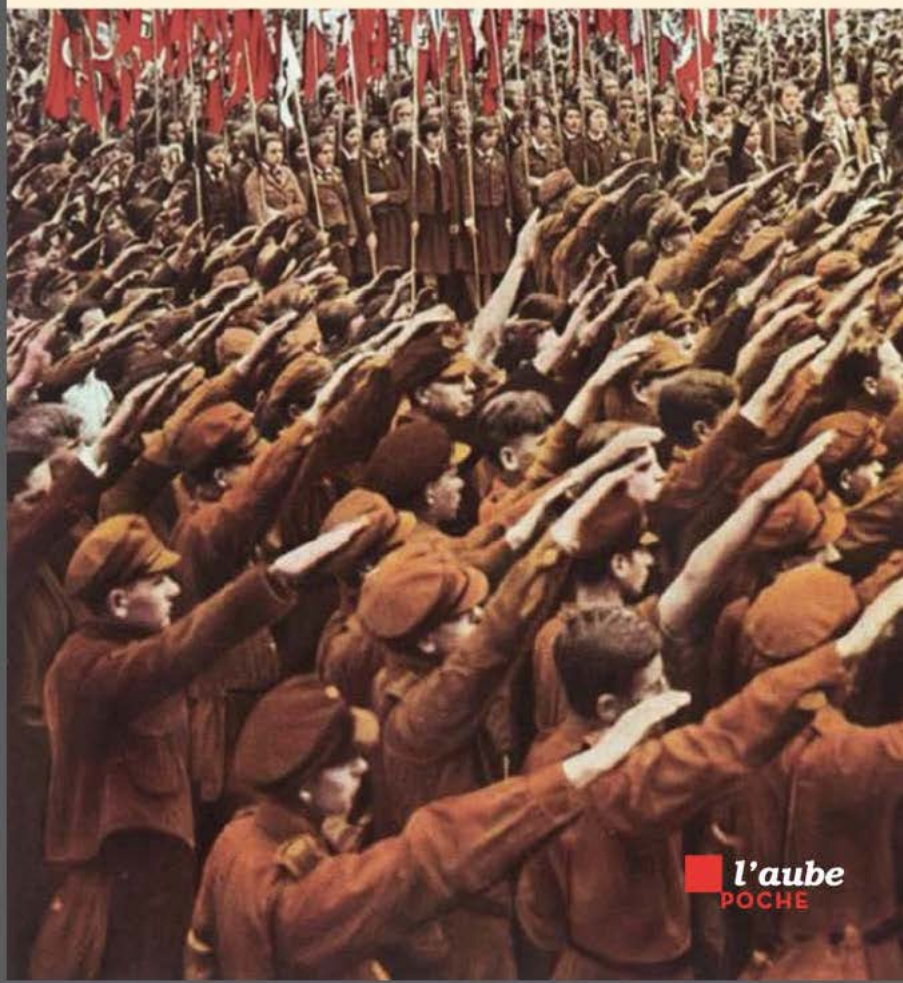


ESSAI

Philippe Lacoue-Labarthe
Jean-Luc Nancy
Le mythe nazi



 **l'aube**
POCHE

La collection *L’Aube poche essai*
est dirigée par Jean Viard

Philippe Lacoue-Labarthe
Jean-Luc Nancy

© Éditions de l’Aube, 1991
et 2016 pour la présente édition
www.editionsdelaube.com
ISBN 978-2-8159-1406-2

Le mythe nazi

éditions de l’aube

Avant-propos à la nouvelle édition

La première édition de ce texte eut lieu en 1981 dans une publication collective strasbourgeoise, *Les Mécanismes du fascisme*, sous l'égide d'un « Comité sur l'Holocauste » dont le seul nom est un indice du temps passé puisqu'après le film de Claude Lanzmann en 1985, le terme « Shoah » s'est progressivement imposé. Dix ans plus tard, il était publié aux éditions de l'Aube, qui trente-cinq ans après en proposent ici une cinquième édition.

Cette longévité demanderait une analyse. Il est en effet certain qu'il y aurait plus d'une retouche et plus d'un complément, voire d'une correction, à apporter à ce texte. Par exemple, il ne dit rien du peu d'estime dans lequel Rosenberg fut assez tôt tenu par les puissants du NSDAP, et par Hitler lui-même. Ce qui signifie que si le principe général du mythe aryen leur importait comme instrument de propagande, en revanche l'élaboration précise de son histoire et de son contenu comptait fort peu à côté des tâches concrètes. Cette considération pourrait s'étendre dans d'autres directions, vers la réception du livre de Rosenberg par les intellectuels et par l'ensemble de la population.

Sans entrer bien entendu dans une enquête aussi vaste, je note qu'aujourd'hui, dans ces « cahiers noirs » de Heidegger dont nous ne disposons pas naguère, on trouve une mention au moins du livre de Rosenberg. Cette mention le disqualifie comme « accomplissement du subjectivisme et du libéralisme rationnels du xvi^e siècle »¹ ; à l'adjectif « rationnel » est accolé cet autre : « a-mythique ». Il est ainsi avéré que pour Heidegger le mythe selon Rosenberg ne mérite pas son nom ou plutôt son titre, la dignité du mythe en soi. Ce dernier ne porte d'ailleurs guère ce nom pour Heidegger lui-même. Il lui préfère celui de *Sage*, un terme que nous traduisons le plus souvent en français par « légende ». Mais sans aller plus loin, ici encore, il faut relever que Heidegger – c'est-à-dire comme on sait le penseur, dans ces années-là, d'un « archi-nazisme » ou d'une vision « destinale » qui s'affirmait étrangère et très supérieure à tout racisme comme à tout biologisme – se détournait du mot « mythe » pour ne rien devoir aux nazis tout en manipulant lui-même quelque chose de très semblable. Le point qu'il faut retenir, c'est l'appel à une dimension mythique, quelque nom qu'on lui donne. Il faut le retenir parce que cet appel, cette attente ou ce désir, a travaillé les esprits d'Europe bien avant Rosenberg et a continué de le faire longtemps après. Nous l'avions d'ailleurs déjà signalé

dans ce petit essai.

On pourrait aujourd'hui préciser que le « mythe » – ou quel que soit son nom – désigne non pas, bien entendu, la fable mensongère que rejetait Platon mais au contraire la parole authentique de l'origine et du propre. De même qu'on peut sans doute – je n'ai aucun titre à en parler – considérer que la parole trouvée au cours d'une psychanalyse dit quelque chose d'une origine et d'une propriété (d'un être-propre) non pas retrouvées dans un réel antérieur mais inventées, créées au cours d'une traversée de la possibilité même de parler – traversée sans doute très analogue à celle que font pour leur part l'écrivain, l'artiste, voire peut-être tout un chacun qui se fait une ombre de récit de sa « propre » existence.²

L'attente d'un tel récit – qu'il atteigne à l'épopée ou qu'il se contente d'une courte nouvelle, sinon d'une chanson – occupe ou préoccupe ceux qui éprouvent le temps de notre histoire comme celui d'une errance, d'une divagation ou d'un égarement. Il est alors à la fois attirant d'aller voir du côté de « mythes » racontés et revendiqués – aussi bien qu'il est attirant de dénoncer les « totalitarismes » comme des mythomanies, c'est-à-dire aussi le « mythe » comme une aberration.

C'est à mon sens ce qui explique la longévité de cet essai, qui fut souvent cité ou donné en référence mais fort peu, me semble-t-il, retravaillé. En un sens, la question, sinon du mythe, du moins d'un affaiblissement de la confiance dans le *logos*, reste posée. Raison, logique, causes et conséquences, principes et implications, nous avons tendanciellement supprimé la part de l'imprévisible, de l'indéductible et de l'indécidable. Mais du même mouvement nous nous sommes fabriqué la fable hyperlogique d'une prévisibilité, déductibilité et décidabilité illimitées. Nous voici tout démunis et tout penauds – il faut l'avouer – lorsque nous sommes rattrapés par l'événement, l'accident, le sans-raison qui se combine avec la rationalité furieuse d'une technique et d'une économie enivrées d'elles-mêmes.

Les mythologies dites totalitaires ont été aussi des logologies, des obsessions de fonder, de programmer et d'accomplir.

Que personne, surtout, n'ait ouvert ce livre en pensant (comme certains l'ont fait) qu'il annonçait que le nazisme était un mythe. Tout au contraire. C'est notre façon démocratique, juridique, humaniste et technologique d'exorciser les démons mythologiques qui n'est peut-être elle-même qu'une aimable légende.

Écrivant ces lignes difficiles et malheureuses, je pense que Philippe – bientôt parti depuis dix ans – les aurait cosignées. Il aurait aussi approuvé une dernière phrase pour dire qu'en

dépit de tout, la vérité ne cesse pas de porter nos paroles.

Jean-Luc Nancy,
le 9 décembre 2015

1. *Gesamtausgabe*, Bd. 95, Klostermann 2014, p. 412. Au sujet du Heidegger des « cahiers noirs », je me permets de renvoyer à *Banalité de Heidegger*, Galilée, 2015.

2. Dans un entretien, Mathilde Girard m'a donné l'occasion de parler du rôle joué par la question du mythe pour Philippe Lacoue-Labarthe et moi-même pendant tout le temps de notre communauté de travail et de vie. Cf. *Proprement dit*, Lignes, 2015.

Préface

La première version de ce texte date d'il y a onze ans. Une seconde version a été rédigée il y a trois ans, pour une publication aux États-Unis. Le texte a été quelque peu revu et modifié pour la présente publication aux Éditions de l'Aube.

En 1991 plus encore qu'en 1980, une étude intitulée « le mythe nazi » pourrait sembler présenter avant tout l'intérêt d'une étude historique. Bien entendu, il n'en est rien dans notre esprit. Du reste, nous avons souligné dès l'occasion première de ce texte que nous ne faisons pas un travail d'historiens, mais de philosophes. Ce qui signifie, entre autres choses, que les enjeux de ce travail sont dans le présent, non dans le passé (mais c'est par souci de clarté que nous simplifions ainsi la vocation de l'histoire...). Comment ces enjeux sont-ils dans notre présent ? c'est ce que nous essaierons de dire brièvement ici.

De manière générale, notre présent est loin d'être quitte avec son proche passé nazi et fasciste, tout autant qu'avec son encore plus proche passé stalinien ou maoïste (et peut-être, à y regarder de près, trouverait-on même qu'il nous reste plus à éclaircir au sujet du premier que du second ; à tout le moins, celui-ci ne se s'est pas produit dans « notre » Europe de l'Ouest).

Que nous ayons ainsi, toujours, certains comptes à rendre, et à nous rendre, que nous soyons toujours en dette ou en devoir de mémoire, de conscience et d'analyse, voilà ce dont convient une majorité de nos contemporains. Cependant, les raisons et les fins n'en sont pas toujours très claires, ni très satisfaisantes. On en appelle à la vigilance devant les retours possibles – c'est le motif du « plus jamais ça ! ». Et de fait, l'activité ou l'agitation des extrêmes droites depuis quelques années, le phénomène du « révisionnisme » au sujet de la Shoah, la facilité avec laquelle des groupes néonazis surgissent dans l'ex-Allemagne de l'Est, les « fondamentalismes », nationalismes et purismes de toute espèce, de Tokyo à Washington et de Téhéran à Moscou – tout cela est bien fait pour commander cette vigilance.

Néanmoins, la prudence voudrait que cette vigilance se double d'une autre, qui serait vigilance envers ce qui ne relève pas du « retour », ou ce qui ne se laisse pas aussi facilement penser comme « réaction ». Les retours ou les répétitions simples sont bien rares, sinon inexistantes, dans l'histoire. Et si le port ou l'inscription d'une croix gammée sont infâmes, ils ne sont pas nécessairement (soyons précis : ils

peuvent être, mais ne sont pas nécessairement) les signes d'une véritable, vivace et dangereuse résurgence nazie. Ils peuvent relever seulement de la débilité, ou de l'impuissance.

Mais il y a d'autres sortes de répétition, qui du reste peuvent s'ignorer comme telles, dont l'évidence est beaucoup plus dissimulée, dont la démarche même est beaucoup plus complexe et discrète – et dont les dangers n'en sont pas moins réels.

Ce pourrait bien être le cas de ces déjà nombreux discours contemporains qui en appellent au *mythe*, à la nécessité d'un nouveau mythe ou d'une nouvelle conscience mythique, ou bien encore à la réactivation de mythes anciens. Ces discours n'emploient pas toujours le terme de « mythe », et ils ne mettent même pas toujours en place une argumentation explicite et précise en faveur de la fonction mythique³. Mais il existe « dans l'air du temps » une demande ou une attente sourde de quelque chose comme une représentation, une figuration, voire une incarnation de l'être ou du destin de la communauté (ce nom même, à lui seul, semble déjà éveiller ce désir). Or c'est bien de cette identification symbolique (ou « imaginaire », selon le lexique qu'on choisit : en tout cas, par images, symboles, récits, figures, et aussi par des présences qui les portent ou les exhibent) que le fascisme en général s'est surabondamment nourri⁴ : le nazisme représente à cet égard, comme nous pensons l'avoir montré, la mise au jour des caractères fondamentaux de cette fonction identificatoire.

Autant que possible, nous voulons éviter de simplifier. Il ne s'agit pas d'opposer – comme on l'a sans doute trop fait, sous l'impulsion, en elle-même irréprochable, de l'anti-totalitarisme, un certain style de pensée démocratique – la figuration mythique propre aux régimes fascistes d'une part, et de l'autre l'imprésentabilité en tant que trait d'essence de la démocratie. (Pas plus, sans doute, qu'il n'est juste de vitupérer la « civilisation de l'image » pour l'opposer à la culture du discours.) Nous pensons au contraire que la démocratie pose, ou doit poser désormais la question de sa « figure » – ce qui ne veut pas dire que cette question se confonde avec celle d'un recours au mythe⁵. Nous pensons en effet qu'il ne suffit pas d'affirmer comme vertus ultimes de la République (que pour le moment nous ne distinguerons pas de la démocratie) le renoncement à toute identification, une exposition permanente à la remise en cause, et pour finir, comme il arrive assez souvent aujourd'hui, une sorte de fragilité intime, à la fois avouée et revendiquée, dont ne manquent pas de tirer parti les adversaires de la démocratie, et bientôt de tout l'héritage de 1789 et des Lumières.

Cela suffit d'autant moins lorsque la plus importante des

« démocraties » du monde se propose comme le garant (identifié dans un chef d'État, un drapeau, une armée, et une imagerie) d'un « nouvel ordre mondial », cependant que ne cessent de se presser, contre cet « ordre » ou à l'abri de lui (ou les deux à la fois), toutes sortes de revendications ou de prétentions identitaires et figuratives : chefs, nationalités, peuples, communautés.

Que ces revendications relèvent, en fin de compte, d'une légitimité ou d'une légende, ce n'est peut-être même pas le point essentiel. Car une légende peut engendrer une légitimité, et une légitimité peut être légendaire : qui dira en quoi consiste « au fond » le droit fondateur d'un « peuple » ? Mais le point est de savoir en quoi consiste l'opération d'identification, et si c'est bien à la confection d'un mythe qu'elle doit aujourd'hui, à nouveau, s'employer – ou si au contraire la fonction mythique, avec ses effets nationaux, populaires, éthiques et esthétiques, n'est pas ce contre quoi la politique est désormais à réinventer (y compris pour ce qu'elle exige peut-être dans l'ordre du « figural »).

Le nazisme a sans doute encore à nous montrer comment le monde moderne n'est pas arrivé à s'identifier dans la « démocratie » – ou bien, à identifier ladite démocratie ; la même chose vaut aussi, quoique d'une autre manière, à propos de ladite « technique ». Depuis déjà plus d'un siècle, ce monde subit l'une et l'autre comme les nécessités d'une histoire qui n'est plus son œuvre (une histoire qui n'est plus le mythe du Progrès de l'Humanité ou de la Fondation de la Société Raisonnable), qui n'est donc plus une histoire, c'est-à-dire qui ne fait plus événement, ni avènement : qui ne fait plus inauguration, ouverture, naissance ou renaissance.

Or le mythe a toujours été le mythe d'un événement et d'un avènement, le mythe de l'Événement absolu, fondateur. Les sociétés qui ont vécu du mythe et dans le mythe ont vécu dans la dimension d'une événementialité constitutive (on devrait dire « structurelle », si ce n'était paradoxal). Là où le mythe est cherché, c'est l'événement qui est désiré. Mais ce que le nazisme, peut-être, nous apprend, c'est qu'on ne fabrique pas l'événement. Les sociétés à mythe n'avaient jamais fabriqué, calculé ni construit leur fondation : l'immémorial était une propriété intrinsèque des mythes. On ne fabrique pas l'immémorial : il est aussi bien à venir.

Ce qui nous manque (car il nous manque quelque chose, il nous manque le politique, nous n'en disconvenons pas), ce n'est donc ni la matière, ni les formes pour fabriquer du mythe. Pour cela, il y a toujours assez de bric-à-brac, assez de kitsch idéologique disponible, aussi pauvre que dangereux.

Mais il nous manque de discerner l'événement – les événements où s'inaugure *en vérité* notre avenir. Ils ne se produisent sûrement pas dans un retour des mythes. Nous ne vivons plus dans la dimension ni dans la logique de l'origine. Nous existons dans le tardif, dans l'après-coup historique. Ce qui n'exclut pas que l'extrémité du tardif soit aussi la pointe du nouveau. C'est même exactement cela qu'il nous est demandé de penser.

PH. L.-L. & J.-L. N.,
JUILLET 1991

3 D'un usage politiquement ambigu, ou ambivalent, du mythe, on pourrait faire remonter la tradition aux premiers Romantiques allemands, mais de manière plus moderne et plus déterminée à Georges Sorel. Quant à nos contemporains, on peut donner des exemples d'appels au mythe sous des signatures dont il est, par ailleurs, exclu de soupçonner les intentions politiques. Ainsi, Edgar Morin écrivant : « de même que l'homme ne se nourrit pas que de pain, une société ne se nourrit pas que de gestion. Elle se nourrit aussi d'espoir, de mythe, de rêve. (...) Le plein épanouissement de l'individu a besoin de communautés et de solidarités (...) la solidarité véritable, non pas imposée, mais intérieurement ressentie et vécue comme fraternité. » (« Le grand dessein », *Le Monde* du 22 septembre 1988, p. 1-2). En un sens, on ne peut qu'acquiescer ; mais les catégories du mythe et d'une identification ainsi « vécue » sont-elles sans risques ? On pourrait aussi renvoyer à l'exemple récent de Serge Leclair proposant de donner à « l'entre-deux de la rencontre (...) place et fonction dans l'ordre socio-politique » grâce à « la structure du mythe » tenue pour « une architecture qui conviendrait aux maisons freudiennes » (*Le pays de l'autre*, Paris, Seuil, 1991 – 4^e de couverture). On pourrait aussi prendre des exemples en Allemagne, en particulier chez Manfred Frank.

4. Cf. cette seule citation : « La calamité de la démocratie est d'avoir privé la nation d'images, d'images à aimer, d'images à respecter, d'images à adorer – la Révolution du vingtième siècle les a redonnées à la nation » (Robert Brasillach, « Les leçons d'un anniversaire », *Je suis partout* du 29 janvier 1943).

5. La question de la figurabilité de la démocratie, et donc de l'imitabilité de son « modèle », n'est pas aussi nouvelle qu'on pourrait le penser. Ce n'est pas un hasard si un écrivain, Maupassant, pouvait inventer (ou recueillir...) en 1880 l'histoire de cet employé de Ministère qui s'ingénie à ressembler à Napoléon III, mais pour qui « quand la République arriva, ce fut un désastre (...) Lui aussi changea d'opinion ; mais la République n'étant pas un personnage palpable et vivant à qui l'on peut ressembler, et les présidents se suivant avec rapidité, il se trouva plongé dans le plus cruel embarras, dans une détresse épouvantable, arrêté dans tous ses besoins d'imitation, après l'insuccès d'une tentative vers son idéal dernier : M. Thiers. » (« Les dimanches d'un bourgeois de Paris », *Contes et nouvelles*, Paris, Albin Michel, 1956, t. I, p. 285). Tout est là : la démocratie sans modèle, ou à modèle dérisoire – et pourtant, le grotesque de la singerie des modèles.

Le Mythe Nazi

Situation

1) Le texte qui suit fut, à l'origine, un exposé relativement bref, prononcé le 7 mai 1980 au colloque organisé par le *Comité d'information sur l'holocauste*, à Schiltigheim, sur « Les mécanismes du fascisme ». Dans ce cadre fixé par ce thème, nous n'avions pas cherché à présenter autre chose qu'un schéma, pour des analyses qui demandent d'autres développements⁶. Si, dans cette nouvelle présentation, nous avons quelque peu modifié notre texte, il n'en reste pas moins schématique.

2) Nous ne sommes pas des historiens – et encore moins des historiens spécialisés dans l'étude du nazisme. Qu'on n'attende pas de nous, par conséquent, une description factuelle des mythes ou des éléments mythiques du nazisme ; ni une description de l'exhumation et de l'utilisation, par le nazisme, de tout un matériel mythologique ancien, considéré en particulier comme spécifiquement germanique.

Qu'on l'attende d'autant moins que, la part étant faite de l'ignorance (nous avons peu lu de l'abondante et monotone littérature de l'époque), nous croyons ce phénomène relativement superficiel et secondaire : comme tout nationalisme, le nazisme a puisé dans la tradition qu'il faisait sienne, la tradition allemande, un certain nombre d'éléments symboliques, parmi lesquels les éléments proprement mythologiques ne sont pas les seuls, ni, c'est probable, les plus importants. Comme tout nationalisme, autrement dit, le nazisme a exalté sur un mode passéiste la tradition historico-culturelle allemande ou plus largement germanique (voire, que l'on pouvait tenter d'annexer dans un germanisme). Mais dans cette exaltation – qui ravive aussi bien le folklore et le *Volkslied*, l'imagerie paysanne du post-romantisme et les villes de la Hanse, les « ligues » (*Bünde*) étudiantes anti-napoléoniennes, les corporations médiévales, les Ordres chevaleresques, le Saint-Empire, etc. –, une mythologie (mettons, celle d'Erda, d'Odin et de Wotan) depuis longtemps hors d'usage, malgré Wagner et quelques autres, ne pouvait guère compter que pour quelques intellectuels et artistes, à la rigueur pour certains professeurs ou éducateurs. Bref, ce genre d'exaltation n'a rien de spécifique (pas plus que l'exaltation de Jeanne d'Arc par l'État Français de Pétain). Or ce qui doit nous intéresser ici, c'est la spécificité du nazisme. Et elle doit nous occuper de telle façon que la mise en cause d'une mythologie, de ses prestiges suspects et de ses « brumes », ne serve pas, comme

il arrive parfois, d'expédient facile, et au fond de procédé dilatoire (et quelque peu raciste, ou du moins, platement, anti-allemand) pour se dérober à l'analyse.

C'est pourquoi nous ne parlerons pas ici *des* mythes, au pluriel, du nazisme. Mais uniquement du mythe du nazisme, ou du mythe national-socialiste *comme tel*. C'est-à-dire de la manière dont le national-socialisme, qu'il use ou n'use pas de mythes, se constitue dans la dimension, dans la fonction et dans l'assurance proprement mythiques.

C'est pourquoi encore nous nous garderons bien de dévaloriser les mythes du nazisme, au sens où une analyse critique extrêmement fine (celle de Roland Barthes) a pu, en utilisant conjointement les instruments de la sociologie, du marxisme (brechtien) et de la sémiologie, démonter les mythologèmes qui structuraient, naguère, l'inconscient socio-culturel de la petite-bourgeoisie française. Devant un phénomène d'une ampleur et d'une massivité telles que celles du nazisme, une analyse de ce genre n'aurait strictement aucun intérêt – ni même, on peut en faire le pari, aucune pertinence⁷.

3) Ce qui nous intéresse et ce qui nous retiendra dans le nazisme, c'est essentiellement *l'idéologie*, au sens où Hannah Arendt a défini ce terme dans son essai sur *Le système totalitaire*. C'est-à-dire, l'idéologie comme la logique, s'accomplissant totalement (et relevant d'une volonté de l'accomplissement total), d'une idée, qui « permet d'expliquer le mouvement de l'histoire comme un processus unique et cohérent ». ⁸ « Le mouvement de l'histoire et le procès logique de cette notion, dit encore Hannah Arendt, sont censés se correspondre point par point, de telle sorte que tout ce qui arrive, arrive conformément à la logique d'une idée. »

Ce qui nous intéresse et nous retiendra, en d'autres termes, c'est l'idéologie en tant, d'une part, qu'elle se propose toujours comme une explication *politique* du monde, c'est-à-dire comme une explication de *l'histoire* (ou, si l'on veut, de la *Weltgeschichte*, entendue moins comme « histoire mondiale » que comme « monde-histoire », monde qui n'est fait que d'un procès, et de sa nécessité auto-légitimante) à partir d'un concept unique : le concept de race, par exemple, ou le concept de classe, voire celui d'« humanité totale » ; et en tant, d'autre part, que cette explication ou cette conception du monde (*Weltanschauung* : vision, intuition, saisie compréhensive du monde – terme philosophique dont le national-socialisme, on le verra plus loin, a fait grand usage) se veut une explication ou une conception *totale*. Cette totalité signifie, pour le moins, que l'explication est indiscutable, sans reste et sans faille, contrairement aux pensées de la philosophie où

elle puise pourtant sans vergogne la plupart de ses ressources, mais que caractérisent le style risqué et problématique, l'« insécurité », comme dit Hannah Arendt, de leur questionnement. (Il en résulte, d'ailleurs, que la philosophie est aussi bien rejetée par les idéologues qui la sollicitent, et renvoyée à l'incertitude et aux hésitations timorées de l'« intellectualité » : l'histoire des philosophes et/ou idéologues du et dans le nazisme est assez claire à cet égard ⁹.)

Il faudrait, ici, montrer rigoureusement quels rapports l'idéologie, ainsi conçue comme *Weltanschauung* totale, entretient avec ce que Hannah Arendt appelle la « domination totale », c'est-à-dire avant tout avec ce que Carl Schmidt, s'autorisant à la fois du discours proprement fasciste (celui de Mussolini et de Gentile) et du concept jüngerien de « mobilisation totale » (chargé de donner une première définition de la technique comme puissance totale et mondiale), appelait l'*État total*.

Il faudrait encore montrer rigoureusement comment l'État total est à concevoir en fait comme *État-Sujet* (ce sujet, qu'il s'agisse de la nation ou de l'humanité, de la classe, de la race ou du parti, étant ou se voulant être sujet absolu), de telle sorte que c'est, en dernière instance, dans la philosophie moderne ou dans la métaphysique accomplie du Sujet que l'idéologie trouve malgré tout sa caution véritable : c'est-à-dire, dans cette pensée de l'être (et/ou du devenir, de l'histoire) en tant que subjectivité présente à soi, support, source et fin de la représentation, de la certitude et de la volonté. (Mais il faudrait aussi rappeler avec précision comment la philosophie qui devient idéologie engage aussi, et en même temps, cette *fin de la philosophie* dont Heidegger, Benjamin, Wittgenstein et Bataille ont donné le témoignage multiple mais simultané.)

Il faudrait enfin montrer rigoureusement que la logique, s'accomplissant ainsi, de l'idée ou du sujet, c'est tout d'abord, comme on peut le voir par Hegel, la logique de la Terreur (qui cependant, en elle-même, n'est pas proprement fasciste, ni totalitaire) ¹⁰, et c'est ensuite, dans son dernier développement, le fascisme. L'*idéologie du sujet* (ce qui, peut-être, n'est qu'un pléonasme), c'est cela le fascisme, la définition valant, bien entendu, pour aujourd'hui. Nous évoquerons encore ce point : mais il va de soi que la démonstration qu'il appelle excède les limites de cet exposé.

Si nous tenons, néanmoins, à insister un peu sur ce motif, c'est en réalité pour marquer notre méfiance et notre scepticisme, s'agissant du nazisme, à l'égard de l'accusation hâtive, brutale et la plupart du temps aveugle, d'*irrationalisme*. Il y a

au contraire une *logique du fascisme*. Ce qui veut dire aussi qu'*une certaine logique est fasciste*, et que cette logique n'est pas simplement étrangère à la logique générale de la rationalité dans la métaphysique du Sujet. Nous ne disons pas cela seulement pour souligner à quel point une certaine opposition reçue, parfois dans l'idéologie nazie, parfois à propos d'elle, du *muthos* et du *logos*, opposition en apparence élémentaire, est en fait très complexe (il faudrait relire à ce sujet, entre autres, plusieurs textes de Heidegger) ¹¹ ; nous ne le disons pas seulement non plus pour rappeler que, comme tout totalitarisme, le nazisme se réclamait d'une science, c'est-à-dire, moyennant la totalisation et la politisation du Tout, de la science ; mais nous le disons avant tout parce que, s'il ne faut certes pas oublier qu'une des composantes essentielles du fascisme est l'*émotion*, de masse, collective (et cette émotion n'est pas seulement l'émotion politique : elle est, jusqu'à un certain point du moins, dans l'émotion politique l'émotion révolutionnaire elle-même), il ne faut pas non plus oublier que ladite émotion se conjugue toujours avec des *concepts* (et ces concepts peuvent bien être, dans le cas du nazisme, des « concepts réactionnaires », ils n'en demeurent pas moins des concepts).

Nous venons là, simplement, de rappeler une définition de Reich, dans la *Psychologie de masse du fascisme* : « Des concepts réactionnaires s'ajoutant à une émotion révolutionnaire ont pour résultat la mentalité fasciste. » Ce qui ne signifie pas, ni à la lettre de ce texte, ni pour nous, que toute émotion révolutionnaire soit immédiatement vouée au fascisme, ni que des concepts réputés « progressistes » soient toujours, par eux-mêmes, à l'abri d'une contagion fascisante. Il s'agit sans doute, chaque fois, d'une manière de « faire mythe », ou de ne pas le faire.

4) À l'intérieur du phénomène général des idéologies totalitaires, nous nous attachons ici à la différence spécifique, ou à la nature propre du national-socialisme.

Sur le plan où nous entendons nous situer, cette spécificité peut être visée, de manière d'ailleurs toute classique, à partir de deux énoncés :

1. – le nazisme est un phénomène spécifiquement allemand ;
2. – l'idéologie du nazisme est l'idéologie raciste.

De la conjonction de ces deux énoncés, on ne doit évidemment pas tirer que le racisme est l'apanage exclusif des Allemands. On sait assez la place tenue, dans les origines de l'idéologie raciste, par des auteurs français et anglais. Là encore, qu'on n'attende pas de nous une mise en cause simplificatrice et commode de l'Allemagne, de l'âme allemande, de

l'essence du peuple allemand, de la germanité, etc. Au contraire.

Il y a eu incontestablement, et il y a peut-être encore un problème allemand. À ce problème, l'idéologie nazie a été un type de réponse tout à fait déterminé, politiquement déterminé. Et à cette idéologie elle-même, il ne fait aucun doute que la tradition allemande, et en particulier la tradition de la pensée allemande, n'est absolument pas étrangère. Mais cela ne veut pas dire qu'elle en est responsable, et, de ce fait, condamnable en bloc. Entre une tradition de pensée et l'idéologie qui vient, toujours abusivement, s'y inscrire, il y a un abîme. Le nazisme n'est pas plus dans Kant, dans Fichte, dans Hölderlin ou dans Nietzsche (tous penseurs sollicités par le nazisme) – il n'est même, à la limite, pas plus dans le musicien Wagner – que le Goulag n'est dans Hegel ou dans Marx. Ou la Terreur, tout uniment, dans Rousseau. De la même manière, et qu'elle qu'ait été sa médiocrité (à la mesure de laquelle il faut pourtant peser toute son ignominie), le pétainisme n'est pas une raison suffisante pour invalider, par exemple, Barrès ou Claudel. Seule est à condamner la pensée qui se met délibérément (ou confusément, émotionnellement) au service d'une idéologie, et qui s'abrite derrière elle, ou cherche à profiter de sa puissance : Heidegger pendant les dix premiers mois du nazisme, Céline sous l'Occupation, et un bon nombre d'autres, à cette époque-là ou depuis (et ailleurs).

Ainsi, nous sommes conduits à ajouter encore cette précision : autant il nous incombe, ici, de dégager les traits spécifiques d'une figure que l'histoire nous a livrée comme « allemande », autant cependant notre intention est éloignée de vouloir présenter cette histoire comme le fait d'un déterminisme, que celui-ci soit conçu sur le modèle d'un destin ou sur celui d'une causalité mécanique. Une telle vision des choses - appartiendrait plutôt, et précisément, au « mythe » tel que nous voulons l'analyser. Nous ne proposons pas ici une interprétation de l'histoire comme telle. Notre temps est sans doute encore dépourvu des moyens d'avancer, dans ce domaine, des interprétations qui ne soient plus contaminées par la pensée mythique, ou mythifiante. C'est au-delà de celle-ci que l'histoire, comme telle, attend d'être à nouveau pensée.

La tâche est donc ici de comprendre, tout d'abord, comment a pu se former l'idéologie nazie (ce que nous allons essayer de décrire comme le *mythe nazi*) et, plus précisément, pourquoi la figure allemande du totalitarisme est le racisme.

Il existe à cette question une première réponse, fondée sur la notion d'efficacité politique (c'est-à-dire aussi technique), dont Hannah Arendt propose en somme la formulation

moyenne, par exemple dans des phrases comme celles-ci :

« *Les WELTANSCHAUUNGEN et les idéologies du XIX^e siècle ne sont pas en elles-mêmes totalitaires, et bien que le racisme et le communisme soient devenus les idéologies décisives du XX^e siècle ils n'étaient pas, dans le principe, plus « totalitaires » que les autres ; ceci advint parce que les principes sur lesquels reposaient à l'origine leur expérience – la lutte des races pour la domination du monde, la lutte des classes pour la prise du pouvoir politique dans les différents pays – s'avérèrent plus importants politiquement parlant que ceux des autres idéologies.* » ¹²

Mais cette première réponse n'explique pas pourquoi le racisme est l'idéologie du totalitarisme allemand – tandis que la lutte des classes (ou du moins l'une de ses versions) est, ou a été, celle du totalitarisme soviétique.

D'où la nécessité où nous sommes de proposer une deuxième réponse, cette fois spécifique au national-socialisme, et dans laquelle nous allons tenter de faire intervenir, le plus rigoureusement possible, le concept de *mythe*. Cette réponse, dans sa structure élémentaire, peut s'articuler en deux propositions :

1. c'est parce que le problème allemand est fondamentalement un problème d'*identité* que la figure allemande du totalitarisme est le racisme ;

2. c'est parce que le mythe peut se définir comme un *appareil d'identification* que l'idéologie raciste s'est confondue avec la *construction* d'un mythe (et nous entendons par là le mythe de l'Aryen, en tant qu'il a été délibérément, volontairement et techniquement élaboré *comme tel*).

Tel est, sèche ment dit, ce que nous voudrions essayer de démontrer.

L'identification mythique

Il est sans doute nécessaire d'avancer tout d'abord ceci : depuis la fin du XVIII^e siècle, c'est dans la tradition allemande, et nulle part ailleurs, que s'est élaborée la réflexion la plus rigoureuse sur le rapport qu'entretient le mythe avec la question de l'identification.

La raison en est tout d'abord que les Allemands – nous verrons pourquoi – lisent particulièrement bien le grec, et que ce problème, ou cette interrogation sur le mythe, est un très vieux problème hérité de la philosophie grecque. Et surtout, de Platon.

On sait que Platon a construit le politique (et, du même geste, délimité le philosophique comme tel) en excluant de la pédagogie du citoyen, et plus généralement de l'espace sym-

bolique de la cité, les mythes, et les formes majeures de l'art qui leur étaient attachées. C'est de Platon que date l'opposition tranchée, critique, entre deux usages de la parole ou deux formes (ou modes) du discours : le *muthos* et le *logos*.

La décision platonicienne concernant les mythes s'appuie sur une analyse théologico-morale de la mythologie : les mythes sont des fictions, et ces fictions racontent, sur le divin, des mensonges sacrilèges. Il est par conséquent nécessaire de corriger les mythes, de les expurger, d'en bannir toutes ces histoires de parricides et de matricides, de meurtres en tout genre, de viols, d'incestes, de haine et de tromperie. Et l'on sait encore que Platon met à ce redressement, à cette tâche orthopédique – qui n'est donc pas une pure et simple exclusion –, un certain acharnement.

Pourquoi ? Pour cette raison essentielle que les mythes, par le rôle qu'ils jouent dans l'éducation traditionnelle, par leur caractère de référent général dans la pratique habituelle des Grecs, induisent de mauvaises attitudes ou de mauvais comportements éthiques et politiques. Les mythes sont socialement néfastes.

C'est ainsi que nous touchons à notre question. Car cette condamnation du rôle des mythes suppose qu'on leur reconnaît en fait une fonction spécifique d'*exemplarité*. Le mythe est une fiction au sens fort, au sens actif du façonnement, ou, comme le dit Platon, de la « plastique » : il est donc un *fictionnement*, dont le rôle est de proposer, sinon d'imposer, des modèles ou des types (c'est encore le vocabulaire de Platon, et l'on verra bientôt où et comment il réapparaîtra), types à l'imitation desquels un individu – ou une cité, ou un peuple tout entier – peut se saisir lui-même et s'identifier.

Autrement dit, la question que pose le mythe est celle du *mimétisme*, en tant que le mimétisme seul est à même d'assurer une identité. (Il le fait, il est vrai, sur un mode paradoxal : mais on ne peut entrer ici dans le détail.)¹³ L'orthopédie platonicienne revient donc à redresser le mimétisme au profit d'une conduite rationnelle, c'est-à-dire « logique » (conforme au *logos*). On comprend pourquoi, du même mouvement, Platon doit aussi épurer l'art, c'est-à-dire bannir et rituellement expulser de la cité l'art en tant qu'il comporte, dans son mode de production ou d'énonciation, la *mimesis* : ce qui vaut essentiellement, mais non exclusivement, pour le théâtre et la tragédie. Par là s'indique d'ailleurs que le problème du mythe est toujours indissociable de celui de l'art, moins parce que le mythe serait une création ou une œuvre d'art collective, que parce que le mythe, comme l'œuvre d'art qui l'exploite, est un instrument de l'identification. Il est même *l'instrument mimé-*

tique par excellence.

À cette analyse, la tradition allemande (dans la philologie classique, l'esthétique, l'ethnologie historique, etc.) réservera un accueil particulier, tout en lui ajoutant, comme nous le verrons, un élément décisif. C'est pourquoi on ne doit pas s'étonner, par exemple, de voir quelqu'un comme Thomas Mann, dans son éloge de Freud qui signa sa condamnation par les nazis (et donc un certain temps après sa rupture avec l'idéologie de la « révolution conservatrice »), rassembler cette tradition en analysant la « vie dans le mythe » comme une « vie en citation »¹⁴. Ainsi, le suicide de Cléopâtre cite – c'est-à-dire imite – tel épisode du mythe d'Ishtar-Astarté. De même, on ne s'étonnera pas que le *Docteur Faustus*, sans doute un des meilleurs livres qui aient été écrits sur le nazisme, ait pour thème dominant – sans faire entrer en ligne de compte son dispositif, qui est ouvertement mimétique et agonistique – la question de l'art et du mythe, considérés précisément sous cet angle.

Cela dit, pourquoi toute une strate de la pensée allemande, depuis au moins le romantisme, s'est-elle attachée de manière privilégiée à ce genre de problématique – au point de la constituer, comme c'est le cas chez Nietzsche, en problématique centrale ? Et pourquoi, tout au long de ce travail, cette pensée s'est-elle acharnée – selon, encore, une expression de Nietzsche – à « renverser le platonisme » ? Pourquoi le recteur Krieck, idéologue très officiel du régime nazi, s'est-il proposé de lutter contre le « refoulement du mythe par le logos (...) depuis Parménide jusqu'à nos jours » ? Et pourquoi Heidegger, qui cessa pourtant assez vite d'être *au service* du national-socialisme (et à qui le même Krieck était hostile), a-t-il pu dire que « la raison, tant magnifiée depuis des siècles, est l'ennemi le plus acharné de la pensée » ? Ou encore, que - l'Histoire à son origine ne relève pas d'une science, mais d'une mythologie.

Nous ne pouvons, ici que décomposer très schématiquement une analyse difficile et complexe, qui devrait porter sur une couche historique tout à fait précise – entre l'histoire des mentalités, l'histoire de l'art et de la pensée, et l'histoire politique : on pourrait l'appeler, faute de mieux, l'histoire des fictionnements.

Au départ, et pour le dire de manière abrupte, il y a ceci : depuis l'effondrement de la chrétienté, un spectre a hanté l'Europe, le spectre de l'imitation. Ce qui signifie tout d'abord : l'imitation des Anciens. On sait quel rôle le modèle antique (Sparte, Athènes ou Rome) a joué dans la fondation des États-nation modernes, et dans la construction de leur culture. Du

classicisme de l'âge de Louis XIV à la pose à l'antique de 89 ou au néoclassicisme de l'Empire se déploie tout un travail de structuration politique, où se réalisent à la fois une identification nationale et une organisation technique de gouvernement, d'administration, de hiérarchisation, de domination, etc. ¹⁵ C'est en ce sens qu'il faudrait faire entrer l'*imitation historique*, comme Marx y a d'ailleurs songé, au nombre des concepts politiques.

Dans l'histoire de cette Europe en proie à l'imitation, le drame de l'Allemagne n'est pas simplement d'être morcelée, au point, la chose est connue, que c'est à peine s'il existe une langue allemande, et que nulle œuvre d'art « représentative » (même la Bible de Luther peut difficilement être considérée comme telle) n'a encore vu le jour, en 1750, dans cette langue.

Le drame de l'Allemagne est aussi de subir cette imitation *au second degré*, et de se trouver obligée d'imiter cette imitation de l'Antique que la France ou l'Italie ne cessent pas d'exporter pendant au moins deux siècles. L'Allemagne, en d'autres termes, n'est pas seulement privée d'identité, mais il lui manque aussi la propriété de son moyen d'identification. De ce point de vue, il n'est en rien surprenant que la Querelle des Anciens et des Modernes se soit prolongée si tard en Allemagne, c'est-à-dire au moins jusqu'aux premières années du XIX^e siècle. Et l'on pourrait parfaitement décrire l'émergence du nationalisme allemand comme la longue histoire de l'*appropriation des moyens d'identification*. (C'est peut-être d'ailleurs ce qui définit en partie le contenu des « révolutions conservatrices », dont il ne faut pas oublier leur haine du « cosmopolitisme ».)

Ce qui a donc manqué à l'Allemagne, pratiquement, c'est son sujet, ou c'est d'être le sujet de son propre devenir (et la métaphysique moderne, en tant que métaphysique du Sujet, ne s'y est pas accomplie par hasard). Par voie de conséquence, ce que l'Allemagne a voulu construire, c'est un tel sujet, son propre sujet. D'où son volontarisme intellectuel et esthétique, et ce que Benjamin, un peu avant 1930, repérait comme une « volonté d'art » dans cet écho de l'âge baroque que représentait à ses yeux l'expressionnisme. Si la hantise ou la peur des Allemands aura toujours été de ne pas parvenir à être des artistes, de ne pas pouvoir accéder au « grand Art », si dans leur art ou dans leur pratique il y a souvent une telle application, et tant d'attendus théoriques, c'est parce que l'enjeu n'était rien d'autre que leur identité (ou le vertige d'une absence d'identité).

Mais il y a plus : on peut dire, sans doute, que ce qui a domi-

né, de ce point de vue, l'histoire allemande, c'est une impitoyable logique du *double bind* (de cette double injonction contradictoire, par où Bateson, suivant en cela Freud, explique la psychose). Au sens précis du terme, la maladie qui aura toujours menacé l'Allemagne, c'est la schizophrénie, à quoi tant de ses artistes auront succombé.

Pourquoi une logique du *double bind* ? Parce que l'appropriation du moyen d'identification, simultanément, doit et ne doit pas passer par l'imitation des Anciens, c'est-à-dire avant tout des Grecs. Elle le doit parce qu'il n'y a pas d'autre modèle que celui des Grecs (une fois effondrée la transcendance religieuse, avec les structures politiques qui y correspondaient : on se souviendra que c'est la pensée allemande qui a proclamé la « mort de Dieu », et que le romantisme moyen s'est fondé sur la nostalgie de la chrétienté médiévale). Elle ne le doit pas, parce que ce modèle grec a déjà servi à d'autres. Comment répondre à ce double impératif contradictoire ?

Il y aura eu, probablement, dans l'ensemble de la culture allemande, deux issues : une issue théorique tout d'abord, c'est-à-dire, pour être précis, *spéculative*. C'est l'issue fournie par la dialectique, par la logique du maintien et de la suppression, de l'élévation à une identité supérieure, et de la résolution, en général, de la contradiction. Hegel en est le représentant le plus visible et (peut-être) le plus rigoureux, mais il n'a pas, dans l'âge même de l'« idéalisme spéculatif », le monopole du schème général de cette solution. Celle-ci, par ailleurs, fraye en particulier la voie à Marx. Cette issue dialectique représente sans doute, contrairement à ce que pensait Nietzsche (dont on sait pourtant jusqu'où le mena la hantise de l'identité), l'espoir d'une « santé ». Mais nous ne pouvons pas nous attarder ici sur cette première voie.

D'autre part, il y aura eu l'issue esthétique, ou l'espoir d'une issue esthétique ; et c'est à elle que nous voulons nous attacher, parce qu'elle n'est pas pour rien dans la « maladie » national-socialiste.

Quel en est le principe ?

C'est celui du recours à d'autres Grecs que ceux qui avaient été utilisés jusque-là (c'est-à-dire, dans le néo-classicisme français). Déjà, Winckelmann avait dit : « Il nous faut imiter les Anciens pour nous rendre, si possible, inimitables. » ¹⁶ Mais il restait à savoir ce qui, au juste, pouvait être imité des Anciens de façon à différencier radicalement les Allemands.

On sait que ce que les Allemands ont découvert, à l'aube de l'idéalisme spéculatif et de la philologie romantique (dans la dernière décennie du XVIII^e siècle, à Iéna, entre Schlegel, Höl-

derlin, Hegel et Schelling), c'est qu'il a existé, en réalité, deux Grèce : une Grèce de la mesure et de la clarté, de la théorie et de l'art (aux sens propres de ces termes), de la « belle forme », de la rigueur virile et héroïque, de la loi, de la Cité, du jour ; et une Grèce enfouie, nocturne, sombre (ou trop éblouissante), qui est la Grèce archaïque et sauvage des rituels unanimistes, des sacrifices sanglants et des ivresses collectives, du culte des morts et de la Terre-Mère – bref, une Grèce mystique, sur laquelle la première s'est difficilement édifiée (en la « refoulant »), mais qui est toujours restée sourdement présente jusqu'à l'effondrement final, en particulier dans la tragédie et dans les religions à mystères. C'est d'un tel dédoublement de la « Grèce » qu'on peut suivre la trace dans toute la pensée allemande depuis, par exemple, l'analyse hölderlinienne de Sophocle ou la *Phénoménologie de l'esprit* jusqu'à Heidegger, en passant par le *Mutterrecht* de Bachofen, la *Psyché* de Rohde, ou l'opposition de l'apollinien et du dionysiaque qui structure la *Naissance de la tragédie*.

Bien entendu, nous simplifions un peu : toutes les descriptions de cette double Grèce ne concordent pas entre elles – loin de là –, et d'un auteur à l'autre les principes d'évaluation divergent la plupart du temps de manière très sensible. Mais si l'on fait (abusivement) une sorte de moyenne – et l'idéologie ne procédera pas autrement –, on peut avancer que cette découverte implique en général un certain nombre de conséquences décisives.

Nous en retiendrons quatre :

1) Cette découverte permet évidemment de promouvoir un modèle historique nouveau, inédit, et de se débarrasser de la Grèce néoclassique (la Grèce française, voire, plus anciennement, la Grèce romaine et renaissante). Ce qui autorise, du même coup, une identification de l'Allemagne à la Grèce. Il faut noter que cette identification sera tout d'abord fondée sur une identification de la langue allemande à la langue grecque (au départ, tout est bien entendu philologique).

Cela signifie qu'il serait erroné de penser trop simplement que l'identification s'est faite, sans plus, à l'autre Grèce, à la Grèce oubliée et mystique : il y a toujours eu un peu de cela, mais, pour un certain nombre de raisons dont nous allons parler, il n'y a jamais eu exclusivement cela. L'identification à la Grèce n'a jamais eu la forme privilégiée de la bacchanale.

Cela signifie aussi, d'autre part, que ce type d'identification, spécifiquement linguistique à l'origine, s'est précisément conjugué avec le mot d'ordre d'une « nouvelle mythologie » (Hölderlin, Hegel et Schelling en 1795), ou avec celui de la construction nécessaire d'un « mythe de l'avenir » (Nietzsche,

via Wagner, dans les années 1980). En effet, l'essence de la langue grecque originelle, du *muthos*, est d'être, comme la langue allemande, capable de *symbolisation*, et par là capable de la production ou de la formation de « mythes conducteurs », pour un peuple lui-même défini linguistiquement. L'identification doit donc passer par la construction d'un mythe, et non par un simple retour à des mythes anciens. De Schelling à Nietzsche, les exemples de tentatives de ce genre ne manquent pas.

En conséquence, la construction du mythe sera forcément théorique et philosophique, ou si l'on veut, elle sera consciente, même si elle se fait dans l'élément de la poésie. Elle devra donc emprunter le mode de l'allégorie, comme dans le *Ring* de Wagner, ou dans le *Zarathoustra* de Nietzsche. Ainsi sera surmontée dialectiquement l'opposition entre la richesse de la production mythique primitive (qui est inconsciente), et l'universalité abstraite de la pensée rationnelle, du Logos, des Lumières, etc. Selon un schéma mis en place par Schiller dans son essai sur *Poésie naïve et poésie sentimentale*, la construction du mythe moderne (ou, cela revient au même, de l'œuvre d'art moderne) sera toujours pensée comme le résultat d'un procès dialectique. Et c'est bien pourquoi ce que nous appelons « l'issue esthétique » est inséparable de l'issue théorique ou philosophique.

2) La même logique (dialectique) est à l'œuvre dans ce qu'on pourrait appeler le mécanisme de l'identification. Sous ce rapport, il faut très rigoureusement distinguer entre l'utilisation qui est faite de l'une ou de l'autre Grèce.

La Grèce, disons toujours pour faire vite, « mystique », fournit en général, non pas directement un modèle, mais plutôt une ressource, c'est-à-dire l'idée d'une énergie à même d'assurer et de faire fonctionner l'identification. Elle est chargée, en somme, de fournir la *force identificatoire*. C'est pourquoi la tradition allemande ajoute à la théorie grecque et classique de l'imitation mythique, de la *mimesis* – ou développe avec beaucoup d'insistance – ce qui, dans Platon par exemple, n'était finalement qu'en germe, à savoir une théorie de la fusion ou de la participation mystique (de la *methexis*, comme dira, dans un autre contexte, Lévy-Brühl)¹⁷, dont l'expérience dionysiaque, telle que la décrit Nietzsche, donne au fond le meilleur exemple.

Mais cela ne veut pas dire que le modèle à imiter provienne immédiatement, ou soit pensé comme devant provenir immédiatement de l'indifférenciation mystique. Au contraire : dans l'effusion dionysiaque – pour rester encore sur le terrain nietzschéen –, et issue de cette effusion, ce qui apparaît, c'est

une image symbolique, semblable, dit Nietzsche, à « une image de rêve ». Cette image est en fait l'image scénique (le personnage, ou mieux, la figure, la *Gestalt*) de la tragédie grecque. Elle émerge de « l'esprit de la musique » (la musique étant, comme le savait aussi Diderot, l'élément même de l'effusion), mais elle s'engendre dialectiquement de la lutte amoureuse de ce principe dionysiaque avec la résistance figurale apollinienne. Le modèle ou le type est donc cette formation de compromis entre dionysiaque et apollinien. Ainsi s'explique d'ailleurs l'héroïsme tragique des Grecs, dû pour une grande part, selon Nietzsche (et ce motif ne sera pas oublié) au peuplement nordique des Doriens, les seuls qui se soient montrés capables de se redresser face à la dissolution perniciose que provoquait fatalement le mysticisme oriental.

3) Tout cela rend compte du privilège accordé, dans la problématique allemande de l'art, au théâtre et au drame musical, c'est-à-dire à la répétition de la tragédie et du festival tragique, les mieux à même, parmi toutes les formes d'art, d'enclencher le processus de l'identification. C'est pourquoi Wagner, bien plus que Goethe, se pensera comme le Dante, le Shakespeare ou le Cervantès de l'Allemagne. Et c'est pourquoi il visera délibérément, avec la fondation de Bayreuth, un but politique : celui de l'unification, par la célébration et par le cérémonial théâtral, du peuple allemand (unification comparable à celle de la cité dans le rituel tragique). Et c'est en ce sens fondamental qu'il faut comprendre l'exigence d'une « œuvre d'art totale ». La totalisation n'est pas seulement esthétique : elle fait signe en direction du politique.

4) On comprend peut-être mieux, dès lors, pourquoi le national-socialisme n'a pas simplement représenté, comme le disait Benjamin, une « esthétisation de la politique » (à laquelle il eût été suffisant de répondre, à la manière de Brecht, par une « politisation de l'art » : car de cela aussi un totalitarisme est parfaitement capable de se charger), mais une fusion de la politique et de l'art, *la production du politique comme œuvre d'art*. Pour Hegel, déjà, le monde grec était celui de « la cité comme œuvre d'art ». Mais ce qui, chez Hegel, reste pris dans le premier des deux types de références à la Grèce, et ne donne lieu, par ailleurs, à aucune proposition d'imitation, est désormais passé par le second type de référence, et devient une invitation, ou une incitation, à la production. Le mythe nazi, ainsi que l'a admirablement montré Syberberg (sans le *Hitler, un film d'Allemagne*, l'analyse que nous tentons ici n'aurait pas été possible)¹⁸, est la construction, la formation et la production du peuple allemand dans, par et comme une œuvre d'art. Ce qui le distingue peut-être radicalement, autant

que de la référence hégélienne rappelée à l'instant, de la simple « citation » esthétique propre à la Révolution française et à l'Empire (mais ce phénomène de masse commençait pourtant à poindre), ou même encore du fascisme italien.

La construction du mythe nazi

Il est temps d'en venir au contenu même du mythe nazi. Conformément à ce qui précède, il ne doit pas tant s'agir (ou si peu) *des* mythes disponibles utilisés par le nazisme, que de la construction d'un mythe nouveau, une construction dans laquelle l'histoire que nous venons de rappeler se met en œuvre, ou bien, plus exactement, en vient à se proposer elle-même comme œuvre accomplie.

La construction de ce mythe a été précédée, depuis la fin du XIX^e siècle, et pas seulement en Allemagne, par une construction, plus que largement ébauchée, du mythe aryen. Mais nous ne pouvons pas y revenir ici. Ce qui doit nous retenir est la construction spécifique du mythe nazi. C'est-à-dire de ce qui ne représente pas le mythe *des* nazis, mais le nazisme, le national-socialisme lui-même en tant que mythe. La caractéristique du nazisme (et à beaucoup d'égards, celle du fascisme italien) est d'avoir proposé son propre mouvement, sa propre idéologie, et son propre État, comme la réalisation effective d'un mythe, ou comme un mythe vivant. Ainsi que le dit Rosenberg : Odin est mort, mais d'une autre façon, en tant qu'essence de l'âme germanique, Odin ressuscite sous nos yeux.

Nous allons essayer de reconstituer cette construction à travers *Le mythe du XX^e siècle* de Rosenberg, et *Mein Kampf* de Hitler. Nous les plaçons dans cet ordre, bien que le premier ait été publié en 1930, et le second en 1927, car le second représente, bien entendu, dans sa portée la plus directe, le programme qui fut effectivement mis en œuvre. Le livre de Rosenberg, en revanche, constitue un des plus célèbres accompagnements théoriques de ce programme. Il ne fut pas le seul, et du reste, il ne fut pas accepté sans partage par tous les nazis (notamment dans sa virulence anti-chrétienne). Mais sa lecture fut pratiquement obligatoire, et l'édition que nous utilisons, de 1934, est la quarante-deuxième, correspondant à 203 000 exemplaires... (Il est vrai que l'édition de *Mein Kampf* dont nous nous sommes servis est, en 1936, la cent quatre-vingt-quatrième, pour 2 290 000 exemplaires...).

Il faudrait avoir le temps de s'arrêter sur le style (si on peut dire) de ces livres, qui à bien des égards se ressemblent. Par leur composition comme par la langue qu'ils pratiquent, ils procèdent toujours de l'accumulation affirmative, jamais, ou à

peine, de l'argumentation. C'est un entassement, souvent brouillon, d'évidences (du moins données comme telles) et de certitudes inlassablement répétées. On martèle une idée, on la soutient de tout ce qui peut sembler lui convenir, sans faire d'analyses, sans discuter d'objections, sans donner de références. Il n'y a ni savoir à établir, ni pensée à conquérir. Il y a seulement à déclarer une vérité déjà acquise, toute disponible. Déjà sur ce plan, en somme, on se réclame implicitement non pas d'un *logos*, mais d'une espèce de profération mythique, qui n'est pas pour autant poétique, mais qui cherche toute sa ressource dans la puissance nue et impérieuse de sa propre affirmation.

Ce « style » répond à la « pensée » du mythe que propose Rosenberg. Pour lui, en effet, le mythe n'est pas d'abord la formation spécifique que nous désignons sous ce mot, c'est-à-dire celle d'un récit symbolisant une origine. Les récits mythiques appartiennent à l'âge mythologique, c'est-à-dire, pour Rosenberg, à un âge dépassé qui était celui d'une « symbolisation insouciance de la nature » (p. 219). Comme tout bon positiviste, scientifique ou Aufklärer – et d'une manière, à cet égard, assez peu romantique –, Rosenberg juge cet âge primitif et naïf. Aussi critique-t-il ceux qui veulent revenir aux sources germaniques de la mythologie (on perd son temps à vouloir revenir à l'Edda, dit la même page). La religion de Wotan est morte, elle devait mourir (cf. pp. 6, 14, 219). Le mythe n'est donc pas le mythologique. Le mythe, à proprement parler, est une puissance plus qu'une chose, un objet ou une représentation.

Le mythe est ainsi la puissance du rassemblement des forces et des directions fondamentales d'un individu ou d'un peuple, la puissance d'une identité souterraine, invisible, non empirique. Ce qui doit se comprendre avant tout par opposition à l'identité générale, désincarnée, de ce que Rosenberg appelle les « absolus sans limites » (p. 22), et qui sont tous les Dieux ou tous les Sujets de la philosophie, celui de Descartes comme celui de Rousseau, ou comme celui de Marx. Contre ces identités dissoutes dans l'abstraction, le mythe désigne l'identité comme différence propre, et son affirmation.

Mais aussi, et d'abord, il désigne cette identité comme l'identité de quelque chose qui n'est pas donné, ni comme un fait, ni comme un discours, mais qui est *rêvé*. La puissance mythique est proprement celle du rêve, de la projection d'une image à laquelle on s'identifie. L'absolu, en effet, ne peut pas être quelque chose qui se pose hors de moi, il est le rêve auquel je peux m'identifier. Et s'il y a aujourd'hui, dit Rosenberg, un « réveil mythique », c'est que « nous recommençons

à rêver nos rêves originaires » (p. 446). Dans le rêve originnaire, il ne s'agit pas de Wotan ni du Wahalla, formes mythologiques et frustes du rêve, mais de l'essence même de ce rêve. Nous allons voir bientôt ce qu'il en est de cette essence, mais elle s'annonce déjà par ceci : « Les Vikings n'étaient pas seulement des guerriers conquérants comme beaucoup d'autres, ils *rêvaient* d'honneur et d'État, de régner et de créer. » (id.) Or, précise Rosenberg, l'Allemagne comme telle n'a pas encore rêvé, elle n'a pas encore rêvé *son* rêve. Il cite Lagarde : « Il n'y a jamais eu d'État allemand. » Il n'y a pas encore eu d'identité mythique, c'est-à-dire de véritable – et puissante – identité de l'Allemagne.

Ainsi, la vérité du mythe tient à deux choses :

1) à la croyance : ce qui fait le mythe vrai, c'est l'adhésion du rêveur à son rêve. « Un mythe n'est vrai que lorsqu'il a saisi l'homme tout entier » (p. 521). Il faut une croyance totale, une adhésion immédiate et sans réserves à la figure rêvée, pour que le mythe soit ce qu'il est, ou encore, et si l'on peut dire, pour que cette figure prenne figure. De là, cette conséquence importante que, pour les « croyants » en ce sens, l'assujettissement du peuple à la croyance, le matraquage symbolico-mythique n'est pas seulement une technique d'efficacité, mais aussi bien une mesure de vérité. (Et l'on connaît, par ailleurs, les pages où Hitler expose la nécessité de la propagande de masse.)

2) à ceci que le mythe, ou le rêve, a pour nature et pour fin de s'incarner dans une figure, ou dans un *type*. Mythe et type sont indissociables. Car le type est la réalisation de l'identité singulière portée par le rêve. Il est à la fois le modèle de l'identité *et* sa réalité présentée, effective, *formée*.

C'est ainsi que l'on parvient à une séquence essentielle dans la construction du mythe :

Rosenberg déclare : « La liberté de l'âme est *Gestalt*... » (p. 529) (forme, figure, configuration, c'est-à-dire qu'elle n'est rien d'abstrait, de général, elle est capacité à mettre en figure, à incarner). « La *Gestalt* est toujours plastiquement limitée... » (son essence est d'avoir une forme, de se différencier ; la « limite », ici, c'est la limite qui détache une figure sur un fond, qui isole et qui distingue un *type*). « Cette limitation est conditionnée par la race... » (c'est ainsi que l'on atteint le contenu du mythe : la race est l'identité d'une puissance de formation, d'un type singulier ; une race, c'est le porteur d'un mythe). « Mais cette race est la figure extérieure d'une âme déterminée ».

Ce dernier trait est un *leitmotiv* de Rosenberg, et se retrouve plus ou moins explicitement partout chez Hitler : une race,

c'est une âme, et dans certains cas, une âme géniale (MK, p. 321), à l'intérieur de laquelle il y a du reste aussi des différences individuelles, et des individus géniaux, qui expriment mieux ou qui forment mieux le *type*. Ce qui veut donc bien dire qu'une « race » est avant tout le principe et le lieu d'une puissance mythique. Si le mythe nazi se détermine d'abord en tant que mythe de la « race », c'est qu'il est le mythe du Mythe, c'est-à-dire le mythe de la puissance créatrice du mythe en général. Comme si les races étaient elles-mêmes, tout d'abord, les *types rêvés* par une puissance supérieure. Rosenberg cite encore Lagarde : « les nations sont des pensées de Dieu ».

Ce principe du *type* comme identité singulière absolue et concrète, comme effectuation du mythe, c'est ce que Hitler justifie laborieusement – et du reste très rapidement, car au fond il se moque d'une véritable justification positive – par l'exemple des espèces animales qui ne s'accouplent qu'à l'intérieur du même type, tandis que les bâtards sont « dégénérés ».

À cet égard, il est essentiel de relever que le Juif n'est pas simplement une race mauvaise, un type défectueux : il est l'anti-type, le bâtard par excellence. Il n'a pas de culture propre, dit Hitler, et même pas de religion propre, car le monothéisme est antérieur à lui. Le Juif n'a pas de *Seelengestalt* (de forme ou de figure de l'âme), et donc pas de *Rassengestalt* (de forme ou de figure de la race) : sa forme est informe. Il est l'homme de l'universel abstrait, opposé à l'homme de l'identité singulière et concrète. Aussi Rosenberg précise-t-il que le Juif n'est pas l'« antipode » du Germain, mais sa « contradiction », ce qui veut sans doute dire que ce n'est pas un *type* opposé, mais l'absence même de type, comme danger présent dans toutes les bâtardisations, qui sont aussi des parasitages.

Se met ainsi en place un mécanisme qui peut être décrit de la manière suivante :

1) il faut réveiller la puissance du mythe, en face de l'inconsistance des universels abstraits (de la science, de la démocratie, de la philosophie), et devant l'effondrement (accompli avec la guerre de 14-18) des deux croyances de l'âge moderne : le christianisme, et la croyance dans l'humanité (qui sont donc sans doute, bien que Rosenberg ne le dise pas, des mythes dégénérés, et peut-être « enjuivés », en tout cas exsangues, propres à l'époque qui a perdu le sens de la race, le sens du mythe).

2) il faut donc réveiller la puissance de la race, ou du peuple, la puissance *völkisch*, qui se caractérisera précisément comme

la force productrice, ou formatrice, du mythe, et comme sa mise en œuvre, c'est-à-dire comme l'adhésion active du peuple à son mythe. Cette adhésion prend dès lors le nom de « mystique », par lequel Rosenberg veut désigner, au-delà d'une simple croyance, la participation totale au type. C'est ainsi, par exemple, qu'il écrit : « la vie d'une race, d'un peuple, n'est pas une philosophie au développement logique, ni un processus se développant selon des lois naturelles, mais c'est la formation d'une synthèse mystique » (p. 117).

De ce fait, au-delà de la philosophie et du savoir en général, la reconnaissance mystique est moins une *Erkenntnis* qu'une *Bekanntnis*, c'est-à-dire moins une connaissance qu'une « reconnaissance », une confession au sens d'une confession de foi. De la même manière, et selon une opposition semblable à la philosophie, Hitler déclare qu'il s'agit de produire une *Glaubensbekenntnis*, une profession ou un acte de foi (MK, p. 508).

Cet acte de foi porte, pour chaque peuple, sur son mythe propre, c'est-à-dire sur la projection et sur le projet originaux de son identité. (Par conséquent, pour les Germains, sur l'identité germanique.) Mais cet acte de foi est bien un acte. Il ne consiste pas seulement dans une attitude spirituelle, du moins au sens ordinaire de ce mot. Le rapport « mystique » au mythe est de l'ordre de l'expérience vécue (*Erlebnis*, un concept majeur de l'époque). Il y a une « expérience mythique » (Rosenberg, p. 146), ce qui veut dire que le mythe n'est véritable que *vécu*. De même qu'il doit former un type effectif, l'acte de foi doit être immédiatement le vécu de ce type. (De là que les symboles de l'ordre mythique, uniformes, gestes, parades, enthousiasme cérémonial, de même que les mouvements de jeunesse ou les associations de tous genres, ne sont pas seulement des techniques mais des fins en soi : ils incarnent la finalité d'un *Erlebnis* total du type. La symbolique n'est pas seulement un repère, mais une réalisation du rêve.)

Cependant, pour que ce schéma soit complet, il faut en arriver à la spécificité – voire au privilège, et au privilège absolu – d'une race et d'un type. Ce qui exige deux déterminations supplémentaires :

1) la race, le peuple, tient au *sang*, et non à la langue. Cette affirmation est sans cesse reprise par Rosenberg et par Hitler : le sang et le sol, *Blut und Boden*. (Hitler l'illustre en expliquant qu'on ne fera pas un Allemand d'un Nègre en lui apprenant l'allemand.) A beaucoup d'égards, cette affirmation tranche avec la tradition (romantique en particulier) d'une recherche ou d'une reconnaissance d'identité par la langue.

Le mythe revendiqué dans la tradition s'identifie souvent au *muthos* comme langue originelle, opposée au *logos*. Ici, au contraire, le mythe devient en quelque sorte le sang, et le sol d'où, en somme, il jaillit. Ce déplacement a sans doute plusieurs raisons :

— l'Allemagne, en tant que mythe non encore réalisé du ^{xx}^e siècle, n'est plus le problème de langue qu'elle fut jusqu'au ^{xviii}^e siècle, mais un problème d'unité matérielle, territoriale et étatique. C'est le sol (la *nature* immédiate de l'Allemagne) qui doit être « typé », et avec lui le sang des Allemands ;

— si le mythe aryen se reconnaît, comme nous allons le voir, dans d'autres territoires linguistiques (et d'abord grec, mais aussi latin, et nordique), c'est une autre identité que celle de la langue qu'il faut saisir en lui :

— malgré sa spécificité, la langue appartient d'emblée à l'élément de l'universel. Du moins, elle risque, si elle n'est nourrie de sang, de toujours apparaître du côté de ce qui reste formel et sans substance. Le sang, au contraire, c'est la nature, c'est la sélection naturelle (avec un darwinisme en toile de fond), et c'est ainsi le motif d'une « volonté de nature » (MK, p. 311, 422) qui est volonté de différence, de distinction, d'individuation. (Ainsi, c'est la nature elle-même qui engendre le processus des identités mythiques : c'est la nature qui rêve et qui se rêve dans ses types.)

C'est ainsi, en particulier, qu'il y a un sang aryen, que Rosenberg fait remonter à l'Atlantide.

2) Pourquoi les Aryens ? Parce qu'ils sont porteurs du mythe solaire. Ils sont porteurs de ce mythe parce que, pour les peuples du Nord, le spectacle du soleil est impressionnant à la mesure de sa rareté. Le mythe aryen est le mythe solaire, opposé aux mythes de la Nuit, aux divinités chtoniennes. D'où les symboles solaires, et la svastika.

Pourquoi le mythe solaire ? On pourrait dire sans aucune gratuité que, pour Rosenberg, ce mythe de la clarté présente la clarté du mythe en général. Il écrit, par exemple : « L'expérience mythique est claire comme la blanche lumière du soleil. » (p. 146). Le mythe du soleil n'est rien de moins que le mythe de ce qui fait surgir les formes comme telles, dans leur visibilité, dans la découpe de leur *Gestalt*, en même temps qu'il est le mythe de la force ou de la chaleur qui permet la formation même de ces formes. Autrement dit – et sans revenir sur ce qui a été dit du culte de la lumière et du Midi – le mythe solaire est le mythe de la force formatrice elle-même, de la puissance originelle du *type*. Le soleil, c'est la source de la distinction typique. Ou encore, le soleil est

l'*arché-type*. L'Aryen n'est pas seulement un type parmi d'autres, il est le type dans lequel se présente (se rêve et s'incarne) la puissance mythique elle-même, la nature mère de tous les types. Ce privilège se développe selon trois axes principaux :

1) L'Aryen est le fondateur de civilisation par excellence, le *Kulturbegründer* (fondateur de civilisation) ou le *Kulturschöpfer* (créateur de civilisation) opposé au simple « porteur de civilisation » (*Kulturträger*). « En peu de millénaires souvent, et même en peu de siècles, les Aryens ont créé des civilisations qui portaient dès l'origine au complet les traits intérieurs de leurs essences. » (MK, p. 319). Ce peuple est le peuple, ou le sang, de la création immédiate (et en somme, géniale) des formes accomplies.

2) Les grands Aryens de l'Antiquité sont les Grecs, c'est-à-dire le peuple qui a produit le mythe comme *art*. Les Grecs ont mis en forme leur âme (leur sang), ils en ont produit la *Darstellung* (présentation) ou la *Gestaltung* (mise en forme, ou en figure), précisément dans la distinction absolue de la forme, dans l'art. Devant l'art des Grecs, on a l'expérience du *Formwillen*, du vouloir de la forme, ou du vouloir-former. Aussi l'art est-il à partir des Grecs et pour l'Europe une fin en soi, une religion en soi. Ce qui ne veut surtout pas dire, ici, « l'art pour l'art », mais ce que Rosenberg appelle « un art organique, engendrant la vie » (p. 448). Wagner compte beaucoup dans cette considération, mais plus encore la compréhension de la *vie* comme art, et ainsi du corps, du peuple, de l'État comme œuvres d'art, c'est-à-dire comme formes accomplies de la volonté, comme identifications achevées de l'image rêvée.

3) Les grands Aryens du monde moderne, ce sont les mystiques allemands, et surtout Maître Eckhardt (passons sur l'incroyable sollicitation de son histoire et de ses œuvres à laquelle se livre Rosenberg). Car Eckhardt a ouvert la possibilité résolument moderne du mythe en produisant le mythe de *l'âme libre*. La pure intériorité de l'âme (dont la race est l'extériorité) s'éprouve, dans l'expérience mystique, plus grande que l'univers même, et libre de tout, de Dieu avant tout. Le mythe s'énonce alors dans toute sa pureté : il s'agit de *se former*, de *se typer*, et de se typer comme libre créateur absolu (et par conséquent, *auto*-créateur). Rosenberg écrit : « Odin était mort, et il le reste ; mais le mystique allemand découvrit le « Puissant d'en-haut » dans sa propre âme. » (p. 219).

L'âme, ou la « personnalité », ou le « génie », se trouvant en elle-même comme son « mythe » le plus propre, ou encore : l'âme s'engendrant de son propre rêve, ce n'est au fond pas

autre chose que le Sujet absolu, auto-créateur, un sujet qui n'a pas seulement une position cognitive (comme celui de Descartes), ou spirituelle (Eckhardt), ou spéculative (Hegel), mais qui rassemblerait et transcenderait toutes ces déterminations dans une position immédiatement et absolument « naturelle » : dans le sang et dans la race. La race Aryenne *est*, à ce compte, *le* Sujet. En elle, l'auto-formation s'effectue et s'incarne dans « cet égoïsme collectif et sacré qui est la Nation » (Hitler, dans une interview de 1933).

Aussi le motif central de cette « âme » et de sa *Gestaltung* se résume-t-il pour finir à ceci : premièrement, la création et la domination civilisatrice par le sang ; deuxièmement, la préservation du sang, c'est-à-dire l'honneur. Il n'y a finalement qu'un seul choix mythique possible, qui est le choix entre l'amour et l'honneur (cf. Rosenberg, p. 146). Le choix originaire de l'Aryen, ou qui fait l'Aryen, c'est le choix de l'honneur de la race.

La plupart des traits fondamentaux de cette construction se retrouvent chez Hitler, comme on a déjà pu le voir. Mais ils s'y retrouvent dans ce qu'on pourrait désigner comme la version cette fois intégralement moderne, politisée et technicisée de la construction du mythe.

Ce qui revient aussi à dire que *Mein Kampf* présente la version résolument « pratique » de la construction du mythe. Mais nous comprenons désormais que la « pratique » ne succède pas ici à la « théorie » : elle lui est, si on peut dire, inhérente, ou immanente, si la logique du mythe n'est pas autre chose que la logique de son auto-effectuation, c'est-à-dire de l'auto-effectuation de la race aryenne comme auto-effectuation de la civilisation en général. Le mythe s'effectue, très rigoureusement, comme « national-socialisme ». Ce qui implique quelques déterminations supplémentaires, que nous énumérerons pour finir :

1) Le combat désormais nécessaire est avant tout un combat d'idées, ou un combat « philosophique » (Hitler ne parle pas de mythe : il parle le langage de la rationalité moderne). La « force brutale » ne peut rien si elle ne s'appuie sur une grande idée. Or le malheur et le mal du monde moderne, c'est la double idée, abstraite et désincarnée, impuissante, de l'individu et de l'humanité. Autrement dit, la social-démocratie et le marxisme. Par conséquent : « La poutre maîtresse du programme national-socialiste est d'abolir le concept libéral de l'individu comme le concept marxiste de l'humanité, et de leur substituer celui de la communauté du *Volk*, enracinée dans son sol et unie par les chaînes d'un même sang. » (Hitler au Reichstag, 1937). Le combat doit être un combat pour la

réalisation effective de ce concept, qui n'est autre que le concept du mythe.

2) Le combat est donc combat pour ce dont Hitler reprend le nom à la tradition philosophique, et qui occupe dans son discours la position du mythe : la *Weltanschauung*, la « vision du monde » (il y a eu un service officiel de la *Weltanschauung*). Le nazisme est avant tout « formation et accomplissement de son image *weltanschaulich* » (MK, p. 680), c'est-à-dire construction et conformation du monde selon la vision, l'image du créateur de formes, de l'Aryen. Le « combat *weltanschaulich* » (id.) n'est pas n'importe quelle entreprise de domination : il est une entreprise de conformation du monde (comme celles d'Alexandre et de Napoléon). Le monde aryen devra être beaucoup plus qu'un monde soumis et exploité par les Aryens : il devra être un monde devenu aryen (et c'est pourquoi il faut en éliminer le non-type par excellence, le Juif, ainsi que quelques autres types dégénérés). La *Weltanschauung* doit être absolument incarnée, et c'est pourquoi elle exige « un bouleversement complet de la vie publique tout entière selon ses vues, *ses Anschauungen* » (MK, p. 506). L'*Anschauen*, le « voir » comme intuition allant au cœur des choses et *formant* l'être même, ce « voir » d'un « rêve » actif, pratique, opératoire, fait le cœur du processus « mythico-typique », qui devient ainsi le rêve effectif du « Reich de mille ans ».

3) C'est pourquoi la *Weltanschauung* est absolument intolérante, et ne peut figurer comme « un parti à côté des autres » (MK, p. 506). Ce n'est pas une simple option philosophique, ni un choix politique, c'est la nécessité même de la création, du sang créateur. Aussi doit-elle être l'objet d'une croyance, et fonctionner comme une religion. La croyance ne surgit pas toute seule, elle doit être éveillée et mobilisée dans les masses. « La plus belle conception théorique reste sans but et sans valeur, si le *Führer* ne peut mettre les masses en mouvement vers elle. » (MK, p. 269), d'autant que les masses sont avant tout accessibles aux mobiles affectifs.

(Ce maniement de la croyance « *weltanschaulich* » demanderait une étude supplémentaire, pour montrer comment il est sans doute difficile de séparer, chez Hitler, la conviction et la manœuvre. À la fois, il développe dans toutes ses conséquences la logique d'une croyance qui est la sienne, et à laquelle il se subordonne, *et* il exploite brutalement les ressources de cette croyance aux fins de son propre pouvoir. Mais cette exploitation elle-même reste dans la logique de la croyance : il faut bien éveiller, ou réveiller le rêve aryen chez les Allemands. On pourrait peut-être définir l'hitlérisme

comme l'exploitation lucide – mais pas nécessairement cynique, car elle-même convaincue – de la disponibilité des masses modernes au mythe. La manipulation des masses n'est pas seulement une technique : elle est aussi une fin, si, en dernière instance, c'est le mythe lui-même qui manipule les masses, et se réalise en elles.)

Nous avons seulement cherché à déplier une logique spécifique, et nous n'avons donc pas autrement à conclure. Nous tenons seulement à souligner combien cette logique, dans le double trait de la volonté mimétique d'identité, et de l'auto-effectuation de la forme, appartient profondément aux dispositions de l'Occident en général, et plus précisément, à la disposition fondamentale du sujet, au sens métaphysique du mot. Le nazisme ne résume pas l'Occident, et il n'en est pas non plus l'aboutissement nécessaire. Mais il n'est pas non plus possible de simplement l'écarter comme une aberration, ni comme une aberration simplement passée. L'assurance confortable dans les certitudes de la morale et de la démocratie, non seulement ne garantit rien, mais expose au risque de ne pas voir venir, ou revenir, ce dont la possibilité n'a pas tenu à un pur accident de l'histoire. Une analyse du nazisme ne doit jamais être conçue comme un simple dossier d'accusation, mais plutôt comme une pièce dans une déconstruction générale de l'histoire d'où nous provenons.

6. Ph. Lacoue-Labarthe a présenté de tels développements dans *La fiction du politique*, Paris, Bourgois, 1988 et dans *Musica ficta (figures de Wagner)*, même éditeur, 1991 ; J.-L. Nancy en a proposé dans *La communauté désœuvrée* et dans *La comparution* (avec Jean-Christophe Bailly), chez le même éditeur en 1986 (2^e édition, 1988) et en 1991. – La version américaine de ce texte a été publiée par *Critical Inquiry*, University of Chicago Press, Winter 1989.

7. Plus encore : le démontage des « mythologies » au sens de Barthes a pu devenir, de nos jours, partie intégrante d'une culture ordinaire véhiculée par les mêmes « media » qui secrètent ces mythologies. En général, la dénonciation des « mythes », des « images », des « media » et du « semblant » fait partie désormais du système mythologique des media, de leurs images et de leur semblant. Ce qui revient à dire que le mythe véritable, s'il y en a un, celui auquel il y a adhésion et identification, se tient dans un retrait plus subtil, d'où il agence, peut-être, toute la scène (au besoin, en tant que mythe de la dénonciation des mythes...). De même, on verra que le mythe nazi se tient en retrait des figures mythologiques déterminées, de celles des mythologies germaniques comme des autres.

8. Traduction (par J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy) de *The origins of totalitarianism*, Paris, Seuil, 1972, p. 217.

9. Sur cette histoire, cf. Hans Sluga, « Heidegger, suite sans fin », *Le messenger européen*, Paris, P.O.L., n°3, 1989.

10. La Terreur ne relève pas – pas du moins de manière complète, évidente, ni... moderne – de l'immanentisme général que supposent les

totalitarismes, et au premier chef le nazisme, où l'immanence de la race – du sol et du sang – absorbe toute transcendance. Il reste dans la Terreur l'élément d'une transcendance classique (de la « nation », de la « vertu » et de la « république »). Mais cette différenciation, nécessaire à une description juste, ne conduit ni à réhabiliter la Terreur, ni à revendiquer une transcendance contre l'immanence : ce geste très répandu aujourd'hui nous paraît tout aussi mythique ou mythifiant que le geste inverse. En vérité, c'est de penser hors de l'opposition ou de la dialectique de ces termes que nous avons besoin.

11. Cette référence appellerait deux développements distincts : d'une part, sur la complexité du couple mythos/logos telle que Heidegger permet de la dégager, mais aussi, d'autre part, sur le rapport que revendique Heidegger à une dimension mythique de la pensée, rapport qui ne fut évidemment pas étranger à son nazisme (nous y faisons allusion plus loin).

12. Op. cit., p. 218.

13. Cf. Ph. Lacoue-Labarthe, « Diderot, le paradoxe et la mimesis » in *L'imitation des modernes*, Paris, Galilée, 1987.

14. In *Noblesse de l'esprit*, trad. F. Delmas, Paris, Albin Michel, 1960.

15. Pendant toute cette période, l'Allemagne n'a pas d'État, comme on le sait. Elle correspond plutôt à ce que Dürrenmatt a pu décrire ainsi : « Les Allemands n'ont jamais eu un État, mais uniquement le mythe d'un empire sacré. Leur patriotisme a toujours été romantique, en tout cas antisémite, et aussi bien pieux et respectueux de l'autorité. » (« Sur le sentiment patriotique », *Libération*, 19 avril 1990 – traduction d'un texte paru in *Dokumente und Aussprachen*, Bonn, Bouvier, 1989.)

16. « Sur l'imitation de la peinture et de la sculpture des Grecs. »

17. Cf. *Les carnets*, Paris, PUF, 1949.

18. Mais cela ne signifie pas que nous suivions Syberberg dans ses récentes déclarations philo-prussiennes nostalgiques (selon le plus convenu des néo-romantismes) et, malheureusement une fois de plus, antisémites.

Annexe

Depuis la première parution de ce texte en France, il nous a souvent été demandé pourquoi nous n'avions pas accordé plus de place à la spécificité antisémite du racisme nazi. En fait, dans les conditions qui furent celles de la première version du texte – un colloque organisé par un comité juif, sous la direction du rabbin Lederer (cf. le début du texte), et qui comprenait d'autres contributions que la nôtre –, on attendait de nous une analyse de certaines des conditions de possibilité de cet antisémitisme, plutôt que du phénomène lui-même.

On pourrait prolonger notre texte en direction d'une évaluation de ce qui constitue la judéité, pour le nazisme, en antithèse absolue de l'identité mythique et du mythe identificatoire. En tant que contre-épreuve ou que « anti-type » du mythe aryen, le Juif est identifié à une vermine ou à un virus porteur d'infection. On peut suivre très clairement, dans *Mein Kampf*, cette assimilation descendante, tout d'abord au sous-homme, puis à l'animal, enfin à l'infection. De manière analogue, on sait comment le Juif, tout en représentant à peine un type pour le culte nazi de la beauté, n'en est pas moins continuellement transformé en *caricature*. La déformation et l'altération répondent ainsi à la claire formation de la vision mythique, telle que nous l'avons analysée chez Rosenberg. Au fond, le Juif était pour le nazisme le misérable incapable de seulement accéder à la puissance figurale du mythe.

En fait, il y a beaucoup à dire sur le rapport négatif de la judéité au mythe et à la figuration. Nous avons abordé cette question dans « Le peuple juif ne rêve pas » (in : *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?* Colloque de Montpellier, 1980, ed. Adélie et Jean-Jacques Rassial, Paris, Seuil, 1981, p. 57-92). Nous nous contenterons ici de remarquer, qu'il s'agit sans doute moins d'affirmer que « le Juif est sans mythe » – affirmation qui demanderait en tout cas un examen plus précis – que d'être attentif à un retournement secret qui peut faire du « sans mythe » – et donc du « Juif » – à son tour un nouveau mythe. (Juillet 1992)