

*Liberté privée,
intensité collective
et autonomie politique*



À PROPOS DE L'*HISTOIRE D'UN ALLEMAND*,
DE SEBASTIAN HAFNER

Liberté privée, intensité collective et autonomie politique

À PROPOS DE *L'HISTOIRE D'UN ALLEMAND*, DE SEBASTIAN HAFFNER¹

L'*Histoire d'un Allemand* est l'histoire politique de la montée en puissance du fascisme à travers le récit de quelqu'un qui l'a vécue. Ce sont les souvenirs, sur la période 1914-1933, d'un homme né en 1907 dans une famille bourgeoise de Berlin, ainsi qu'une analyse de l'évolution générale du peuple allemand entre le début de la Première Guerre mondiale et les premiers mois du régime nazi. Cette imbrication entre autobiographie et récit historique est la traduction d'une certaine conception de l'histoire. Sebastian Haffner critique l'idée selon laquelle ce sont les « grands hommes » (gouvernants et autres hommes de pouvoir) qui la font : « Les événements et les décisions historiques qui comptent vraiment se jouent entre nous, entre les anonymes, dans le cœur de chaque individu placé là par le hasard. » Pour comprendre l'avènement du nazisme, il ne suffit pas de connaître les jeux de pouvoir au sein des institutions allemandes. Car la question centrale que pose cet avènement – qui s'est fait, comme le rappelle Haffner, sans violation des règles formelles du jeu « démocratique » – est de savoir pourquoi tant d'Allemands ont *adhéré* au nazisme et si peu résisté. Répondre à cette question, c'est comprendre, selon Haffner, les « décisions simultanées » qui ont eu lieu « dans le cœur » des Allemands. Le cœur, c'est le siège (métaphorique) de la foi et des sentiments, des convictions et des

¹ Sebastian Haffner (1907-1999), *Histoire d'un Allemand. Souvenirs 1914-1933*, tr. Brigitte Hébert, Actes Sud, Babel 2003, p. 275. Les références des citations seront désormais données entre parenthèses dans le corps du texte. J'ai modifié la traduction quand cela me semblait nécessaire.

passions. Le plan historique décisif n'est donc pas tant celui des institutions politiques que celui des *dispositions éthiques*. Haffner nous propose d'y accéder à partir de son point de vue de « petit individu anonyme et inconnu » (p. 15).

DU NATIONALISME BELLIQUEUX AU NIHILISME

Pour comprendre le changement fondamental de dispositions qui a ouvert la voie au nazisme, l'auteur part de 1914 et raconte comment l'enfant qu'il était a pu s'enthousiasmer pour une guerre qui se déroulait loin de chez lui, dans l'abstraction chiffrée des « nouvelles du front », ces bulletins que l'état-major diffusait *via* les journaux et les commissariats. Il explique ensuite comment le même nationalisme et la même exaltation pour des exploits purement quantitatifs ont pu passer dans l'engouement des années 1920 pour le sport. Après la guerre et la Révolution de 1918, il a ainsi fondé dans son lycée la « Ligue des coureurs de la Prusse ancestrale », un club de course à pied dont la devise était : « Contre Spartakus, pour le sport et la politique » – la politique consistant alors « à administrer sur le chemin du lycée une rossée occasionnelle à quelques malheureux qui se déclaraient favorables à la révolution » (p. 60). Rétrospectivement, Haffner voit dans ce club le prototype des Jeunesses hitlériennes. Il n'a donc pas été épargné par le nationalisme activiste et militariste dans lequel a baigné cette jeunesse qui a grandi pendant la guerre sans faire l'expérience du front – tous éléments qui la prédisposaient à fournir au nazisme ses forces vives. Pour autant, lui n'est pas devenu fasciste.

Haffner estime que l'année décisive fut 1923 – celle de l'occupation de la Ruhr par les Français, de l'inflation galopante et du putsch raté de Hitler. C'est à ce moment que sa génération a perdu cet ensemble de dispositions qu'il faudrait selon lui appeler, en fonction des cas : « conscience, raison, sagesse, fidélité aux principes, morale, crainte de Dieu. En 1923, toute une génération a appris – ou cru apprendre – qu'on peut vivre sans lest. Les années précédentes avaient été une bonne école de nihilisme. L'an 1923 allait en être la consécration. » (p. 84) Nihilisme et cynisme, telles sont selon Haffner les dispositions nouvelles qui vont s'emparer du cœur des Allemands et expliquent le glissement vers le fascisme. 1923 serait un tournant majeur, puisque le climat de corruption morale lié à divers scandales et le délitement social provoqué par l'inflation auraient favorisé leur généralisation. Dans un contexte où des millions de gens se sont retrouvés sur le carreau et où une poignée de jeunes opportunistes ont réussi à devenir richissimes par la spéculation, ce n'est pas seulement l'argent qui se dévaluait, mais toutes les valeurs.

L'ENNUI COMME FACTEUR POLITIQUE

Pour expliquer que le nihilisme ait continué à se développer dans les années 1924-1929, en dépit du retour à la stabilité économique et politique durant cette période, Haffner insiste sur le rôle d'une expérience particulière, l'ennui. Les jeunes, habitués à ce que la sphère publique leur livre « de quoi ressentir de profondes émotions, de l'amour et de la haine, de la jubilation et de l'affliction », se retrouvent « désespérés, appauvris, déçus et ennuyés ». Autrement dit, ils sont *désaffectés*. Et Haffner de clore son raisonnement : « Ils commencèrent à s'ennuyer, ils eurent des idées stupides, ils se mirent à ronchonner – et pour finir à appeler de leurs vœux la moindre perturbation, le premier revers ou le premier incident qui leur permettrait de liquider la paix pour démarrer une nouvelle aventure collective. » L'ennui ou, pour reprendre une expression significative de Haffner, l'« horreur du vide » serait un facteur expliquant le goût de la jeunesse pour ce qu'il considère comme des « jeux irresponsables » : elle entraînerait une volonté de délivrance, de rédemption que l'on pouvait chercher notamment dans « l'ivresse collective » des instants révolutionnaires (p. 108-112 ; ce chapitre joue un rôle central dans l'argumentation de Haffner).

Il est clair que l'ennui ou, plus précisément, la répulsion provoquée par la vacuité de la forme de vie bourgeoise et, positivement, le désir d'intensité, d'aventure, d'action collective constituent de puissants facteurs de *mobilisation politique*, c'est-à-dire de sortie de l'acceptation passive du quotidien auquel la société nous destine. Il est aussi évident que les jeunes qui n'ont pas à lutter « au jour la journée » pour leur subsistance sont particulièrement sensibles à ce genre d'appel. La gauche radicale joue souvent sur ces ressorts affectifs : dans les années soixante, on dénonçait la quotidienneté et réclamait le dépassement de l'art dans la « vie passionnante » (Debord) ; dans les années 2000, certains ont défini l'Empire comme « là où il ne se passe rien » et ont fait de la quête d'intensité l'alpha et l'oméga de l'engagement politique². Ce qu'il y a de séduisant dans ces propos (dont la force de fascination est proportionnelle au caractère vague

² Ces formules sont tirées d'un texte anonyme, *L'Appel*, qui a été diffusé hors des circuits commerciaux en 2004. Il reprend certains thèmes de la revue *Tiqqun*, gorgée de références plus ou moins explicites à un certain nombre d'auteurs allemands des années 1920 qui ont adhéré au régime nazi : le « On » du philosophe Heidegger (qui désignait par là la perte de soi dans la médiocrité quotidienne, faisait de l'ennui un « concept métaphysique fondamental » et a cru que Hitler apporterait un renouveau spirituel à l'Europe), la définition du politique par la distinction « ami/ennemi » de Carl Schmitt, juriste officiel du Troisième Reich, Gottfried Benn, poète belliciste qui est le premier auteur cité dans la revue, etc. En dénigrant la critique sociale attentive aux réalités économiques au profit d'une métaphysique existentialiste et messianique tendanciellement nihiliste (voir par exemple la Théorie du bloom de *Tiqqun*), ces textes retrouvent plus généralement le ton et la posture post-nietzschéens qui prévalaient, on va le voir, dans la jeunesse allemande du début du XX^e siècle. Bien sûr, ces textes s'inspirent à part ça d'auteurs n'ayant rien à voir avec le fascisme : Debord, Foucault, Benjamin, etc.

et nébuleux de leurs aspirations) ne doit pas faire oublier, comme Haffner y invite, que c'est d'abord l'extrême droite qui, historiquement, a joué sur ce genre d'incantations. En 1902, un jeune plumitif de l'avant-garde berlinoise, partisan déclaré de l'opposition radicale à l'Empire de Guillaume II et futur théoricien du *Troisième Reich*³, critique la vision bourgeoise de la vie, celle de ces « philistins » qui se complaisent dans la médiocrité et aspirent avant tout à la tranquillité, au bonheur et à la sécurité. De manière très banale à l'époque, Moeller van den Bruck fait l'apologie de la conflictualité :

*Elle est magnifique, la bataille, et plus digne de l'homme que l'habitude de s'écouter dans un confort béat. [...] La paix éternelle serait insupportable – ce serait l'ennui, un bâillement qui nous livrerait aux philistins*⁴.

La posture que condamne Haffner chez la jeunesse de son époque plonge, on le devine ici, de puissantes racines dans le climat du « tournant du siècle ». Vers 1900, une partie de la jeunesse bourgeoise allemande se révolte contre ses parents et leurs tristes valeurs (travail, discipline, confort, etc.), contre l'autoritarisme scolaire et social, contre le capitalisme et la laideur des grandes villes industrielles dans lesquelles elle vivait. Elle se rassemble au sein de la *Jugendbewegung* (Mouvement de jeunesse) et du *Wandervogel* (Oiseau migrateur) pour critiquer la culture bourgeoise et mettre en pratique, au cours de longues randonnées, un retour à la nature, à l'autonomie et à la simplicité des traditions populaires. Cette critique avait des racines affectives diverses : le malaise que provoquait un monde de plus en plus artificiel, le sentiment d'aliénation face au système étatico-industriel, l'impression d'inauthenticité générale, tant dans les relations humaines que dans les choses elles-mêmes. Mais, comme l'expliquera par la suite Carl Zuckmayer à propos de son parcours personnel, les mêmes mobiles qui l'avaient poussé à contester le monde bourgeois le conduiront à s'enrôler joyeusement en 1914 :

Devenir un soldat, devoir faire mon service avait toujours constitué pour le lycéen que j'étais une représentation pénible et menaçante. [...] Maintenant, c'était exactement le contraire : Libération ! Libération de l'étroitesse bourgeoise et de la médiocrité, de la contrainte scolaire et du bachotage [...] et de tout ce que nous ressentions – consciemment ou non – comme saturation, air étouffant, pétrification de notre monde, ce contre quoi nous nous étions déjà révoltés dans le « Wandervogel ». [...] Désormais, place au sérieux, au sérieux sanglant et saint, et en

3 Das Dritte Reich, publié en 1922, est le dernier ouvrage d'Arthur Moeller-Bruck (1876-1925). Il fournit aux nazis leur mythe politique majeur en théorisant la réalisation messianique du règne de dieu sur terre, dépassement de l'opposition du royaume céleste et du royaume terrestre dans un « troisième empire » qui en serait la synthèse.

4 Arthur Moeller-Bruck, Die Moderne Literatur in Gruppen-und Einzeldarstellungen, Schuster & Loeffler, Berlin & Leipzig, 1902, p. 137.

*même temps à une aventure puissamment enivrante. [...] Nous hurlions « Liberté » en nous précipitant dans la camisole de force de l'uniforme prussien*⁵.

Un tel revirement s'explique par le développement chez les jeunes d'une posture soi-disant radicale dont Moeller est un partisan typique. Mêlant des inspirations vaguement nietzschéennes et franchement darwiniennes, cette posture se présente à la fois comme un « romantisme anticapitaliste ⁶ » et comme une réaction hautaine face à l'humanitarisme larmoyant de ceux que l'on appelait avec mépris les *Zivilisationlitterat* (les « littérateurs de la civilisation », c'est-à-dire les intellectuels de gauche, Zola par exemple). Peu à peu, il devint tout à fait convenu de rejeter en bloc leur pacifisme efféminé, leur égalitarisme abstrait, leur internationalisme creux et leur conception niaise du bonheur. Dans l'esprit de ces jeunes gens, les deux grands partis ennemis (les capitalistes et les sociaux-démocrates, à l'époque marxistes et révolutionnaires) partageaient au fond les mêmes idéaux « libéraux » de « civilisation ». Assimilé aux « idées de 1789 », ce « libéralisme » était le véritable ennemi, dénoncé au nom d'idéaux plus « nobles », en l'occurrence aristocratiques, guerriers et virilistes (la violence créatrice, le courage héroïque, le sacrifice de l'individu pour le tout, etc.). C'est cette posture qui va conduire des milliers de jeunes révoltés à s'enthousiasmer pour les « idées de 1914 » et à sombrer ainsi dans le nationalisme le plus militariste.

Ce faisant, ils abandonnèrent le relatif « apolitisme » qui avait longtemps été le leur. Si la *Jugendbewegung* renvoyait dos à dos les grands partis, c'est qu'elle refusait ardemment de se situer sur l'échiquier politique des adultes. En fait, un clivage se dessinait d'emblée en elle, opposant une branche réactionnaire (qui excluait les Juifs et les filles, valorisait la hiérarchie, le sport, etc.) et une branche « libérale » qui refusait ces exclusions et s'intéressait plus à la vie intellectuelle qu'au folklore sportif des excursions. Cette aile « gauche » représentait une petite minorité issue d'un internat autogéré en milieu rural. Sa fraction la plus radicale était le groupe berlinois *Der Anfang*, dont Walter Benjamin était une figure majeure – un groupe qui fut dénoncé comme « anarchiste » par l'aile droite du mouvement (en l'occurrence, par le maître à penser du groupe de Marburg, dont le jeune Heidegger était membre). Ces tensions vont exploser en 1914

5 *Carl Zuckmayer (1896-1977), Als wär's ein Stück von mir. Horen der Freundschaft, Fischer, Frankfurt am Main, 1966, p. 225.*

6 *Expression de Georg Lukács (1885-1971) dans sa Brève histoire de la littérature allemande (Nagel, Paris, 1949, p. 188) pour désigner cette « littérature idéologique de plus en plus répandue qui s'incorpore les éléments essentiels de la critique romantique du capitalisme, les unit à la critique de la démocratie et tire de ces considérations, en apparence puissamment radicales et critiques, la conclusion que la structure politiquement et socialement arriérée de l'Allemagne serait une forme plus élevée de l'État et de la société authentiques, que les démocraties occidentales ». Bref, c'est une révolte anticapitaliste qui débouche sur le nationalisme réactionnaire.*

et conduire Benjamin à rompre définitivement avec la *Jugendbewegung*, presque toute entière convertie au militarisme.

LA DANGEREUSE AMBIVALENCE POLITIQUE DE L'ENNUI

Cette ambivalence politique de la critique portée par les jeunes rebelles bourgeois de 1900 n'est pas sans rapport avec leur hantise de l'ennui, cette aversion que suscite la perspective d'une vie sans passion se présentant comme un « long fleuve tranquille ». Contrairement à la critique du capitalisme qui se nourrit de l'indignation ressentie face à la misère et à l'oppression dont sont victimes les prolétaires, indignation qui *d'emblée* oriente vers des idéaux démocratiques de justice⁷, l'expérience de l'ennui n'implique aucun contenu politique déterminé. Elle mobilise sans indiquer de direction, et fait même plutôt tendanciellement (mais pas forcément) signe vers des idéaux aristocratiques. De ce point de vue, quand Haffner insinue qu'au fond, les révolutionnaires de 1918-1919 et la jeunesse fascisante des années 1920 étaient motivés par le *même* mobile, l'horreur du vide, il simplifie et falsifie les choses. Les Spartakistes de novembre 1918 et les libertaires de la République des Conseils en 1919 étaient mus par un *profond sens de l'injustice qui les immunisait, au moins en principe, contre toute dérive nihiliste*. Tel n'était pas le cas dans ce qu'on a pu appeler la « révolte antibourgeoise de la jeunesse bourgeoise » : plongeant ses racines dans l'expérience de l'ennui, elle penchait vers la fascination pour les valeurs guerrières et vers une critique du « libéralisme » conçu comme conception « bourgeoise » (médiocre, sans noblesse) de la vie, et non comme politique effective et idéologie de la classe dominante des capitalistes. Du coup, cette révolte n'était pas si « antibourgeoise » que cela : compte tenu de sa fascination pour l'intensité guerrière, cette jeunesse s'est retrouvée *en accord objectif avec la politique impérialiste* de la société bourgeoise de l'époque – ce que Marcuse, une fois libéré de l'emprise heideggerienne, avait bien vu⁸.

Si l'expérience affective de l'ennui conduit assez spontanément, dans une société bourgeoise, à valoriser la guerre comme promesse d'intensité, elle a aussi pour

7 Ce qui ne signifie pas forcément une adhésion à « la démocratie » comme régime moderne (caractérisé par le parlementarisme, le constitutionnalisme et le suffrage universel, par opposition à la « dictature ») qui consiste souvent de fait en une domination oligarchique de la bourgeoisie. Le caractère profondément insatisfaisant de la démocratie réellement existante ne doit pas amener à dénigrer les idéaux démocratiques (justice, égalité, liberté, pouvoir populaire) qui, depuis l'Antiquité, ont porté les révoltes du « demos » (les petits paysans grecs) contre les « eupatrides » (les « bien-nés », l'aristocratie urbaine), de la plèbe contre les patriciens, du tiers état contre la noblesse, du prolétariat contre la bourgeoisie.

8 Herbert Marcuse (1898-1979), « La lutte contre le libéralisme dans la conception autoritaire de l'État » [1934], dans *Culture et société, Paris, Minuit, 1970, p. 61-102*. L'accord objectif entre cette « révolte antibourgeoise de la jeunesse bourgeoise » et l'impérialisme est aussi souligné par Lukács dans l'ouvrage déjà cité.

spécificité d'anesthésier la réflexion critique sur la société capitaliste (divisée en classes et dominée par l'économie) – en tout cas d'y inviter beaucoup moins qu'une critique partant de l'expérience de l'injustice. Elle oriente plutôt vers des questions existentielles de « conception de la vie », les questions sociales et matérielles étant rejetées comme secondaires et « bassement matérialistes ». En 1900, elle ne s'enracine en tout cas pas dans le vécu d'une classe opprimée, mais dans celui d'une *génération privilégiée*. À cet égard, le témoignage d'Ernst Jünger (écrivain fasciste dans les années 1920) sur son expérience et celle de sa génération avant 1914 est révélateur :

*C'était l'état d'esprit bien connu de beaucoup de jeunes cœurs, ce sentiment d'exil au sein d'un monde étriqué, artificiellement encombré de toutes sortes d'écrans par l'éducation et les habitudes bourgeoises. En fin de compte, dans le bien-être tiède d'un âge libéral, on ne se sentait pas du tout mal. Mais quelque chose devait pourtant laisser à désirer*⁹.

Ce « quelque chose » n'est bien sûr pas la structure sociale capitaliste. C'est un manque d'aventure capable de briser net avec la platitude du quotidien bourgeois et de faire ressentir plus intensément la pulsation de la vie. « Prenons garde au plus grand danger qui soit : celui de laisser la vie nous devenir quotidienne. »¹⁰ Cette mise en garde n'a de sens, bien sûr, que pour une jeunesse bourgeoise qui se sent à l'aise dans le bain « tiède » du « bien-être libéral » pour une raison évidente : parce qu'elle ne se pose pas la question de l'origine de l'eau ni ne se préoccupe du sort de ceux qui la font chauffer. Et chez Jünger, cette mise en garde débouche sur l'apologie de la guerre. Il est le chantre des « Orages d'acier » de la Grande Guerre, « un crépuscule flamboyant dans les couleurs duquel se détermine déjà un matin plus éclatant » : l'avenir radieux de « la Mobilisation totale » et de la « Domination nouvelle ». Dans les tranchées est né selon lui un « homme nouveau » qui a renoncé « avec noblesse » à son individualité ainsi qu'aux misérables revendications du sujet libéral sous ses deux formes, celles du bourgeois et du... prolétaire. Le résultat de cette « déssubjectivation », c'est bien sûr le *sujet total*, le fasciste lambda entièrement assujéti à ses supérieurs¹¹.

N'orientant ni vers la réflexion sur la société, ni vers des idéaux démocratiques, on comprend que la critique focalisée sur le vide de la vie bourgeoise ait pu

9 Ernst Jünger (1895-1998), *Le Cœur aventureux [1929]*, Paris, Gallimard, 1995, p. 55.

10 *Ibid.*, p. 23.

11 Orages d'acier et La Mobilisation totale sont deux livres de Jünger. La citation est tirée de la revue d'extrême-droite *Die Standarte*, 8 novembre 1925. Les thèmes entremêlés de « l'homme nouveau », de la « dés-individuation » et de la « Domination nouvelle » parcourent son œuvre des années 1920 jusqu'à ce que l'activiste nationaliste, confronté à partir de 1933 à la réalisation de ses rêves les plus délirants, finisse par prendre ses distances à leur égard. Celui qui fut de 1914 à 1945 un brave militaire, officier dans les troupes d'élite et leader de groupes paramilitaires, s'est ensuite profilé comme... un anarchiste indomptable (voir son livre de 1951 intitulé : *Traité du rebelle, ou le recours aux forêts*, Paris, Bourgois, 1995).

être fascisante. En réalité, elle est profondément amorphe et indéterminée, pour ainsi dire politiquement hermaphrodite – ce qu’illustrent avec éclat certains propos du poète Georg Heym dans son journal intime en 1900 :

*Cette paix est paresseuse, huileuse et poisseuse comme un vernis gluant sur de vieux meubles. [...] C’est toujours la même histoire, si ennuyante, ennuyante, ennuyante. Il ne se passe rien, rien, rien. Ah ! si seulement pouvait advenir quelque chose qui ne laisse pas cet arrière-goût fade du quotidien. [...] Si seulement des barricades étaient à nouveau construites. [...] Ou bien même seulement que l’on commence une guerre, fût-elle injuste*¹².

Comme on le voit, l’ennui constitue un ressort politiquement ambivalent : il dispose à l’action et en l’occurrence à la violence (en ce sens, il politise, il dynamise), mais de manière purement formelle, c’est-à-dire indépendamment de toute *prise de parti* dans les conflits politiques et les évolutions effectives de la société dans laquelle on est pris. Et en ce sens, il est infra-politique, purement existentiel. Il fait aspirer Heym aussi bien à la révolution qu’à la guerre – et, dans chaque cas, la question du camp choisi et de l’idéal poursuivi est au fond indifférente : il veut l’action *pour elle-même* et non pour réaliser des fins qu’il aurait au préalable estimées justes ou souhaitables. Marcuse n’a pas hésité à prendre les armes du côté spartakiste pendant la Révolution de 1918 – contrairement, soit dit en passant, à tous les autres jeunes bourgeois que j’ai cités et qui ont soit participé à sa répression, soit se sont prudemment tenus à l’écart. Mais Marcuse ne s’est pas battu pour combler le vide de sa vie personnelle. Ce n’était pas la frustration de ne plus vivre à la « grandiose » époque des « héros » guerriers qui le motivait, mais une prise de parti résolue contre la politique effective de la classe bourgeoise. Ouvert aux questions « existentielles », il ne les a jamais posées indépendamment d’une réflexion sur la justice et la liberté. Le libéralisme qu’il dénonce n’est pas une vague « conception de la vie », mais une structure sociale et économique.

Après un long détour, on retrouve avec Heym l’idée sous-jacente de Haffner. Au fond, *l’ennui dispose au nihilisme* dans les deux sens que ce terme a fini par prendre : la « perte des valeurs » (tout se vaut, la révolution comme la guerre, pourvu qu’il se passe « quelque chose » et que cette « chose » soit intense, enivrante, qu’elle sorte de la platitude quotidienne) et la « soif de destruction », de violence, de guerre *pour elles-mêmes*. La répulsion pour la vacuité de la vie bourgeoise fonctionne comme un « dispositif éthique » qui attise le goût du néant. Ce qui ne signifie pas que la « critique du vide » soit illégitime : le capitalisme ne se traduit pas seulement par des injustices, mais aussi par un appauvrissement général de l’existence et un assèchement des rapports humains les plus vivifiants, ce qui secrète de l’ennui. Cette critique est même indispensable. Positivement, elle pousse à mettre en cause *la vie que l’on mène personnellement*, et, plus générale-

12 Georg Heym (1887-1912), *Dichtungen und Schriften*, vol. 3, Ellermann, Hamburg/München, 1960.

ment, les *formes de vie concrètes* que la simple indignation face aux injustices ne fait qu'effleurer, tout occupée qu'elle est par la situation des plus défavorisés et des plus opprimés, c'est-à-dire par *le sort des autres*, et par le développement industriel impulsé par le capitalisme censé au moins mettre un terme à la misère matérielle des masses, déplorée comme un fléau immémorial. Mais comme la critique basée sur l'ennui n'incite pas toujours à réfléchir sur les mécanismes socio-économiques et fait plutôt signe vers des idéaux aristocratiques, elle comporte un danger de confusion et dispose à l'égarement. Et quand elle s'associe à un mépris « souverain » pour les idéaux de justice (égalité et liberté), *elle invite clairement au fascisme.*

Voilà ce que rappelle le parcours d'une partie de cette jeunesse allemande, cette « marche en avant » qui fut aussi celle d'Ernst von Salomon : partant d'une révolte contre la médiocrité bourgeoise et le monde de la machine, aspirant à une vie plus intense et plus authentique, il s'est échoué dans l'activisme d'extrême droite des « corps francs », ces troupes contre-révolutionnaires qui ont servi de base à la formation des groupes terroristes fascistes. Citons quelques passages de son récit autobiographique *Les Réprouvés*, où il décrit sa participation aux organisations paramilitaires qui ont pris leur autonomie à l'égard de la République de Weimar et ont harcelé, en « pirates » combattant pour leur propre compte, la jeune Armée Rouge aux confins de la Russie. La (pseudo) sécession avec le monde normé y débouche sur l'exaltation mystique de l'intensité guerrière et le nihilisme absolu de la destruction pour elle-même, indépendamment de tout but à atteindre et de tout idéal à réaliser. Ancrée dans la hantise de l'ennui, la valorisation de la forme « lutte » finit par occulter entièrement le sens du combat que l'on mène : *pour quoi* se bat-on ? Quelle pourrait être l'issue de cette lutte ? Ces questions sont secondaires pour ceux qui veulent combler le vide de leur vie par l'engagement total et l'expérience de l'intensité :

Pour nous qui étions accourus vers ces provinces baltiques, ce mot « marche en avant » prenait une signification grosse de mystère et délicieusement dangereuse. Dans l'attaque, nous espérions trouver une délivrance, une suprême exaltation de nos forces ; nous espérions trouver la confirmation que nous étions à la hauteur de notre destin, nous espérions sentir en nous les véritables valeurs du monde. Nous marchions, nourris par d'autres certitudes que celles qui avaient cours dans notre pays. Nous croyions aux instants où toute une vie se trouve ramassée, nous croyions au bonheur d'une prompté décision. « Marche en avant » ne voulait pas dire pour nous la marche vers un but militaire, vers un point de la carte, vers une ligne qu'il fallait conquérir. « Marche en avant » : c'était pour nous la naissance d'une force nouvelle qui pousse le guerrier vers un sommet plus haut, c'était la rupture de tous les liens qui nous attachaient à ce monde corrompu, à ce monde à la dérive, avec lequel un véritable guerrier ne pouvait plus rien avoir de commun. [...]

Nous nous retrouvions loin des normes bourgeoises, ne comptant sur aucune récompense, n'étant conscients d'aucun but. Plus de choses s'étaient anéanties pour nous que les seules valeurs que

nous avions tenues dans la main. Pour nous s'était aussi brisée la gangue qui nous retenait prisonniers. La chaîne s'était rompue, nous étions libres. Notre sang, soudain en effervescence, nous poussait vers l'ivresse et l'aventure, nous conduisait à travers l'espace et les périls, mais il poussait aussi l'un vers l'autre ceux qui s'étaient reconnus proches jusqu'au plus profond de leurs êtres. Nous étions une ligue de guerriers, imprégnés de toute la passion du monde, farouches dans le désir, joyeux dans nos haines comme dans nos amours. Ce que nous voulions, nous ne le savions pas et ce que nous savions, nous ne le voulions pas. Guerre et aventure, sédition et destruction et dans tous les recoins de nos cœurs, une pression inconnue, torturante, qui nous poussait sans relâche ! Enfoncer une porte dans le mur du monde qui nous encerclait, marcher sur des champs de feu, passer par-dessus des ruines et des cendres [...] – tout cela le voulions-nous ? Je ne sais si nous le voulions ; nous le faisons, et le « pourquoi » se perdait dans l'ombre des luttes sans merci¹³.

Bref, Salomon finit par se battre pour se battre, sans aucun autre objectif. L'exaltation de la lutte permet bien de vaincre l'ennui. Mais au final, la lutte contre la vacuité de sa vie bourgeoise précipite Salomon dans la vacuité de la lutte pour elle-même, c'est-à-dire de la lutte pour rien, de la lutte pour le néant. Ce lien entre l'ennui et le nihilisme, le sentiment de vide et la soif de détruire pour détruire, Baudelaire aussi l'avait identifié. Fin analyste des ténèbres du cœur humain, il conclut « l'adresse au lecteur » ouvrant *Les fleurs du mal* avec cette mise en garde :

*« Dans la ménagerie infâme de nos vices,
Il en est un plus laid, plus méchant, plus immonde !
Quoi qu'il ne pousse ni grands gestes ni grands cris
Il ferait volontiers de la terre un débris
Et dans un bâillement avalerait le monde ;
C'est l'Ennui ! – l'œil chargé d'un pleur involontaire,
Il rêve d'échafauds en fumant son bouka. »*

LE PIÈGE DE L'OPPOSITION DU PERSONNEL ET DU COLLECTIF

Si Haffner identifie intelligemment les tendances nihilistes qui clapissent dans le vide que ressent la jeunesse, ce qu'il en tire, c'est une critique contestable de la radicalité et même de tout engagement politique. Pour lui, la question de l'ennui est la « clef de toute la période historique dans laquelle nous vivons », car « c'est à cette époque que commença de se creuser l'abîme qui divise aujourd'hui le peuple allemand en nazis et non-nazis ». Tous les jeunes de sa génération ne réagirent pas de la même façon face au retour au calme des années 1924-29. Certains, nous dit-il, « apprirent pour ainsi dire à vivre, [...], se désintoxiquèrent des

13 *Ernst von Salomon (1902-1972), Les Réprouvés [1930], Paris, Plon/UGE, 1986, p. 64-67.*

jeux belliqueux et révolutionnaires, et développèrent leur personnalité (*Persönlichkeit*, traduit par individu) » (p. 109). Autrement dit, ils se retirèrent dans la sphère privée de leurs activités personnelles. Ce qui distinguerait nazis et non-nazis, ce serait donc un certain rapport à la « liberté privée » que le retour au calme propose : d'un côté, ceux qui la reçoivent comme une « privation » ou une « dépossession¹⁴ », et de l'autre, ceux qui l'accueillent comme un « cadeau ». Ceux que cette « libre vie privée » ennuie et qui aspirent à « l'ivresse collective », et ceux qui « savent vivre », c'est-à-dire ont le « goût de la vie personnelle ». Les (pré)fascistes dépersonnalisés et disposés à « l'aventure collective », et les « hommes privés » (c'est comme *Privatmann* que Haffner se définit) disposés à la « vie personnelle ».

Haffner nous met ici devant une alternative absurde : soit on se retire dans la sphère privée où l'on peut développer sa personnalité par des activités rigoureusement apolitiques, soit on s'engage pleinement dans la sphère collective de l'action politique et l'on renonce à soi-même. Il faudrait choisir entre le retrait complet dans la « vie personnelle » et l'abandon de soi dans « l'aventure collective ». Alternative absurde puisque la vie humaine a toujours une dimension collective et, comme Haffner le sait au fond, qu'il est politiquement dangereux et personnellement appauvrissant de vouloir se dégager des responsabilités politiques liées à cette dimension. S'il tombe dans le piège de cette fausse opposition entre « vie personnelle » et « vie collective », fausse puisque des dimensions corollaires sont présentées comme exclusives l'une de l'autre, c'est parce qu'il a une vision extrêmement négative et unilatérale de la vie collective, comme en témoigne la critique qu'il fait de la camaraderie nazie. Voilà comment il décrit les quelques semaines qu'il a dû passer dans un camp de formation paramilitaire organisé par les nazis pour tous les aspirants juristes de l'Allemagne :

Pendant la journée, on n'avait jamais l'occasion de penser, d'être un « moi ». Pendant la journée, la camaraderie était un bonheur. [...] Bonheur matinal de courir ensemble en plein air, bonheur de se retrouver ensemble nus comme des vers sous la douche chaude, de partager ensemble les paquets que tantôt l'un, tantôt l'autre recevait de sa famille, de partager ensemble la responsabilité d'une bévue commise par l'un ou l'autre, de se prêter mutuellement aide et assistance pour mille détails, de se faire une confiance mutuelle absolue dans toutes les occasions de la vie quotidienne, de se battre et de se colleter ensemble comme des gamins, de ne plus se distinguer les uns des autres, de se laisser porter par un grand fleuve tranquille de confiance et de rude familiarité... Qui nierait que tout cela est un bonheur ? Qui nierait qu'il existe dans la nature humaine une aspiration à ce bonheur que la vie civile, normale et pacifique ne peut combler ? » (p. 417)

Personne, bien sûr, ne le nierait. Mais si la réponse est si évidente, c'est que le problème est mal posé. En fait, Haffner ne se pose pas les bonnes questions :

14 *Beraubung*, traduit dans le livre par « frustration » alors que *berauben* signifie dévaliser, dépouiller, voler.

pourquoi la « vie civile, normale et pacifique » ne pourrait-elle pas combler cette aspiration à un bonheur reposant finalement sur la fraternité liée au vivre-ensemble ? Pourquoi estimer systématiquement que le malaise de certains Allemands face à la vie que leur propose la société bourgeoise moderne n'est au fond lié qu'à leur manque de « savoir-vivre », c'est-à-dire à leur incapacité à « meubler et réjouir [leur] existence » (p. 110) par des activités purement privées ? Quand il évoque l'« horreur du vide », il fait remarquer qu'elle n'est pas sans lien avec la pesante ambiance produite par « les villes incolores, le zèle, le sérieux, le sens du devoir excessif qui y président aux affaires et à l'organisation » (p. 111). Et une formule significative revient comme un leitmotiv quand il décrit la « vie civile normale » : *business as usual*. N'y a-t-il pas en effet quelque chose d'insatisfaisant dans cette vie dominée par les affaires ? Une certaine vacuité, comme il le dit ? Et précisément un vide affectif et humain lié à la froideur des rapports marchands et à la tristesse des conditions de vie modernes ? C'était un thème classique à l'époque en Allemagne (comme partout dans le monde) que d'opposer la société moderne où les hommes vivent esseulés aux formes de vie antérieures où ils étaient liés les uns aux autres. On ressentait violemment la perte des liens communautaires et parfois on cherchait à les recréer sous forme de communes autogérées (Eden près de Berlin à partir de 1893, Monte Verità en Suisse à partir de 1901). Haffner est conscient de tout cela. Il fait d'ailleurs remarquer avec justesse que l'adhésion au régime nazi n'était pas seulement fondée sur la peur et l'oppression. Ce dernier savait manier la « carotte » (en réalité fantasmagique) en faisant miroiter aux Allemands la réalisation d'aspirations communautaires profondes et profondément frustrées :

On dit que les Allemands sont asservis. Ce n'est qu'une demi-vérité. Ils sont aussi quelque chose d'autre, quelque chose de pire, pour quoi il n'existe pas de mot. Ils sont encamaradés. C'est un état terriblement dangereux. On y vit comme sous l'emprise d'un charme. Dans un monde de rêve et d'ivresse. On y est si heureux, et pourtant on n'y a aucune valeur. On est si content de soi, et pourtant d'une laideur sans bornes. Si fier, et d'une abjection infra-humaine. (p. 427)

Haffner a sans doute raison de dire que la camaraderie, dans les mains des nazis, était un terrible instrument de déshumanisation. En décomposant les individualités et en déresponsabilisant les individus, elle les transforme en moutons de Panurge qui suivent *sans réflexion ni discussion* leurs camarades (et en pratique le berger, le chef de meute), quoi qu'ils fassent, *parce que* ce sont leurs camarades. Le bonheur qu'elle propose, c'est une sorte d'extase grégaire qui infantilise et animalise : la dissolution du « moi » dans le collectif signifie avant tout l'ablation de la conscience et de la raison. Malgré la répulsion qu'elle lui inspire après coup, Haffner reconnaît qu'il a été séduit, « pris au piège de la camaraderie » (p. 416) qui lui avait été imposée par le dispositif du camp (où il est par exemple interdit

de se vouvoyer). Il prend même part, à son retour à la vie civile normale, à deux soirées amicales avec ses « camarades ». Soirées qui se révèlent glauques, et l'épisode est clos.

Mais au lieu de dénoncer cet « encamaradement » *imposé d'en haut* par l'État, une camaraderie de caserne purement factice qui, comme il le remarque, se disloque dès que le dispositif qui la produit artificiellement disparaît, il dénonce la camaraderie *comme telle*, la simple joie de vivre ensemble, d'être liés les uns aux autres et de pouvoir s'appuyer sur ces liens. Il semble incapable de distinguer entre une camaraderie produite de manière verticale, autoritaire et artificielle, et comme telle déshumanisante et déresponsabilisante, et une camaraderie qui naît horizontalement et spontanément des interactions quotidiennes et qui n'implique pas forcément de dissolution de la pensée et de la responsabilité personnelles. Pour thématiser cette distinction essentielle, Haffner disposait pourtant de deux termes aux connotations très différentes. Il ne parle que de *Kameradschaft*, terme intimement associé à « l'expérience du front » de la Première Guerre mondiale – cette expérience valorisée par les fascistes pour ce qu'elle conduisait effectivement à une dissolution de l'individualité. Mais il ne pouvait pas ne pas connaître, en tant qu'étudiant en droit, la notion de *Genossenschaft* que le juriste Otto von Gierke avait popularisé en analysant les relations de solidarité et les formes d'organisation horizontales dans les corporations médiévales, les formes communales d'auto-gouvernement et autres communautés autonomes. Gierke l'opposait à la notion de *Herrschaft*, de domination verticale incarnée par l'État moderne. Le *Herr*, c'est le supérieur : le seigneur et le mari. Le *Genossen*, c'est l'égal, le pair : le compagnon et le « confrère/conjuré » des anciennes *confraternitas* médiévales¹⁵. Pour Gierke, la modernité sociale, juridique et politique se caractérise précisément par le passage de relations sociales fondées sur l'autonomie horizontale à celles fondées sur la domination verticale. Sur le plan juridique, elle se développe sous l'influence du droit romain qui était fondé sur la notion d'individu comme entités porteuses et pourvoyeuses de droits, contrairement au droit allemand qui portait des collectifs.

Comme Haffner ne formule pas une telle distinction, il n'envisage le rapport entre la vie personnelle et collective que de manière négative : la vie collective ne peut que nier l'individualité et cette dernière ne peut se développer que dans la sphère privée. Il semble incapable d'envisager, au-delà de sa famille, une forme de vie commune ou même seulement d'appartenance à un collectif qui ne conduise pas à la négation du « moi ». Réciproquement, il ne conçoit pas que

¹⁵ *Les communistes allemands ne se sont pas trompés de termes : ce n'est pas comme Kameraden qu'ils se saluent, mais comme Genossen. L'ouvrage de Gierke est le suivant : Das deutsche Genossenschaftsrecht (Le droit communautaire/corporatif allemand), 4 vol. (1868, 1873, 1881), Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt, 1954.*

certaines formes de vivre-ensemble favorisent le déploiement personnel tandis que d'autres l'entravent, transformant les hommes en moutons – ni surtout que ceci est précisément le cas de ce qu'il appelle la « vie civile normale ». Pour reprendre des formules d'Adorno, cette dernière « n'individualise les hommes que pour les briser complètement dans leur isolement ». « En se libérant de la société, [l'individu] se prive également de la force dont il a besoin pour vivre sa liberté. [...] Celui qui ne construit rien socialement n'a aucun contenu » (*Minima Moralia*, § 97). L'erreur de Haffner est d'opposer l'individu au collectif, et l'inversion spéculaire de cette position (opposer le collectif à l'individu) ne fait que reproduire la même erreur fondamentale : prendre ces deux abstractions comme des termes absolus et les faire jouer l'un contre l'autre. La critique dialectique nous permet de briser ces jeux de miroir entre l'individualisme qui nie le collectif et le collectivisme (qu'il soit rouge ou brun) qui nie l'individu. Elle nous invite à penser les formes de liens qui reliaient, qu'on le veuille ou non, les hommes entre eux, et à distinguer entre deux types de liens : ceux qui conduisent à l'appauvrissement simultané des dimensions individuelles et collectives de la vie, et ceux qui favorisent leur enrichissement et leur renforcement réciproques. Dans ce cadre, il ne fait aucun doute que la prétendue « communauté nationale », l'espace public mass-médiatique et le marché, même « régional », sont plus du côté des premiers que des seconds.

DE LA LIBERTÉ PRIVÉE À L'IMPUISSANCE COLLECTIVE

Si Haffner a une vision aussi réductrice et négative de la dimension collective et politique de la vie humaine, c'est que toute sa pensée repose sur un axiome qui lui semble indiscutable : la « vraie vie », c'est la « vie privée » (p. 21). C'est l'équivalence fondatrice de l'individualisme moderne le plus plat et le plus contradictoire, puisqu'il mène directement au conformisme¹⁶. Quand Haffner dénonce le totalitarisme, c'est au nom du principe libéral de l'inviolabilité par

16 La question de l'individualisme est piégée, puisqu'il y en a différentes sortes. Celui dont il est ici question est analysé par Tocqueville dans De la Démocratie en Amérique : il désigne le retrait complet dans la sphère privée (son opposé serait le militantisme). Il a son origine dans (sans s'identifier avec) l'individualisme libéral qui part de la notion juridique d'individu comme porteur de droits inaliénables face à l'État (cet individualisme s'oppose au fascisme). Selon cette conception, tous les individus sont les mêmes en tant que porteurs de droits identiques. Face à cette conception universaliste, il y a aussi des individualismes « qualitatifs » qui partent plutôt de la notion biologique d'individualité (les individus dans leur unicité par rapport à « l'espèce », et non dans leur égalité par rapport à l'État) et exigent son libre déploiement (en général grâce à la pensée et la culture). Si cet individualisme s'insurge contre les forces sociales qui entravent ce déploiement, il s'oppose au conformisme. L'individualisme anarchiste se caractérise par le refus du collectivisme, la critique du conformisme et l'idée que l'égalité et la liberté (ce qui définit l'individualisme universaliste) ne peuvent se réaliser que contre l'État.

l'État de cette vie privée. L'État est totalitaire quand il intervient dans la sphère personnelle – concrètement dans le monde intérieur de la pensée et de la subjectivité, et dans le monde affectif des amitiés et des aventures amoureuses :

En usant des pires menaces, cet État exige de l'individu qu'il renonce à ses amis, abandonne ses amies, abjure ses convictions, adopte des opinions imposées et une façon de saluer dont il n'a pas l'habitude, cesse de boire et de manger ce qu'il aime, emploie ses loisirs à des activités qu'il exècre, risque sa vie pour des aventures qui le rebutent, renie son passé et sa personnalité, et tout cela sans cesser de manifester un enthousiasme reconnaissant. (p. 16)

Comme on le voit dans cette citation qui ouvre le livre, il n'est nulle part question de liberté politique. Haffner n'évoque pas les restrictions au droit de réunion, la censure des opinions, l'arbitraire policier, etc. Il le fera tout de même dans la suite de l'ouvrage, mais il est significatif que dans ce réquisitoire initial presque rien de tout cela n'apparaisse. Car la vie « privée » qu'il défend est telle précisément parce qu'elle est *privée de toute dimension politique*. Non que Haffner en serait privé ou dépossédé par l'État total : il y a *de lui-même* renoncé, il s'en est *volontairement* déchargé, partant du principe que seules les questions privées importent vraiment et que la vie politique ne peut être que fautive au regard de la « vraie vie ». La « liberté privée » dont part Haffner est, pour reprendre la fameuse distinction de Benjamin Constant, la « liberté des Modernes », celle de l'individu dépolitisé pour qui la vie consiste à « jouir paisiblement de sa propriété ». Cette liberté est au fond identique à la sécurité, mais aliénée, attendue *contre impôts* d'une instance extérieure, étatique – une sécurité que l'on n'est pas prêt à assurer soi-même, en assumant ses responsabilités. Elle s'oppose à la « liberté des Anciens », la liberté politique des citoyens grecs et romains¹⁷.

Sur cette base, il n'est pas difficile de saisir que la critique de Haffner présente une faille dramatique. Il s'insurge contre le totalitarisme au nom de la « liberté privée ». Mais à partir d'une telle position, il sait qu'aucune résistance n'est possible : « Quoi qu'il en fût, je me cramponnais encore à cette vie normale à l'écart de la politique. Il n'existait pas de position à partir de laquelle j'eusse pu combattre les nazis. Au moins ne voulais-je pas me laisser déranger par eux. » (p. 167) Et l'impasse est totale puisqu'il lui faut aussi vite reconnaître que sous un régime totalitaire, il est justement « impossible de se retirer dans une sphère privée » (p. 326). *De la liberté privée à la privation de liberté, de l'individualisme au fascisme, il n'y a en réalité qu'un pas*. C'est ce qu'avait prévu Tocqueville qui voyait dans l'individualisme, le retrait dans la sphère privée, le fondement d'un développement étatique colossal qui se paierait un jour ou l'autre par le despotisme.

En présentant son livre comme le récit d'un « duel » entre l'État et « l'homme privé » (p. 15), Haffner reste quant à lui englué dans des oppositions illusoirs.

¹⁷ Cf. Benjamin Constant, *De la liberté des Modernes comparée à celle des Anciens* (1819).

Car cet « homme privé » (l'individu dont la dimension politique est réduite au minimum électoral) n'est que l'autre face de l'État en tant que *mécanisme de prise en charge des questions politiques* et donc de déchargement des hommes du poids des responsabilités communes. Entre ces deux instances qui se présupposent réciproquement, il ne saurait y avoir de « duel » : de combat, de conflit ouvert. Et de fait, il n'y en a pas eu. De ce point de vue, même quand Haffner tempère son emphase en écrivant quelques lignes plus loin qu'il est resté « tout le temps sur la défensive », il est encore dans l'illusion : se défendre, c'est porter des coups. En réalité, le livre est le récit d'une *fuite* permanente qui logiquement le conduit sur la voie de l'exil.

Dans la suite de l'ouvrage, Haffner ne fait plus preuve de cette auto-héroïsation introductive (David Haffner contre Goliath étatique) – une réaction de compensation très classique face à l'impuissance. Il reconnaît n'être « jamais intervenu dans le cours des événements » (p. 273). Il a toujours essayé d'éviter les confrontations directes avec les nazis (il les contourne dans les rues pour ne pas avoir à les saluer) et quand il n'a pas pu le faire, il s'est honteusement écrasé. Il raconte ainsi l'humiliation qu'il a ressentie un jour où il dut courber l'échine face à eux. Ils entrent dans la bibliothèque où il potasse ses examens et exigent le départ de tous les Juifs. Lui cherche seulement à « faire comme s'ils n'étaient pas là » en continuant à lire « mécaniquement ». Mais la réalité le rattrape et un S.A. lui demande s'il est aryen. Il répond « oui » et se repent immédiatement, en son for intérieur, de s'être ainsi abaissé à « répondre consciencieusement, au premier venu qui me le demandait, que j'étais aryen » (p. 226).

Il ne s'agit pas de jeter la pierre à Haffner en le traitant de « mauviette ». Compte tenu des circonstances, il aurait sans doute été bêtement héroïque, autrement dit suicidaire, de réagir autrement face au S.A. Il est plus important de comprendre que parmi ces « circonstances », *la conception toute privée de la vie que Haffner défend comme tant d'autres Allemands joue un rôle crucial*. C'est elle qui permet de comprendre pourquoi tous les Allemands que le nazisme rebutait (ces « anonymes » qui en 1933 constituaient encore, Haffner insiste sur ce point, la majorité du pays) n'ont rien fait et *rien pu faire* face à la prise de pouvoir des nazis et à la « mise au pas » générale qui en a résulté. Une fois que l'on a renoncé à donner une consistance politique à sa vie, on en est réduit, comme le dit Haffner, à l'« impuissance totale et sans issue » (p. 298) face à des phénomènes tels que la montée du fascisme. On est condamné à y assister en *spectateur offusqué*. Et même si l'on en prend conscience (comme le fait Haffner), il est déjà trop tard.

Cette situation tragique conduit alors à toute une série de pathologies de la réflexion politique que Haffner décrit admirablement. Pendant l'été 1933, il estime que tous ceux qui se refusent à passer du côté des nazis victorieux sont

menacés par trois tentations. *Primo*, la fuite dans l'illusion de la supériorité consistant à prédire (« dans un aveuglement conscient et acharné ») la fin prochaine du régime, martelant que « cela ne pouvait continuer ainsi ». Mais en dissertant ainsi sur la fragilité du régime, Haffner remarque qu'on ne fait que chercher un exutoire à sa propre impuissance. *Secundo*, l'amertume et le pessimisme désespéré, pouvant déboucher sur un cynisme complet : on abandonne le monde au diable dans une indifférence hautaine et on se complaît même dans le naufrage général. *Tertio*, le mépris souverain consistant à ignorer délibérément les nazis, à détourner le regard de ce qui ne mérite même pas qu'on s'y attarde, et donc à s'abstraire complètement de la situation. En refusant toute influence, toute réaction, tout contact avec la réalité, on risque certes de perdre « le sens du réel ». Ce qu'il y a néanmoins de séduisant dans cette posture qui a attiré Haffner, c'est le projet stendhalien de « préserver la sainteté et la pureté de son moi ». Un projet qui, on l'a vu, est bien sûr impraticable (p. 298-308).

Au fond, ces trois tentations qui hantent aussi la société contemporaine ne font que *rationaliser l'impuissance* avec tout ce qu'il y a de pathologique dans cette attitude ambiguë. Car elles ne font pas qu'exprimer le désespoir lié à l'impuissance, elles entérinent aussi cette dernière en la justifiant après coup, en la présentant comme raisonnable, et transfigurent ainsi la faiblesse en supériorité. Elles conduisent toutes à verrouiller la cage de la passivité, soit en s'en remettant à la providence (le régime va s'effondrer tout seul), soit en s'abandonnant à la fatalité (il n'y a rien à faire). Mais seulement à la *verrouiller*. Car c'est la cage elle-même, la cage de l'impuissance, qui est le fond existentiel sur lequel ce genre de tentations malades peut naître. Elle doit donc être ramenée à quelque chose d'antérieur, une forme de vie dont elle est la sanction inévitable : celle de l'individu moderne retiré dans la sphère privée. L'individualisme et l'impuissance politique sont les deux faces de la même médaille. Si l'on veut se donner les moyens de résister au totalitarisme qui, à n'en pas douter, n'est pas un cauchemar appartenant irrévocablement au passé, il s'agit de penser et de construire d'autres formes de vie.

VERS L'AUTONOMIE POLITIQUE

Pourquoi y a-t-il eu si peu d'Allemands « pour se dresser et se défendre spontanément » contre les nazis ? Reconnaissant en passant que « cette question inclut un reproche à l'égard de [lui]-même », Haffner en vient à rédiger deux pages assez lucides : « Curieusement, c'était entre autres choses la poursuite machinale de la vie quotidienne qui s'opposait à une quelconque réaction énergique et vitale contre la monstruosité. » (p. 206) Qu'il trouve cela « curieux » témoigne certes des limites de sa lucidité. Il nomme pour ainsi dire le problème, le « mécanisme de la

vie courante », mais n'analyse pas en profondeur ce qui, dans « la vie courante » de son époque, réduisait « mécaniquement » les individus à l'impuissance. S'il l'avait fait, il aurait pu dépasser la seule invocation du « nihilisme », qui permet à ceux qui y voient « la » cause du nazisme de ne pas trop s'interroger sur les implications politiques des évolutions sociales et économiques de cette époque. Car il n'y a pas que la fraction effectivement nihiliste de la jeunesse bourgeoise qui a adhéré au régime : il a obtenu le soutien d'une partie des masses prolétarisées par la crise de 1929 (dégoûtées de « la gauche » et de ses trahisons successives) et de la grande bourgeoisie. Et si les autres n'ont pas résisté, ce n'est pas sans lien avec les conditions de vie moderne :

Il est probable que les révolutions, et l'histoire dans son ensemble, se dérouleraient bien différemment si les hommes étaient aujourd'hui encore ce qu'ils étaient peut-être dans l'antique cité d'Athènes : des êtres autonomes avec une relation à l'ensemble, au lieu d'être livrés pieds et poings liés à leur profession et à leur emploi du temps, dépendant d'une foule de choses qui les dépassent, éléments d'un mécanisme qu'ils ne contrôlent pas, marchant pour ainsi dire sur des rails et désarmés quand ils déraillent. La sécurité, la durée ne se trouvent que dans la routine quotidienne. À côté, c'est tout de suite la jungle. Tout Européen du XX^e siècle le ressent confusément avec angoisse. C'est pourquoi il hésite à entreprendre quoi que ce soit qui pourrait le faire dérailler – une action hardie, inhabituelle, dont lui seul aurait pris l'initiative. D'où la possibilité de ces immenses catastrophes affectant la civilisation, telle que la domination nazie en Allemagne. (p. 206-207)

Ce texte indique en creux comment construire cette position à partir de laquelle il serait possible de résister au totalitarisme, « position » qui a si cruellement manqué à Haffner : cesser d'applaudir béatement aux « progrès » dans la démesure d'une machine socio-économique sur laquelle personne n'a plus la moindre prise ; tenter de sortir de la dépendance complète à ce système – une dépendance qui passe par le salariat et la division du travail. Autrement dit, cesser de regarder défiler, à travers les vitres du train dans lequel nous sommes nés, la luxuriance apparemment inaccessible de la forêt tropicale et développer dans « la jungle » l'autonomie politique, la capacité à « se tenir par soi-même dans une relation au tout », condition *sine qua non* pour disposer d'une certaine marge d'initiative, personnelle et collective. Ce qui implique une autre conception de la vie que celle qui règne en harmonie complète avec le développement de ce système démesuré. Car la « liberté privée », cet individualisme qui se pense dans l'horizon fantasmatique d'une indépendance complète qui n'est ni possible ni souhaitable, n'est que l'autre face de ces liens *impersonnels* de dépendance bien réels. L'autonomie politique implique au contraire l'horizon de liens de dépendance personnels, assumés en ce qu'ils sont accessibles à la discussion et à la transformation collectives. Comme le notait Hannah Arendt, une des conditions nécessaires du totalitarisme est « l'élimination de toute solidarité de

groupe¹⁸ ». Construire l'autonomie politique, c'est reconstruire ces solidarités de groupe par-delà l'atomisation.

Si Haffner avait approfondi un tant soit peu la référence aux Grecs, il en serait venu à rappeler que, pour les citoyens athéniens, la « vraie vie » n'est évidemment pas la vie privée, mais la vie publique. Et qu'à la base de cette vie politique, il y a la *philia*, l'amitié politique, une « camaraderie » qui n'implique pas l'anéantissement de la pensée et de la responsabilité personnelles. Aujourd'hui, il n'est évidemment pas question de recréer une forme de vie qui reposait aussi sur l'esclavage. Si l'on peut s'inspirer, à la manière de Castoriadis ou d'Arendt, des Grecs pour penser le politique, c'est dans un tout autre cadre que les idées d'autonomie et de *philia* peuvent prendre un sens, un cadre qui implique *la participation de chacun à la production des conditions d'existence de tous* sous une forme telle qu'elle ne dépasse pas nos possibilités de prise en main par la discussion collective.

Ce qu'il y a d'irritant dans le livre de Haffner, c'est son incapacité à tirer les conclusions de ses réflexions les plus lucides. Si l'on repart de son projet de comprendre les dispositions éthiques qui ont rendu possible le nazisme, il faut souligner que jamais il ne parvient à dépasser sa conception toute privée de la vie qui est justement, il le montre suffisamment, une de ces dispositions les plus fondamentales. Bien qu'il suggère rapidement la perspective de l'autonomie politique, il reste fondamentalement campé dans l'opposition fatale entre liberté privée et intensité collective. En cela, il partage la cécité tendancielle de la jeunesse révoltée de son époque quant aux évolutions sociales qui conditionnent tant les institutions politiques que les dispositions éthiques. Ce qui rend la vie moderne si « vide » et ce qui provoque ce sentiment blasé d'ennui, c'est le fait d'avoir à perdre son temps dans des activités qui nous sont *étrangères*, auxquelles nous sommes contraints par un système qui accroît sa « productivité » en fragmentant le travail social et en appauvrissant la vie de ceux qu'il réduit à l'exécution de tâches monotones, à la consommation de marchandises uniformes et à des relations de moins en moins humaines, de plus en plus fonctionnelles. À n'en pas douter, ce même sentiment de vacuité a aussi hanté une bonne partie des jeunes gens qui ont *perdu leur vie* (dans tous les sens du terme) dans une guerre absurde qui, si elle était intense, n'était pas la leur. De quoi rappeler les limites de l'apologie de la conflictualité comme promesse d'intensité, apologie tendanciellement nihiliste qui nous détourne d'une réflexion lucide sur les causes de l'appauvrissement de nos vies et sur les moyens de reconquérir notre existence.

Rémi Demmi

18 *Hannah Arendt, Le système totalitaire, Paris, Seuil, 1972, p. 17.*

Ce texte de Rémi Demmi,
écrit en 2005, avait déjà circulé
de manière informelle avant d'être repris
en automne 2008 dans
Le travail mort-vivant,
huitième numéro de *Notes & Morceaux Choisis*
— Bulletin critique des sciences,
des technologies et de la société industrielle —
paru aux *Éditions La Lenteur...*

Et là, suite à d'ultimes modifications,
il vient d'être remis sous forme de brochure
en ce mois d'octobre 2009...

Liberté privée, intensité collective et autonomie politique, est une réflexion autour du témoignage d'un homme ayant vécu pendant la période de 1914 à 1933 à Berlin, du déclenchement de la guerre à la montée du nazisme (*Histoire d'un Allemand*). Son auteur, Sebastian Haffner, n'aborde pas l'histoire du côté des grands hommes ou des événements marquants – désormais bien documentée – mais s'attache au contraire à comprendre les ressorts subjectifs qui ont permis aux Allemands sinon d'accepter, du moins de laisser s'installer le parti nazi. Parmi la jeunesse, il observe que l'ennui dispose au nihilisme, car il pousse à rechercher l'action, la violence et la guerre pour elles-mêmes, afin de rompre la monotonie de la vie bourgeoise. Parce qu'elle ne s'articulait pas à des idéaux de justice, cette révolte légitime contre une société trop policée, trop organisée, où chacun vaque à ses affaires sans qu'aucun élan ou projet collectif ne vienne rompre la routine, a conduit certains jeunes « révolutionnaires » à passer « naturellement » du drapeau pirate au salut fasciste. Mais face à ces tendances totalitaires, ce n'est pas sur la « liberté privée » qu'il faut se replier, comme le fait Haffner : ce qu'il faut, c'est construire l'autonomie politique.
