



AUSCHWITZ ET HIROSHIMA

Pour un portrait intellectuel de Günther Anders

[Enzo Traverso](#)

Éditions Hazan | « Lignes »

1995/3 n° 26 | pages 7 à 33

ISSN 0988-5226

DOI 10.3917/lignes0.026.0007

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-lignes0-1995-3-page-7.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Hazan.

© Éditions Hazan. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

ENZO TRAVERSO

AUSCHWITZ ET HIROSHIMA
Notes pour un portrait intellectuel
de Günther Anders

Juifs et « hommes sans monde »

Dans une longue interview autobiographique réalisée en 1979, Günther Anders (Stern) indiquait les quatre tournants majeurs qui avaient orienté sa vie et marqué son itinéraire intellectuel : la Première Guerre mondiale, qu'il vécut en adolescent mais qui lui permit d'avoir une première perception des massacres de masse lorsqu'il vit, en Alsace, « les soldats mutilés » et les humiliations infligées aux civils ; la montée au pouvoir du national-socialisme, en 1933, qui l'obligea à s'exiler ; le génocide des Juifs d'Europe pendant la Deuxième Guerre mondiale ; enfin la bombe atomique sur Hiroshima, en 1945¹. Si les trois premiers événements avaient fait de lui un écrivain, le quatrième, à ses yeux profondément imbriqué aux précédents, fixait le début d'une ère nouvelle, une sorte de *Tag Null* pour l'humanité tout entière, qui découvrirait pour la première fois la possibilité concrète de son anéantissement. À partir de ce moment, Günther Anders consacra le reste de sa vie à dénoncer cette terrible menace, dans la plupart des cas isolé comme une

1. Interview de G. Anders par Mathias Greffrath (1979), « Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an ? », in *Das Günther Anders Lesebuch*, Diogenes, Zürich, 1984, pp. 313-314 (« Si je suis désespéré, qu'est-ce que cela peut bien faire ? », *Austriaca*, n° 35, 1992, pp. 43-44).

Cassandre prêchant dans le désert. Il ne menait sa bataille de prophète du désespoir ni en tant que représentant d'une communauté ni en tant que porte-parole d'un mouvement politique, mais simplement en tant qu'intellectuel engagé, ou plutôt en sa qualité de citoyen du monde, vivant dans une condition d'exil permanent à New York, à Los Angeles ou encore à Vienne, autant de villes et de pays qui ne furent jamais sa véritable patrie. « Citoyen du monde » n'est peut-être pas une définition tout à fait appropriée ; il faudrait sans doute parler de « homme sans monde » (*Mensch ohne Welt*), selon la tradition qu'il attribuait à Kafka, Brecht, Döblin et Grosz et dans laquelle il s'inscrivait implicitement².

La judéité demeurerait néanmoins la source ultime de son *Heimatlosigkeit* consciente et assumée. Il n'essaya jamais de la cacher et il y revint à plusieurs reprises, tout au long de sa vie. Il est bien vrai qu'il ne renonça pas à son pseudonyme – imposé à l'époque de Weimar par l'éditeur du *Börsen-Courier*, le journal auquel il collaborait avec ses critiques littéraires – à la sonorité moins juive que son vrai nom, Stern, mais au fond ce nom emprunté – Anders : autre – résumait assez bien son statut d'étranger et de sans-patrie, voire son « acosmie ».

Le traumatisme de l'exil et la rupture de civilisation consommée à Auschwitz l'avaient préparé à reconnaître la césure historique symbolisée par Hiroshima. C'est donc en tant que Juif qu'il interpréta le XX^e siècle sous le signe de la catastrophe, une catastrophe désormais *presque* sans retour. En 1978, il consacra au thème de sa judéité un essai passionnant où, par le biais d'une simple anecdote personnelle, il tissait la trame rattachant indissociablement Auschwitz et Hiroshima, l'extermination du peuple juif et la nouvelle menace de destruction totale planant sur l'humanité. C'était en 1958 et il se trouvait au Japon, sur la place du marché de Kyoto ; il intervenait devant une audience

2. Cf. G. Anders, *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, C.H. Beck, München, 1984.

où l'on remarquait de nombreux moines bouddhiques et il affirmait que la tragédie d'Hiroshima nous concernait tous, car elle pouvait désormais se répéter à l'échelle du monde entier. Il éprouva alors le sentiment que ses mots lui étaient suggérés par « les prophètes de malheur de l'Ancien Testament », pionniers d'une noble lignée à laquelle il n'hésitait pas à ajouter les figures de Jésus et de Karl Marx³.

Dans l'interview autobiographique citée plus haut, Anders reconnaissait sa dette intellectuelle à l'égard de la « symbiose judéo-allemande », l'univers culturel au sein duquel il s'était formé et qui avait façonné son style de pensée. Il s'agissait tout d'abord de la langue – pendant l'exil, il écrira quelques articles en français et en anglais, mais il admettra ne pouvoir exprimer sa pensée dans toutes ses nuances qu'en allemand – et aussi d'un état d'esprit ouvert et constamment poussé vers une attitude anticonformiste. L'héritage de l'assimilation qui avait suspendu les Juifs allemands dans une position unique et étrange, à mi-chemin entre religiosité et athéisme, était perçu par Anders comme la source d'une exceptionnelle liberté d'esprit. Constamment renvoyés à leur judéité par l'antisémitisme ambiant, ils affichaient néanmoins leur athéisme et leur attachement à l'universalisme de l'*Aufklärung*, bâtissant ainsi ce qu'il appelait « la tradition de l'anti-traditionalisme⁴ ».

Né en 1902 à Breslau, en Silésie, fils du psychologue William Stern, cousin de Walter Benjamin et époux de Hannah Arendt de 1929 à 1936, Günther Anders appartenait à la dernière génération de l'intelligentsia judéo-allemande formée sous la République de Weimar. Son père, un célèbre psychologue, était un représentant typique du judaïsme libéral et assimilé qui avait salué l'acquiescement du capitaine Dreyfus comme un triomphe de la justice. Il ne fréquentait pas la synagogue mais avait

3. G. Anders, « Mein Judentum » (1974), *Das Günther Anders Lesebuch*, op. cit., p. 237.

4. *Ibidem*, p. 242. Sur la judéité de G. Anders, voir aussi Jacques Le Rider, « Günther Anders et l'identité juive », *Austriaca*, op. cit., pp. 87-99.

renoncé à une chaire universitaire par refus de se soumettre à une « petite formalité » telle que la conversion au christianisme. Pendant les années vingt, Günther Stern étudia la philosophie dans différentes universités allemandes, de Hambourg à Fribourg et à Heidelberg, sous la direction d'Ernst Cassirer et Edmund Husserl, Martin Heidegger et Paul Tillich. Hans Jonas, avec lequel il se lia d'amitié à Fribourg, reconnaissait en lui « l'aura du génie⁵ ». Il croisa le milieu de l'École de Francfort qui venait alors de se constituer et il envisagea même d'y soutenir sa thèse d'habilitation sur la philosophie de la musique. Les perspectives d'une carrière universitaire se révélèrent très rapidement fort difficiles, non seulement à cause de l'hostilité des milieux académiques à l'égard d'un jeune philosophe fort indépendant, juif et gauchiste de surcroît, mais aussi à cause des critiques d'Adorno, qui réussit, grâce à son attitude de supériorité hautaine, à s'attirer une antipathie durable de la part de Hannah Arendt. Il renonça donc à présenter son *Habilitationschrift* et s'installa à Berlin, où il gagna sa vie grâce à une activité de critique littéraire. Il écrivit surtout pour le quotidien *Börsen-Courier* dans lequel il avait été introduit par Bertolt Brecht, tandis que sa femme travaillait à sa biographie de Rahel Levin-Varnhagen. Cette condition d'intellectuel marginal, véritable incarnation de ce que, exactement à la même époque, Karl Mannheim théorisait comme une « intelligentsia librement flottante » (*freischwebende Intelligenz*), ne fut pas sans conséquences sur sa réflexion philosophique. En 1929, à Francfort, devant un public dont faisaient partie Adorno, Arendt, Mannheim et Tillich, il présentait déjà un exposé sur l'« "acosmie" de l'homme » (*Die Weltfremdheit des Menschen*), qu'il devait réélaborer, quelques années plus tard, en français, sous forme de deux articles parus dans la revue *Recherches philosophiques* sous le titre « Une interprétation de l'*a posteriori* » et

5. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, Yale, 1982, p. 60.

« Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification ». Ces deux essais, dont le premier fut traduit par Emmanuel Levinas, et qui semblent par ailleurs avoir exercé une influence non négligeable sur la formation de l'existentialisme sartrien, se situaient encore à l'intérieur de l'horizon philosophique heideggerien. L'ontologie de *Sein und Zeit* était la toile de fond de concepts tels que « non-identification » ou « liberté », par lesquels le jeune Günther Stern définissait la modalité d'appartenance de l'homme au monde et la découverte des limites intrinsèques de sa liberté, à savoir celle d'un être qui « s'expérimente en tant que non-posé-par-soi », d'où découle un inévitable sentiment de « honte », perçue essentiellement comme une « honte de l'origine ». L'élément personnel que Anders ajoutait à ce diagnostic était la recherche d'un « esprit de fugue » comme le corollaire inévitable de cette condition existentielle de l'humanité aliénée⁶. Ce qu'il importe ici de souligner, c'est le fait que déjà avant l'exil, au crépuscule de Weimar, le jeune Anders semblait affirmer son destin d'intellectuel *heimatlos* et « sans attaches ».

Pendant les premiers mois de 1933, au début de son séjour parisien, Anders écrit *Learsi*, une nouvelle où, sous la forme d'une métaphore littéraire, il décrit la condition de l'exil et tirait le bilan du processus d'assimilation juive en Allemagne. Comme les personnages de Kafka, Learsi n'a pas des origines bien définies, on sait seulement qu'il vient d'une terre lointaine, la Bochothie, et tous ses actes témoignent de sa quête acharnée d'une identité nouvelle au sein de Topilie, le pays où il s'est installé et où il apparaît aux yeux de tous comme un étranger. Entré dans un hôtel, lors d'une nuit de tempête, Learsi cherche à obtenir une chambre ; en vain, car l'hôtel est complet pour une très longue période. Cependant, attiré par « les enseignes de la liberté » qui surmontent l'entrée de l'hôtel, il décide de ne pas le

6. G. Stern, « Une interprétation de l'a posteriori », *Recherches philosophiques*, 1934, n° 4, pp. 65-80 ; et G. Stern, « Pathologie de la liberté », *Recherches philosophiques*, n° 6, 1936, pp. 22-54.

quitter et, sans jamais disposer d'une chambre à lui, il s'y installe sans la moindre hésitation, en passant ses nuits tantôt dans un débarras tantôt dans une chambre de service, et en établissant des relations amicales avec tous les résidents, du personnel aux pensionnaires. Il essaye ainsi de leur faire oublier son statut d'étranger et d'être enfin accepté non pas comme un hôte toléré, mais comme un résident à part entière. Les autres ne possèdent que leur chambre, tandis que Learsi semble habiter l'hôtel dans son ensemble, mais cette appartenance est au fond précaire et illusoire : « Pour vraiment appartenir, pour vraiment se débarrasser de son étrangeté, il faut acquérir la partie et le tout⁷. » Ce qui apparaissait aux autres pensionnaires comme un lieu parfaitement banal – leur résidence –, se transforme pour Learsi en une conquête : son identification avec ce lieu est d'autant plus forte qu'il n'y a jamais vraiment appartenu, qu'il y a en réalité toujours été considéré comme un intrus. Il sera enfin accusé, lors d'un malencontreux accident, d'avoir volé l'enseigne de la liberté et par conséquent banni de l'hôtel, forcé de reprendre son chemin de sans-patrie.

La conscience du danger représenté par le national-socialisme fut très précoce chez Anders, l'un des rares, avec Hannah Arendt, qui prirent au sérieux, dès 1928, un ouvrage comme *Mein Kampf*⁸. Lorsque Hitler accédait au pouvoir, au début de 1933, Anders avait déjà écrit la première ébauche d'un roman, *Die molussische Katakombe*, resté inédit jusqu'à sa mort⁹. Rédigé dans le même style allégorique que *Learsi*, ce roman antifasciste décrivait la transmission de la mémoire chez les prisonniers condamnés à croupir dans les geôles d'un régime de terreur voué à effacer tout souvenir du monde libre. Comme dans *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury, le prisonnier aîné apprenait à son cadet une parabole, une fable qu'il devait communi-

7. G. Anders, « Learsi », *Erzählungen. Fröhliche Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, p. 99.

8. Cf. G. Anders, *Ketzereien*, Piper, München, 1982, p. 334.

9. G. Anders, *Die molussische Katakombe*, C.H. Beck, München, 1992.

quer à son tour à ses successeurs afin de préserver la culture et de préparer la libération à venir. Au delà des faiblesses de cette première tentative littéraire – un apologue politico-philosophique largement inspiré de Brecht –, sa force tient à sa dénonciation du fascisme, décrit sous les traits du pays imaginaire de Moloussie. Orwell était en germe dans ce roman, dont la publication, chez l'éditeur Kippenheuer de Berlin, fut empêchée par l'arrivée au pouvoir du nazisme. Il ne sera plus édité du vivant de son auteur, en dépit de sa réélaboration à laquelle Anders consacra la plupart de ses trois années d'exil à Paris. Il semblerait que Manès Sperber, à l'époque encore lié au mouvement communiste et chargé d'animer une des maisons d'édition de langue allemande dans l'émigration, ait refusé ce manuscrit à cause de son orientation hérétique, trop éloignée de la ligne officielle fixée à Moscou¹⁰.

En 1934, Anders tint une conférence sur Kafka à l'Institut d'études germaniques de Paris, en présence de Hannah Arendt, sa femme, et de Walter Benjamin, son cousin, les seuls dans le public pour lesquels l'écrivain de Prague n'était pas un inconnu. Relu à la lumière de l'actualité, *Le Château* devenait une sorte de miroir dans lequel se reflétait la condition des exilés allemands : leur être ne suffisait pas à démontrer leur existence ; il leur fallait pour cela exhiber des papiers d'identité. Leur situation présentait alors une nouvelle variante du cauchemar kafkaïen, dans laquelle la quête de l'arpenteur K. apparaissait parfaitement inversée : ce dernier n'arrive pas à se faire admettre au Château, alors qu'ils en avaient déjà été expulsés. De même que le personnage de K., ils n'étaient « rien », non pas parce qu'ils ne pouvaient pas accéder au Château mais parce qu'ils en avaient été chassés. Privés de papiers, ils avaient perdu leur droit à exister, et leur existence n'était effectivement pas

10. Cf. Konrad Paul Liessmann, *Günther Anders*, Junius, Hamburg, 1993, p. 125. Ce livre demeure jusqu'à présent la meilleure introduction à la vie et à l'œuvre de Anders.

reconnue par la Préfecture de police (« un véritable *Château* où on ne trouvait que des Klamm¹¹ »).

De ce parcours, si typique de l'intelligentsia judéo-allemande exilée, Anders devait franchir une nouvelle étape en 1936, peu après sa séparation de Hannah Arendt, en partant pour l'Amérique. Il n'est pas exclu, comme il l'a indiqué lui-même, que l'activité de sa femme au sein du milieu sioniste – notamment sous l'influence de Kurt Blumenfeld – fût entrée en conflit avec sa propre orientation marxiste, accentuant ainsi la tension qui devait aboutir à leur rupture. Reste le fait que tant le marxisme que le judaïsme de l'auteur de *Die molussische Katakombe* étaient à l'époque strictement inclassables, perceptibles et assumés beaucoup plus comme la marque d'une sensibilité et d'une attitude à contre-courant que comme la source d'un engagement respectueux d'une quelconque orthodoxie (communautaire ou politique). Pendant toute sa vie, il restera fidèle à cette condition de « Juif non-juif » et de marxiste sans parti. Intellectuel exilé, il ne pouvait pas s'empêcher d'exercer son « esprit de fugue » aussi bien à l'égard de la tradition juive que du communisme officiel.

Après avoir rejoint ses parents, dans le North Caroline, où son père avait repris l'enseignement de la psychologie chez Duke University, et avoir travaillé pendant quelque temps comme instituteur privé dans la maison de Irving Berlin, Anders traversa une longue période de précarité et de faible production intellectuelle. Si l'on excepte quelques rares contributions pour *Aufbau*, la revue des émigrés juifs allemands de New York, son temps fut essentiellement absorbé par des petits *jobs* mal rémunérés, entre New York et Los Angeles, où il habitait chez Herbert Marcuse. En Californie, il travailla comme plongeur dans les restaurants et comme ouvrier *unskilled* dans des usines taylorisées, une expérience à laquelle il devait puiser les matériaux de sa réflexion philosophique sur la technologie moderne.

11. G. Anders, *Mensch ohne Welt*, op. cit., p. XXXIII.

Ainsi que beaucoup d'autres immigrés, il fut recruté par l'Office of War Information qui lui confia la traduction de quelques brochures de propagande destinées à être diffusées, dans les régions occupées par les forces alliées, afin de « rééduquer » les Allemands. Anders refusa de traduire un ouvrage marqué de préjugés racistes à l'égard des Japonais et fut alors licencié en tant que « feeble minded ». Il écrira que rarement il aura suscité une stupéfaction égale à celle dont fit preuve son directeur lorsqu'il lui expliqua qu'il n'était pas « venu en Amérique, fuyant le nazisme, pour produire des pamphlets fascistes destinés à l'Allemagne¹² ». Sa situation ne commença à s'améliorer qu'à partir de 1948, lorsqu'il fut chargé de donner des cours de philosophie à la New School for Social Research, à New York. Deux ans plus tard, au bout d'une période d'enseignement dont le « niveau spirituel » ne dépassait pas, selon son propre aveu, celui de son anglais, il quitta l'Amérique pour retourner dans le vieux monde. Il choisit alors de s'installer à Vienne, dans une position marginale qui lui permettait néanmoins de préserver son indépendance, de même que son opposition tant au conformisme et à l'anticommunisme de la RFA d'Adenauer qu'au socialisme bureaucratique de Walter Ulbricht.

La honte prométhéenne

Le 11 mars 1942, Günther Anders notait dans son journal les impressions reçues lors d'une visite à une exposition technique de Los Angeles. Il avait été soudainement saisi par un sentiment jusqu'à ce moment inédit, par un nouveau *pudendum* que, bien qu'encore difficile à cerner, il avait appelé « honte prométhéenne » (*prometheische Scham*) et par lequel il essayait d'exprimer la honte de l'homme devant la perfection et la puissance de ses propres créations techniques¹³. Le climat engendré

12. G. Anders, « Wenn ich verzweifelt bin... », *Das Günther Anders Lesebuch*, op. cit., p. 310 (« Si je suis désespéré... », *Austriaca*, op. cit., p. 41).

13. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen.. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, C.H. Beck, München, 1985, p. 23.

par la guerre n'était certes pas étranger à cette perception, qui prendra des traits bien plus clairs et terrifiants, sous la forme des camps d'extermination nazis et de la bombe atomique, dans les années immédiatement suivantes. Ce thème de la « honte prométhéenne » sera depuis lors au centre de la réflexion de Anders, restituée dans son ouvrage sur l'« obsolescence de l'homme » (*Die Antiquiertheit des Menschen*), qui rassemble en deux volumes, parus respectivement en 1956 et en 1980, un ensemble de textes écrits durant quarante ans.

Ce sentiment de honte découlait d'une prise de conscience : la reconnaissance du hiatus de plus en plus profond qui se creusait entre l'imagination et la production. Après avoir été accompagnée, pendant deux siècles, d'abord par les rêves utopiques des philosophes des Lumières et ensuite par les réalisations de la première Révolution industrielle, la technique avait abandonné le domaine du pensable et commençait à s'opposer à l'humanité comme une entité ennemie. Représentation (*Vorstellung*) et production (*Herstellung*) avaient consommé leur divorce et les hommes n'étaient plus en mesure de concevoir ce qu'ils étaient pourtant capables de réaliser grâce à leurs moyens techniques¹⁴. Avec une image paradoxale typique de son style de pensée, Anders présentait les hommes du XX^e siècle comme des « utopistes inversés » (*invertierte Utopisten*). À la différence des utopistes « classiques » qui imaginaient une réalité encore inexistante ou pouvant exister seulement dans leur imagination (les voyages sur la lune ou au centre de la terre de Jules Verne), les « utopistes inversés » du XX^e siècle n'arrivent plus à imaginer une réalité qu'ils sont parfaitement en mesure de produire¹⁵. Cette prise de conscience, encore vague et confuse en 1942, devint claire et lucide sous l'impact d'Auschwitz et

14. *Ibidem*, p. 16 ; G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, C.H. Beck, München, 1986, p. 67.

15. G. Anders, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*, C.H. Beck, München, 1981, p. 96.

d'Hiroshima. Une capsule de Zyklon B avait l'apparence d'une simple boîte de conserve, ses potentialités étaient cachées derrière son aspect banal. On peut reconstituer le système complexe des camps d'extermination, mais cela ne signifie pas encore que l'on puisse *comprendre* un processus industrialisé de destruction de six millions d'êtres humains. Les scientifiques réunis à Los Alamos parvinrent à créer une bombe atomique, mais ils ne pouvaient pas imaginer la *destruction totale* de Hiroshima ou Nagasaki.

La première révolution industrielle a engendré les machines comme moyens de production ; la deuxième, dont la conséquence a été l'extension de la production marchande à l'ensemble de la société (tous les besoins sont désormais satisfaits par des marchandises), a amorcé la colonisation de l'humanité par la technique ; enfin, la troisième révolution industrielle a rendu l'homme obsolète et préparé son remplacement par la technique. Ainsi devenue « sujet de l'histoire », la technique conquérante marque aussi le début de la *fin* de l'histoire (*Endzeit*), sous la forme d'une destruction possible de l'humanité tout entière¹⁶. La transformation de la technique en *sujet* de l'histoire implique inévitablement la *fin* de l'histoire, car il ne peut y avoir d'histoire lorsque les hommes n'en sont plus les acteurs. Le XX^e siècle se place donc, pour Anders, sous le signe de la catastrophe. Dans sa philosophie dépourvue de connotations théologiques, la « honte prométhéenne » devant ce spectacle de destruction correspond au regard terrifié et *désespéré* de l'Ange de l'histoire de Walter Benjamin.

Accouchée dans des textes fragmentaires, souvent occasionnés par des prétextes contingents – il parlait à ce propos de *Gelegenheitsphilosophie* –, la pensée de Anders présente une cohérence indéniable qui cependant ne se laisse pas emprisonner

16. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. II.*, op. cit., pp. 273, 279-280 ; Sur le concept d'*Endzeit*, voir G. Anders, « Die Toten. Rede über die drei Weltkriege » (1965), *Hiroshima ist überall*, C.H. Beck, München, 1982, p. 393.

à l'intérieur de formules figées. Au fil des pages, la « honte prométhéenne » se charge de contenus différents : tantôt elle reflète la conscience du caractère inachevé et limité de la nature humaine face à la perfection de ses produits techniques, dans un monde où la supériorité ontologique et axiologique des marchandises sur les hommes ne fait plus de doute ; tantôt elle définit l'impuissance des hommes devant les capacités de destruction de leurs créatures démoniaques. S'inspirant de l'œuvre de Kafka, Beckett ou Strindberg (et Benjamin), il voyait la technique moderne comme l'achèvement purement négatif de l'antique rêve faustien. La « honte prométhéenne » apparaît alors comme une sorte de renversement dialectique de la foi inébranlable dans le Progrès dominante au XIX^e siècle¹⁷. La technique moderne n'a pas libéré Prométhée de ses chaînes, elle a rendu son esclavage encore plus dur et insupportable, au point d'en rendre vains tous les efforts de libération. La technique a donné aux hommes l'illusion d'être devenus des dieux tout-puissants, « les égaux de Dieu lui-même », mais ils ne se sont pas aperçus que leur puissance a un caractère exclusivement négatif et destructeur. Ils n'ont pas acquis le pouvoir d'une *creatio ex nihilo* ; la technique les a rendus maîtres du monde seulement dans le sens où elle leur a conféré la capacité d'une « totale *reductio ad nihil* »¹⁸.

Cette philosophie trahit l'influence de Heidegger, pour lequel, dans la modernité, l'homme n'est plus le sujet mais le simple « fonctionnaire » de la technique¹⁹. Anders a rigoureusement récusé une telle filiation, en définissant la conception de la technique développée par le philosophe de Messkirch comme

17. Cf. Elke Schubert, *Günther Anders*, Rowohlt, Hamburg, 1992, p. 80. Selon Anders, la foi aveugle dans l'idée de progrès fut la cause fondamentale, dans l'Europe de l'entre-deux-guerres, de l'incompréhension de la menace hitlérienne, cf. *Die Antiquiertheit des Menschen. I, op. cit.*, p. 277.

18. *Ibidem*, p. 239 ; G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, II, op. cit.*, p. 404.

19. M. Heidegger, « La question de la technique » (1953), *Essais et conférences*, Tel-Gallimard, Paris, 1958, p. 11.

une réflexion au fond prémoderne, non seulement antimarxiste mais surtout « précapitaliste » : « Son monde d'outils (*Zeugwelt*) est celui d'un artisan villageois, un monde-atelier (*Werkstattwelt*). Scheler qualifiait à juste titre sa philosophie d'"ontologie de cordonnier". Les usines n'apparaissent pas encore dans *Sein und Zeit*²⁰. » Ces remarques témoignent incontestablement de la volonté d'Anders de s'éloigner de son ancien maître, dont il critiqua la « pseudo-concrétude » de pensée dans une étude de 1948²¹, mais elles ne sont pas pleinement convaincantes. La critique andersienne de la technique constitue beaucoup plus une *Aufhebung* humaniste de la pensée heideggerienne que sa pure et simple négation. La démonisation heideggerienne de la technique, ontologisée comme la véritable condition humaine dans le monde moderne²², trouve son équivalent dans un ouvrage comme *Die Antiquiertheit des Menschen*, où elle est systématiquement et exclusivement perçue en tant que source d'aliénation, et jamais, à l'instar de Benjamin et Fourier, comme une possible « clé pour le bonheur » de l'humanité. La remarque de Heidegger selon laquelle « nous demeurons partout enchaînés à la technique et privés de la liberté²³ », aurait parfaitement pu être souscrite par G. Anders.

L'obsolescence de l'homme

Quelle est la place d'Auschwitz dans le contexte de cette sombre philosophie de la technique qui, selon l'interprétation de Pier Paolo Portinaro, se charge d'une dimension négative sur le plan *ontologique* (l'obsolescence de l'être), sur le plan *anthropologique* (la primauté des produits sur les hommes) et enfin sur

20. G. Anders, « Wenn ich verzweifelt bin... », *Das Günther Anders Lesebuch*, op. cit., p. 291.

21. G. Stern, « On Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1948, n° 9, pp. 337-370.

22. Cf. Richard Wolin, *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, New York, 1990, p. 165.

23. M. Heidegger, « La question de la technique », *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 9.

le plan *eschatologique* (la fin de l'histoire)²⁴ ? Si Auschwitz marquait un tournant historique, sa spécificité résidait bien davantage dans son caractère *paradigmatique* que dans une *singularité* absolue. Plutôt qu'un *unicum* de l'histoire, le génocide des Juifs était pour Anders un « modèle », la première tentative de destruction systématique d'un peuple par les moyens de la technique moderne, avant que le processus d'extermination soit étendu à l'échelle de l'humanité²⁵. Au fond, Anders ne niait pas les particularités du nazisme, liées au passé allemand et dont la dimension meurtrière s'était exprimée dans le contexte de la Deuxième Guerre mondiale. Cependant, les spécificités du national-socialisme lui apparaissaient marginales à côté de sa portée universelle. À ses yeux, le nazisme ne faisait qu'exprimer une tendance intrinsèque à la société moderne, se limitant à offrir un contexte favorable au déploiement de toutes les potentialités destructrices de la technique. Dans les camps d'extermination, la technique devenue sujet de l'histoire célébrait son triomphe : les usines de mise à mort impliquaient la déshumanisation tant des bourreaux que des victimes, transformés en appendices d'un seul appareil bureaucratique-industriel. Le verbe « tuer » était ici inadéquat, car les chambres à gaz d'Auschwitz et Treblinka fonctionnaient comme des machines productrices de mort, dont les victimes constituaient la matière première (*Rohstoff*)²⁶.

« Ce qui était vrai pour la guerre au quotidien – écrivait Anders –, était naturellement d'autant plus vrai pour ces installations qui (lorsque disparurent les lignes du front au sens militaire traditionnel) se détachèrent comme les lignes extrêmes du

24. Cf. P.P. Portinaro, « Il principio disperazione. La filosofia di Günther Anders », *Comunità*, XL, 1986, n° 188, pp. 1-52. Mischa Brumlik préfère caractériser la pensée de Anders comme une « philosophie anthropologique à l'âge de la technique », (« Günther Anders. Zur Existentialontologie der Emigration », in D. Diner (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Fischer, Frankfurt, 1988, p. 116).

25. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, II, op. cit.*, pp. 98-99.

26. *Ibidem*, p. 33.

front de la terreur : c'est-à-dire pour les camps d'extermination dans lesquels les machines de mise à mort (*Tötungsmaschinen*) travaillaient avec une telle précision qu'il ne restait plus de résidus anti-économiques de vie. Là, l'affirmation respectable selon laquelle "tous les hommes sont mortels" n'avait plus aucune signification, au point d'apparaître ridicule. Si on l'avait inscrite sur une plaque fixée au-dessus des portails d'accès aux installations d'extermination, à la place des enseignes indiquant les "douches" qu'on utilisait pour assurer un travail plus efficace, elle aurait provoqué un rire moqueur dans lequel on aurait eu du mal à distinguer les voix des candidats à la mort de celles de leur escorte. L'ancienne affirmation aurait transmis sa vérité à une nouvelle que l'on pourrait formuler plus ou moins ainsi : "Tous les hommes sont éliminables (*tötbar*)."²⁷ »

Avec Hiroshima, un nouveau pas était franchi dans ce processus de destruction, sa devise étant désormais : « L'humanité tout entière est éliminable²⁸. » La société capitaliste moderne atteignait ainsi le stade du « cannibalisme post-civilisé²⁹ ». Anders soulignera toujours ce rapport d'affinité constitutive, « matricielle », entre les chambres à gaz et la bombe atomique. Dans les deux cas, l'extermination a dépassé le stade de la guerre ; il ne s'agit plus de supprimer un ennemi mais d'éliminer, par un procédé technique, une masse d'individus pour lesquels toute possibilité de résistance est exclue à l'avance. Depuis l'antiquité, toute l'histoire est jalonnée de massacres de guerre qui semblent revêtir maintenant un caractère « humain » à côté des exterminations froides, techniques, sans ennemi et sans résistance expérimentées à Auschwitz et Hiroshima. Autrement dit, « la guerre, en tant que destruction ou anéantissement, n'est plus une action stratégique, mais un processus technique, qui lui enlève son caractère de guerre. L'homme qui détruit les moustiques par les moyens de la technique moderne, "ne fait pas de

27. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, I*, op. cit., pp. 242-243.

28. *Ibidem*, p. 243.

29. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, II*, op. cit., pp. 25-26.

guerre”, car il se borne à exécuter une tâche technique. De même Hitler, lorsqu’il “introduisait” les prisonniers des Lager dans les installations de liquidation, ne menait aucune guerre contre les Juifs, les Tziganes ou les “sous-hommes”, il ne faisait que les anéantir. Et ce principe a eu ici [à Hiroshima et Nagasaki] sa continuation. Ici non plus aucune résistance n’était admise. Nagasaki et les installations de liquidation sont des crimes qui appartiennent à la même catégorie³⁰. »

La réification de la mort, implicite dans l’extermination industrialisée, pouvait aussi se passer d’un attribut essentiel de tous les massacres de l’histoire : la haine. La haine qui inspire le tueur n’a plus de raison d’être lors d’un massacre planifié et exécuté comme un travail, dans lequel les victimes ont été spoliées de leur humanité et réduites à l’état de matière première (dans les camps nazis) ou transformées en simple cible géographique : le point fixé pour l’explosion du champignon atomique (à Hiroshima). Dans les modernes exterminations de masse, les victimes n’ont plus de visage. « L’obsolescence ne concerne plus seulement le concept d’ennemi, mais tout ce qui relève de la catégorie psychologique d’hostilité³¹. »

Certes, il ne serait pas difficile, d’un point de vue historique, de souligner les aspects unilatéraux d’une telle approche. On pourrait rappeler que Hiroshima et Nagasaki ne relevaient pas d’une politique génocidaire. On pourrait rappeler aussi que la haine des Juifs fut une composante essentielle de la Solution finale et que, sans en être une explication suffisante, l’antisémitisme en fut néanmoins une prémisse nécessaire. Les bombes atomiques sur Hiroshima et Nagasaki, en revanche, avaient une finalité essentiellement politique – faire peser la puissance atomique américaine dans le nouvel équilibre mondial –, une finalité que des centaines de milliers de Japonais payèrent de leur

30. G. Anders, « Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki » (1958), *Hiroshima ist überall*, op. cit., p. 113.

31. *Ibidem*.

vie, mais qui ne découlait pas d'une histoire séculaire de persécutions. On pourrait enfin ajouter que, à la différence des camps d'extermination qui ne faisaient qu'appliquer l'idéologie nazie, la bombe atomique fut un crime perpétré dans une certaine mesure en dépit et contre la volonté de ses idéateurs, des scientifiques dont les recherches étaient motivées par la crainte que l'Allemagne nazie fût le premier pays à se doter de l'arme nucléaire. Certains des concepteurs du *Manhattan Project*, tels Leo Szilard, en proposèrent l'arrêt dès qu'il fut évident que l'Allemagne n'était pas en mesure de construire une arme de ce genre avant la fin de la guerre et s'opposèrent à l'emploi de la bombe atomique sur les villes japonaises.

Cependant, en dépit de ses aspects unilatéraux, l'interprétation de Anders saisissait certains traits fondamentaux communs à la Solution finale et à l'extermination atomique. S'il est bien vrai qu'il n'y aurait pas eu de génocide juif sans antisémitisme, la haine des Juifs théorisée par Hitler et le national-socialisme ne pouvait, à elle seule, ni planifier ni réaliser la destruction de six millions de Juifs dans l'ensemble de l'Europe. Si Hitler décida la Solution finale, cette dernière ne put être mise en œuvre que par une machine bureaucratique et administrative complexe composée de dizaines de milliers de fonctionnaires qui souvent, comme l'a souligné Anders, ne faisaient qu'exécuter des tâches. Le fonctionnement de l'appareil d'extermination n'était pour eux qu'un simple « travail », dont ils pouvaient s'acquitter sans jamais se poser le moindre questionnement d'ordre moral. Le crime routinisé dont Adolf Eichmann avait fait sa profession n'avait besoin ni de haine ni de passion pour être commis, il demandait la rigueur et la rationalité du travail « bien fait ». À l'instar des camps d'extermination nazis, la bombe atomique impliquait la « neutralité morale » de ses exécuteurs. Peu importe, dans ce cas, la différence de mentalité, d'orientation culturelle ou politique des pilotes d'Hiroshima et des fonctionnaires des chemins de fer du Reich qui assuraient l'arrivée des convois à Auschwitz, Treblinka et Sobibor. Ce qu'il importe ici de souligner, c'est le

fait qu'aucun engagement moral ne leur était demandé dans l'accomplissement de leur « travail ».

Auschwitz et Hiroshima étaient présentés par Anders comme les « deux exemples classiques » de cette réification de la mort réalisée par des moyens techniques lui donnant la forme d'un « travail propre ». « Ces exterminations – écrivait Anders – qui en réalité étaient des *faits* ou plutôt des *méfais*, avaient été assignées comme des *travaux*, c'est-à-dire comme des *jobs*, à ceux qui devaient les exécuter. La conséquence créée par une telle mystification – je n'entends pas ici la conséquence ultime : les décombres et les cendres, mais l'avant-dernière : l'effet sur les exécuteurs – est connue. Puisqu'ils avaient appris, en tant que créatures de l'âge industriel, que le travail *ne pue pas* et qu'il *ne peut même pas* puer, qu'il s'agit d'une activité dont le produit final ne concerne par principe ni nous ni notre conscience, ils se chargeaient des meurtres de masse qui leur avaient été confiés sous l'étiquette de « travail » sans la moindre opposition, comme s'il s'agissait de n'importe quel autre travail. Sans opposition, car ils agissaient avec la meilleure conscience. Avec la meilleure conscience, car ils n'avaient pas de conscience. Sans conscience, car cette tâche leur avait été confiée de telle façon qu'ils étaient exonérés de toute conscience. “*Off limits* pour la conscience”³². »

Saisir le fil de continuité qui rattache Auschwitz à Hiroshima signifiait, pour Anders, reconnaître que les pulsions destructrices qui s'étaient déchaînées dans les camps d'extermination n'étaient pas mortes avec la fin du national-socialisme mais pouvaient se reproduire sous des formes nouvelles. Le génocide juif était la forme spécifique que cette barbarie moderne avait pris dans le contexte de l'Allemagne hitlérienne, avec sa cible désignée par des siècles d'antisémitisme et conduite à l'abattoir par l'émergence d'un projet de remodelage de la carte de l'Europe au nom de la biologie raciale, mais la tendance à l'élimination d'une humanité désormais « obsolète » demeu-

32. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, II, op. cit., p. 168.

rait au cœur de la civilisation technologique. La bombe atomique prouvait que le massacre industriel n'était pas une spécificité nazie et que sa menace pour l'humanité ne s'était pas dissoute avec l'évacuation d'Auschwitz, en janvier 1945. Le fait que la bombe atomique fût larguée sur le Japon par les vainqueurs de l'Allemagne nazie enlevait à ses yeux toute légitimité historique au procès de Nuremberg. La signature du statut du Tribunal militaire international chargé de juger les « crimes contre l'humanité » dont le nazisme s'était rendu coupable, avait exactement coïncidé avec la destruction atomique de Hiroshima et Nagasaki. La condamnation solennelle aux yeux du monde entier des crimes nazis « avait lieu, dès le début, dans le cadre d'autres crimes contre l'humanité³³ ».

Tirer un enseignement universel de la rupture de civilisation qui s'était produite à Auschwitz signifiait, tout d'abord, reconnaître la persistance de ses racines au sein de la modernité elle-même. Anders était très proche, sur ce point, d'un autre grand philosophe judéo-allemand dont il avait, pendant quelque temps, partagé l'appartement de Santa Monica. Dans son introduction à *Eros et civilisation*, Herbert Marcuse écrivait ceci : « Partout dans le monde de la civilisation industrielle, la domination de l'homme sur l'homme augmente son extension et son efficacité. Et cette tendance ne semble pas constituer une régression éphémère, transitoire, sur la voie du progrès. Les camps de concentration, les exterminations de masse, les guerres mondiales et les bombes atomiques ne sont pas une "rechute dans la barbarie", mais l'accomplissement non réprimé de ce que les conquêtes modernes offrent à l'homme dans les domaines de la science et de la technique et dans l'exercice du pouvoir. La soumission et la destruction de l'homme par l'homme se produisent avec un maximum d'efficacité lorsque la civilisation a atteint son apogée, lorsque les

33. G. Anders, « Das monströseste Datum », *Die atomare Drobung*, op. cit., pp. 168-169.

conquêtes matérielles et intellectuelles de l'humanité semblent permettre la création d'un monde véritablement libre³⁴. »

Marcuse était sans aucun doute le penseur de l'École de Francfort qui présentait le plus d'affinités avec Anders, dont il avait partagé en Allemagne la même formation intellectuelle sous l'enseignement de Heidegger. Pour eux, il n'était pas acceptable de se limiter à critiquer *l'usage* de la technique moderne sous le capitalisme, car les exterminations de masse qui avaient marqué la Deuxième Guerre mondiale constituaient une remise en cause de la technique en tant que telle. Pour Marcuse, une finalité de domination est consubstantielle à la raison technique des sociétés modernes : « Aujourd'hui, la domination se perpétue et s'étend non pas seulement grâce à la technologie mais en tant que technologie, et cette dernière fournit sa grande légitimation à un pouvoir politique qui prend de l'extension et absorbe en lui toutes les sphères de la civilisation³⁵. » Quant à Anders, il pense que « le danger qui nous menace ne tient pas à un mauvais usage de la technique, il est inhérent à l'essence même de la technique³⁶. »

Anders et Marcuse étaient parfaitement lucides dans leur dénonciation et dans leur critique d'un mythe, celui de la « neutralité » de la science et de la technique. Comme la médecine et la biologie allemandes s'étaient pliées à l'idéologie nazie et avaient ainsi apporté leur contribution à l'œuvre d'extermination, la physique avait montré, à Hiroshima et Nagasaki, qu'elle pouvait devenir un outil de destruction du genre humain³⁷. Poussée à l'extrême, cependant, une telle conception

34. H. Marcuse, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, Éditions de Minuit, Paris, 1971.

35. H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Éditions de Minuit, Paris, 1968, p. 181.

36. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, II, op. cit.*, p. 126. Selon Heidegger, le fait de considérer « la technique comme quelque chose de neutre » a pour conséquence de nous rendre « complètement aveugles » (« La question de la technique », *op. cit.*, p. 10).

37. Un des principaux responsables du laboratoire de Los Alamos, Robert

pouvait se rapprocher de la thèse heideggerienne selon laquelle le national-socialisme ne fut que le produit de « la rencontre entre la technique déterminée planétairement et l'homme moderne³⁸ ». Si la technique a remplacé les hommes dans le rôle de sujet de l'histoire, alors il serait inutile de chercher une responsabilité humaine pour les guerres, les crimes et les violences de ce siècle. Auschwitz et Hiroshima seraient ainsi la conséquence de la technique, non pas de choix et d'actes humains. L'humanité serait acculée à une condition ontologique primaire dans laquelle les notions de conscience, responsabilité et même de culpabilité n'auraient plus aucun sens. Or il est évident que, s'ils ont été rendus possibles par le développement technique, Auschwitz et Hiroshima ont tout d'abord été les produits de choix humains, dans un contexte historique et dans le cadre de rapports de force sociaux et politiques bien déterminés. Comme le montre sa correspondance avec Claude Eatherly que nous allons maintenant analyser, Anders évitait cette dérive, laquelle demeure néanmoins une des issues possibles de sa philosophie de la technique. On pourrait faire les mêmes considérations au sujet de Marcuse qui sera obligé de constater, après la guerre, l'impossibilité d'un dialogue avec Heidegger, « un homme qui s'est identifié avec un régime qui a envoyé mes coreligionnaires dans les chambres à gaz par millions³⁹ ». Anders avait compris que cette « dimension du logos » n'était plus et évita tout contact avec son ancien maître. Ni Marcuse ni Anders ne s'interrogèrent sur les apories que l'héritage heideggerien aurait pu laisser au sein de leur propre pensée.

Comme pour Marcuse, le style de pensée de Anders découlait de la synthèse de deux éléments formateurs : une critique

Oppenheimer, devait déclarer que, à Hiroshima, la physique « avait connu le péché » (cf. Pietro Greco, *Hiroshima. La fisica conosce il peccato*, Editori Riuniti, Roma, 1995, p. 243).

38. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 202.

39. Cf. les deux lettres envoyées par Marcuse à Heidegger en 1947 et 1948, *Les Temps Modernes*, n° 510, pp. 1-4.

romantique de la modernité technique et industrielle, certes influencée par l'enseignement de Heidegger mais surtout inspirée par une profonde sensibilité humaniste, et une critique marxiste du capitalisme perçu comme système social d'exploitation, d'oppression et de déshumanisation, deux éléments auxquels s'ajoutait, dans le cas de Anders, une conscience sans doute plus aigüe de sa propre judéité. La civilisation moderne ne se limitait pas, comme par le passé, à exclure les Juifs ; elle en faisait les victimes désignées de ses techniques de destruction.

Cette préfiguration d'une catastrophe sans rédemption révèle la trace laissée dans la pensée de Anders par une certaine tradition juive et donne à ses écrits une dimension « prophétique ». Comme l'a écrit Gershom Scholem, « les auteurs d'Apocalypses ont toujours eu une vision pessimiste du monde. L'histoire, à leurs yeux, ne mérite qu'une chose, c'est de périr⁴⁰ ».

Eichmann et le pilote d'Hiroshima

Vers la fin des années cinquante, Anders reviendra à nouveau sur cette homologie entre Auschwitz et la bombe atomique à l'occasion de sa correspondance avec Claude Eatherly, un des pilotes de Hiroshima. Anders était désormais installé à Vienne et commençait à être connu en tant que personnalité de premier plan du mouvement contre la bombe atomique, lorsqu'il lut dans un magazine américain la nouvelle des troubles psychiques et de la tentative de suicide de Claude Eatherly. Ce qui le frappa le plus – et qui révélait aussi la « faute morale » des États-Unis à l'égard du crime dont ils portaient la responsabilité historique – fut le constat que personne ne songeait à établir une relation quelconque entre l'acte que le pilote avait accompli et son état psychique. Des spécialistes évoquaient son cas comme un exemple typique de « complexe d'Œdipe ». Anders écrivit à

40. G. Scholem, « Pour comprendre le messianisme juif », *Le messianisme juif*, Calmann-Lévy, Paris, 1974, p. 35.

Eatherly, alors interné dans une clinique, et engagea avec lui une correspondance dont il eut l'occasion de vérifier plus tard les effets thérapeutiques. Le sentiment de culpabilité que le pilote éprouvait après avoir découvert les conséquences de sa « faute » – la « fonction symbolique » à laquelle il avait été condamné sans en être conscient – montrait aux yeux d'Anders que Eatherly était « resté » ou qu'il était « redevenu » un être humain. Lui aussi il était, comme l'écrivait Anders dans sa première lettre, « une victime d'Hiroshima⁴¹ ». Le cas de ce jeune américain typique illustrait parfaitement le paradoxe des massacres technologiques modernes dont les exécuteurs *pouvaient* être parfois des « coupables innocents ». C'est ce que reconnaissaient d'ailleurs, dans une lettre touchante à Eatherly, les « Girls from Hiroshima » qui, après avoir connu sa situation, lui écrivaient ceci : « Nous avons appris à ressentir à votre égard des sentiments de camaraderie et nous pensons que vous êtes une victime de la guerre comme nous-mêmes⁴². »

En 1961, lorsque le procès Eichmann à Jérusalem polarisait l'attention de l'opinion publique internationale, Anders présentait le pilote d'Hiroshima comme « l'antithèse vivante » du lieutenant-colonel SS responsable de la Solution finale. Pendant le procès, Eichmann s'était défendu en affirmant avoir agi comme un simple rouage de la machine meurtrière nazie, en évitant ainsi d'assumer ses propres responsabilités. Ni avant d'être capturé et transféré en Israël, ni pendant le procès, Eichmann n'avait jamais montré le moindre signe de remords. Il n'avait pas essayé non plus de se cacher – comme d'autres l'avaient fait à Nuremberg – derrière le voile de la naïveté ou de l'ignorance. Eatherly, en revanche, avait agi en état de méconnaissance totale de la puissance de l'engin qu'il larguait et des

41. G. Anders, « Off limits für das Gewissen. Briefwechsel mit dem Hiroshima-Piloten Eatherly », *Hiroshima ist überall*, op. cit., p. 213 (*Avoir détruit Hiroshima*, Laffont, Paris, 1962, p. 35).

42. *Ibidem*, p. 232 (*ibidem*, p. 63).

conséquences que cela provoquerait. Il avait été saisi par un sentiment de culpabilité écrasant alors que personne ne l'avait accusé et il avait déclaré être effrayé par l'horrible massacre dont il avait été l'agent involontaire. Certes, il avait agi comme un simple rouage d'une machine de mort dont il ne pouvait soupçonner l'ampleur mais cela ne pouvait pas alléger sa conscience ni devenir le prétexte de son absolution. Il avait enfin compris qu'il fallait parfois refuser d'« exécuter des ordres » et qu'il était dangereux d'agir comme des « rouages » disciplinés et obéissants. Bref, si Eichmann incarnait « la banalité du mal », Eatherly personnifiait « l'innocence du mal » (*die « Unschuld des Bösen⁴³ »*).

Il n'est peut-être pas exagéré de dire que la correspondance entre le philosophe et le pilote, dans laquelle on voit surgir, au fil des lettres, des sentiments de compréhension, de respect et même d'amitié entre deux hommes dont l'expérience, la culture, la sensibilité et les valeurs étaient au départ aux antipodes, eut non seulement des effets thérapeutiques importants sur Eatherly, mais affecta aussi de façon non négligeable la pensée de Anders. « Eichmann et toi – écrivait-il –, vous êtes deux figures de proue de notre époque. S'il n'y avait pas, en face d'Eichmann, des hommes comme toi, nous aurions tout lieu de désespérer⁴⁴. » Vingt ans plus tard, il écrira encore avec gratitude à l'égard de Eatherly, qui lui avait fait comprendre que « Eichmann ne peut pas être la seule incarnation de notre époque⁴⁵ ».

Ces passages indiquent que, au-delà de l'hostilité de Anders à l'égard d'Ernst Bloch, sa philosophie du désespoir n'était pas radicalement incompatible avec le *principe-espérance*. S'il accusait l'auteur de *Das Prinzip-Hoffnung* de se bercer d'un optimisme

43. G. Anders, « Nach "Holocaust" », *Besuch im Hades*, C.H. Beck, München, 1985, p. 205.

44. G. Anders, *Hiroshima ist überall*, op. cit., p. 346 (*Avoir détruit Hiroshima*, op. cit., p. 221).

45. G. Anders, Introduction (1982) à *Hiroshima ist überall*, op. cit., p. XXVI.

naïf et dangereux, ce n'était pas pour affirmer l'impossibilité de toute émancipation humaine et sociale, mais seulement pour souligner jusqu'à quel point les marges d'une action libératrice s'étaient restreintes et surtout sur quelles bases une action libératrice pouvait être conçue. Autrement dit, l'alternative classique « socialisme ou barbarie » ne se posait pas à une humanité encore vierge, mais questionnait une civilisation qui était déjà entrée dans une époque de barbarie moderne et avait commencé à expérimenter la possibilité concrète de sa propre auto-destruction. Cette menace pouvait et devait être combattue – comme le fit Anders toute sa vie – tout en sachant que l'espérance n'était pas une porte grand ouverte vers un avenir radieux mais se réduisait à un faible rayon de lumière qui filtrait par les fissures d'un édifice appelé progrès, jadis glorieux et aujourd'hui en train de s'écrouler après sa métamorphose en barbarie. Cette mince lueur d'espérance ne devait pas faire oublier que Auschwitz et Hiroshima avaient déjà été et que, même en détruisant toutes les armes atomiques, la *possibilité* d'en construire de nouvelles ne pouvait pas être supprimée. À l'ontologie de Bloch, fondée sur la catégorie utopique du « non-encore », Anders opposait le constat lucide selon lequel une conscience « anticipante » ne pouvait pas contourner la possibilité d'un « non-encore-ne-pas-être » (*Gerade-noch-nicht-Nichtsein*) ⁴⁶. Toute préfiguration utopique d'une réalité autre que celle du présent se révélerait un jeu bien naïf si elle ne prenait pas en compte notre condition d'« utopistes inversés » dont les projections utopiques les plus audacieuses restent bien en deçà d'une horreur absolument inimaginable, potentiellement déjà inscrite dans le présent.

46. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, Bd. I, p. 258 et sq. (*Le principe espérance*, Gallimard, Paris, 1976) ; G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, II, op. cit.*, p. 278. Sur Bloch, cf. Arno Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Aubier, Paris, 1985 (notamment le ch. 2, « L'utopie de la conscience anticipante », pp. 45-74). Sur la controverse Bloch/Anders, cf. K.P. Liessman, *Günther Anders, op. cit.*, pp. 91-94.

Annonciateur funeste d'une Apocalypse sans rédemption, Anders ne voulait pas abandonner la tradition marxiste mais lançait un appel pour son *aggiornamento*. À une époque où aucune frontière ne semblait plus séparer ontologie et éthique, la première tâche d'une révolution était forcément « conservatrice ». Pour pouvoir « transformer le monde », comme le proposait Marx dans sa onzième thèse sur Feuerbach, il fallait d'abord le préserver. C'est pourquoi lui, intellectuel révolutionnaire issu et formé dans la tradition de la gauche allemande, n'hésitait pas à se définir comme un « conservateur ontologique » (*ontologisch Konservativer*)⁴⁷. Son message rappelle de près les « thèses » de Benjamin : il ne reste plus qu'un fil d'espérance, mais ce fil n'a pas encore été coupé ; au contraire, il peut être saisi à condition d'adopter une attitude philosophique « désespérée », indiquant à l'humanité qu'elle se trouve au bord de la catastrophe, dans un crépuscule de la civilisation, à la veille d'une véritable *Endzeit*.

Après Auschwitz et Hiroshima, preuves concrètes que toute l'humanité est désormais techniquement exposée au danger de son extermination, la seule posture éthiquement et philosophiquement admissible consiste à considérer les hommes de l'ère atomique comme des « survivants ». Au fond, cette considération ne faisait que rationaliser, dans un esprit universel, une expérience subjective qui était celle du Juif Günther Anders. Ce fut lors d'une visite à Auschwitz, en juillet 1966, qu'il eut cette perception de soi-même comme d'un « survivant ». En regardant les objets des victimes, les seules traces qui restent de millions de Juifs déportés dans les camps d'extermination, il eut le sentiment d'avoir survécu par hasard, puisque lui aussi était visé par la Solution finale. Muet devant ces objets muets – « des cheveux, des montagnes de cheveux ; des lunettes, des montagnes

47. G. Anders, « Wenn ich verzweifelt bin... », *Das Günther Anders Lesebuch*, op. cit., p. 319 (Ce passage n'est pas inclus dans la traduction française de cette interview).

de lunettes ; des valises, des montagnes de valises ; des chaussures, des montagnes de chaussures⁴⁸ » –, il fut envahi par la honte, autant absurde que naturelle et spontanée, du Juif ayant survécu au génocide, la honte de constater que ses cheveux, sa valise, ses lunettes et ses chaussures n'étaient pas dans le tas bien qu'ils y fussent destinés. Le privilège de la survie n'engendrait aucune fierté, était plutôt une source de honte : la honte éprouvée, avec une autre intensité, par les rares survivants des camps d'extermination, comme Primo Levi, qui affirmait que les rescapés n'étaient ni des héros ni les meilleurs ; la honte assumée avec dignité par les deux jeunes filles japonaises auxquelles Anders rendit visite, en 1958, dans un hôpital de Nagasaki. Cette « honte » juive, qui résumait en elle la honte de toute l'humanité devant un siècle de barbarie, fut une des racines les plus solides de la pensée de cet intellectuel révolté, philosophe étranger aux milieux universitaires, militant sans parti, moraliste pourfendeur de tout conformisme, révolutionnaire par désespoir.

48. G. Anders, « Auschwitz 1966 », *Besuch im Hades*, op. cit., pp. 7-8.