

*Entendre Heidegger  
et autres exercices d'écoute*



Varlam Tikhonovitch Chalamov

**François Fédier**

François Fédier

## **Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute**

### *QUATRIEME DE COUVERTURE*

C'est grâce à Jean Beaufret que j'ai pu entendre. Sans lui, je n'aurais sans doute pas été capable de porter attention au propos de Heidegger: il est au premier abord presque inaudible, tant ce qui y est dit demande qu'on ouvre grand les oreilles. Le renom du philosophe ne vient pas faciliter les choses. La gloire elle aussi est faite de malentendus.

Dissiper les malentendus est une entreprise fastidieuse: rien n'est plus obtus qu'un homme qui ne veut rien entendre. Le présent livre ne se propose donc pas ce but. Il lui suffit amplement de mettre autant que possible les lecteurs au contact de ce que montre Heidegger, cette contrée si proche, mais que nous avons les plus grandes peines du monde à percevoir, et où tant de richesses dorment à notre insu.

Les textes ici rassemblés, dont la moitié sont inédits, ont été écrits de 1983 à 2007.

Mon souhait le plus cher est que ce livre puisse donner envie d'écouter: un peu comme lors de ces instants d'attente joyeuse – quand, une fois le *la* donné à l'orchestre, chaque instrument se met pour lui-même à s'accorder dans sa tessiture, au milieu d'un brouhaha croissant, jusqu'à ce que s'installe soudain le silence où le concert peut commencer.

*f.f. décembre 2007*

François Fédier: **Entendre Heidegger** / et autres exercices d'écoute

425 pages, à paraître en janvier 2008

aux Éditions © "Le Grand Souffle"

24, rue Truffaut, 75017 Paris

01 42 94 25 50

[www.legrandsouffle.com](http://www.legrandsouffle.com)

# Table des matières

Entretien-Préface  
Table des matières  
Alphabet grec

## I

Commémoration  
Entendre Heidegger ?  
Hannah Arendt à propos de Heidegger  
Après la technique  
Le phénomène de la traduction  
L'intraduisible  
Comment traduire "Ereignis" ?

## II

Sans comparer  
La politique ? Parlons-en...  
Aller-retour  
S'il s'agit vraiment de rendre justice à Heidegger  
L'irréprochable

## III

En Russie  
Vendée  
Hommage à Jean Beaufret  
Centenaire du 22 mai 1907  
T'accompagner  
Godo Auctor  
Du sculpteur à l'œuvre  
Observer...

Index sommaire

## EN RUSSIE

Nous avons été, ma femme et moi, à Moscou du mardi 17 au jeudi 26 septembre 2002. Depuis des années, Vladimir Benjaminovitch me pressait : “Venez, écrivait-il, dépêchez-vous de venir.” Je le comprenais de travers, pensant qu’il faisait allusion à une échéance “politique” – la fin du “dégel”, une reprise en main par les “forces antidémocratiques”. Mais pas plus en Russie qu’en Occident, il n’y a place, dans le “monde” où nous vivons, pour la politique, au sens vrai du terme. S’imaginer le contraire, c’est simplement manifester qu’on n’a plus idée de ce que la politique pourrait, de ce qu’elle devrait être.

La mise en garde de mon ami me signifiait autre chose, que j’ai compris après le retour à Paris, alors que je me remémorais la dernière promenade, celle du mercredi 25 septembre. Nous y sommes allés ensemble, Vladimir Benjaminovitch, sa femme Olga Evgueniévna et deux de leurs fils, Oleg et Dimitri, à Serguéiev Posad – au Cloître de la Trinité Saint Serge, le jour même de la fête du saint.

Étrange visite, au cours de laquelle, apparemment, rien ne s’est passé – comme si nous autres, Occidentaux, étions restés à l’extérieur, sans même réussir à savoir si nos amis russes avaient cherché à nous montrer quoi que ce soit. Le temps était splendide; automne clair et ensoleillé, bleu tendre du ciel, les feuilles des bouleaux ayant déjà viré du vert pâle au jaune. C’est le lieu que célèbre Paul Florensky – arrêté par le “pouvoir soviétique” le 25 février 1933 et fusillé le 8 décembre 1938 – dans le texte *La Laure de la Trinité Saint Serge et la Russie* (in : Père Paul Florensky *La perspective inversée, suivi de l’Iconostase*, coll. sophia, L’Âge d’Homme, Lausanne, 1992, pp. 28-50). Nous sommes restés là pendant plusieurs heures, à simplement promener et regarder. Mais en partant, Vladimir Benjaminovitch, m’ayant pour ainsi dire pris à part, a murmuré (presque plutôt pour lui que pour moi) : “Ce n’est plus comme avant.” Autre souvenir de ce jour : un bâtiment de l’Académie théologique. Nous voulons y entrer. Un jeune moine, derrière son ordinateur, nous fait savoir que les visites ne sont pas autorisées.

Avant ce mercredi, alors que nous parlions de Serguéiev Posad, Vladimir Benjaminovitch m’avait dit que Paul Florensky – que depuis des mois mon ami Jean-François Rollin m’avait avec insistance poussé à lire – nommait ce lieu : le centre du Monde. Relisant, ces jours-ci, *La Laure de la Trinité Saint Serge*, je suis mieux à même de saisir à la fois ce qu’écrivait Florensky et ce que m’a dit Vladimir Benjaminovitch. Que m’a-t-il dit ? “Le Père Florensky parle de la Demeure Saint Serge comme du centre du monde” ? Ou bien : “Ce n’est plus comme avant” ?

C’est la Russie que voulait me faire voir mon ami russe. La Russie dont le visage – pense-t-il (mais est-ce bien cela qu’il pense ?) – est aujourd’hui en train de s’estomper. Quant à moi, que suis-je venu faire, sinon regarder si je pouvais voir la Russie. Mais qu’est pour moi la Russie ? Depuis toujours, elle est d’abord liée aux livres, mais à une certaine sorte de livres : ceux en qui se manifestent une exceptionnelle, une très intense manière de vivre et d’être humain. Puis, la Russie s’est aussi étendue aux icônes. Enfin, elle a gagné (mais avec les plus grandes difficultés, vu que je n’en sais pas la langue) jusqu’à la poésie russe.

Le premier soir, à peine arrivés dans son petit logement de la rue Kadómtseva (entre la rivière Yaousa et le chemin de fer de Sibérie), Vladimir Benjaminovitch m’a donné le numéro 56 d’une belle revue, *XXème siècle*, consacré à ce que tout le monde, là-bas, nomme le “siècle d’argent”, c’est-à-dire ce temps du monde russe (dont Rilke fut le témoin) qui va de la fin du XIXème siècle jusqu’au-delà de la “révolution” léniniste, et que

caractérisent une invention et un foisonnement dignes des plus riches moments de l'histoire. Comme j'en feuilletais les pages, l'idée s'imposa : c'est uniquement grâce à tout ce qui s'est ouvert pendant ces années fiévreuses que la Russie a pu survivre à ce que le Père Serge Boulgakov nommait «la barbarie, ... l'invasion spirituelle de Huns sur la terre russe, broyée par la presse d'airain du "pouvoir soviétique", avec des millions de vies humaines.»

Avant de partir pour Moscou, j'avais écrit à Vladimir Benjaminovitch : "À part une seule chose, aller sur la tombe de Varlam Chalamov, je n'ai quant à moi aucun souhait de visite". C'est le jeudi 19 septembre qu'a eu lieu cette sortie.

Je ne raconterai pas les cachotteries bureaucratiques, les indications erronées, les déambulations sans repères, (ces moments où je finissais par croire que nous n'y arriverions plus) – encore qu'elles aient une vertu bien particulière, celle de faire éclore la saveur même du temps. Nous ne cessons de la laisser échapper à force de hâte, d'occupation et de programmations. Alors que le temps, contrairement à ce que nous voulons croire, ne cesse d'œuvrer de façon à ce que s'ameublisse en nous l'aptitude qui nous permet d'accueillir le présent comme il lui sied.

Bref : dans le cimetière de Kuntsovo, passé l'église, dans une minuscule allée qui descend doucement au milieu des tombes, apparaît sur une pierre funéraire verticale la tête de Chalamov, sculptée dans le fer. Le poète est aussitôt reconnaissable. Tant qu'il n'est pas anéanti, il tiendra tête. Un jour plus tard, à l'Université de Moscou, je dirai (ayant réussi à me le formuler le soir de Kuntsovo) que je voulais aller sur cette tombe, parce que Varlam Chalamov m'était enfin apparu comme le symbole même de l'âme russe, celle que rien ni personne, jamais, ne parviendra à réduire au silence.

J'ai souvent lu à des amis (je l'ai même lu un jour à la classe entière) ce texte des *Récits de Kolyma*, "Cherry-Brandy", où Chalamov se figure la mort de Mandelstam. Où est le corps de Mandelstam ? Quelque part aux environs de Vladivostok. Lorsqu'on pense à Ossip Mandelstam, il faut supporter l'idée qu'il a été lui aussi jeté dans un charnier.

Là où nous logions à Moscou, chez Olga Alexandrovna, sur le vieux piano droit de son petit studio, était posée une sculpture d'un de ses amis : le visage du poète qu'enserrent ses mains.

Ce studio comporte une minuscule entrée, un bureau, une alcôve, une cuisine et une salle de bains. Seule la salle de bain ne renferme pas de livres. Sur le mur qui fait face au piano noir, un grand tableau de Chvartsman. Au-dessus du piano, deux autres peintures. Ce que je décris là pourrait donner une impression de richesse, alors que c'est tout le contraire. Nous ne sommes pas au centre de Moscou, mais à huit kilomètres environ du Kremlin, dans une des constructions de l'ère brejnévienne, une cité silencieuse, triste et grise, où pourtant, entre les bâtiments, poussent de nombreux arbres. Lorsqu'on regarde par la fenêtre (vers le nord-est) on voit à droite la tour de la télévision, l'Ostankinskaya, qui ressemble la nuit à une fusée de science-fiction.

Olga Alexandrovna, qui séjourne pendant les semaines d'été et du commencement de l'automne à la campagne, nous a offert de nous héberger dans son studio. Ainsi nous sommes à Moscou comme chez nous – et pourtant bien loin de Paris. Le silence de la ville, le silence des voisins est impressionnant. Aucun bruit. Pas de cris d'enfants; les chiens n'aboient pas. La cage d'escalier ne résonne ni de voix ni de pas. L'ascenseur, bien que vénérable, ne fait entendre aucun vacarme. Dans la rue, les gens marchent sans se presser, et sans se regarder. J'ai cru d'abord déceler dans ce comportement les séquelles de la vie soviétique. Mais je crois à présent que c'est bien

plus profond : c'est un trait paysan, que la vie citadine n'a pas réussi à effacer. Du même coup s'explique ce que j'ai pris tout d'abord pour de l'"impolitesse" : personne, par exemple, ne tient la porte à qui le suit; le faire pour quelqu'un qui sort après vous ne suscite pas même un regard. La "politesse" (et notez bien que je ne parle pas *contre* elle) n'est au fond que l'ensemble des automatismes grâce auxquels une vie citadine parvient à réduire les frictions entre des gens qui se côtoient de trop près. En Russie, même à Moscou – ville dont les habitants se comptent par millions – l'espace est si peu mesuré que ce risque de frictions entre individus ne joue manifestement aucun rôle. Un trait paysan, ai-je dit; j'ajoute, pour être aussi intelligible qu'il le faut : d'une paysannerie clairsemée et peu nombreuse. Au XVIIIème siècle encore, nous apprennent les historiens, la Russie était moins peuplée que la France.

Ce que nous nommons civilité (voire "civilisation") n'a pas originalement sa place dans l'existence d'êtres humains vivant à la campagne. Ma remarque ne vise aucunement à embellir idylliquement la "vie paysanne". Entre gens du même village, les relations ne sont pas nécessairement cordiales; mais elles n'ont pas à être *polies*. En-deçà de la politesse, les êtres, s'ils ne se connaissent pas, sont indifférents les uns aux autres. Et s'ils se connaissent, ils n'ont pas besoin de recourir à un code pour être en relations les uns avec les autres.

Pour préciser encore ce qui me semble ici mériter attention, je vais raconter ce qui nous est arrivé un après-midi où nous nous promenions seuls dans le centre. Ma femme voulait aller voir le Conservatoire Tchaïkovsky. Avec le plan de la ville que j'avais acheté à Paris, il n'était pas bien localisable. Sur le Boulevard Nikitskyi, non loin de la maison de Gogol, j'entre dans ce qui me semble être un théâtre ou un petit musée, et je vois deux dames, l'une assise derrière son guichet, et s'entretenant avec l'autre qui visiblement était venue lui tenir compagnie. Comme aucune des deux ne parle d'autre langue que le russe, je ne puis qu'articuler interrogativement les deux mots "Konservatoriya Tchaïkovsky ?". Aussitôt, par gestes, on essaie de m'orienter; je déploie le plan, mais son côté sommaire ne permet pas de situer le monument. La visiteuse, alors, va chercher son manteau et ses paquets, et me fait signe de la suivre. Nous partons avec elle. Nous ferons ainsi près d'un kilomètre et demi, jusqu'à ce que notre accompagnatrice s'arrête en nous montrant la statue de Tchaïkovsky et le bâtiment dont elle orne le devant. En lui rendant les paquets que j'avais portés pendant qu'elle nous guidait, je lui dis en russe, aussi distinctement que je puis, "le plus grand merci". Et là, à notre grande confusion, elle, qui s'était dérangée pour nous, plonge la main dans l'un des paquets, et nous tend avec un sourire enjoué deux confiseries.

À rapporter ce geste, j'éprouve aujourd'hui de la honte : alors que nous sommes les obligés de cette dame, et que, pour lui en rendre grâce, je n'arrive guère au-delà d'un balbutiement, voilà que c'est elle encore qui nous remercie. Comme si marquer de la reconnaissance pour ce que l'on a reçu de quelqu'un faisait aussitôt naître chez le donateur un regain de générosité. Cette caractéristique, il faut l'identifier comme encore plus profonde que paysanne, la reconnaître à vrai dire comme caractère foncièrement *populaire*. "Populaire" dans un sens que je n'hésite pas à qualifier de *métaphysique*, ne serait-ce que pour éviter toute simplification hâtive et toute entente qui s'empresse de ramener à un seul plan l'immense subtilité des choses. Devrait être ainsi considérée comme "peuple" toute humanité qui refuse (pour toutes les raisons qu'on voudra – aussi bien les bonnes que les mauvaises) d'avoir à exercer aucun pouvoir; une humanité pour laquelle le pouvoir est, au sens premier du terme, sacré, c'est-à-dire tel qu'il est vital pour elle de ne jamais entrer en contact avec lui. On voit que je continue de ne pas idéaliser : car cette particularité foncièrement *populaire* que je viens d'évoquer n'est autre que l'unique moyen, pour une humanité qui se voit et se vit comme "peuple", de garder ses distances, en veillant scrupuleusement à ne jamais

être en situation de rien devoir à personne. Quand une telle attitude modèle à ce point les êtres humains qu'elle devient chez eux un comportement spontané, ils sont véritablement des "gens du peuple" – ceux qui, en restant à l'écart d'eux, se distinguent des "autres", lesquels exercent sur eux toutes les formes de domination. Voilà l'une des choses qu'il m'a été donné de voir en Russie : comment la paysannerie et le peuple ont une manière singulière d'être à distance, ou mieux encore : une manière tout à fait typique d'occuper l'espace.

A trois occasions au moins, lors de promenades (par exemple le long de la rivière Yaousa pour aller voir le vieil aqueduc de Catherine II), Vladimir Benjaminovitch a presque sentencieusement répété une phrase dont il nous laissait ainsi sans aucun doute à développer les implications : « *En Russie, la terre n'appartient à personne.* » Voilà encore un propos dont le sens ne se saisit que métaphysiquement. Mais le métaphysique est loin de former un domaine abstrait et séparé de la vie courante. Que la terre, en Russie, n'appartienne à personne, c'est bien plutôt cela qui, de multiples manières, façonne d'emblée le rapport à l'espace dont je viens de parler.

Dès les premiers instants de notre séjour à Moscou, nous avons bien vu que l'espace n'y est pas celui que nous connaissons en Europe. Ce qui (je m'empresse de le dire) n'implique aucunement que la Russie m'apparaisse comme un pays autre qu'europpéen. Cet espace n'est pas non plus l'espace du "Nouveau-Monde", l'espace américain – bien que par de nombreux aspects ils semblent tous deux se ressembler, quand on se polarise superficiellement sur leur "immensité", sans remarquer comment le rapport à l'immensité les sépare vite radicalement.

Arrivant du nord, c'est-à-dire du côté où le pays est le plus plat, on n'a pas une vue d'ensemble de la ville. Aucune rupture apparente entre les constructions périphériques et celles de la ville proprement dite. Ainsi peut-on rouler pendant des kilomètres dans un paysage urbain monotone où la seule chose qui attire l'attention, c'est l'absence de densité entre les constructions. Mais dès qu'on approche du centre, c'est-à-dire dès que le vallonnement si caractéristique de Moscou devient visible, ce qu'implique cette absence de densité saute aux yeux comme la particularité de l'espace que je cherche à cerner.

Le centre de Moscou, du Kremlin à la ceinture de boulevards dite "des Jardins", est construit sur le système de collines qui borde la rive gauche de la Moskova. C'est là que l'on peut voir, grâce aux différences d'étagement, apparaître dans toute son extension la ville. Et c'est là que frappe cette caractéristique de l'espace qu'il me semble si important de saisir. Partout, même au centre, l'espace n'est jamais continu, de sorte que tout y est constamment interrompu par ce que j'ai bien envie d'appeler un large vide interstitiel, dont l'exemple le plus significatif est donné par ces innombrables et divers terrains vagues, à quelques dizaines de mètres seulement du Kremlin, où poussent de maigres végétations d'arbustes.

Si l'on compare le Kremlin avec le Jardin des Tuileries (tous les deux ont à peu près la même superficie, avec cette différence que le Kremlin est une sorte de grand triangle presque équilatéral, alors que les Tuileries forment un rectangle beaucoup plus long que large), la différence de l'espace saute aux yeux. Alors qu'à Paris l'espace plein et l'espace vide se répartissent quasi géométriquement en s'excluant l'un l'autre, à Moscou ils ne cessent de s'interpénétrer d'une manière de plus en plus énigmatique au fur et à mesure qu'on en prend mieux conscience. Entre la limite du Palais du Louvre et la place de la Concorde il y a plus de distance en mètres qu'entre n'importe quelles extrémités du Kremlin. Pourtant, lorsqu'on est à l'intérieur du Kremlin, l'impression de distance est incomparablement plus intense. Est-ce parce que dans son enceinte se trouvent un grand nombre de bâtiments ?

De fait, on y compte au moins quatre palais, et six églises, dont trois cathédrales. Mais le plus surprenant, c'est que tous ces édifices semblent dressés au milieu d'un espace vide, d'où un sentiment puissant d'immensité.

C'est sans doute en visitant les églises que l'on peut le mieux approcher la singulière structuration de l'espace qui y règne. Ces églises, même lorsqu'elles ont le titre de cathédrale, n'ont jamais les dimensions de ce qui porte chez nous ce nom. L'iconostase, dans la mesure où aucune de ses portes n'est habituellement ouverte, en diminue encore les dimensions. Et pourtant, même la plus petite église, la Cathédrale de l'Annonciation, avec son escalier menant à la galerie qui entoure le foyer liturgique, donne le sentiment que l'espace y est extraordinairement vaste. Est-ce par la profusion des fresques, des icônes, des candélabres, des ornements ? Ou bien au contraire, au-dessus de cette profusion, par la surprenante envolée verticale qui joue à peu près, avec une énergie au moins égale, mais en sens exactement inverse, le rôle du "canon de lumière" cher au grand architecte Le Corbusier ? Ou bien encore, par la splendeur du sol pavé en carreaux irréguliers de jaspe dont les couleurs prennent toutes les nuances du carmin au pourpre ? La réponse se trouve plutôt quand on saisit tous ces composants non plus isolément les uns des autres, mais à partir du tout qu'ils configurent et dont ils sont d'avance les parties indissociables.

Il n'est pas aisé de parvenir à prendre en vue tous ces éléments en partant de leur noyau d'unité quand il s'agit d'une œuvre d'art aussi accomplie que la cathédrale dont je viens de parler. Là en effet, toutes les tensions vont à leur terme avec une force et perfection de tracé qui vous laisse immanquablement sur place, dans une sorte d'hébétude ennemie de la clairvoyance à laquelle il faudrait pourtant pouvoir recourir.

Mais il n'y a pas que l'œuvre d'art pour réaliser une telle concrétion. Le samedi 21 septembre, Vladimir Benjaminovitch nous a conduits, avec ses fils Volodik et Oleg, à la demeure de campagne d'Olga Alexandrovna, près du village d'Azarovka, situé au-delà de la rivière Oka, c'est-à-dire à plus de cent kilomètres au sud de Moscou. Là, nous avons pu voir l'isba, construite du temps de sa grand-mère, au tout début du XX<sup>ème</sup> siècle, et où elle a composé tous ses poèmes. Petite maison de bois à un seul étage, posée sur la terre, dans une vallée en pente douce vers un marais, en contrebas, né du travail discret des castors. Tout l'été, Olga Alexandrovna y vit seule, face aux arbres fruitiers du jardin qui s'étend devant la maison.

Nous n'y sommes pas entrés aussitôt. Les garçons jouaient dans le long jardin; nous restions au soleil, à regarder, derrière le marais où poussent des bouleaux, la colline monter vers les autres maisons du village. C'est une toute vieille maison. Le bois dont elle est construite commence par endroits à céder. Les portes ne joignent plus guère, les carreaux sont sommairement ajointés, les revêtements montrent une grande fatigue.

On y entre par quatre marches de bois, pour arriver d'abord dans une sorte de couloir qui court tout du long, deux mètres environ devant ce qui apparaît alors comme façade interne de l'isba. Ce couloir est rempli d'outils, d'ustensiles, de vêtements et chapeaux de jardinage, de fruits récemment ramassés. Vers le milieu, la porte pour accéder à la demeure. D'abord un très petit espace, presque carré, où se trouvent la grande pierre d'évier et, en direction de l'intérieur, le four, à côté duquel on passe pour arriver dans la pièce principale, avec son annexe au fond à gauche, l'alcôve et le lit. C'est en voyant cette pièce que l'on saisit tout à coup ce qu'est cette isba. Avant, ce n'est presque encore qu'un pauvre logis. À peine là, toute l'habitation paysanne rayonne de sa calme évidence.

Le milieu de la maison est le four, autour duquel se module tout l'espace. Ce four est comme ces poêles en faïence que l'on voit dans les pays germaniques, avec pourtant cette différence notable que, construit en briques réfractaires, il est enduit d'un simple crépi rugueux. C'est le foyer, où se cuit la nourriture, et où, l'hiver, se maintient la chaleur. On entretient le feu par une petite ouverture basse, située latéralement dans le passage qui



mène du petit carré où se prépare la cuisine au lieu de séjour. Olga Alexandrovna, le soir venu, y allumera une petite flambée, assise sur un tabouret, comme l'étaient (tiendra-t-elle à nous dire) sa grand-mère Daria Ivanovna, puis sa tante. Le four étend ses parois sur les quatre espaces au sein desquels se dispose la demeure. Aussitôt que le feu y est allumé, son mur crépi diffuse généreusement la chaleur. Une longue banquette basse, dans la pièce, permet de s'asseoir dans son rayonnement.

Il reste à décrire la pièce où la vie de la maison se concentre, ses proportions parfaites, son orientation, la disposition des fenêtres, l'ameublement, la lumière qui y règne. Je me souviens qu'en y pénétrant, j'ai été arrêté par une sorte de saisissement : devant une harmonie si simple et si entière. La pièce est un peu plus longue que large. Face au mur du four et à sa banquette, le mur extérieur tourné vers le jour, avec ses fenêtres. Dans l'angle opposé à celui par lequel on entre, une table ronde, entourée de chaises. Dans l'autre mur qui, après l'angle, mais avant d'arriver à l'alcôve, continue de limiter la maison par rapport à l'extérieur, une fenêtre. Les fenêtres sont juste assez grandes pour laisser entrer le plus de lumière et le moins de froid. Ces habitations, depuis des siècles, ont acquis peu à peu tout ce qui permet de supporter la rudesse des hivers avec les moyens les plus rudimentaires. Le plancher de bois massif est détaché du sol. La hauteur de la pièce (assez faible, puisque je crois bien que j'aurais presque pu toucher le plafond en levant le bras) en agrandit par contraste la longueur et la largeur. La pièce s'étend ainsi à la fois spacieuse et intime, vaste et habitée – ces mêmes tensions subtilement antagoniques que nous retrouverons le lendemain en visitant les églises du Kremlin, et que l'expérience d'Azorka nous aura préparés à ressentir avec d'autant plus d'intensité.

— Pour mener à bien ce que j'ai commencé d'écrire, il est peut-être bon que je dise quelle en est l'intention. J'aurais aimé pouvoir redonner quelque chose, en échange de ce que nos amis nous ont prodigué sans compter pendant tout notre séjour. C'est pourquoi j'essaie de dire ce que nous y avons aperçu. Si je pouvais y parvenir, ne serait-ce que sur un seul point, il me semblerait ne pas être venu indignement leur rendre visite.

Or plus j'y repense, plus ce que j'ai ressenti en Russie me semble avoir à faire avec le *symbole*.

Je crois, au sujet de la peinture et de l'art en général, être arrivé à comprendre un certain nombre de choses qui, au fond, tournent toutes autour de ce qu'on pourrait nommer provisoirement le "non-symbolisme" de l'art moderne. Par là, j'entends (le terme de "symbolisme" étant pris au sens habituel d'aujourd'hui) l'idée selon laquelle l'art parvenu à son accomplissement n'est plus en référence à autre chose que lui-même – pour le dire avec des termes qui nous sont familiers : l'art moderne est celui où le sujet de l'art n'est autre que l'art lui-même.

Ce qui s'est produit à ce propos pendant le voyage en Russie, c'est l'aboutissement d'une réflexion amorcée depuis longtemps, et qui touche d'abord à ce qu'a d'insatisfaisant l'usage que l'on fait de la notion de "symbolisme" lorsqu'il s'agit de comprendre l'art. Symétriquement, le résultat de la réflexion s'en vient aussitôt concerner le symbole en général, indépendamment même de sa relation à l'art.

Sans doute, toute la difficulté provient de ce que l'entente traditionnelle du "symbole" s'est depuis très longtemps fourvoyée dans une impasse. On croit en effet définir le symbole, en soulignant ce moment de glissement vers autre chose vers quoi le symbole "ferait signe" et qui est censé le constituer. Inutile d'en donner des exemples, puisque c'est la pensée la plus communément admise – même là où, apparemment, on croit s'en être affranchi.

Pour se libérer de cette entente égarante du symbole, il suffit de se placer là où il n'est plus possible de manquer sa véritable nature. J'ai rappelé plus haut que Varlam Chalamov m'était apparu comme le symbole même de l'âme russe. "Symbole de l'âme russe", dans l'acception où doit s'entendre maintenant ce qui est dit, *implique qu'il ne peut y avoir d'âme russe en l'absence de son symbole*. L'âme russe et son symbole sont liés si intimement, que vouloir penser l'un sans l'autre est un comble d'abstraction que seule une analyse formelle peut autoriser (et d'où, par conséquent, aucune conséquence réelle ne peut être tirée). "Symbole", tel que ce mot parle en grec, dit en effet une unité première, indériverable et irréductible; une unité tellement unie qu'il vaudrait mieux dire même (bien que la formulation soit absolument fautive) : l'âme russe est son propre symbole, tout comme le symbole de l'âme russe est l'âme russe elle-même. La vertu d'une telle formulation (qui, je le répète, est fautive en stricte logique), c'est qu'elle donne un critérium très solide pour reconnaître ce qui peut être un vrai symbole.

En ce sens nouveau, il faut bien se rendre à l'évidence que tout art véritable est **symbolique** – mais justement (à l'inverse de l'entente encore répandue du "symbolique") dans la mesure où dans une œuvre d'art véritable, il n'y a aucun appel vers quoi que ce soit d'"extérieur" à l'œuvre, qui lui donnerait son "véritable sens". L'appel du symbole reçoit directement sa réponse, au sein même de l'œuvre, et en tant que cette œuvre, qui n'est œuvre que dans la mesure où elle s'adresse à nous.

Pour bien comprendre cette nature du symbole, revenons à Varlam Chalamov. Symbole, disais-je, de l'âme russe. Je pourrais tout autant dire : symbole du peuple russe, à condition de bien entendre le "peuple" dans l'acception que j'ai proposée plus haut. Peuple : cette portion de l'humanité qui refuse, avec la sûreté de l'instinct, d'avoir la moindre part au pouvoir et observe à son égard comme une obligation d'avoir à garder ses distances. Pendant tout notre séjour – j'en parlais à ma femme – j'étais tourmenté par les clichés qui font obstacle à la perception de ce que nous pouvons nommer, en reprenant le mot si parlant de Hölderlin, la "popularité" russe (*popularitas* : ce qui donne au peuple la caractéristique qui n'est qu'à lui). Tout le monde connaît ces clichés : "fatalisme", "nonchalance", "paresse"... j'arrête l'énumération, non sans mentionner que même des écrivains russes cherchent à cerner le caractère populaire avec des lieux communs de ce genre.

Or il a, ce caractère, manifestement à voir avec le refus "métaphysique" que je signale. Rentré à Paris, je n'avais toujours pas trouvé de mot apte à faire dûment paraître ce comportement populaire. On ne voit pas sans parole; mais il n'est pas donné à chaque mot d'ouvrir sur ce qu'il s'agit de révéler; la plupart du temps, nos mots font écran au lieu d'être des fenêtres. Mes réflexions tournaient autour de l'idée d'écart, de distance – termes trop "objectifs" lorsque je les mesure à ce que l'attitude populaire a de spontané, sinon même d'antérieur à la réflexion. Penser à Chalamov, ici-même, où il s'agit de comprendre comment s'articule factivement ce comportement, c'est aller vers l'issue. Il y a dans les *Récits de Kolyma* un texte qui me paraît rendre présent ce que je cherche. Il s'intitule *La première dent*. Ce récit culmine dans le passage où est contée la réaction du narrateur, prisonnier en route vers son camp, face à une iniquité perpétrée à l'encontre d'un autre détenu par le chef de l'escorte :

*Et, tout à coup, une vague de chaleur m'envahit. Je compris que tout, toute ma vie allait se jouer maintenant. Et que si je ne faisais pas quelque chose – je ne savais pas très bien quoi d'ailleurs –, je serais venu pour rien avec ce convoi, j'aurais vécu pour rien mes vingt ans. Et la honte de ma propre poltronnerie qui brûlait mes joues me*

*quitta : je les sentis devenir toutes froides alors que mon corps se faisait tout léger. Je sortis du rang et je déclarai d'une voix tremblante :*

*– Je vous défends de battre cet homme.*

Ce que décrit Chalamov, c'est au sens le plus propre une *réaction* : sous l'effet d'une situation subie, sans qu'il y ait intention préalable, tout à coup s'imposent un geste et une parole. Faire face, dans ces conditions, exclut la possibilité même de la bravade. C'est un sursaut, qui vient des entrailles, et dont on se sent bien plus le véhicule que l'agent. Telle est, me semble-t-il, la caractéristique la plus essentielle du comportement populaire : une réaction (et non une action) qui s'arc-boute au simple geste de *résister* – si l'on veut bien entendre ce terme dans son acception latine : arrêter toute autre posture et ne plus rien faire d'autre que : faire face.

Martin Heidegger a pris soin de décrire ainsi la relation antagonique qui lie ceux qui exercent le pouvoir et le peuple. On peut lire dans le *Discours de rectorat* (je retraduis un passage décisif du § 40) : « Exercent le pouvoir implique en tout état de cause que soit accordé au peuple le libre usage de sa force. Or être le peuple, cela implique d'abord et avant tout : résister. »

Je sais qu'il y a quelque chose de téméraire à rapprocher Heidegger et Chalamov. Pourtant j'en prends le risque, tout en demandant au lecteur la plus attentive bienveillance.

\*

*– Je ne suis pas de ceux qui croient que l'on puisse penser sans risque. Mais de quel risque parlez-vous ici ?*

*– Du pire des risques, pour nous autres : celui de confusion. Confusion entre l'ordre de la pensée et celui de la poésie – cette confusion nous amenant à ne pas examiner en quelle acception le terme de "résister" doit être pris.*

*– J'entrevois bien, à ce propos, une confusion massive : entendre "résister" au sens qu'à pris le mot depuis les années 1940-1945, qui virent en Europe se lever puis s'organiser la Résistance à l'hitlérisme.*

*– Vous avez entièrement raison. Si on entend ainsi le mot, on se bloque la possibilité de comprendre ce que dit Heidegger.*

*– Il est, sur ce point, très caractéristique que l'opposition et la lutte contre le communisme totalitaire ne portent toujours pas le nom de "résistance", mais celui de dissidence.*

*– Voilà qui devrait suffire pour nous obliger à rendre notre écoute plus fine. Il ne s'agira donc pas d'identifier la "dissidence" et la "résistance", mais de tenter de voir quelque chose d'autre. La grande et éprouvante difficulté de ce travail, c'est de malheureusement laisser croire qu'avec lui on favorise l'oubli des crimes commis. Un nouveau risque – qu'il faut assumer sans broncher. Chaque fois que nous verrons encore émerger ce soupçon, nous aurons à cœur de redire : nous ne travaillons pas dans le but que soient oubliés les crimes, mais tout au contraire pour que ce qui les a rendus possibles devienne toujours plus identifiable.*

*– Vous parlez de "quelque chose d'autre". Si je vous suis, cela a à voir avec ce que vous tentez de mettre en rapport (j'entends bien : un autre rapport que celui de l'identification) – à savoir l'attitude de refus de Chalamov et ce que Heidegger nomme "résister", et qu'il affirme être le déploiement propre de la force du peuple.*

– Oui. Pour bien le voir, il n'est pas inutile d'apporter quelque précision à propos du terme de "peuple" chez Heidegger.

– La notion de peuple, comme nous le savons tous deux depuis longtemps, passe pour indéfinissable par essence.

– Raison de plus pour nous mettre à la tâche d'en proposer une définition. Car il y a bien là une ambiguïté, dans la mesure où "peuple" signifie à lui seul aussi bien le tout que la partie. Aussi bien, par exemple, le "peuple français" en entier que, dans un peuple comme tout, l'ensemble des humbles qui en constitue la grande majorité.

– La même remarque vaut pour le mot allemand "Volk": c'est tout autant le "peuple" comme entité nationale que comme condition sociale de ceux qui occupent une situation inférieure.

– C'est bien pourquoi je dois préciser à présent que la nouvelle traduction que j'ai donnée plus haut (celle du § 40 du *Discours de Rectorat*) ne rend pas en français la lettre de ce qu'écrit Heidegger. Chez lui en effet "Volk" s'entend univoquement dans l'acception globale. Alors que ce qui apparaît dans ma traduction sous le nom de "peuple", ce n'est justement pas le peuple en entier, mais uniquement le peuple tel que je propose de l'entendre – comme l'humanité qui ne se sent en droit d'exercer aucun pouvoir.

– Si j'entends bien, vous traduisez (pardonnez-moi d'être à ce point direct) à contre-sens de ce que dit Heidegger ?

– On peut dire ainsi, à condition de noter que si je vais à contre-sens, c'est pour des raisons qui ne sont pas, elles, contraires à ce que je crois être l'intention de Heidegger.

– Soit. Mais alors, si Heidegger use univoquement du mot "peuple" pour dire le peuple allemand en entier, comment nomme-t-il ce que vous traduisez, vous, par "peuple" ?

– Il le nomme "die Gefolgschaft".

– Qui veut dire ?

– "L'ensemble de ceux qui suivent, ou qui obéissent". C'est ce qui se perçoit à la simple écoute du mot, où l'on entend le verbe "folgen": suivre, obéir. Ce mot *Gefolgschaft* désigne l'ensemble de ceux qui obéissent par fidélité. Chez nous, dans notre langue latine, "les partisans" (ceux qui prennent tel ou tel parti) pourrait bien rendre le mot allemand, au moins dans son acception immédiate, qui coïncide curieusement avec son usage dans le jargon hitlérien.

– Car ce mot fait partie du jargon hitlérien ?

– Sans aucun doute. La caractéristique de ce jargon, du point de vue de sa terminologie, c'est qu'il a récupéré quantité de mots anciens, en leur faisant prendre, par une sorte de gauchissement, une acception nouvelle. Ainsi, "Gefolgschaft" désignait chez les historiens de l'ancienne Germanie ce que Tacite nomme "comites" ou "comitatus", c'est-à-dire la "suite des féaux" (que notre vieille langue appelait "la comitive"). Chez les hitlériens, le gauchissement a lieu en ceci que l'obéissance par fidélité à un prince (laquelle est subordonnée à la loi divine) devient obéissance à la seule volonté du chef.

– Comment faut-il entendre *Gefolgschaft* chez Heidegger ?

– Comme "peuple" – dans l'acception que je propose! Autrement dit : pas plus au sens hitlérien qu'au sens féodal. Ce que, partout autour de nous, l'intelligentzia (montrant ainsi le peu d'intelligence dont elle est capable) s'obstine, aujourd'hui encore, à ne pas vouloir admettre.

– Laissons de côté l'intelligentzia. J'essaie donc de vous suivre : vous voulez réserver le nom de "peuple" uniquement à la partie la plus nombreuse d'un ensemble d'êtres humains vivant en communauté, alors que Heidegger réserve ce nom uniquement à l'ensemble lui-même.

– C'est bien cela.

– Vous insistez par conséquent sur l’acception très singulière dans laquelle il faut prendre, selon vous, le terme qui, chez Heidegger, désigne ceux que, vous, vous nommez le “peuple”.

– Parfaitement.

– Ce que vous nommez “peuple” doit s’entendre selon vous à partir de la “force de résistance” qui le constitue comme “peuple”.

– Pas “selon moi” ! C’est Heidegger qui écrit cela, et en toutes lettres. Et sur ce point encore, l’originalité de sa pensée peut être mise en évidence. Car ce que j’ai traduit plus haut par “exercer le pouvoir”, c’est le mot “Führung”. Ce mot, partout ailleurs qu’en Allemagne, évoque aujourd’hui encore Hitler lui-même, “der Führer”. À peu près comme si, parce que Staline se faisait nommer “Guide”, nous ne pouvions plus parler par exemple d’un guide de montagne sans que cela rappelle automatiquement le “petit père des peuples”.

– Je veux bien, mais “Führung” ne signifie pas “exercer le pouvoir”.

– “Führung”, c’est le fait de diriger, la “dirigeance”. Or qu’est-ce que diriger, sinon : exercer le pouvoir ? Le pouvoir, de quelque côté qu’on le prenne, consiste en fin de compte à prendre des décisions, et à les imposer. Or, si vous examinez ce que Heidegger dit (en toutes lettres, je le répète!) du rapport entre exercer le pouvoir et être le peuple – ou avec ses propres termes à lui : du rapport entre diriger et suivre les directives, il y a de quoi être surpris. Diriger, ce n’est pas d’abord imposer des directives, mais « accorder à ceux qui suivent leur force propre. » En d’autres termes : diriger suppose d’abord de laisser se déployer ce qui est du seul ressort de ceux que l’on prétend diriger. Et cette force, propre à ceux qui sont dirigés, c’est la force de résister : *Widerstand*.

– Si je tiens compte de ce que vous venez de dire, je comprends en quoi cette résistance ne doit pas être entendue à l’exemple de celle qui, pour nous, se nomme depuis la Seconde Guerre mondiale la “Résistance”.

– En effet. D’abord parce que la relation normale entre ceux qui exercent le pouvoir et le peuple n’est pas la guerre (ou pire encore : la guerre civile). Non que Heidegger se représente cette relation d’une manière idyllique. Entre les dirigeants et le peuple il y a bien, explique-t-il, une lutte, mais cette lutte n’est pas un affrontement où il s’agit d’éliminer ceux contre qui on lutte.

– Lutter suppose toujours un adversaire.

– Sans doute, mais tout adversaire n’est pas nécessairement un ennemi. Il peut être, il devrait être celui avec lequel on lutte.

– Faites-vous une différence entre la lutte contre et la lutte avec ?

– Je crois qu’il importe d’en faire une. Ne serait-ce que pour laisser ouverte la possibilité d’une lutte qui ne soit pas orientée sur l’anéantissement de l’adversaire, mais sur l’élévation des deux antagonistes, élévation qui résulte de leur mutuelle adversité et est obtenue à travers elle, et même grâce à elle. Mais là encore, soyons vigilants, et ne nous laissons pas entraîner vers l’angélisme.

– La lutte avec l’Ange est tout sauf angélique.

– La lutte du peuple avec ceux qui exercent le pouvoir encore moins. C’est pourquoi j’ai cité cet extrait de *La première dent*. Mais j’aimerais dire à présent pourquoi ce récit exemplaire ne permet pas de comprendre directement ce que veut dire résister pour un peuple.

– Je crois avoir déjà saisi.

– Dites-le moi donc.

– C'est parce que cette réaction que raconte le narrateur est, si j'ose dire, plus que paradigmatique. C'est en effet un véritable moment d'héroïsme que raconte Chalamov. Or, si je vous comprends bien, la lutte du peuple avec ceux qui exercent le pouvoir ne prend pas toujours ces traits héroïques.

– Elle ne les prend presque jamais! Et ceci, pour la raison que le peuple n'a pas de pouvoir. Il n'a pas de pouvoir parce qu'il ne peut pas en avoir. Résister, en tant que comportement du peuple, ce n'est donc pas d'abord résister à ceux qui exercent le pouvoir, mais résister à la tentation du pouvoir.

– Est-ce bien là la conception de la "résistance" dont parle Heidegger?

– Selon moi – ici, je vous accorde volontiers la tournure – sans doute. C'est en tout cas ainsi que je comprends Heidegger. Ce qui me conforte dans cette idée, c'est qu'elle va à contre-sens de toutes les idées reçues. Résister au pouvoir, en effet, ce n'est pas déployer un contre-pouvoir, mais demeurer inébranlable dans la volonté de rester à l'écart du pouvoir.

– Peut-on encore même parler de volonté?

– Vous avez raison! C'est plus profond que de la volonté. Si le peuple reste à l'écart du pouvoir, c'est qu'il ne peut pas faire autrement; il n'y entre aucun calcul; c'est pour lui aussi "naturel" que le fait de parler sa langue.

– Il ne déploie donc pas, dites-vous, de contre-pouvoir. Le peuple n'est pas une contre-société.

– En aucune façon. Si vous voulez bien entendre sans malice ce que je vais vous dire, le peuple n'a pas, de lui-même, dans les conditions habituelles de la vie, la moindre velléité de révolte: "résister" et "se révolter", ne sont pas du tout la même chose.

– Ne craignez-vous pas de formuler ainsi une conception "mystique" de la popularité?

– Le simple fait de pouvoir renvoyer ici à la manière dont Péguy pense le mystique m'ôte une bonne part de mes craintes.

– Une partie seulement?

– Oui. Parce que je ne puis faire abstraction du fait que chez Péguy, la "mystique" est l'antipode de la "politique". Or Heidegger pense la "politique" en lui gardant toute la plénitude de sens qu'avait ce terme pour les anciens Grecs.

– Est-ce que ce que vous essayez de dégager comme le rapport entre "exercer le pouvoir" et "être le peuple", serait pour vous le trait fondamental du politique?

– Seulement à condition que vous laissiez se manifester toutes les implications qui donnent sa concrétion au rapport que vous signalez.

– Il y a d'abord la résistance.

– Pas d'abord. La résistance du peuple n'est pas première; pas plus d'ailleurs que ne l'est l'exercice du pouvoir. Les deux sont liés ensemble. De la part de ceux qui exercent le pouvoir, la résistance doit être non seulement tolérée, mais accordée comme droit. Le verbe dont use Heidegger, "zugestehen", a une acception nettement juridique, celle du droit accordé, c'est-à-dire reconnu. En d'autres termes, exercer le pouvoir ne se peut légitimement que si le peuple a constamment la possibilité de résister.

– Que peut bien vouloir dire "résister" si, comme vous venez de le dire, ce n'est pas résister au pouvoir?

– Nous voilà devant une de ces terribles difficultés qui viennent de notre usage maladroit de la langue. J'ai dit: résister, ce n'est pas déployer un contre-pouvoir. Mais ce n'est pas non plus rester passif devant le déploiement du pouvoir. Si la réaction n'est pas une action, elle n'est pas non plus simple inaction. Entre agir et subir, entre l'actif et le passif, dans cet entre-deux pour lequel nos langues n'ont pas développé de vocabulaire – c'est là qu'est le site de la résistance dont nous parlons. Elle n'est pas héroïque, comme le geste que décrit Chalamov. Mais le geste héroïque, malgré tout, nous apprend

*quelque chose sur la résistance populaire. Je l'ai déjà dit : cette résistance n'est pas le résultat d'une délibération, mais présente un caractère d'immédiateté qui la rend presque insaisissable. Aussi faut-il essayer de l'entrevoir pour ainsi dire par réfraction.*

*La résistance et l'exercice du pouvoir forment à eux deux une unité. Une unité aussi indissociable que celle du symbole. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans résistance, ni de résistance sans exercice du pouvoir. Plus exactement : le pouvoir ne saurait être exercé comme il faut qu'il le soit sans résistance – et la résistance véritable ne peut se déployer s'il n'y a pas exercice du pouvoir. Cette seule formulation devrait laisser mieux entrevoir ce que pourrait être l'unité dont il est question. Car un exercice du pouvoir sans cesse rappelé à la réalité par la réaction de résistance du peuple se verrait, pour une grande part, garanti d'emblée contre les emportements qui, sinon, le font insensiblement glisser vers l'arbitraire. De sorte que la résistance du peuple, du simple fait qu'elle contrecarre la tendance spontanée de tout pouvoir à dévaler vers la violence, prend secrètement part à son exercice légitime. Situation hautement propice à ce que l'existence communautaire des hommes prenne l'allure de la politique.*

\*

Que faut-il entendre par “politique” ? En 1918, dans le texte que j'évoquais en commençant, Paul Florensky parle de “la formation du peuple en un État”. Dans des circonstances symétriques, Heidegger parle en 1933 du “peuple en son État”. Chez le philosophe allemand, comme je l'ai déjà dit, “peuple” (*Volk*) doit s'entendre comme l'unité entière de ceux qui exercent le pouvoir et de tous les autres. Je ne saurais me prononcer sur la manière dont il convient d'entendre (quant à cette distinction précise) ce que dit le Père russe. Mais ce qui me semble clair, c'est que l'unité que forment – cette fois dans la formulation qui est la mienne – ceux qui exercent le pouvoir et le **peuple**, cette unité n'est réelle, selon ce que dit Heidegger, que conditionnellement : à la condition expresse que soit reconnu au peuple ce qui lui est le plus propre, la force de résister. La forme expresse de cette reconnaissance n'est autre que l'État.

Ce qui se dessine sous nos yeux, c'est proprement un paradoxe : celui dont ne parlent ni Florensky ni Heidegger. Mais ils prononcent tous deux le mot “État” – que nous ne devons pourtant pas identifier trop vite.

Si l'on tient à souligner l'aspect de permanence qui parle dans le nom d'État, il est bon de regarder vers la permanence d'une figure plutôt que vers les institutions qui, en apparence, l'assurent. Car ce sont les institutions qui dépendent de la figure, non l'inverse.

De quelle figure s'agit-il ? De la figure que propose au monde une humanité constituée en État. Le paradoxe, c'est que cette figure d'humanité prend corps, comme nous disent l'Allemand et le Russe, en un État – mais que cet État repose non sur un affrontement, pas non plus sur un pacte, mais sur ce qu'il arrive au moins une fois à Péguy [dans le texte : *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle*, “Œuvres en prose complètes”, Pléiade, t. II, p. 690] de nommer un “synagonisme” – et qui a été déjà effleuré ici sous le nom de “lutte avec...”. C'est la situation contradictoire où ce qui lie les antagonistes n'est pas moins fort que ce qui les oppose, dans la mesure où ce qui les oppose ne parvient heureusement jamais à l'emporter sur ce qui les lie, mais où ce qui les lie n'est jamais longtemps plus fort que ce qui les oppose.

Avons-nous l'intelligence suffisante pour penser une telle lutte ? Peut-être faut-il commencer en s'interrogeant d'abord : avons-nous la possibilité d'entendre ce qu'elle met en jeu ?

Quoi qu'il en soit, reste la ressource de décrire. Depuis les "Lumières", tous ceux qui dirigent proclament qu'ils exercent le pouvoir au profit du peuple, grâce à la subtile solution qui consiste à prétendre le faire se gouverner par ses "représentants". Mais la question qui se pose aussitôt, si nous restons fidèles à la réflexion qui vient d'être entamée, est la question suivante : instituer des représentants du peuple, *est-ce reconnaître au peuple la force de résister au pouvoir* ? N'est-ce pas plutôt institutionnaliser – dans le rude langage des Anciens – une forme nouvelle et particulièrement habile de corruption du peuple, où ce dernier est immanquablement pris au piège, puisque désormais aucune résistance n'a plus aucun sens, le pouvoir étant exercé en son nom ?

Propos difficile à entendre. Mais ce n'est rien comparé à ce qui vient. Car il y a bien pis que cette corruption du peuple. En 1945, dans le texte *Français, si vous saviez...* ["Essais et Écrits de combat", Pléiade t. II, p. 1111], Georges Bernanos écrit : « Il n'y a plus de peuple. »

Nous ferions bien de méditer le fait qu'à côté de la corruption du peuple il y a, comme variante plus expéditive, l'*extermination*. Quand Ossip Mandelstam, dans le quatrième vers du poème qui lui coûtera la vie, prononce le mot muäikoborca ("moujikaborts") : briseur de moujiks, la "dékoulakisation" en Ukraine, de 1928 à 1933, avec ses millions de victimes innocentes, avait déjà donné au mot son poids littéral d'horreur. Il s'agit bien du "tueur de peuple".

Mais les historiens ne manquent pas de nous le rappeler : exterminer le peuple peut prendre des formes certes moins spectaculaires mais tout aussi efficaces. L'industrialisation des pays "développés" d'Occident ne s'est pas faite sans écrasement de la paysannerie, laquelle, dans le langage pudique des théoriciens, se traduit par l'expression "amorçage de l'accumulation primitive". En ce moment même, nous disait et répétait Vladimir Benjaminovitch, a lieu en Russie une extermination des pauvres dont personne ne parle.

Pour finir, j'aimerais revenir – en reconnaissance de ce qu'elle me paraît vraiment être – à la résistance qui est comme l'âme du peuple.

Rentrant de Russie, je n'arrivais toujours pas à nommer son ressort. Et tout à coup, je me suis souvenu d'une locution qu'emploie Cesare Pavese dans *Le métier de vivre*. Le contexte n'est certes pas le même; mais ce que disent ces mots me semble aider à voir d'où la résistance du peuple puise son inaltérable solidité. Ce sont les deux mots : détachement sacré – *distacco sacro*.

C'est l'adjectif qui porte à lui seul toute la charge du sens. Car le détachement, à lui seul, s'adapte vite à tous les raffinements de la civilisation, au point de pouvoir devenir la marque même de la distinction. Se détacher, c'est se désattacher. Quand on n'a pas d'attaches, on est libre. Rompre des attaches ne se fait toutefois guère sans peine. Il devient donc même élégant de souffrir pour être libre.

Avec le détachement sacré, plus de place pour les élégances. Je sais bien que beaucoup de contemporains réagissent au mot de "sacré" avec la nervosité du vampire devant lequel on agite une tresse d'ail. Tant pis pour eux. Nous autres, pour notre part, nous savons que le domaine du sacré est celui de l'interdit – et qu'il n'y a tout simplement pas d'humanité possible sans interdit. Non pas un interdit promulgué par une autorité quelconque, mais bien l'interdit absolu, qui précède toute contradiction et même toute diction.

L'humanité populaire observe, par interdit, un détachement vis-à-vis de tout pouvoir. Comment cela ?

Pour répondre, il me faut de nouveau faire un détour. Car c'est encore Vladimir Benjaminovitch qui me l'a donné à comprendre, pendant notre séjour en Russie (j'ai mis tant de temps à discerner comment il parle : rien



qu'en incisives – ce qui demande, de celui qui l'écoute, une oreille particulièrement acrobatique). Dans sa cuisine, un soir, il fut question de son "autocratie" d'homme russe. J'ai bien entendu : "autocratie". Il s'en accusait. Comme à l'accoutumée, je ne voyais pas ce qui pourtant crève les yeux : *autocratie*, c'est la croyance que "je" puisse être, à "moi" seul, la source et la mesure d'un pouvoir.

La perversion inhérente à tout pouvoir, la pesanteur qui lui fait dévaler sa pente, ne fait qu'un avec l'égarément de croire le pouvoir autocratique, c'est-à-dire dépendant de soi seul.

En tout être humain – Heidegger en repère le tour "existential" – il y a de quoi lui faire perdre le sens de cette pente. Chez ceux qui exercent le pouvoir, l'illusion consiste à considérer le pouvoir comme *leur* pouvoir, puisqu'ils l'imposent, et sans aucune limite – du moins le croient-ils quasi fatalement.

Le terrible privilège du peuple, c'est d'être au contraire sans cesse ramené à l'évidence que le pouvoir n'est pas et ne sera jamais le sien : le pouvoir est imposé au peuple, il le domine et au besoin n'hésite pas à l'écraser. Voilà ce que le peuple sait, d'un savoir solide, qui ne se laisse pas réellement convaincre par la sophistique des démagogues, parce que depuis toujours les tyrannies les plus féroces ont été celles qui se pratiquent au nom du peuple.

Je dis "savoir", mais c'est plus profond que ce que nous nommons savoir. L'expérience immémoriale du peuple s'y matérialise. C'est cela, la résistance du peuple : cette capacité *de ne plus bouger* face à ce qui menace de l'anéantir. Telle est la carrure du peuple, cette carrure qui, seule, est capable de contre-carrer l'emportement du pouvoir.

Suis-je à présent loin de la Russie, ou bien au contraire tout proche ? Est-elle en train de se perdre, ou bien résistera-t-elle au déchaînement qui la menace ?

Je pense de tout cœur à vous, mes amis de Russie...

*Paris, 28 octobre-6 novembre 2002*