentaire lapidaire de Arendt :

« Nous parlerons de la mort nucléaire. Qu'Heidegger ait rejoint le mouvement ne m'étonne pas le moins du monde ». Une lettre à Blücher donne une indication supplémentaire : « au premier rang marche Günther, et Heidegger, qui ne peut manquer aucun mouvement populaire, s'est déjà bel et bien rallié<sup>18</sup> ».

A-t-il cru voir, comme dans les années 1930, un nouveau mouvement populaire à spiritualiser ? On ne sait, et on s'en moque.

Contrairement à son ancien maître, Anders ne se dissimule pas dans les nuées spéculatives. Son acuité demeure, son utilisation de l'exagération philosophique frappe juste, pour peu qu'on le suive. En 1964, Arendt publie *Eichmann à Jérusalem*, livre qui renforce sa célébrité au prix d'une controverse quant à son portrait d'Eichmann en parangon de l'absence de pensée. Anders, au même moment, publie *Nous, fils d'Eichmann*, une lettre adressée à Klaus Eichmann, le fils du logisticien de la Solution Finale.

Eichmann, ou l'exemple même du « coupable sans faute », qui s'enfoncé dans son rôle de rouage et y trouve son contentement. L'anti-Eatherly, en somme. Par un passage à la limite caractéristique de son style, Anders soutient que nous sommes tous devenus des « fils d'Eichmann », autrement dit, des fils du monde d'Eichmann : ce monde de la technique où les créateurs sont devenus les créatures, engluées dans le décalage prométhéen. On anticipe les récriminations à l'égard de telles idées : « la situation de l'homme face à l'organisation technique est hors-limite ; faut-il alors disculper un Eichmann, nécessairement dépassé par la démesure du système technicien ? » Ce qui permettrait de récuser la critique de la société industrielle coupable de banaliser l'horreur nazie. Certainement pas, répond Anders, car Eichmann a mis tout son zèle à atteindre le but final qu'il avait bel et bien devant les yeux, dès le départ. Dans son cas, on touche au « monstrueux », dit l'auteur. Et non au banal. En quoi il se différencie d'Arendt. Eichmann ou cet être capable de se déshumaniser de manière active, et de ne pas prendre peur au spectacle de son impuissance. Ce n'est pas seulement qu'il ne pouvait se représenter ni sentir les conséquences de l'appareil qu'il faisait fonctionner. Non, il a trouvé *bon* de ne pouvoir le faire.

Mais pour les humains encore captifs de l'impératif de performance maximale, il existe une issue, faible, mais toujours disponible, pour combler l'écart entre le faire et le sentir. Il faudrait s'exercer à prendre peur, voire à haïr cet univers de machines en croissance exponentielle qui rend l'homme superflu. Il y a le sordide de ces machines à sous japonaises, les *pachinkos*, inventées pour permettre aux ouvriers humiliés par l'appareillage industriel de soulager leurs frustrations sur d'autres machines absorbant leur adrénaline. Et les laissant, bien entendu, d'autant plus esclaves<sup>19</sup>. Il y a l'horreur de la machine-monde de l'armement nucléaire, où des millions de co-employés au perfectionnement machinique œuvrent à la liquidation de l'espèce humaine, donc à la leur. Le monstrueux peut toujours se reproduire tant que l'on ne remonte pas à ses sources, dit Anders dans *Nous, fils d'Eichmann*. N'a-t-on encore rien vu ? « Le monde en tant que machine, c'est vraiment l'État *technico-totalitaire* vers lequel nous nous dirigeons<sup>20</sup> ». Ceci énoncé en 1964, dans le monde d'avant l'Internet des objets, le réseau 5G, les satellites Tesla, les voitures « autonomes » et le *pass* vaccinal sur smartphone. Chez Anders l'exagération grossit le vrai à l'état virtuel. Il a saisi qu'à chaque fois que l'on énonce « on n'en est pas là », on ignore la logique du capitalisme technologique, qui, pour se perpétuer, doit toujours déjà intégrer dans ses productions le fait qu'« on n'en sera bientôt plus là ».

<sup>18</sup> *Correspondance 1939-1975*, lettre 40, pp. 90-91.

<sup>19</sup> « L'obsolescence du monde humain » in *L'obsolescence de l'homme*, Tome II, Fario, 2011.

<sup>20</sup> *Nous, fils d'Eichmann*, Payot & Rivages, 1999, p.83.

Oui, mais l'auteur qui exhorte ses contemporains à réagir mobilise à cette fin la peur, l'effroi, le ressentiment à l'égard des machines, puis la haine. À la suite d'un Goethe (la légende de l'apprenti sorcier) ou d'un Čapek<sup>21</sup> (*R.U.R.*), il joue sérieusement avec la « psychologie des choses », prêtant des intuitions et une autonomie aux machines, quitte parfois à les sexualiser (la machine *pachinko* aguiche le travailleur humilié pour qu'il la violente). Anders est « technophobe ». Ayant dit cela, on n'a vraiment rien dit. Que nous ayons envie de casser ce qui nous humilie, que nous éprouvions du ressentiment à l'égard de ce qui nous rend obsolète, quoi de plus humain, après tout ? Il faut aussi s'imaginer les années de vieillesse du penseur de l'âge atomique pour rendre compte de la tonalité de son œuvre tardive. Divorcé d'Elizabeth Freundlich, il a épousé en 1957 la pianiste américaine Charlotte Zelka, de dix-huit ans sa cadette. Mais, rentrée aux États-Unis, dans sa famille, celle-ci annonce en 1975 à Anders, resté à Vienne, qu'elle ne reviendra plus, sans que le divorce ne soit prononcé. Seul dans son logement viennois, rongé par l'arthrite, entouré de manuscrits inachevés ou de textes anciens scellés dans des enveloppes, Anders se consacre alors à la mise en forme du tome II de *L'obsolescence de l'homme*, paru en 1979, défini comme une « anthropologie philosophique à l'époque de la technocratie ». Une mine pour la techno-critique.

Les vieux jours approchent, Heinrich Blücher, le second mari d'Hannah Arendt, disparaît en 1970. Les philosophes de la condition de l'homme moderne échangent des nouvelles, des marques de sollicitude. Lui davantage. Il avait tout fait pour revoir Arendt en 1961. Rencontre heureuse à ses yeux. Insupportable pour elle, qui, dans une lettre à Blücher, tient ces propos à l'emporte-pièce : « Il ne songe à rien d'autre qu'à sa gloire, est insouciant, légèrement dérangé [...] n'arrive pas à terminer ses choses, m'a raconté qu'il refaisait trente fois chaque page !!! En même temps, il se sent on the top of the world, déclare qu'il ne reçoit que des gages de vedette, par exemple, qui ensuite se révèlent l'ordinaire ici à peu près, plutôt un peu moins<sup>22</sup> ».

La mort de la femme de sa vie, en 1975, victime d'un infarctus, laisse Anders désesparé. Il écrit *La bataille des cerises*, dialogue semi-imaginaire entre les deux époux, sur le balcon de leur mini-studio en 1929. Esseulé et mégalomane, peut-être. Reste que Anders est une voix écoutée du mouvement anti-nucléaire. Il ne délivre pas des cryptogrammes comme Heidegger, il continue, envers et contre tout, de dire ce qu'il pense juste, sans se dispenser de l'outrance. En 1986, la centrale de Tchernobyl explose. Anders donne un entretien à une revue écologiste allemande, *Natur* :

« Je tiens pour nécessaire que nous intimidions ceux qui exercent le pouvoir et nous menacent (des millions d'entre nous). Là, il ne nous reste rien d'autre à faire que de menacer en retour et de neutraliser ces politiques qui, sans conscience morale, s'accommodent de la catastrophe quand ils ne la préparent pas directement. [...] que la violence – lorsqu'on a besoin d'elle pour imposer la non-violence et qu'elle est indispensable – doive être notre méthode, ce n'est sûrement pas contestable. [...] Je conteste - et je l'ai déjà prouvé il y a trente ans de la façon la plus détaillée dans le premier tome de *L'Obsolescence de l'homme* – qu'il y ait encore de la démocratie après la victoire des médias de masse [...] je crois qu'"espoir" n'est qu'un autre mot pour dire "lâcheté"<sup>23</sup> ».

Un féroce débat s'ensuit. Un lecteur s'insurge : « Radicalisme verbal et militantisme gueulard », peur des « actions réelles » (autrement dit, peur d'aller physiquement sur le terrain de l'affrontement) de la part d'un vieillard perclus prompt à donner des leçons aux jeunes fomentant des *happenings* de protestation. Un autre demande à l'intellectuel reconnu arrivant à la fin de sa

<sup>21</sup> Cf. Karel Čapek et Antoine de Saint-Exupéry- Notre Bibliothèque Verte (n°30 & 31)

<sup>22</sup> *La bataille des cerises*, p.128.

<sup>23</sup> Entretien sur « l'état d'urgence et la légitime défense » in *La violence : oui ou non. Une discussion nécessaire*, Fario, 2014, pp. 22-30.

vie de rendre raison de son incitation à envoyer les plus jeunes et mal dégrossis se sacrifier dans les rangs d'une illusoire Fraction Armée Verte. Certains soutiennent que mieux vaut s'en tenir au petit espoir du peu que nous arrivons à faire, au lieu d'appeler au meurtre en toute inconséquence. Il se dégage de ces discussions autour de l'entretien d'Anders qu'on n'atteint jamais la paix en comptant sur l'abandon de la violence qui aurait permis d'y parvenir. Qui dira que ces réactions manquent de fondements ? Et qu'il serait acceptable, de la part d'un moraliste, d'appeler à l'élimination de dirigeants criminels, en sachant que des têtes brûlées avides « d'action » y trouveront matière à épancher leur soif d'héroïsme ? Voyez d'ailleurs comment les crimes de Theodore Kaczynski ont jeté le discrédit sur son manifeste anti-industriel. Anders enfonce pourtant le clou :

« À l'interdiction vieille de plus de 3000 ans : « Tu ne tueras point » (Exode, 20, 13), nous devons ajouter un complément : "*Tu peux – et peut-être même tu dois – tuer ceux qui sont prêts à tuer l'humanité et qui exigent d'autres hommes, c'est-à-dire de nous qu'ils acceptent leur menace et même participent à leur crime*"<sup>24</sup> ».

C'est dans le désespoir et l'effroi que s'écrie le vieil homme : « ceux qui m'obligent à briser le tabou du meurtre peuvent être certains que je ne leur pardonnerai jamais ».

Anders nous laisse avec ces dilemmes insolubles pour ceux qui se refusent à faire couler le sang (si tant est qu'ils en aient les moyens, ce qui est une autre façon de retomber dans la course à la supériorité technologique). Hérétique il le reste jusqu'à son dernier souffle. En 1989, à l'âge de 87 ans, il quitte l'Académie des arts de Berlin qui refuse d'organiser une lecture des *Versets Sataniques* de Salman Rushdie. En 1992 enfin, il refuse le doctorat *honoris causa* que l'université de Vienne souhaite lui décerner, alors que le milieu philosophique viennois l'avait toujours ignoré. Refus d'enterrer sous les honneurs une vie de refus passée à alerter ses congénères contre la déshumanisation, sous les formes séduisantes de la production industrielle de marchandises et de l'État techno-totalitaire. Anders a toujours fait autrement.

**Renaud Garcia**  
**Printemps 2021**

### **Lecture :**

- *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Ivrea/Encyclopédie des Nuisances, 2002.
- *L'obsolescence de l'homme. Tome II : sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, éditions Fario, 2011.
- *Nous, fils d'Eichmann*, Payot & Rivages, 1999.
- *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?*, Allia, 2001.
- *La violence : oui ou non*, éditions Fario, 2014.

---

<sup>24</sup> *Idem*, p. 122.

# Hannah Arendt

(1906-1975)

Hannah Arendt. Une autre élève, juive allemande, de Martin Heidegger, laquelle se voulait davantage « politologue » que philosophe. Elle devient, après son émigration aux États-Unis en 1941, une référence de la pensée politique, sans cesse citée pour son analyse du totalitarisme et discutée pour son portrait d'Adolf Eichmann, le logisticien de la Solution Finale, en incarnation de la « banalité du mal ». Une formule qui résume son auteur pour beaucoup d'entre nous.

Johanna Arendt appartient à une famille juive, installée à Königsberg (la ville du philosophe Emmanuel Kant). Émancipés économiquement par le régime de Bismarck, ses parents sont sensibles aux idées progressistes. On les dirait aujourd'hui sociaux-démocrates. Sa mère, Martha Cohn, qui ne se dit d'aucune religion, est une excellente pianiste et une femme passionnée ; son père, Paul Arendt, plus sévère et introverti, est ingénieur. Surtout, bibliophile fêru de philosophie, de littérature et des classiques grecs et latins. Dans cette famille de Juifs assimilés, la jeune Hannah (le diminutif de Johanna) reçoit une éducation dans laquelle sa judéité reste secondaire. Quoique son grand-père ait été président de la communauté juive libérale de Königsberg, elle baigne dans la culture allemande, qui est sa langue maternelle et l'élément de sa pensée. Elle avouera ne s'être pensée juive qu'après avoir essuyé, adolescente, des insultes antisémites dans la rue. En se disant : « c'est comme ça ».

Avant le lycée, elle fréquente des écoles libérales. Vive, joviale et curieuse, elle s'y sent à l'aise. Ses parents s'intéressent en effet aux pédagogies nouvelles, informées par la psychologie du développement de l'enfant et la psychologie de l'enseignement. Disciplines dans lesquelles excellent William et Clara Stern, les parents d'un certain Günther Stern. Entre 1906 et 1918, Martha Cohn tient un carnet dans lequel elle consigne les progrès de sa fille, l'évolution de son caractère et de ses dilections<sup>25</sup>. Hannah est une enfant douée, qui comprend tout très vite et cherche à combler immédiatement toute lacune. Peu portée sur les travaux manuels, elle aime chanter à tue-tête et se plonger dans les livres imagés et les récits historiques. Élément intéressant pour son histoire future, ce n'est pas une sentimentale. Son père, gravement malade de la syphilis, décède alors qu'elle n'a que sept ans. Elle a bien prié pour lui, mais se tourne aussitôt vers sa mère et lui dit : « tu sais, maman, cela arrive à beaucoup de femmes ! ».

C'est néanmoins dans la bibliothèque paternelle qu'elle reçoit ses premières illuminations philosophiques, par la lecture de Kant ou de Kierkegaard. L'expérience du lycée de Königsberg, avec sa discipline de caserne, manque de relief, mais sa vocation est faite. Pour le reste, l'adolescente se frotte au monde d'après la Première Guerre Mondiale. Après quatre ans de massacres, le vent révolutionnaire souffle dans une Allemagne en déroute, avec la révolution des Conseils en 1919. Les premières leçons du réel sont celles de l'inflation, du chômage de masse, de l'agitation communiste. La jeune Hannah veut comprendre l'étrangeté de ce monde. Elle choisit d'étudier la philosophie, et se rend en 1924 à Marbourg, en Hesse.

À l'université professe un enseignant de trente-cinq ans, Martin Heidegger, qui a été l'assistant du fondateur de la phénoménologie, Edmund Husserl. Ce jeune philosophe, venu d'une stricte tradition catholique, est doté d'une connaissance abyssale de Platon, d'Aristote, des philosophes

---

<sup>25</sup> Hannah Arendt, *À travers le mur*, précédé de Martha Arendt, *Notre enfant*, introduit par Karin Biro, Paris, Payot, 2017.

présocratiques et de Saint Thomas d'Aquin. Dans ses séminaires, il ne va guère au-delà. On ne saurait surestimer l'impression que cette maîtrise des sources grecques et théologiques fit sur les esprits de ses élèves. À tel point que cette percée vers l'aube de la pensée marqua pour la vie les têtes pleines qui assistèrent aux cours de Heidegger. Quitte à s'émanciper ensuite, parfois violemment, des séductions d'un discours nébuleux. Ainsi de Günther Anders, Hans Jonas (le penseur du *Principe responsabilité*, revendiqué par certains écologistes), Herbert Marcuse, entre autres. Et Hannah Arendt. La belle et brillante étudiante, qui croise d'ailleurs Günther Stern/Anders sur les bancs de l'université, est à son tour ensorcelée par Heidegger. Elle devient, entre dix-huit et vingt-deux ans, son amante passionnée. Lui est marié depuis 1917 avec Elfride Petri, intellectuelle nationaliste et protestante rencontrée en 1915 alors qu'il professait un cours sur Kant. Elfride demeurera aux côtés de son mari jusqu'à sa mort en 1976, en dépit des multiples aventures de ce dernier, reconnues et pardonnées au nom d'une communauté spirituelle que l'on peut trouver *kitsch*, mais qui ne manque pas d'élégance pour l'époque ; elle-même, ayant un fils adultérin, Hermann, né en 1920, reconnu et éduqué par Heidegger comme le sien propre.<sup>26</sup> Pas plus original sur ce point que nombre de professeurs d'université à travers les décennies, Heidegger séduit ou se laisse séduire de temps à autres par ses élèves, lesquelles trouvent sans doute quelques raisons de le séduire ou de se laisser séduire. Il l'a fait avant Arendt, il le fera après. Mais ce qui semble simple passade scolaire pour lui, relève pour elle d'une révélation de la vie. On n'a pas non plus de raisons de penser qu'il ait été hypocrite et manipulateur ; simplement ils n'avaient pas les mêmes attentes. Nul besoin, cela dit, de psychologiser à outrance pour trouver là le lien, jamais interrompu, entre les deux œuvres à venir.

Or, par temps de *cancel culture*, de censure et de réécriture de l'histoire, il ne fait pas bon avoir été l'élève et l'amante de Heidegger, le futur recteur de l'université de Fribourg-en-Brigau en 1933. Le même philosophe qui a brièvement rêvé de spiritualiser le national-socialisme, concluant son discours sur « l'auto-affirmation de l'université allemande » par ces mots : « tout ce qui est grand se trouve dans la tempête ». Là où le mot *Sturm* peut aussi être compris, dans le contexte de l'énonciation, comme signifiant « combat » ; c'est-à-dire : « toute grandeur est dans l'assaut ».

Le temps serait donc venu, selon certains, d'examiner les traces heideggériennes dans l'œuvre d'Arendt et d'en finir avec les gerbes d'éloges. Voire d'en finir tout court avec une vision « sélective », « aristocratique », « discriminatoire », « déshumanisante », sinon « fascisante » de la vie sociale et économique, soutenue par une pensée hostile à la logique et introduisant en définitive la « destruction dans la pensée ». Toutes épithètes décochées contre l'œuvre de Hannah Arendt par l'universitaire Emmanuel Faye, en quelques huit-cents pages d'un réquisitoire<sup>27</sup> pour apologie et réhabilitation de l'œuvre anti-humaniste et irrationaliste – autrement dit fasciste - de Heidegger. Oubliez Lévinas, de Towarnicki, Sartre, Baufret, René Char, Lacan, Foucault, Derrida, Nancy, et tant d'autres, la coupable, c'est Arendt.

Déjà protagoniste de l'interminable querelle du heideggérianisme, dans un landernau académique plutôt acquis à l'oracle de la Forêt noire, Emmanuel Faye élargit la cible. Ayant frappé le (mauvais) maître en 2005<sup>28</sup>, en exhumant des séminaires inédits de Heidegger, accablants quant à son implication idéologique entre 1933 et 1934, il s'attaque aux (trop bons) élèves suspects d'avoir été infectés, quelles que soient leurs propres critiques, rébellions et ruptures, bien antérieures et plus pertinentes que celles de leur accusateur.

---

<sup>26</sup> Voir sur ce point la sélection de lettres de Heidegger à sa femme, « *Ma chère petite âme* ». *Lettres de Martin Heidegger à sa femme Elfride, 1915-1970*. Choiesies et commentées, par Gertrud Heidegger, Paris, Seuil, 2007.

<sup>27</sup> Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger. La destruction dans la pensée*, Albin Michel, 2016 (réédition en poche 2020).

<sup>28</sup> Heidegger, *l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, 2005.



Si peu de cas que nous fassions de Heidegger, le réduire à Hitler est aussi douteux que de réduire Aragon à Staline ; Arendt à Heidegger ; et, de réduction en réduction, les opposants à la machination du monde à Anders, Arendt, Heidegger et Hitler.

Vous êtes végétarien ? Vous aimez la vie dans les bois ? Vous êtes donc hitlérien puisque Hitler était végétarien (au moins de réputation) et que les nazis ont protégé la forêt allemande. Au temps pour Thoreau et Reclus.

Vous souscrivez aux thèses de Arendt sur la condition de l'homme moderne ? Vous voilà donc antisémite et nazi, à votre insu ou non, puisque Arendt les a élaborées à partir des réflexions d'Heidegger, antisémite et nazi, sur le dispositif technicien et la volonté de puissance moderne.

Une autre fois, peut-être, reviendrons-nous sur les mauvais procès faits à Arendt en tant que disciple de Heidegger. Si cela vous tarade et si vous avez l'heur de parler allemand, certains sont entrés dans la bataille pour dénoncer les forçages interprétatifs opérés par Emmanuel Faye<sup>29</sup>. L'essentiel, pour le moment, est de savoir pourquoi Arendt nous intéresse, nous, naturiens et anti-industriels.

Revenons à Marbourg, en 1925. L'amour que Arendt voue à Heidegger, et ce que dernier en fait, l'expose à l'autodestruction. La souffrance est insoutenable. Elle fuit à Heidelberg, en 1928, étudier sous la houlette de Karl Jaspers. Une figure paternelle de substitution. Viennent la rencontre avec Günther Anders, et les déchirements intérieurs. En témoigne cette lettre à Heidegger alors qu'elle va s'unir avec son ancien étudiant :

« Ne m'oublie pas, et n'oublie pas non plus combien je sais en profondeur que notre amour est devenu la bénédiction de ma vie. Ce savoir est inébranlable, aujourd'hui encore où j'ai trouvé une terre natale et une appartenance, loin de mon agitation perpétuelle <sup>30</sup>».

Une appartenance, ajoute-t-elle, dont elle sait bien que Heidegger ne pourrait la comprendre, lui qui ne voue que mépris à l'irrévérencieux Günther Stern.

Dans l'ombre du grand amour, le mariage par défaut bat de l'aile. Alors qu'elle a terminé sa thèse de doctorat sur Saint Augustin, Arendt continue néanmoins de fuir Heidegger. Sous l'impulsion de Kurt Blumenfeld, un de ses mentors, président de l'Union sioniste pour l'Allemagne, elle s'implique en 1933, à Berlin, dans une collecte des propos antisémites quotidiens tenus dans la presse et les associations, effectuée à la Staatbibliothek de Prusse. Arrêtée par la Gestapo au printemps 1933, alors que Anders est déjà en France, elle est libérée *in extremis* grâce à la sœur cadette de Günther, Eva Michaelis-Stern. Co-fondatrice du groupe de travail pour les enfants de l'Aliyah, organe récoltant des financements, cette dernière est demeurée en Allemagne. Profitant du fait qu'à cette époque les nazis encouragent l'émigration des Juifs, elle continue son travail. Elle est la seule parente d'Arendt sur place, qui a laissé à sa logeuse les coordonnées de l'Aliyah de la Jeunesse en cas de mésaventure. À ce moment, il est encore permis aux proches de s'inquiéter du sort des personnes arrêtées. C'est ainsi qu'ayant été avertie d'une perquisition au domicile d'Arendt, elle finit par la retrouver au siège de la Gestapo et obtient sa libération grâce à un officier SS conciliant. Arendt fuit en France retrouver Anders. Elle travaille à une biographie de l'écrivaine juive allemande Rahel Varnhagen, figure de la période romantique en Prusse, salonnière côtoyant Schlegel, Hegel, Humboldt, Heine, mariée à l'écrivain et diplomate Karl August Varnhagen, après plusieurs relations amoureuses malheureuses. Arendt voit aussi dans ce travail un miroir de sa propre expérience. À Paris, pendant que Anders travaille à ses fictions antifascistes, elle rejoint l'Aliya de la jeunesse et fait l'expérience des « parias » : ces Juifs

---

<sup>29</sup> Voir Guillaume Plas, « Appelle-t-on cela interpréter Arendt ? *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée* d'Emmanuel Faye – face aux textes », *Les Grandes figures historiques dans les lettres et les arts* [en ligne], n°7 (2018). Un article qui s'attaque aux biais interprétatifs et aux malhonnêtetés de l'ouvrage de Faye.

<sup>30</sup> Cité dans Günther Anders, *La bataille des cerises*, Rivages, 2013, p.101.

d'Outre-Rhin qui, pour la bourgeoisie juive, ne sont que des *polaks*. Elle voyage en Palestine en 1935. On a pu avancer que cette intense exploration de sa judéité, en quelques années à partir de 1933, fut aussi un moyen pour Arendt d'éloigner Heidegger et sa grécophilie.

Sioniste entre 1933 et 1935, elle entre en rupture par la suite. Elle demeure dissidente, une sorte de mauvaise conscience se refusant à absoudre les Juifs de toute responsabilité dans l'hostilité qu'ils suscitent. Une pièce supplémentaire au dossier de l'accusation, pour une juive avant tout allemande. Ses héros juifs, dont elle ne se départira jamais, se nomment Bernard Lazare (1865-1903), le premier des « dreyfusards », journaliste anarchiste et athée, et Rosa Luxemburg (1871-1919), théoricienne marxiste conseilliste, membre de la Ligue Spartakiste sauvagement assassinée lors de la révolution allemande en 1919. Un ancien Spartakiste, justement, devient son second mari : Heinrich Blücher. Communiste et anti-stalinien, poète bohème et philosophe autodidacte, dénué de diplômes universitaires. Arendt trouve auprès de lui, dans un premier temps, suffisamment de stabilité et de passion amoureuse pour atténuer son amour envers Heidegger. Elle endure également à ses côtés une part de sa condition de réfugiée.

L'expérience française marque Arendt dans sa chair, et sera déterminante pour son œuvre future. En 1939, Blücher est contraint de travailler, avec d'autres réfugiés, dans un camp de « prestataires », destiné à soutenir l'effort de guerre français. Près d'Orléans, il est retenu en compagnie d'un de ses amis, un certain Erich Cohn-Bendit, le père du futur Dany le rouge. Arendt lui écrit, lui rend visite et favorise sa sortie du camp. Ils se retrouvent à Paris. Ils présentent leurs papiers de divorce, rassemblés depuis un an, à un tribunal civil, et obtiennent l'autorisation de se marier. La cérémonie a lieu le 16 janvier 1940, quelques semaines avant que l'administration française cesse de délivrer des certificats de mariage pour les réfugiés. Les turpitudes de l'exil s'enchaînent en ces années amères : chassée d'Allemagne parce que juive, mais « boche » à peine arrivée sur le sol français, Arendt est contrainte de jouer le rôle, impossible, de futur citoyen français. Raflée au Vél d'Hiv' le 15 mai 1940, lors de la première rafle dirigée contre les femmes « indésirables », réfugiées politiques, économiques et confessionnelles, elle est transférée dans le Béarn, au camp de Gurs. Elle en sort le 8 juillet 1940, en s'étant procuré des papiers de libération. Par un heureux hasard, elle retrouve Blücher à Montauban, où il s'est rendu avec Erich Cohn-Bendit. Son ami Walter Benjamin, autre figure tutélaire, qui lui avait confié des manuscrits à remettre à Theodor W. Adorno, n'a pas la chance du couple Arendt-Blücher. Les nazis à ses trousses, il tente de franchir clandestinement la frontière espagnole. Arrivé à Port-Bou, submergé par le désespoir, il met fin à ses jours. Arendt ne le saura qu'une fois arrivée aux États-Unis. En attendant, à partir d'octobre 1940, alors que les Juifs sont tenus de se faire recenser dans les préfectures, Arendt et Blücher se rendent à Marseille, capitale des visas, pour obtenir de quoi fuir de l'autre côté de l'océan. C'est chose faite en janvier 1941. Les époux profitent d'un relâchement des restrictions sur les autorisations de sortie de la part du gouvernement de Vichy pour rejoindre Lisbonne par le train.

C'est aux bons offices de Günther Anders, qui leur procure des *affidavits*, autrement dit des cautionnements accrédités, que le couple doit son passage aux États-Unis, en avril 1941. Très vite, Arendt recrée des liens dans l'édition et le journalisme, s'intéresse à la vie intellectuelle new-yorkaise, devient responsable de la Jewish Cultural Reconstruction, une organisation chargée de récupérer et distribuer des biens sans héritiers dans la partie du territoire allemand occupée par les États-Unis. À bonne distance des théoriciens de l'École de Francfort, ces autres exilés allemands, et notamment Adorno (« l'un des individus les plus abjects que je connaisse », confiera-t-elle à Jaspers dans une lettre du 18 avril 1966<sup>31</sup>), elle édifie, avec le soutien actif de Blücher, le premier monument de son œuvre : *Les origines du totalitarisme* (1951).

---

<sup>31</sup> Hannah Arendt/ Karl Jaspers, « *La philosophie n'est pas tout à fait innocente* », Payot, 2006, p. 286.

Avec les totalitarismes nazi et soviétique - un parallèle qui lui vaudra l'hostilité constante des communistes, non moins que Camus, dont *L'homme révolté* paraît la même année - Arendt considère que les sociétés modernes ont basculé dans une ère où « tout est possible ». Il s'agit de détruire l'individu et ses relations sociales pour le fondre dans la masse, afin de forger un homme nouveau dans un monde de pure idéologie où l'erreur et l'échec n'existent plus. Le système totalitaire fait table rase du passé. On pourrait dire qu'il est sans cesse « en marche » et « disruptif ». Partout il sème la désolation, laquelle est aussi bien la condition de son développement. Telle est l'expérience totalitaire fondamentale, pour Arendt : là où le sol se dérobe, il y a dé-solation. Ne restent plus que des individus sans affiliation, noyés dans la masse et mis en mouvement, sous la direction du Parti, selon les lois de l'histoire ou de la nature (lutte des classes ou lutte des races). Terreur et idéologie caractérisent la forme politique du totalitarisme, déterminent son principe d'action : il s'agit d'appliquer une idée au mouvement de l'histoire, selon une cohérence logique poussée jusqu'au meurtre. L'idéologie prétend faire parler l'histoire elle-même, et l'encloue dans la camisole de la logique : posons A en prémisse (par exemple, le mouvement de l'histoire mène au triomphe de la classe représentée par le Parti), il s'ensuit B (toute critique du Parti ne peut émaner que de traîtres à la classe élue) et C (ces traîtres font tourner à l'envers la roue de l'histoire), jusqu'à l'élimination des opposants.

Choisissez vous-même les propositions initiales : le progrès réside dans l'accélération technologique pour répondre aux maux causés par la technologie ; l'humanité s'épanouira lorsque l'automatisation lui permettra de jouir de façon créative de son temps libre ; les catastrophes industrielles donnent l'occasion à l'humanité de travailler sa résilience pour en ressortir plus forte. Et tant d'autres. La logique totalitaire clôt le passé, le présent et le futur en prétendant tout expliquer. Ce que constate la pensée individuelle et solitaire, retranchée provisoirement dans le quant-à-soi de l'esprit, ce qu'énonce le sens commun auquel l'expérience partagée doit sa signification, tout cela cesse d'exister sous l'effet de cette logique perverse. Souvenez-vous de O'Brien, le froid tortionnaire de *1984* : un esprit sain selon le Parti, c'est un esprit qui s'autodétruit dans l'humiliation.  $2 + 2$  peuvent parfois faire 5, parfois 4, c'est selon.

Arendt expose ces considérations dans le dernier chapitre du *Système totalitaire*, intitulé « Idéologie et terreur ». Il s'agit en réalité d'un article rédigé en 1952, puis incorporé à l'édition allemande et, depuis, aux rééditions de l'ouvrage. Texte décisif en ce qu'il annonce *Condition de l'homme moderne* (1958), cette tentative pour penser ce que font les hommes des sociétés industrielles. La philosophe montre en effet que la désolation croît tout autant dans l'univers du capitalisme technologique que dans les régimes totalitaires. Au cœur du questionnement : la place centrale occupée par le travail.

Non pas tel ou tel travail, incarné dans un savoir-faire bien précis, de sorte que le travailleur se reconnaisse dans le produit de ses mains. Plutôt ce que Marx appelle dans son analyse du fétichisme de la marchandise, au livre I du *Capital*, le travail *abstrait*, qui entre dans la détermination de la valeur. Autrement dit, une pure dépense d'énergie quantifiée en unités de temps homogènes. Cette dépense vide dégoûte les travailleurs qui « font leurs heures » ou n'en ont plus que quelques-unes à « tirer ». La machine capitaliste (le « sujet automate », dit Marx) s'arroge tout pouvoir (dans l'usine comme au dehors) sur des unités de travail désaffiliées, aveugles à la finalité de ce qu'elles font. Réduits à cet état d'exécutant décrit par Günther Anders, qui les prive d'assister au destin de leurs productions dans le monde commun, les travailleurs de l'après-guerre sont prêts pour la vie sans contact. Arendt y voit une matrice totalitaire. Les sociétés industrielles ayant été déterminées dans leur contenu par l'effort de guerre, il n'est guère pensable que l'emballement de la production et de la consommation marque une halte. À moins que, face à la *logique* du progrès sans merci, ne se dévoile la *pensée*, c'est-à-dire le dialogue intérieur de ceux qui, tels les véritables fabricants et les artistes (les *poètes*, capables de *poiésis*), font un pas de côté pour mieux revenir à la sphère politique et déciller le regard de leurs contemporains.

Arendt, ici, n'est pas quitte de l'heideggerianisme. Elle a signé en 1946 une critique d'*Être et temps* incluse dans un article sur la philosophie de l'existence (« What is existence philosophy ? »). En sus de considérations philosophiques, on trouve dans cet article donné à *Partisan Review* à l'hiver 1946, une note sur la conduite de Heidegger en tant que recteur à Fribourg, où elle énonce qu'il avait interdit à son « maître et ami » Husserl de pénétrer dans la faculté parce qu'il était « juif ». La formulation n'est pas absolument exacte<sup>32</sup>, mais Arendt traite sans complaisance des turpitudes de son maître. Pendant ce temps, Heidegger, interdit d'enseignement, écrit son premier texte après 1945, la *Lettre sur l'humanisme*. Une réponse à une lettre de Jean Beaufret, professeur de philosophie français et auteur de textes à teneur existentialiste, qui sera son principal intercesseur dans notre pays. Texte charnière dans l'œuvre de Heidegger, qui reprend à nouveaux frais la destruction de la tradition philosophique (depuis Platon et Aristote jusqu'à Nietzsche) entamée dans *Être et temps*. Heidegger parle désormais de l'oubli du questionnement fondamental, portant sur l'être des choses (pourquoi les choses sont-elles ce qu'elles sont ?) Il l'oppose à la vocation de l'existence humaine à penser l'être et à l'exprimer dans une langue poétique, au lieu de manipuler toujours davantage les choses, dans une mobilisation sans fin.

Le texte comprend des diagnostics corrects du point de vue d'une critique de la techno-science contemporaine, par exemple en renvoyant dos-à-dos le communisme et l'« américanisme », tous deux pris dans le destin mondial de la technique. Mais, contrairement à celui de Simone Weil, qui dans son article de 1933, « Perspectives : allons-vous vers la révolution prolétarienne ? », dénonçait déjà à la fois l'U.R.S.S. et la technocratie en provenance des États-Unis, le propos de Heidegger laisse le lecteur dans le flou. La *Lettre sur l'humanisme* échoue sur quelques formules oraculaires, où la délivrance attendue tient dans le retour au primordial. Puis le silence :

« Ce qui compte, c'est uniquement que la vérité de l'Être vienne au langage et que la pensée atteigne à ce langage. Peut-être alors le langage exige-t-il beaucoup moins l'expression précipitée qu'un juste silence <sup>33</sup> »

Arendt ayant lu ce texte en 1949 (sa parution véritable, en Suisse, n'a lieu qu'en 1948), lui concède de réelles qualités, en dépit de sa dimension « équivoque » et « souvent à double sens », tout en soulignant que c'est « la première chose qui se retrouve au niveau d'autrefois <sup>34</sup> ». Elle refuse les sollicitations d'un ami, Dolf Sternberger, ancien élève de Heidegger et auteur d'une thèse de philosophie soutenue à Francfort en 1932, portant sur l'un des paragraphes d'*Être et temps* consacrés à la mort. Sternberger veut une recension critique de la *Lettre sur l'humanisme* dans la revue qu'il dirige, la *Neue Rundschau*. Arendt ne voit aucune utilité à se lancer dans la controverse :

« Mais quand bien même ce serait à nouveau un chemin qui ne mène nulle part (*Holzweg*), même si c'est à la limite de la vraie philosophie, polémiquer n'a aucun sens. Contre la philosophie, la philosophie seule peut nous aider. Et je ne dispose d'aucune qui me soit propre. Je ne suis en outre nullement portée à la polémique. J'étais et suis toujours en un certain sens en fureur contre lui, mais pas pour des raisons philosophiques, et pas non plus parce qu'il s'est collé comme un âne aux nazis, mais parce qu'il s'est conduit d'une façon inqualifiable à l'égard du vieil Husserl<sup>35</sup> ».

---

<sup>32</sup> Voir la notice sur Günther Anders pour les faits exacts.

<sup>33</sup> Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Tel, Gallimard, 1966, p. 103.

<sup>34</sup> Lettre à Jaspers du 29 septembre 1949, « *La philosophie n'est pas tout à fait innocente* », pp. 273-274.

<sup>35</sup> Lettre à Sternberger du 26 août 1949, citée par E. Faye, *Arendt et Heidegger : la destruction dans la pensée*, p. 348.

Un âne. Un crétin lâche et incapable dans le monde pratico-politique. Arendt, comme Anders, comme Marcuse, comme d'autres élèves, juifs ou non, d'Heidegger, a pris la mesure de son maître et amour de jeunesse. Elle est devenue grande, adulte ; il est redevenu un petit garçon, un peu niais, en *lederhosen*. Elle ne le hait pas – significativement, les élèves de Heidegger ne le haïssent pas - elle le méprise sur le plan moral, l'aime sur le plan sentimental et l'admire sur le plan intellectuel. Elle est fidèle et désabusée, d'où sa fureur. Mais la question qui nous importe est : quels fruits tirer de la lecture de Heidegger dans sa réflexion ?

Elle le retrouve en février 1950, à l'occasion d'une tournée en Europe, quasiment vingt ans après leurs derniers échanges. Elle s'explique avec lui, il fait acte de contrition dans un brouillard théologique : « Écouter libère. Que tu aies suivi la Voix, dénoue et tourne tout en bien, et fait le don de la nouvelle assurance de la *retractatio* », lui écrit-il. Ils échangent des manuscrits (d'elle, un texte sur la « culpabilité organisée », analysant les mécanismes utilisés pour faire du peuple allemand le complice des crimes du national-socialisme ; de lui, un texte sur le pouvoir, datant de 1939-1940). Elle assiste à deux de ses cours pendant l'été 1952. Heidegger n'est plus infréquentable. Ces éléments, répertoriés dans leur correspondance<sup>36</sup>, majoritairement constituée de lettres de Heidegger jusqu'en 1966, plus équilibrée ensuite, montrent que Arendt est disposée à étudier en profondeur son œuvre d'après-guerre. Elle se montrera plus qu'une brillante élève, celle qui, de l'aveu de Heidegger, avait saisi avant tous les autres le mouvement intérieur de sa pensée. Pendant cette période, elle cherche à s'attirer les bonnes grâces de Elfride, qu'elle sait antisémite, nazie et dénuée de finesse. Cela tout en disséquant dans sa correspondance avec Jaspers, entretenue jusqu'en 1966, la « faiblesse de caractère » de ce menteur d'une « malhonnêteté tarabiscotée », retiré dans sa *Hütte* de Todtnauberg pour n'y rencontrer « que des gens qui, plein d'admiration, viendront là en pèlerinage<sup>37</sup> ». Bien avisé l'exégète qui saura démêler les dimensions philosophiques objectives des dimensions morales, passionnelles et spirituelles dans cette relation entre Heidegger et Arendt, réfractée par ses proches, au premier chef Blücher et Jaspers.

Après 1951, naturalisée américaine, Arendt devient célèbre aux États-Unis. Elle y vit jusqu'à sa mort une carrière de professeur et conférencière dans les universités les plus prestigieuses. Rien que pour cette décennie : Yale, où elle tente d'exposer à ses étudiants les bases de la philosophie de Heidegger ; Princeton, en 1953, où elle devient la première femme invitée ; Université Notre-Dame en 1954 ; puis Berkeley où elle dispense des cours sur l'histoire des théories politiques, de Machiavel à Marx. *The Human Condition*, texte de 1958, paraît en 1959 en édition allemande. Arendt fait envoyer un exemplaire à Heidegger, accompagné d'une lettre où elle confesse que ce livre lui « doit tout à tous égards ». Silence pour toute réponse. Est-ce l'indice d'un livre trop heideggérien pour Heidegger ? Ou, au contraire, selon l'interprétation admise par les spécialistes de l'œuvre d'Arendt, un texte qui utilise les concepts issus de Heidegger pour les retourner contre le maître ? Cette dernière hypothèse serait accréditée par une nouvelle lettre d'Arendt à Jaspers, qui confirme la tension entre attraction et répulsion, réconciliation et fuite, au cœur des rapports entre l'élève émancipée et son premier mentor :

« Je sais qu'il n'a pas supporté que mon nom apparaisse en public, que j'écrive des livres, etc. Toute ma vie j'ai pour ainsi dire triché avec lui, j'ai toujours fait comme si tout cela n'existait pas et comme si je ne savais pas compter jusqu'à trois, à moins qu'il ne s'agît de l'interprétation de ses propres œuvres ; dans ce cas il était toujours très heureux que je sache compter jusqu'à trois et parfois même jusqu'à quatre. Et puis j'ai perdu le goût de tricher et j'ai aussitôt pris un coup sur le nez. Pendant un moment, j'ai été furieuse, mais je ne le suis

---

<sup>36</sup> Hannah Arendt et Martin Heidegger, *Correspondance. Lettres de 1925 à 1975 et autres documents*, documents édités sous la direction d'Ursula Ludz, Paris, Gallimard, 2000.

<sup>37</sup> Lettre à Jaspers du 29 septembre 1949, réf. citée.

plus du tout. J'estime plutôt que j'ai mérité ce qui m'arrive – du fait que j'ai triché et soudain cessé de jouer le jeu. <sup>38</sup>»

On trouve dans *Condition de l'homme moderne* ces tableaux synoptiques de la philosophie moderne et ces concepts massifs (« travail », « œuvre », « action ») qui, par leur généralité, rappellent la manière heideggérienne – et pas toujours pour le meilleur. Mais aussi une volonté de répondre à l'irruption du totalitarisme dans l'histoire, en s'appuyant sur les traits durables de la condition humaine. Arendt se livre à une anthropologie philosophique (c'est-à-dire qu'elle pose la question « qu'est-ce que l'humaine condition ? »), soubassement d'une philosophie politique. On quitte Heidegger et son apolitisme (hantise du « on », de la sphère publique, éloge du retrait dans le silence) pour penser la *vita activa*, distincte de la *vita contemplativa*, selon cette distinction médiévale que la tradition philosophique a toujours maintenue dans le sens de la supériorité de la seconde sur la première.

Penser la vie sur terre des mortels, comprendre ce que les hommes font, et honorer leur vocation politique est un défi à la tradition philosophique. Dès Platon, en effet, qui écrit dans une période de déclin de la cité grecque, la politique est un pis-aller, une condition nécessaire mais non suffisante de la vie bonne. Celle-ci se déploie dans la contemplation, la visée théorique. Aristote lui-même, qui comprend l'homme comme animal politique, ne le fait que pour y découvrir les conditions de l'accomplissement des vertus intellectuelles, dont la théorie marque l'apogée. Aussi Arendt se veut-elle moins philosophe que politiste ou politologue, en tournant son regard vers la période de floraison de la démocratie athénienne (à l'instar de Castoriadis). Des trois dimensions de la vie active, le travail (*labour* en anglais), l'œuvre (*work*) et l'action, la dernière constitue le couronnement de la condition humaine, de la même manière que la vie privée le cède à la sphère publique, où chacun peut apparaître aux autres par ce qu'il dit et ce qu'il fait. En déplaçant les polarités de la sorte, Arendt prend à revers non seulement la tradition philosophique mais encore l'organisation du monde moderne, reposant sur le travail, où l'imaginaire économique domine. Elle redoute ce moment où « la politique devient le seul apanage d'ingénieurs sociaux », de sorte que « l'homme, le porteur de l'action, l'homme, le citoyen, est absorbé par le travailleur-consommateur <sup>39</sup> ». La modernité liquide, en quelque sorte, où les comportements prescrits par la machine à produire des marchandises deviennent circulaires, prisonniers d'une illusion de confort. C'est cela, l'effet majeur de la domination du travail (au sens de besogne cherchant à atteindre les objectifs de production), dont la structure cyclique (travailler-produire-consommer) masque aux modernes la fragilité de leur existence. Épuisant les forces vives des humains comme de la nature, l'Économie devenue reine conte la fable du progrès dans l'histoire pour racheter la dévastation qu'elle perpétue. Manière de dissimuler aux rouages consumés dans le travail, leur vocation à bâtir un monde par leurs œuvres et l'imprévisible de leur condition, où chaque naissance affirme de nouveau l'*amor mundi*.

Dès le prologue du livre, Arendt colle à l'actualité du « monde moderne », qu'elle s'attache à distinguer des « temps modernes », ou de l'« époque moderne ». Nous vivons dans l'ère ouverte par l'exploration du globe terrestre (la résorption des horizons infinis dans un globe fermé), par la Réforme (qui a justifié les processus d'accumulation de la richesse sociale) et par le développement de la science galiléenne, à la recherche du point d'Archimède d'où penser la Terre – un point extérieur nous permettant de la modéliser avant d'agir sur elle. Mais plus encore, depuis Hiroshima, c'est le monde moderne qui a pris forme. Ce dernier se caractérise par le décalage entre la puissance scientifique et technique de l'humanité et sa capacité de se représenter les effets de ses actions. Par conséquent de les réfléchir pour les limiter. Pour Arendt, l'envoi dans l'espace du satellite soviétique Spoutnik en 1957, et surtout les acclamations qui l'ont

---

<sup>38</sup> Lettre à Jaspers du 1<sup>er</sup> novembre 1961, in « *La philosophie n'est pas tout à fait innocente* », p. 279.

<sup>39</sup> Formules du philosophe Paul Ricœur dans sa préface à *Condition de l'homme moderne*, éditions Pocket, 1983.

accompagné, témoignent d'un soulagement pervers, celui de pouvoir enfin s'évader de la Terre, autrement dit de la condition humaine.

Hiroshima et le Spoutnik : on évoquera une désinvolture de la part d'Arendt, qui établit une continuité entre le déclenchement d'un engin étudié pour tuer le plus de personnes possible (selon les prévisions du Comité de la cible, émanation du Projet Manhattan dans lequel le physicien Oppenheimer a joué un rôle déterminant) et une prouesse technique accomplissant un vieux rêve humain (quoique dans le cadre de la Guerre Froide, avec sa surenchère de moyens). Mais dans les deux cas, la philosophe décèle le désir secret de délivrance à l'égard de la nature terrestre, vraisemblablement la « seule de l'univers à procurer aux humains un habitat où ils puissent se mouvoir et respirer sans effort et sans artifice ». Capables désormais de détruire toute vie sur terre, et de la saisir de l'extérieur comme une donnée enregistrée par satellite, nous échangeons le cadeau de l'existence humaine contre un ouvrage de nos propres mains. Le monde moderne, dans l'acception ici donnée, désigne l'époque où le fabriqué devient plus désirable que le naturel. Au point de brouiller toute compréhension de nos pouvoirs :

« Il se pourrait, créatures terrestres qui avons commencé d'agir en habitants de l'univers, que nous ne soyons plus jamais capables de comprendre, c'est-à-dire de penser et d'exprimer, les choses que nous sommes cependant capables de faire. »

Lecteurs de *Notre Bibliothèque Verte*, cela ne vous rappelle-t-il pas quelque chose ? Voyez encore ce passage :

« Depuis quelque temps, un grand nombre de recherches scientifiques s'efforcent de rendre la vie "artificielle" elle aussi, et de couper le dernier lien qui maintient encore l'homme parmi les enfants de la nature. C'est le même désir d'échapper à l'emprisonnement terrestre qui se manifeste dans les essais de création en éprouvette, dans le vœu de combiner " au microscope le plasma germinal provenant de personnes aux qualités garanties, afin de produire des êtres supérieurs " et de " modifier (leurs) tailles, formes et fonctions " ; et je soupçonne que l'envie d'échapper à la condition humaine expliquerait aussi l'espoir de prolonger la durée de l'existence fort au-delà de cent ans, limite jusqu'ici admise. Cet homme futur, que les savants produiront, nous disent-ils, en un siècle pas davantage, paraît en proie à la révolte contre l'existence humaine [...]»<sup>40</sup> »

Honte prométhéenne, obsolescence de l'homme devenu « plus petit que lui-même », auto-ingénierie réparant l'humiliation d'être né, et non pas fabriqué : le prologue de *Condition de l'homme moderne* est nettement andersien. Arendt a lu *L'obsolescence de l'homme*, et notamment l'essai *Sur la bombe*. Elle a repris en 1955 une correspondance, plutôt formelle, avec Anders. L'essai de ce dernier l'a impressionnée favorablement, comme en témoigne une lettre de 1957 :

« J'ai lu [...] l'essai sur la bombe atomique – il est excellent, c'est le meilleur qui existe sur ce sujet. Avant tout l'idée que ce n'est ni une chose ni un moyen, et qu'il ne s'agit plus ici d'expériences parce que toute la Terre est devenue un laboratoire. J'espère qu'on le criera bientôt sur tous les toits, car ce sont en principe des truismes bien que personne ne le sache. Dans les temps prochains, tout ne dépendra que de truismes.<sup>41</sup> »

Arendt réserve une note à l'essai de Anders dans son quatrième chapitre (L'œuvre) consacré au machinisme et à l'extension de la rationalité technologique. Le texte de son premier mari y devient un « intéressant essai ». De quoi s'essayer à penser Arendt avec une clé de lecture

---

<sup>40</sup> *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Levy, Pocket, 1961, p. 35.

<sup>41</sup> Lettre du 9 janvier 1957 in Hannah Arendt & Günther Anders, *Correspondance 1939-1975*, Fario, 2019, p. 75.

andersienne. Non moins arbitraire que la clé heideggérienne, certes, mais plus fructueuse pour ce qui nous occupe.

Au surplus de la conquête spatiale, Arendt prend acte d'un autre bouleversement technologique de l'époque moderne : la cybernétique et sa conséquence, l'automatisation. Elle note que dans un monde où le travail cimenterait toutes les relations sociales et assure une égale inclusion dans le tout social, les finalités supérieures se déprécient. Il faut produire pour consommer, être efficace et suivre le rythme industriel. Ainsi, « dans cette société qui est égalitaire, car c'est le travail qui fait vivre ensemble les hommes, il ne reste plus de classe, plus d'aristocratie politique ou spirituelle, qui puisse provoquer une restauration des autres facultés de l'homme. »

Que se passerait-il si l'automatisation venait à rendre la majorité des travailleurs superflus ? Le pire que l'on puisse penser : « une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste ». Arendt parle de nous. Lorsque tout est travail, au sens d'un travail sans qualité, pur gagne-pain, la vie hors travail, avec ses loisirs organisés, se rabat sur le cycle de production et de consommation. Ce n'est certainement pas en se libérant du travail par l'automatisation que cessera l'aliénation. Quelle que soit, par ailleurs, la manne que l'État pourra dispenser en tant que « revenu de base » pour assurer à chacun le développement de sa créativité. Une culture véritable ne surgit pas du temps « libre », du loisir, par génération spontanée.

À la lecture de ces passages du prologue de la *Condition de l'homme moderne*, les vigiles qui flairent partout la « haine de la démocratie » verront un aristocratisme botté, en uniforme, prêt à mettre au pas la piétaille des travailleurs. Arendt, en héritière de la Grèce ancienne, mépriserait le travail, et, à titre personnel, les ouvriers et les employés en les déshumanisant par la notion d'*animal laborans*. Jugement à l'évidence difficilement conciliable avec les explications d'Arendt dans une conférence de 1964 sur le « travail, l'œuvre, l'action ». Elle y rappelle que même s'il ne produit rien de durable et n'édifie donc pas un monde, le travail (*labour*) ramène toujours l'homme au fondement physique de la vie. Il lui procure, par l'effort qu'il requiert, ce minimum de dynamisme vital sans quoi les peines et les chagrins de l'existence ne sauraient être endurés. Ainsi le travail -

« participe non seulement du labeur et de la peine, mais aussi du pur plaisir qui peut accompagner l'expérience de vivre. [...] La bénédiction du travail est que l'effort et la gratification se suivent aussi étroitement que la production et la consommation, de sorte que le bonheur est concomitant au processus lui-même [...] Un élément de travail est présent dans toutes les activités humaines, même les plus élevées, dans la mesure où elles sont entreprises comme des travaux de " routine " par lesquels nous gagnons notre vie et nous conservons en vie. Leur répétition même, que nous considérons bien souvent comme un fardeau épuisant, est ce qui offre un minimum de satisfaction animale auquel ne peuvent jamais se substituer les grands accès de joie [...]»<sup>42</sup>.

Au temps pour le mépris de l'*animal laborans*. Arendt n'oublie pas que l'être humain est né de la *nature*. Il ne se réduit pas pour elle à un *Dasein*, un « existant ». Le problème n'est donc pas l'existence du travail, qui échoit en partage à chacun, mais plutôt la limitation de la vie pratique à la seule dimension laborieuse. Comme aurait dit Marcuse, un autre élève de Heidegger, le problème, c'est l'unidimensionnalité. Il existe autre chose, d'autres plans d'accomplissement de l'humain : la confection technique d'un monde à habiter (l'objet de l'*œuvre*) et la sphère publique démocratique où l'on peut révéler ce que l'on est à travers les actes et les paroles (l'objet de l'*action*), pour tenter de s'immortaliser autant que possible dans la mémoire de la postérité.

Bien entendu, à travers les âges, ne se « manifeste » jamais dans la sphère publique qu'une minorité de personnes capables d'initiatives, c'est-à-dire en mesure de produire de l'imprévisible. Il est clair également que la conception arendtienne de l'action pêche par sa généralité. Encore

---

<sup>42</sup> « Le travail, l'œuvre, l'action » in *Penser librement*, Payot & Rivages, 2021, pp. 51-52.



faut-il déterminer plus précisément le contenu de l'apparition sur la scène publique. Au fond, un Staline ou un Hitler ont montré à leur façon ce que pouvait signifier apparaître à travers les actes et les discours.

Arendt précise alors ce qu'elle entend par la politique démocratique dans son commentaire d'un des grands événements politiques du XX<sup>e</sup> siècle, selon elle : l'émergence du système des conseils lors de la Révolution hongroise de 1956, une brèche par laquelle un peuple (et non plus une masse) a investi la sphère publique pour affirmer sa liberté. Elle utilise en outre l'événement hongrois pour démystifier l'union « soviétique » et exposer ses tendances totalitaires à travers l'écrasement systématique des expériences de soviets, c'est-à-dire de conseils :

« Le régime bolchévique a déposé les conseils – les *soviets* en russe – sous Lénine, et a attesté leur popularité en récupérant leur nom pour son propre régime antisoviet. En fait, pour comprendre les événements de la révolution hongroise, nous devons [Arendt cite ici l'écrivain italien Silone] "commencer par remettre un peu d'ordre dans notre langage" et comprendre que "les seuls soviets qui existent aujourd'hui sur toute la face de la terre sont justement les comités révolutionnaires de Hongrie"<sup>43</sup> ».

« J'ai toujours été convaincue que le tournant de la révolution russe avait été la révolte de Cronstadt et l'écrasement des soviets par le parti bolchévique. Ce fut le moment où la métaphore usée jusqu'à la corde de la révolution dévorant ses enfants prit enfin une réalité. Les nouvelles institutions libres nées de la révolution furent détruites, et sur leurs ruines fut érigée la dictature du parti unique. Elle fut suivie du régime totalitaire de Staline, qui n'appartient plus à l'histoire de la révolution elle-même.<sup>44</sup> »

Qu'elle n'ait pas été démocrate sur tous les plans, que l'on trouve un élitisme esthétique chez Arendt, une hantise de l'homme masse, d'un peuple changé en masse et des productions culturelles manufacturées pour les masses, c'est une autre question, abordée dans *La crise de la culture*. Faut-il le déplorer ? Sur ce point, sans doute, il y a matière à discuter, sans positions tranchées *a priori*. A-t-elle reproduit les préjugés esthétiques de la « minorité civilisée », selon une expression de l'historien et critique social américain Christopher Lasch<sup>45</sup>, désignant entre autres ces exilés allemands aux États-Unis dans les années 1940-1950, Adorno en tête, qui jetaient le discrédit sur certaines formes esthétiques en les renvoyant à la culture de masse. C'est-à-dire une culture produite comme n'importe quelle autre marchandise de consommation courante. N'a-t-elle pas négligé la distinction entre culture de masse et culture populaire ? Voyez les inepties déversées par ces intellectuels critiques de haut vol sur le jazz, une musique « d'allure impersonnelle et automatique », qui rappelle le « glissando de l'animalité en morceaux toujours identiques » (Anders, « Sur la honte prométhéenne » § 14).

Cette défense de la haute culture lui a néanmoins permis d'anticiper ce que pourrait signifier, concrètement, la défaite historique des Humanités. Dans le choc des « deux cultures » (selon le physicien et écrivain C.P. Snow<sup>46</sup>), Arendt choisit son camp, ainsi qu'elle l'expose en 1969 à des ingénieurs de l'université du Michigan :

---

<sup>43</sup> « La révolution hongroise et l'impérialisme totalitaire » (1958) in *La révolution qui vient*, Payot, 2018, p. 191.

<sup>44</sup> « Totalitarisme », préface à la réédition des *Origines du totalitarisme* (1958) in *La révolution qui vient*, pp. 225-226.

<sup>45</sup> Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis*, Flammarion, chapitre X.

<sup>46</sup> Cf. Pièces et main d'œuvre, « "Les deux cultures" ou la défaite des humanités » (2016), sur [www.piecesetmaindoeuvre.com](http://www.piecesetmaindoeuvre.com)

« La révolte étudiante actuelle, où les écoles d'ingénieurs brillent par leur absence, tend à montrer qu'il est plus facile de faire des activistes d'humanistes retirés du monde que de physiciens retirés du monde <sup>47</sup> ».

Pour quelle raison ? Parce que, sorti de son laboratoire, le scientifique redevient un citoyen comme les autres, appelé à considérer et débattre de *doxai*, d'opinions, dans le monde partagé de la politique. Redevenu un homme profane, il est tout autant que les autres écrasé par l'accumulation de connaissances et de puissance garantie par la science moderne (établie, abusivement, sur le modèle de la physique). Ici encore, l'homme devient plus petit que lui-même. Le projet scientifique galiléen, qui consiste, comme Arendt le résume, à se doter d'un point d'Archimède à partir duquel expliquer puis contrôler la réalité physique, implique dès le départ la mise entre parenthèses du sujet sensible, du monde donné aux cinq sens de l'homme. Un corps qui se déplace dans un référentiel galiléen ne subit pas d'altération, il ne fatigue pas dans le mouvement. Paradoxe : la condition de l'efficace de la science – son abstraction – est la source de ses dangers, qui tiennent dans la situation hors mesure qu'elle inflige à l'homme moderne. Dans *La conquête de l'espace et la dimension de l'homme* (1968), Arendt montre comment la recherche scientifique spécialisée, de plus en plus livrée aux mains des techniciens, rompt progressivement avec le désir de beauté, de simplicité et d'harmonie qui animait les grands savants modernes. Elle se déploie hors sol, hors de la condition incarnée. Dans la désolation, aurait-elle dit dans les années 1950 :

« Le simple fait que des physiciens aient désintégré l'atome sans la moindre hésitation au moment même où ils ont su le faire, bien que conscients des énormes potentialités destructrices d'une telle opération, montre que le savant en tant que tel ne se soucie même pas de la survie de la race humaine sur terre, pas plus d'ailleurs que de la survie de la planète <sup>48</sup> ».

Ses exemples extraordinaires pour l'époque sont devenus nos banalités. Il n'en faut pas moins les penser. Qu'un supercalculateur, une intelligence artificielle l'emporte sur un champion d'échec, soit. Mais que, face à des ordinateurs qui peuvent faire ce qu'un cerveau humain ne peut pas comprendre, on rende les armes, c'est alarmant. Un calculateur artificiel rassemble des données, il ne comprend pas, au sens humain, c'est-à-dire au sens de notre condition incarnée, capable de réfléchir sur elle-même. D'où la question de la limite du progrès technique et scientifique, qu'Arendt pose en termes orwelliens : est-ce que cela grandit l'humain ? Est-ce que cela le diminue ?

S'il était en mesure de penser sa pratique, autrement dit d'avoir l'esprit de la science, le scientifique contemporain devrait considérer l'éventualité d'une limitation de la recherche « chaque fois qu'il peut faire beaucoup plus que ce qu'il est capable de comprendre ». Autrement dit, conformément à la formule christique, chaque fois qu'il ne sait pas ce qu'il fait. Ce qui est en jeu, rappelle-t-elle, c'est la pérennité de la vie dans notre seul milieu possible, le milieu terrestre. Et aussi l'éthique de la science, cette conviction que « quoi que nous *puissions* découvrir nous le découvrirons, quoi que nous *puissions* fabriquer, nous *devons* le faire ». Et enfin la croyance dans le progrès : « le progrès n'est peut-être pas un phénomène éternel. Il aura un jour une fin, d'une façon ou d'une autre <sup>49</sup> ».

Obscurantisme, diront les gens bien de leur temps. Mais, dit Anders à peu près à la même époque, ceux qui plongent l'homme dans l'obscurité, qui l'empêchent de saisir son aveuglement face aux conséquences de la machinerie qui l'enserme, sont précisément ceux qui pensent qu'il sera de plus en plus éclairé par les progrès de la technologie.

---

<sup>47</sup> « Le point d'Archimède » in *Penser librement*, p. 196.

<sup>48</sup> « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme » in *La crise de la culture*, Gallimard, 1972, p. 350.

<sup>49</sup> « Le point d'Archimède », p. 209.

Dans les années 1960, les thèmes arendtiens se rapprochent de ceux d'Anders. Tous deux pensent l'obsolescence de l'homme, une humanité devenue une espèce technicienne, ensemble de comportements à traiter de l'extérieur (désormais par les algorithmes du Big Data) par une science extra-terrestre. S'il demeure des éléments heideggériens dans leur pensée, ils sont aux antipodes de cet appel glaçant à une transcendance par la technique, dont leur maître ne s'est jamais départi. En témoigne cette prophétie transhumaniste datant d'un cours sur Nietzsche donné en 1940 : « La calculation machinalisante de toute action et de toute planification sous sa forme absolue exige une humanité neuve qui aille au-delà de ce que l'homme a été jusqu'alors ».

Arendt ne serait pas Arendt si des tendances contradictoires et des échos incessants ne venaient se fondre dans son œuvre. Au moment où ses vues sur la science moderne recourent la philosophie andersienne du « décalage », elle publie en allemand dans la revue *Merkur* un texte d'hommage à son maître et son amour de jeunesse, pour ses quatre-vingts ans, en 1969. Six ans avant sa propre mort, sept ans avant celle de Heidegger. Leur correspondance a repris et s'est équilibrée (on ne trouve que quelques lettres de Arendt conservées avant le milieu des années 1960).

Que dit Arendt dans ce texte ? Qu'à Marbourg et Fribourg dans les années 1920, un professeur donnait à penser à ses étudiants. Il entrait dans les textes et apprenait à lire comme nul autre. Nul ésotérisme, nul cercle d'initiés (comparer sur ce point avec les remarques de Anders), mais « le nom voyageait par toute l'Allemagne comme la nouvelle du roi secret ». Certes, le ton est apologétique. Arendt développe la signification du terme « penser » pour Heidegger. Une facette de la vie de l'esprit qui n'a pas pour but de contempler la vérité, ni d'atteindre une connaissance scientifique absolument certaine, mais plutôt de réfléchir à ce qui arrive en frayant d'autres voies, sans souci des conséquences. Le problème réside alors dans la durée plus ou moins longue de ce séjour dans le « penser », au risque de se détourner du monde ou de l'appréhender faussement. Arendt utilise une anecdote de Platon dans son dialogue le *Théétète* pour rendre compte des errements de Heidegger : celle de Thalès moqué par une jeune servante thrace. Pris dans ses pensées, contemplant les étoiles, Thalès ne voit pas le puits qui s'ouvre sous ses pieds. La petite paysanne qui assiste à la scène se rit du penseur qui, voulant connaître le ciel, est incapable de voir ce qui est à ses pieds. Heidegger, dit Arendt, a senti l'inconfort du penseur retiré du monde et a tenté une fois de quitter son séjour méditant pour s'insérer dans le monde des affaires humaines. De cette « escapade », il a tiré leçon, dit-elle, « après dix courts mois de fièvre ». Ce qui s'ensuivit fut « la découverte de la volonté comme volonté de volonté sous les espèces de la volonté de puissance ». Autrement dit, sa critique du déploiement planétaire de la technique. Et personne n'a vu « avant Heidegger combien cette essence [de la technique comme volonté de puissance] est contraire au penser et exerce sur lui une action destructrice <sup>50</sup> ».

Nous laisserons à Arendt cette appréciation de la prescience de Heidegger, que nous ne partageons pas (la généalogie retracée dans *Notre Bibliothèque verte* en atteste). Nous pourrions trouver encore bien légère son allusion à la servante thrace, pour évoquer un homme pas si étourdi, qui ne s'est jamais vraiment dédit de sa « grosse bêtise » des années 1933-1934, et déplorait après-guerre, auprès de ses étudiants, le sort des Allemands faits prisonniers par les Soviétiques, sans un mot pour les camps de concentration et le sort des Juifs. Pour le reste, impossible d'ignorer les sillons laissés par cette passion initiatrice dans la vie et la pensée de la philosophe. C'est encore avec Heidegger, et au-delà de Heidegger, qu'elle reprend la question de la pensée dans un texte tardif, ses *Considérations morales*, rédigées alors qu'elle vient d'endurer la mort brutale de son second mari, Heinrich Blücher.

Penser, montre-t-elle, n'est pas connaître. Car la pensée ne cherche pas de résultat stable et disponible à tout moment. Elle est avant tout effort de négativité. Elle rompt avec les routines établies. Penser, souligne-t-elle, « est indifféremment dangereux pour toutes les croyances et, par soi, n'en crée aucune nouvelle ». Apologie de l'inefficacité, de l'attente vaine ? Rien n'est moins

---

<sup>50</sup> *Vies politiques*, Gallimard, Tel, 1974, p. 320.

sûr. Elle emprunte à Socrate, maître du dialogue intérieur (le « deux-en-un » de la pensée, où le sujet s'apparaît à lui-même dans la réflexion) cette image : la pensée est comme les vents, invisibles encore que leur effet nous soit manifeste et qu'en quelque sens nous sentions leur approche. Ainsi, l'individu soustrait aux affaires du monde par la pensée, se retire certes de la volonté de puissance qui anime ses contemporains. Mais, chez Arendt, c'est pour mieux juger, c'est-à-dire statuer publiquement sur le bien et le mal, le juste et l'injuste : des questions qui concernent le tout de la société. Exercer la pensée, c'est se rendre compte de ce que l'on fait, de ce que l'on dit, en cherchant à ne pas se contredire. Et cela n'est pas sans implications politiques. Lâchons les réflexes de la *cancel culture*, et réfléchissons. Arendt se faufile quelque part entre Heidegger et Anders. Entre la fuite en direction du primordial et l'action résolue pour repousser la fin du monde. Elle est parvenue, comme Anders, à découvrir dans les brouillards ésotériques du mage de Todtnauberg des distinctions philosophiques fécondes pour penser notre humaine condition dans la société industrielle. Sans se faire aussi activiste que son premier mari, elle lui a emprunté son goût pour l'exagération en direction de la vérité. Soupçonnée par Anders d'être devenue une « américaine », elle lui avait répondu : « il est peu probable que je me soumette sur mes vieux jours aux *powers that be*<sup>51</sup> ». C'est bien là ce qu'il nous faut retenir d'elle. Et cette impeccable définition de la force corrosive de la pensée :

« Quand tout le monde se laisse entraîner, sans réfléchir, par ce que les autres font et croient, ceux qui pensent se retrouvent à découvert, car leur refus de se joindre aux autres est patent et devient alors une sorte d'action<sup>52</sup>. »

**Renaud Garcia**  
**Printemps 2021**

**Lectures :**

- *Condition de l'homme moderne*, Pocket, 1983.
- « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme » in *La crise de la culture*, Folio, Gallimard, 1972.
- *La révolution qui vient*, Payot & Rivages, 2018.
- *Penser librement*, Payot & Rivages, 2021.

---

<sup>51</sup> Lettre à Anders du 29 décembre 1959, in *Correspondance*, p. 104.

<sup>52</sup> *Considérations morales*, Rivages poche, 2014, p. 86.

# Karel Čapek et Antoine de Saint-Exupéry

## Notre Bibliothèque Verte (n°30 & 31)

Karel Čapek (1890-1938) et Antoine de Saint-Exupéry (1900-1944) se réunissent dans leur haine du robot, de la robotisation de l'espèce humaine et du monde machine. C'est une idée venue de loin que celle du robot. Au moins d'Aristote (-384 /-322 av. J.C), qui, dans son livre *De la politique*, explique que les esclaves sont nécessaires tant qu'il n'y aura pas de machines pour jouer de la cithare ou actionner des soufflets de forge à leur place. Mais déjà dans l'*Atra-Hasis* (« Supersage », le Noé babylonien), 15 siècles plus tôt, les Grands Dieux décident de créer des robots, les hommes, pour remplacer les dieux mineurs en grève ; ceux-ci las de trimer pour les nourrir ayant brisé leurs outils. Ces robots sont créés d'eau et d'argile mêlées au sang d'un dieu sacrifié et on leur insuffle un souffle divin : l'âme.

Karl Marx (1818-1883) reprend l'idée d'Aristote vingt siècles plus tard, dans ses *Fondements de la critique de l'économie politique* (1857) – et presque un siècle avant l'automatisation : la machine libère l'homme du travail. Non seulement la Machinerie générale multiplie le potentiel de productivité mais elle crée les conditions d'un dépassement du capitalisme.

Karel Čapek forge ce mot nouveau « robot », en 1920, dans sa pièce *R.U.R (Rossum's Universal Robots)*, un an avant que Saint-Exupéry, jeune homme féru de sciences et de mathématiques, ne se forme à l'aviation, durant son service militaire. Quand Saint-Exupéry est abattu par la chasse allemande 24 ans plus tard, et six ans après la mort de Čapek, le mot robot est devenu un nom commun avec ses connotations péjoratives dans tous les pays industriels. Saint-Exupéry, qui, loin d'être un « technophobe », inventait des dispositifs et déposait des brevets, écrit la veille de sa mort : « Si je suis descendu, je ne regretterai absolument rien. La termitière future m'épouvante. Et je hais leur vertu de robots. Moi, j'étais fait pour être jardinier. » Mais qu'est-ce qu'un *robot* ? Le verbe tchèque « robit » signifie « faire, œuvrer, fabriquer », et le substantif « robota » désigne le travail pénible, la « corvée ». Le robot *robot*e comme le prolo *turbine*. Travaux d'esclaves et de rouages fonctionnels. Voilà cette « vertu de robots », cet asservissement d'homme-machine au monde-machine que refusent Čapek et Saint-Exupéry. Et nous aussi qui en sommes aujourd'hui captifs.

**Pièces et main d'œuvre**

# Karel Čapek

(1890-1938)

Munich, 29 et 30 septembre 1938. Hitler convoite les Sudètes, cette zone germanophone de la jeune république de Tchécoslovaquie, elle-même issue du démembrement de l'empire austro-hongrois en 1918. A Munich, le Premier ministre du Royaume-Uni, Neville Chamberlain, et le président du Conseil français, Édouard Daladier, capitulent devant l'Allemagne, cependant que Mussolini joue l'entremetteur. Ils se déshonorent en sacrifiant un pays ami et ouvrent ainsi la voie au déferlement nazi. Les liens franco-tchèques pulvérisés, c'est la « clé de voûte » de l'édifice européen, comme la nomme Paul Valéry, qui est écrasée<sup>53</sup>.

Karel Čapek, né en 1890 en Bohême, dans ce futur pays des Sudètes, n'aura pas le temps de voir l'invasion de la partie tchèque du pays en mars 1939 - malgré les promesses d'Hitler. L'écrivain majeur de la I<sup>re</sup> République tchécoslovaque, ami des présidents démocrates et libéraux Tomáš Masaryk et Edvard Beneš, meurt de pneumonie le 25 décembre 1938, l'âme et le corps brisés par les accords de Munich. Celui qui, en une vingtaine d'années, était devenu la voix du « petit homme tchèque » et l'artisan d'un sens civique national, figurait en bonne place sur la liste nazie des personnalités à abattre lors de l'invasion de la Tchécoslovaquie. Son frère aîné Josef (né en 1887), illustrateur, écrivain et photographe, capturé par l'occupant, mourut en 1945 au camp d'extermination de Bergen-Belsen.

Les Tchèques ont depuis des siècles l'habitude de ce despotisme impérial et germanique, d'où peut-être l'ironie désabusée et les fables *hénormes* des auteurs locaux. Voyez Jaroslav Hasek (1883-1923), l'auteur du *Brave soldat Chveik* ; Milan Kundera et *La Plaisanterie* (1967) ; et Kafka (1883-1924) qui riait, paraît-il, à gorge déployée de ses histoires de cafard et de métamorphose – quoique écrites en allemand. Karel Čapek excelle également dans la faribole, cette parabole légère qui, sous couvert humoristique, décrit les malheurs du temps : course universelle à la puissance, industrie de la guerre, machinisme et déshumanisation. Ses grandes œuvres, notamment la pièce de théâtre *R.U.R.* (1920), et le roman *La guerre des salamandres* (1936), baignées d'un sentiment terminal de la civilisation et du *Monde d'hier*<sup>54</sup> nous semblent aujourd'hui des prémonitions.

Karel et Josef, enfants d'un père médecin, d'une mère aimante et frères d'une sœur admirée, grandissent dans un milieu bourgeois cultivé. Âgés respectivement de vingt-huit et trente-et-un ans lors de l'effondrement de l'Empire austro-hongrois, ils deviennent des figures du monde des lettres et de la presse tchécoslovaques, notamment dans les colonnes du *Lidové noviny*, journal de l'intelligentsia dans les années 1920-1930. Čapek donne une langue à son pays, en puisant dans ses voyages et rencontres. Il publie en 1920 une anthologie de la poésie française, de Baudelaire à Soupault, qu'il a lui-même traduite. Neuf ans auparavant, il s'était rendu en France, à la rencontre des peintres (cubistes), des poètes et de Henri Bergson (1859-1941), le plus éminent penseur de l'époque, dont il suit les cours. On sait l'influence de Bergson sur Proust et une foule d'écrivains. On devine ce que la plume acide de Čapek y a trouvé. Bergson ne définit-il pas, dans un ouvrage publié en 1900, le rire comme du « mécanique plaqué sur du vivant<sup>55</sup> » ? La comédie dystopique *R.U.R.*, qui met en scène une révolte des robots contre leurs ingénieurs, soudain désemparés et impuissants face à leurs esclaves, puise là certains de ses ressorts comiques. On y reviendra.

<sup>53</sup> Paul Valéry, *L'Art vivant*, n° 225, septembre 1938.

<sup>54</sup> Stefan Zweig. *Le Monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*, 1943

<sup>55</sup> H. Bergson, *Le Rire* (1900)

D'une manière générale, les références philosophiques abondent dans les œuvres de Čapek. Rien d'étonnant à cela puisque l'auteur a obtenu en 1915 un doctorat consacré au *pragmatisme*. Une école philosophique américaine (Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey) aux vues particulièrement subtiles sur la théorie scientifique, les croyances, la vérité et l'expérience politique. Disons, pour aller à l'essentiel, que pour un pragmatiste la signification intellectuelle d'une pensée réside dans ses effets sur nos actions. La vérité d'une idée n'est jamais donnée en théorie, mais se prouve par l'expérience, un processus d'enquête qui admet l'erreur, la rectification de celle-ci et sa vérification. D'où une tendance à la tolérance, à l'examen de points de vue opposés ; au pluralisme démocratique, en un mot.

C'est l'esprit que Čapek incarne dans le monde intellectuel tchèque. Après avoir fréquenté avec son frère les cercles dandys versés dans la littérature décadente, il convie des intellectuels, tous les vendredis, à partir des années 1920, à tenir salon chez lui. Le président Masaryk, par exemple, philosophe comme lui, formé dans les années 1870 à l'université de Vienne sous l'égide de Franz Brentano, qui compte Edmund Husserl parmi ses disciples, autre penseur majeur de la crise de la culture européenne, au moment où Čapek rédige la *Guerre des salamandres* (1936). Il s'agit d'un cercle d'élite, à coup sûr, mais où la qualité de membre est à mille lieues au-dessus de ce qui passe aujourd'hui pour tel.

Čapek est invité en Angleterre en 1924, à l'initiative du PEN Club, association d'écrivains internationale, fondée en 1921 pour défendre les idéaux de paix, de tolérance et de liberté créatrice. Il sera lui-même président du PEN Club tchécoslovaque entre 1925 et 1933. Il rencontre trois des auteurs qu'il respecte le plus : le dramaturge Bernard Shaw, l'écrivain de science-fiction H. G. Wells et le romancier et satiriste Gilbert Keith Chesterton, dont il se sent le plus proche. Chesterton anime quelque temps un mouvement « distributiste », visant à restaurer une société de petits propriétaires indépendants, rassemblés dans des communautés à petite échelle. Distribuer la petite propriété revient pour Chesterton à dégonfler le capital des riches, eux qui outrepassent les limites de leurs possessions pour accaparer celles des autres. La joie de la création limitée, seule accessible à l'homme, suppose de ne pas jouer à Dieu. L'exact opposé des promesses du progrès industriel, dont Chesterton dénonce la pente folle : « l'humanité a autant le droit de bazarder ses machines et de vivre de la terre, si elle le décide, que tout homme de vendre sa vieille bicyclette et d'aller à pied si bon lui semble. Certes le marcheur va moins vite que le cycliste, mais qui nous oblige à courir ? », écrit-il en 1926 (*Plaidoyer pour une propriété anticapitaliste*).

Les idées de Čapek sont de la même veine. Discret sur lui-même, amoureux de la nature qu'il fréquente à travers le jardinage, et qu'il magnifie par la photographie, l'écrivain veut d'abord exprimer les choses, et les rapports entre les choses. Un thème revient : le progrès technique et ses conséquences économiques, politiques, morales et esthétiques. Autrement dit, le « châtiment de Prométhée », étudié sous divers angles.

Faut-il punir Prométhée parce qu'il a dérobé un bien sacré ; parce qu'il a répandu parmi les hommes le moyen de leur amollissement par le confort ; parce que la technique, mise entre de mauvaises mains, pourrait servir d'arme à l'encontre des ennemis ; ou bien encore parce que, précisément, la puissance technique a été répandue, au lieu d'être réservée à quelques-uns aspirant à dominer leurs semblables ?

Dans ses textes en forme d'apologues et de contes philosophiques, où il revisite les mythes de l'humanité<sup>56</sup>, Čapek laisse au lecteur le soin de méditer sur le rapport entre l'humain et ses créations, en jouant avant tout de l'humour. Dans sa pièce de 1920, *R.U.R (Rossum's Universal Robots)*, un savant génial, Rossum (en tchèque, *rozum* = raison), désireux de prouver que la création peut se passer de Dieu, a fabriqué des hommes artificiels – organiques et non pas mécaniques. De chair et non de fer. Extérieurement, ils paraissent humains. Intérieurement, ils

---

<sup>56</sup> Cf. *Le châtiment de Prométhée et autres fariboles ; Contes d'une poche et d'une autre poche*

n'ont pas d'intériorité ; ni sentiments, ni émotions, ni sensibilité ; pas d'âme. Juste des capacités de mémoire et de compréhension (*logiciel*, IA) leur permettant d'accomplir les ordres (*programme*). Le caprice de leur créateur a également doté ces humanoïdes d'habiletés artistiques et d'organes génitaux - plutôt superflus lorsqu'on n'est pas censé engendrer – mais toujours utiles à d'autres fins. Du moins pour les humains d'origine animale.

Le fils de l'inventeur, le jeune ingénieur Rossum, a rationalisé la production de ces hommes artificiels en vue d'un rendement maximal. L'industriel Harry Domin (*Dominus* ? Dominant ?) et ses collaborateurs inondent bientôt la société de robots produits en série.

Comme dans les *Grundrisse*<sup>57</sup> de Marx, repris depuis par Marcuse, Gorz et tous les marxistes, les humains vivront tels des dieux en se délestant du travail pénible sur les hommes machines. Domin rêve du paradis sur terre. Mais la jeune Hélène Glory, son épouse, s'émeut de la condition servile des robots. Trompée par leur apparence humaine et leurs capacités verbales, cette activiste inclusive ne peut se résigner à leur destin de machine, et, trahissant son mari et son espèce, elle pousse un des collaborateurs de l'entreprise, spécialiste de la physiologie, à doter les robots de sensibilité. Bref Hélène Glory est une anti-spéciste dont l'empathie s'étend au non-vivant. Dès lors, les robots évoluent et leur conscience s'éveille. Écoutez-donc Radius, leur Spartacus, invectivant ses maîtres :

« Vous n'êtes pas comme les robots. Vous êtes moins performants que les robots. Les robots font tout. Vous ne faites que donner des ordres. Vous ne faites que parler. (...) Je ne veux pas de maître. Je sais tout. (...) Je veux être moi-même le maître. (...) Je veux être le maître des hommes. »

Voilà un androïde qui ne connaît pas la « honte prométhéenne<sup>58</sup> ». Les robots se révoltent contre les hommes qu'ils exterminent : Tous. À l'exception du plus vieux collaborateur de Domin dont ils veulent arracher le secret de leur fabrication. Car les robots *ne naissent pas* ; ils sont fabriqués. *Ils ne vivent pas* ; ils fonctionnent.

Œuvre fondamentale pour toute critique anti-industrielle, *R.U.R.* brode en apparence sur la légende juive du Golem, cette créature artificielle humanoïde, censée se mouvoir et protéger son créateur si on lui appose le nom de Dieu. Lien d'autant plus net qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, l'époque de *Frankenstein* de Mary Shelley, on attribue la création du Golem au rabbin talmudiste et mystique pragois du XVI<sup>e</sup> siècle Juda Löw ben Bezalel, dit le Maharal (un acronyme hébreu pour Notre Maître le Rabbin Loew).

Čapek reprend cette filiation tout en situant la scène dans le monde industriel de son époque, alors que s'impose le taylorisme. Le robot et le prolo c'est vice et versa. Nul besoin de déplacer l'action dans une contrée mystérieuse, telle l'*Erewhon* de Samuel Butler, ni de se projeter dans des siècles futurs, comme *Zamiatine*<sup>59</sup>, qui écrit *Nous Autres* au début de cette même décennie 1920. Surtout, l'auteur forge le néologisme de « robot », ce même vocable qui met aujourd'hui en transe les « accélérationnistes » néo-léninistes<sup>60</sup>, promoteurs de la Quatrième Révolution Industrielle et négateurs de l'humain. Pour une version « libérale » voyez les propos du président Macron au Forum économique de Davos, le 26 janvier 2021<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique* (1857-1858)

<sup>58</sup> Cf. Günther Anders. *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*. 1956. EDN & Ivrea, 2002

<sup>59</sup> Cf. Notre Bibliothèque Verte n°5 & 6, Kropotkine et Zamiatine :

[http://www.piecesetmaindoeuvre.com/spip.php?page=resume&id\\_article=1336](http://www.piecesetmaindoeuvre.com/spip.php?page=resume&id_article=1336)

<sup>60</sup> Cf. M. Blouin, « De la technocratie. Ludd contre Marx », sur [www.piecesetmaindoeuvre.com](http://www.piecesetmaindoeuvre.com) et Pièce détachée 69/69'

<sup>61</sup> « À côté de la révolution de l'intelligence artificielle, il y en a une deuxième qui pour moi est totalement fondamentale qui est celle du quantique, qui va là aussi, par la puissance de calcul et la capacité d'innovation, profondément changer notre industrie [...] nous allons rentrer dans une ère d'accélération de l'innovation, de rupture



C'est en fait son frère Josef qui suggère ce mot de robot à Čapek pour désigner les instruments de l'humanité à l'ère industrielle, enfin libre, souveraine et occupée de son seul épanouissement. Le verbe tchèque « robit » signifie « faire, œuvrer, fabriquer », et le substantif « robota » désigne le travail pénible, la « corvée ». Le robot *robot*. Il *turbine* comme n'importe quel *turbineur* au *turbin* remplit les tâches ingrates dévolues aux travailleurs de force : ouvriers, serfs, esclaves. Il les accomplit sans faiblir, sans se plaindre (puisqu'il ne possède ni conscience ni sensibilité), avec une productivité égale à celle de deux ouvriers et demi. Et puisqu'il s'agit d'un mécanisme dénué de vie, il ne subit aucune *exploitation*, car il n'y a d'extorsion de plus-value que de l'homme (le prolétaire) par l'homme (le capitaliste). L'humain fait travailler le robot, comme une source d'énergie sûre et bon marché. Telle est la vision de Harry Domin, directeur général des entreprises R.U.R., encouragé pour des raisons moins métaphysiques par les actionnaires : « Avouez que c'était un beau rêve, de libérer l'homme de l'esclavage. Du travail dégradant et dur, de la sale corvée qui tuait ».

S'il parle au passé, c'est qu'entre les grandes espérances du prologue et le désespoir de l'épilogue, quelque chose est arrivée : l'humanité ne se reproduit plus. Elle vit enfin son paradis terrestre ainsi décrit par Alquist, l'architecte des bâtiments de l'usine :

« J'ai raison ! Le monde est devenu fou ! Vous pouvez regarder où vous voulez, sur tous les continents, on croirait assister à une orgie ! Pas besoin de faire le moindre geste pour manger, on vous le met directement dans la bouche ; pas besoin de faire le moindre mouvement, les robots de Domin arrangent tout. Nous l'humanité, le sommet de la vie, rien ne nous intéresse plus – ni les enfants, ni le travail, ni la misère ! Sauf une chose, bien sûr – les plaisirs, les jouissances, il en faut le plus possible et le plus vite possible ! Et vous voudriez des enfants ? Hélène, à quoi bon des enfants pour des hommes qui ne servent à rien<sup>62</sup> ? »

En dénonçant le rêve de délivrance par la technologie, Čapek énonce une des bases conceptuelles de la critique du progrès. Il joue aussi sur le thème du rapport entre maîtrise et servitude, issu de la philosophie de Hegel (*Phénoménologie de l'esprit*). Dans un passage célèbre, le maître cherche à se prouver comme une conscience libre en réduisant l'autre, qu'il vainc dans une lutte à mort, au rang d'esclave rivé à la survie biologique. Le maître oublie cependant que seule une conscience peut reconnaître une autre conscience. Sa victoire n'en est donc pas vraiment une. Plus encore, l'esclave, voué à travailler au service du maître, extériorise ses forces en modifiant la matière et reconnaît sa propre image dans ses productions. Il advient à la conscience via le travail, pour renverser la domination et devenir le maître du maître. Celui qui prétendait faire des machines ses esclaves, est devenue la proie de ces êtres artificiels qu'un savant compatissant a dotés d'un sentiment interne et d'une conscience collective.

Ainsi, dans *R.U.R.*, l'un des meneurs de la révolte des robots - le nommé Radius - voudrait être maître à son tour, étant donné que les humains ne travaillent pas mais se contentent de donner des ordres. Bref dans l'usine des robots comme dans *La Ferme des animaux*, certains aimeraient être plus égaux que les autres. Discrètement, Čapek introduit le doute avec un robot moral nommé Damon, réminiscence du *daimon* (démon), cette voix intérieure et divine qui rappelle parfois Socrate aux justes jugements et conduites.

---

très profonde d'innovation et donc de capacités à commoditiser certaines industries et créer de la valeur très vite. Par rapport à ce que j'ai dit, qu'est-ce que cela a comme impact ? Un, on va continuer à innover et à accélérer. C'est sûr. Deux, il y aura des impacts en termes d'ajustements sociaux et il faut les penser dès maintenant [...] le sujet des inégalités sociales va être encore plus prégnant [...]. Trois, tout cela a des impacts en termes démocratiques qui sont massifs. Et donc, si vous voulez, pour moi, ces innovations vont être des accélérateurs de nos problèmes sur le plan social et démocratique. »

<sup>62</sup> *R.U.R.* in *L'Homme fabriqué, récits de la création de l'homme par l'homme*. Edition de Jean-Paul Engélibert, Garnier, 2000

Damon propose de se sacrifier pour tous les robots afin que Alquist, le dernier homme vivant, le dissèque pour retrouver le secret de la vie.

En effet, l'humanité disparue, non seulement il ne *naît* plus d'enfants, mais nul ne sait plus comment *fabriquer* des robots ; Hélène Glory, dans une ultime bévue émancipatrice, ayant jeté au feu les secrets de leur fabrication. Les robots condamnés à l'usure et à la panne finale souhaitent percer les mystères du vivant pour « se multiplier », « pour les générations futures », « pour devenir des hommes ». Ils supplient et menacent tour à tour Alquist. « - Maître, nous avons été des machines, mais la peur et la douleur nous ont donné... des âmes. [...] Il y a quelque chose qui combat en nous. Il y a des moments où nous sommes comme possédés. Nous avons des idées qui ne viennent pas de nous. [...] Les hommes sont nos parents. [...] Nous sommes leurs fils. »

Mais, répond le dernier homme, « on ne trouve pas la formule de la vie dans les éprouvettes ». La vie renaîtra, si elle doit renaître, de Primus et Hélène – ainsi nommée en hommage à son modèle humain ; un couple de robots si amoureux que chacun des deux est prêt à se laisser disséquer pour l'autre. Un nouveau couple primordial qui réveille l'exaltation mystique du vieil Alquist :

« Va, Adam. Va, Ève. Tu seras sa femme. Et toi tu seras son mari. [...] "Et Dieu créa l'homme à son image. A son image il fit l'homme et la femme [...]. Et Dieu vit ce qu'il avait fait et il vit que c'était bon." [...] vous tous, inventeurs de génie, qu'avez-vous inventé de plus que cette fille, que ce garçon, que ce premier couple qui a inventé l'amour, les larmes, le sourire, l'amour entre un homme et une femme ? La vie ne disparaîtra pas. [...] Elle renaîtra de l'amour, toute nue et toute menue. »

De l'amour invaincu renaîtra la vie qui triomphera des villes, des usines et des machines en ruines. « Toi seul, amour, fleuriras sur les décombres et confieras la graine de la vie au vent. » *Rideau.*

Des deux côtés de la lutte, qu'il s'agisse de l'industriel Domin ou du robot Radius, Čapek fustige la volonté de puissance. Et cela vaut pour ceux qui ont entrepris de renverser non pas l'outillage industriel, mais la position de maître des machines : « la bourgeoisie, qui ne peut ou ne veut pas aider, m'est étrangère, mais le communisme m'est également étranger qui, au lieu d'aider met en avant le drapeau de la révolution. Le dernier mot du communisme, c'est la domination et non le salut ; son slogan majeur, c'est le pouvoir, et non l'aide » (« Pourquoi je ne suis pas communiste », 1924).

*R.U.R.* est joué à New York en 1922, à Paris en 1924, et répand le mot « robot » dans le monde entier. Čapek écrit d'autres œuvres soutenues par de brillantes prémonitions. Fêré de science, il connaît aussi bien la théorie de la relativité d'Einstein que celle des transformations d'Hendrik Lorentz, suivant lesquelles la matière concentrerait une énorme quantité d'énergie.

Que se passerait-il, demande Čapek, si un scientifique aux penchants démiurgiques trouvait le moyen de fragmenter les atomes en électrons pour les mettre au *travail*, autrement dit pour *produire* l'énergie cachée dans la matière ? À supposer qu'un complexe militaro-industriel s'empare de cette invention, vers quel monde irions-nous ? C'est le sujet de *Krakatit* et de *La fabrique d'Absolu*, parus en 1922, qui anticipent les périls de l'énergie nucléaire. Dans ce dernier roman, débordant de fantaisie et d'humour, l'ultime révolution de la technique s'achève dans un délire mondialisé, où toutes les cultures se fondent en un maelström insensé. Il faut dire que son argument est astucieux. L'énergie jaillie des « carburateurs » du scientifique Marek, bientôt rachetés par l'industriel G. H. Bondy, fait sortir l'Absolu lui-même de sa gangue matérielle. Panthéisme : Dieu est partout dans la matière, et la science l'a révélé. Le miracle tourne vite au fléau. Plus Bondy vend de carburateurs, plus il répand l'amour divin et les conversions religieuses. Les nantis offrent leurs biens aux pauvres, les criminels se repentent de leurs fautes, les industriels deviennent contemplatifs, les buts précis de la production se dissipent. Čapek réserve quelques moments hilarants à son lecteur, illustrés de surcroît par les dessins de son frère. Comme lorsqu'il réinterprète l'exemple de la manufacture d'épingles d'Adam Smith, incarnation

de l'efficacité de la division du travail dans *La richesse des nations*. Supposez cette manufacture touchée par la grâce de l'Absolu, la voici devenue une usine de clous qui ne se soucie plus de rationaliser la production. Il s'agit de produire pour produire, jusqu'à l'absurde, dans un pur étalage de puissance. L'Absolu vomit littéralement des clous. Il trouve l'équivalent de son infini dans l'abondance. Trait satirique à l'adresse du culte productiviste soviétique, sans doute. Mais rappel plus général que « l'homme a besoin de tout, sauf de l'abondance illimitée ».

Le roman anticipe le projet Manhattan des États-Unis entre 1941 et 1944 et les explosions de Hiroshima et Nagasaki, saluées en leur temps par le technoprophète Teilhard de Chardin comme la dissémination du divin dans la matière. La cohérence narrative s'effiloche au gré des chapitres, une fois qu'éclate une guerre de tous contre tous, dans toutes les villes, provinces et nations. Effrayé par le fanatisme de ceux qui prétendent détenir la vérité sur ce qui nous dépasse, Čapek se délecte à montrer comment chaque groupe, secte ou parti revendique bientôt l'Absolu pour son propre compte. Le conflit des interprétations s'achève en guerre mondiale, « la plus grande des guerres ». En somme, on ne saurait *nucléariser* le monde sans *globaliser* les maléfices de la puissance ainsi délivrée. Que l'on défende l'esprit d'entreprise américain ou la planification soviétique, le capitalisme ou le communisme, le tour de force de l'Absolu est de réaliser la même hégémonie. L'industriel Bondy s'adresse au scientifique Marek : « C'est l'Industrie, la plus grande puissance du monde. Et ce qu'on appelle " les masses populaires " sont aussi une grande puissance ? Tu comprends son plan ? - Pas du tout – Il s'est rendu maître des deux. Il s'est emparé de l'Industrie et des masses. De la sorte, il tient tout entre ses mains. Il vise, sans aucun doute, l'hégémonie mondiale. Voilà, Marek ! » Telle est la leçon philosophique du roman, même s'il s'essouffle en accumulant les situations absurdes.

La tentation de se hisser à l'égal des dieux, cette perversion de l'élan vital qui expose l'humanité à sa propre destruction, obsède Karel Čapek. Au moment où les légions hitlériennes se renforcent, il atteint en 1936, avec le roman *La guerre des salamandres*, l'expression la plus aboutie de cette idée. Exploitant les potentialités de la forme romanesque, il glisse dans la trame narrative de fausses coupures de journaux, des rapports de colloques scientifiques sur les salamandres, des articles de biologie sur leur vie sexuelle, des comptes rendus de réunions de la Société d'Exportations du Pacifique (qui rassemble les industriels du marché mondial des salamandres, analogue de la traite des esclaves), des chapitres d'ouvrages de philosophes sur les malheurs du temps. Sous la fiction percent les tensions géopolitiques et nombre de personnages des années 1930 : chefs d'État, militaires, vedettes de cinéma, philosophes du déclin de l'Occident – on pense à Oswald Spengler.

Tout commence au large de Sumatra, où le capitaine Van Toch, pragois fort en gueule et jurons, découvre près des côtes, un grand nombre de créatures amphibies, de plus d'un mètre, capables de se tenir sur leurs pattes arrière et de répondre à des ordres simples. Elles sont en mesure de retirer des perles à l'intérieur de coquillages. Van Toch les utilise bientôt comme main d'œuvre pour lancer un lucratif commerce de perles précieuses. Il ne tarde pas à rencontrer l'industriel G.H. Bondy (encore lui), par l'intermédiaire du portier de ce dernier. Comme dans les romans des années 1920, le planificateur et directeur commercial organise à l'échelle internationale la découverte inopinée du marin. Les salamandres sont apprivoisées, tenues dans des bassins ou utilisées le long de bandes côtières, et prolifèrent en raison de leur mode de reproduction qui ne suppose pas l'accouplement. Phénomène médiatique mondial, elles deviennent l'objet de toutes les spéculations et de toutes les campagnes d'*acceptabilité sociale* (jusqu'où va leur conscience ? Sont-elles capables d'art, de science, de politique ? Faut-il leur attribuer des droits ?) et forment sous peu la population la plus dense de la planète. Les industriels les exploitent pour toutes tâches de remblaiement, digues et barrages, dans une frénésie d'aménagement et de gigantisme. Les nouveaux Prométhée voient grand : « nous remplaçons le roman d'aventures de la pêche des perles par l'hymne du travail » claironne Bondy ; « Si nous nous refusons à penser continents et océans, nous resterons en deçà de nos possibilités [...]. Je préférerais que nous pensions en

milliards de salamandres, en millions et en millions d'unités de main-d'œuvre, que nous envisagions des déplacements de l'écorce terrestre, de nouvelles genèses et époques géologiques ».

Au-delà de toute mesure, l'industrie compte sur ses esclaves besogneux pour découvrir de nouvelles Atlantides et subvertir la Terre. Armements, explosifs, machines : le marché mondial tourne à plein régime pour fournir aux salamandres de quoi atteindre les objectifs planifiés. Mais la démesure technique produit sa propre sanction : les salamandres comprennent qu'elles font nombre, certaines, curieux spécimens blonds, se disent plus pures que les autres, des chefs émergent qui négocient avec les États pour se voir attribuer encore plus de machines. Jusqu'à ce que, partout, les continents soient submergés et l'humanité contrainte à l'autodestruction. Autrement dit, continuer de faire tourner la production et le commerce, *quoi qu'il en coûte*, en fournissant ainsi aux salamandres les moyens de la barbarie.

La civilisation des salamandres, c'est le monde uniforme de la Quantité : travail en série, capacité de production maximum, chiffre d'affaires record. Le reste, art, culture, science pure, philosophie, tous ces menus travaux lents et futiles, on s'en passe : mots caducs qui vous retournent l'estomac. Čapek introduit un obscur auteur, M. X, dont une brochure diffusée clandestinement met en garde l'humanité contre sa pulsion d'autodestruction : cessez de nourrir les salamandres, créons une ligue des nations contre les salamandres, car elles ont vidé la civilisation de ce qu'elle avait d'humain pour n'en retenir que le côté pratique, utilitaire et fonctionnel. La prospérité des miracles de la technique n'est qu'un leurre. Las, les avant-gardes culturelles (qui rappellent les futuristes russes et italiens) et les syndicats ouvriers ont tôt fait de dénoncer en M. X un réactionnaire. Les premières car elles en ont assez de la nature et du romantisme, et réclament des « côtes en ciment uni au lieu des vieilles roches déchiquetées », le remplacement de l'« ancien monde géologique par le monde géométrique » ; les seconds car ralentir les exportations au service des salamandres reviendrait à freiner la croissance. Autrement dit, ôter le pain de la bouche au prolétariat qui a tant lutté pour accéder à ce niveau de confort industriel. M. X, rappelle Čapek dans le dernier chapitre du livre, un dialogue de l'auteur avec sa propre conscience, c'est un peu l'écrivain lui-même, méditant sur l'appétit humain pour la puissance :

« Tu sais qui travaille fiévreusement jour et nuit dans les laboratoires pour trouver des machines et des produits encore plus puissants pour balayer le monde ? Tu sais qui prête l'argent aux salamandres, tu sais qui finance cette Fin du Monde, tout ce nouveau Déluge ? - Je sais. Toutes les usines. Toutes les banques. Tous les États. - Tu vois. Si ce n'était que les salamandres contre les hommes, il y aurait peut-être quelque chose à faire ; mais les hommes contre les hommes, mon vieux, rien ne peut les arrêter ».

Pas davantage les troupes hitlériennes du « modernisme réactionnaire<sup>63</sup> ». À la fin du roman, les salamandres ont pénétré jusqu'à Dresde et cheminent vers Prague. Dans *La maladie blanche*, une pièce de théâtre jouée en 1937 au Théâtre national de Prague, les pressentiments de Čapek touchent au sublime. La population est atteinte d'une pandémie. Des taches blanches apparaissent sur la peau de personnes âgées de plus de 45 ans et les précipitent vers la mort, dans d'atroces souffrances. Un docteur, nommé Galén, trouve le remède. Il refuse pourtant de soigner les riches avant que la paix mondiale ne soit instaurée. Le Maréchal qui impose au pays sa dictature militaire est lui aussi touché par le mal. Il finit par accepter les conditions du docteur pour ne pas mourir et lance à la foule « Non à la guerre ! Non à la guerre ! ». Celle-ci se déchaîne alors, le tenant pour un traître et piétine le précieux médicament du docteur Galén.

---

<sup>63</sup> Cf. Jeffrey Herf, *Le modernisme réactionnaire. Haine de la raison et culte de la technologie aux sources du nazisme*, L'Échappée, 2018

Décidément, Munich ne pouvait susciter en Čapek que des visions morbides, lui dont toute l'œuvre visait à garder l'humain de son penchant à la démesure, de sorte qu'il exerce, humblement, la meilleure part de lui-même. Celle-là même que l'auteur, philosophe et jardinier, cultivait quotidiennement, sachant de quel *humus* provient l'humain, et de quelles limites la nature l'entoure. Un rapport à la vie en rupture avec le culte de l'efficacité, la leçon majeure de l'anti-industrialisme, telle que l'expose son petit livre *L'année du jardinier* (1929) :

« Quand votre montre s'arrête, vous la démontez, puis vous la portez chez l'horloger ; quand votre auto est en panne, vous levez le capot et vous tripotez dans le moteur, puis vous allez chercher un mécanicien. Avec n'importe quoi au monde, on peut faire quelque chose ; on peut tout arranger, tout réformer, mais, contre le temps, on ne peut rien entreprendre. Ni le zèle, ni l'ingéniosité, ni la curiosité, ni les jurons n'y peuvent rien ; les bourgeois s'ouvrent et les germes lèvent lorsque leur temps est venu et quand le veut leur loi. C'est ici que l'on prend pleinement conscience de l'impuissance de l'homme ; c'est ici que l'on comprend que la patience est la mère de la sagesse. Du reste, il n'y a pas autre chose à faire ».

**Renaud Garcia**  
**Printemps 2021**

#### **Lecture :**

- *R.U.R., Rossum's Universal Robots*, éditions de la Différence, 2011.
- *La fabrique d'Absolu*, La Baconnière, 2014.
- *La guerre des salamandres*, Cambourakis, 2012.
- *Le châtiment de Prométhée et autres fariboles*, éditions noir sur blanc, 2020.
- *L'année du jardinier*, 10/ 18, 2000.

# Antoine de Saint-Exupéry

(1900-1944)

« Toutes les grandes personnes ont d'abord été des enfants (mais peu d'entre elles s'en souviennent) », dit Saint-Exupéry dans la dédicace du *Petit prince*, adressée à son ami Léon Werth, essayiste libertaire et antimilitariste. Né à Lyon dans une famille issue de la noblesse, orphelin de père à quatre ans, le jeune Antoine, enfant rêveur et distrait, prend le temps de les observer, ces grandes personnes décidément bizarres et incapables de s'occuper d'autre chose que d'elles-mêmes. À l'âge de dix-sept ans, l'expérience de la mort le frappe pour la seconde fois : son frère cadet meurt d'une péricardite. L'adulte naît. Lecteur assidu de Balzac et Dostoïevski, de Baudelaire et des poètes Parnassiens, Antoine est également féru de mathématiques, de physique et de biologie. Il prépare, sans succès, le concours de l'école Navale, puis se tourne vers les beaux-arts. Durant son service militaire, entre 1921 et 1923, il se forme à l'aviation. Devenu pilote, il est employé en 1926 par la compagnie Latécoère (future Aéropostale) pour assurer la liaison Toulouse-Sénégal. Une expérience qu'il relate dans *Courrier Sud*, paru en 1928. Entretemps il a croisé André Gide dans le salon littéraire et mondain de sa cousine Yvonne de Trévis. Gide reste interloqué par sa rencontre avec un poète aviateur. Le pilote n'est-il pas l'ultime dépositaire de l'héroïsme à l'ère des guerres chimiques ? Celui qui, sans cesse, dans un élan de volonté tendue, atteint au surpassement de soi au mépris de la mort ? Aussi Gide suit-il de près la carrière littéraire de Saint-Ex, rédigeant notamment la préface de *Vol de nuit* (1931), récompensé par le prix Fémina. C'est Gide qui lui suggère cette structure en bouquets, consistant à grouper en divers chapitres des sensations, des émotions et des réflexions, qui fait la singularité de récits comme *Terre des hommes* (1939) et *Pilote de guerre* (1942). L'intrigue y est réduite au plus simple, sans aventures imaginaires ni exaltation du courage physique, vertu assez méprisable aux yeux de Saint-Exupéry. L'homme fait corps avec sa machine :

« L'avion entre en circuit dans la température de mon sang. L'avion entre en circuit dans mes communications humaines. On m'a ajouté des organes qui s'interposent, en quelque sorte, entre moi et mon cœur (...) Je suis un organisme étendu à l'avion. L'avion me fabrique mon bien-être, quand je tourne tel bouton qui réchauffe progressivement mes vêtements et mon oxygène. » (*Pilote de guerre*)

Revenu de mission, celui qui s'essaie à résoudre quelques problèmes mathématiques et qui dépose plusieurs brevets d'inventions techniques, ne cesse d'emmagasiner des notes, griffonnées sur de minces carnets de cuir souple. Émergence du fascisme, course aux armements, applications industrielles de la science, énigme du sens de l'histoire prétendument éclairée par l'Union Soviétique : la civilisation européenne se débat dans les convulsions, avant la Seconde Guerre mondiale. Le penseur fait corps avec l'aviateur. Et il trouve là matière à méditer.

Entre 1927 et 1929, « Saint-Ex » est chef d'aéropostale à Cap Juby, dans le désert de Mauritanie, à 500 kilomètres au sud d'Agadir. Seul pilote parmi des mécaniciens, l'aristocrate partage la table des ouvriers. En 1929, il rejoint ses confrères Mermoz et Guillaumet en Argentine, pour contribuer au développement de l'aéropostale, entre la France et l'Amérique. Marié en 1931 avec Consuelo Suncin Sandoval de Gomez, artiste salvadorienne, ses amours restent contrariées. Éconduit quelques années plus tôt par Louise de Vilmorin, il déclare dans une lettre à son amie Renée de Saussine : « je suis bon tout au plus à piloter en ours sur quelque ligne, et le plus loin ». Hormis dans *Courrier Sud*, les femmes sont absentes de ses écrits, à l'exception de sa mère, à qui il adresse de touchantes lettres, quitte à ce que l'on se gausse de ces effusions de fils à maman,

maladroit et cocu. Cependant Saint-Ex étend son expérience du monde. En 1934 et 1935, il part en journaliste au Viêt-Nam et en Russie pour le quotidien *Paris-Soir* ; en 1936, il est reporter en Espagne, pendant la guerre civile. Accusé par les nationalistes de prêter main forte aux républicains, il documente également les exactions que commettent ces derniers. Fascistes, communistes ou anarchistes, les sanguinaires lui répugnent, tout autant qu'à Bernanos ou Simone Weil, revenue du front d'Aragon avec les mêmes désillusions<sup>64</sup>. Entretemps, lors d'une tentative de raid entre Paris et Saïgon, il s'écrase dans le désert libyen, en compagnie de son mécanicien. Trois jours d'errance sans eau ni vivres. Et puis ce sauvetage, miracle d'humanité :

« L'Arabe nous a simplement regardés. Il a pressé, des mains, sur nos épaules et nous lui avons obéi. Nous nous sommes étendus. Il n'y a plus ni races, ni langages, ni divisions...Il y a ce nomade pauvre qui a posé sur nos épaules des mains d'archange [...] Tu es l'Homme et tu m'apparais avec le visage de tous les hommes à la fois. Tu ne nous as jamais dévisagés et déjà tu nous as reconnus. Tu es le frère bien-aimé. Et à mon tour je te reconnaîtrai dans tous les hommes. » (*Terre des hommes*)

Mais le pilote orphelin continue de titiller la mort. En 1938, lors d'un raid à travers l'Amérique, il s'écrase au Guatemala et reste longtemps dans la coma, meurtri par huit fractures. Vient septembre 1939. *Terre des hommes* paru en février, vaut à Saint-Ex une renommée internationale, notamment auprès de la jeunesse, avant d'être couronné par le Grand prix du roman de l'Académie française. Le voici mobilisé, puis affecté en décembre au groupe 2/33 de grande reconnaissance à Orconte, dans la Marne. Ce groupe envers lequel il se montrera fidèle en tout, jusqu'au 31 juillet 1944, date de son dernier vol.

Voici donc l'avant-guerre de Saint-Exupéry, les latitudes qu'il a survolées, les diverses manières d'être humain auxquelles il s'est frotté. On comprend mieux son *credo*, résumé à la fin de *Pilote de guerre* : « l'Homme, commune mesure des peuples et des races [...] En l'homme se retrouvent, de même, les Français de France et les Norvégiens de Norvège. L'Homme les noue dans son unité, en même temps qu'il exalte sans se contredire leurs coutumes particulières ».

Cette vision humaniste, qui établit la seule égalité qui vaille, sous une *commune mesure*, est un héritage judéo-chrétien, valable pour les croyants comme pour les incroyants. Ainsi, dit-il, « ma civilisation, héritant de Dieu, a fait les hommes égaux en l'Homme ». Seul cet héritage permet de comprendre pourquoi plusieurs mineurs risqueront leur vie pour le sauvetage d'un seul mineur enseveli, ou pourquoi le médecin portera indifféremment secours au vertueux ou au méchant, pour autant qu'ils souffrent. Seul, il donne sens à la vie. Or ce respect de l'« homme intérieur » est, précisément, un legs de la civilisation. Il n'est pas naturel. En 1939, il faut le sauvegarder alors que la barbarie gronde. Mais les foules le peuvent-elles si, avachies par les promesses de la vie mécanique, elles en viennent à confondre l'uniformité avec l'égalité ? Entre Paris, Barcelone, New York et Moscou, Saint-Ex observe cette crise spirituelle de la civilisation occidentale qui atteint l'Europe au premier chef ; et dont il témoigne dans l'article « Honte de la guerre, honte de la paix », paru le 4 octobre 1938 dans *Paris-Soir* :

« Il y a deux cents millions d'hommes en Europe qui n'ont point de sens et voudraient naître. L'industrie les a arrachés au langage des lignées paysannes et les a enfermés dans ses ghettos énormes qui ressemblent à des gares de triage encombrées de rames de wagons noirs. Du fond des cités ouvrières, ils voudraient être réveillés. Il en est d'autres, pris dans l'engrenage de tous les métiers, auxquels sont interdites les joies d'un Mermoz, les joies religieuses, les joies du savant [...]. On a cru que pour nous grandir il suffisait de nous

---

<sup>64</sup> Cf. Notre Bibliothèque Verte n°10 & 11. Simone Weil et Georges Bernanos : [http://www.piecesetmaindoeuvre.com/spip.php?page=resume&id\\_article=1352](http://www.piecesetmaindoeuvre.com/spip.php?page=resume&id_article=1352)

vêtir, de nous nourrir, de répondre à nos besoins. Et l'on a peu à peu fondé en nous le petit-bourgeois de Courteline, le politicien de village, le technicien fermé à la vie intérieure. »

La démocratie industrielle, qui ne conçoit la liberté qu'en réponse à l'injonction de Guizot, « enrichissez-vous ! », tant que personne ne nuit à quiconque, fait fausse route. On ne bâtit pas une civilisation sur ce que l'on fournit aux hommes, mais sur ce que l'on exige d'eux. La machine de guerre soviétique, qui envahit la Finlande en novembre 1939 au mépris du cadre légal institué par la Société des Nations, déploie le même délire d'expansion et de puissance que le nazisme. Au nom d'une prétention idéologique et « scientifique » à prévoir le sens de l'histoire, l'individu indépendant de la masse se trouve absorbé par la logique. État, masse, marché : la pesanteur du Collectif désagrège l'humanité et dissout les liens spirituels. Elle ne les recrée que superficiellement. On ne conspire plus (autrement dit, on ne respire plus du même souffle) dans une communauté, on fonctionne à l'intérieur d'une « termitière », image maintes fois reprise par Saint-Ex.

Lui qui a connu de près, à l'Aéropostale, le fonctionnement de la bureaucratie, sait bien que plus la machine est grande, plus l'homme s'y trouve engrené comme un rouage. Alors il n'est plus de création possible. Plus personne n'est responsable. Le mécanicien, la mécanique elle-même, régulent le mouvement des pièces. Perfection de la puissance technologique, efficacité meurtrière. Celle du nazisme par exemple, incarnation du « modernisme réactionnaire<sup>65</sup> ». Saint-Ex sait que la cause est perdue d'avance dans cette « drôle de guerre ». Pourtant, il faut défier la mort et que chacun porte sa « substance », la substance de l'homme, au-devant des tirs ennemis ; quitte à se sentir en état de résurrection, à chaque retour de mission réussie. Il n'y a guère là d'exaltation virile. La guerre n'est pas une aventure, elle est une « maladie », comme le typhus, dit l'auteur dans *Pilote de Guerre*, récit de sa reconnaissance sur Arras, en mai 1940. Dans sa capsule aérienne, loin des « cloportes des bureaux », rivé au palonnier de sa machine, l'aviateur combat pour la vie, pour étancher sa soif de sens. Sa foi, la seule noble, est celle qui exalte l'humain et s'atteste dans les actes. Nul besoin de la guerre pour cela, dira-t-on. Assurément. Mais elle est là. « Je veux faire la guerre par amour, et par religion intérieure. Je ne puis pas ne pas participer. Faites-moi partir le plus vite possible, dans une escadrille de chasse » (Lettre à X..., début novembre 1939, in *Écrits de guerre, 1939-1944*).

C'est chose faite entre décembre 1939 et juin 1940. Démobilisé en août, Saint-Ex embarque en décembre pour les États-Unis, avec la ferme intention de convaincre les Américains d'entrer en guerre. Les passionnants *Écrits de guerre* renseignent au mieux sur ces deux années, 1941-1942, où l'écrivain en exil, convive accort fêté dans les dîners mondains, s'enfonce dans la solitude spirituelle, alors qu'il panse ses blessures de guerre. Son grand tort : n'être pas plus gaulliste que vichyste. « Nous avons perdu une bataille. Nous n'avons pas perdu la guerre », déclare le général de Gaulle ; « Dites la vérité, général, nous avons perdu la guerre. Nos alliés la gagneront ». En réalité, Saint-Ex est d'abord patriote, respectueux des Français restés en France, qui ont rejoint les Forces Françaises de l'Intérieur. Et soucieux des conditions de vie sous le régime de Pétain, notamment du ravitaillement en pain des enfants. À ses yeux, les gaullistes de l'étranger, sous prétexte de condamner Vichy, développent une méfiance à l'égard des Français. On s'effare avec lui du spectacle des factions, aux États-Unis, se déchirant pour la prééminence au sein de la résistance. On en trouve l'écho dans *Citadelle*, ouvrage posthume composé de manuscrits jamais corrigés ni élagués, ébauchés dès 1936, auxquels il travaille lors de son séjour américain. Cette œuvre imposante, au style ampoulé, singeant les récits bibliques, scandée par des chants, relate l'instruction d'un chef (« caïd ») berbère auprès de son père, maître de l'empire et du maniement des hommes, avant qu'à son tour il n'observe ce qui noue ou délie son peuple. À un moment, il s'exaspère : « vous ne collaborez point mais vous vous détruisez les uns les autres dans vos

---

<sup>65</sup> Cf. Jeffrey Herf, *Le modernisme réactionnaire. Haine de la raison et culte de la technologie aux sources du nazisme*, L'Échappée, 2018



décisions incohérentes ». Quant à De Gaulle, Saint-Ex redoute en lui un dictateur militaire, un partisan de l'armée « de métier » - comprenez industrielle et technologique - que le futur fondateur de la « dissuasion nucléaire » avait théorisée en 1934<sup>66</sup>, et qu'il exalte le 18 juin 1940 :

« Foudroyés aujourd'hui par la force mécanique, nous pourrions vaincre dans l'avenir par une force mécanique supérieure. Le destin du monde est là. »

Parce qu'il pressent ce que la force mécanique, décuplée par la compétition internationale, va infliger à l'esprit, Saint-Exupéry fuit le gaullisme. Ayant rencontré le général Giraud, rival de De Gaulle en Afrique du Nord, en mai-juin 1943, et l'ayant mis en garde, il devient une cible pour les gaullistes. Il pense France, et non pas coteries politiques. Le voici tenu pour fasciste. Opposé à plusieurs intellectuels respectés, dont Jacques Maritain, philosophe démocrate-chrétien passé par l'Action française, il se fait une raison. Lui qui écrit à Joseph Kessel, à l'automne 1943, que l'atrocité de Vichy est dans l'ordre puis qu'un « organisme se fabrique un trou du cul pour les fonctions d'excrétion. Les égoutiers d'une ville ne sont pas amoureux des bonnes odeurs », il est néanmoins rayé au même moment de la liste des écrivains résistants par De Gaulle, avant que celui-ci ne manœuvre pour refuser à l'aviateur, revenu en Afrique du Nord, les missions qu'il demande instamment.

Drôle de guerre : cependant que son éditeur new yorkais publie *Flight to Arras (Pilote de Guerre)*, un *best-seller* dont plus de 3000 exemplaires ont été publiés dans la France occupée, les gaullistes le censurent dans l'Algérie libre. Saint-Ex écrit à son éditeur Curtice Hitchcock, le 8 juin 1943 : « vous sourirez avec mélancolie en songeant que l'on me traitait de fasciste à cause de mon refus d'adhérer au gaullisme ! »

On s'esclaffe avec plus d'amertume encore de le voir traîné dans la boue par l'incroyable André Breton, exilé américain lui aussi. En janvier 1941, le Conseil National, un organisme vichyste, nomme Saint-Exupéry parmi ses membres, sans son accord. L'écrivain oppose un démenti formel à cette nomination. Ses détracteurs, dont le « pape » du surréalisme, soutiennent que Saint-Ex n'a pas rédigé ce démenti, l'accusant de servir le nazisme en refusant son allégeance à De Gaulle. Il faut lire la réponse de Saint-Ex à André Breton, accusateur public et signataire de manifestes collectifs (l'un des prototypes, certes d'une autre stature, de cette « race des signeurs » qui grouille aujourd'hui, dans *Le Monde* ou *Libération*, sous les grimaces d'un Geoffroy de Lagasnerie ou d'un Édouard Louis). Elle dit mieux que bien des traités en quoi consiste l'antifascisme :

« Mon Groupe Aérien (...) a uni à la même table des camarades de droite et des camarades de gauche, des camarades croyants et des camarades incroyants. Tous sont morts très proprement par esprit de résistance au Nazisme. Vous auriez fait pendre les trois quarts d'entre eux ».

Ces années sont également celles où il écrit des textes essentiels pour nous qui subsistons à l'ère de la termitière. On ne peut que rendre hommage à ces fulgurances, pressentiments de la misère de l'industrialisme. Les marchandises ont été renouvelées, on a « innové » et multiplié les appâts, mais le désert de sens est le même, comme la peur de la liberté :

« Ma génération jouait à la bourse, discutait voitures et carrosseries dans les bars, ou faisait de sordides affaires dans les stocks. Pour une expérience monacale, comme celle que j'ai vécue sur les lignes aériennes, où l'homme était grandi parce qu'il lui était tout demandé, combien s'enfonçaient dans le marécage de la belote et du Pernod, s'ils étaient

---

<sup>66</sup> Cf. De Gaulle, *Vers l'armée de métier*

d'un groupe, du bridge et du cocktail, s'ils étaient d'un autre ! » (« Lettre au général Z, 3 juillet 1944 »)

« Égalité et Liberté ne se concilient véritablement que dans la termitière. Une fois fondé le robot standard il est à la fois égal et libre. Vous pouvez bien délivrer le termite, il ne fera point scandale. Il se précipitera vers son esclavage. » (« Lettre à Lewis Galantière », printemps 1941)

« L'homme d'aujourd'hui, on le fait tenir tranquille, selon le milieu, avec la belote ou avec le bridge. Nous sommes étonnamment bien châtrés. Ainsi, sommes-nous enfin libres. On nous a coupé les bras, les jambes, puis on nous a laissés libres de marcher. Moi, je hais cette époque, où l'homme devient sous un " totalitarisme universel ", bétail doux, poli et tranquille. On nous fait prendre ça pour un progrès moral ! » (« Lettre au général X », juin 1943)

Et voici les derniers mots de sa dernière lettre à son ami Pierre Dalloz, alpiniste, architecte, membre fondateur du maquis du Vercors, écrits la veille de son dernier vol :

« Si je suis descendu, je ne regretterai absolument rien. La termitière future m'épouvante. Et je hais leur vertu de robots. Moi, j'étais fait pour être jardinier » (30 juillet 1944).

Dans le même temps, depuis le Brésil, Bernanos utilise lui aussi ce terme tchèque, inventé en 1920 par l'écrivain Karel Čapek<sup>67</sup>. *La France contre les robots*<sup>68</sup>, c'est le manifeste d'une civilisation héritière de la Grèce, ayant travaillé des siècles durant à former des hommes libres, et qui refuse de se soumettre au machinisme et à l'américanisme.

Saint-Ex, héritier de Pascal, homme de la conciliation entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse, refuse de voir son humanité bafouée par le totalitarisme industriel. Et par là, celle de tous. Cette grande personne diffère des autres adultes : elle s'occupe d'autre chose que d'elle-même. Elle vit du sacrifice, qui n'est ni renoncement aux biens de la vie ni mortification du pénitent, mais don gratuit. C'est ce que l'on donne qui nous fonde. Le métier d'aviateur est un outil de la transcendance vers plus vaste que soi. Alors, malgré les fractures, les vertèbres cassées, bien qu'il ait passé la limite d'âge au point d'être le doyen des pilotes de guerre dans le monde, Saint-Ex rejoint l'Afrique du Nord en mars 1943 et ronge son frein, en réserve de commandement. En février 1944, il sollicite une audience, à Naples, auprès du général Eaker, commandant des forces aériennes du théâtre d'opérations méditerranéen, dont dépend le groupe 2/33. Le commandant lui accorde cinq missions. Mais Saint-Ex, réintégré en mai, les enchaîne comme un jeune homme, au mépris des nouveaux accidents qui ne manquent pas de se produire. Le 31 juillet, alors que son chef d'escadrille, soucieux de le protéger, a prévu de le mettre dans le secret du débarquement Sud pour l'empêcher de voler, il décolle pour une mission de reconnaissance dans la région de Grenoble et d'Annecy, près de son pays d'enfance. Le grand homme redevient chevalier des contes de fées, rêvant peut-être, comme dans *Pilote de guerre*, à sa gouvernante protectrice. Avant, sans doute, d'être abattu et de sombrer au large de Marseille.

Le credo de Saint-Exupéry se lit sous sa forme la plus ardue dans *Citadelle*, publié en 1948. « Auprès de cet écrit, tous mes autres bouquins ne sont qu'exercices ». Durant toute la guerre, face à l'avancée de la Machine, l'écrivain n'en a jamais démordu : il fallait parler aux hommes, refuser la vision mécaniciste du monde, le primat de l'analyse et de la dissection (non pas

---

<sup>67</sup> Cf. la comédie utopique *RUR. Russum's Universal Robots*

<sup>68</sup> Publié en 1944 à Rio de Janeiro par le comité de la France Libre

exclusives mais plutôt complémentaires de la synthèse et de la totalisation). D'où une Bible nouvelle. Parce qu'ils parlent d'un chef, parce qu'ils énoncent le sens de la hiérarchie, parce qu'ils évoquent le pouvoir, les chants de *Citadelle* ont pu être tenus pour une preuve des ambiguïtés de l'auteur. L'éloge de la dévotion au métier, au service, ne justifie-t-elle pas tous les fanatismes ? Que ces logorrhées nocturnes enregistrées au dictaphone et transcrites au matin par une dactylo soient évasives et confuses est inévitable ; que l'on ne s'efforce pas de lire leurs nuances est autre chose. Le pouvoir, tout dépend de ce qu'on en fait. Les chefs, tout dépend de ce qu'ils font. Contre les sanguinaires, contre les machinistes prêts à humilier l'homme, Saint-Ex, l'un des derniers chevaliers, a montré par l'exemple que les citadelles spirituelles ne se bâtissent que sur le don et l'abnégation. Entre la puissance d'Attila et la civilisation de Pascal, il avait choisi.

**Renaud Garcia**  
**Printemps 2021**

**Lecture :**

- *Écrits de guerre, 1939-1944*, Gallimard, Folio, 1994.
- *Pilote de guerre*, Gallimard, Folio, 1942.
- *Carnets*, Gallimard, Folio, 1999.
- *Citadelle*, Gallimard, Folio, 1998.

## Pierre Fournier et Gébé

### Notre Bibliothèque Verte (n°28 & 29)

C'est du 10 juillet 1971, voici 50 ans, un demi-siècle tout rond, et de Saint-Vulbas dans l'Ain (01), que l'on peut dater *L'An 01* de la *reverdie* comme disent les trouvères, avec sa devise encore à accomplir : « On arrête tout, on réfléchit, et c'est pas triste. »

Ce jour-là, à l'appel de Pierre Fournier (1937-1973) et de Gébé (1929-2004) dans *Charlie Hebdo*, ainsi que de leurs compagnons du comité Bugey-Cobayes, une sorte de croisade des enfants amena 15 000 marcheurs jusqu'aux grilles de la centrale du Bugey, pour la première grande manifestation anti-nucléaire et anti-industrielle de notre temps.

C'est de cette marche au soleil et de ces deux jours au bord de l'eau que s'ouvrit *La Gueule ouverte*, « le journal qui annonce la fin du monde » ; et de *La Gueule ouverte* que jaillirent les mots d'« écologie » et d'« écologistes ». C'est-à-dire le seul mot, la seule idée, le seul mouvement radicalement nouveaux à s'être imposés en politique depuis un demi-siècle : la défense indissociable de la nature et de la liberté ; du « vivant politique » (l'homme, le *zoon politikon*) dans un monde vivant, et contre l'incarcération de l'homme machine dans un monde machine.

Encore Fournier avait-il hésité : « "Naturistes", "végétariens", je me demande quel terme est le plus inepte, le plus inexact, le plus chargé d'interprétations funambulesques et d'avatars historiques regrettables. Je les refuse tous les deux, mais il n'y en a pas d'autre pour désigner les gens dont, grosso modo, je partage le combat<sup>69</sup>. »

Il y a débat. Nous préférons quant à nous la référence anarchiste « naturiste<sup>70</sup> », clairement sensible, politique et anti-industrielle, mais Fournier se rangea sous l'autorité de l'« écologie » (Haeckel, 1866, *Morphologie générale des espèces*), de la science à laquelle tout le monde croyait alors, pour démontrer scientifiquement la catastrophe que les aveugles refusent toujours de voir.

Quant au vif, au fluide et subtil Gébé, son art éluif du « pas de côté » face à la Machine chargeant à pleine vitesse, vaut tous les arts martiaux et jeux de stratégie des théoriciens de « l'aliénation » - et avec le sourire encore.

Naturellement, de gauche à droite, les machinistes, technologistes et représentants de la classe technocratique s'efforcèrent – et s'efforcent toujours – d'étouffer, calomnier, infiltrer, récupérer, retourner, ce soulèvement vital et autonome que Ellul (1912-1994) et Charbonneau (1910-1996) avaient dès 1935 qualifié de « révolution » - avant que Fournier ne précise « révolution *écologique* ». Comme l'on n'est jamais si bien trahi que par les siens, un an après la mort de Fournier, et peu avant la candidature de René Dumont à l'élection présidentielle de 1974, *La Gueule ouverte* changea de sous-titre pour devenir « hebdomadaire d'écologie politique ». Ce fut le début d'une déchéance dont les technologistes Verts sont aujourd'hui les représentants, et « la croissance verte », le « *Green New deal* », le machinisme *inclusif*, tout le programme. Et on ne vous parle pas des *biol'cheviques* (sic) qui, à l'instar du fakir Ruffin, de Mélenchon, du NPA et des sectes putschistes, tentent aujourd'hui de tondre la verdure, comme ils s'efforçaient hier de l'expulser du champ politique. Rappelons tout de même un secret de Polichinelle : les journaux du moment 68, ce ne furent pas *Rouge*, *La Cause du Peuple* ni *Actuel*, excroissances parasites de l'*intelligentsia* bourgeoise, ni même *Tout !*, avec son slogan de quinzaine commerciale, « Que voulons-nous ? Tout ! », mais *Hara-Kiri*, *Charlie Hebdo* et *La Gueule ouverte*, les seuls et vrais héritiers de la gouaille populaire et libertaire.

---

<sup>69</sup> *L'Hebdo Hara-Kiri* n°43, 24 novembre 1969

<sup>70</sup> Cf. « *Tolstoï et les naturiens* » – Notre Bibliothèque verte n°8 & 9

## **Pièces et main d'œuvre**

# Pierre Fournier

(1937-1973)

Saint-Vulbas, dans l'Ain, le 10 Juillet 1971. 15 000 personnes se rassemblent pour protester contre la construction de la centrale nucléaire du Bugey. C'est le coup d'envoi du mouvement antinucléaire en France. Derrière l'évènement, Pierre Fournier, dessinateur et chroniqueur à *Charlie Hebdo*. Voix, plume et crayon de la révolution écologiste en France. Ceux qui étaient au Bugey le savent. Les inconditionnels de *Charlie* aussi. Pour les autres, tous les autres, qui n'ont reçu d'autre image de l'écologie en France que sa caricature politicarde (Europe Écologie Les Verts) ou ses déclinaisons rouges-vertes (les diatribes pseudo-décroissantes du député Ruffin à l'Assemblée Nationale), il faut savoir. Et raconter l'histoire de Pierre Fournier.

Né en Savoie, à Saint-Jean-de-Maurienne, fils d'instituteurs adeptes de la pédagogie de Célestin Freinet mais plutôt conservateurs, Fournier est un élève doué, qui s'intéresse aux langues anciennes et à la philosophie. Il montre très jeune des prédispositions pour le dessin. Ses parents font en sorte de lui offrir un équipement à la hauteur, puis déménagent en 1953 pour la région parisienne, à Nogent-sur-Marne, afin de faciliter ses études d'art. Admirateur de Dürer, Hokusai et Dubout, il entre à l'École nationale supérieure des arts décoratifs, puis réussit le concours de professeur de dessin de la ville de Paris, mais n'exerce pas. Il commence à placer des dessins çà et là dans quelques journaux et magazines, dont *Hara-Kiri*, en 1962. Ses dessins ne correspondent pas tout à fait à l'esprit du journal animé par Georges Bernier (alias professeur Choron) et François Cavanna, mais ce dernier a remarqué son style. Un trait inquiet, saturé et obscur. Du texte intercalé, des morceaux de bande dessinée, des photographies. Une main qui détonne. En parallèle, pour gagner sa vie, il devient employé à la Caisse des Dépôts et Consignations. Pour un hebdo « bête et méchant », voilà un rédacteur sérieux, en costume-cravate, affublé de son cabas dans lequel il enfourne des légumes bio. Voyez la couverture de *Charlie Hebdo* n°34, en date du 12 juillet 1971. « La fête à Bugey », titre le journal, avec un portrait de Fournier par Reiser : costume noir, col blanc, parapluie sous le bras et panier de légumes à la main, levant l'index et disant « je reconnâtrai tous les enfants conçus pendant la fête ». Un curé. Mais d'une drôle d'engeance, naturiste sinon naturienne.

En 1967, Fournier entre à la rédaction de *Hara-Kiri*, mensuel puis hebdo, où il côtoie les dessinateurs Wolinski, Reiser, Willem et un certain Georges Blondeaux, dit Gébé, son rédacteur en chef à partir de 1969. Très vite, sous le nom Jean Neyrien Nafoutre de Séquonlat, il se concentre sur les questions de pollution et d'environnement. En 1967, le pétrolier américain *Torrey Canyon* fait naufrage au large des côtes bretonnes. Les dispersants utilisés pour contrer la marée noire (gazole, napalm) se révèlent plus toxiques encore. La puissance destructrice d'une société industrielle qui se retourne contre la vie est aveuglante pour Fournier. L'Amérique en est l'incarnation, elle qui, par-dessus le marché, colonise culturellement l'Europe avec son capitalisme de la séduction. Pourtant, ce sont aussi les intellectuels américains qui font des pollutions industrielles un sujet central, en remontant du constat aux causes. Déjà le naturaliste Henry Fairfield Osborne, en 1948, dans *La planète au pillage (Our Plundered Planet)*. Puis Rachel Carson et son *Printemps silencieux*, en 1962, qui attire l'attention sur l'utilisation du DDT. Les érudits savent qu'elle fut devancée par Murray Bookchin, qui avait commencé son engagement écologiste en travaillant sur les contaminations alimentaires. Nul besoin, pour Fournier, de s'autoriser de références aussi pointues pour sembler excentrique aux yeux de la rédaction d'*Hara-Kiri*. Insecticides, marées noires, pollution du Rhin, boues rouges en

Méditerranée, saccage du milieu naturel par les équipements industriels (site de Feyzin à Lyon, projet de raffinerie dans les Dombes, exploitation par Péchiney d'une carrière de bauxite sur le site des Baux-de-Provence), urbanisation de Val-Thorens, du Queyras et des Écrins, bétonnage de la côte languedocienne : les sujets de prédilection de Fournier ne sont pas vraiment ceux des autres rédacteurs. Cavanna le décrit comme un « barbu sinistre ». Ses préoccupations pour la nature n'entrent pas dans le cadre progressiste de l'hebdo qui, après 68, s'adresse à un public gauchiste. Pis, elles horripilent le lectorat qui a établi une fois pour toutes les camps, du bon et du mauvais côté de la barrière : « Toi et ta pollution, faut se l'envoyer...C'est une rengaine à la mode et j'aime pas qu'un mec comme toi m'emmerde avec les mêmes histoires que *La Vie catho* ou autres conneries du genre », lit-on dans un courrier de lecteur des années 1969/1970. Cinquante ans après, cette rengaine reste en effet à la mode : tu ne traites pas du *social* ; tu ne considères pas que le front principal est le *sociétal* ; tu penses, ensemble, nature et liberté, alors tu ne vaux pas mieux que l'extrême-droite. Quant à Fournier, il se sait anachronique, à contretemps, et s'en fait fort : « Ce que j'ai à dire est difficile à avaler. Vous êtes mûrs, dans l'ensemble, pour en comprendre le quart. L'époque ne pose encore aucun des vrais problèmes ou, plutôt, elle ne pose encore aucun problème correctement, à sa place et dans son ordre<sup>71</sup> ». En note manuscrite en marge de ce texte, Cavanna ajoute ceci : « Fournier, Fournier ! Tu paumes les pédales ! Ce n'est pas parce qu'on te laisse déconner qu'il faut te croire obligé de le faire ». En 1970, lors d'une rencontre au lycée Jeanson de Saily, Cavanna avoue trouver Fournier « un peu gênant ». Ses chroniques, désormais publiées dans *Charlie Hebdo* (après l'interdiction de *Hara-Kiri* en raison de sa une du 16 novembre 1970 « Bal tragique à Colombey : un mort », suite au décès du Général de Gaulle) rencontrent néanmoins leur public. Le trait change. Les textes, en petits caractères serrés, se massent sur la page et l'emportent face aux dessins. Fournier porte désormais un message.

Il faut reconnaître à Cavanna la générosité de n'avoir jamais lâché son intempestif chroniqueur. Mieux encore, de lui avoir permis de fonder son propre journal, *La Gueule ouverte*, afin d'avoir plus d'espace pour développer ses analyses. Pour le reste, l'essentiel dans notre perspective, l'opposition entre les deux hommes est exemplaire du clivage principal de notre temps : technologistes contre écologistes. Le 23 août 1969, dans une chronique intitulée « Il y a trop de paysans », Fournier exprime son souhait de se retirer, à terme, de *Hara-Kiri*, pour restaurer un vieux village savoyard, Montendry, et y ranimer la vie communautaire. C'est son retour à la terre, la volonté de « maintenir coûte que coûte les bases organiques auxquelles s'attaque notre civilisation suicidaire ». Non pas un repli loin de la réalité sociale, mais la confection d'avant-postes où commencer la révolution de l'existence, avec de nouvelles écoles, des coopératives de production en agriculture biologique, des bibliothèques scientifiques qui poussent à relier et synthétiser les connaissances au lieu d'analyser et disséquer la réalité. Cela rappelle le Giono des marches au Contadour, à partir de 1935. Giono, un des maîtres de Fournier, fabulateur et pacifiste intégral qui, entre 1929 et 1939, invente parallèlement dans ses romans, essais et tracts la critique anti-industrielle en France. Avant même Bernard Charbonneau, qui sera quant à lui l'un des premiers collaborateurs de *La Gueule ouverte*.

L'essai de Fournier tourne court, faute d'appuis suffisants, mais il revient néanmoins dès 1969 vers la campagne, dans le village de Leyment, dans l'Ain. C'est depuis cet arrière-pays qu'il publiera ses dessins et chroniques, en se déplaçant de moins en moins pour assister aux réunions de rédaction parisiennes. Cavanna, pour sa part, ne remet pas en cause le rôle de la science dans la société. Mieux, il l'exalte, en ses applications technologiques, pour lui confier la réalisation des rêves immémoriaux de l'humanité, tels que l'éternelle jeunesse. La révolution prend un tout autre sens : la subversion des fondements existentiels de l'espèce humaine. En 1976, Cavanna publie le livre *Stop-crève* (éd. Jean-Jacques Pauvert), qui exalte les possibilités scientifiques d'effacement de la vieillesse. L'intervention sur les processus biologiques permettra d'arrêter la dégradation

---

<sup>71</sup> *Hara-Kiri* n°39, 27 octobre 1969

physique. Vibrionnant d'activité comme de jeunes chiots fougues, les humains augmentés pourront jouir de tout leur temps sans se consumer dans l'angoisse de la fin. On mourra encore, certes, mais par accident. Comme un animal, jamais plus comme un humain. Qui veut se convaincre du transhumanisme de l'employeur de Fournier lira donc ce livre, et retrouvera l'archive sonore de l'émission Parti-pris, sur France Culture, animée par Jacques Paugam, le 15 décembre 1976.

Cavanna / Fournier. Désormais, la césure politique sépare ceux qui veulent conserver la croissance pour en distribuer les fruits à tous et ceux qui contestent le progrès. Hier comme aujourd'hui, ce déplacement des polarités politiques passe mal. Un lecteur de l'époque : « On s'en fout que les poireaux soient pas sains, l'important c'est qu'il y en ait pour tout le monde ». C'est ce que disent aujourd'hui, en substance, François Ruffin et son ministre de l'économie Frédéric Lordon, en soutien aux travailleurs employés à la fabrication de nuisances. Tels ces salariés frappés en 2016 par la liquidation sauvage de l'usine Écopla (ex-filiale de Péchiney), spécialisée dans la production de barquettes en aluminium : « on s'en fout que l'aluminium soit responsable en partie de l'augmentation de la maladie d'Alzheimer, de la maladie de Crohn, de scléroses en plaque et de colopathies fonctionnelles, tant que vous pouvez gagner dignement votre vie en produisant à la tonne les récipients toxiques d'une pâte industrielle toxique ». On force le trait ? Pas davantage que Fournier, dont le cri d'alarme dans *Hara-Kiri Hebdo* n°13, le 28 avril 1969 transforme le chroniqueur en pionnier de la révolution écologiste :

« Pendant qu'on nous amuse avec des guerres et des révolutions qui s'engendrent les unes les autres en répétant toujours la même chose, l'homme est en train, à force d'exploitation technologique incontrôlée, de rendre la terre inhabitable, non seulement pour lui mais pour toutes les formes de vie supérieure qui s'étaient jusqu'alors accommodées de sa présence. Le paradis concentrationnaire qui s'esquisse et que nous promettent ces cons de technocrates ne verra jamais le jour parce que leur ignorance et leur mépris des contingences biologiques le tueront dans l'œuf. La seule vraie question qui se pose n'est pas de savoir s'il sera supportable une fois né mais si, oui ou non, son avortement provoquera notre mort. »

Se rend-on bien compte de ce que signifie ce texte dans le sillage de mai 68, de l'invasion de la Tchécoslovaquie par l'URSS, des manifestations contre la guerre du Vietnam (l'opération de bombardement américaine *Rolling Thunder* s'est achevée en novembre 1968) et plus largement des mouvements féministes et noirs américains ? Fournier, le petit employé de la Caisse des dépôts et consignations, adresse à un public d'extrême gauche un message plus révolutionnaire que tout ce que ce dernier serait prêt à endurer. Il est donc suspect de penchants réactionnaires. C'est qu'il remet en question les piliers du progressisme : la technologie et une science devenue folle dans sa prétention à plier le réel à ses méthodes. Tout cela sans jamais renier l'esprit de la science, autrement dit l'effort de comprendre la nature comme un tout, fait de relations multiples. Il utilise dans ce sens le terme « écologie », comme une science des lois de la nature, à laquelle il s'agira de s'exercer pour saisir l'évolution de la matière vivante et signer l'armistice avec la nature. L'adepte de l'alimentation saine ne s'oppose pas brutalement à la science, pas plus qu'il ne verse dans le mysticisme bon marché de ceux qui dénoncent, par ailleurs à juste titre, les impasses de la froide raison. Ni hippie ouvrant les portes de la perception, ni mao englué dans une rhétorique prolétarienne, bien plutôt rétif à toute organisation partidariaire, sa filiation se situe du côté de ces *naturiens* (qu'il appelle « naturistes ») de la Belle Époque, encore actifs dans l'entre-deux guerres : ces ouvriers et petits artisans marginaux, qui avaient secoué le conformisme dans le non-conformisme des milieux libertaires. Contre l'éloge, largement partagé par les anarchistes, du machinisme de la civilisation industrielle qui émancipe des pesanteurs de la glèbe. Au nom du vieil idéal épïcureen : celui de la mesure déterminée par les besoins d'une vie



saine. En un peu plus de trois ans de frénésie militante, entre 1969 et 1973, à la tribune d'une publication tirant à 150 000 exemplaires, Fournier diffuse l'idée naturienne en France. Il lui donne le nom de « révolution écologique ». Révolution, ou tour complet. Remettre les choses à l'endroit et la réflexion en ordre : « la rivière ne retourne pas à sa source, et la pollution ne vient jamais de l'embouchure. Avant de rationaliser nos rapports avec les autres, il faut rationaliser nos rapports avec nous-mêmes, il faut rationaliser les rapports de notre corps avec l'élémentaire. Avant d'apprendre à parler, apprendre à manger. Apprendre à marcher. À dormir. À respirer. La justice sociale, c'est là qu'elle prend sa source. Ou l'injustice. Et c'est de vous que ça dépend. De toi. De moi. Il faut prendre le problème à la base : là où la liberté humaine COMMENCE. Ce retournement fondamental, c'est le sens de la révolution écologique<sup>72</sup>. » Nature et liberté, indissociables.

Si la gauche française peine à comprendre, le mouvement écologiste américain intéresse beaucoup Fournier, qui entrevoit des promesses dans la Nouvelle Gauche (*New Left*), parrainée par une figure prestigieuse comme Aldous Huxley. Le *movement* donne également des idées au génial mathématicien Alexandre Grothendieck, qui fonde, en juillet 1970, avec quelques autres universitaires réunis à Montréal, le « mouvement international pour la survie de l'espèce humaine », nommé Survivre. En plein colloque, celui qui est alors professeur associé au Collège de France, et démissionnaire de l'Institut des Hautes Études Scientifiques (subventionné en partie par le ministère de la Défense) interrompt son intervention pour distribuer à ses collègues une dissertation critiquant la recherche scientifique. Survivre défend des buts écologistes et pacifistes, contre le péril atomique et l'industrialisation galopante, qui incarnent tous deux la volonté de puissance d'une science devenue indiscernable de ses applications techniques et militaires. Le premier bulletin du mouvement paraît en août 1970. Dès la fin de l'année, Grothendieck découvre, enthousiaste, les chroniques de Pierre Fournier. Le mathématicien, qui situe l'alternative entre la révolution écologique et la disparition de l'humanité, rejoint le dessinateur militant. Ils vont œuvrer ensemble, en 1971, au combat antinucléaire, épaulés par plusieurs autres petits groupes : l'Association pour la protection contre les rayonnements ionisants (APRI), fondée par le vétéran de la lutte antinucléaire Jean Pignero ; le Comité de sauvegarde de Fessenheim et de la plaine du Rhin (CSFR), en partie rejeton de l'APRI, fondé à l'initiative de Françoise Bucher, Esther Peter-Davis et Annick Albrecht, trois militantes opposées au projet de centrale à Fessenheim, dans le Haut-Rhin ; les Amis de la Terre, équivalent français des *Friends of the Earth* américains ; ou encore Aguigui Mouna, le Diogène de mai 68, qui sillonne Paris à vélo.

C'est aussi l'époque où Fournier est approché par un instituteur rural de la région de Bourg-en-Bresse, Émile Prémillieu. Cet ancien gauchiste multiplie les tentatives d'éducation populaire dans la région lyonnaise. Il s'intéresse au Living Theatre, anime des ciné-clubs, organise des projections suivies de débats dans les usines. Il finit par lire *Hara-Kiri* et *Charlie Hebdo*, où les chroniques de Fournier attirent son attention sur le problème nucléaire, aussi bien civil que militaire. Il découvre alors qu'un projet de centrale nucléaire est en cours depuis 1965 dans l'Ain, à Saint-Vulbas. Au culot, il vient frapper à la porte de son voisin Fournier, alors occupé à rassembler des informations sur le projet du Bugey, pendant que se profile, en avril 1971, la première manifestation contre la centrale de Fessenheim. Les deux hommes ne se quitteront plus, du comité Bugey-Cobayes jusqu'au lancement de *La Gueule ouverte*. Ils se rendent à Fessenheim, Fournier se rapproche du Groupe d'action et de résistance à la militarisation (GARM) et couvre pour *Charlie Hebdo* des événements comme l'anti-Quinzaine de l'Environnement, clôturée par la Fête de la Terre, au bois de Vincennes, où l'on remarque à la tribune le sage pacifiste Lanza del Vasto, fondateur de la communauté de l'Arche, et l'écrivain René Barjavel, auteur de *Ravage* et de *La nuit des temps*. Aux yeux de Fournier, l'effervescence

---

<sup>72</sup> *Charlie Hebdo* n°40, 23 août 1971

gagne. Le plus remarquable, c'est que cette accréation de petits groupes et de francs-tireurs, finissant par former un milieu, ne s'effectue sous la direction d'aucun intellectuel patenté. « Se démerder sans idéologie », voilà un autre trait qui, selon Fournier, distingue l'écologie des sous-groupes trotskistes de l'époque. « C'est la lutte finale », parodie l'auteur dans sa chronique de *Charlie Hebdo* n°12, le 8 février 1971, en assénant que « nous assistons, à partir des sociétés les plus technicisées, à un soulèvement, encore confus mais universel, du vivant contre ce qui le nie et le détruit, contre le monde irréel que la machine lui fait. Le cheval se cabre à la porte de l'abattoir ».

Entre le printemps 1971 et le printemps 1972, avec le point culminant de la marche du Bugey en juillet, Fournier abat un travail insensé. Grâce à sa page dans *Charlie*, il bénéficie d'une tribune dont aucun de ses compagnons ne peut rêver. Il informe, collecte, synthétise. L'espace du journal devient le relais des divers groupes qui aspirent à se retrouver durant l'été dans l'Ain. Cela fera jaser à *Charlie*, du côté de Cavanna et Choron : Fournier détournerait le journal comme support de son action. La réciproque est tout aussi vraie : en Bugey, *Charlie Hebdo* peut toucher un public inhabituel. Toutefois, Choron affrète des bus depuis Paris pour se rendre au Bugey, tandis que l'équipe se rend à la marche. Fournier, quant à lui, veut s'inspirer du travail en cours de Gébé, dans ses planches de *L'An 01*, pour créer, sur fond de non-violence, un Bugey 01, autrement dit le coup d'envoi de la révolution écologique. La manifestation, qui est un succès, et provoque une petite secousse médiatique, incite Fournier et Prémillieu à déployer par la suite tout l'arsenal militant : marches, *sit-in* en septembre-octobre devant la centrale de Saint-Vulbas, action « commando pacifique » contre le Palais des nations où se tient une rencontre internationale d'experts sur les applications industrielles de l'atome. Efficacité contrastée. Quelque chose, du moins, s'est passé, au-delà de la politique : « 15000 mecs sans armes, sans slogans, sans drapeaux, face à l'une des plus grotesques concrétisations du délire ».

Tout ce que Fournier écrit dans cette période est d'une troublante lucidité. D'un côté, le Parti communiste, bien obligé de reconnaître qu'une dimension de la réalité a échappé à sa grille de lecture, s'empare de Bugey 01. Les communistes montrent qu'ils y pensent depuis longtemps, et digèrent l'évènement pour le fondre dans leurs fondamentaux : vaincre le grand capital par l'union des masses. Ce qui signifie, en jargon politisé : « passer à l'action » ou « faire de la politique ». Or, souligne Fournier : « l'action pour l'action, le tract pour le tract, le pavé pour le flic. Tout ceci m'a rapidement fait chier. Vu que l'impasse était toujours au bout. J'ai commencé à penser qu'il existait ailleurs des moyens d'action autrement dangereux que la violence. Et puis, Bugey 01. La force tranquille de 15000 mecs. Mais il faut qu'il y ait une suite<sup>73</sup> ». Or la suite tarde à se concrétiser. D'un autre côté, il faut se garder d'enterrer le mouvement dans le folklore. On se gausse trop facilement des lubies nudistes, en les confondant à dessein avec la radicalité des naturiens. Quant au retour à la terre, s'il est désirable (et partiellement accompli par Fournier lui-même, qui travaille depuis un village de sa Savoie natale), toute la question reste de savoir avec qui s'y engager. Éreinté à l'automne 1971, Fournier envoie une lettre à Cavanna pour s'excuser de ne pas avoir envoyé d'article à la rédaction. La lettre supplée à une chronique, où le militant fourbu explique : « tant qu'on n'aura pas amené au moins 5 % des gens à un niveau de conscience suffisant pour qu'ils soient obligés d'agir, tout ce qu'on peut faire c'est du mime et de la pantomime. Clownerie. » Plus loin : « je suis à peu près persuadé que tout ce qu'il reste à faire d'intelligent c'est de fonder des communautés. Mais en même temps qu'il n'y a quasi plus d'endroits où ce soit possible, il n'y a pas encore de gens avec qui ce soit possible. Se lancer là-dedans, c'est le meilleur moyen de se faire bouffer tout cru par des gens qui ont encore tout à comprendre. J'aime mieux perdre mon temps à bosser pour *Charlie* que perdre mon temps à faire le con avec des communautaires foireux<sup>74</sup> ». Allez lire ce texte aux villageois de la montagne ariégeoise ou de la Drôme d'aujourd'hui, évangélisés par les « collapsologues » et leurs

<sup>73</sup> *Charlie Hebdo* n°43, 13 septembre 1971

<sup>74</sup> *Charlie Hebdo*, n°50, 1<sup>er</sup> novembre 1971

techniques de « travail qui relie », de « reconnexion avec le vivant » et de « communication non-violente », il fera probablement écho à leur situation.

Les dilemmes de Fournier restent ceux des anti-industriels, qui malgré le cours catastrophique des choses ne se résignent pas au silence. Tout est perdu, peut-être, fors l'honneur. Qu'il ne soit pas dit que les naturiens aient consenti au désastre : « pendant que je m'escrime à haranguer les cons, ma vie me file entre les doigts. Ce qui est absurde au suprême degré pour un type qui rabâche qu'il faut vivre et que cela seul est important, positif, exemplaire ». Il voudrait arrêter le militantisme et se recentrer sur ce qu'il sait faire de mieux : ajouter de la beauté au monde par ses dessins. Las, le courant l'emporte à nouveau, notamment avec la marche sur le Larzac et la grève de la faim de Lanza del Vasto. En 1972, le rapport du club de Rome sur les limites de la croissance confirme ses vues. Qu'il émane de technocrates et d'industriels lui importe peu, tant que de l'eau est apportée à son moulin. Dans sa volonté de convaincre, il s'appuie également sur la lettre adressée par le commissaire européen à l'agriculture Sicco Mansholt à Franco Maria Malfatti, président de la Commission des Communautés Européennes. De même que sur le texte *Blueprint for Survival*, rédigé par Edward Goldsmith dans sa publication *The Ecologist*. Peu lui chaut qu'on les accuse de malthusianisme ou de penchants réactionnaires, car ces textes posent les questions que devra aborder le mouvement écologiste. Lui qui se dit désormais de gauche, car l'examen rigoureux des faits rend nécessaire le changement de l'état de fait (la révolution écologique) et non le maintien du *statu quo* (le développement industriel), se lamente de l'imbécilité des gauchistes. Il lit Alexis Carrel, chirurgien, prix Nobel de médecine en 1912, auteur en 1935 de *L'Homme, cet inconnu*, livre largement diffusé. Politiquement réactionnaire et pétainiste, régent de la Fondation française pour l'étude des problèmes humains, créée en novembre 1941, Carrel promeut par ailleurs un eugénisme plus proche de l'hygiénisme social que des expériences criminelles effectuées auparavant aux États-Unis et en Allemagne<sup>75</sup>. Fournier retient de Carrel l'appel à réévaluer les sciences de la matière vivante par rapport aux sciences de la matière inerte. Autrement dit, aborder les rapports entre les êtres vivants et leur milieu comme un tout, au lieu de leur appliquer la méthode des sciences physiques, qui promeut l'analyse au détriment de la synthèse. Mais pour l'homme de gauche, si Carrel le dit, c'est une erreur, puisque Carrel est catholique intégriste et raciste.

Il faudra donc haranguer encore les imbéciles. Informer sans cesse, pour faire droit à la vérité et maintenir vive l'œuvre du comité Bugey-Cobayes. Il s'agit de se dépêcher car, malgré tout, pour les grands médias, le feu est passé au vert. Les récupérateurs se pressent, au premier rang desquels *Le Nouvel observateur*, le magazine de la gauche libérale, qui sent le vent tourner. L'écologie est devenue de mode, de sorte qu'à l'été 1972 paraît un numéro spécial intitulé « La dernière chance de la Terre », coordonné par Alain Hervé. Brice Lalonde, ami de ce dernier et futur ministre de l'Environnement entre 1988 et 1992, y présente deux dessins. On y retrouve aussi des contributions d'André Gorz (alias Michel Bosquet) et d'Edgar Morin, le sociologue de la « complexité ». Le grand aïeul des actuels « collapsologues », qui selon Fournier « a une tête de sociologue et le langage de sa tête », découvrira l'année suivante, aux éditions du Seuil, le *paradigme perdu*, cette nature humaine à réintégrer dans le tissu de la nature. Confronté à cette vague d'usurpateurs, Fournier se sent à l'étroit dans sa rubrique de *Charlie*, d'autant que Cavanna s'exaspère : *Charlie*, ce n'est pas le groupe Survivre. Il ne reste pour le chroniqueur qu'à fonder son propre journal écologique. Choron débloque des crédits et facilite la création de *La Gueule ouverte* en novembre 1972.

Retranchée dans le village savoyard d'Ugine, où Prémillieu a emménagé, une petite équipe issue du comité Bugey prend en charge la rédaction de ce journal « qui annonce la fin du monde », dont la vente des premiers numéros est estimée à 60000 et 70000 exemplaires, avec un tirage à 150 000, dans la lignée de ce que pratiquent *Hara-Kiri* et *Charlie Hebdo*. Fournier

---

<sup>75</sup> Cf. André Pichot, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Flammarion, « Champs », 2000

s'adjoind la collaboration des dessinateurs Gavignet et Jean-Pierre Andrevon ; de ses acolytes de *Charlie Hebdo* Gébé, Cabu, Reiser, Willem et Wolinski ; enfin de Bernard Charbonneau, pour ses chroniques du « terrain vague », autrement dit la banlieue totale issue de la prolifération mécanique de la société industrielle. Alors qu'il emménage avec sa femme et ses enfants dans le petit village de Queige, en Savoie, Fournier enchaîne les trajets en direction de Leyment, où il conserve ses papiers et son matériel, et d'Ugine. Les cinq premiers numéros, bouclés sous la direction de Fournier, se veulent ambitieux, mais la fatigue gagne, tout comme l'inconfort dans la préparation du journal. Dès janvier 1973, les ventes diminuent et Fournier, absorbé par les conditions matérielles de son installation, ne signe aucun article. En février, une réunion se tient à Annecy entre la rédaction du journal et ses lecteurs. Long débat qui laisse Fournier perplexe, sans trop de perspectives sur la suite à donner au journal. Il monte à Paris pour corriger des épreuves. Il y retrouve Cavanna. Nouvelle altercation avec son ami, qui lui est fatale : lui qui avait été opéré d'une malformation cardiaque en 1960, succombe à un infarctus.

Telle est donc la brève histoire de Pierre Fournier. L'histoire, fulgurante, de l'écologie avant les partis écologistes, de la révolte contre la société industrielle avant les accommodements de l'anticapitalisme vert. Laissons, pour terminer, la parole à Charbonneau, auteur de cet hommage dans *Le feu vert*, en 1980 :

« Comme pour les jeunes de sa génération, ignorants du passé, le « problème écologique » avait été une véritable découverte, ce qu'on ne peut dire des vieux convertis sur le tard. Pour crier dans un journal de gauche les méfaits du développement et ses gaspillages, à rebours de la mythologie du progrès matériel, il fallait avoir le courage et la liberté de s'opposer à son propre milieu. Fournier le disait dans le langage des jeunes, mais sans complaisance. Il n'annonçait pas les lendemains qui chantent, mais la fin des temps, pressentant peut-être que le sien était compté. La mort de Fournier est une lourde perte pour le mouvement écologique, car on ne voit guère aujourd'hui qui peut lui maintenir, avec son intransigeance, un sérieux qui n'est pas forcément celui des chiffres. »

**Renaud Garcia**  
**Hiver 2020-2021**

#### **Lecture :**

- Danielle Fournier, Patrick Gominet, *Fournier, précurseur de l'écologie*, Les cahiers dessinés, 2011.

# Georges Blondeaux dit Gébé

(1929-2004)

Quand Gébé vient au monde, l'année du krach de Wall Street, les banquiers américains se jettent par les fenêtres. 1929, ou le début de la Grande Dépression. Plaisant hasard pour un artiste dont le travail respire la créativité, la malice et la joie. De l'aveu de ses proches collaborateurs à *Charlie Hebdo*, à la vue des images d'archive dont on dispose, il se dégage du personnage une bonhomie, une drôlerie et une humanité exceptionnelles. Tous traits que l'on retrouve dans son utopie de *L'An 01*, aussi fantaisiste que sérieuse.

Issu d'un milieu modeste, il échoue au baccalauréat en 1945. Deux ans plus tard, il entre à la SNCF (une expérience dont on retrouve des traces dans son art, notamment avec l'album *L'âge du fer*) et réussit l'examen en le préparant seul. Dessinateur industriel, il débute en 1955 dans le dessin d'humour, notamment dans le magazine *La vie du rail*. En 1960, il rencontre Cavanna et Georges Bernier (alias Professeur Choron) et intègre la rédaction de *Hara-Kiri*. Sa patte illustre notamment un numéro sur les « snobs ». Il faut se représenter ce qu'est l'équipe de *Hara-Kiri*, puis, à partir de 1970, *Charlie Hebdo*. La quantité de talents (Cabu, Wolinski, Reiser, Fournier, Willem, outre Cavanna et Choron) rassemblés y produit une qualité incomparable dans la presse de l'époque. Rédacteur en chef dès 1969 (il sera directeur de publication lors de la reprise du journal en 1992, jusqu'à sa mort), Gébé est singulier car il s'exprime dans plusieurs registres : le dessin bien sûr, dont il maîtrise toutes les formes, du trait appuyé à l'esquisse, parfois au sein d'une même planche ; mais aussi les sketches, les textes poético-théoriques et les chansons (il en écrira pour Yves Montand ou Juliette Greco). Et bientôt le cinéma, en compagnie d'un réalisateur débutant, Jacques Doillon, qui va agencer les séquences d'un film insolite terminé en 1972 et sorti en salles en 1973, parvenant sans peine à 500 000 entrées. La rançon de la bonne diffusion de *Charlie Hebdo*, mais aussi de la fraîcheur de cet oasis appelé *L'An 01*.

Tout commence par quelques planches parues en 1970 dans *Politique Hebdo*. Et si l'on faisait un pas de côté, demande Gébé ? À l'évidence, n'étant plus là où on l'attend, le travailleur rouage provoquerait l'arrêt de la machine. On voit les scènes : un tel cesse de béer à la fenêtre, se retrouve le nez dans le mur, forcé d'explorer son monde intérieur ; un autre, arrêté sur le bas-côté, apprécie la jouissance tranquille de l'homme qui pisse sans se soucier de s'abriter derrière un arbre, au grand dam de sa bourgeoise ; quant à l'éboueur, il manque la benne et s'amuse à faire des pâtés d'ordures en renversant sa poubelle. Un pas de côté, et on arrête tout. C'est le début du désengrenage. En langage plus savant, la sortie de l'aliénation : on ne colle à son rôle économique que pour mieux le mettre à distance et en révéler l'absurde, dans un grand éclat de rire. Ainsi de ces amants qui se délectent de laisser le réveil sonner à cinq heures, juste pour se dire qu'ils n'iront pas bosser. Ou de ces ouvriers feignant d'attendre, sous la pluie battante, leur bus habituel qui ne passera plus. Et encore ce bricoleur rigolard qui peine à créer une imitation de radiateur à partir de planches de bois, pour mieux le faire brûler dans la cheminée, avant de rameuter, hilare, ses amis : « venez vous chauffer. J'ai allumé le radiateur ! » Dans un texte du 25 mai 1970, intitulé *Sans douleur*, Gébé écrit :

« Et si au lieu de faire un pas en avant, comme le demandent les tacticiens de la Société Nouvelle, nous faisons un pas sur le côté ? - Les queues ne tomberaient plus en face des guichets. - Les fusils tomberaient à côté des recrues. - Les usagers du petit matin ne tomberaient plus en face des portières du bus, des entrées du métro. - Ceux qui par

manque de pot, le pas exécuté, se trouveraient en face de la portière, une fois arrivés au boulot pourraient retenter leur chance et là, à tous les coups c'est bon. Un pas de côté et tu t'assoies à côté de ta chaise de bureau. À la chaîne tu n'es plus en face des trous, tu boulonnes dans le vide. - Au comptoir tu bois dans le verre du voisin. Pas grave ! - Au cinéma tu n'es plus en face de la caisse, tu entres sans payer. Au poil ! - Et pour danser, ça ne gêne pas, il suffit de faire ensemble le pas du même côté. - Sur le chantier, un pas de côté et tu montes le mur à la place de la fenêtre. Mais regarde avant si l'échafaudage est assez long. Va pas mettre le pied dans le vide ! Car moi le sang me fait pas bicher. C'est pour ça que je cherche des trucs. Des trucs pour sortir de l'ornière, pour sortir des rails. SANS DOULEUR ! »

Bref, tout le monde joue, car ce qui était auparavant confisqué dans une représentation, le théâtre du monde livré à domicile par la radio et la télévision, contemplé dans le travail abrutissant et simulé dans les loisirs organisés, retourne à la vie directement vécue. C'est du Debord, pour sûr. Gébé, grand lecteur, cultivé et curieux de tout, ne peut l'ignorer. Mais cette critique-là de la « société du spectacle » ne s'embarrasse pas de paraphrases et retournements de citations de Karl Marx ou du philosophe hongrois Georg Lukàcs pour faire mouche. Elle laisse libre cours à la folie douce de l'imagination et emporte l'adhésion par un rire aussi franc que celui de son auteur. Un rire que Gébé veut partager, car il n'a pas vocation à révolutionner la société technocratique pompidolienne tout seul. Quant à eux, les agents du Plan et de l'Aménagement du territoire, tels l'ingénieur Louis Armand, et Pompidou lui-même, se rendent compte que « l'emprise de l'homme sur la nature est devenue telle qu'elle comporte le risque de la destruction de la nature elle-même ». Au moment où s'accumulent les biens de consommation, le président de la République constate que « ce sont les biens élémentaires les plus nécessaires à la vie, comme l'air et comme l'eau, qui commencent à faire défaut » (Georges Pompidou, discours du 28 février 1970 à Chicago). Bien entendu, la réponse sera typique : seuls les progrès techniques permettront de remédier aux effets néfastes de la société technicienne. Pour Gébé, si l'An 01 voit le jour, on y constatera au contraire que l'équation « progrès=bonheur » est la vraie naïveté, la vraie niaiserie, le grand bluff (planche du 12 juillet 1971).

Le 07 juin 1971, le dessinateur se lance à la rencontre des lecteurs. Il veut faire un film avec son public. Le mot « public » est erroné, du reste. Il ne s'agit plus de spectateurs passifs, mais de futurs acteurs de la « démobilisation » générale. Un arrêt total, laissant à chacun son temps de cerveau disponible pour réfléchir, lire, méditer et se réappropriier, pas à pas, l'héritage littéraire, artistique, scientifique et technique de plusieurs millénaires. Tous derrière la caméra, parce qu'il ne s'agit pas de la fiction forgée par l'esprit d'un seul, mais du sujet le plus brûlant. Et tous devant, « parce qu'il s'agira de mimer un monde décidé à vivre en se mettant de lui-même au point mort, une société ayant stoppé tous ses moteurs, débrayé toutes ses transmissions pour prendre le temps de réfléchir et de décider de son avenir et qu'un tel instant d'une civilisation doit être joué par tous les vivants de cet instant, improvisé par les vivants comme si c'était vrai et pour que ça puisse le devenir ». Pour donner forme à ce soulèvement joyeux des vivants, Gébé dessine pendant un an et demi des planches en forme de saynètes destinées à être jouées par les lecteurs qui le voudront, où qu'ils soient en France. Au volant d'une Renault 16, dotés d'un équipement minimal, lui et Jacques Doillon vont sillonner le pays et reproduire la même routine : débarquer à l'adresse indiquée à *Charlie Hebdo*, se voir offrir le gîte et le couvert par les futurs acteurs, tourner une scène, puis repartir. Écrivez, et l'on passe vous voir. Un souffle collectif porte ce curieux objet qui n'est pas tout à fait un film, de l'aveu même de Jacques Doillon. Tout le monde veut en être. Aussi verra-t-on plusieurs artistes en devenir, issus pour certains du Café-théâtre, participer aux scènes : la troupe du Splendid, Coluche, Daniel Auteuil, Miou-Miou, Pierre Desproges, Jacques Higelin ou encore Gérard Depardieu dans son premier rôle. Les réalisateurs Alain Resnais et Jean Rouch tournent chacun une séquence spéciale pour Gébé. On y voit

respectivement des yuppies défenestrés à New York, comme en 1929, suite à l'effondrement des cours de la bourse, et un village africain apprenant par la radio qu'« ils l'ont fait », en Europe : ils ont tout arrêté pour réfléchir. La version finale a été considérablement réduite par rapport au matériau initial accumulé. La lecture, en parallèle, de l'album *L'An 01* permet de mieux mesurer l'inventivité de Gébé. On ne peut que décrire ici quelques planches marquantes.

Un dessin du 30 novembre 1970 montre, sur deux colonnes, des travailleurs massés sur le quai de la gare, agglutinés dans les wagons du train puis déversés, en gare, vers les portes des usines et les chaises des bureaux. Guère de différences entre les deux colonnes, hormis des vitres changées en visages souriants, dans la colonne de droite. C'est toujours la même masse, indiscernable, à ceci près que le regard qu'elle porte sur la vie vient de changer. Cet écart préserve la possibilité du pas de côté. Prenez garde, on vous aura prévenus, gardiens de l'ordre et de la normalité : un de ces beaux matins, il est possible que la « masse » file au square, pousse vers la mer ou s'arrête au bistrot. En d'autres termes, qu'elle se soustraie aux plans industriels qui, avec leurs autoroutes, leurs piscines, leurs usines et leurs H.L.M pour regarder la télé, font culminer l'obsession de l'espèce humaine : se distraire d'elle-même pour supporter sa condition de mammifère spirituel (« De l'origine de l'espèce humaine au VIII<sup>e</sup> Plan », planche du 10 mai 1971).

Gébé prône l'affirmation de soi, la vie à grands bords, plutôt que l'effacement de soi des numéros jetés à larges brassées entre les mâchoires des machines. Dans l'usine et au dehors. Les amants ne jouent plus le rôle imposé, ils ne font plus de projets d'avenir. Plus besoin de calquer le rythme de la production et disséquer une vie en séquences successives. Ils sont juste là, alanguis sous les draps, ou étendus sur les pelouses, à savourer l'heure. Cela a davantage de sens que de servir l'expansion de la biscuiterie Belin, par exemple, plus grosse fabrique de langues de chat d'Europe, implantée à la jonction de la ville nouvelle d'Évry. La planche du 30 août 1971 montre comment l'industrie recycle les plaisirs de l'enfance pour s'accroître et dévaster de bonnes terres et des forêts. En quelques vignettes, on passe des joies puérides à la construction de la « zone d'activités » (c'est plus avenant que « zone industrielle ») créatrice d'emplois et tournée vers les débouchés internationaux. Chez Gébé, les textes qui entourent les dessins sont précieux. Aussi apprend-on que « pour servir la plus grosse fabrique de langues de chat d'Europe, les CEG [collèges d'enseignement général, NdR] des alentours se chargent d'amener la future main d'œuvre au niveau de l'emploi, par la crétinisation gratuite et obligatoire ». En bas de la planche, deux questions. La première, du côté d'un gros matou gominé tirant la langue, M. Belin : « connaissez-vous un type du nom de Belin ? A-t-il de si gros besoins d'argent ? » La seconde, accompagnant le visage d'un fou, désesparé devant une assiette dans laquelle traîne un minuscule biscuit : « connaissez-vous un type que le manque de langue de chat rende fou ? » Le décollage industriel semble implacable, mais dès que l'on interroge la finalité du travail et nos aptitudes à l'autonomie, la parade coule de source. Rien à faire contre la publicité et les milliards investis par Belin ? Si ! Transmettre la recette, facile, de la langue de chat : « n'importe qui peut la réussir. Vous n'avez pas besoin de faire chier des gens huit heures par jour toute leur vie pour qu'ils vous fassent vos langues de chat. Avec chacun 100 gr. de sucre, 60 gr. de farine, 40 gr. de beurre et deux œufs, vous pouvez faire crever un trust ».

Alors que son collègue Pierre Fournier vient d'organiser la manifestation antinucléaire du Bugey et utilise sa page dans *Charlie Hebdo* pour fédérer le mouvement écologiste naissant avec un zèle intransigeant, Gébé poursuit un but semblable par des voies plus légères mais non moins profondes, en relation permanente avec les lecteurs. Parmi les scènes notables filmées par Doillon, citons ce potager sur les trottoirs de Paris, les vestiges du métro où les visiteurs s'exercent à se faufiler entre deux statues massives et rapprochées, mimant la promiscuité vécue chaque jour ouvré par les usagers, ou encore ces musées remplis de babioles, où les humains de *L'An 01* contemplent, éberlués, les objets inutiles qui faisaient le quotidien de leurs aînés : des

lustres, des mini-aspirateurs, des caddies, des appareils électro-ménagers de pointe. Les *choses*, ou l'histoire des années soixante, telle que Georges Pérec l'envisageait dans son roman paru en 1965. Avec *l'An 01*, Gébé veut en finir avec cette histoire d'accumulation d'objets qui rendent les hommes à leur image, inertes. La planche du 11 octobre 1971, intitulée « Tract », s'attaque précisément à cette passivité entretenue par la société industrielle. De part et d'autre d'un fil noir, le dessin présente ceux qui sont dans le champ des caméras de télé, et ceux qui sont devant leur poste ; ceux qui écrivent les journaux, et ceux qui les écoutent ; ceux qui font la musique, et ceux qui l'écoutent ; ceux qui font le sport et ceux qui regardent ; ceux qui montrent et ceux qui imitent ; ceux qui font le soleil et ceux qui s'y mettent. En définitive, ceux qui « pédalent dans le système et ceux qui les amusent », juste ce qu'il faut pour donner aux premiers l'impression de vivre. Mais tirez sur le fil noir, dit Gébé, osez vivre par et pour vous-même, et le spectacle permanent s'écroule. Fin de la séparation, fin de la fausse unité sociale : c'est *l'An 01*. On trouvera difficilement illustration plus fine de la formule situationniste selon laquelle, si le capitalisme industriel réunit le séparé (c'est-à-dire les consommateurs atomisés), il ne le réunit qu'« en tant que séparé ».

Le tournage du film va bon train, des chansons signées François Béranger s'ajoutent aux scènes. Un peu partout, la vie se met à ressembler à *L'An 01*, comme lorsque les gens jettent vraiment leurs clés dans la rue : « Ouvre ta porte, Retire la clé, Ouvre la fenêtre, Et jette ta clé dans la rue ! ». Les lecteurs participent toujours autant. Parfois pour objecter à l'utopie de la grande démobilité, comme dans cette lettre d'un certain Jean Blanquet, dessinateur et poète (semble-t-il toujours vivant aujourd'hui, si l'on se fie à un blog Internet), que Gébé, fort amène, cite en intégralité le 22 novembre 1971, en ajoutant qu'il s'agit d'une lettre qu'il aurait pu s'écrire lui-même. L'interlocuteur estime que *01* n'est pas viable, en l'état de la société du début des années 1970, car il invite les gens à revenir à une vie plus simple, centrée sur des besoins limités. Or, réaliser *01* ce serait au contraire dépasser la société existante, œuvre d'un type humain spirituellement supérieur. Ce surpassement de la société établie, ce n'est pas ce que l'interlocuteur de Gébé a vu en germe au Bugey, où régnait selon lui un ennui mortel et ce sentiment que les manifestants étaient venus là pour passer le temps. Écho des critiques abjectes adressées à Fournier, après Bugey, par des groupuscules de la gauche prolétarienne tels que le journal *Tout !*, fondé entre autres par l'architecte Roland Castro (passé en cinquante ans de Mao à Macron) : les manifestants avaient un week-end de libre, alors ils sont venus se morfondre à la marche. Dans sa lettre à Gébé, Jean Blanquet surenchérit : un type habitué à manger de la viande, si on lui supprime sa ration, ne va pas se convertir à l'ascèse. Il aura faim, et fera tout ce qui est en son pouvoir pour satisfaire son besoin. Autrement dit, quand on est pris dans le système des objets et médusé par les mirages de la société de consommation, on peut certes aspirer parfois à des vacances, on ne transigera pas, le reste du temps, sur ses besoins. Offrez aux gens des voitures peu coûteuses et efficaces, ils ne les refuseront pas. À moins, répète le lecteur, qu'un changement spirituel n'intervienne en amont. À moins que l'on interroge le sens de la vie.

Gébé est conduit à approfondir sa réflexion. Jusqu'au 6 novembre 1972, où il déclare que le film est terminé, on se délecte de planches qui touchent au cœur de la vision écologique naissante. L'artiste raille le « socialisme compétitif et de progrès » et ses objectifs grandioses : nationalisation des fumées ; autogestion des déchets ; nuisances égales pour tous ; travail propre, assis et des deux mains ; et un bon livre à 60 ans (17 janvier 1972). Il évoque la « prise de conscience sensuelle » qui raccorde au monde et démystifie le quotidien mécanique et la froideur des rapports hiérarchiques au travail (24 janvier 1972). Une méditation sur la technique se déploie avec une planche illustrant l'échec de la voiture à réaliser le fantasme d'ubiquité (une séquence reprise dans le film). Une autre expose les liens essentiels entre technique et illusion de puissance : vous pourriez laisser filer cet instant de bonheur ou en jouir intensément, mais l'appareil photo le capture dans la boîte ; vous pourriez faire l'expérience de l'immensité d'un



paysage qui se refuse à vous, mais le grillage le délimite et le réduit à votre dimension ; vous pourriez philosopher sur l'instinct qui vous pousse à vous démarquer de la masse, mais les marchandises vous assurent de votre originalité « standard ». Pourtant, en dépit de toutes les solutions techniques, les aspirations qui les ont fait naître demeurent (17 juillet 1972). Voyez, pour rester dans le registre du rire intelligent, Blanche Gardin : ce n'est pas parce qu'on a inventé l'avion que l'on a cessé de rêver que l'on vole. Oui, on continue de rêver que l'on vole, et non pas que l'on assemble les pièces d'un Airbus dans un hangar à Toulouse<sup>76</sup>. La fantaisie, c'est d'ailleurs ce qui se réduit à la portion congrue chez l'homme technocratique tel que Gébé le représente : « l'unité peuplante » des zones industrielles, des hectares de bureaux, de grandes surfaces et de parcs de loisir, dispose de plus de capacité d'achat que de capacité intellectuelle, segmenté, quant à son corps, entre le « cancer du fumeur », les « maladies du cœur », les « accidents de voiture », les « journaux-télé » et les sièges de la marque Knoll (« Géographie technocratique », 8 mai 1972).

Le grand désir de Gébé, dès le début, c'est une société qui délibère sur ses véritables besoins. Après l'arrêt général, ne seront ranimés que les services et les productions dont le manque se révélera intolérable. Si l'utopie porte loin, c'est que l'aliment réduit à la cuisson. Il en faut beaucoup au départ pour en retrouver une part substantielle à l'arrivée. Parmi ce qui demeure possible, Gébé promeut l'inventaire des productions de la société industrielle. Le mot même que Simone Weil, pionnière de la critique de l'industrialisme, emploie en 1934 dans ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Et le titre d'un court-métrage de notre dessinateur. Il y aurait un film à faire, dira-t-il tardivement (captations radio de l'émission *Là-bas si j'y suis*, en 2002), à la sortie des supermarchés, en inventoriant les caddies pour séparer le nécessaire du superflu et du néfaste. Comme Fournier à la même époque, le rapport du club de Rome, *Halte à la croissance !*, vient chiffrer ce que l'artiste a perçu avec humour et sensibilité. Et Gébé de s'adresser aux écologistes de *La Gueule ouverte* : « dites-nous tout, faites-nous peur, mais surtout donnez-nous des envies », pour qu'en comparaison celles que suscite le fric paraissent « mesquines, maigrichonnes et tartes », et pour que les « usines et les bureaux affolés à les satisfaire tombent en panne, en poussière et en ridicule » (02 avril 1973). Une leçon à retenir. Souvent, lorsque le conférencier a terminé de dérouler son argumentaire anti-industriel, vient la question pragmatique : « et, vous, que proposez-vous ? » Gébé nous donne la direction. D'abord, agir par soustraction. Il y a ce que l'on peut faire, et tout ce que l'on peut se permettre de *ne pas faire*. Frontalement, on appellera cela du boycott. Avec plus de poésie, le pas de côté de l'*An 01*. Et puis, donner envie, ce qui implique la nécessité de se nommer positivement. D'où la défense et illustration de l'idée *naturienne*, à travers ses expérimentateurs communards, ses romanciers, ses poètes, ses peintres, ses journalistes, ses théoriciens et donc, ses dessinateurs géniaux, héritiers de 68.

L'utopie de l'*An 01* est en effet, pour Gébé, le sujet fondamental aux yeux de ceux pour qui « c'est Mai toute l'année depuis mai ». Au début des années 1970, Sartre distribue *La Cause du peuple*, l'organe de la gauche prolétarienne. Gébé, lui, régale ses lecteurs de sa folie douce en déroulant les séquences à venir de son film. S'il évoque l'auteur de la *Critique de la raison dialectique*, penseur de la masse révolutionnaire en fusion, c'est sous les traits d'un pompiste-écrivain, dans une planche hilarante du 14 août 1972. Contre un plein, l'automobiliste paie Sartre au moyen de bons que l'écrivain encaisse en lui écrivant un livre de sa plus belle plume. Toujours le même : « y'a pas le choix, c'est *Les mots* ». Pendant que l'écrivain rédige son ouvrage, l'automobiliste se rend au café voisin se procurer quelques remontants pour l'intellectuel, remplacé lors de ses jours de congés par les dessinateur et scénariste Morris et Goscinny. C'est sans doute chez Gébé et Fournier (en dépit des préventions de ce dernier à l'égard de la gauche) que souffle l'élan de Mai 68, celui d'une interrogation radicale du sens de la vie, qui mêle poésie et profondeur, art et intelligence. Davantage que chez Sartre. Et, à l'évidence, bien plus que chez

---

<sup>76</sup> Cf. *La technologie s'est accaparé nos rêves*. 21 juin 2019, [www.piecesetmaindoeuvre.com](http://www.piecesetmaindoeuvre.com)

ces « anti-humanistes » français (les Deleuze, Foucault, Derrida, Bourdieu, etc., dont l'influence s'est de toute manière déployée longtemps après 68) en qui les « antitotalitaires » Luc Ferry et Alain Renaut ont cru voir l'essence de la *pensée 68*.

Aujourd'hui, François Ruffin, député « insoumis » de la Somme et admirateur de Cavanna, récupère Gébé dans sa communication *biol'chevique (sic)*, comme son ex-patron avant lui, Daniel Mermet, animateur de l'émission *Là-bas si j'y suis*, qui diffuse un documentaire de Pierre Carles autour de l'An 01 (des extraits du film entrecoupés d'entretiens avec Gébé, d'émissions de radio et d'archives traitant des débats sur la croissance zéro dans la Communauté européenne au début des années 1970). Les critiques de gauche du néo-libéralisme, bien dans la veine de ce « socialisme compétitif et de progrès » dont Gébé soulignait les impasses d'un œil goguenard, ont vu dans le confinement imposé en mars 2020 l'occasion de recycler la formule « on arrête tout, on réfléchit, et c'est pas triste ». Mais cette fois, au lieu de rompre la distance et de détruire le spectacle de la vie-marchandise, c'est l'accélération de la « distanciation » à tous les niveaux qui s'est produite. Les numéros transformés en troupeau aveugle, au plus grand profit des industriels du numérique et de la santé. Au détriment des pauvres, des vieux, des étudiants, de la parole et de la musique vivante, du contact charnel et de la réflexion. Au point où nous en sommes, nous ne pouvons prendre appui que sur des refus, lesquels, dit Gébé, sont les fondements de toute utopie. En tenant bon, peut-être les barbus à l'hélice au chapeau, personnages initiateurs de *L'An 01*, reviendront-ils nous voir, semer une belle pagaille et rire un coup. Au cas où, par aventure, on puisse tout arrêter avant que tout ne s'arrête.

**Renaud Garcia**  
**Hiver 2020-2021**

**Lecture :**

- *L'An 01*, L'Association, 2014.
- *Berck* (1965)
- *Tout Berck* (1992)
- *L'Âge du fer* (1992)
- *Une plume pour Clovis* (1975)
- Etc.