

# MAX HORKHEIMER

## théorie traditionnelle et théorie critique



*tel* gallimard

1  
HOR  
THE

1  
HOR  
THE

Théorie  
traditionnelle  
et  
théorie critique  
par Max Horkheimer

TRADUIT DE L'ALLEMAND  
PAR CLAUDE MAILLARD  
ET SIBYLLE MULLER

BIBLIOTHÈQUE DE L'USTL	
Cote	121
Niv.	3
Salle	11g
Inv.	266431



GALLIMARD

La traduction de cet ouvrage a bénéficié d'une aide du *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (Office allemand d'Echanges universitaires). L'Éditeur lui en exprime ici sa reconnaissance.

TRADUIT DE L'ALLEMAND  
PAR CLAUDE MAILLARD  
ET SYBILLE MULLER

Titre original :

TRADITIONELLE UND KRITISCHE THEORIE

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays, y compris l'U.R.S.S.

© Fischer Taschenbuch Verlag, Francfort-sur-le-Main, 1970,

© Éditions Gallimard, 1974, pour la traduction française.

## PRÉFACE A LA RÉÉDITION \*

Parmi les raisons qui m'ont fait différer la réédition des essais parus dans la *Zeitschrift für Sozialforschung* et depuis longtemps épuisés, la moindre n'a pas été ma conviction qu'un auteur ne doit jamais publier que des idées qu'il puisse défendre sans réserve. Les travaux philosophiques que j'ai publiés autrefois et qui paraissent ici de nouveau ne demanderaient pas seulement à être remis en forme avec plus de rigueur, ils sont aussi dominés par des conceptions économiques et politiques que l'on ne peut plus accepter aujourd'hui que sous bénéfice d'inventaire ; une réflexion plus poussée est nécessaire pour les situer correctement par rapport à l'actualité. C'est à cela que j'ai consacré mes travaux ultérieurs. Si j'ai, en dépit de mes scrupules, consenti à cette réimpression, c'est dans l'espoir que ceux qui sont en quête de vérité, et qui la réclamaient depuis longtemps, conscients de la nécessité d'une mise au point, contribueront à empêcher que n'arrivent des catastrophes. Tirer d'une théorie critique des conséquences pour l'action est le désir ardent de ceux qui ne se contentent pas d'être des spectateurs indifférents ; on ne peut cependant leur donner aucune recette de portée générale, mais seulement leur rappeler qu'il est toujours nécessaire de voir clair

\* L'auteur a écrit cette préface pour la grande réédition en deux volumes de ses essais des années trente et quarante, parue en 1968 aux Éditions Fischer, de Francfort, sous le titre *Kritische Theorie* (Théorie critique). Cette édition, préparée par Alfred Schmidt qui en a également écrit la postface, contient, à côté d'un grand nombre d'autres textes, les quatre essais publiés dans le présent volume.

dans ses propres responsabilités. L'application irréfléchie et dogmatique de la théorie critique à la praxis dans une réalité historique qui n'est plus la même ne pourrait qu'accélérer le processus qu'il s'agit de dénoncer. Ceux pour qui la théorie critique représente un engagement sérieux, et notamment Adorno, qui l'a développée avec moi \*, sont d'accord sur ce point.

Pendant la première moitié de ce siècle, le soulèvement du prolétariat était, dans les pays européens touchés par la crise et l'inflation, une hypothèse plausible. Qu'au début des années trente les travailleurs, unis entre eux et alliés aux intellectuels, auraient pu barrer la route au national-socialisme, ce n'était pas non plus une simple vue de l'esprit. Lorsque apparut la barbarie nationaliste et raciste (*völkisch*), a fortiori pendant l'horreur de son règne, l'attachement à la liberté s'identifiait à la révolte contre les forces sociales intérieures et étrangères qui avaient soit provoqué, soit favorisé, soit au moins toléré l'ascension des futurs assassins. Et puis le fascisme prit le visage de l'honorabilité.

Si des États industriellement développés et réputés avancés — pour laisser de côté la Russie stalinienne — ont fait la guerre à l'Allemagne, ce n'était pas pour combattre le terrorisme hitlérien, qu'ils admettaient en le considérant comme une affaire intérieure de l'Allemagne, mais parce que des rapports de forces étaient en jeu. Sur ce point la politique allemande et la politique occidentale coïncidaient avec la stratégie de l'Est; et c'est pourquoi la haine du fascisme était une seule et même chose que la haine des cliques au pouvoir en général.

Depuis les années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, la théorie de la paupérisation croissante des travailleurs, dont devait résulter, selon Marx, la révolution, transition vers le règne de la liberté, est devenue pour une longue période abstraite et illusoire, ou du moins aussi désuète que toutes les idéologies que la jeunesse aujourd'hui méprise. Les conditions de vie des travailleurs manuels et des employés, qui au temps du Manifeste commu-

\* Cf. Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la Raison*, Fragments philosophiques, trad. fr. d'Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974 (N. d. T.)

niste étaient la résultante d'une oppression brutale, fondent aujourd'hui l'existence même du mouvement syndical et alimentent la discussion entre les groupes dirigeants en économie et en politique. Il y a longtemps que la volonté révolutionnaire du prolétariat s'est investie à l'intérieur de la société dans une activité qui compose avec le réel. Le prolétariat est intégré, au moins dans sa conscience subjective.

Toujours indispensable à la compréhension de la dynamique sociale, la théorie de Marx et Engels ne suffit plus pour expliquer l'évolution interne des nations ni leurs rapports entre elles. Prétendre appliquer des concepts de combat, tels que la domination de classe et l'impérialisme, aux seuls États capitalistes et non pas — tout autant — à ceux qui se prétendent communistes, n'a plus de l'opposition que les apparences et n'est pas moins contradictoire aux motivations qui restent les miennes, que les préjugés symétriques qui ont cours de l'autre côté. L'idée du socialisme, d'une démocratie réalisée comme contenu et non plus seulement comme forme, a été depuis longtemps pervertie dans les pays où règne le matérialisme dialectique (Diamat) et transformée en instrument de manipulation politique, de même que la parole chrétienne l'avait été par la chrétienté, pendant des siècles de sanglante oppression. Même la condamnation de la funeste intervention militaire américaine en Asie reste en Europe au niveau du pur conformisme, contredit la théorie critique, si l'on ne garde présentes à la conscience en même temps les attaques d'une inimaginable cruauté que se livrent de petites nations soutenues par grandes puissances adverses. « En ce monde, les choses sont complexes et beaucoup de facteurs les déterminent. Il nous faut examiner un problème sous ses différents aspects, et non sous un seul... Seuls les gens qui ont une vue subjective, unilatérale et superficielle des problèmes se mêlent de donner présomptueusement des ordres ou des instructions dès qu'ils arrivent dans un endroit nouveau, sans s'informer de l'état de la situation, sans chercher à voir les choses dans leur ensemble (leur histoire et leur état présent étant considérés comme un tout) ni à pénétrer l'essence même (leur caractère et leur liaison interne) : il est inévitable que de telles gens trébu-

chent. » Celui qui insiste ainsi sur la nécessité de la pensée politique, ce n'est pas quelque démocrate parlementaire, mais Mao Tsé-toung dans sa période la plus activiste, et il se réclame de la formule de Lénine : « Pour connaître réellement un objet, il faut embrasser et étudier tous ses aspects, toutes ses liaisons et médiations<sup>1</sup>. » L'approbation inconditionnelle et bornée des nationalismes qui se servent de slogans marxistes ne vaut absolument pas mieux que celle de la violence employée dans l'autre camp.

La terreur qui accompagne l'évolution vers un monde rationalisé, automatisé, bureaucratique, avec les révoltes militaires, les infiltrations dans les pays que l'on se dispute et la défense contre ces infiltrations, tout cela fait partie de la lutte entre les blocs, en ce temps où la technique accomplit son œuvre d'identification à l'échelle internationale. Notre époque tend à liquider tout ce qui faisait l'autonomie, même relative, de l'individu. Le bourgeois de l'ère libérale était en mesure de développer, dans certaines limites, ses capacités, sa destinée résultait jusqu'à un certain point de sa propre activité. Le postulat de la liberté et de la justice impliquait que cette possibilité soit étendue à tous. Le mouvement de la société se fait d'ordinaire de telle façon que l'expansion des uns est payée par l'amoindrissement des autres ; la réglementation centralisée de la vie, la gestion planifiée étendue jusque dans les détails, le règne de ce que l'on est convenu d'appeler la rationalité rigoureuse apparaît comme un compromis historique. Déjà du temps du national-socialisme on pouvait voir que le système totalitaire n'était pas le fruit d'un simple hasard, mais un symptôme de l'évolution sociale. Le perfectionnement de la technique, le développement des communications, celui des populations, poussent vers des formes d'organisation rigides ; la résistance, quelque désespérée qu'elle soit, est tout naturellement impliquée dans le cours des choses qu'elle a pour destination de changer. Quoi qu'il en soit, le sujet resté vivant conserve le droit d'exprimer ce qu'il a reconnu, et par là peut-être le moyen de détourner la menace d'une nouvelle terreur.

1. *Le Petit Livre rouge*, Citations du Président Mao Tsé-toung, éd. française Pékin, 1966, p. 239, 241.

Beaucoup de mes motivations sont apparentées à celles de la jeunesse : le désir d'un monde meilleur et d'une société saine, l'inadaptation à l'ordre établi. Je partage aussi ses réserves à l'encontre de la formation que donnent écoles, universités et établissements universitaires de toutes sortes. Je me sépare d'elle en ce qui concerne le recours à la violence : celle-ci dans son impuissance apporte à l'adversaire un secours qui lui vient à propos. Je pense devoir servir la vérité en disant qu'en dépit de toutes ses tares, notre douteuse démocratie est encore préférable à la dictature dont un bouleversement ne manquerait pas à l'heure actuelle de provoquer l'instauration. Tout en prenant parti pour la révolution russe, cette Rosa Luxemburg que révèrent aujourd'hui tant d'étudiants avait, il y a cinquante ans déjà, estimé que « l'élimination de toute forme de démocratie, imaginée par Trotski et Lénine » était un remède « encore pire que le mal auquel il prétend remédier<sup>2</sup> ». Prendre conscience que la liberté limitée et éphémère de l'individu est de plus en plus menacée, la protéger, la sauvegarder et si possible l'étendre est beaucoup plus urgent que la nier dans l'abstrait ou, pis encore, la compromettre par des actions sans perspective de succès. Dans les pays totalitaires l'enjeu des luttes de la jeunesse est précisément cette autonomie sur laquelle pèse une menace permanente dans les pays qui ne le sont pas. Quelques arguments que l'on invoque, prêter à la marche envahissante de la bureaucratie totalitaire l'aide de forces de gauche est un comportement pseudo-révolutionnaire, et la tentation du terrorisme de droite une attitude pseudo-conservatrice. Ainsi que l'atteste l'histoire la plus récente, ces deux attitudes se ressemblent plus qu'elles n'ont de rapport avec les idées dont elles se réclament. D'autre part le conservatisme authentique, celui qui prend vraiment au sérieux les acquis de la tradition culturelle, est plus proche d'une mentalité révolutionnaire qui ne se renie pas purement et simplement mais sait se dépasser elle-même, que du radicalisme de droite qui prépare la destruction de tout ce qui n'est pas lui-même.

Ce livre veut être un document. Rejeter la philosophie idéaliste

2. Rosa Luxemburg, *Die russische Revolution*, Francfort, 1963, p. 69.

et se proposer, avec le matérialisme historique, de mettre fin à la préhistoire de l'humanité, telle m'est apparue l'alternative théorique à la résignation devant un monde qui évolue dans la terreur vers le despotisme bureaucratique. Le pessimisme métaphysique, facteur implicite de toute pensée authentiquement matérialiste, m'a toujours été familier. Je suis redevable à Schopenhauer de mon premier contact avec la philosophie ; en dépit de mon opposition politique avec lui, ni mes rapports avec la philosophie de Hegel et de Marx, ni ma volonté de comprendre et de transformer la réalité sociale n'ont pu effacer l'empreinte de sa pensée. L'objectif d'une société meilleure et plus saine est indissociable de la notion de dette envers l'humanité. Depuis la fin de la guerre, toutefois, ce but s'est déplacé. La société traverse une phase nouvelle. Ce qui caractérise la structure de la couche dirigeante, ce n'est plus la concurrence des chefs d'entreprise, mais le rôle des directions, des comités, des associations professionnelles ; la situation matérielle des masses dépendantes détermine des tendances politiques et psychologiques différentes de celles du prolétariat d'autrefois. L'individu est intégré, comme la classe à laquelle il appartient. Le droit et le devoir de tout homme qui pense est de juger le monde que l'on est convenu d'appeler libre selon ses propres critères ; d'adopter à son égard une attitude critique et cependant de prendre parti pour les idées dont il se réclame, et de le défendre contre tous les fascismes, — hitlérien, stalinien ou autres. En dépit des lourdes menaces dont il est chargé, en dépit de toutes les injustices qu'il fait régner en lui-même comme au dehors, il constitue à l'heure actuelle encore une île, dans l'espace et le temps, et son engoulement dans l'océan de la puissance brutale signifierait aussi la fin de la civilisation dont la théorie critique fait encore partie. Je voulais prendre position sur ce point d'expérience, en le rattachant à mes essais ; c'est une des raisons de leur réédition.

Celle-ci a été prise en charge par Alfred Schmidt. Dans sa postface, il a exposé les idées directrices de son travail. A part quelques corrections de style et quelques suppressions, les essais sont publiés dans leur version originale. Excepté l'introduction d'Autorité et Famille, ces travaux ont été publiés dans la Zeit-

schrift für Sozialforschung, d'abord à Leipzig puis à Paris. Même après l'association de l'Institut de Recherches sociales avec la Columbia University de New York, où la plupart des essais ont vu le jour — association réalisée grâce à l'aide de Nicholas Murray Butler —, la revue a continué d'être publiée par les éditions Alcan. Elle paraissait pour l'essentiel en allemand. Nous étions convaincus que la langue allemande était mieux défendue dans le petit cercle de notre Institut que dans l'Allemagne du Troisième Reich. Lorsque éclata la guerre entre l'Allemagne et la France, j'écrivis à l'éditeur qu'il ne fallait sans doute plus compter pouvoir poursuivre la publication à Paris ; Jean Giraudoux, alors commissaire à l'Information, me répondit qu'il tenait pour un honneur de continuer à publier notre revue. Après l'occupation de Paris seulement, quelques livraisons parurent en anglais à New York.

Le dernier paragraphe du dernier article paru se rapporte à la société nationale-socialiste. En voici la traduction : « La rationalité technique érigée en système et posée comme fondement de la loi et de la pratique juridique a supprimé tout système de garantie des droits individuels, et transformé la loi et la pratique juridique en instrument de domination et d'oppression impitoyable, au service de ceux qui détiennent les principaux leviers de commande économiques et politiques du pouvoir social. Jamais le processus de dissociation de la loi et de la morale n'a été poussé si loin que dans cette société qui prétend avoir accompli leur intégration. » Otto Kirchheimer, l'auteur de ces lignes, est mort, et la revue n'existe plus. Tout ce qui compte maintenant, c'est que ces phrases ne puissent s'appliquer qu'au passé, et non à l'avenir.

Max Horkheimer.

Avril 1968.

### THÉORIE TRADITIONNELLE ET THÉORIE CRITIQUE

(1937)

En l'état actuel de la science, il ne semble pas que la question de savoir ce qu'est la théorie soulève de grandes difficultés. Dans la recherche telle qu'elle est habituellement pratiquée, on admet que la théorie est un ensemble de propositions concernant un domaine de connaissance déterminé, et dont la cohérence est assurée par le fait que de quelques-unes sont déduites logiquement toutes les autres. Plus le nombre des principes fondamentaux est réduit par rapport à celui de leurs conséquences, plus la théorie est proche de la perfection. Sa validité au regard du réel consiste en ce que les propositions déduites de ces principes coïncident avec des événements, des données de fait; si au contraire des contradictions apparaissent entre l'expérience et la théorie, l'une ou l'autre doit être révisée : ou bien l'observation a été mal faite, ou bien ce sont les principes théoriques qui recèlent quelque erreur. C'est pourquoi la théorie n'est jamais, au regard des faits, qu'une simple hypothèse; il faut se tenir prêt à la modifier lorsque le traitement de l'information fait apparaître des incompatibilités. La théorie est l'accumulation du savoir, ordonnée de façon à permettre une description aussi approfondie que possible des faits. Poincaré compare la science à une bibliothèque qui doit indéfiniment s'agrandir. La physique expérimentale joue le rôle du bibliothécaire chargé des achats : elle enrichit le savoir en lui procurant l'information. La physique mathématique — la théorie des sciences de la nature

au sens le plus strict — a pour tâche d'établir le catalogue, sans lequel, en dépit de toutes ses richesses, la bibliothèque serait inutilisable. « Tel est donc le rôle de la physique mathématique; elle doit guider la généralisation de façon à augmenter... le rendement de la science<sup>1</sup>. » L'objectif ultime de la théorie en général est d'édifier un système universel de la science, qui ne se limite plus à un domaine déterminé mais englobe tous les objets possibles. La multiplicité des sciences isolées est alors dépassée, en ce sens que les propositions relatives aux différents domaines du savoir se ramènent toutes aux mêmes prémisses. Le même appareil conceptuel élaboré pour l'étude de la matière inanimée sert aussi à mettre de l'ordre dans le règne de la vie; et quiconque en a appris le manie-ment, c'est-à-dire connaît les règles de la déduction, le système des signes, la procédure de confrontation entre les propositions déduites et les faits constatés empiriquement, etc., peut l'utiliser à tout moment. Mais nous n'en sommes pas encore parvenus à ce stade.

Telle est — schématisée, à vrai dire — la conception que l'on se fait en général aujourd'hui de la théorie dans son essence. On la fait traditionnellement remonter aux origines de la philosophie moderne. Descartes pose comme troisième règle de sa méthode scientifique la décision de « conduire par ordre (ses) pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres ». La déduction telle qu'elle est couramment employée en mathématiques doit, selon cette conception, être appliquée dans la totalité du domaine scientifique. L'ordre du monde est accessible à un raisonnement déductif. « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné l'occa-

1. Henri Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Paris, 1918, p. 172.

sion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre<sup>2</sup>. » Selon l'ensemble des présupposés philosophiques du logicien, il n'est pas jusqu'aux principes les plus généraux d'où part la déduction qui ne soient considérés comme des jugements empiriques, des inductions, chez John Stuart Mill par exemple, ou comme des vérités d'évidence, dans les courants rationaliste et phénoménologique, ou bien encore comme des postulats arbitraires, dans le cas de l'axiomatique moderne. Pour la logique la plus avancée de notre temps, dont on peut considérer les *Recherches logiques* de Husserl comme l'expression caractéristique, la théorie est définie comme le « système de propositions, fermé sur soi, d'une science en général<sup>3</sup> ». La théorie au sens fort est « une liaison systématique de propositions sous la forme d'une déduction ayant l'unité d'un système<sup>4</sup> », et la science « un certain univers de propositions, provenant de quelque travail que ce soit, travail dans l'ordre systématique duquel un certain univers d'objets vient à être déterminé »<sup>5</sup>. L'exigence fondamentale à laquelle tout système théorique doit satisfaire est que toutes ses parties soient reliées entre elles, sans exception et sans contradiction aucune. La cohérence, qui inclut la non-contradiction, et l'absence de tout élément superflu, de nature purement dogmatique, apparaissent à Hermann Weyl comme des conditions indispensables<sup>6</sup>.

2. Descartes, *Discours de la méthode*, II.

3. Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, Paris, 1965, p. 138.

4. *Ibid.*, p. 123.

5. *Ibid.*, p. 141.

6. Hermann Weyl, « Philosophie der Naturwissenschaft » (« Philosophie des sciences de la nature ») in : *Handbuch der Philosophie*, II, Munich-Berlin, 1927, p. 118. sq.

Dans la mesure où ce concept traditionnel de théorie révèle une orientation déterminée, celle-ci tend vers un pur système de signes mathématiques. On trouve en fonction d'éléments de la théorie, de composantes des propositions et des raisonnements, toujours moins de noms représentant des objets d'expérience; ils sont remplacés par des symboles mathématiques. Les opérations logiques elles-mêmes sont aussi déjà formalisées au point que, dans de grands secteurs au moins des sciences de la nature, l'élaboration des théories est devenue un travail de construction mathématique.

Les sciences de l'homme et de la société s'efforcent de suivre l'exemple des sciences de la nature et de leurs succès. La différence entre les écoles sociologiques orientées plutôt vers l'étude des données empiriques et celles qui s'attachent davantage aux principes est sans rapport direct avec le concept de théorie en lui-même. La patiente et minutieuse collecte de l'information dans tous les domaines scientifiques qui ont pour objet la vie sociale, l'accumulation d'immenses quantités de données fragmentaires concernant ses problèmes, les recherches empiriques menées au moyen d'enquêtes consciencieuses ou d'autres expédients : tout cela qui, depuis Spencer, constitue, en particulier dans les pays anglo-saxons, une grande partie de l'activité universitaire, offre certes un spectacle apparemment plus proche de l'ensemble de la vie dans la civilisation industrielle que le travail de cabinet qui a caractérisé — par exemple — une partie de la sociologie allemande, la formulation de principes abstraits, la réflexion théorique sur les concepts fondamentaux. Mais il ne faut voir là nulle différence dans la structure de la pensée. Au stade tardif où l'évolution de la société actuelle est parvenue, les sciences dites humaines n'ont de toute façon qu'une valeur marchande très fluctuante; elles sont obligées d'imiter, tant bien que mal, les sciences de la nature, dont un destin plus fortuné met l'utilité pratique au-dessus de toute question. Quoi qu'il en soit, aucun doute ne peut régner sur l'identité de la conception que se font de la théorie les différentes écoles sociologiques d'une part, et les sciences de

la nature d'autre part. Les empiristes ne se représentent pas la théorie, poussée jusqu'au bout de son élaboration, autrement que les théoriciens. Ils sont simplement imbus de la conviction quelque peu suffisante qu'étant donné la complexité des problèmes sociologiques et l'état actuel des connaissances, le travail sur des principes généraux peut être considéré comme une occupation aussi commode qu'oiseuse; que dans la mesure où il est nécessaire d'accomplir un travail théorique, celui-ci ne peut se faire que dans un contact permanent avec les données de l'information, et qu'on ne saurait penser encore à faire dans un avenir rapproché des synthèses théoriques de quelque ampleur... Les chercheurs de cette tendance font grand cas des méthodes permettant une formulation exacte, en particulier des méthodes mathématiques, dont l'esprit correspond très étroitement au concept de théorie tel que nous l'avons esquissé. Ce dont les empiristes contestent l'importance, c'est moins la théorie dans l'absolu que la théorie esquissée « d'en haut » par des non-spécialistes sans contact personnel avec les problèmes d'une discipline scientifique expérimentale. Les distinctions concernant les formes fondamentales selon lesquelles se constituent les sociétés humaines, comme celles que Tönnies établit entre communauté (*Gemeinschaft*) et société (*Gesellschaft*), Durkheim entre solidarité mécanique et solidarité organique, Alfred Weber entre les différentes valeurs du concept de civilisation (*Kultur*/vs./*Zivilisation*), se révèlent problématiques, pensent-ils, lorsqu'on essaie de les appliquer à l'étude de questions concrètes. Pour les empiristes, le seul chemin que la sociologie puisse prendre au stade actuel de son développement, c'est celui qui s'élève laborieusement de la description des phénomènes sociaux à la comparaison approfondie, et de là seulement ensuite à la constitution de concepts généraux.

La conclusion de ce débat, c'est que conformément à leur tradition les empiristes ne veulent admettre comme propositions théoriques du niveau le plus élevé que des raisonnements inductifs menés jusqu'à leur terme, et qu'ils pensent que l'on est encore bien loin d'y pouvoir atteindre. Quant à leurs adversaires

res, ils estiment que d'autres procédures, moins étroitement dépendantes des progrès accomplis dans l'accumulation des données expérimentales, se prêtent également à l'élaboration des intuitions et des catégories les plus générales. Durkheim lui-même, par exemple, bien que souvent d'accord avec les conceptions fondamentales de l'empirisme, n'en déclare pas moins, dans la mesure où il aborde le problème des principes, que la chaîne inductive peut être abrégée. Selon lui, la classification des processus sociologiques sur la seule base d'inventaires empiriques n'est pas possible, et le serait-elle même qu'elle n'apporterait pas à la recherche les facilités escomptées. « Son rôle est de nous mettre en main des points de repère auxquels nous puissions rattacher d'autres observations que celles qui nous ont fourni ces points de repère eux-mêmes. Mais pour cela, il faut qu'elle soit faite, non d'après un inventaire complet de tous les caractères individuels, mais d'après un petit nombre d'entre eux, soigneusement choisis... Elle épargnera à l'observateur bien des démarches parce qu'elle le guidera... Nous devons donc choisir pour notre classification des caractères particulièrement essentiels<sup>7</sup>. » Or, que les principes les plus généraux soient dégagés par sélection, par intuition d'une essence ou par simple décret arbitraire, la différence est nulle quant à la fonction qu'ils remplissent à l'intérieur du système théorique idéal. Ce qui est certain, c'est que le chercheur confronte ses thèses de portée plus ou moins générale aux faits nouveaux, collectés par l'expérience, comme autant d'hypothèses. Sans doute le sociologue d'inspiration phénoménologique assurera que, lorsqu'une loi spécifique a été dégagée, il est absolument certain que tous les cas individuels ne pourront manquer de s'y conformer. Mais le caractère hypothétique de la loi spécifique apparaît lorsque se pose la question de savoir, en présence d'un cas particulier, s'il relève de l'espèce considérée ou bien d'une espèce apparentée, si l'on a affaire à un exemplaire aberrant de l'une ou bien à un exemplaire conforme de l'autre. Toujours

7. Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1927, p. 99.

on a d'une part le savoir formulé conceptuellement et d'autre part des données de fait qu'il s'agit de subsumer, et cette opération, par laquelle on établit un rapport entre la simple perception ou la constatation des faits et la structure conceptuelle de notre savoir, est ce que l'on appelle l'explication théorique de la réalité.

Il n'est pas nécessaire d'entrer ici dans le détail des différents modes de classification. Qu'il nous suffise d'indiquer brièvement de quelle manière cette conception traditionnelle de la théorie s'applique à l'interprétation des événements historiques. La chose apparaît clairement dans la controverse entre Eduard Meyer et Max Weber. Meyer avait déclaré oiseuse et sans réponse la question de savoir si, au cas où certaines personnalités historiques se seraient abstenues de telle ou telle décision, les guerres qu'elles ont déclenchées auraient quand même eu lieu. Prenant le contre-pied de cette affirmation, Weber voulut démontrer que dans ce cas il devenait radicalement impossible d'expliquer l'histoire. S'appuyant sur des théories du physiologiste von Kries ainsi que de juristes et d'économistes comme Merkel, Liefermann et Radbruch, il développa la « théorie de la possibilité objective ». Selon lui, l'explication de l'historien, de même que celle du criminaliste, ne consistait pas dans l'inventaire aussi complet que possible de tous les facteurs en jeu, mais dans la mise en lumière du rapport entre certaines composantes de l'événement, présentant un intérêt au regard de la marche de l'histoire, et certains processus déterminants considérés en particulier. Ce rapport, en l'occurrence l'affirmation que telle guerre aurait été provoquée par la politique délibérée d'un homme d'État, suppose logiquement que si la politique en question n'avait pas été pratiquée, la conséquence qu'elle est censée expliquer ne se serait pas produite, et que l'histoire aurait pris un autre cours. Si l'on affirme telle ou telle causalité historique, cela implique toujours, selon les lois de l'expérience telles qu'on les connaît, que l'absence de cette causalité dans l'ensemble de la situation donnée aurait entraîné d'autres conséquences déterminées. Les lois de l'expé-

rience auxquelles on se réfère ne sont rien d'autre que des formulations de notre savoir concernant les mécanismes économiques, sociaux et psychologiques. Nous prenons appui sur elles pour reconstruire le déroulement probable des faits, en éliminant et en introduisant tour à tour l'événement invoqué pour l'explication<sup>8</sup>. On opère en appliquant des propositions conditionnelles à une situation donnée. Les facteurs *a*, *b*, *c* et *d* étant donnés, le résultat ne peut logiquement être que *q*; si l'on ôte *d*, c'est l'événement *r* qui se produit, si l'on ajoute *g* on a l'événement *s*, et ainsi de suite. Cette méthode de calcul fait partie de l'équipement logique de l'histoire aussi bien que des sciences de la nature. C'est la théorie même, telle qu'elle est traditionnellement conçue.

Ainsi, ce que les hommes de science considèrent, dans les domaines les plus variés, comme l'essence de la théorie correspond en fait à la tâche première qui lui incombe. Pour saisir et dominer les mécanismes à l'œuvre dans la nature physique aussi bien que ceux des faits économiques et sociaux, il est nécessaire de mettre en forme la matière première du savoir, et c'est ce que l'on obtient en édifiant un ensemble d'hypothèses articulées. Les progrès techniques de l'âge bourgeois ne peuvent être dissociés de cette fonction de l'entreprise scientifique. C'est celle-ci qui permet d'une part d'exploiter les faits pour la constitution d'un savoir utilisable dans une situation donnée, et d'autre part d'appliquer aux faits le savoir disponible. Il n'est pas douteux qu'un tel travail représente un facteur d'évolution et de révolution permanentes des assises matérielles de notre société. Cependant, dans la mesure où le concept de théorie est posé comme un absolu, comme s'il était fondé dans une essence propre de la connaissance ou de quelque autre façon en dehors de l'histoire, il se mue en une catégorie idéologique réifiée.

Le pouvoir qu'ont les lois nouvelles, découvertes pour rendre

8. Max Weber, « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la culture », in : *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, 1965, p. 215 sq.

compte des faits, de transformer l'ensemble de la connaissance constituée, et l'application de celle-ci à des réalités ne sont pas déterminés seulement par des facteurs logiques ou méthodologiques; on ne peut jamais les comprendre qu'en les rapportant à certains processus de la réalité sociale. Le fait qu'une découverte provoque la refonte d'opinions établies ne s'explique jamais exclusivement par des considérations de pure logique, en termes plus précis parce qu'elle contredit certaines parties des conceptions communément admises. Il est toujours possible d'échafauder des hypothèses de secours qui permettraient d'éviter de modifier la théorie dans son ensemble. Le fait que pourtant des opinions nouvelles parviennent à s'imposer s'inscrit toujours dans le contexte d'une situation historique concrète, même si le savant n'est personnellement déterminé que par des motivations scientifiques. La théorie moderne de la connaissance ne nie pas cela, encore qu'elle pense moins aux données sociologiques de la situation qu'au génie ou bien au hasard, lorsqu'elle examine les facteurs déterminants de nature extra-scientifique. Si le XVII<sup>e</sup> siècle a renoncé progressivement à se débarrasser des difficultés où s'enlisait la connaissance astronomique traditionnelle en recourant à des constructions conceptuelles surajoutées, et s'il est passé au système copernicien, ce ne fut pas seulement en raison des vertus logiques de celui-ci, — sa plus grande simplicité, par exemple. Pour expliquer le fait même que ces vertus apparaissent alors comme des motifs de le préférer, il faut se tourner vers les fondements de la praxis sociale de l'époque. La transformation de ce système presque ignoré par le XVI<sup>e</sup> siècle en une force révolutionnaire est un élément du processus historique par lequel la pensée mécaniste a conquis la suprématie<sup>9</sup>. Cependant la dépendance des structures scientifiques par rapport au contexte sociologique dans lequel elles s'inscrivent

9. Ce processus est décrit par l'étude de Henryk Grossmann « Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur » (« Les fondements sociologiques de la philosophie mécaniste et le développement industriel ») publiée dans *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 1935, p. 161 sq.

ne joue pas dans le seul cas de théories aussi vastes que le système de Copernic; elle concerne aussi les problèmes de la recherche spécialisée tels qu'ils se posent au jour le jour. La découverte de variétés nouvelles dans les différents domaines de la nature inanimée ou animée, par les chimistes dans leurs laboratoires ou par les chercheurs en paléontologie, conduira soit à modifier les classifications anciennes soit à en établir de nouvelles, mais cela en fonction de critères qui ne relèvent absolument pas de la seule logique. Les théoriciens de la connaissance se tirent en général de cette difficulté en invoquant un concept de finalité rationnelle (*Zweckmäßigkeit*) qui n'est qu'en apparence immanent à leur discipline. Le fait que des définitions nouvelles soient éventuellement posées, en correspondance rationnelle avec un but déterminé, et la manière dont elles le sont, ne dépendent pas seulement, en fait, de la simplicité et de la cohérence interne du système de la science, mais — entre autres facteurs — aussi d'une orientation et de buts donnés à la recherche et qui ne peuvent être ni expliqués ni, *a fortiori*, en dernière analyse compris à partir d'elle-même.

Et de même que l'influence du matériel empirique sur la théorie, l'application de la théorie au matériel empirique n'est pas seulement un processus immanent à la science, mais aussi un processus sociologique. En fin de compte ce n'est pas dans la tête des savants que s'établit la relation entre les hypothèses et les données de fait, mais dans l'industrie. Les lois qui font que le goudron de houille, soumis à des actions chimiques déterminées, développe certaines qualités chromatiques, ou que la nitroglycérine, le salpêtre et d'autres substances encore possèdent un pouvoir explosif élevé, sont les éléments d'un savoir accumulé qui trouve dans les ateliers de la grande industrie son application effective à la réalité des faits.

Parmi les différentes écoles philosophiques, les positivistes et les pragmatistes semblent plus que les autres tenir compte de l'implication du travail théorique dans la vie de la société. Ils définissent la tâche de la science comme étant la prévision, et l'élaboration de résultats utilisables. Dans la réalité toutefois,

cette conscience assurée d'elle-même et des buts à atteindre, cette foi dans la valeur sociale de sa profession reste l'affaire personnelle, privée, du savant. Qu'il croie en un savoir autonome, « suprasocial », planant au-dessus de toutes les contingences, ou bien en l'importance de sa discipline pour la société, ces deux interprétations opposées n'exercent pas la moindre influence sur la réalité de son travail. Le savant et sa science sont intégrés à l'appareil social, les résultats positifs du travail scientifique sont un facteur d'autoconservation et de reproduction permanente de l'ordre établi, et peu importe l'interprétation que la science peut élaborer d'elle-même à ce sujet. Elle doit seulement correspondre à son « concept », c'est-à-dire fabriquer de la théorie, dans le sens qui vient d'être exposé. Dans la division du travail telle que l'organise la société, le savant a pour tâche d'intégrer les faits dans des ordonnances conceptuelles et de maintenir celles-ci dans un état tel que lui-même ainsi que tous ceux qui sont appelés à s'en servir soient en mesure de dominer un secteur aussi vaste que possible de la réalité. A l'intérieur de la science elle-même, l'expérimentation a pour sens d'établir les faits de façon à les faire correspondre au mieux, en toute circonstance, à l'état présent de la théorie. La matière première, le matériel empirique vient du dehors. La science s'emploie à la mettre en formules claires, permettant la vision synthétique, de telle sorte que l'on puisse manier les connaissances comme on le veut. Recueillir la connaissance des données de fait, la transformer, la pénétrer de rationalité — qu'il s'agisse d'exposer la matière avec le maximum de minutie comme dans l'histoire et dans les parties descriptives d'autres sciences spécialisées, ou bien de ramasser en synthèse une masse de données fragmentaires et d'en tirer des lois générales, comme en physique : l'activité théorique, en un mot, telle est la forme spécifique que la spontanéité revêt chez le savant. La dualité du penser et de l'être, de l'entendement et de la perception est chez lui naturelle.

La conception traditionnelle de la théorie est tirée par abstraction de l'activité scientifique, telle qu'elle s'accomplit à un

niveau déterminé, dans le cadre de la division du travail. Elle correspond à l'activité propre du savant — qui s'exerce parallèlement à toutes les autres activités que comporte la vie sociale, sans que la relation organique entre les diverses formes d'activité apparaisse immédiatement à l'évidence. C'est pourquoi cette conception ne fait pas apparaître la fonction réelle de la science dans la société, ce que la théorie signifie dans la vie des hommes, mais seulement le sens qu'elle a dans la sphère isolée où elle est produite dans des conditions déterminées historiquement. Mais, en fait, la vie de la société est la résultante du travail fourni par l'ensemble des différents secteurs de la production, et même si dans le mode de production capitaliste la division du travail fonctionne mal, on n'en peut pas pour autant considérer ces secteurs comme autonomes, indépendants. Ils sont des formes spécifiques du rapport dynamique que la société entretient avec la nature et de l'effort qu'elle fait pour se perpétuer telle qu'elle est; des facteurs du processus social de production, même s'ils ne sont pas eux-mêmes productifs ou s'ils sont peu productifs au sens propre de ce mot. Ni la structure de la production industrielle et agricole, ni la dichotomie des fonctions dites de commandement et d'exécution, du travail et des services, des activités intellectuelles et manuelles, ne sont des dispositions immuables, fondées dans la nature; elles procèdent plutôt du mode de production tel qu'il existe dans certaines formes d'organisation sociale. L'apparente autonomie de processus de travail dont le déroulement est censé se déduire de quelque essence immanente à leur objet, correspond à la liberté purement apparente des sujets économiques dans la société bourgeoise; ceux-ci croient agir en fonction de décisions individuelles, alors qu'ils ne sont, jusque dans leurs calculs les plus compliqués, que les rouages les plus apparents d'un mécanisme sociologique dont la vue d'ensemble leur échappe.

La fausse conscience que le savant bourgeois de l'ère libérale a de sa dignité se manifeste dans les systèmes philosophiques les plus divers. Elle a trouvé à l'aube de notre siècle une expres-

sion particulièrement frappante dans le néo-kantisme de l'école de Marbourg. Certaines caractéristiques isolées de l'activité théorique du savant spécialisé y sont érigées en catégories universelles, pour ainsi dire en facteurs de l'esprit du monde, du Logos éternel; ou plus exactement, certaines caractéristiques essentielles de la vie sociale sont ramenées dans les limites de l'activité théorique du savant. Le « pouvoir de la connaissance » devient le « pouvoir créateur originel » (*Kraft des Ursprungs*). Par « production », on entend la « souveraineté créatrice de la Pensée ». Dans la mesure où une chose apparaît comme donnée, on doit pouvoir établir en partant des systèmes théoriques, et en dernier lieu des mathématiques, la totalité des déterminations qu'elle comporte; toutes les grandeurs finies peuvent se déduire, au moyen du calcul infinitésimal, du concept de l'infiniment petit, et les déduire ainsi signifie précisément les « produire ». Le système unifié de la science, qui en ce sens est toute-puissante, c'est l'idéal. Et comme tout dans l'objet se résout en déterminations d'ordre abstrait, le résultat de ce travail ne peut être représenté par rien de concret, de matériel; la fonction qui détermine, ordonne et unifie est le fondement unique de toute chose et le but unique vers lequel tend tout l'effort humain. La production est production de l'unité, et le produit, c'est la production elle-même<sup>10</sup>. Selon cette logique le progrès dans la conscience de la liberté consiste en ce qu'une partie toujours plus grande de la dérisoire parcelle de réalité qu'il est donné au savant d'apercevoir peut s'exprimer sous forme de quotient différentiel. Alors que dans le monde réel la profession scientifique n'est qu'un élément non autonome du travail, de l'activité de l'homme dans l'histoire, il en occupe dans cette perspective la place entière. En admettant même que, dans une société à venir, la Raison soit appelée à déterminer en effet les événements, cette façon d'hypostasier le Logos en Réalité n'en demeure pas moins une utopie déguisée. A l'époque

10. Cf. Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (Logique de la connaissance pure), Berlin, 1914, p. 23 sq.

actuelle, cependant, ce n'est pas dans les sciences de la nature, fondées sur la mathématique présentée comme Logos éternel, que l'homme peut apprendre à se connaître lui-même; c'est dans une théorie critique de la société telle qu'elle est, inspirée et dominée par le souci d'établir un ordre conforme à la raison.

Si l'on considère isolément certaines activités ou branches d'activité ainsi que leurs contenus et leurs objets, il faut, pour ne pas tomber dans l'erreur, avoir une conscience concrète du caractère limité des résultats obtenus par cette opération. Il faut adopter une conception qui permette de réintégrer ultérieurement dans une vision d'ensemble de la praxis sociale le secteur des activités intellectuelles que l'on a ainsi isolé. Dans la représentation que le savant lui-même se fait nécessairement de la théorie à partir de sa propre activité professionnelle, le rapport entre la donnée de fait et l'ordonnance conceptuelle offre une importante possibilité d'amorcer cette réintégration. La théorie de la connaissance actuellement admise a reconnu elle aussi la problématique inhérente à ce rapport; elle insiste très souvent sur le fait que les mêmes objets posent à telle discipline des problèmes dont on ne peut guère prévoir quand ils seront résolus, alors que telle autre discipline les admet purement et simplement comme des données de fait. Certains phénomènes complexes qui apparaissent en physique comme le thème d'une recherche à faire sont posés en biologie comme allant de soi; et la biologie elle-même considère comme relevant d'une étude physiologique des processus qui pour la psychologie ont valeur d'évidence. Les sciences de la société posent comme donné l'ensemble de la nature, humaine et non humaine, et s'intéressent aux relations qui s'établissent entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme. Mais il ne suffit pas de signaler cette relativité du rapport entre la pensée théorique et les faits, qui reste implicite dans la science bourgeoise, pour pousser plus avant l'élaboration du concept de théorie; il faut encore développer certaines considérations qui concernent non seulement l'homme de science, mais l'activité de connaissance de l'individu en général.

La totalité du monde perceptible, telle qu'elle est donnée pour l'individu vivant dans la société bourgeoise et telle qu'il l'interprète dans les limites de la conception traditionnelle du monde avec laquelle cette société entretient des relations de détermination réciproque, est considérée par le sujet qui la pense comme le degré suprême de la réalité, — le donné, qu'il faut bien prendre tel qu'il est. L'activité intégratrice de la pensée individuelle fait partie des réactions sociales qui tendent à une adaptation correspondant aussi exactement que possible aux besoins éprouvés. Mais il existe sur ce point une différence essentielle entre l'individu et la société. Ce monde qui pour l'individu est une donnée imposée du dehors et dont il faut tenir compte, est en même temps et tout autant, sous la forme qu'il a et qu'il tend à conserver, le produit de la praxis sociale dans son ensemble. Notre environnement tel que nous le percevons — villes, villages, champs et forêts —, porte la marque du travail des hommes. Ceux-ci ne sont pas seulement dans leur habillement et leur présentation, dans leur apparence et leur sensibilité spécifique, une résultante de l'histoire; leur façon de voir et d'entendre elle-même ne peut être comprise qu'en référence au processus de la vie sociale tel qu'il s'est déroulé depuis des millénaires. Les données de fait dont nos sens nous informent subissent une double prédétermination sociale, par le caractère historique de l'objet perçu et par le caractère historique de l'organe qui perçoit. Objet et organe ne sont pas seulement des données naturelles, ils sont aussi façonnés par l'activité humaine; cependant l'individu percevant s'éprouve lui-même comme passivement réceptif. L'opposition entre passivité et activité, qui apparaît dans la théorie de la connaissance sous la forme du dualisme de la sensibilité et de l'entendement, ne s'applique pas dans la même mesure à la société qu'à l'individu. Tandis que celui-ci s'éprouve comme passif et dépendant, celle-là, bien que constituée elle-même d'individus, est un sujet actif, encore qu'inconscient et de ce fait inauthentique. Cette différence existentielle entre l'homme et la société est une expression de la cassure qui a

caractérisé jusqu'ici les formes historiques de la vie sociale. L'existence de la société a toujours été soit fondée sur l'oppression pure et simple, soit la résultante mécanique, aveugle, d'un jeu de forces antagonistes, jamais en tout cas elle n'a été le produit de la spontanéité consciente d'individus libres. C'est pourquoi les concepts d'activité et de passivité changent de sens selon qu'on les applique à la société ou à l'individu. Dans le système économique bourgeois, l'activité de la société est aveugle et concrète, celle de l'individu est abstraite et consciente.

La production humaine est aussi toujours en un sens une activité planifiée. Dans la mesure où la donnée de fait, qui pour l'individu vient en quelque sorte du dehors s'ajouter à la théorie, est un produit de la société, il doit être possible, en conséquence, d'y retrouver une rationalité, même réduite. De fait, la savoir disponible est toujours immanent, sous forme d'application, à la praxis sociale, et la donnée perçue est donc, antérieurement même à l'élaboration théorique que l'individu connaissant lui fait subir, déterminée en partie par des représentations et des concepts humains. Cela ne s'applique pas seulement à l'expérimentation dans le domaine des sciences de la nature. Cette « objectivité pure » dans le déroulement de l'expérience, à laquelle la procédure expérimentale prétend atteindre, est bien sûr liée à des conditions techniques dont le rapport au processus matériel de production est immédiatement évident. Mais il est difficile de distinguer ici le problème de la médiatisation des données factuelles par la praxis sociale dans son ensemble, et celui de l'influence exercée sur l'objet observé par l'instrument de mesure en tant que procédé particulier d'observation. Ce dernier problème, avec lequel la physique elle-même est aux prises en permanence, n'est pas en rapport plus étroit avec celui que nous avons soulevé ici que le problème de la perception en général, sous toutes ses formes, y compris la plus banale. Il y a bien longtemps déjà que le travail de l'appareil sensitif de l'homme lui-même se fait, dans une grande mesure, dans le sens de l'expérimentation scienti-

fique. La façon dont l'observation sépare et réunit les éléments de son objet, néglige certains d'entre eux, met certains autres en relief, est déterminée tout autant par le mode de production moderne que la perception du chasseur ou du pêcheur dans une quelconque tribu primitive l'est par ses conditions de vie, — et à vrai dire aussi par l'objet lui-même. A cet égard, on pourrait inverser la proposition selon laquelle l'outil est le prolongement de l'organe humain, et dire que l'organe est lui-même le prolongement de l'outil. Aux niveaux les plus élevés de la civilisation technique, la praxis humaine consciente détermine inconsciemment non seulement le côté subjectif de la perception, mais aussi dans une assez grande mesure l'objet lui-même. Ce que l'individu membre d'une société industrielle voit quotidiennement autour de lui : H.L.M., atelier, cotonnades, animaux de boucherie, êtres humains, et non seulement leur présence matérielle, corporelle, mais encore le mouvement dans lequel ils sont perçus à l'occasion des déplacements en métro, en ascenseur, en voiture, en avion, — tout cet univers porte les marques visibles du travail conscient, et il est, en fait, impossible d'y distinguer ce qui relève de la nature brute, inconsciente, et ce qui procède de la praxis sociale. Là même où l'homme entre en contact avec des objets purement naturels en tant que tels, ce caractère de nature qu'ils ont naît encore du contraste avec le monde de la société, et dépend en ce sens de lui.

Toutefois, l'individu n'intègre la réalité sensible dans les organisations conceptuelles que comme simple enchaînement de données factuelles. Les organisations conceptuelles se sont constituées elles-mêmes en relation — à vrai dire changeante — avec le processus de la vie sociale. Si par conséquent le jugement porté sur les données de l'expérience et leur intégration dans les systèmes élaborés par l'entendement sont en règle générale considérés comme allant de soi et font l'objet d'un remarquable consensus à l'intérieur d'une société donnée, cette harmonie entre la perception et la pensée traditionnelle d'une part, et entre les monades, c'est-à-dire les sujets indivi-

duels de la connaissance d'autre part, n'est pas un hasard métaphysique. L'empire de la raison naturelle, du *common sense*, pour lequel il n'y a pas de mystère, et le consensus général dans les domaines sans rapport immédiat avec les luttes sociales — comme par exemple celui des sciences de la nature — résultent du fait que le monde d'objets sur lequel porte le jugement est dans une grande mesure le produit d'une activité déterminée par la même pensée qui permet à l'individu de reconnaître et de comprendre ce monde : la philosophie de Kant exprime ce fait dans une perspective idéaliste. Chez lui, la théorie de la réceptivité passive des sens et de l'activité de l'entendement appelle la question de savoir d'où l'entendement tire la certitude de pouvoir assujettir toujours, dans un avenir illimité, la multiplicité des données sensibles au système de ses catégories. Kant combat expressément la thèse d'une harmonie préétablie, d'une « préformation de la raison pure », selon laquelle les règles de la pensée avec leur valeur de certitude seraient données par innéité et les objets s'y conformeraient *a posteriori*<sup>11</sup>. Selon l'explication qu'il propose, les phénomènes perçus par la sensibilité ont déjà reçu une forme du sujet transcendantal — donc d'une activité de la raison — lorsqu'il sont recueillis par la perception et font l'objet d'un jugement conscient<sup>12</sup>. Dans les chapitres les plus importants de la *Critique de la Raison pure*, Kant a tenté de fonder avec rigueur et précision sa thèse de l'« affinité transcendantale », de la détermination par le sujet transcendantal — à l'insu de la conscience individuelle — des impressions reçues. La difficulté et l'obscurité inhérentes, selon Kant lui-même, aux passages principaux de la déduction et du schématisme des concepts purs de l'entendement qui traitent ce problème s'expliqueraient peut-être par le fait qu'il impute, dans sa perspective idéaliste, la part non indivi-

11. Cf. Kant, *Critique de la Raison pure*, Déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement, § 27.

12. *Ibid.* De la déduction des concepts purs de l'entendement, 2<sup>e</sup> section, IV. Explication préliminaire de la possibilité des catégories comme connaissances *a priori*. Trad. Tremesaygues-Pacaud, Paris, 1905, p. 144 sq.

duelle de l'activité de connaissance, non perçue par le sujet empirique, à une conscience en soi, à une instance purement spirituelle. En fonction des possibilités de synthèse théorique accessibles en son temps, il ne considère pas la réalité comme le produit du travail de la société — travail assurément chaotique dans son ensemble, mais orienté dans le détail vers des buts à atteindre. Là où Hegel déjà apercevra une ruse de la raison — mais d'une raison objective immanente à l'histoire universelle —, Kant voit, lui, « un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme (*Handgriffe*) à la Nature, pour l'exposer à découvert devant les yeux<sup>13</sup> ». Il a compris, en tout cas, que l'écart entre le fait et la théorie constaté par le savant dans son activité sectorielle spécifique recèle une unité plus profonde, celle de la subjectivité collective dont dépend l'acte individuel de connaissance. L'activité de la société apparaît comme la puissance transcendantale, c'est-à-dire comme la somme des facteurs constituants de l'activité intellectuelle. Toutefois, lorsque Kant dit que l'activité transcendantale est enveloppée d'obscurité, c'est-à-dire qu'elle échappe à la raison bien qu'étant rationnelle, cette affirmation n'est pas dépourvue d'un fond de vérité. Quelque intelligence que déploient les individus dans la concurrence à laquelle les contraint le système de l'économie bourgeoise, celle-ci n'est régie par aucun plan, n'est pas orientée de façon consciente vers un but d'ordre général : la vie de l'ensemble social n'en résulte qu'au prix de frictions démesurées, sous une forme étiolée, en quelque sorte par hasard. Les difficultés intrinsèques inhérentes aux concepts majeurs de la philosophie de Kant — sujet de la subjectivité transcendantale, aperception pure, conscience en soi, pour ne citer que l'essentiel — témoignent de la profondeur et de la sincérité de sa pensée. Le double caractère que présentent ces concepts kantien : unité et finalité poussées au plus haut degré d'une part, et d'autre part ce résidu d'obscurité, d'opacité, d'inconscience, correspond parfaitement

13. *Critique de la Raison pure*. Du schématisme des concepts purs de l'entendement, *op. cit.*, p. 175 sq.

à la forme contradictoire que prend l'activité humaine dans les temps modernes. L'activité collective des hommes dans la société est le mode d'existence spécifique de leur raison, c'est dans et par elle qu'ils en appliquent les forces et qu'ils en confirment l'essence. En même temps, cependant, l'ensemble de ce processus et de ses résultats leur apparaît comme quelque chose d'étranger, et, avec tout ce qu'il comporte de gaspillage d'énergie et de vies humaines, de guerres et de misères innombrables et absurdes, il prend figure de puissance naturelle immuable, de destin transcendant à l'humanité. Dans la philosophie théorique de Kant, dans son analyse de la connaissance, cette contradiction se trouve conservée. Le fait que le problème du rapport entre activité et passivité, *a priori* et donné sensible, philosophie et psychologie, n'y soit pas résolu, constitue donc une insuffisance non pas subjective, mais fondée en nécessité dans la réalité des faits. Hegel a mis au jour et développé ces contradictions, mais pour les concilier finalement au sein d'une instance spirituelle supérieure. De cet embarras où Kant se plaçait en affirmant l'existence d'un sujet universel qu'il lui est impossible de définir vraiment, Hegel s'est libéré en posant comme réalité suprême l'esprit absolu. Chez lui, l'universalité a déjà pris le développement nécessaire, elle s'identifie à la totalité des processus. La raison n'a plus à être purement critique en face d'elle-même; chez Hegel elle est devenue affirmative, avant même que la réalité soit reconnue et approuvée comme rationnelle. Confrontée à la persistance des contradictions dans la réalité de l'existence humaine, à l'impuissance des individus face aux situations qu'ils ont eux-mêmes produites, cette solution apparaît comme une affirmation purement personnelle, témoignant que le philosophe a pour son compte choisi de faire la paix avec un monde inhumain.

L'activité qui consiste à intégrer les données de fait dans des systèmes conceptuels préexistants et à mettre ceux-ci à jour, en les simplifiant ou en éliminant les contradictions, fait partie, comme on l'a déjà vu, de l'ensemble de la praxis sociale. La société étant divisée en groupes et en classes, il va de soi que les

constructions théoriques présenteront, selon leur appartenance à l'un ou l'autre de ces groupes et classes, un rapport différent avec cette praxis dans sa totalité. Aussi longtemps qu'a duré, au sein d'une société encore féodale, la phase de constitution de la classe bourgeoise, la théorie de la science pure qui se développait avec celle-ci a joué dans le contexte de l'époque le rôle d'un puissant facteur de dissolution, d'agression contre la forme traditionnelle de la praxis. Au temps du libéralisme cette théorie a caractérisé le type humain dominant. Aujourd'hui l'évolution n'est plus guère déterminée par l'existence de ces hommes moyens qui, dans leur concurrence, n'ont d'autre solution que d'améliorer l'appareil matériel de production et ses produits, mais bien plutôt par les oppositions entre cliques dirigeantes, à l'échelle nationale et internationale, aux différents niveaux de décision économique et politique. Dans la mesure où la pensée théorique n'est pas orientée vers des objectifs extrêmement particuliers en relation avec ces luttes de classes, c'est-à-dire avant tout vers la guerre et les industries d'armement, on ne lui porte plus qu'un intérêt réduit; on diminue la somme des énergies employées à former et à développer une faculté de pensée indépendante de toute application concrète.

Cependant ces différences, auxquelles on pourrait en ajouter bien d'autres encore, n'empêchent pas la théorie sous sa forme traditionnelle de remplir une fonction sociale positive: elle permet de juger la réalité donnée, au moyen d'un appareil conceptuel et logique légué par la tradition, toujours actif jusque dans la conscience la plus simple; en outre elle fonde la relation d'influence réciproque qui s'exerce, à partir des tâches professionnelles quotidiennes, entre les données de fait et les formes élaborées par la pensée théorique. Dans cette activité intellectuelle se trouvent en quelque sorte enregistrés les nécessités et les buts, les habitudes et les tendances qui caractérisent l'être de l'humanité sous sa forme actuelle. Au même titre qu'un instrument matériel de production, cette activité de l'esprit est partie intégrante du système culturel en tant que totalité, et non seulement de notre système culturel tel qu'il est, mais aussi,

virtuellement, d'un système plus juste, plus différencié, plus harmonieux. Dans la mesure où une telle pensée théorique ne s'adapte pas délibérément à des intérêts qui lui sont en quelque sorte étrangers et n'ont rien à voir avec son objet propre, mais s'en tient réellement, au contraire, à ses problèmes spécifiques, tels qu'ils lui sont posés par l'évolution des différentes disciplines, et où, à partir de ces problèmes, elle en pose d'autres, et transforme les concepts anciens là où il apparaît nécessaire de les transformer, dans cette mesure elle peut à bon droit revendiquer pour sa justification le mérite des succès techniques et industriels qu'a connus l'âge bourgeois, et être sûre d'elle-même. A vrai dire elle ne peut être considérée que comme source d'hypothèses, et non de certitudes; mais ce caractère hypothétique est d'autre part amplement compensé. L'incertitude ne dépasse pas la mesure minimale que lui imposent à tout moment les moyens intellectuels et techniques disponibles et dont l'efficacité générale est éprouvée; en outre, le fait même d'établir de telles hypothèses — quelque limitée que puisse être leur vraisemblance — est considéré comme une activité productive de grande valeur, indispensable à la société, et nullement hypothétique en soi. Dans le contexte social actuel, l'élaboration d'hypothèses et d'une façon plus générale le travail productif sur le plan de la théorie est une activité fondamentalement utilisable, c'est-à-dire qu'elle fait l'objet d'une demande sur le marché. Dans la mesure où elle est payée au-dessous de sa valeur ou même ne trouve pas preneur, elle ne fait que partager le destin d'autres activités concrètes dont l'utilité virtuelle se perd dans le système économique établi. Celles-ci toutefois la présupposent, et font partie du processus économique global tel qu'il se déroule dans les conditions historiques déterminées que l'on sait. La question qui se pose à ce propos n'est absolument pas de savoir si l'effort scientifique est en lui-même productif au sens strict. Dans l'ordre établi, tel qu'il est, il existe une demande pour une énorme quantité de productions réputées scientifiques; ces productions trouvent effectivement preneur dans une mesure très inégale; une partie des biens résultant

du travail réellement productif est échangée contre elles, sans que cela ait la moindre signification concernant leur propre valeur de productivité. L'activité coupée du réel qui se pratique dans certains secteurs de l'entreprise universitaire, l'intelligence qui se dépense en pure perte dans la construction d'idéologies métaphysiques ou non métaphysiques : tout cela aussi a sa signification sociale, de même que d'autres produits nécessairement dérivés des contradictions de la société, sans pour autant répondre vraiment, dans le présent, aux intérêts d'une fraction quelque peu importante du corps social. Une activité qui concourt à l'existence de la société telle qu'elle est n'a nullement besoin d'être productive au sens strict, c'est-à-dire de produire de la valeur au profit d'une entreprise. Elle peut, sans l'être, faire partie intégrante de l'ordre établi et des conditions mêmes de sa possibilité, et c'est précisément le cas de l'activité scientifique spécialisée.

Or l'homme peut adopter une attitude<sup>14</sup> qui consiste à prendre pour objet la société elle-même. Cette attitude ne vise pas simplement à éliminer certains défauts de la société quels qu'ils soient; ils lui apparaissent bien plutôt comme liés de façon nécessaire à toute l'organisation de l'édifice social. Bien qu'elle soit elle-même un produit de la structure sociale, elle n'a pas pour intention consciente ni pour effet objectif d'améliorer en quoi que ce soit le fonctionnement de cette structure. Les notions d'amélioration, d'utilité, de finalité rationnelle, de productivité, de valeur, telles qu'elles sont comprises dans l'ordre établi, lui apparaissent au contraire bien plutôt comme suspectes, et nullement comme des catégories extra-scientifiques dont elle n'aurait pas à s'occuper. Cependant qu'en règle générale le lot de l'individu est d'accepter comme données les déterminations essentielles auxquelles est soumise son existence, et de faire son possible pour satisfaire à leurs exigences; cependant qu'il trouve satis-

14. Dans ce qui suit, cette attitude est qualifiée de « critique ». Ce mot doit être compris ici dans le sens de la critique dialectique de l'économie politique, plutôt que dans le sens de la critique idéaliste de la raison pure; il définit une propriété essentielle de la théorie dialectique de la société.

faction et dignité en accomplissant dans la mesure de ses forces les tâches correspondant à la place qu'il occupe dans la société — bref, en faisant correctement son devoir en dépit de toutes les critiques qu'il serait fondé à formuler dans le secteur de son activité personnelle, cette attitude que nous appellerons critique est caractérisée au contraire par une méfiance totale à l'égard des normes de conduite que la vie sociale, telle qu'elle est organisée, fournit à l'individu. La dichotomie de l'individu et de la société, en vertu de laquelle l'individu accepte comme naturelles les limites assignées *a priori* à son activité, apparaît comme relative si l'on adopte le point de vue de la théorie critique. Celle-ci conçoit l'organisation déterminée mécaniquement par la somme de toutes les activités individuelles — c'est-à-dire la division du travail, telle qu'elle existe, et les différences de classes — comme une résultante qui, fonction d'une praxis humaine, peut relever elle aussi d'une délibération méthodique et d'une décision conforme aux exigences de la raison.

La dichotomie caractéristique de l'organisation sociale actuelle considérée dans son ensemble atteint chez les sujets qui adoptent l'attitude critique le niveau de la contradiction consciente. En reconnaissant dans le système économique établi et sa superstructure culturelle tout entière le produit du travail humain, la forme d'organisation que l'humanité de notre temps s'est donnée en fonction de ses possibilités, ces sujets s'identifient eux-mêmes à cette totalité et la conçoivent comme volonté et comme raison, comme leur univers propre. En même temps ils apprennent que les processus sociaux sont comparables à des processus naturels, non humains, purement mécaniques, parce que les formes de civilisation qui reposent sur la lutte et l'oppression ne témoignent pas d'une volonté unifiée et consciente d'elle-même; ce monde, tel qu'il est, n'est pas leur monde, mais celui du capital. L'histoire qui s'est déroulée jusqu'à nos jours ne peut pas être vraiment comprise; ne peuvent l'être, en elle, que des individus et des groupes isolés, et ceux-là même de façon incomplète, étant donné qu'ils sont intérieurement dépendants d'une société inhumaine, et demeurent par conséquent dans une large

mesure, jusque dans leur action consciente, les rouages d'un mécanisme. L'identification est donc contradictoire, et la contradiction est la caractéristique de toutes les notions de la pensée critique. C'est ainsi que les catégories économiques — travail, valeur, productivité — signifient pour elle exactement ce qu'elles signifient dans l'ordre établi, et toute autre interprétation lui apparaît comme idéalisme de mauvais aloi. En même temps elle voit qu'on ne peut accepter purement et simplement cette signification sans violer grossièrement la vérité : la reconnaissance critique des catégories qui dominent la vie sociale implique en même temps la condamnation de celle-ci. Ce caractère dialectique de l'interprétation de l'homme moderne par lui-même détermine en dernière analyse jusqu'aux obscurités de la critique kantienne. Tant que les hommes agissent comme les parties d'un organisme privé de raison, la raison ne peut devenir transparente à elle-même. Pour la société, l'existence organique — celle d'une unité qui se développe, évolue et dépérit selon les lois naturelles — n'est nullement un modèle à suivre, mais au contraire un mode obscur et primitif de l'être, dont elle doit s'affranchir. Une attitude qui, orientée vers cet affranchissement, se fixe pour but la modification de l'ensemble social, peut assurément tirer profit du travail théorique tel qu'il se fait à l'intérieur des structures de la réalité telle qu'elle est; toutefois elle est privée du caractère utilitaire que présente la pensée traditionnelle en tant qu'activité professionnelle exploitable par la société. Ainsi qu'on l'a vu déjà, la pensée théorique traditionnelle considère la genèse des phénomènes complexes constituant une situation déterminée aussi bien que l'utilisation pratique des systèmes conceptuels dans lesquels on les intègre, et par conséquent son propre rôle dans la praxis, comme des facteurs qui lui sont extrinsèques. Ce dessaisissement que la terminologie philosophique exprime par un jeu d'antithèses : opposition entre la valeur et la recherche, entre le savoir et l'agir, etc., évite au savant d'éprouver les contradictions que nous avons indiquées et donne à son travail le cadre solide dont il a besoin. Une pensée qui refuse ce cadre paraît privée de toute

assise : une démarche théorique qui ne consiste pas en dernière analyse à élucider des faits au moyen de systèmes conceptuels aussi simples et différenciés que possible pourrait-elle être autre chose qu'un pur jeu intellectuel privé de toute direction, un mélange de poésie abstraite et d'expression d'états d'âme, sans prise sur la réalité ? L'analyse des déterminations sociales qui pèsent sur les faits et les théories peut assurément constituer un thème de recherche scientifique, et même tout un champ de travail théorique, mais on ne voit pas bien en quoi ce genre d'études se distinguerait au fond des autres recherches scientifiques spécialisées. L'étude des idéologies ou encore la sociologie du savoir, que l'on a isolées de la théorie critique de la société pour les ériger en disciplines autonomes, ne s'opposent en effet ni dans leur nature ni de par leurs ambitions à l'entreprise traditionnelle de classification scientifique. L'effort de la pensée pour se connaître elle-même s'y réduit à révéler les rapports entre positions intellectuelles et appartenance sociale. De par sa nature propre l'attitude critique, dont les visées dépassent celles de la praxis sociale établie, n'est assurément pas plus proche de telles sciences sociales que des sciences de la nature. Ce qui l'oppose à la conception traditionnelle de la théorie, c'est bien moins la différence des objets que celle des sujets. Pour ceux qui adoptent cette attitude, les données de fait telles qu'elles résultent du travail accompli dans la société se situent beaucoup moins en dehors du champ de la réflexion que pour l'homme de science ou pour les représentants de n'importe quelle autre profession, qui pensent tous comme autant de savants en réduction. Leur préoccupation, c'est de créer une nouvelle organisation du travail. Or dans la mesure où les phénomènes complexes enregistrés par la perception sont conçus comme des produits soumis en principe au pouvoir de l'homme et qui devront en tout état de cause s'y soumettre à l'avenir, ils cessent d'être des faits purs et simples.

Alors que le spécialiste considère « en tant que savant » la réalité sociale et ses produits comme des données extérieures à son activité et assume « en tant que citoyen » l'intérêt qu'il

leur porte en lisant ou en écrivant des articles politiques, en adhérant à des partis ou à des organisations de bienfaisance, en participant aux élections, sans parvenir à unifier autrement que — dans le meilleur des cas — au niveau de l'interprétation psychologique ces deux types de comportement plus quelques autres encore, la raison d'être de la pensée critique est aujourd'hui de tenter un véritable dépassement de cette tension, de lever l'opposition entre l'individu naturellement spontané, raisonnable, conscient de ses buts, et les rapports qu'implique le processus du travail et sur lesquels repose tout l'édifice social. La pensée critique renferme une conception de l'homme qui est contradictoire et le restera tant que cette identification ne sera pas réalisée. Si le propre de l'homme est d'agir conformément à la raison, la praxis sociale actuelle, qui détermine jusque dans le détail les modalités de l'existence, est inhumaine, et cette inhumanité se répercute sur tout ce qui s'accomplit dans la société. Il subsistera toujours quelque chose d'extérieur à l'activité intellectuelle et matérielle de l'homme : la nature, en tant que somme de tous les facteurs non encore maîtrisés en un moment donné de l'histoire, et que la société doit affronter. Mais dans la mesure où s'ajoutent à cette nature les facteurs de situation qui ne dépendent en réalité que des hommes eux-mêmes — leurs rapports dans le travail, la marche de leur propre histoire — non seulement cette extériorité ne se situe pas au-dessus de l'histoire, dans l'éternité — ce n'est même pas le cas de la pure et simple nature telle que nous l'avons définie, — mais encore elle est le signe d'une lamentable impuissance, à laquelle on ne peut se résigner sans aller contre la raison et l'humanité.

La pensée bourgeoise est ainsi faite que, réfléchissant sur son propre sujet, elle découvre par nécessité logique l'ego, qui s'imagine être autonome. Elle est par essence abstraite, et son principe est l'individualité, isolée du devenir événementiel et s'érigeant orgueilleusement en cause première de l'univers, — quand elle ne s'identifie pas même purement et simplement à lui. A l'opposé exact de cette tendance, nous trouvons l'idéologie qui se considère elle-même comme l'expression adéquate et sans

problème d'une communauté constituée, — par exemple la conception national-socialiste du « peuple ». Ici, le « nous » rhétorique est employé avec le plus grand sérieux; la parole oratoire croit être l'interprète de la collectivité dans son ensemble. Dans la société déchirée d'aujourd'hui, cette forme de pensée répand l'illusion de l'harmonie, surtout lorsqu'elle s'applique aux problèmes de l'organisation sociale. La pensée critique et la théorie qu'elle élabore sont en opposition avec ces deux attitudes intellectuelles; elles ne sont le produit ni d'un individu isolé ni d'une collectivité d'individus. Elles prennent au contraire délibérément pour sujet un individu bien défini par ses rapports réels avec d'autres individus et avec des groupes, par sa relation conflictuelle avec une classe déterminée, et finalement par son insertion ainsi médiatisée dans l'ensemble du corps social et dans la nature. Il n'est pas ponctuel comme le Moi de la philosophie bourgeoise, pour le représenter il faut construire un modèle de la réalité historique de son temps. Le sujet pensant n'est pas non plus le lieu où viennent coïncider le savoir et son objet, et d'où par conséquent pourrait être acquis un savoir absolu. Cette apparence illusoire, dans laquelle l'idéalisme est installé depuis Descartes, est de nature idéologique, au sens strict du mot; la liberté limitée dont dispose l'individu dans la société bourgeoise y prend la forme d'une liberté et d'une autonomie totales. En fait le sujet, qu'il soit simplement pensant ou qu'il se livre à une autre activité, quelle qu'elle soit, ne peut même pas, dans une société opaque et inconsciente d'elle-même, avoir aucune certitude concernant sa propre nature. Dans la réflexion sur l'homme, sujet et objet sont irrémédiablement disjoints; leur identité est rejetée du présent dans l'avenir. La méthode qui conduit à ce résultat peut bien s'appeler en langage cartésien recherche de la clarté, pour une véritable pensée critique la clarification ne peut être seulement un processus logique, elle doit se faire tout autant dans le domaine concret de l'histoire. Lorsqu'elle a lieu, elle provoque un changement aussi bien dans l'ensemble de la structure sociale que dans le rapport du théoricien à la société en général, c'est-à-dire que le sujet change,

et aussi le rôle de la pensée. La logique cartésienne se distingue de la logique dialectique sous toutes ses formes en ce qu'elle pose l'hypothèse d'une relation par essence immuable entre le sujet, la théorie et l'objet de la connaissance.

Mais quelle est l'articulation de la pensée critique avec l'expérience? Si elle ne se propose pas seulement d'introduire un ordre, mais aussi de tirer d'elle-même les objectifs transcendants à cette activité ordonnatrice, de se donner sa propre direction, elle reste enfermée en elle-même, comme c'est le cas pour la philosophie idéaliste. Dans la mesure où elle ne se réfugie pas alors dans la rêverie utopique, elle sombre, disent les critiques, dans une jonglerie formaliste; toute tentative de définir et de légitimer par la pensée les objectifs concrets de l'action serait condamnée à l'échec. Si la pensée ne se contente pas de jouer le rôle qui lui est attribué dans l'ordre social établi, elle ne fait pas de la théorie au sens traditionnel; elle ne peut éviter de retomber dans des illusions depuis longtemps dépassées. Les critiques qui font de telles objections commettent l'erreur de concevoir la pensée comme une activité spécialisée et isolée de tout contexte, telle qu'elle est pratiquée dans les conditions actuelles de la division du travail, donc dans une perspective idéaliste. Dans la réalité sociale, l'activité de représentation n'est jamais restée ainsi fermée sur elle-même; de tout temps sa fonction a été celle d'un facteur non autonome d'un processus de travail qui se développe selon sa propre tendance. Par le jeu des oppositions entre les époques et les forces de progrès et de réaction, ce processus entretient, intensifie et développe l'existence humaine. Dans les formes que l'organisation des sociétés a prises au cours de l'histoire, la grande masse des biens de consommation produits à chaque étape du développement n'a jamais bénéficié immédiatement qu'à un petit groupe d'individus, et cette caractéristique de la vie sociale s'est reflétée dans la pensée, elle a marqué de son empreinte la philosophie et la religion. En profondeur, cependant, la tendance à l'extension de ce bénéfice à la majorité n'a jamais cessé d'agir depuis les origines; et si adéquate qu'ait pu paraître, du point de vue maté-

riel, l'organisation en classes, toutes les formes qu'elle a prises ont toujours fini par se révéler défectueuses. Esclaves, serfs, bourgeois ont secoué le joug qui pesait sur eux. Cette tendance a pris forme, elle aussi, au niveau des superstructures culturelles. Du fait que dans l'histoire moderne chaque individu se voit invité à prendre à son compte les buts de la collectivité et réciproquement à reconnaître en ceux-ci les siens propres, il devient désormais possible de faire accéder au niveau de la conscience et poser comme une finalité le processus de travail sous la forme que la société lui a donnée sans recourir à une théorie déterminée, c'est-à-dire tel qu'il résulte du simple jeu des forces antagonistes et que l'a modifié de façon décisive, à certains tournants de l'histoire, le désespoir des masses. Ce ne sont pas là des élucubrations que la pensée puiserait dans ses propres profondeurs, mais bien plutôt une prise de conscience de la fonction qu'elle exerce. Au fil de l'histoire, les hommes accèdent à la connaissance de leur action et comprennent ainsi les contradictions de leur existence. L'objectif de l'organisation économique bourgeoise était que les individus, en œuvrant à leur propre prospérité, entretiennent la vie de la société tout entière. Mais une dynamique inhérente à cette organisation fait que finalement s'accumulent d'un côté une puissance fantastique, de l'autre une égale impuissance matérielle et intellectuelle, et ce phénomène a pris une ampleur qui rappelle la situation sous les dynasties orientales de jadis. Féconde à l'origine, cette organisation de la vie sociale devient stérile, elle entrave l'évolution. Les hommes entretiennent par leur propre travail une réalité qui les asservit toujours davantage.

Cependant, le rôle de l'expérience est conçu de façon différente par la théorie traditionnelle et la théorie critique. Les vues que celle-ci tire de l'analyse historique et propose comme objectifs de l'activité humaine, à commencer par l'idée d'une organisation sociale conforme à la raison et aux intérêts de la collectivité, sont impliquées naturellement dans le travail humain, sans être présentes sous une forme claire dans la conscience individuelle et collective. On ne peut les dégager

que par l'expérience, et poussé par un intérêt déterminé. Selon la théorie de Marx et Engels, cet intérêt ne peut naître que dans le prolétariat. Dans la situation qui est la sienne au sein de la société moderne, le prolétariat découvre par expérience que le travail, qui donne à l'homme des armes toujours plus puissantes pour lutter avec la nature, sert aussi à perpétuer une organisation sociale périmée. Le chômage, les crises économiques, le développement du militarisme, le terrorisme comme système de gouvernement et l'ensemble de la situation où se trouvent les masses n'ont pas pour cause la faiblesse des moyens techniques disponibles, comme cela pouvait être le cas dans des temps révolus, mais les conditions de la production, qui ne sont plus adaptées au temps présent. Si les moyens intellectuels et matériels qui permettraient de dominer la nature ne peuvent être totalement exploités, c'est que dans le système actuel ils sont livrés à des intérêts particuliers et contradictoires. La production n'est pas organisée en fonction de la vie de la collectivité de manière à satisfaire en même temps les revendications individuelles; elle est organisée en fonction de l'aspiration de quelques individus à la puissance, et ne prend en charge la vie de la collectivité que dans la mesure où c'est absolument nécessaire. En raison du régime de la propriété tel qu'il existe, cette situation était la conséquence logiquement inévitable du principe en lui-même progressiste selon lequel la collectivité n'a pas besoin d'intervenir quand les individus subviennent à leurs propres besoins.

Mais la situation du prolétariat elle-même ne constitue pas, dans cette société, la garantie d'une prise de conscience correcte. Avec quelque intensité que le prolétariat éprouve sur lui-même l'absurdité de cette situation dans laquelle la misère et l'injustice subsistent et s'accroissent, il n'en demeure pas moins que la différenciation de sa structure sociale exigée de surcroît par les classes supérieures, et l'opposition, levée seulement dans des moments privilégiés, entre l'intérêt personnel et l'intérêt de classe, empêchent cette conscience de s'imposer de façon directe et efficace. Superficiellement, le monde apparaît au contraire de

façon bien différente, même aux yeux du prolétariat. Une attitude qui exclurait la possibilité de lui opposer à lui-même ses véritables intérêts et par là ceux de la société toute entière, et qui s'orienterait en fonction de la pensée et des états d'esprit de la masse, tomberait elle-même dans la dépendance absolue de l'ordre établi. L'intellectuel qui se borne à proclamer dans une attitude de vénération religieuse la créativité du prolétariat et se satisfait de s'adapter à lui et de l'idéaliser, ne se rend pas compte que toute fuite devant l'effort de pensée théorique — effort que la passivité de son esprit le pousse à éviter —, ainsi que devant une opposition momentanée aux masses, à laquelle sa propre pensée pourrait le conduire, rend ces masses plus aveugles et plus faibles qu'elles ne le sont par la force des choses. Sa propre pensée est un facteur dynamique et critique de leur évolution. Le fait que cette pensée se subordonne totalement et dans tous les cas à la situation psychologique de la classe porteuse du potentiel et de l'idée révolutionnaires conduit l'intellectuel ainsi défini au sentiment euphorisant d'être lié à une puissance colossale, et l'incline à l'optimisme professionnel. Si dans des périodes de grave défaite ouvrière cet optimisme est ébranlé, bien des intellectuels sont exposés au danger de tomber dans un pessimisme social et un nihilisme aussi profonds que leur optimisme était exagéré. Ils ne supportent pas que la pensée précisément la plus actuelle, celle qui saisit le plus profondément la situation historique présente et qui est en même temps la plus riche d'avenir, ait pour conséquence d'isoler et de réduire à leurs propres forces ceux qui l'élaborent.

Si la théorie critique consistait pour l'essentiel à formuler les sentiments et les conceptions d'une classe en fonction d'une situation donnée, elle ne présenterait aucune différence structurale avec la science spécialisée : il s'agirait de décrire des contenus psychiques qui caractérisent des groupes sociaux déterminés, de faire de la psychologie sociale. Le rapport entre l'être et la conscience est différent selon les classes sociales. Les idées par lesquelles la bourgeoisie explique son propre système d'organisation sociale : l'échange sur la base de l'équité,

la libre concurrence, l'harmonie des intérêts, etc., se révèlent, si on les prend au sérieux et si on les développe théoriquement jusqu'au bout en tant que principes d'organisation sociale, contradictoires en elles-mêmes et donc aussi par rapport à cette organisation. La simple description de la conscience bourgeoise ne suffit donc pas à révéler la vérité sur la bourgeoisie. De même, faire la théorie et la synthèse des contenus de conscience du prolétariat ne pourrait donner une image fidèle de son existence et de ses intérêts. Ce serait une théorie de type traditionnel élaborée sur un problème particulier, et non pas l'aspect intellectuel du processus historique d'émancipation. Cela resterait vrai alors même que l'on voudrait enregistrer et restituer non pas les conceptions du prolétariat dans son ensemble, mais celles de sa partie la plus évoluée, ou d'un parti, ou de l'appareil de celui-ci. L'inventaire de ces conceptions et leur intégration dans un système conceptuel aussi bien adapté que possible aux faits représenterait encore dans ce cas l'essentiel de la tâche, et la prévision des données socio-psychologiques futures serait le but ultime des théoriciens. La pensée, l'édification de la théorie resterait une chose et son objet, le prolétariat, une autre. Mais si l'on considère que le théoricien exerçant son activité spécifique constitue avec la classe dominée une unité dynamique, de telle façon que l'analyse qu'il donne des contradictions de la société n'apparaisse pas seulement comme une expression de la situation historique concrète, mais aussi et tout autant comme un facteur de stimulation et de changement à l'intérieur de celle-ci, alors sa fonction prend tout son relief. Le déroulement du débat entre les éléments les plus avancés du prolétariat et les individus qui énoncent la vérité à son sujet, ainsi qu'entre ces éléments avancés et leurs théoriciens d'une part, et d'autre part le reste du prolétariat, doit être compris comme un processus d'influence réciproque dans lequel la conscience développe, en même temps que ses énergies libératrices, ses énergies motrices, agressives, et son action disciplinante. L'acuité de ce débat se manifeste dans la possibilité toujours présente d'une tension entre le théoricien et la classe à

laquelle s'adresse sa pensée. L'unité des forces sociales desquelles on attend la libération est en même temps leur différence, — au sens de Hegel; elle n'existe que sous forme d'un conflit qui menace en permanence les sujets qui y sont impliqués. Cela se manifeste clairement dans la personne du théoricien; sa critique est agressive à l'encontre non seulement des apologistes conscients de l'ordre établi, mais tout autant des tendances déviantes, conformistes ou utopistes, dans le camp même du prolétariat.

La forme traditionnelle de la théorie, dont la logique formelle ne saisit qu'une face, fait partie intégrante du processus de production à base de division du travail tel qu'il existe actuellement. Étant donné que la société devra encore, même dans l'avenir, lutter pour maîtriser la nature, cette technique intellectuelle ne cessera pas d'être utile, mais devra être au contraire développée autant qu'il sera possible. La théorie comme élément d'une praxis visant à établir de nouvelles formes d'organisation sociale, en revanche, n'est pas le rouage d'un mécanisme qui se trouverait déjà en mouvement. Même si victoires et défaites présentent une vague analogie avec la confirmation et l'infirmité des hypothèses dans le domaine de la science, le théoricien sous sa forme oppositionnelle ne peut s'en consoler en se disant qu'elles font partie de son activité professionnelle dans le cadre d'une discipline. Il ne peut se chanter à lui-même le chant de louanges qu'inspirait à Poincaré le thème de l'enrichissement de la science par les hypothèses que l'on est amené à rejeter<sup>15</sup>. Sa profession, c'est le combat dont sa pensée est l'un des facteurs, et non la pensée en tant qu'activité indépendante et qui pourrait être isolée de ce combat. Sans doute il entre dans son comportement beaucoup d'éléments théoriques au sens habituel du mot : la connaissance et la prévision de faits relativement isolés, le jugement scientifique, la formulation de problèmes qui diffèrent des problèmes traditionnels en raison de leur spécificité, mais se présentent sous la même forme logique. Ce que la théorie tra-

15. Cf. Henri Poincaré, *ibid.*, p. 178.

ditionnelle peut avaliser sans autre forme de procès comme faisant partie de la réalité — son rôle positif dans le fonctionnement de la société, son rapport, à vrai dire indirect et peu clair, avec la satisfaction des besoins collectifs, sa participation au renouvellement des processus de la vie sociale, tout ce qui est exigé de la science, et dont la science elle-même ne se préoccupe d'ordinaire pas du tout, parce que le savant qui satisfait à ces exigences est rémunéré et confirmé dans son être par la position sociale qui lui est faite : tout cela est remis en question par la pensée critique. Le but que celle-ci veut atteindre : une organisation fondée sur la raison, découle assurément de la misère actuelle. Mais cette misère n'implique nullement, en elle-même, en elle seule, la représentation des moyens propres à l'éliminer. La théorie qu'élabore la pensée critique ne travaille pas au service d'une réalité déjà donnée, elle en dévoile seulement la face cachée. Avec quelque exactitude que l'on tente, à tout instant, de déceler ce que la théorie conserve d'erroné et d'obscur, et quelque sanction que puisse entraîner toute erreur commise, l'orientation générale de cette tentative, l'activité intellectuelle même en quoi elle consiste d'abord, ne peut être confirmée par le simple bon sens ni s'appuyer sur l'habitude — même si elle apparaît comme prometteuse de succès. Des théories, en revanche, qui sont amenées à faire la preuve de leur efficacité ou de leur inefficacité — par exemple dans les domaines de la construction mécanique, de l'organisation militaire ou encore de l'art cinématographique — sont orientées, même si comme la physique théorique elles sont élaborées indépendamment de toute application, vers une quelconque consommation que l'on peut définir de façon précise, ne fût-ce que celle du virtuose qui se plaît à jongler avec les symboles mathématiques et que la société, dans sa justice, rétribue pour cette seule activité, montrant par là combien elle respecte les valeurs humaines les plus hautes.

Mais il est impossible de trouver des exemples de ce genre qui permettraient de savoir à quelle « consommation » aboutira l'idée de l'avenir dont la pensée critique se préoccupe. Et pour-

tant l'idée d'une société future conçue comme collectivité d'hommes libres, rendue possible par les moyens techniques actuels, présente un contenu auquel il convient de se référer avec constance à travers tous les changements qui peuvent l'affecter. Dans les circonstances présentes, on exprime toujours cette idée en constatant que la dysharmonie et l'irrationalité caractéristiques de la société peuvent désormais être éliminées, et en analysant les moyens propres à assurer cette élimination. Mais la réalité de fait sur laquelle porte ce jugement, celle des tendances qui poussent à l'édification d'une société conforme aux exigences de la raison, n'est pas produite indépendamment de la pensée par des forces quelconques qui seraient extérieures à celle-ci et dans l'œuvre desquelles elle pourrait se reconnaître *a posteriori*, pour ainsi dire par hasard; cette réalité, elle réside aussi et d'abord dans le sujet lui-même qui veut imposer l'amélioration de la société. La coïncidence mystérieuse, incompréhensible dans le chaos du système économique actuel, entre la pensée et le réel, l'entendement et la sensibilité, les besoins de l'homme et leur satisfaction, cette coïncidence qui apparaît, à l'ère de la bourgeoisie, comme purement fortuite, doit être remplacée à l'avenir par le rapport entre des objectifs conformes à la raison et leur réalisation. Le combat pour l'avenir reflète — imparfaitement — ce rapport, en ce sens qu'une volonté appliquée à la réorganisation globale de la société est déjà consciemment active et efficace dans l'élaboration de la théorie et de la praxis qui doivent mener vers cet objectif. En dépit de toute la discipline nécessaire au succès de la lutte, il apparaît déjà dans la communauté organisée des combattants quelque chose de la liberté et de la spontanéité qui caractériseront l'avenir; et là où cette alliance de la spontanéité et de la discipline est détruite, le mouvement révolutionnaire n'est plus que l'affaire de sa propre bureaucratie, donnant un spectacle qui fait déjà partie du répertoire de l'histoire moderne.

Cependant, le fait même que l'avenir que l'on veut construire soit déjà vivant dans le présent ne peut être considéré comme une confirmation de la théorie. Les systèmes conceptuels dont

l'entendement use dans son activité ordonnatrice, les catégories dans lesquelles sont intégrés d'ordinaire des processus sociaux, psychologiques et physiques, ce qui est mort et ce qui est vivant; la dissociation des objets et des jugements, partagés en eux-mêmes entre les différents domaines spécialisés du savoir : autant d'éléments de l'appareil intellectuel bien rodé qui a fait ses preuves en relation avec le processus du travail tel qu'il est effectivement organisé. C'est cet univers conceptuel qui constitue la conscience collective, il possède un fondement auquel peuvent se référer ceux qui s'y meuvent. Les visées de la pensée critique sont elles aussi d'intérêt collectif, général, mais elles ne sont pas généralement reconnues comme telles. Les concepts qu'élabore cette pensée ont pour fonction la critique de la réalité actuelle. Les catégories créées par Marx : classe, exploitation, plus-value, profit, paupérisation, effondrement, sont des facteurs d'un ensemble conceptuel dont le sens ne doit pas être recherché dans la reproduction de la société telle qu'elle est, mais au contraire dans la modification et la correction de ce qu'elle a d'aberrant. Aussi la théorie critique, bien qu'elle ne procède jamais de façon arbitraire et fortuite, apparaît-elle dans la perspective du jugement traditionnel comme unilatérale, entachée de subjectivité, spéculative et inutile. Elle donne une impression de partialité et d'injustice parce qu'elle va contre les habitudes de pensée en vigueur, qui contribuent à perpétuer le passé et défendent les intérêts d'un ordre périmé et partial dont elles sont les garantes.

Mais surtout la théorie critique ne peut se prévaloir d'aucune réalisation concrète. Les changements qu'elle s'efforce de provoquer n'interviennent pas de façon progressive et telle que leur réussite, bien que lente, apparaîtrait comme stable. L'accroissement du nombre de ses partisans plus ou moins conscients et déclarés, l'influence que certains d'entre eux exercent sur des gouvernements, les positions de force occupées par des partis favorables à la théorie ou qui du moins ne la condamnent pas — tout cela fait partie des vicissitudes du combat mené pour que la vie collective de l'humanité accède à un

niveau d'évolution supérieur, mais ne signifie pas que ce niveau serait déjà dans une certaine mesure atteint. De tels succès peuvent même ultérieurement se révéler de fausses victoires, et des erreurs. Un procédé de fertilisation, en agriculture, en médecine une thérapeutique, même s'ils sont très loin d'avoir une efficacité idéale, n'en sont pas pour autant nécessairement dépourvus de tout intérêt pratique. Il faudra peut-être, sur la base de l'expérience ou en raison de découvertes faites dans d'autres domaines, affiner, réviser ou renverser les théories sur lesquelles reposent de telles tentatives techniques; entre temps elles auront permis au moins d'économiser une certaine quantité de travail pour un même résultat, de guérir ou d'atténuer bien des maladies<sup>16</sup>. En revanche, la théorie qui vise une transformation globale de la société a pour première conséquence d'intensifier les luttes avec lesquelles elle est liée; et même dans la mesure où des améliorations matérielles résultant du fait que la capacité de résistance de certains groupes sociaux s'est accrue sont indirectement imputables à la théorie, ces groupes ne sont pas de ceux qui, en s'élargissant de façon continue, finiront par donner naissance à la société nouvelle. Se méprendre à ce sujet, c'est ne pas voir qu'il existe une différence fondamentale entre une société divisée dans son ensemble, où le pouvoir matériel et idéologique sert en fait à maintenir des privilèges, et une association d'hommes libres qui donne à tous les mêmes possibilités d'épanouissement. Ce qui distingue l'idée d'une telle association d'une utopie purement abstraite, c'est qu'on peut démontrer qu'elle est réalisable dans l'état actuel des forces productives développées par l'homme. Mais combien de tentatives poussent à cette réalisation, combien de points de transition sont déjà atteints, dans quelle mesure telle ou telle étape préparatoire est souhaitable et présente en elle-même une valeur, quelle en est la signification historique par rapport à l'idée, tout cela ne deviendra clair que lorsque celle-ci sera réali-

16. Il en va de même des analyses d'économie politique et de technique financière, et de leur exploitation en politique économique.

sée. Cette forme de pensée possède un point commun avec l'imagination pure : c'est une image de l'avenir — née, il est vrai, de la plus profonde compréhension du présent — qui détermine les pensées et les actes, même aux époques où l'évolution semble tourner le dos à cet avenir et justifier n'importe quelle doctrine, — sauf celle qui le pose comme devant se réaliser. De l'imagination, la pensée critique a non pas certes le caractère arbitraire et prétendument indépendant, mais la faculté de persévérer avec rigueur dans sa propre vision. A l'intérieur des groupes les plus avancés, c'est au théoricien qu'il incombe de manifester cette faculté, et sa situation n'est pas elle-même non plus de tout repos. Tandis que le théoricien de la classe au pouvoir peut atteindre une position relativement sûre, fût-ce après des débuts difficiles, dans l'autre camp le théoricien est considéré parfois comme un ennemi et un criminel, parfois comme un utopiste étranger à la réalité du monde, et la controverse à son sujet n'est même pas définitivement éteinte après sa mort. La signification historique de ce qu'il a fait ne parle pas d'elle-même, elle dépend bien plutôt de ceux qui parlent et agissent en son nom, elle n'est pas celle d'une figure historique aux contours bien délimités.

La faculté d'accomplir des actes de pensée qu'exige la pratique quotidienne, aussi bien dans le domaine de la vie sociale que dans celui de la science, a été développée en l'homme par des siècles d'éducation au réalisme; toute défaillance sur ce point entraîne souffrance, échec et sanction. Ce comportement intellectuel consiste pour l'essentiel à reconnaître et le cas échéant à produire par soi-même les conditions requises pour que survienne un effet qui s'est toujours manifesté auparavant consécutivement aux mêmes prémisses. L'expérience acquise au cours de la vie, positive et négative, et l'expérimentation systématique constituent une sorte d'enseignement concret, intuitif; il concerne la conservation — au sens le plus strict — de l'existence individuelle, et la société bourgeoise a donné aux hommes l'occasion de développer en eux le sens de ce qu'elle requiert. La connaissance, entendue dans ce sens traditionnel comprenant

toutes les formes d'expérience que la vie permet d'amasser, reste incluse dans la théorie critique et dans la praxis qui en découle; mais du fait que celles-ci visent une transformation radicale, la perception concrète qui lui correspond fait défaut tant qu'elle n'est pas réalisée. Si l'on ne peut savoir ce que vaut un gâteau avant de l'avoir goûté, alors dans ce domaine l'épreuve reste à faire. La comparaison avec d'autres événements historiques de nature analogue ne peut être faite que dans une mesure très limitée. C'est pourquoi la pensée constructive joue dans l'ensemble de cette théorie, par rapport à l'expérience, un rôle plus important que dans une vie placée sous l'empire du simple bon sens. C'est l'une des raisons pour lesquelles des gens capables d'un excellent travail dans des domaines scientifiques spécialisés ou dans d'autres secteurs d'activité professionnelle peuvent se montrer bornés et incapables, même s'ils sont de bonne volonté, lorsque se pose un problème concernant l'organisation globale de la société. En revanche, à toutes les époques où des mutations sociales étaient à l'ordre du jour, les gens qui pensaient « trop » ont été considérés comme dangereux, — ce qui pose le problème plus général des relations entre l'intelligentsia et la société.

Le théoricien dont l'affaire est d'accélérer l'évolution vers une société libérée de l'injustice peut se trouver parfois, comme on l'a déjà dit, en opposition avec des conceptions généralement admises en un moment donné au sein du prolétariat. Si des conflits de ce genre n'étaient pas possibles, toute théorie serait superflue : elle serait en quelque sorte donnée comme une évidence à ceux qui en ont besoin. Ces conflits ne sont pas nécessairement liés à la situation de classe individuelle du théoricien, sa position ne dépend pas de la nature de ses revenus : Engels était un *businessman*. Pour la sociologie en tant que discipline scientifique spécialisée, qui ne tire pas son concept de classe d'une critique de l'économie, mais des observations qu'elle fait elle-même, ce qui décide de l'appartenance sociale du théoricien ce n'est ni la source de ses revenus ni le contenu effectif de sa théorie, mais un élément formel, sa culture. C'est l'aptitude à des vues synthétiques de grande ampleur — non pas celles des

magnats de l'industrie familiarisés avec le marché mondial et qui dirigent, dans les coulisses, des États entiers, mais celles des professeurs d'Université et des fonctionnaires moyens, des médecins, des avocats, etc., qui, dans cette perspective, constituerait l'« intelligentsia », c'est-à-dire une couche sociale ou même suprasociale spécifique. Si la tâche du théoricien critique est de réduire la tension qui existe entre ses vues et la masse des opprimés pour lesquels il pense, le fait de planer ainsi au-dessus des classes devient, dans cette perspective sociologique, le trait distinctif spécifique de l'intelligentsia, une sorte de privilège dont elle est fière<sup>17</sup>. La neutralité sociale de cette catégorie, ainsi affirmée, correspond à la connaissance abstraite que l'homme de science a de lui-même. Cette sociologie élabore un concept théorique du savoir conforme à l'image que l'on s'en fait dans le système de consommation de l'économie libérale bourgeoise — celle d'une connaissance éventuellement utilisable, quel que puisse être son objet. Marx et Mises, Lénine et Liefmann, Jaurès et Jevons, tous sont rangés dans la même catégorie sociologique — quand on ne va pas même jusqu'à laisser de côté les politiciens, et les opposer aux politologues, aux sociologues et aux philosophes, détenteurs du savoir, dont ils seraient tout au plus les élèves : ils devraient apprendre d'eux à « appliquer tels ou tels moyens » quand ils adoptent « telle ou telle position », et à discerner si la position qu'ils prennent dans la pratique est, d'une façon générale, soutenable sans contradiction interne<sup>18</sup>. Une division du travail s'opère ainsi entre les hommes qui, engagés dans les luttes sociales, exercent une influence sur le cours de l'histoire, et le sociologue qui établit ses diagnostics et leur assigne une fonction déterminée dans ces luttes.

La théorie critique rejette la définition formaliste de l'activité intellectuelle qui fonde cette conception de l'intelligentsia.

17. Dans ce paragraphe et le suivant, l'auteur fait allusion à la théorie sociologique du savoir élaborée par Karl Mannheim, concernant la situation et la forme de pensée spécifiques de l'intelligentsia de l'âge bourgeois.

18. Max Weber, « Le métier et la vocation de savant », in : *Le savant et la politique*, trad. J. Freund, Paris, 1959, p. 98-100 (trad. modifiée).

Pour elle il n'y a qu'une seule vérité, et les prédicats positifs : probité, cohérence interne de la pensée et de l'action, obéissance à la raison, recherche de la paix, de la liberté, du bonheur, ne peuvent être attribués avec le même sens à aucune autre forme de théorie et de pratique. Il n'existe pas de théorie de la société qui n'implique — y compris celle des sociologues « généralisants » — des intérêts politiques, et dont la valeur de vérité pourrait être jugée dans une attitude de réflexion prétendument neutre et non pas dans un effort de pensée et d'action en retour, intégré précisément dans une activité historique concrète. On a peine à comprendre qu'un intellectuel puisse encore faire comme si un difficile travail préliminaire de pensée, dont il serait seul capable, était nécessaire pour permettre de choisir entre les fins et les moyens du libéralisme, du fascisme et de la révolution. Depuis plusieurs décennies, la situation rend intenable une telle attitude. L'avant-garde a besoin dans son combat d'intelligence politique, et non pas de se voir enseigner doctement dans quel camp elle doit se ranger. Enfin, en un temps où en Europe les forces de liberté elles-mêmes sont désorientées et cherchent à se regrouper, où tout, à l'intérieur de leur mouvement, est affaire de nuances, où l'indifférence à l'égard du contenu précis de la théorie, née de la défaite, du désespoir et de la corruption bureaucratique, menace de tout anéantir — spontanéité, expérience, conscience prise par les masses — en dépit de l'héroïsme déployé par quelques individus : en ce temps qui est le nôtre, concevoir ainsi une intelligentsia située dans l'abstrait, au-dessus des partis, c'est prendre les problèmes d'une façon qui ne fait que masquer les plus décisifs d'entre eux. L'esprit est par nature libéral. Il ne tolère aucune contrainte extérieure, aucune adaptation des résultats de sa recherche aux volontés d'un pouvoir quelconque. Pourtant il n'est pas isolé de la vie sociale, il ne plane pas au-dessus d'elle. Dans la mesure où il vise l'autonomie, la souveraineté des hommes sur leur propre existence et sur la nature, il est capable de reconnaître dans cette tendance qui est la sienne l'une des forces agissantes de l'histoire. Considérée isolément, la constatation de cette

tendance apparaît comme neutre; mais de même que l'esprit ne peut pas la reconnaître sans y être poussé par un intérêt, de même il ne saurait sans lutter sur le plan de la réalité en faire un contenu de la conscience collective. Dans cette mesure, l'esprit n'est pas libéral. Entreprendre çà et là de façon discontinue des efforts de pensée, sans les mettre en relation consciente avec une praxis déterminée, simplement en fonction de tâches changeantes — universitaires ou autres — que l'on accomplit parce qu'elles sont prometteuses de succès, et consacrer ces efforts tantôt à une cause, tantôt à une autre, cela peut bien permettre de rendre de réels services à telle ou telle tendance historique; mais même s'ils sont formellement justes, de tels efforts peuvent aussi bien freiner et dévier l'évolution intellectuelle : à quelles radicales absurdités théoriques la simple exigence de justesse formelle ne peut-elle pas conduire en fin de compte! Le concept abstrait d'une intelligentsia définie comme catégorie sociologique et qui de surcroît serait investie d'une fonction missionnaire n'est structurellement qu'une hypostase de la science spécialisée. La théorie critique, elle, n'est ni « enracinée dans la communauté nationale » comme la propagande totalitaire, ni « libre de toute attache » comme l'intelligentsia d'orientation libérale.

De la différence des fonctions remplies par la pensée traditionnelle et la pensée critique découle la différence de leur structure logique. Les propositions qui couronnent l'édifice de la théorie traditionnelle définissent des concepts généraux destinés à intégrer les données de fait des différents domaines correspondants — par exemple, en physique le concept de phénomène physique, et en biologie celui de processus organique. Entre ces concepts, on trouve la hiérarchie des genres et des espèces, et partout entre ceux-ci des rapports de subordination bien définis. Les données de fait sont des cas particuliers, exemplaires ou incarnations des espèces. Entre les unités de ce système il n'y a pas de discontinuités temporelles. L'électricité n'existe pas en dehors d'un champ électrique, antérieurement à lui, et réciproquement le champ électrique ne préexiste pas à l'électricité, — pas plus que le lion en soi ne vient avant ou après les

lions dans leur réalité vivante. Si dans l'acte individuel de connaissance on peut constater telle ou telle succession temporelle à l'intérieur de ce relations, ce n'est pas aux objets qu'il faut l'imputer. La physique elle-même a renoncé à concevoir les facteurs les plus généraux, dans les données concrètes, comme des causes ou des forces occultes, et à hypostasier ce qui n'est que relation logique : dans le seul domaine de la sociologie, toute la lumière n'a pas encore été faite sur ce point. Si l'on ajoute au système de nouvelles espèces isolées ou si l'on procède à quelque autre modification que ce soit, on ne le fait pas d'ordinaire en considérant que les déterminations sont nécessairement trop rigides et doivent un jour ou l'autre se révéler inadéquates, la relation à l'objet ou l'objet lui-même se modifiant sans pour autant perdre son identité. Les modifications sont plutôt comprises comme comblant des lacunes que notre connaissance présentait encore, ou comme remplaçant certains éléments de l'objet par d'autres, — ainsi par exemple que l'on révisé une carte géographique qui a vieilli parce que des forêts ont été déboisées, des villes nouvelles construites, d'autres frontières tracées. C'est ainsi que la logique discursive de l'entendement prend en charge l'évolution de la vie, qui lui est en principe étrangère. Tel être humain est d'abord enfant, puis adulte : selon cette logique, cela ne peut avoir qu'un seul sens, à savoir l'existence d'une entité permanente et qui reste identique à elle-même, « cet être humain », à laquelle on attribue successivement les deux prédicats de l'enfance et de l'âge adulte. Selon le positivisme il n'y a pas d'identité du tout; il y a d'abord un enfant, ensuite un adulte, et les deux sont des réalités complexes distinctes. La logique est incapable de rendre compte du fait que l'être humain change tout en restant identique à lui-même.

La théorie critique de la société commence elle aussi par poser des définitions abstraites; pour elle, par exemple, l'époque actuelle est caractérisée par une économie fondée sur l'échange<sup>19</sup>.

19. Sur la structure logique de la critique dans le domaine de l'économie politique cf. Max Horkheimer, « Zum Problem der Wahrheit » (« A propos du problème de la vérité ») in : *Kritische Theorie*, t. I, p. 263 et 268.

Les concepts qui apparaissent chez Marx — marchandise, valeur, argent, etc. — peuvent être utilisés pour définir des espèces — pour définir par exemple certaines relations, dans la pratique de la vie sociale, comme relations d'échange, ou pour définir les biens en tant que marchandises. Mais la théorie en elle-même ne se borne pas à établir des hypothèses qui mettent les concepts en relation avec la réalité. Dès son début elle saisit déjà schématiquement le mécanisme qui fait que la société bourgeoise, après avoir aboli les systèmes régulateurs de la féodalité, les corporations et le servage, n'a pas été aussitôt détruite par son propre principe d'anarchie, mais a survécu. Elle montre que l'économie bourgeoise est fondée sur l'effet régulateur produit par l'échange. Une analyse approfondie du déroulement de l'histoire, guidée par le souci de l'avenir, dégage déjà la conception du processus qui se déroule entre la société et la nature, l'idée de la spécificité et de l'unité organique de l'ère sociale actuelle, et la représentation des moyens par lesquels elle se perpétue, etc. Le rapport de ces premières systématisations conceptuelles au monde des faits n'est pas essentiellement le même que celui qui existe entre l'espèce et l'individu. La relation d'échange qu'elles définissent domine par sa dynamique la réalité sociale à peu près comme le métabolisme domine, dans une large mesure, la vie de l'organisme animal et végétal. Dans le domaine de la théorie critique comme dans celui de la vie, il est nécessaire d'introduire des éléments spécifiques assurant le passage de la structure fondamentale à la réalité différenciée. Mais cette introduction d'éléments déterminants intermédiaires — par exemple l'existence de masses d'or accumulées antérieurement, l'expansion vers les secteurs de la société demeurés au stade précapitaliste, le commerce extérieur — n'est pas opérée par simple déduction, comme c'est le cas dans la théorie close sur elle-même qu'élabore la science spécialisée. On ne peut au contraire avancer dans l'élaboration de la théorie critique sans recourir au capital de savoir amassé, sur l'homme et la nature, par les sciences et l'expérience historique. En ce qui concerne la théorie de la technique industrielle, c'est l'évidence

même; mais l'exploration des autres domaines implique aussi la mise en œuvre d'une connaissance approfondie des différents comportements humains. Lorsqu'on démontre, par exemple, comment et pourquoi la société bourgeoise fondée sur l'échange devait nécessairement conduire au capitalisme avec sa réserve de main-d'œuvre industrielle et ses crises, le fait que sous certaines conditions les couches les plus basses de la société présentent la natalité la plus élevée constitue un point important de l'argumentation. On laissera aux sciences traditionnelles le soin d'établir les raisons psychologiques du fait lui-même. La théorie critique de la société commence donc par une idée fondée sur des concepts relativement généraux, celle du simple échange de marchandises; on montre ensuite, en recourant à l'ensemble de tout le savoir disponible pour y prélever, dans ses propres recherches comme dans celles des autres, les matériaux adéquats, comment l'économie d'échange, compte tenu des caractères spécifiques des hommes et des choses ainsi que des modifications qu'elle leur fait subir, et sans contredire à ses propres principes tels que l'économie politique traditionnelle les expose, doit nécessairement avoir pour résultat d'aggraver les contradictions de la société et par là, de provoquer à notre époque des guerres et des révolutions.

Par rapport aux éléments correspondants de la théorie traditionnelle, la nécessité dont il vient d'être question et le caractère abstrait des concepts ont à la fois le même sens et un sens différent. Dans les deux types de théorie, la rigueur de la déduction repose sur l'évidence avec laquelle il apparaît que l'affirmation de la pertinence des déterminations générales inclut l'affirmation de la pertinence de certaines relations constatées dans les faits. Si l'on considère un processus de nature électrique, le concept d'électricité comportant telle ou telle caractéristique déterminée, on doit voir se produire tel et tel phénomène. Dans la mesure où la théorie critique de la société interprète la situation actuelle par déduction à partir du concept de l'échange simple, elle comporte en effet cette forme de nécessité, avec cette seule réserve que son caractère d'hypothèse générale présente

relativement peu d'importance. L'accent n'est pas mis sur le fait que dans toutes les sociétés fondées sur l'échange le développement d'un capitalisme doit s'ensuire de façon nécessaire, encore qu'il en soit bien ainsi; il porte sur le fait que notre société capitaliste réelle qui, à partir de l'Europe, s'est étendue à travers le monde entier et dont on affirme que la théorie s'y applique avec pertinence, résulte logiquement tout entière de la relation fondamentale d'échange. Cependant que, dans les sciences spécialisées, même les jugements catégoriques conservent au fond un caractère d'hypothèse et les jugements existentiels ne sont admis — quand ils le sont — que dans des parties du discours scientifique qui leur sont réservées, des chapitres descriptifs et pratiques<sup>20</sup>, la théorie critique dans son ensemble constitue un seul et unique jugement existentiel amplement développé. On pourrait la résumer approximativement de la façon suivante : de par sa structure fondamentale, l'économie marchande qui s'est développée au cours de l'histoire et sur laquelle repose le monde moderne implique les contradictions internes et externes de notre époque, et ne cesse de les faire évoluer vers des formes toujours plus aiguës; après une période ascendante qui a favorisé le développement des facultés humaines, l'émancipation de l'individu, l'immense extension de l'empire exercé par l'humanité sur la nature, elle a fini par devenir un frein qui s'oppose à la poursuite de l'évolution, et pousse à présent l'humanité vers une nouvelle barbarie. A l'intérieur de cette théorie, les différentes phases de la démarche intellectuelle sont ou du moins veulent être aussi rigoureusement conduites que les déductions menées dans le cadre d'une théorie

20. Entre les différentes formes de jugement et les époques de l'histoire il existe une relation que nous voudrions brièvement indiquer. Le jugement catégorique est caractéristique de la société prébourgeoise : les choses sont comme elles sont, l'homme n'y peut rien changer. Le jugement hypothétique et le jugement disjonctif appartiennent en propre au monde bourgeois : dans certaines circonstances déterminées, tel effet peut se produire; il en est ainsi ou autrement. La théorie critique, elle, affirme : il n'en est pas nécessairement ainsi, les hommes peuvent transformer ce qui est, et les conditions de cette transformation sont actuellement remplies.

scientifique traditionnelle portant sur un secteur spécialisé; mais chacune est en même temps aussi un facteur constitutif de ce vaste jugement existentiel qu'est la théorie critique. Considérées isolément, certaines parties de l'ensemble peuvent être transformées en jugements hypothétiques, généraux ou particuliers, et utilisées selon la conception traditionnelle de la théorie, — par exemple la constatation du fait que l'élévation de la productivité entraîne régulièrement une baisse de la valeur du capital. Plus d'un point de la théorie développe ainsi des propositions dont le rapport à la réalité fait problème. Du fait que la représentation d'un objet considéré dans son ensemble est globalement vraie, on ne peut en effet déduire que sous des conditions bien déterminées dans quelle mesure des éléments isolés de cette représentation rendent compte avec pertinence de parties isolées de l'objet. La problématique qui surgit dès que l'on doit appliquer à des processus uniques ou d'occurrence multiple, dans le contexte de la société actuelle, des propositions particulières tirées de la théorie critique, porte sur l'aptitude de celle-ci à permettre des actes de pensée traditionnelle mis au service du progrès, et non pas sur la vérité intrinsèque. L'incapacité des sciences spécialisées — et notamment de l'économie politique contemporaine — à tirer profit de la théorie critique dans l'examen des problèmes sectoriels auxquels elles s'attaquent ne doit être imputée ni à la théorie critique seule ni à ces sciences elles-mêmes, mais seulement au rôle spécifique qu'elles jouent dans la réalité. De même que la théorie traditionnelle, la théorie critique ou oppositionnelle déduit, comme on vient de le voir, ses affirmations concernant la réalité à partir de concepts fondamentaux de portée générale, et c'est précisément ce qui lui permet de faire apparaître cette réalité comme nécessaire. Si les deux types de démarche théorique sont analogues sous le rapport de la nécessité logique, ils s'opposent dès que l'on considère la nécessité au niveau non plus de la logique interne, mais des faits, des processus qui se déroulent dans la réalité. Lorsque les biologistes affirment qu'une plante doit nécessairement se flétrir en raison de certains processus

dont elle est le siège, ou bien que d'autres processus inscrits dans la nature de l'organisme humain entraînent de façon nécessaire la destruction de celui-ci, ils laissent ouverte la question de savoir si des influences quelconques peuvent modifier le caractère de cette évolution ou même le transformer complètement. Et si l'on définit une maladie comme guérissable, le fait que soient ou ne soient pas prises les mesures permettant de la guérir effectivement relève de la technique et non de la théorie, il s'agit d'une séquence événementielle extérieure au problème, et contingente par rapport à lui. La nécessité qui règne sur la vie sociale pourrait en ce sens être considérée comme de nature biologique, et l'on pourrait mettre en doute le caractère particulier de la théorie critique, parce qu'en biologie et dans d'autres sciences de la nature on construit aussi le modèle théorique de certains processus pris isolément, de la même façon qui vient d'être exposée à propos de la théorie critique de la société. Dans ce cas, l'évolution sociale apparaîtrait comme une séquence événementielle que l'on représente en empruntant des résultats à différentes disciplines, de la même façon que par exemple un médecin suivant le cours d'une maladie ou un géologue étudiant la préhistoire terrestre font appel à plusieurs branches du savoir. La société est alors l'objet individuel d'un jugement scientifique formulé conjointement par plusieurs sciences spécialisées.

Quelque nombreuses que soient les analogies entre ces entreprises intellectuelles, il n'en demeure pas moins qu'elles présentent une différence décisive en ce qui concerne la relation du sujet et de l'objet, et donc la nécessité des processus sur lesquels porte le jugement. L'objet dont s'occupe le savant traditionnel reste totalement en dehors du champ de sa théorie. Sujet et objet sont rigoureusement séparés, même s'il peut apparaître qu'ultérieurement l'intervention humaine exerce une influence sur les processus objectifs; cette intervention doit elle-même être considérée par la science comme un fait. Les processus qui se déroulent au niveau des objets sont transcendants à la théorie, et leur indépendance par rapport à elle est un facteur

de leur nécessité : l'observateur en tant que tel n'y peut rien changer. En revanche, l'attitude de critique consciente est un facteur de l'évolution de la société. En construisant un modèle de l'histoire qui en interprète le cours comme le produit nécessaire d'un mécanisme économique, on y inclut naturellement l'opposition suscitée par ce cours de l'histoire lui-même contre l'ordre qu'il a établi, ainsi que l'idée d'autodétermination du genre humain, l'idée d'un état social dans lequel les actes des hommes résultent de leurs propres décisions et non plus d'un enchaînement mécanique. Le jugement porté sur la nécessité inhérente au cours de l'histoire tel qu'il s'est déroulé jusqu'ici implique la lutte pour faire que cette nécessité cesse d'être aveugle et prenne un sens. Penser l'objet de la théorie séparément de la théorie elle-même en fausse l'image, et conduit au quiétisme ou au conformisme. Chaque partie de la théorie présuppose la critique de l'ordre établi et la lutte contre lui, dans la direction définie par la théorie elle-même.

Ce n'est pas sans raisons, encore que ce ne soit pas non plus avec pleine raison, que les théoriciens de la connaissance inspirés par la physique ont dénoncé l'assimilation erronée de la causalité à l'action de « forces », et finalement abandonné la notion même de cause pour celle de condition ou de fonction. En effet, la pensée qui se borne à enregistrer les événements n'observe jamais que des séquences de phénomènes, et non des jeux de forces antagonistes, — ce qui s'explique à vrai dire non par la nature de la réalité, mais par celle de la pensée en question. Si cette démarche est appliquée à la société, elle produit la statistique et la sociologie descriptive, qui peuvent présenter une grande importance dans les perspectives les plus diverses, y compris celles de la théorie critique. Pour la science traditionnelle tout est nécessaire ou rien ne l'est, selon que l'on entend par nécessité l'indépendance de l'objet par rapport à l'observateur ou la possibilité d'un pronostic absolument certain. Toutefois, dans la mesure où le sujet ne s'isole pas de façon radicale en tant que sujet pensant des luttes sociales auxquelles il participe, dans la mesure où il ne considère pas la connaissance

et l'action simplement comme deux domaines distincts et séparés, la notion de nécessité prend un autre sens. Non encore dominée par l'homme, elle s'oppose à lui, sous deux formes : la nécessité dans la nature, qui, quelle que soit l'ampleur des conquêtes encore à venir, ne disparaîtra jamais entièrement; l'incapacité où la société se trouve encore aujourd'hui de mener la lutte contre cette nature au moyen d'une organisation consciente et adéquate. Ainsi se définit un jeu de forces antagonistes. Les deux composantes dialectiquement associées de ce concept de nécessité — puissance de la nature, impuissance de l'homme — découlent de l'effort que l'homme fait et vit pour s'affranchir des contraintes naturelles et des formes de la vie sociale qui lui sont devenues autant d'entraves, celles de l'ordre juridique, politique, économique et culturel. Ces deux composantes sont en rapport avec l'action menée dans la réalité pour accéder à un état où la nécessité, ce soit aussi ce que veulent les hommes, où la nécessité objective soit celle de l'événement dominé par la raison. Ces concepts et les autres concepts de la théorie critique ne peuvent être utilisés et même compris que si le sujet de la connaissance déploie aussi lui-même un effort, une activité, une volonté. Toute tentative de remédier à l'incompréhension concernant ces idées et la façon dont elles s'enchaînent est vouée à l'échec si elle se borne à accroître leur rigueur logique, à donner des définitions apparemment plus précises, ou même à créer un langage « standardisé ». Il ne s'agit pas, en effet, d'un simple malentendu, mais de la très réelle opposition entre des types de comportement différents. Dans la théorie critique, le concept de nécessité a lui-même une portée critique; il présuppose le concept de liberté, fût-ce celui d'une liberté qui n'existe pas encore. L'idée d'une liberté qui serait toujours donnée, alors même que les hommes sont enchaînés, d'une liberté purement intérieure, relève de la mentalité idéaliste. C'est Fichte dans sa jeunesse qui a dégagé le plus nettement la tendance de cette idée — idée qui n'est pas absolument fausse, mais faussée : « Je suis à présent tout à fait convaincu que la volonté humaine est libre, et que le but de notre existence n'est pas d'être heureux, mais seulement

d'être dignes du bonheur <sup>21</sup>. » On voit apparaître ici la détestable identité que masque l'opposition des écoles métaphysiques et de leurs affirmations radicales : en dernière analyse, affirmer la nécessité absolue de l'événement ou bien l'existence réelle de la liberté dans le monde tel qu'il est n'a qu'un seul et même sens : la résignation à la praxis de ce monde.

Considérées du point de vue de la théorie de la connaissance, l'incapacité à penser l'unité de la théorie et de la praxis et l'application exclusive du concept de nécessité à l'événement conçu dans un sens fataliste ont leur origine dans l'hypostase dont a fait l'objet le dualisme cartésien de l'être et du penser. Ce dualisme s'applique avec pertinence à la nature aussi bien qu'à la société bourgeoise, dans la mesure où celle-ci ressemble elle-même à un mécanisme naturel. La théorie qui devient une puissance dans le plan de la réalité, la conscience d'eux-mêmes qu'ont les sujets d'une grande mutation historique dépassent le stade de la mentalité dont ce dualisme est caractéristique. Dans la mesure où celui-ci n'est pas seulement, pour les hommes de science, une catégorie intellectuelle mais aussi un principe quasi moral, ils sont incapables d'une action autonome. Dans ce cas, selon la logique de leur propre système de pensée, ils ne font pratiquement rien d'autre que ce à quoi l'enchaînement causal continu et clos de la réalité les destine, ou bien ils n'entrent en ligne de compte que comme unités individuelles de grandeurs statistiques dans lesquelles l'unité individuelle ne joue précisément aucun rôle. En tant qu'êtres de raison, ils sont impuissants et isolés. Reconnaître cet état de fait a signifié un pas en avant vers son dépassement; mais la conscience bourgeoise ne peut le reconnaître qu'au niveau de la métaphysique, et non de l'histoire. C'est encore lui qui domine la période actuelle, sous forme de croyance en l'immutabilité des formes d'organisation sociale. Dans leur réflexion, les hommes se voient comme simples spectateurs, comme participants impliqués passivement dans un

21. Joh. Gottlieb Fichte, Correspondance (*Briefwechsel*), éd. H. Schulz, t. I, Leipzig, 1925, p. 127.

immense devenir historique qu'il est peut-être possible de prévoir, mais non de dominer. Ils ignorent la nécessité comprise comme nécessité des événements que l'on détermine soi-même, et ne connaissent que celle des événements dont on peut avec probabilité prévoir l'occurrence. Et quand ils admettent l'imbrication du vouloir et du penser, de l'intuition et de l'action, comme dans certains secteurs de la sociologie actuelle, ils y voient seulement la marque d'une complexité de l'objet, dont il y a lieu de tenir compte. Toutes les théories qui apparaissent doivent être mises en relation avec les prises de position pratiques, avec les couches sociales auxquelles elles correspondent. Le sujet, lui, tire toujours son épingle du jeu : il n'a d'autre intérêt que la science.

L'hostilité qui sévit actuellement dans la vie publique à l'encontre de tout ce qui relève de la théorie est en fait dirigée contre l'activité révolutionnaire liée à la pensée critique. Dès que l'on ne se borne plus à constater et à ordonner selon des catégories aussi neutres que possible, c'est-à-dire indispensables à la praxis de la vie dans les formes actuellement données, on voit poindre la résistance. Chez la grande majorité des gouvernés on se heurte à la crainte inconsciente que la pensée théorique puisse faire apparaître comme absurde et superflu l'effort péniblement accompli d'adaptation à la réalité; chez les profiteurs du système se développe une suspicion généralisée à l'égard de toute autonomie intellectuelle. La tendance à considérer la théorie comme l'opposé de la réalité est si forte qu'elle atteint parfois jusqu'à la théorie traditionnelle pourtant bien inoffensive. Du fait que la forme la plus évoluée de la pensée est à l'heure actuelle la théorie critique de la société, et que tout effort intellectuel conséquent et soucieux de l'homme y aboutit logiquement, c'est la théorie en général qui tombe en discrédit. Tout autre énoncé scientifique qui n'expose pas simplement des faits selon les catégories les plus habituelles et si possible sous la forme la plus neutre, la forme mathématique, se voit de même reprocher d'être trop théorique. Cette attitude positiviste n'est pas nécessairement en opposition avec les seuls

courants progressistes. Bien que les oppositions de classes, en s'aggravant depuis quelques décennies, contraignent le pouvoir à s'appuyer de plus en plus sur l'appareil de la puissance matérielle, l'idéologie n'en demeure pas moins, pour un édifice social fissuré, un facteur de cohésion qu'on ne doit pas sous-estimer. Proclamer qu'il faut s'en tenir aux faits et rejeter toute illusion, c'est encore aujourd'hui en un sens réagir contre l'alliance de la métaphysique et de l'oppression, toutefois ce serait une erreur que de méconnaître la différence essentielle qui sépare l'empirisme actuel de celui du XVIII<sup>e</sup> siècle. Au temps de l'*Aufklärung* une société nouvelle s'était déjà développée à l'intérieur de l'ancienne. Il s'agissait de libérer des entraves féodales l'économie bourgeoise déjà constituée, de simplement la laisser fonctionner. La pensée scientifique spécialisée qui lui correspondait n'avait de même pour l'essentiel qu'à secouer le joug des dogmes anciens pour suivre un chemin déjà repéré. Au stade du passage de l'organisation sociale actuelle vers une organisation future, en revanche, l'humanité doit d'abord se constituer en sujet conscient et déterminer par l'action les formes de sa propre existence. Si les éléments de la civilisation future sont déjà là, le système économique, lui, doit encore être reconstruit, par une opération consciente. Cette hostilité indifférenciée à l'égard de la théorie constitue donc aujourd'hui un obstacle. Si l'on ne poursuit pas l'effort de pensée théorique qui, dans l'intérêt d'une société future organisée selon la raison, s'applique à critiquer la société actuelle, à en éclairer complètement la structure en établissant un modèle à l'aide des théories traditionnelles développées dans les domaines spécialisés de la science, l'espoir d'améliorer radicalement l'existence humaine ne repose plus sur rien de solide. L'exigence de pensée positive et la méfiance à l'égard de l'autonomie, qui menacent d'émousser jusque dans les milieux sociaux progressistes le sens de la théorie, atteint non seulement la théorie elle-même mais nécessairement aussi la praxis libératrice.

Les différentes parties de la théorie qui tente de déduire les réalités complexes du capitalisme libéral et finalement aussi

du capitalisme monopoliste à partir du schéma de l'économie marchande élémentaire ne sont pas aussi indépendantes de l'évolution dans le temps que les différents étages d'un système déductif purement abstrait. De même que la fonction digestive, importante encore au niveau d'évolution de l'homme, se rencontre pour ainsi dire à l'état pur et comme caractéristique spécifique absolue, dans l'échelle évolutive des organismes, au niveau des « animaux-sacs », de même il existe dans l'histoire des formes de société qui sont au moins très proches de l'économie marchande simple. Comme on l'a vu, l'évolution intellectuelle se déroule sinon parallèlement à l'évolution historique, du moins dans une relation démontrable avec elle. Le rapport qui unit par définition la théorie au temps historique ne réside toutefois pas dans une correspondance entre des parties isolées du modèle théorique et des moments délimités de l'histoire — conception sur laquelle sont d'accord Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit* et sa *Logique* et Marx dans *Le Capital*, et qui témoigne de l'identité de leur méthode —, mais dans la modification permanente du jugement existentiel théorique porté sur la société, en fonction de la relation consciente de ce jugement avec la praxis sociale. Ceci n'a rien à voir avec le principe postulant que tout contenu théorique déterminé doit être constamment « remis en question de façon radicale » et qu'il faut à tout instant repartir de zéro, principe sur lequel se sont appuyées la métaphysique et la philosophie religieuse modernes pour combattre toute tentative de constituer une théorie conséquente. La théorie critique n'a pas aujourd'hui tel contenu doctrinal et demain tel autre. Ses modifications ne déterminent pas un revirement radical et le passage à des conceptions entièrement nouvelles tant qu'il n'y a pas changement d'époque historique. La solidité de cette théorie lui vient du fait qu'en dépit de tous les changements qui l'affectent la société conserve la même structure économique fondamentale, que les rapports de classes ramenés à leur forme la plus simple restent identiques, ainsi que par conséquent l'idée de leur dépassement. Les points essentiels de la théorie déterminés par cette situation ne peuvent se modifier avant que la

révolution historique ait eu lieu. Cependant le cours de l'histoire n'est pas suspendu dans cette attente. Le développement historique des contradictions, auquel la pensée critique est liée, oblige celle-ci à des analyses plus fines, et modifie l'importance relative que ses différents éléments ainsi que les connaissances scientifiques traditionnelles présentent pour la théorie et la praxis critiques.

Il convient d'indiquer avec plus de précision ce que signifie ici le concept de classe sociale détentrice des moyens de production. Au temps du libéralisme, la domination économique était liée dans une grande mesure à la propriété juridique de ces moyens. La vaste classe des propriétaires jouait dans la société le rôle directeur, et tout le système culturel de ce temps révolu porte la marque de cette situation. L'industrie était encore très différenciée, divisée en un grand nombre de ce que l'on appellerait aujourd'hui de petites entreprises autonomes. A ce stade d'évolution technique correspondait logiquement la direction des usines par un ou plusieurs propriétaires ou par leurs mandataires immédiats. Avec la concentration et la centralisation de plus en plus rapide du capital provoquée par le progrès technique depuis un siècle, les possesseurs juridiques de l'appareil de production sont en grande partie écartés de la direction des entreprises géantes qui se constituent en absorbant leurs usines, et la fonction de direction se trouve disjointe du titre juridique de propriété. On voit apparaître les magnats de l'industrie, qui sont les véritables chefs de l'économie. Dans un très grand nombre de cas ils conservent d'abord encore la majorité des titres de propriété de leurs trusts. Aujourd'hui ce détail n'a déjà plus beaucoup d'importance; certains *managers* puissants gouvernent des secteurs entiers de l'industrie tout en ne possédant juridiquement qu'une partie infime des usines qu'ils dirigent. En se développant, ce processus économique transforme le fonctionnement des appareils juridique et politique, ainsi que les idéologies. Sans que la définition juridique de la propriété soit modifiée le moins du monde, les propriétaires sont de plus en plus réduits à l'impuissance

vis-à-vis des *managers* et de leurs états-majors. Si les propriétaires sont amenés, par suite de divergences d'opinion, à engager un procès contre la direction, celle-ci, disposant directement des moyens d'une entreprise gigantesque, en tire une telle supériorité qu'il est à peu près exclu que ses adversaires puissent l'emporter. Même si l'influence de la direction ne s'exerce initialement qu'au niveau d'instances juridiques et administratives inférieures, elle gagne ensuite les instances supérieures et finit par atteindre l'État et les organes de sa puissance. Étant isolés de la réalité de la production, les simples détenteurs de titres de propriété voient leur influence décroître et leur horizon se rétrécir, leur mode de vie et leur comportement même les rendent toujours plus inaptes à occuper des positions décisives dans la société, et, pour finir, les revenus qu'ils tirent encore de la propriété sans apporter de contribution efficace à son développement apparaissent comme socialement injustifiés et moralement discutables. C'est alors que naissent, en rapport étroit avec ces transformations et quelques autres encore, les thèmes idéologiques de la personnalité supérieure et de la différence entre capitalistes productifs et capitalistes parasites. La conception d'un droit autonome par rapport à la collectivité et possédant un contenu stable tend à perdre de son importance. Dans les mêmes milieux où l'on maintient avec brutalité le pouvoir qu'ont les individus de disposer à titre privé des moyens de production — ce pouvoir qui est la pierre angulaire de l'ordre social établi — apparaissent des théories politiques selon lesquelles la propriété improductive et les revenus parasites devraient disparaître. A mesure que se rétrécit le cercle de ceux qui disposent vraiment de la puissance, on voit s'accroître la possibilité de fabriquer délibérément de l'idéologie, de développer une double vérité, réservant le savoir aux initiés et fournissant au peuple une interprétation corrigée de la réalité; et le cynisme se développe à l'égard de la vérité et de la pensée en général. Au terme du processus la société n'est plus dominée par une classe de propriétaires indépendants, mais par quelques cliques d'industriels et de politiciens.

Ces transformations ne restent pas non plus sans influence sur la structure de la théorie critique. Certes, elle ne se laisse pas abuser par l'apparence selon laquelle la propriété et le profit ne joueraient plus désormais un rôle aussi décisif, — par cette illusion si soigneusement entretenue dans leur domaine par les spécialistes des sciences sociales. D'une part elle n'a jamais considéré, même antérieurement, les relations juridiques comme constituant le fond de l'organisation sociale, mais seulement comme sa surface; elle sait que les hommes et les choses restent à la disposition d'un groupe social déterminé, qui se trouve en concurrence — plus réduite à l'échelle nationale, mais d'autant plus aiguë à l'échelle du monde — avec d'autres groupes économiquement puissants. Le profit provient des mêmes sources sociales, doit en dernière analyse être accru par les mêmes méthodes que par le passé. D'autre part la théorie critique voit disparaître, avec l'élimination de tout droit défini en termes de contenus, telle que la provoque la concentration du pouvoir économique et que l'achèvent les conditions qui règnent dans les États autoritaires, non seulement une idéologie mais aussi un facteur culturel qui ne présentait pas seulement des aspects négatifs. Dans la mesure où elle tient compte de ces modifications qui affectent la structure interne de la classe dirigeante, elle est amenée à affiner l'analyse de certains autres de ses propres concepts. La dépendance de la culture par rapport à l'organisation sociale doit nécessairement se transformer jusque dans le détail en même temps que celle-ci se transforme, si tant est que la société forme un tout. A l'ère libérale aussi les conceptions politiques et morales des individus pouvaient se déduire de leur situation économique. La valeur accordée à la franchise et à la netteté du caractère, la fidélité aux engagements, l'indépendance du jugement, etc., sont les produits d'une société composée de sujets économiques relativement autonomes entre lesquels les relations s'établissent sur une base contractuelle. Mais cette dépendance du moral par rapport à l'économique était dans une large mesure médiatisée par la psychologie, et la morale elle-même acquérait, du fait de la fonction qu'elle rem-

plissait dans l'individu, une sorte de stabilité, de permanence. (Le fait qu'en réalité cette morale était elle aussi totalement gouvernée par l'économie est à vrai dire apparu tout dernièrement, lorsque, les positions économiques de la bourgeoisie libérale ayant été compromises, la mentalité libérale s'est en même temps délabrée.) Dans le contexte de l'économie capitaliste de monopoles, cependant, cette relative indépendance de l'individu n'est plus, elle aussi, qu'un souvenir. L'individu ne pense plus par lui-même. Le contenu des croyances collectives auxquelles personne ne croit vraiment est le produit direct des bureaucraties au pouvoir dans l'économie et l'État, et leurs adeptes ne font qu'obéir en secret à des intérêts personnels atomisés et par là même inauthentiques; ils n'agissent plus que comme de simples rouages du mécanisme économique. C'est pourquoi la dépendance de la culture par rapport à l'économie n'est plus conçue désormais comme autrefois. Avec l'anéantissement de l'individu comme type, elle doit être comprise, en quelque sorte, dans un sens plus vulgairement matérialiste. L'explication des phénomènes sociaux devient à la fois plus simple et plus compliquée. Plus simple, parce que l'économie détermine les hommes de façon plus directe et plus accessible à la conscience, et que la faculté de résistance relative des sphères culturelles et leur consistance même ne cessent de s'amenuiser; plus compliquée, parce que la dynamique économique effrénée au service de laquelle la plupart des individus ne sont plus que de simples moyens ne cesse de susciter, sur un rythme accéléré, des figures et des fatalités toujours nouvelles. Même des fractions avancées du corps social sont saisies par le découragement et la perplexité générale. La permanence de la vérité elle-même est liée aux réalités telles que l'histoire les constelle. Dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle elle avait derrière elle une bourgeoisie déjà développée économiquement. Dans les conditions qui sont celles du capitalisme tardif et par suite de l'impuissance des travailleurs face aux appareils agressifs des États autoritaires, la vérité s'est réfugiée au sein de petits groupes dignes d'admiration qui, décimés par la ter-

reur, n'ont guère le loisir d'approfondir la théorie. Les charlatans en profitent, et le niveau intellectuel des masses tombe rapidement.

Ce qui vient d'être dit devrait faire comprendre que le bouleversement permanent des rapports sociaux qui résulte immédiatement d'évolutions économiques et trouve son expression directe dans la structure de la classe dirigeante ne concerne pas seulement certaines branches isolées du système culturel, mais aussi le sens de leur dépendance par rapport à l'économie, et par là les concepts essentiels de toute la théorie. Cette influence de l'évolution sociale sur la structure de la théorie fait partie des thèses mêmes de celle-ci. Il en résulte que les contenus nouveaux ne viennent pas s'y ajouter mécaniquement aux anciens. Comme la théorie forme un tout cohérent qui ne prend sa signification précise que par rapport à la situation en un moment donné, elle est en évolution constante; mais cette évolution, en fait, ne remet pas plus en question ses fondements que la nature de l'objet qu'elle reflète, la société actuelle, n'est changée par les modifications qu'elle a subies récemment. Il n'est pas jusqu'aux concepts apparemment les plus périphériques qui ne soient impliqués dans cette évolution. Les difficultés logiques que l'entendement découvre dans toute pensée reflétant une totalité vivante ont, pour l'essentiel, leur origine dans cette particularité. Si l'on considère isolément des concepts et des jugements pris dans la théorie et qu'on les compare avec eux-mêmes tels qu'ils se définissaient dans un état antérieur de la théorie, des contradictions apparaissent. Cela vaut aussi bien pour les stades successifs de l'évolution historique de la théorie prise dans son ensemble, que pour les différents niveaux logiques à l'intérieur d'un état donné de la théorie. Bien qu'ils restent fondamentalement identiques à eux-mêmes, les concepts d'entreprise et de chef d'entreprise présentent une différence selon qu'ils s'insèrent dans une description de la première forme de l'économie bourgeoise ou du capitalisme développé, ou selon qu'ils sont tirés de la critique de l'économie politique au XIX<sup>e</sup> siècle portant sur le système libéral, ou de la même critique au XX<sup>e</sup> siècle.

cle, dont l'objet est le système monopoliste. La représentation que l'on donne du chef d'entreprise évolue en même temps qu'évolue le chef d'entreprise lui-même. Si les différentes parties de la théorie considérées isolément présentent des contradictions, ce n'est donc pas en raison d'erreurs commises ou d'insuffisances dans les définitions, mais parce que la théorie porte sur un objet qui se transforme au fil de l'histoire, tout en restant le même en dépit de ses incohérences. La théorie n'accumule pas les hypothèses sur la marche d'événements sociaux isolés, mais construit le modèle évolutif de la société dans son ensemble, élabore un jugement existentiel impliqué dans l'histoire. Ce que le chef d'entreprise et plus généralement l'homme bourgeois a été, le fait par exemple que son caractère présente, en même temps et au même degré qu'une tendance rationaliste, la tendance irrationnaliste qui domine actuellement dans les mouvements de masse des classes moyennes, tout cela s'explique par la situation économique originelle de la bourgeoisie, et la théorie critique le prend en compte dans ses concepts fondamentaux. Mais cette origine elle-même ne se révèle dans ce qu'elle avait de différencié qu'à l'occasion des luttes actuelles, et cela non seulement parce que la bourgeoisie subit actuellement des transformations, mais aussi parce que de ce fait même l'intérêt et l'attention du sujet qui élabore la théorie déplacent l'accentuation des phénomènes. Cela dit, il peut être intéressant pour l'étude du système, il peut aussi n'être pas tout à fait inutile de classer et de confronter les variantes auxquelles les concepts de dépendance, de marchandise, de classe, de chef d'entreprise, etc., donnent naissance selon les différentes phases historiques et logiques de la théorie. Toutefois, étant donné qu'en dernière analyse le sens ne s'en éclaire que par rapport à l'ensemble de la construction théorique, qui ne doit jamais cesser de s'adapter à des situations nouvelles, ces systèmes d'espèces et de sous-espèces, de définitions et de spécifications développés à l'intérieur de concepts tirés de la théorie critique ne présentent même pas la même valeur que les inventaires de concepts auxquels on peut procéder dans d'autres domaines de connaissance, dans les

sciences spécialisées, et qui ont une utilité au moins dans la praxis relativement uniforme de la vie quotidienne. D'une façon générale, transformer la théorie critique de la société en une sociologie est une entreprise problématique.

La question ici évoquée du rapport entre la pensée et le temps historique comporte à vrai dire une difficulté particulière : il est impossible de parler, au sens propre, de transformations à propos d'une véritable théorie. Parler de telles transformations présuppose plutôt en soi déjà une théorie elle aussi grevée du même problème. Nul ne peut faire de soi un sujet autre que le sujet de l'instant historique présent. Dire que la vérité est permanente ou qu'elle est sujette à changement n'a, strictement parlant, de sens que dans une perspective polémique; c'est attaquer l'hypothèse d'un sujet absolu situé au-dessus de l'histoire, ou celle de l'interchangeabilité des sujets, qui postulent que l'on pourrait se dégager du moment historique présent et se transporter, sérieusement, dans n'importe quel autre. Il n'est pas question de chercher ici à savoir dans quelle mesure la chose est possible ou impossible. Quoi qu'il en soit, il y a incompatibilité entre la théorie critique et l'opinion idéaliste selon laquelle cette théorie elle-même serait en quelque sorte au-dessus de l'humanité, et qu'elle pourrait avoir une croissance propre. Les documents ont une histoire, mais la théorie n'a pas de destin. Dire que certains facteurs sont venus s'ajouter à celle-ci, et que dans l'avenir elle devra s'adapter à des situations nouvelles sans que l'essentiel de son contenu en soit affecté, c'est énoncer un élément de la théorie elle-même telle qu'à ce jour elle est et qu'elle essaie d'influer sur la praxis. Ceux qui pensent en fonction de la théorie critique la pensent comme totalité et agissent en conséquence. Le développement continu d'une vérité indépendante des sujets, la foi dans le progrès des sciences n'ont qu'une portée limitée, ils ne valent que pour celle des fonctions du savoir qui restera indispensable même dans une société future : la maîtrise du monde naturel. Certes, ce savoir-là fait déjà partie de la totalité sociale existante. Cependant, la condition nécessaire pour que l'on puisse se prononcer sur sa permanence ou sa

modification, c'est-à-dire la poursuite de la production et de la reproduction économique sous des formes connues, équivaut ici en réalité, en un certain sens, à l'interchangeabilité des sujets. Le fait que la société est divisée en classes isolées ne rend pas, sur ce point, impossible l'identification des sujets humains les uns aux autres. Le savoir est ici lui-même un objet qu'une génération transmet à la suivante; chacune en a besoin, dans la mesure où les nécessités de la vie restent les mêmes. A cet égard encore, le savant du type traditionnel peut être pleinement rassuré.

En revanche, le modèle théorique d'une société résultant d'une mutation radicale n'a pas encore fait la preuve qu'il était vraiment réalisable et ne peut donc posséder l'avantage d'être admis communément par un grand nombre de sujets. Tendre vers un état social sans exploitation ni oppression, dans lequel existe réellement un sujet plus vaste que l'individu, c'est-à-dire l'humanité consciente d'elle-même, et où l'on puisse parler d'une pensée qui dépasse l'échelle individuelle, ce n'est pas encore le réaliser. Assurément, la transmission aussi rigoureuse que possible de la théorie critique est une condition de son succès dans l'histoire, mais elle ne se fait pas sur la base solide d'une praxis bien rodée et de comportements bien définis; elle est seulement assurée par l'intérêt qu'ont les hommes à transformer la société, — intérêt qui est certes entretenu par le règne de l'injustice, mais doit être façonné et dirigé par la théorie elle-même et réagit en même temps sur elle, en retour. Le cercle des représentants de cette tradition n'est pas délimité ni renouvelé par des lois naturelles ou sociologiques : il n'est constitué et entretenu dans sa cohésion ni par hérédité biologique ni par héritage, mais par le lien de la connaissance, et celle-ci ne garantit qu'une communauté présente et non pas future. Elle porte le sceau de tous les critères de la logique, mais elle restera jusqu'à la fin de l'époque actuelle dépourvue de la consécration que donne la victoire. Jusque-là, la lutte se poursuivra aussi pour qu'elle soit correctement comprise et appliquée. La version qu'en donne, par exemple, l'appareil de propagande

et qu'adopte la majorité n'est pas nécessairement pour autant la meilleure. Jusqu'à que se produise le grand bouleversement historique, il se peut que la vérité doive être recherchée auprès de groupes numériquement faibles. L'histoire enseigne que de tels groupes, à peine reconnus même par l'opposition à l'ordre social, mis au ban de la société mais imperturbables dans leur persévérance, peuvent, en raison de leur intelligence politique plus profonde, devenir au moment décisif le fer de lance de l'action. Aujourd'hui, alors que toute la puissance de l'ordre établi pousse à la liquidation de toute culture et à la barbarie la plus sombre, le cercle de ceux qui sont véritablement solidaires est de toute façon bien réduit. À vrai dire, les adversaires, les maîtres de cette période de décadence, sont eux-mêmes dépourvus de solidarité et de constance, — éléments qui font partie de la théorie et de la pratique justes, et qui, séparés d'elle, changent de sens, comme toute partie séparée d'un ensemble vivant. Il peut arriver, certes, que se développent au sein d'un bande de brigands certains traits d'une véritable communauté humaine; mais cette possibilité même accuse toujours un défaut de la société dans laquelle cette bande existe. Dans une société totalement injuste, les criminels ne se situent pas nécessairement en tant que tels au bas de l'échelle des valeurs humaines; dans une société totalement juste, ils seraient en tant que tels inhumains. Les jugements portés sur des phénomènes humains considérés isolément ne prennent leur vrai sens que par rapport au contexte. Il n'existe pas de critères valables pour la théorie critique considérée dans son ensemble, car tout critère repose sur la répétition d'événements et donc sur une totalité qui se reproduit elle-même. Il n'existe pas davantage de classe sociale à l'assentiment de laquelle on pourrait s'en tenir. N'importe quelle couche de la société peut fort bien, dans les circonstances actuelles, présenter une conscience idéologiquement rétrécie et corrompue, quelque vocation à la vérité que lui donne par ailleurs sa situation. Bien qu'elle ait très clairement reconnu les différents stades de la démarche à suivre et la concordance de ses propres éléments avec les théories traditionnelles les plus avan-

cées, la théorie critique n'a pour elle aucune autre instance spécifique que l'intérêt des masses à la suppression de l'injustice sociale, en fonction duquel elle se définit. Cette formulation négative est, en termes abstraits, le contenu matérialiste du concept idéaliste de raison. Dans une période historique comme la nôtre, la théorie vraie est moins affirmative que critique, de même que l'action conforme à la théorie ne peut être « productive ». C'est à l'existence de l'attitude critique, qui renferme à vrai dire des éléments empruntés aux théories traditionnelles et à toute cette culture en décadence, qu'est aujourd'hui suspendu l'avenir de l'humanité. Une science qui, s'imaginant être autonome, considère qu'il n'est nullement de son ressort de modeler la praxis dont elle fait partie et qu'elle sert et s'accommode de la dichotomie entre la pensée et l'action, s'est déjà de ce seul fait détournée des vraies valeurs humaines. La caractéristique distinctive de l'activité de pensée est de déterminer elle-même ce qu'elle doit faire et à quoi elle doit servir, non seulement dans son détail mais aussi dans sa totalité. Sa nature propre l'invite donc à promouvoir le changement dans l'histoire, à établir parmi les hommes l'état de justice. Sous l'invocation bruyante de l'« esprit social » et de la « communauté populaire » (*Volksgemeinschaft* \*) on voit en ce moment s'approfondir de jour en jour l'opposition entre l'individu et la société. De plus en plus la faculté qu'a la science de se déterminer elle-même devient une abstraction. S'abandonner au conformisme intellectuel, s'obstiner à croire que la pensée est en elle-même une profession, un domaine autonome et clos à l'intérieur du corps social, c'est renier, c'est trahir la nature spécifique de la pensée.

\* Expressions caractéristiques du jargon nazi. (N. d. T.)

Appendice<sup>1</sup>

(1937)

Dans mon essai<sup>2</sup> j'ai indiqué la différence entre deux modes de connaissance, dont l'un a été fondé à l'origine par le *Discours de la Méthode* et l'autre par la critique de l'économie politique faite par Marx. La théorie au sens traditionnel ainsi créée par Descartes, telle qu'elle est encore à l'œuvre dans tous les domaines de la science spécialisée, ordonne l'expérience à partir d'une problématique corollaire de la reproduction de la vie à l'intérieur de la société dans son état présent. Les systèmes des différentes disciplines contiennent les connaissances sous une forme qui, dans les circonstances données, les rend utilisables dans un maximum de cas. La genèse sociale des problèmes, les situations réelles dans lesquelles elle est utilisée, les buts auxquelles elle est appliquée lui apparaissent comme situés en-dehors d'elle-même. La théorie critique de la société, elle, prend pour objets les hommes en tant que producteurs de la totalité des formes que leur vie revêt dans l'histoire. Les conditions de la réalité, desquelles la science procède, ne lui apparaissent pas comme des données qu'il s'agirait seulement de constater et de prévoir selon la loi des probabilités. Ce qui est donné en toutes circons-

1. L' « Appendice » a été publié dans la *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 3, accompagné d'un texte en réponse de Herbert Marcuse, sous le titre « Philosophie und kritische Theorie » (Philosophie et théorie critique). Le texte de Marcuse a depuis reparu dans *Kultur und Gesellschaft*, I, Francfort, 1965, p. 102 sq. (Note de l'éditeur.)

2. Cf. Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, t. II, p. 12 sq.

tances ne dépend pas seulement de la nature, mais aussi des pouvoirs que l'homme exerce sur elle. Les objets et le mode de leur perception, la problématique et le sens des réponses qui lui sont apportées témoignent d'une activité humaine et du degré de sa puissance.

Dans la mesure où elle interprète comme produit humain le matériel de faits apparemment irréductibles auquel le spécialiste est obligé de s'en tenir, la théorie critique se rencontre avec l'idéalisme allemand; depuis Kant celui-ci a mis l'accent sur ce facteur dynamique, en opposition avec le culte des faits et le conformisme social qui en est corrélatif. « On procède de la même manière en philosophie, pour élaborer une conception du monde (*Weltanschauung*), qu'en mathématiques, avec cette différence qu'en construisant le monde on n'en a pas conscience, car c'est un acte purement nécessaire, qui ne comporte pas de liberté<sup>3</sup>. » Cette idée est commune à tout l'idéalisme allemand. L'activité qui se manifeste dans le matériel du donné, cependant, il la considérait comme spirituelle, elle relevait de la conscience pure, non empirique, du Moi absolu, de l'Esprit, et il incombait donc en principe à l'intériorité de la personne, à la moralité, de transcender son côté opaque, inconscient, irrationnel. Dans la perspective matérialiste, en revanche, cette activité fondamentale est le travail humain, dont les formes déterminées par l'organisation en classes marquent de leur empreinte tous les modes de réaction humaine, y compris la théorie. La rationalisation en profondeur des processus dans lesquels se constitue la connaissance et son objet, leur subordination au contrôle de la conscience ne s'effectuent donc pas dans le domaine du pur esprit, mais s'identifient au combat livré dans la réalité pour l'établissement de formes de vie déterminées. Tandis que l'élaboration des théories au sens traditionnel constitue, dans la société telle qu'elle est, une profession bien définie par rapport à d'autres professions — scientifiques ou non — et peut fort bien se passer de rien savoir elle-même des finalités et des tendances

3. Joh. Gottlieb Fichte, *Logik und Metaphysik*, in : *Nachgelassene Schriften* (Écrits posthumes), t. II, Berlin, 1937, p. 47.

dans lesquelles elle est impliquée, la théorie critique, en constituant ses catégories et tout au long des différentes phases de son développement, s'oriente très consciemment en fonction de l'intérêt que présente pour les hommes l'organisation de leur activité selon la raison et sa tâche propre est précisément d'éclaircir et de légitimer cet intérêt. Car ce qui compte pour elle, ce ne sont pas seulement les buts définis par l'organisation de la vie telle qu'elle est, ce sont plutôt les hommes, avec toutes leurs possibilités.

En ce sens, outre l'héritage de l'idéalisme allemand la théorie critique conserve celui de la philosophie tout entière; elle n'est pas une quelconque hypothèse de recherche témoignant de son utilité dans le système établi, mais un facteur indissociable de l'effort historique pour créer un monde adéquat aux besoins et aux facultés de l'homme. Quelles que soient les influences réciproques qui s'exercent entre la théorie critique et les sciences spécialisées, dont elle doit constamment prendre en compte les progrès pour définir son orientation et qu'elle a depuis des décennies contribué à libérer et à stimuler, elle ne vise jamais à simplement accroître le savoir en tant que tel, mais à libérer l'homme des servitudes qui pèsent sur lui. Elle s'apparente en ce sens à la philosophie grecque, considérée moins dans sa période hellénistique de résignation que dans son apogée, au temps de Platon et d'Aristote. Si les Stoïciens et les Épicuriens, après les vaines tentatives politiques de ces deux philosophes et en retrait par rapport à eux, ont adopté une doctrine morale de la pratique individualiste, la nouvelle philosophie dialectique n'a pas oublié que le libre épanouissement des individus n'est possible que dans une société dont la constitution obéit aux exigences de la raison. Allant jusqu'au fond dans l'analyse de la situation actuelle, elle a pris la forme d'une critique de l'économie.

Cependant son objet ne se réduit pas purement et simplement à la critique. La philosophie n'a pas donné naissance à une théorie d'économie politique. L'économie politique actuelle, malgré son recours aux mathématiques, est tout aussi incapable que la philosophie positiviste ou existentialiste traditionnelle de

maintenir le lien entre la société et les exigences essentielles. Les concepts de l'économie politique ont perdu tout rapport avec les données fondamentales de la conjoncture actuelle. Si depuis toujours toute étude rigoureuse a exigé que des structures soient dégagées par analyse du réel, le principe conducteur de ce travail n'est plus constitué comme chez un Adam Smith par des intérêts historiques conscients et moteurs de l'évolution; les analyses modernes ne s'intègrent plus dans aucun système global de la connaissance dont l'objet serait l'histoire dans sa réalité. On s'en remet à d'autres, ou à l'avenir, ou encore au hasard, du soin de rétablir le rapport au réel et à des finalités quelconques. Aussi longtemps que leur travail fait l'objet d'une demande et que la société leur offre sa consécration, les sciences ne s'en préoccupent pas, ou seulement pour se décharger de ce souci sur d'autres disciplines, comme la sociologie et la philosophie traditionnelle, qui en font autant à leur tour. Les forces qui déterminent de façon décisive la vie sociale et qui exercent le pouvoir se voient ainsi confirmées tacitement par la science elle-même dans le rôle de juges de sa signification et de sa valeur, et la connaissance est déclarée impuissante.

À la différence, toutefois, de la science des spécialistes modernes, la théorie critique de la société a conservé son caractère philosophique, même en tant que critique économique; son contenu propre est l'inversion des concepts qui règnent actuellement sur l'économie : l'échange équitable devient cause de l'aggravation de l'injustice sociale, le travail productif renforce une organisation de la production qui entrave la production elle-même, l'économie libérale mène au règne des monopoles, et la survie de la société à la paupérisation des peuples. La théorie considère moins les permanences que le mouvement historique d'une époque qui doit prendre fin. *Le Capital* n'est pas moins précis dans ses analyses que l'économie politique qu'il critique, mais jusque dans les calculs les plus subtils concernant des phénomènes périodiques considérés isolément, le motif animateur reste la connaissance du déroulement historique dans son ensemble. Ce qui distingue la pensée de Marx des développe-

ments purement techniques des spécialistes, ce n'est pas qu'elle porterait sur un objet spécifiquement philosophique, mais c'est la référence aux tendances globales de la société, qui domine jusqu'aux calculs logiques ou économiques les plus abstraits.

Le caractère philosophique de la théorie critique ne ressort pas seulement de la comparaison avec l'économie politique, mais aussi de son opposition à l'économisme dans la praxis. La lutte contre l'illusoire harmonie du libéralisme, la dénonciation de ses contradictions internes et du caractère abstrait de son concept de liberté, tout cela est repris formellement un peu partout dans le monde et gauchi, transformé en phraséologie réactionnaire. Au lieu de dominer les hommes, l'économie doit les servir : ainsi parlent, précisément, ceux qui par « économie » n'ont jamais voulu que l'on entende autre chose que le pouvoir économique de leurs propres mandants. La totalité sociale et la communauté sont glorifiées là où il n'est même pas possible de les concevoir dans leur sens le plus simple et le plus pur, c'est-à-dire comme ne s'opposant pas de façon exclusive à l'individu ; elles sont assimilées à l'ordre corrompu que l'on représente soi-même. Dans la notion d'« égoïsme sacré » et d'intérêt vital d'une pseudo-« communauté populaire » (*Volksgemeinschaft*\*), l'intérêt des hommes réels, leurs possibilités d'épanouissement sans entraves et d'existence heureuse, sont confondus avec la soif de pouvoir des groupes dirigeants. Le matérialisme vulgaire d'une praxis dépravée, objet de la critique du matérialisme dialectique, est devenu, sous le masque d'une phraséologie idéaliste dont la transparence même fait le charme pour ses partisans les plus sûrs, la véritable religion de notre temps<sup>4</sup>. Si la pensée des

4. La forme et le contenu de la croyance ne sont pas indépendants l'un de l'autre ; il y a réaction de la chose crue sur l'acte de croire. Les contenus de l'idéologie nationaliste-raciste (*völkisch*), qui sont en contradiction avec le niveau intellectuel du monde industrialisé, ne sont pas connus comme des vérités. Même chez les individus les plus assujettis à l'idéologie, ils n'occupent que le niveau superficiel de la pensée, et tous savent bien ce qu'il en est en réalité. Lorsque les auditeurs comprennent que l'orateur ne croit pas ce qu'il dit, son empire sur eux n'en est que renforcé. Ils se chauffent au soleil de sa méchanceté. Lorsque la situation devient très mauvaise, à vrai dire, ce genre de communauté n'y résiste pas.

\* Cf. *N. d. T.*, p. 79.

spécialistes se refuse, dans son conformisme empressé, à tout rapport interne avec ce que l'on appelle les jugements de valeur et procède, avec une imperturbable volonté d'asepsie, à la dichotomie de la connaissance et des positions pratiques, le nihilisme des détenteurs du pouvoir a pris au sérieux ce refus des « illusions » et l'a appliqué brutalement dans la réalité. Selon lui les jugements de valeur relèvent soit de la poésie nationaliste, soit du Tribunal populaire \*, mais pas en tout cas de l'instance intellectuelle, de la pensée. La théorie critique, elle, dont le but est le bonheur de tous les individus, ne peut, au contraire des hommes de science au service de l'État autoritaire, s'accommoder de la perpétuation de la misère. La contemplation de la Raison par elle-même, qui représentait pour la philosophie ancienne le degré suprême de la félicité, est devenue pour la pensée moderne l'idée matérialiste d'une société libre qui se détermine elle-même ; de l'idéalisme il y reste que les possibilités de l'homme ne se bornent pas à se fondre dans l'ordre établi et à accumuler puissance et profit.

Tandis que certains éléments isolés de la théorie critique apparaissent, pris à contresens, dans la théorie et la pratique adverses, depuis la défaite de toutes les tentatives progressistes dans les pays avancés d'Europe, le désarroi s'est répandu parmi ses défenseurs eux-mêmes. En fait, le but historique qu'il faut maintenant poursuivre d'abord est le dépassement de tout ce qui, dans la situation sociale actuelle, entrave l'évolution. Cependant ce concept de dépassement (*Aufhebung*) est dialectique. L'absorption de la propriété individuelle dans la propriété d'État, l'expansion industrielle et même le fait que les masses soient dans une large mesure satisfaites sont des éléments dont le sens historique ne peut se définir qu'en fonction de la totalité dont ils font partie. Si importants qu'ils puissent être comme facteurs de progrès par rapport à une organisation sociale vieillie, ils n'en sont pas moins susceptibles d'être impliqués dans un mouvement de régression. Le vieux monde meurt d'un prin-

\* *Volksgericht* : de 1936 à 1945, tribunal d'exception institué par le nazisme pour juger les « traîtres ». (*N. d. T.*).

cipe d'organisation économique périmé; la décadence culturelle est corrélative de ce déclin. L'économie est la cause première du mal, et c'est vers elle que doit se tourner d'abord la critique théorique et pratique. Mais ce serait penser en mécaniste et non en dialecticien, que de juger également les formes de la société future en fonction de leur économie seule. Le changement qui se produira dans l'histoire ne laissera pas inchangée la relation de la culture à la société, et si dans l'état actuel de la société l'économie domine les hommes et constitue donc le levier qui permet de la mettre en révolution, dans l'avenir les hommes devront déterminer eux-mêmes l'ensemble de leurs relations, compte tenu des nécessités d'ordre naturel; les données économiques isolées du contexte ne seront donc pas le critère adéquat pour juger leur communauté. Cela vaut également pour la période de transition, pendant laquelle la politique doit acquérir une indépendance nouvelle par rapport à l'économie. Ce n'est qu'à la fin de cette période que les problèmes politiques seront réduits à de simples problèmes de gestion matérielle. Auparavant tout peut encore changer, et même le caractère de la transition demeure incertain.

L'économisme auquel parfois on réduit la théorie critique — tout en se réclamant d'elle — ne consiste pas à donner trop d'importance au domaine économique, mais à le concevoir de façon trop étroite. L'intentionnalité première de la théorie, qui vise la totalité, disparaît derrière la référence à des phénomènes partiels et limités. Selon la théorie, l'économie actuelle est déterminée essentiellement par le fait que les biens que les hommes produisent en excédent par rapport à leurs propres besoins n'échoient pas directement à la société, mais font l'objet d'une appropriation privée et d'un trafic. Vouloir mettre fin à cet état de choses n'est nullement une utopie philosophique, c'est se référer à un principe d'organisation économique plus évolué. Le principe ancien entraîne l'humanité vers des catastrophes. Mais la notion de socialisation de la propriété, qui définit le changement des structures, ne comporte pas seulement des éléments que l'on peut rapporter à l'économie politique ou encore à la science

juridique. Si la production industrielle est soumise au contrôle d'un État, c'est un fait historique dont la signification au regard de la théorie critique n'est pas donnée *a priori*, mais doit être analysée de cas en cas. Pour que l'on ait affaire à une véritable socialisation, c'est-à-dire à l'application d'un principe économique plus évolué, il ne suffit pas que certains rapports de propriété aient été modifiés, ni que la productivité ait été accrue par de nouvelles formes d'organisation collective du travail, il faut aussi que soient engagées la nature même et l'évolution de la société dans laquelle ces processus se déroulent. Ce qui importe, c'est comment sont organisés au juste les nouveaux rapports de production. Même si les « privilèges naturels » déterminés par les dons innés de l'individu et son aptitude au travail productif subsistent dans un premier temps, ils ne doivent pas, en tout cas, être remplacés par de nouveaux privilèges de nature sociale. Dans cet état transitoire, l'inégalité ne doit pas être stabilisée mais au contraire de plus en plus réduite. Le problème de savoir ce qui est produit, et comment, s'il existe des groupes relativement stables présentant des intérêts spécifiques, si les différences sociales subsistent ou même s'approfondissent; la participation active des individus au gouvernement, le rapport qui existe entre leur information et leur volonté et l'ensemble des actes de gestion qui les concernent; l'établissement d'un véritable consensus au sujet de tous les facteurs de situation qui n'échappent pas à la maîtrise de l'homme — bref, le degré de développement des facteurs essentiels d'une démocratie et d'une communauté authentiques : tout cela est inclus dans le contenu du concept de socialisation. Aucun de ces facteurs ne peut être isolé du domaine économique, et critiquer l'économisme ne veut pas dire se détourner de l'analyse économique, mais insister pour qu'elle soit complète, et son orientation historiquement définie. La théorie dialectique n'exerce pas sa critique à partir de la seule idée pure. Déjà sous sa forme idéaliste elle a rejeté la conception d'un Bien en soi, que l'on oppose purement et simplement au réel. Elle ne juge pas en fonction de ce qui est au-dessus du temps, mais en fonction de

ce qui est dans le temps. En procédant à la nationalisation partielle de la propriété, les États totalitaires se réclament eux aussi des notions de communauté et de pratiques collectives; chez eux le mensonge est flagrant. Mais là même où les choses sont prises au sérieux, la théorie critique remplit la fonction dialectique qui consiste à juger chaque étape historique en fonction non seulement de données et de notions isolées détachées du contexte, mais plutôt de son propre contenu dans son authenticité et sa totalité, et à veiller à ce que ce contenu y soit vivant. La philosophie vraie ne consiste plus aujourd'hui à quitter le terrain des analyses économiques et sociales concrètes pour faire retour au domaine des catégories abstraites de tout contexte et vidées de tout contenu, mais au contraire à empêcher que les concepts économiques ne se diluent en un ensemble de détails lui-même vidé de tout contenu et abstrait de tout contexte, mais propre à masquer la réalité dans n'importe quel contexte donné. La théorie critique ne s'est jamais transformée en une science économique spécialisée de type traditionnel. La dépendance du politique par rapport à l'économique était son objet d'étude, et non pas son-programme.

Parmi ceux qui se réclament aujourd'hui de la théorie critique, quelques-uns la ravalent en toute conscience à n'être plus qu'une simple rationalisation de leurs propres entreprises; d'autres s'en tiennent à des concepts dilués, devenus dans leur expression même étrangers à la théorie, et font de celle-ci une idéologie passe-partout, que chacun comprend parce qu'il n'en pense rien. Mais depuis son origine la pensée dialectique représente l'état le plus avancé de la connaissance, qui seule peut être en dernière analyse le facteur de décision. Ses représentants ont toujours été relativement isolés dans les temps difficiles, autre point commun qu'ils ont avec les philosophes. Aussi longtemps que la pensée n'aura pas définitivement remporté la victoire, elle ne saurait se sentir en sécurité dans l'ombre d'une quelconque puissance. Elle a besoin absolument d'indépendance. Mais si ses idées, qui tirent leur origine de certains mouvements sociaux, semblent aujourd'hui tellement vides et vaines parce

qu'elle n'a plus guère derrière elle que ceux qui la persécutent, la vérité n'en finira pas moins par se faire jour; car l'objectif d'une société selon la raison, qui semble aujourd'hui, certes, n'avoir plus d'existence que dans l'imagination, est réellement inscrite dans l'esprit de tout homme.

Il ne s'agit pas là d'une affirmation rassurante. Ces possibilités ne se réaliseront qu'au prix de luttes à l'échelle de l'histoire. La vérité concernant l'avenir ne réside pas dans un donné qu'il suffirait de constater, et qui serait simplement affecté d'un indice particulier. La volonté propre de celui qui l'énonce a son rôle à jouer, et elle ne doit pas se laisser endormir si elle veut que ses prévisions deviennent réalité. En supposant même achevée l'édification de la société nouvelle, le bonheur de ses membres ne saurait compenser la détresse de ceux qui sont écrasés dans la société d'aujourd'hui. La théorie ne procure pas le salut à ceux qui la défendent. Bien qu'indissolublement liée à une certaine impulsion instinctive, à une certaine volonté, elle ne prêche pas une disposition de l'âme, comme le stoïcisme ou le christianisme. Ce que les martyrs de la liberté ont cherché, ce n'était pas la paix de l'âme. Leur philosophie, c'était la politique. Si leur âme est restée sereine face à la terreur, cette sérénité n'était pas leur but; et leur crainte ne saurait davantage témoigner contre eux. L'appareil de la puissance n'est pas, en vérité, moins raffiné qu'au temps où il contraignit Galilée à se rétracter et à faire pénitence; si son développement avait pris un certain retard au XIX<sup>e</sup> siècle par rapport à celui d'autres machineries sociales, ce retard a été amplement rattrapé depuis quelques décennies. Sur ce point comme sur d'autres, la fin de notre ère se manifeste comme un retour du début, sur un plan plus élevé. Si la personnalité doit être considérée, selon Goethe, comme le bonheur le plus haut, un autre poète a, dernièrement, ajouté que sa possession est comme les autres liée au statut social et peut à tout instant être perdue. Avec ses tentations fascistes, Pirandello a connu son temps mieux qu'il ne le soupçonnait lui-même. Sous l'empire totalitaire du mal, c'est au seul hasard que l'homme doit de pouvoir conserver encore non



rieuse concentrée sur elle-même<sup>1</sup> », Dilthey considère lui aussi le problème de savoir ce que signifie notre présence dans le monde, à quelle fin nous nous y trouvons et comment notre existence s'y terminera, comme celui de tous qui a pour nous « le plus d'importance »<sup>2</sup>. Les trois caractéristiques qu'il assigne à l'esprit philosophique — en fait c'est d'esprit métaphysique qu'il faudrait parler : la réflexion sur soi-même, c'est-à-dire la mise en question conséquente et radicale des données objectives et subjectives; la constitution en système cohérent de toutes les connaissances possibles; l'effort pour fonder l'universalité de la connaissance en remontant jusqu'aux fondements de sa légitimité : tout cela s'applique également à sa propre tentative. Bien qu'il ait évité de développer effectivement ses positions en un système métaphysique, son analyse des conceptions du monde ne vise pas seulement pour autant à dégager avec clarté des éléments isolés présentant une importance pour la théorie de l'histoire; son travail se propose pour objectif, comme la religion et la métaphysique traditionnelle, la « signification de la totalité »<sup>3</sup>. Certes, selon Dilthey tout système s'empêtre dans des antinomies, et seule la conscience historique « brise les dernières chaînes que la philosophie et les sciences de la nature n'avaient pu rompre ». Mais cette conscience libératrice « sauvegarde en même temps l'unité de l'âme humaine, et la possibilité pour l'homme de pénétrer la totalité cohérente des choses, qui est certes insondable, mais peut être saisie comme une évidence immédiate par ce qu'il y a de vivant en nous. Nous pouvons vénérer en toute confiance, dans chacune de ces conceptions du monde, une partie de la vérité. Et si le cours de notre vie ne nous met en contact qu'avec des aspects isolés de cette totalité insondable, si nous sommes saisis au cœur de notre vie par ce qu'il y a de vérité dans la conception du monde qui exprime ces aspects-là, alors nous pouvons nous abandonner

1. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Œuvres complètes), t. VIII, Leipzig-Berlin, 1931, p. 206 sq.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 82.

à cet appel, car la vérité est présente en elle comme en toutes les autres<sup>4</sup>. »

Dans la typologie historique et psychologique des conceptions du monde telle que Dilthey et Jaspers ont entrepris de l'établir, s'exprime la critique que la bourgeoisie libérale adresse au caractère absolu de sa propre pensée. La mise sur le même plan des différentes idées métaphysiques et la conscience du fait qu'elles sont entièrement déterminées par l'histoire témoignent d'une grande indépendance à l'égard de la puissance des catégories que l'esprit bourgeois lui-même avait posées comme éternelles, encore que les différents systèmes soient conçus comme relatifs non parce que les conditions sociales qui ont déterminé leur apparition et la fonction qu'ils ont remplie dans la société seraient reconnues, mais parce qu'ils sont soumis à d'autres concepts hypostasiés à leur tour : l'homme, la vie, la personnalité, l'évolution créatrice. En étant ainsi partiellement libérées des contenus déterminés que leur avait donnés le passé, les différentes formes prises par la conception du monde au cours de son évolution se voyaient auréolées de l'éclat de la métaphysique. « Rien de ce que l'esprit des hommes a produit en fait de positions philosophiques, de visions du monde, d'aspirations et de pensées ne peut être absolument nul et sans valeur. Une force s'y est manifestée jadis, qui est revenue ou reviendra un jour, le plus souvent sous des formes typiques... quelque fausses, absurdes, trompeuses qu'elles puissent être, ces pensées n'en expriment pas moins un trait spécifique de l'âme humaine. Celle-ci est toute occupée à vivre quelque chose et l'exprime objectivement d'une manière telle que cette expression est et ne peut qu'être reconnue comme adéquate, allant de soi, comme une révélation<sup>5</sup>. » Ne pouvant plus croire à la validité absolue d'aucun système élaboré, on a fait de la succession de ces produits de l'activité culturelle, de leur apparition rythmée, de leur relation d'interdépendance et de leurs ressem-

4. Dilthey, *ibid.*, p. 223; cf. aussi p. 271.

5. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, 1929, p. 4.

blances le contenu même de la culture; en tant qu'expression de ce contenu, l'« histoire de l'esprit » (*Geistesgeschichte*) a relayé dans leur prétention à la souveraineté les écoles et les systèmes antérieurs. Le trait distinctif essentiel de la *Geistesgeschichte* était son indifférence à l'égard du contenu des idées, considéré en lui-même. La possibilité d'organiser le réel, dans le cadre de l'ordre établi, conformément à la raison — c'est-à-dire aux besoins de la collectivité — apparaissant comme de plus en plus faible, les différences entre les images que les systèmes antérieurs avaient proposées du meilleur des mondes possibles, conçu comme essence rationnelle du monde empirique, perdirent de plus en plus de leur importance. Le gouffre infranchissable qui séparait la réalité de la raison discrédita toute tentative de rétablir leur unité par la philosophie, et même de les mettre en relation par l'intermédiaire du concept de devoir, de tâche. L'idée d'une harmonie intacte appartient en propre à la phase historique du libéralisme. Elle correspond à une économie caractérisée par la multiplicité des chefs d'entreprise indépendants. L'idée de la compatibilité entre leurs intérêts particuliers et le fonctionnement harmonieux de l'économie dans son ensemble est appliquée par extension à la société tout entière et à ses différentes classes. La phase monopoliste persiste à nier les oppositions de classes, mais le combat que se livrent sur le marché mondial un petit nombre de groupes détenteurs de la puissance devient le leitmotiv de l'époque, à tel point que l'on voit apparaître au centre de la philosophie de l'histoire, à la place de cette idée de coexistence harmonieuse des individus, les notions de tragique, d'héroïsme, de destin. Les intérêts matériels des individus sont considérés comme dépourvus d'importance, comme devant être dépassés bien plutôt que satisfaits. Cependant la philosophie actuelle ne se borne pas d'habitude à nier simplement les efforts faits dans le passé pour esquisser des systèmes rationnels. Elle exalte la grandeur et la puissance créatrice de leurs auteurs, les qualités esthétiques que présentent ces œuvres en tant qu'unités « organiques », la vérité qui s'exprime à travers chacune d'elles en dépit

des contradictions qui les opposent, et elle développe ainsi l'admiration et le respect à l'égard des figures et des œuvres du passé, la foi purement formelle dans la grandeur, la personnalité, la vocation naturelle du chef et le principe d'autorité; à vrai dire, en nivelant ainsi dans une perspective organiciste et historiciste toutes les différences, elle réduit à néant l'ambition qu'ont toutes ces doctrines de présenter en tant que contenus une valeur de vérité. Elle remplace l'examen objectif des systèmes anciens par une description intuitive, pénétrée de son objet et entièrement soumise à lui, et sauve ainsi, en promouvant l'« histoire de l'esprit » au rang de métaphysique nouvelle, l'« unité de l'âme »; mais ce faisant elle s'empêche elle-même d'aborder certains points importants de cette histoire de l'esprit qu'elle prétend faire.

En se laissant guider par des préoccupations métaphysiques, la théorie des conceptions du monde ordonne, pour l'essentiel, les constructions intellectuelles qu'elle décrit en fonction d'une certaine analogie d'orientation qu'elle leur impute. C'est pourquoi l'opposition entre les deux attitudes intellectuelles fondamentales qui traverse toute l'histoire de la philosophie et apparaît dans la situation historique d'aujourd'hui comme décisive, l'opposition entre le matérialisme et l'idéalisme, n'est absolument plus comprise dans la littérature philosophique actuelle. Matérialisme et idéalisme sont considérés comme deux orientations métaphysiques antagonistes, dans la dispute desquelles la problématique philosophique moderne permet de trancher en général sans grandes difficultés. L'incompréhension provient avant tout du fait que la théorie et la praxis matérialistes font l'objet d'un contresens. Même s'il est vrai que la plupart des philosophes représentants du matérialisme partent d'une problématique métaphysique et opposent sur ce point leurs propres thèses à celles des idéalistes, toute interprétation du matérialisme qui considère celui-ci essentiellement comme une réponse à des questions métaphysiques s'interdit par là de le comprendre dans ses caractéristiques actuelles les plus importantes.

Dilthey lui-même voit dans le matérialisme une métaphy-

sique, et plus précisément une doctrine concernant le rapport entre le monde et son principe premier et le rapport entre le corps et l'âme<sup>6</sup>. Il ne fait en cela que suivre la conception philosophique la plus répandue. Depuis plusieurs décennies, celle-ci voit dans le matérialisme l'antithèse bien moins de l'idéalisme que du spiritualisme. En tant que solutions « réalistes » données au problème de l'essence du monde, matérialisme et spiritualisme sont opposés conjointement à une idéalisme défini comme philosophie de la conscience<sup>7</sup>. Il faudrait peut-être chercher les racines sociales de cette terminologie dans la lutte sur deux fronts menée par la bourgeoisie française au XIX<sup>e</sup> siècle contre la féodalité et le prolétariat. Dans cette perspective, le matérialisme est réduit à la pure et simple affirmation que toute réalité est matière et mouvement de la matière. Que le philosophe considéré adopte lui-même ensuite une position idéaliste ou réaliste, peu importe, la thèse matérialiste est promptement rejetée. Dans la mesure où elle ne mène pas nécessairement à déclarer, en contradiction avec l'intelligence la plus élémentaire, que toute la vie de l'esprit, à commencer par la conscience et l'intellect lui-même, n'est que pure apparence, elle en est réduite à la déduire de processus matériels, en échafaudant des hypothèses forcées et en se référant de façon problématique à des découvertes que la science fera un jour. Les développements consacrés au matérialisme sont, en conséquence, suivis ordinairement d'une réfutation de la plus extrême simplicité, contre laquelle, s'il faut en croire Friedrich Albert Lange, son historien, « il n'a pas de parade ». « La conscience ne peut s'expliquer par des mouvements de la matière<sup>8</sup>. »

Cet argument a été inlassablement répété dans la littérature philosophique allemande depuis la controverse de 1854 sur le matérialisme. « Certes, il semble à l'observation superficielle

6. Dilthey, *ibid.*, p. 97 sq.

7. Cf. par exemple Ludwig Büchner, *Am Sterbelager des Jahrhunderts*, Giessen, 1898, p. 134; Raoul Richter, *Einführung in die Philosophie*, Leipzig-Berlin, 1920, p. 67 sq.; Hermann Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, t. II, Berlin, 1928, p. 382, et bien d'autres encore.

8. Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*, t. II, Iserlohn, 1877, p. 3.

que la connaissance des phénomènes matériels dont le cerveau est le siège peut nous permettre de comprendre certains phénomènes et certaines dispositions dans le domaine de la vie de l'esprit... Le moindre effort de réflexion suffit à nous enseigner que c'est là une illusion », dit Du Bois Reymond dans son fameux discours sur les limites de la connaissance (*Ignorabimusrede*)<sup>9</sup>. « Pour le matérialiste, la sphère psychologique se réduit nécessairement à un simple phénomène, dont on ne pourra jamais comprendre comment il a pu, tel qu'il est, se produire<sup>10</sup>. » « Certes il y a bien des raisons de penser que tout événement dont la conscience est le théâtre — une joie, par exemple, ou tout autre sentiment que nous éprouvons — est étroitement lié à un processus atomique concomitant, non perceptible, qui se déroule dans les hémisphères cérébraux. Mais la joie n'est pas ce processus, ce mouvement des atomes, elle présente seulement une quelconque corrélation avec lui. La théorie matérialiste selon laquelle tous les mouvements de l'âme, par exemple les sentiments, seraient des mouvements de la matière est donc fautive<sup>11</sup>. » « Confronté à l'expérience immédiate qui nous impose de reconnaître à tout instant la différence fondamentale entre réalité psychique et réalité physique, l'affirmation matérialiste restera toujours paradoxale... Mais il est tout aussi impossible de déduire l'une de l'autre<sup>12</sup>... » « Ainsi donc tous ces arguments (du matérialisme) ne peuvent rien changer au fait que les phénomènes psychiques tels que nous les vivons sont quelque chose de totalement différent de tout phénomène matériel<sup>13</sup>. » « En réalité, cette théorie révèle son impuissance dès le départ. Comment un phénomène de conscience peut résulter d'un processus nerveux de nature spatio-temporelle, comment naît en réalité une sensation, fût-ce la plus simple, elle est incapable non seulement de le démontrer,

9. *Reden (Discours) von Emile Du Bois Reymond*, Leipzig, 1886, p. 123.

10. Oswald Külpe, *Die Realisierung*, t. III, Leipzig, 1923 p. 148.

11. Erich Becher, « Erkenntnistheorie und Metaphysik », in : *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlin, 1925, p. 354 sq.

12. Wilhelm Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1923, p. 125.

13. Wilhelm Jerusalem, *Einleitung in die Philosophie*, Vienne-Leipzig, 1923, p. 114.

mais encore de le faire comprendre en principe. Entre les deux domaines il y a un "hiatus irrationnel" absolu, qu'aucun pont, aucun lien continu ne permet de franchir<sup>14</sup>. » « Mais précisément la pensée n'est pas en mesure de concevoir que même la plus faible lueur de vie spirituelle puisse procéder de simples mouvements au sein de la matière : on ne peut pas comprendre que l'esprit naisse ainsi de la matière, on ne peut qu'affirmer qu'il en naît... En fait, le matérialisme n'est lui-même la plupart du temps qu'un monisme inconséquent; sous un déguisement ou par un biais quelconque, il réintroduit à côté de la pure et simple matière un second principe à partir duquel il est ensuite plus facile de déduire les phénomènes spirituels<sup>15</sup>. » Contre le matérialisme, qu'il qualifie de positivisme, Jaspers tient les propos suivants : « Si je ne suis rien d'autre que la nature telle qu'on la trouve dans les systèmes de relations causales accessibles à la connaissance, il est non seulement incompréhensible que je la connaisse et qu'à partir de cette connaissance j'intervienne dans son mécanisme, mais encore absurde que je me justifie<sup>16</sup>. » Ainsi vu, le matérialisme apparaît comme une erreur de la métaphysique, erreur évidente et qu'il est facile de réfuter. Il serait tout aussi absurde de tenter obstinément de réduire les phénomènes spirituels à des phénomènes matériels, que d'affirmer « que la pomme est une espèce particulière de poire, et le chien une espèce particulière de chat<sup>17</sup> ». Dans ces conditions, Erich Adickes a exprimé non seulement son jugement personnel, mais aussi le jugement de tous ceux qui, dans la littérature philosophique contemporaine, étudient le matérialisme et prennent position sur lui : le matérialisme, dit-il, « se disqualifie lui-même de toute évidence et sans qu'il soit besoin d'un plus

14. Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Leipzig, 1921, p. 100.

15. Max Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, Berlin, 1930, p. 78 sq.

16. Karl Jaspers, *Philosophie*, t. I, Berlin, 1932, p. 221.

17. Wilhelm Windelband, *ibid.*

ample examen, en raison de sa platitude et de son insuffisance fondamentale<sup>18</sup> ».

Cette répétition invariable des mêmes arguments contre une thèse réputée si faible, qui se poursuit à travers toutes les oppositions et les évolutions que la philosophie a connues depuis quelques décennies, est liée à la lutte historique que la bourgeoisie mène contre des affirmations, des revendications et des jugements de valeur qui lui sont odieux. En effet, le mot « matérialisme » ne désigne pas seulement une thèse discutable concernant la totalité du réel, mais aussi tout un ensemble de pensées et de comportements qui apparaissent, dans quelques théories matérialistes et dans une grande partie de la littérature philosophique en général, comme des conséquences de la thèse première sur la nature du monde. Si la thèse fondamentale était anéantie, elle devrait — selon l'avis le plus répandu — être remplacée, tout au moins chez ceux d'entre les matérialistes qui savent penser correctement, par une autre métaphysique, — que ce soit une autre variante du « réalisme », le spiritualisme sous sa forme actuelle, la philosophie de l'existence, ou bien un idéalisme caractérisé. Il se peut bien que le matérialisme donne une impression d'insuffisance, comparé aux autres conceptions possibles de la totalité du réel; mais sa thèse la plus générale, celle qui concerne le monde, est considérée, jusque dans la lutte menée contre lui, comme fondant certaines conséquences pratiques, et même un certain style donné à l'ensemble de la vie, de la même façon que la métaphysique idéaliste apparaît comme le présupposé logique d'un comportement idéaliste. Si l'on observe une éventuelle contradiction entre le sens qui se dégage d'une manière d'agir et la thèse matérialiste professée par celui qui agit, on critique son incohérence, on la considère comme une contradiction logique. On applique ainsi au matérialisme le même présupposé qu'à l'idéalisme, c'est-à-dire que « les problèmes que posent le sens et la valeur du monde reçoivent

18. Erich Adickes, in : *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, t. II, Leipzig, 1921, p. 20.



vent une réponse en fonction d'une certaine idée que l'on s'en fait et dont on tire l'idéal, le bien suprême et les principes directeurs essentiels de la vie »<sup>19</sup>. Cette structure spécifique que présentent beaucoup de conceptions du monde, dans la mesure où elle « entreprennent de résoudre complètement l'énigme de la vie »<sup>20</sup>, semble bien en effet se retrouver dans toute une série de systèmes matérialistes; mais une analyse plus poussée montre que la manière dont s'organise le contenu de la théorie matérialiste fait éclater l'unité de sa structure. La critique exercée à l'encontre de ce complexe d'opinions et de comportements à partir d'une discussion de la thèse fondamentale sur l'organisation générale du monde dont il est considéré comme dépendant prêterait encore à malentendu même si la thèse que l'on conteste était soumise, dans chaque cas particulier, à une interprétation plus approfondie.

En s'occupant de l'« énigme » de l'existence, de la « totalité » du monde, de la « vie », de l'« en-soi », ou d'autre chose encore, et de quelque façon qu'elle formule sa problématique, la métaphysique espère pouvoir tirer des conséquences précises concernant l'action. L'être jusqu'auquel elle s'efforce de parvenir doit avoir, certainement, une organisation, une nature dont la connaissance est d'une importance décisive pour la conduite de la vie humaine; il doit nécessairement exister une attitude pratique qui corresponde à cet être. Ce qui caractérise le métaphysicien, c'est l'effort pour subordonner sa vie personnelle, dans tous les domaines, à la perception qu'il a des premiers principes et des fins dernières, — que ce qu'il perçoit ainsi le mène à la plus intense activité dans le monde, à l'ataraxie ou à l'ascétisme, peu importe, et peu importe également qu'il se représente l'exigence ainsi reconnue comme identique pour tous les temps et tous les hommes ou au contraire comme différenciée et sujette à changement.

C'est dans les systèmes strictement théologiques que s'ex-

19. Dilthey, *ibid.*, p. 82.

20. Dilthey, *ibid.*, p. 82.

prime avec le plus de netteté la conviction métaphysique que l'individu peut donner pour fondement à la conduite de sa vie cet être qu'il s'agit de découvrir. Dieu peut exiger des hommes un comportement déterminé; ceux qui contreviennent à l'exigence tombent dans le péché. Les systèmes théologiques sont conséquents en eux-mêmes; seul un être personnel peut émettre des exigences, seule une volonté consciente peut être assez univoque pour servir de critère au jugement d'une vie, de sa justesse. Lorsque son rapport à la théologie n'est pas parfaitement clair, la métaphysique considère en général la conformité de l'existence individuelle aux exigences de l'absolu non pas comme obéissance, mais comme adéquation à l'être, authenticité ou plus généralement sagesse philosophique. Même si la métaphysique dogmatique ne pense pas naïvement que l'absolu — dans lequel elle croit, à la différence des courants idéalistes issus de Kant, saisir l'« être » — est en même temps le *summum bonum*, l'absolu n'en apparaît pas moins, dans la plupart de ses systèmes, comme foncièrement lié à la notion de valeur; préserver son être ou devenir ce que l'on est prend alors valeur de maxime morale. Dans la mesure où les courants idéalistes d'inspiration kantienne découvrent l'absolu non pas dans l'être mais dans un principe de légalité, dans l'acte créateur (*Tathandlung* \*) ou du moins dans l'acte libre dont il est l'ultime substance, ils requièrent en même temps que soit pris en considération le sens de tels actes, et que l'existence empirique de l'homme s'adapte à ce fondement intelligible de la personnalité, que la philosophie veut avoir atteint. Mais la réalité intelligible qui fonde l'existence empirique n'est pas considérée comme ayant valeur normative seulement là où l'origine religieuse du rapport de dépendance est conservée et apparaît sous la forme du commandement, elle l'est aussi dans tous les cas où, d'une façon plus générale, l'adéquation d'une existence à son fondement tel que le découvre la métaphysique est considérée comme importante et souhaitable. L'être auquel les métaphysiciens donnent

\* Ce terme réfère à la philosophie de Fichte. (*N. d. T.*).

le « nom (emphatique) d'effectivité »<sup>21</sup> recèle pour eux aussi la règle qu'une existence autonome doit se donner à elle-même.

De par sa nature propre, la thèse matérialiste exclut de telles conséquences. Le principe qu'elle pose comme étant la réalité ne se prête pas à la déduction d'une norme quelconque. En elle-même la matière n'a pas de sens, et on ne peut faire découler de ses propriétés aucune règle de vie, ni sous la forme d'un commandement ni sous celle d'un exemple à suivre. Ce n'est pas que sa connaissance précise n'ait pas d'avantages pour l'homme qui agit : le matérialiste s'efforcera, en fonction des différents objectifs qu'il peut se fixer, d'acquérir la certitude la plus approfondie concernant la structure de la matière; mais bien que la connaissance scientifique du réel contribue à tout moment en fonction de son développement — de même que d'une façon plus générale le niveau atteint par les forces productives — à orienter, à l'intérieur du processus global de l'activité sociale, la définition de ces objectifs, ceux-ci ne sont pas fixés par la science elle-même. La connaissance, qui est toujours poursuivie et acquise en fonction d'une certaine praxis et de certains buts, entretient certes une relation d'influence réciproque avec l'action, elle participe à l'activité formatrice de la réalité — extérieure et intérieure — mais elle ne fournit ni modèles ni maximes ni instructions pour une vie authentique; elle n'est pas une force d'impulsion, elle est seulement une théorie. Si Max Scheler, se référant à Platon, définit avec raison l'attitude métaphysique comme « la tentative de l'homme pour se transcender lui-même en tant qu'être de nature, qu'être achevé, pour se diviniser ou devenir semblable à Dieu »<sup>22</sup>, la réalité dont le matérialiste s'efforce de se rendre maître est le contraire d'une réalité divine, et il vise bien plutôt, dans son effort, à la régler sur lui qu'à se régler sur elle.

Dans la mesure où les matérialistes ont formulé des propositions au niveau des conclusions les plus générales et dit par

21. Hegel, *Encyclopédie des Sciences philosophiques en abrégé*, § 6, trad. M. de Gandillac, Paris, 1970.

22. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, 1921, p. 100.

exemple que toute réalité est matière, de telles propositions remplissent donc dans leurs doctrines une tout autre fonction que chez leurs adversaires; elles renferment la quintessence la plus abstraite et la plus vide de leurs expériences, et nullement une loi pour l'action. Pour la plupart des philosophes d'orientation non matérialiste, une vérité que l'on pense avoir reconnue est d'autant plus importante et plus lourde de conséquences qu'elle est plus générale, plus synthétique, et qu'elle se place plus près du plan des principes et des conclusions ultimes; pour les matérialistes, on ne peut certes pas dire que ce soit exactement le contraire, — ce n'est vrai que dans le cas extrême et donc encore métaphysique du nominalisme; mais les positions de portée générale n'interviennent de façon décisive pour déterminer l'action que dans une mesure qui dépend en toute circonstance de la situation concrète de l'homme agissant. En combattant une thèse philosophique générale quelconque, considérée comme déterminant de façon décisive le comportement matérialiste, on passe donc à côté de ce qui fait l'originalité propre du matérialisme. La thèse générale exerce si peu d'influence déterminante sur les décisions concrètes que par exemple certains matérialistes importants du siècle des Lumières, au premier rang desquels Diderot, ont pu rester leur vie durant dans l'incertitude et l'hésitation sur ces problèmes généraux, sans que leurs prises de position pratiques en aient été le moins du monde affectées et modifiées. Selon les matérialistes, il est certes possible de trouver dans la praxis la confirmation de vastes hypothèses, de découvrir des tendances qui dépassent la réalité immédiatement présente, tout autant qu'il l'est de connaître le détail de cette réalité; ils adoptent même une attitude extrêmement critique en face de la thèse qui veut que la science se réduise à la seule constatation de « faits »; mais ces vastes jugements synthétiques totalisants restent à leurs yeux toujours problématiques et de peu d'importance, parce que trop éloignés de la praxis à partir de laquelle ils ont été induits. Dans les systèmes métaphysiques, l'accentuation est d'ordinaire inversée, les connaissances de détail n'y sont le plus souvent conçues que comme des points

particuliers d'une connaissance générale. Tandis que pour les matérialistes une erreur apparaît comme d'autant plus excusable qu'elle est plus éloignée d'une réalité donnée dont les circonstances ont seules pour eux une importance pratique, leurs adversaires ont coutume de prendre les problèmes d'autant plus au sérieux qu'ils mettent davantage en question les principes. Ceux-ci peuvent, comme on l'a déjà dit, prendre aussi pour les matérialistes une extrême importance, mais la raison de cela ne se déduit pas de la nature des principes en tant que tels, elle ne réside pas dans la seule théorie, elle doit être recherchée bien plutôt dans les tâches auxquelles la théorie est affrontée en un moment donné de l'histoire. C'est ainsi que par exemple la critique d'un point de doctrine religieuse peut occuper une place essentielle dans l'ensemble des conceptions matérialistes en un temps et en un lieu donnés, cependant qu'elle n'aura, dans d'autres circonstances, aucun intérêt; c'est ainsi, encore, qu'il est à l'époque actuelle d'une importance fondamentale pour la théorie matérialiste de connaître les tendances évolutives de la société dans sa totalité, alors qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle les problèmes posés par la société étaient encore éclipsés par ceux de la théorie de la connaissance, des sciences de la nature et de la politique. Mais assurément la théorie matérialiste ne prend pas d'ordinaire pour point de départ ni pour but la « totalité de l'Être unique, de cette grande question sans réponse, de l'Inconnu »<sup>23</sup>.

S'il est erroné de traiter le matérialisme dans la perspective d'une problématique métaphysique, il le serait cependant aussi de considérer qu'il n'entretient avec la métaphysique qu'un rapport général d'indifférence. De ce qui vient d'être dit on peut déjà conclure que les vues du matérialisme sont incompatibles avec l'idée d'une exigence absolue. Celle-ci ne peut avoir de sens, à vrai dire, que fondée sur la foi en une conscience également absolue. Elle a été énoncée, dans la métaphysique moderne, en référence soit à une certaine disposition de l'être — chez Spinoza —, soit aux racines de la pensée — dans l'idé-

lisme allemand — soit à l'« essence de l'homme » — dans le socialisme religieux — soit à nombre d'autres principes encore. Elle peut inclure les contenus les plus variés, allant dans le sens de la réaction ou du progrès, selon la situation sociale dans laquelle elle est professée. Toujours sa fonction consiste à nimer des fins humaines, historiques, particulières d'une auréole d'éternité, à les rapporter à quelque chose de soustrait aux changements qui se font dans l'histoire, et donc d'absolu. Certes, les tentatives philosophiques actuelles faites pour décrire cette exigence comme inhérente en profondeur aux phénomènes eux-mêmes a pour résultat de masquer l'hypothèse d'une conscience absolue, à laquelle elle est nécessairement liée; mais tous les courants de pensée dans lesquels une exigence absolue adressée à chaque individu en particulier joue le rôle d'une motivation déterminante présentent en raison de ce lien les caractères de l'idéalisme. La lutte entre le matérialisme et la métaphysique prend aujourd'hui encore en raison de toute cette problématique surtout la forme d'une opposition entre matérialisme et idéalisme.

Jusqu'à présent, dans l'histoire, c'est toujours la lutte entre des groupes sociaux antagonistes qui a déterminé cette référence religieuse et métaphysique donnée aux exigences de toute espèce qui s'adressaient à l'individu. Classes dominantes et classes dominées ont également proclamé que leurs revendications n'étaient pas la simple expression de leurs besoins et de leurs désirs particuliers, mais en même temps des impératifs de portée universelle fondés dans l'existence d'instances transcendantes, des principes adéquats à l'essence éternelle du monde et de l'homme. A vrai dire, la situation des classes dominées a eu pour conséquence, tout au moins dans les temps modernes, que bien souvent elles ont non pas élevé leurs revendications directement à la puissance de l'absolu, mais dénoncé la contradiction entre la réalité telle qu'elle était et les principes qu'affirmaient les classes dominantes elles-mêmes. En réclamant l'application universelle des principes moraux qui fondaient l'ordre social établi, ils modifiaient le sens même de ces principes sans

23. Dilthey, *ibid.*, p. 207.

qu'il fût nécessaire de leur donner une assise métaphysique nouvelle. La revendication d'un christianisme vraiment appliqué, qui s'est fait jour lors des révoltes paysannes, modifiait l'idée chrétienne par rapport au contenu qui était alors le sien. De même, l'exigence d'une mise en application universelle de l'idée bourgeoise de justice doit nécessairement conduire à critiquer et à dépasser la société de libre-échange qui a donné à l'origine son contenu à cette idée. En montrant qu'il y a contradiction entre le principe dont se réclame la société bourgeoise et l'existence réelle de celle-ci, on éveille la conscience de ce qu'il y a de limité, d'insuffisant dans la définition de la justice par la liberté et dans la définition purement négative qui est donnée de la liberté, et l'on définit la justice de façon positive en esquisant le plan d'une société organisée selon la raison. Ainsi réinterprété, le concept de justice, posé à l'origine comme un principe éternel, est reconnu comme ayant une origine historique, et compris comme une idée issue du cerveau de certains hommes et déterminée dans son contenu par l'organisation d'une société divisée en classes. C'est pourquoi la lutte pour un ordre meilleur a rompu, à l'heure actuelle, avec toute justification transcendante, et se réfère logiquement à une théorie matérialiste.

Mais il existe encore une autre différence entre l'idéalisme des classes dominantes et celui des classes qui luttent contre la domination. La référence à une exigence absolue ne peut avoir qu'un seul sens, dans la mesure où l'action des hommes telle qu'elle est déterminée par leurs intérêts temporels requiert un correctif ou du moins une justification. Tandis que les classes dominées cherchaient à fonder, par cette référence, le droit à une satisfaction des besoins instinctifs de tous qui ne soit limitée que par le niveau des forces productives, le propos des classes dominantes était de s'en servir pour justifier la limitation de ce droit. Il est certain que, dans le cours de l'histoire, cette limitation n'a pas été défendue au moyen d'arguments religieux et métaphysiques là seulement où elle entravait l'évolution, mais là aussi où elle était féconde et nécessaire à l'accroissement du potentiel global des forces humaines. L'apparition

d'une référence justificative d'ordre irrationnel ne prouve rien à elle seule contre la rationalité de ce que l'on veut ainsi justifier. Quoi qu'il en soit, le matérialisme essaie de substituer à la justification des actes la compréhension historique de l'homme agissant, et ne voit jamais qu'une illusion dans les tentatives pour le justifier. Si la plupart des hommes éprouvent aujourd'hui encore un très fort besoin de se justifier ainsi, s'il ne leur suffit pas, lorsqu'ils ont à prendre des décisions importantes, d'invoquer des sentiments comme l'indignation, la pitié, l'amour, la solidarité, et s'ils cherchent à justifier leurs impulsions en se référant à un ordre du monde fondé dans l'absolu, en les qualifiant de « morales », cela ne suffit nullement à prouver que ce besoin puisse être satisfait de façon conforme à la raison. La vie du plus grand nombre est faite d'une telle misère, de tant de privations et d'humiliations, les efforts et leurs résultats sont la plupart du temps si radicalement disproportionnés, que l'on comprend trop bien l'espoir que l'ordre terrestre ne soit pas peut-être la seule réalité. En ne présentant pas cet espoir comme ce qu'il est, mais en s'efforçant de le rationaliser, l'idéalisme devient un moyen de transfigurer un renoncement aux satisfactions instinctives imposé par la nature et par l'organisation sociale. Aucun philosophe n'a vu plus profondément que Kant que l'espérance était le seul fondement possible pour l'hypothèse d'un ordre transcendant. Pour lui, la conclusion « que quelque chose *est* (qui détermine le dernier but possible), *puisque quelque chose doit arriver* »<sup>24</sup>, se déduit de façon nécessaire. Cependant, du fait qu'il ne se borne pas à constater cette espérance de bonheur (« car tout espoir tend au bonheur »<sup>25</sup>) mais lui donne un fondement philosophique, son analyse de la raison, inspirée à l'origine par l'esprit des Lumières, se rapproche du système même qu'il combat, du dogmatisme métaphysique.

Alors que la soif de bonheur déçue dans la vie réelle jusqu'au terme de celle-ci finissait par ne plus se manifester que sous la

24. Kant, *Critique de la Raison pure*, Canon de la R. P., 2, trad. Tremesaygues-Pacaud, *op. cit.*, p. 625.

25. *Ibid.*

forme de l'espérance, la pensée matérialiste a pu se fixer comme but de modifier la situation d'où résultait le malheur. Ce but a pris des formes différentes selon les contextes historiques. Eu égard au niveau d'évolution des forces productives, les philosophes matérialistes de l'Antiquité en étaient réduits eux aussi, confrontés à la souffrance, à développer des pratiques purement intérieures : la paix de l'âme est la seule issue dans le cas d'une détresse devant laquelle tous les moyens extérieurs sont impuissants. Le matérialisme de la bourgeoisie à ses origines, lui, voulait accroître la connaissance du monde naturel et développer des forces nouvelles permettant de dominer la nature et les hommes. Mais la misère de notre temps est liée, elle, à la structure de la société; c'est pourquoi le matérialisme actuel a pour contenu la théorie de la société.

Les exigences de la praxis exercent une influence en retour sur le contenu et la forme de la théorie matérialiste. Cependant que la philosophie idéaliste conçoit ses différents systèmes comme des tentatives de réponse à une seule et même question éternellement posée, à une seule et même énigme, et se plaît à parler du dialogue des philosophes par-delà les millénaires parce que ceux-ci ont toujours traité le même thème, le point de vue matérialiste est caractérisé par le fait qu'il se détermine toujours pour l'essentiel en fonction des tâches que l'époque propose aux hommes de résoudre. « La plus grande importance de la philosophie réside en ce que nous utilisons à notre profit les effets prévisibles et que, nous fondant sur nos connaissances, nous pouvons les provoquer délibérément dans la mesure de nos forces et de nos capacités, pour améliorer les conditions de l'existence humaine. Car s'il ne s'agissait que de surmonter des difficultés ou de découvrir des vérités cachées, cela ne mériterait pas toute la peine que la philosophie doit se donner; en outre, personne n'aurait besoin de communiquer sa sagesse aux autres s'il n'espérait produire par là quelque effet... Toute spéculation débouche en fin de compte sur un acte ou sur un résultat <sup>26</sup>. »

26. Thomas Hobbes, d'après la traduction allemande de Frischeisen-Köhler, *Grundzüge der Philosophie, Lehre vom Körper*, Leipzig, 1915, p. 31.

L'objet de la physique matérialiste au XVII<sup>e</sup> siècle permettait encore de conclure en dernier ressort à l'identité du réel et de la matière. Aujourd'hui l'analyse du processus de la vie sociale attire l'attention sur la relation dynamique entre l'homme et la nature et sur le rôle déterminant que ce processus exerce dans le domaine des phénomènes culturels. L'identification faite par la physique du XVII<sup>e</sup> siècle n'en est pas pour autant considérée comme ayant perdu sa valeur, mais on la reconnaît comme déterminée, dans sa genèse et sa forme, par les tâches que la bourgeoisie naissante avait à résoudre. C'est aujourd'hui la thèse du rôle historique fondamental des conditions économiques qui apparaît comme caractéristique du point de vue matérialiste, et avec ce contenu nouveau il est devenu impossible de donner à un quelconque principe suprême en tant que tel la forme d'une ultime conclusion philosophique. Si les hommes, en transformant la nature, se transforment eux-mêmes aussi et transforment l'ensemble de leur situation et de leurs rapports, alors l'ontologie et l'anthropologie philosophiques sont relayées par « une somme des résultats les plus généraux que l'on peut tirer par abstraction de l'étude de l'évolution humaine à travers l'histoire » <sup>27</sup>. La possibilité de découvrir à l'aide de ces résultats des tendances évolutives qui permettent de voir plus loin que le présent immédiat n'autorise pas à transposer purement et simplement cette somme dans l'avenir. Cependant que toute métaphysique tente de pénétrer un monde des essences qui contiendrait aussi, préfiguré, en germe, l'avenir — ce qu'elle découvre ne doit jamais être le fondement du seul passé, mais aussi du futur —, le matérialisme actuel ne fait pas abstraction de toute localisation dans le temps en construisant des concepts trans-temporels. Même la possibilité de tirer d'une étude de l'humanité passée certaines conclusions de portée générale concernant la nature humaine ne conduit pas à les hypostasier en facteurs transcendants à l'histoire. La société qui contribue à déterminer

27. Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie* (L'idéologie allemande), éd. complète, t. V, Berlin, 1932, p. 16.

l'homme dans son être est une totalité que l'on ne peut comparer à rien d'autre et dont les structures ne cessent de se modifier; et la similitude que présentent certaines caractéristiques de l'homme à travers les époques révolues de l'histoire permet assurément de constituer des concepts dont l'importance est décisive pour la compréhension des mouvements dont la société est actuellement le théâtre, mais non pas d'interpréter ces concepts comme fondant l'histoire tout entière. L'interprétation du présent est d'autant plus idéaliste qu'elle se fait davantage en fonction non pas des causes économiques de la misère matérielle, mais de prétendus « éléments fondamentaux de la nature humaine » que l'on pose en faisant délibérément abstraction de toute connaissance psychologique précise.

La théorie matérialiste est l'un des aspects de l'effort que font les hommes pour améliorer leur situation, et cela suffit pour la mettre en opposition avec toutes les tentatives qui présentent les problèmes sociaux comme subordonnés à d'autres problèmes. La critique matérialiste s'attaque inlassablement non seulement au spiritualisme d'apparition récente qui hypostasie l'individu en monade et ôte ainsi toute importance au remaniement des bases économiques de la société, mais aussi à tous les efforts qui visent à rabaisser la valeur d'une connaissance compréhensive de l'ordre terrestre en dirigeant l'attention vers un autre ordre prétendument plus essentiel. Le matérialisme considère notamment toute philosophie qui entreprend de justifier cette espérance à laquelle on ne peut donner un fondement ou même simplement de masquer cette impossibilité, comme une imposture commise au détriment de l'homme. Quel que soit son optimisme quant aux possibilités de transformer l'ordre établi, quelle valeur qu'il accorde au bonheur que procurent la solidarité et la part prise à l'œuvre de transformation, le matérialisme comporte donc une composante pessimiste. L'injustice passée ne sera jamais réparée. Rien ne compensera jamais les souffrances des générations disparues. Mais tandis que les philosophies idéalistes d'aujourd'hui, sous les espèces du fatalisme et de la philosophie de la décadence, tournent leur pessimisme vers l'exis-

tence terrestre, présente et future, et affirment qu'il est impossible d'assurer à l'avenir le bonheur de tous, la tristesse inhérente au matérialisme porte sur les événements du passé. Les supputations générales sur le point de savoir « si la population globale de la terre n'a pas atteint, du fait des principes qui ont jusqu'ici régi son existence, un taux de multiplication incompatible avec les possibilités, même poussées à leur limite, de développer, par la technique, la science et les progrès de l'économie, les réserves alimentaires »<sup>28</sup>; les considérations sur un niveau optimum de la productivité technique en tant que telle, qui serait déjà dépassé; les vues pessimistes sur une prétendue décadence de l'humanité et une « péripiétie dans l'histoire de sa vie et de son vieillissement »<sup>29</sup> : tout cela est étranger au matérialisme, et ne reflète, sous l'image d'une humanité impuissante, que le désarroi d'une société dont l'organisation paralyse les forces créatrices de l'homme.

La thèse d'un ordre et d'une exigence fondés dans l'absolu présuppose toujours une prétendue connaissance de la totalité, de l'infini. Mais si notre savoir est inachevé, s'il existe entre le concept et l'être une tension que rien ne saurait résoudre, alors aucune thèse ne peut prétendre à la dignité de connaissance achevée. La connaissance de l'infini doit nécessairement être elle-même infinie. Une connaissance qui se tient elle-même pour inachevée n'est pas connaissance de l'absolu. C'est pourquoi la métaphysique tend à considérer le monde dans son ensemble comme un produit de la raison. En effet, la raison ne peut connaître parfaitement qu'elle-même. Le motif immanent qui domine tout l'idéalisme allemand et s'exprime déjà dans la préface de la *Critique de la Raison pure* — à savoir que « dans la connaissance *a priori* rien ne peut être attribué aux objets que ce que le sujet pensant tire de lui-même »<sup>30</sup>, ou, en d'autres termes, que la raison ne peut accéder à une connaissance absolue que d'elle-même, contient tout le secret de la métaphysique. A

28. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, p. 166.

29. *Ibid.*, p. 167.

30. Kant, *Critique de la Raison pure*, préface à la 2<sup>e</sup> édition, *op. cit.*, p. 25.

cet égard, l'empirio-criticisme fait encore partie de la métaphysique : il pose les sensations comme l'être véritable, autonome, absolu, parce que la connaissance des sensations est une connaissance immédiate, c'est-à-dire qui ne renvoie qu'à elle-même. La métaphysique la plus moderne a beau remettre expressément en question la « solidité d'une connaissance définitive de l'être »<sup>31</sup>, elle n'en conserve pas moins la notion d'une conscience absolue, reflet mouvant du tréfonds de l'existence. Dans la vraie métaphysique, le savoir et son objet sont identiques, l'« être-là » dont elle parle « est constitué par l'ouverture et la révélation, c'est-à-dire par la compréhension »<sup>32</sup>. C'est là le seul fondement possible de toute métaphysique, ancienne aussi bien que nouvelle, avec quelque prudence que cette dernière puisse concevoir l'identité du sujet et de l'objet.

Par la connaissance critique qu'il a de la tension irrémédiable entre le concept et l'objet, le matérialisme, au contraire, est en lui-même protégé de la tentation de croire à l'infinitude de l'esprit. Cette tension n'est pas partout identique à elle-même. La science est une somme de tentatives faites pour la surmonter de toutes les manières possibles. Dans le moment où elle prend en considération le rôle du sujet dans l'élaboration des concepts, elle s'intègre la conscience de sa propre dialectique. Ce qui caractérise un processus dialectique, c'est qu'on ne peut le comprendre comme l'effet produit par une somme de facteurs isolés et restant identiques à eux-mêmes; ses facteurs se modifient bien plutôt constamment les uns les autres à mesure qu'il se déroule, de telle sorte qu'on ne peut même plus les distinguer radicalement entre eux. C'est ainsi que par exemple l'évolution du caractère humain est déterminée, certes, aussi bien par la situation économique que par les facultés propres de l'individu; mais ces deux moments réagissent en permanence l'un sur l'autre, de sorte que dans l'ensemble de l'évolution on ne peut décrire l'efficacité de l'un sans impliquer l'autre dans la descrip-

tion. On peut dire à peu près la même chose à propos de la science en tant que processus concret. Assurément, ses concepts sont déterminés par les objets, mais ils le sont aussi en même temps par les facteurs subjectifs de la recherche, ainsi que par les méthodes et l'orientation prise par l'intérêt théorique. Bien qu'il soit nécessaire pour la science de définir constamment la part de la subjectivité et de dépasser ainsi l'opposition entre sujet et objet, il n'est jamais possible de distinguer ceux-ci avec une netteté absolue, ou, ce qui revient au même, de superposer parfaitement le savoir et son objet, — si ce n'est dans la sensation pure, où le concept n'intervient pas et où les deux sont immédiatement identiques. L'activité théorique de l'homme — de même que son activité pratique — n'est pas la connaissance autonome d'un objet immuablement identique à lui-même, mais le produit d'une réalité qui ne cesse de se modifier. Du fait qu'elle se modifie, même très lentement, la nature constituerait jusque dans une société déterminée librement par elle-même un facteur contraire à l'identification du sujet et de l'objet. La physique est le produit d'une activité d'abstraction pratiquée par les hommes au travail; on ne peut jamais la projeter sur l'expérience à venir que comme une hypothèse soumise à de nombreuses conditions, et non pas comme une histoire de la nature, qui prétendrait refléter l'essence de son devenir.

Le concept kantien de tâche infinie implique la reconnaissance partielle de cette impossibilité, mais ce qui le distingue de la théorie dialectique, c'est — notamment — que l'accomplissement de la tâche apparaît chez Kant comme une progression linéaire et purement intellectuelle, qui certes ne vient jamais à bout de l'éloignement infini du but, mais présuppose en elle-même, en fait, la réalité de ce but, conçu comme la totalité « dans la mesure où il nous est permis de chercher à l'atteindre et de la postuler »<sup>33</sup>. Mais la relation sujet-objet ne peut être décrite, ainsi que l'implique cette thèse, comme relation de deux grandeurs constantes, intégralement éclairées par la concep-

31. Karl Jaspers, *Philosophie*, t. II, Berlin, 1932, p. 260.

32. Martin Heidegger, *L'être et le temps*, trad. R. Boehm-A. de Waelhens, Paris, 1964, p. 275.

33. Cf. Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2<sup>e</sup> éd., Berlin, 1914, p. 532 sq.

tualisation et qui se dirigent l'une vers l'autre; en fait, les facteurs que nous appelons objectifs contiennent des éléments subjectifs, et inversement, de telle sorte que pour parvenir à la compréhension historique d'une théorie déterminée il nous faut représenter l'interaction des deux séries de facteurs — l'homme et la nature, l'individu et la classe, la méthode et l'objet —, sans jamais pouvoir isoler parfaitement le rôle de chacun de ces facteurs dans la dialectique de leur ensemble. Il n'existe pas de formule générale qui rende compte du jeu des forces impliquées dans les différentes théories; on est obligé de rechercher la formule correspondant à chaque cas particulier. Assurément, on peut considérer à bon droit que l'étude de la nature telle qu'elle s'est développée au cours de l'ère bourgeoise a fait ses preuves, tant par le niveau de généralité et de systématisation auquel elle a poussé la théorie que par son efficacité sur le plan de la technique, et que cette science s'est vraiment approchée du réel; et si l'on prend conscience qu'une telle vision de la science et les catégories qu'elle utilise sont liées au travail et aux intérêts spécifiques des hommes de notre temps, certes le jugement porté sur la science ne s'en trouvera pas infirmé, mais on empêchera par là que les notions de réalité et d'approche du réel puissent être utilisées à fabriquer un schéma qui prétendrait survoler la totalité de l'histoire, et dotées d'un statut d'éternité en tant que fondement de l'idée d'une progression et d'une régression sans fin. Chez Kant lui-même cette idée est encore conçue de façon surtout critique, et signifie d'abord tout simplement qu'il n'a pas atteint dans la réflexion théorique le point à partir duquel serait possible l'étude de facteurs pris dans un rapport de détermination réciproque. Son idée d'un entendement intuitif conduit cependant, bien que celui-ci soit un « problème »<sup>34</sup>, de façon nécessaire à la conception ci-dessus évoquée d'une progression linéaire de la connaissance; en effet, que l'on puisse seulement penser qu'à un tel « *intellectus archetypus* » correspondrait un « principe réel, suprasensible, inac-

34. Kant, *Critique de la Raison pure*, op. cit., p. 313.

cessible à l'homme pour cette nature », et que cet entendement saisirait la « totalité de la nature en tant que système »<sup>35</sup> de telle façon qu'aucune correction ne puisse plus y être apportée, de façon immédiate, donc, — et l'activité ordonnatrice de la science peut bien s'arrêter dans sa progression et même reculer de quelques pas, il n'en demeure pas moins que ce qu'elle s'efforce de connaître apparaît comme échappant à l'influence des événements d'ordre humain — dont elle fait partie — et comme non soumis au temps. Selon Kant, la nécessité qui s'impose à l'homme de percevoir temporellement, c'est-à-dire dans une succession, n'est pas fondée dans la réalité en soi, c'est en quelque sorte une infirmité du sujet fini. « Le temps n'est ... qu'une condition subjective de notre (humaine) intuition (...) et il n'est rien en soi en dehors du sujet »<sup>36</sup>. » Selon Kant, je ne suis pas en réalité moi-même non plus dans le temps; car « si je pouvais m'intuitionner moi-même ou si un autre être pouvait m'intuitionner, sans cette condition de la sensibilité, ces mêmes déterminations que nous nous représentons comme des changements, nous donneraient une connaissance dans laquelle on ne trouverait plus la représentation du temps, ni, par suite celle du changement... Le temps n'est pas pour cela quelque chose en soi ni même une détermination objectivement inhérente aux choses »<sup>37</sup>. Ces thèses de Kant sont en contradiction avec la conception dialectique de la connaissance comme processus non autonome et qui ne peut être défini qu'en rapport avec la dynamique sociale. Naturellement, des concepts comme ceux de théorie et de connaissance doivent toujours avoir une signification claire, on ne peut les comprendre et les utiliser qu'à partir d'une définition qui en est donnée, fût-elle sommaire. Mais le matérialisme dialectique conçoit cette signification des concepts comme une abstraction qui s'est constituée dans le contexte de la situation actuelle à partir d'un matériel accumulé dans le passé, et

35. Kant, *Critique du Jugement*, trad. J. Gibelin, Paris, 1946, p. 210 (Dialectique du Jugement téléologique).

36. Kant, *Critique de la Raison pure*, op. cit., p. 76.

37. *Ibid.*, p. 77 et Remarque.

non pas comme un élément fixe, invariable et déterminant aussi pour l'avenir. La pensée scientifique des hommes et la nature comme objet de connaissance acquise ou future continueront certes à jouer à l'avenir un rôle dans la dynamique de l'histoire. Mais comme ils sont déterminés et modifiés par l'ensemble du processus tout autant qu'ils le déterminent et le modifient eux-mêmes en tant que forces productives, l'application des définitions élaborées dans le contexte de la situation actuelle et le sens même qu'ont aujourd'hui les concepts pourront perdre un jour tout leur sens; aussi l'idée d'un processus infini résultant du jeu exclusif de deux facteurs simples — l'acte de connaissance et l'objet — apparaît-elle comme donnant valeur d'absolu à de simples abstractions. Cette élévation à l'absolu est en quelque sorte l'envers de la relativisation excessive de la science par certains courants idéalistes, kantien ou autres. En transférant la temporalité dans le sujet de la connaissance ou dans le fondement de l'existence, on enlève à la science la possibilité de connaître les sujets eux-mêmes en tant qu'ils sont impliqués dans l'histoire, ou bien on déprécie la connaissance historique comme « uniquement » empirique et incapable de rendre compte de la réalité en elle-même. C'est d'ailleurs pour lui donner la dignité qui s'attache à la vérité que Kant, ayant réduit la connaissance à ne saisir que des « phénomènes », l'a remise ensuite en relation avec la totalité, avec l'« en-soi » des choses, au moyen de son idée d'une tâche infinie.

Cependant, si l'analyse critique prend pour objet, comme elle le doit, le travail de la philosophie aussi bien que celui de la science, alors certes elle fait justice de la distinction dogmatique entre le phénomène et la chose en soi, ainsi que de la distinction corollaire entre concepts scientifiques et concepts philosophiques; mais la connaissance apparaît alors elle-même comme un phénomène historique. En opposition avec certaines conclusions du criticisme dans le domaine de la conception du monde, une application conséquente de la critique kantienne conduit à développer la méthode dialectique. C'est ce qu'a fait Hegel, mais en considérant que cette méthode avait atteint dans sa

philosophie personnelle le terme de son développement. C'est pourquoi il ne l'a pas véritablement appliquée au savoir de son temps, mais seulement aux théories du passé. Hegel est idéaliste en ce sens qu'il pose son système comme absolu; pourtant il a créé l'outil intellectuel permettant de dépasser cette absurdité qu'il commettait lui-même. Appliquer correctement la méthode, ce n'est pas simplement traiter aujourd'hui la philosophie systématique de Hegel, ou, de façon plus générale toutes les conceptions actuelles exactement comme Hegel a traité les conceptions du passé: c'est plutôt leur ôter à toutes le caractère d'étapes vers un savoir absolu que Hegel, croyant que la dialectique s'achève avec lui, attribue encore aux philosophies qui ont précédé la sienne. En libérant la dialectique de cette forme idéaliste, Feuerbach, Marx et Engels ont donné au matérialisme la conscience d'une tension entre sa propre pensée et le réel, tension qui évolue constamment mais ne saurait être jamais résolue; ils lui ont donné par là aussi sa conception spécifique de la connaissance. Il va de soi que le matérialisme ne nie pas la pensée; même les matérialistes du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles n'y ont nullement songé. Mais il l'a toujours conçue, au contraire de l'idéalisme, comme pensée d'hommes déterminés en un temps déterminé; il conteste son autonomie.

Si le matérialisme développe la conception abstraite de la dialectique qui vient d'être exposée, et si, au-delà de ce cas particulier, il réfléchit au rapport qu'il entretient avec les questions de la philosophie générale, ce qui l'y pousse c'est moins une dynamique qu'il porterait en lui-même que le besoin de critiquer la métaphysique en raison du rôle qu'elle joue dans la société. Ce qui compte pour lui ce n'est pas la conception du monde, ce n'est pas non plus l'âme humaine, c'est la modification de ce qui, dans la réalité, fait que les hommes souffrent et que leur âme s'étirole. Cette préoccupation elle-même peut assurément se comprendre dans une perspective historique et psychologique, mais il est impossible de lui donner un fondement philosophique général. Certaines formulations d'une portée très vaste sont d'une extrême importance pour le matérialisme;

en revanche ces affirmations abstraites que la thématique de l'idéalisme l'amène à examiner dans une perspective critique n'ont pas pour lui d'importance immédiate. La métaphysique hausse à la dignité du « concret » ce qu'il y a de plus absolument général, par exemple les éléments constitutifs communs aux hommes de toutes les couches sociales en tous temps et en tous lieux, et même dans la mesure du possible à toute existence. Elle ne cesse de se dépasser elle-même en produisant toujours de nouvelles doctrines, de nouveaux modèles, pour découvrir cette réalité ultime, originelle et concrète qu'elle recherche, et pour y référer. Le matérialisme est relativement peu productif en la matière, parce qu'il n'attend pas grand-chose de ce genre de constructions dans l'accomplissement des tâches qu'il se donne. Alors que l'idéalisme, en raison de l'importance absolue qu'il accorde au domaine de l'esprit, est constamment occupé à remettre en question ses propres hypothèses fondamentales, le réexamen des hypothèses fondamentales ne s'impose au matérialisme qu'en raison de difficultés réelles que connaît la théorie qui en dépend. Le matérialisme est en la matière, beaucoup moins « radical » que la philosophie idéaliste.

Cette différence s'exprime aussi dans la façon qu'a le matérialisme de s'opposer à l'idéalisme lui-même. Ce ne sont pas les systèmes en tant que tels qu'il attaque, mais l'affirmation que tout ce qui arrive procède d'un sens premier. Cette affirmation n'est pas présente seulement là où ce sens est explicitement interprété, mais partout aussi où il est simplement question d'une structure fondamentale et déterminante du monde ou de l'homme — peu importe que cette structure doive être considérée comme « objet » ou comme un réseau d'actes antérieurs à toute réalité matérielle. Une anthropologie fondée sur de tels principes est nécessairement amenée à ignorer le fait que la direction donnée à l'abstraction ou à la méthode de recherche au moyen desquels les différents systèmes accèdent à la connaissance des structures fondamentales est elle-même fonction d'une situation historique déterminée, c'est-à-dire le produit d'un processus dialectique qu'il n'est jamais possible de diviser en

éléments objectifs et subjectifs parfaitement distincts les uns des autres; si elle le reconnaissait, elle aboutirait à une théorie consciente de sa propre tension interne, et non pas à une théorie qui se pose elle-même comme intuition immédiate du fondement de l'existence. La thèse, nécessairement liée à cette façon d'hypostasier certaines connaissances, d'un sens ou d'un être accomplis ou à accomplir, et les caractères des systèmes idéalistes qui s'en déduisent sont en opposition avec le matérialisme. Bien des doctrines réputées matérialistes présentent elles aussi de tels caractères, surtout celles qui, posant la matière comme principe premier, joignent à cette affirmation un culte de la nature ou du naturel, comme si ce qui est à l'origine et ne dépend de rien d'autre que soi-même méritait, de ce seul fait, un respect particulier<sup>38</sup>.

D'autre part, beaucoup de systèmes idéalistes renferment des connaissances concrètes d'une grande valeur, qui constituent, en dépit des intentions philosophiques de leurs auteurs, des éléments importants du progrès scientifique. La dialectique elle-même est née de l'idéalisme. La métaphysique moderne a souvent fourni pour l'interprétation de l'homme actuel des modèles de la plus haute importance, des « hypothèses », comme dit Dilthey à propos des systèmes du passé<sup>39</sup>. Le caractère idéaliste d'un ouvrage s'exprime souvent dans des détails qui paraissent de peu d'importance : par exemple, la passion avec laquelle est défendue l'idée d'autonomie de la connaissance; l'importance accordée à des philosophes appartenant à un passé très lointain et à leurs problèmes, et le peu d'intérêt témoigné à la misère réelle du temps présent et à ses causes. Ce que signifie en réalité cette façon d'accentuer les subtilités de la pensée et plus généralement d'insister sur la différence entre idéalisme et matérialisme ne peut faire l'objet d'une démon-

38. A vrai dire, ce panthéisme apparaît fréquemment comme une simple forme qu'il est aisé de disjoindre du contenu, par exemple lorsque l'héroïque Vanini écrit « *Natura, quae Deus est* » et ajoute entre parenthèses « *enim principium motus* » (*De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, lib. IV, Lutetiae, 1616, p. 366).

39. Dilthey, *ibid.*, p. 97.

tration théorique, et ne se comprend que par référence au rôle actuellement joué par ces courants philosophiques opposés. Ce qui donne tant d'importance à ces différences d'ordre intellectuel, ce n'est pas que l'idéalisme pose abusivement l'esprit comme absolu, mais que par là même il relègue au second plan la transformation des conditions matérielles de l'existence humaine.

Le matérialisme exige l'union de la philosophie et de la science. Il reconnaît, certes, des différences d'ordre technique entre les tâches philosophiques, d'ordre plus général, et les tâches scientifiques spécialisées, ainsi qu'entre les méthodes de recherche et d'exposition correspondantes; mais il refuse d'en établir de radicales entre la science en général et la philosophie en tant que telle. Cela ne signifie nullement qu'il faudrait considérer les différentes branches de la science dans leur état actuel, voire l'idée qu'elles se font d'elles-mêmes, leur théorie, comme représentant le plus haut niveau atteint aujourd'hui dans la compréhension du réel. En raison des conditions qui règnent dans notre monde, l'entreprise scientifique, telle qu'elle est, est bien plutôt coupée, au contraire, d'éléments importants de cette compréhension, et confinée dans une forme périmée. Dans quelle mesure la structure générale de la science et le caractère particulier de chaque science spécialisée permettent de développer la connaissance dans les limites du possible, — ce problème théorique est lui-même très complexe, et ne saurait comporter de solution définitive. Parce qu'aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles la science tout entière reposait sur une théorie mécaniste de la nature, avec laquelle elle coïncidait presque totalement, le matérialisme ne reconnaissait alors, comme seul savoir valable concernant le réel, que la science de la nature fondée sur les mathématiques et la mécanique. Son épistémologie et sa théorie de la connaissance tout entière correspondaient à cette conviction. Mais, au XIX<sup>e</sup> siècle, le matérialisme physique des Vogt et des Haeckel abandonne déjà pratiquement toute tentative de synthèse entre la philosophie et la science positive, étant donné qu'en ce temps la théorie mécaniste

ne coïncide absolument plus avec le contenu de la science, et qu'elle a beaucoup perdu de son actualité en raison du développement des sciences humaines, dont l'importance épistémologique devient alors décisive. Le monisme de Haeckel, exclusivement fondé sur les sciences de la nature, n'est de ce fait qu'un pseudo-matérialisme, ce qui se manifeste d'ailleurs clairement dans la fonction idéologique de diversion qu'il remplit, contribuant à détourner, l'homme de la praxis historique. Mais lorsqu'en 1926 encore Max Scheler range le matérialisme « parmi les conceptions qui surestiment la valeur de connaissance de la théorie mécaniste de la nature », et prétend qu'il « n'a pas vu le caractère ultra-relatif des spéculations mécanistes et formalistes sur la nature et l'âme, et qu'il a fait pour cette raison du mécanisme une " chose en-soi " »<sup>40</sup>, visiblement il commet un contresens total sur cette union de la science et de la philosophie que réclame le matérialisme. Il s'agit, pour le matérialisme, exactement du contraire : non pas de poser en absolu un quelconque savoir au contenu déterminé, mais de considérer toute connaissance non certes comme un produit purement arbitraire, mais du moins comme une représentation élaborée par certains hommes en un certain temps — représentation qui à vrai dire peut, de produit qu'elle est, devenir aussi force productive. Le matérialisme n'est nullement lié à une conception déterminée de la matière; la seule instance qui décide sur ce point, c'est la science elle-même, dans le progrès de sa connaissance de la nature. Ses résultats ne sont pas relatifs seulement parce que son développement futur entraînera des rectifications, mais aussi en ce sens que, si c'est la physique qui donne à l'expérience qu'une société déterminée peut amasser concernant les événements du domaine spatio-temporel sa formulation la plus générale, il reste en elle, de son origine subjective, une marque qui jamais ne saurait être entièrement déchiffrée.

C'est par cette conception de la science que le matérialisme se distingue du positivisme et de l'empirio-criticisme du XIX<sup>e</sup> siècle.

40. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *ibid.*, p. 299 sq.

cle. Le positivisme, depuis son apparition au siècle des Lumières chez Turgot et d'Alembert<sup>41</sup>, impliquait le « dogme général de l'invariabilité des lois naturelles »<sup>42</sup>; et s'il subordonnait, pour la première fois consciemment, l'action au niveau atteint par la connaissance de l'ordre de la nature, il ne reconnaissait pas la subordination de cet ordre aussi bien que de sa connaissance à l'activité humaine; de ce fait, il ne pouvait faire autrement que de concevoir la science dans une perspective non historique, malgré toute la foi qu'il avait dans son progrès. Cette lacune subsisterait, même si l'on tentait de moderniser la conception — particulièrement développée par l'empirio-criticisme, mais essentiellement caractéristique du positivisme en général — selon laquelle le monde peut être construit à partir d'éléments, dont les sensations sont « provisoirement »<sup>43</sup> considérées comme les composantes ultimes. En dépit d'une conception largement pragmatiste de la science, le point de vue d'Ernst Mach sur le caractère non historique de la connaissance ne se distingue guère du point de vue kantien. Selon lui aussi, « toute la temporalité est liée exclusivement à des conditions de notre sensibilité »<sup>44</sup>. Certes il ne faut pas en conclure, comme certains auteurs matérialistes, que pour Mach la nature n'aurait pas existé avant l'homme, et qu'il se met en contradiction avec l'histoire naturelle. Dans le schéma de l'évolution chronologique esquissé par la subjectivité de la science, il n'est absolument pas nécessaire que l'espèce humaine occupe les premières places; elle peut être située tout aussi bien postérieurement à une pré-histoire de durée illimitée. Mais alors, en posant le caractère subjectif du temps on rend impossible l'identification du sujet connaissant avec l'homme empirique. L'empirio-criticisme coïncide lui aussi avec la métaphysique idéaliste dans la mesure où

41. Cf. l'essai de Georg Misch sur l'origine du positivisme en France (« Zur Entstehung des französischen Positivismus »), in : *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 14.

42. Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, 1909, p. 22.

43. Cf. Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, 9<sup>e</sup> éd., Iéna, p. 24, et *Erkenntnis und Irrtum*, 4<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1920, p. 275.

44. Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, *ibid.*, p. 270.

il postule un sujet indépendant du temps. C'est pourquoi la critique matérialiste, attirant l'attention sur ce point, décèle une faiblesse essentielle de cette doctrine.

Mais il existe encore une autre différence globale entre les orientations du matérialisme et celles du positivisme. Cette différence ne ressort pas, à vrai dire, très nettement lorsqu'on examine les travaux de Mach lui-même, parce que personnellement il n'est pas touché par l'attitude nouvelle d'humilité que prennent alors les hommes de science en face de la spéculation — encore que son point de vue subjectiviste ne le prédispose pas avec nécessité à s'abstenir de cette attitude<sup>45</sup>. Le positivisme, en effet, est fier de ne pas s'occuper de l'« essence » des choses, mais seulement des phénomènes, c'est-à-dire de ce qui nous en est réellement donné. « ... tous les bons esprits reconnaissent aujourd'hui que nos études réelles sont strictement circonscrites à l'analyse des phénomènes pour découvrir leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations constantes de succession ou de similitude, et ne peuvent nullement concerner leur nature intime, ni leur cause, ou première ou finale, ni leur mode essentiel de production<sup>46</sup>. Dans sa *Logique*, John Stuart Mill définit lui aussi les corps comme « la cause extérieure cachée à laquelle nous rapportons nos sensations ». Selon lui, nous ne connaissons, de la nature du corps et de l'esprit, « selon les meilleures théories qui existent actuellement, que les sensations que le premier produit et que le second éprouve. » « Un corps, c'est cette chose mystérieuse qui incite l'esprit à sentir; l'esprit est cette chose mystérieuse qui sent et qui pense<sup>47</sup>. » En posant ainsi comme une nécessité la limitation de la science

45. Au sujet de cette humilité, cf. notamment Henri Poincaré, dans le recueil significatif intitulé *Le matérialisme actuel*, Paris, 1918, p. 50 sq. : « ... tant que la science est imparfaite, la liberté conservera une petite place et si cette place doit sans cesse se restreindre, c'en est assez pourtant pour que, de là, elle puisse tout diriger ; or, la science sera toujours imparfaite, ... tant que l'esprit se distingue de son objet, il ne saurait le connaître parfaitement, puisqu'il n'en verra jamais que l'extérieur » (Italiennes de Max Horkheimer.)

46. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, 1893, t. II, p. 338.

47. John Stuart Mill, *Système de logique inductive et déductive* (traduit de *System der deduktiven und induktiven Logik*, Braunschweig 1862, 1<sup>re</sup> partie, p. 74 sq.).

au domaine phénoménal, ou plus exactement en réduisant le monde saisi par la connaissance à une simple apparence extérieure, le positivisme conclut une paix de principe avec toutes les superstitions. Il ôte à la théorie ce qui fait son sérieux : la référence à la vie, à la praxis, dans laquelle elle fait la preuve de son efficacité et de sa valeur. Si la métaphysique non positiviste se fait une trop haute idée de la connaissance qu'elle élabore, parce que sa propre logique la contraint à en affirmer l'autonomie, le positivisme, lui, rabaisse la connaissance — la seule qui selon lui soit possible — à n'être plus qu'une collection de données purement extérieures. Il ne s'aperçoit généralement pas qu'il y a contradiction entre la démarche métaphysique consistant à qualifier de phénomène et de simple apparence la réalité saisie par la connaissance, et ses prétentions à la prudence — qui impliquent en fait déjà cette disjonction non dialectique de l'apparence et de la réalité. « Ne pas savoir la vérité et ne connaître que l'apparition du temporel et du contingent — ne connaître que ce qui est *vain*, voilà la *vanité* qui s'est complaisamment étalée dans la philosophie et s'y étale encore de nos jours et y parle haut et fort <sup>48</sup>. » L'objection de Hegel contre la philosophie des Lumières — l'*Aufklärung* — vaut aujourd'hui avant tout contre la philosophie positiviste qui est née, à vrai dire, de l'*Aufklärung*. Hegel lui-même n'a nullement, comme sa formulation pourrait le donner à penser, disjoint la vérité de la connaissance du temporel, mais au contraire — c'est bien là sa profondeur — considéré que la connaissance du temporel en tant que temporel était le contenu même de la philosophie. Assurément il est idéaliste en ce sens qu'il croit « que précisément la désignation d'un aliquid comme quelque chose de fini ou limité contient la preuve du *présent effectif* de l'infini, de l'illimité, qu'il ne peut y avoir de limité, que pour autant que l'illimité est dans la conscience en deçà de cette limite <sup>49</sup> ». Pourtant Hegel est plus proche que le positivisme de l'*Aufklärung* véritable,

48. Hegel à ses auditeurs, lors de sa leçon inaugurale à Berlin, le 22 octobre 1818, in : *Sämtliche Werke* (Œuvres complètes), Glockner, t. VIII, Stuttgart, 1929, p. 35.

49. Hegel, *Encyclopédie*, op. cit., § 60.

en dépit de ses attaques contre elle, du fait qu'il n'abandonne à la seule intuition obscure aucun domaine de connaissance posé en principe comme inaccessible à l'esprit humain. Le positivisme, en revanche, a parfaitement conscience de sa propre tolérance à cet égard — aussi bien a-t-il voulu que son nom fût expressément compris comme s'opposant à la « négativité », c'est-à-dire à la négation de ce genre de connaissance intuitive. Certes, dit Auguste Comte, la saine philosophie écarte les questions auxquelles il est impossible d'apporter une réponse, mais elle le fait avec plus d'impartialité et de tolérance que ses adversaires, elle étudie les conditions de la durée et du déclin des systèmes religieux du passé « sans prononcer jamais aucune négation absolue... C'est ainsi qu'elle rend une scrupuleuse justice non seulement aux divers systèmes de monothéisme autres que celui qui expire aujourd'hui parmi nous, mais aussi aux croyances polythéiques, ou même fétichiques, en les rapportant toujours aux phases correspondantes de l'évolution fondamentale <sup>50</sup> ». La compréhension historique de ces systèmes de représentations signifie en même temps, dans ce contexte, la reconnaissance d'un domaine inaccessible par principe au savoir, auquel ils se réfèrent et qui, pour une pensée non dialectique, reste en dehors de l'histoire.

Le matérialisme s'efforce lui aussi à la compréhension historique de tous les systèmes élaborés par l'esprit humain. Mais s'il reconnaît l'impossibilité d'un savoir total, il n'en croit pas pour autant devoir être impartial devant la prétention de ces savoirs limités à la totalité. Reconnaître que la pensée est limitée, ce n'est pas poser des domaines dans lesquels il faudrait s'abstenir de s'en servir : ce point de vue du positivisme est en réalité lui-même contradictoire. Le fait que nous ne savons pas tout ne signifie nullement que ce que nous savons soit l'inessentiel, et que l'essentiel soit ce que nous ne savons pas. Ces sophismes, au moyen desquels le positivisme a consciemment fait la paix avec la superstition et déclaré la guerre au matérialisme, font

50. Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, *ibid.*, p. 52.

apparaître la dévalorisation de la pensée théorique par Bergson et le développement de l'intuitionnisme métaphysique moderne comme la conséquence du positivisme. Celui-ci est en réalité beaucoup plus proche parent de la métaphysique intuitionniste que le matérialisme dont elle a coutume de le rapprocher abusivement. Encore que depuis le début de ce siècle le positivisme apparaisse comme insuffisamment « concret » par rapport à la métaphysique établie, c'est-à-dire en réalité comme insuffisamment spiritualiste, positivisme et métaphysique sont deux phases distinctes d'une seule et même philosophie qui dévalorise la connaissance naturelle et hypostasie des structures abstraites, conceptuelles. En effet, Bergson — de même que toute la « philosophie de la vie » — fonde sa métaphysique de la durée sur la thèse d'un donné immédiat qui doit être appréhendé par l'introspection, avec cette seule précision que chez Bergson ce donné est censé non pas se composer d'éléments discrets, mais consister dans le flux même de la vie, tel que le saisit l'intuition. La métaphysique des éléments, l'interprétation de la réalité comme somme de données originellement isolées, le dogme de l'immuabilité des lois naturelles, la croyance en la possibilité d'un système clos et totalisant — voilà les thèses métaphysiques spécifiques du positivisme; avec l'intuitionnisme il a en commun la démarche subjectiviste affirmant que la vraie réalité réside dans les données immédiates, originelles, extérieures à toute pensée théorique, et l'adverbe « seulement », au moyen duquel tous deux voudraient imposer des limites à une théorie orientée « seulement » vers la prévision rationnelle, — et qu'en fait ils font le contresens de concevoir comme purement mécaniste. C'est la raison pour laquelle intuitionnisme et positivisme sont entièrement d'accord dans leur lutte contre le matérialisme. Plus encore : lorsque l'impuissance de ces philosophies en face de tous les courants surnaturalistes se révèle de façon particulièrement aiguë dans leur incapacité à réfuter le spiritisme et l'occultisme, ces superstitions à l'état pur, Bergson est encore moins désavantagé que Comte. En effet, la métaphysique qui se donne un contenu occupe au moyen de ses propres spéculations le terrain de la

transcendance, ce qui fait que — comme Comte le lui reproche — elle « n'a jamais pu être que critique »<sup>51</sup> en face des doctrines communément admises de l'au-delà. Ainsi Bergson doit-il commencer par assurer expressément que la transcendance de la conscience est « si probable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui nie, bien plutôt qu'à celui qui affirme », et que la philosophie nous conduit « peu à peu à un état qui équivaut pratiquement à la certitude<sup>52</sup> ». En revanche, ayant identifié la réalité à une collection de données subjectives, de simples phénomènes, Comte est *a priori* impuissant, au niveau même des principes, face à toutes les prétendues expériences, existentielles ou autres, d'une réalité suprasensible. Aujourd'hui, il est à peine possible de distinguer encore les variantes plus ou moins positivistes, plus ou moins intuitionnistes de cette philosophie qui mène droit à l'occultisme. Selon Hans Driesch, il est clair que sa philosophie « non seulement n'est pas en contradiction avec toutes les doctrines " occultes ", mais encore leur ouvre tout simplement la voie<sup>53</sup> ». Dans son livre le plus récent, Bergson n'a pas peur d'assurer « que si l'on met en doute la réalité des " manifestations télépathiques " par exemple, après les milliers de dépositions concordantes recueillies sur elles, c'est le témoignage humain en général qu'il faudra déclarer inexistant aux yeux de la science : que deviendra l'histoire? ». Et il ne tient nullement pour impossible « qu'une lueur de ce monde inconnu nous arrive visible aux yeux du corps<sup>54</sup> ». Il envisage même sérieusement que de tels messages provenant de l'autre monde puissent opérer une totale métamorphose de l'humanité. En négligeant la théorie au profit du simple donné immédiat, on ôte à la science toute la fonction qu'elle doit avoir d'éclairer les esprits. « Quand la sensation est considérée dans sa prétendue pureté comme critère du réel, il peut arriver

51. *Discours sur l'esprit positif*, op. cit., p. 52.

52. Henri Bergson, « L'âme et le corps », dans le recueil déjà cité *Le matérialisme actuel*, p. 47 sq.

53. Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, Leipzig, 1921, p. 387.

54. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 342.

que la distinction entre la nature et la fantasmagorie perde de sa netteté<sup>55</sup>. »

Les successeurs de Comte, et surtout les empiriocriticistes et l'école logistique ont tellement raffiné leur terminologie que la différence entre les simples sensations que la science prend pour objet et l'essentiel n'y apparaît plus. Mais la dévalorisation de la théorie se manifeste chez eux de la façon la plus variée — ainsi par exemple quand Wittgenstein déclare, dans son *Tractatus logico-philosophicus*<sup>56</sup> — livre au demeurant tout à fait remarquable : « Nous sentons que même si toutes les possibles questions scientifiques ont trouvé leur réponse, nos problèmes de vie n'ont pas même été effleurés. Assurément il ne subsiste plus alors de question; et cela même constitue la réponse... Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se montre, il est l'élément mystique. » Le matérialisme, lui non plus, ne croit pas, comme on l'a déjà vu, que les problèmes de la vie puissent être résolus par la seule théorie; mais il lui paraît tout aussi impensable que, de quelque autre manière que ce soit, le « sens de la vie » puisse devenir « clair au terme d'un doute prolongé<sup>57</sup> ». Pour lui, l'« élément mystique » et le « sens de la vie » ainsi hypostasiés n'ont pas d'existence.

Le matérialisme partage avec le positivisme la reconnaissance, comme seule réalité, de ce qui est attesté par l'expérience sensible. Depuis qu'il existe, il implique le sensualisme. « Tout ce que nous voyons en esprit tire son origine des perceptions sensibles », dit Epicure<sup>58</sup>. « Si tu rejettes toutes les perceptions sensibles, alors tu n'auras plus rien à quoi te référer pour juger celles que tu prétends être fausses<sup>59</sup>. »

Le matérialisme s'en est tenu tout au long de son histoire à cette théorie de la connaissance. Il s'en sert comme d'une arme critique contre les conceptions dogmatiques : toute affirmation

55. Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2<sup>e</sup> éd., Berlin, 1914, p. 495.

56. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. P. Klossowski, Paris, 1961, p. 105-106.

57. *Ibid.*

58. Epicure, traduit d'après Nestle, *Die Nachsokratiker*, Iéna, 1923 t. I, p. 183.

59. *Ibid.*, p. 213.

doit pouvoir être confirmée par l'expérience sensible. Mais le matérialisme n'érige pas le sensualisme en absolu. Si l'on exige que toute existence se manifeste à travers la perception sensible, cela ne signifie pas que celle-ci reste inchangée tout au long du déroulement de l'histoire, voire que ses éléments devraient être considérés comme les données premières et stables dont se composerait le monde. Si la preuve par l'expérience sensible est toujours l'un des fondements nécessaires, parmi d'autres, d'un jugement existentiel, il s'en faut de beaucoup que les matériaux fournis par la sensibilité puissent être identifiés à des éléments constitutifs invariables du monde. Il y a toujours plus dans la théorie que dans la seule sensibilité, et l'on ne peut la ramener intégralement à une somme de sensations; en outre, selon les derniers développements de la psychologie, les sensations, bien loin d'être les constituants élémentaires de la réalité ou même seulement de la vie psychique, ne sont elles-mêmes que des dérivés, qui apparaissent au terme d'un processus d'abstraction et de destruction très complexe opéré à partir de contenus psychiques organisés<sup>60</sup>; mais indépendamment même de ces deux points, il serait absolument illégitime de

60. Cf. sur ce point par exemple Hans Cornelius, *Transzendente Systematik*, Munich, 1916, p. 154 : « Au lieu que ce qui était auparavant divisé soit réuni dans la "synopsis du multiple réalisée par la sensibilité", c'est la division en parties qui est opérée par discrimination à l'intérieur de la totalité immédiatement donnée du processus de conscience... »; Koffka, « Psychologie », in : *Die Philosophie in ihren Einzelwissenschaften*, Berlin, 1925, p. 548 : « Les sensations, qui ont été si longtemps le fondement même de la psychologie, ne sont... pas les points de départ, mais les points d'aboutissement d'une évolution, les ultimes produits d'un processus d'analyse qui a divisé les données limites naturelles, des formations isolées et qui présentent pour cette raison un degré d'élaboration dont elles étaient dépourvues en tant qu'éléments naturels de la totalité initiale... Les sensations sont donc assurément des productions artificielles... »; Wertheimer, « Sur la Gestalt-Theorie », in : *Symposion*, vol. I, n° 1 : on voit « que ce qui est premier, ce qui est réellement à la base, au commencement, n'a pas grand-chose à voir avec ce dérivé tardif, ce produit de culture que nous appelons sensation ». Ce ne sont là que des passages choisis un peu au hasard dans des ouvrages relativement récents. Voir surtout Koffka, « Zur Psychologie der Wahrnehmung » (Psychologie de la perception) in : *Geisteswissenschaften*, 1914, et toute la littérature du gestaltisme, où l'on trouvera non pas un refus purement philosophique de la théorie des éléments psychiques, mais, dispersées dans une pluralité de travaux expérimentaux, des preuves rigoureuses que les sensations ne sont pas des entités autonomes.

donner à notre sensibilité une valeur d'éternité. De même que la relation du « sujet » aux « données de l'expérience », elle est soumise à des déterminations, et variable. A l'intérieur même du présent, on voit s'opposer les constatations que font les sujets individuels, et ce conflit ne peut être résolu par le consensus de la majorité, mais seulement par le recours à la théorie. L'expérience vécue par le canal de la sensibilité constitue le fondement de la connaissance, dans tous les domaines nous sommes obligés de nous y référer, mais la constitution et les déterminations constitutives de la connaissance sont une chose, la constitution et les déterminations constitutives du monde en sont une autre.

Si les courants positivistes se retrouvent d'accord avec presque toutes les autres tendances de la philosophie pour s'opposer au matérialisme, à vrai dire, ce n'est pas seulement en raison des divergences qui viennent d'être évoquées, mais aussi à cause de la conception matérialiste du plaisir. On a tenté de montrer ici que pour le matérialisme l'action ne découlait pas nécessairement d'une thèse ultime, absolue. Certes le matérialiste se référera pour fonder ses décisions, selon les circonstances, à certains ensembles complexes de phénomènes, de portée plus ou moins générale, mais sans jamais oublier que, même compte tenu des motifs qu'il invoquera ainsi, des décisions analogues ne pourront être prises que dans des situations psychiques également analogues. Ces situations sont elles-mêmes soumises à des déterminations sociales et individuelles, elles font partie de l'histoire, et c'est pourquoi nulle action ne peut être définie avec précision comme devant découler par nécessité logique d'une quelconque connaissance valable; il faut tenir compte aussi, en même temps, du contexte psychique. Ce point de vue du matérialisme n'a pas seulement la signification négative d'un refus de fonder la morale sur la métaphysique; les matérialistes ont toujours considéré que l'aspiration des hommes au bonheur devait être reconnue comme une donnée naturelle et qui n'a besoin d'aucune justification. Les travaux d'Erich Fromm ont démontré de façon approfondie que seule une psychologie naïve, fondée sur des considérations purement économiques,

pouvait concevoir cette aspiration au bonheur dans le simple sens d'une satisfaction de besoins grossièrement matériels. Les besoins de l'homme varient selon les différentes formes d'organisation sociale, les groupes sociaux et les individus; on ne peut les définir que par référence à un moment déterminé et à une situation concrète. Les défenseurs du matérialisme, connus et inconnus, qui depuis des millénaires ont perdu la liberté ou la vie en poursuivant les objectifs les plus variés mais la plupart du temps par solidarité avec ceux qui souffraient, témoignent que le souci du confort personnel n'est pas plus caractéristique de cette orientation philosophique que de n'importe quelle autre. Rejetant les illusions de la métaphysique idéaliste, ils étaient privés de toute perspective de récompense individuelle dans l'éternité, c'est-à-dire d'un puissant mobile égoïste qui joue dans d'autres cas. Les tentatives sans cesse renouvelées visant à inventer une contradiction entre leur pur dévouement aux intérêts de l'humanité et la conviction matérialiste qu'ils professaient sont dénuées de toute justification philosophique. Pour éviter les contresens provoqués par la psychologie rudimentaire sur laquelle reposent la plupart des doctrines attachées à la notion d'une morale absolue, le matérialisme dit aujourd'hui plus justement que tous les hommes tendent vers le bonheur, et non pas simplement vers le plaisir. Au demeurant, ce qui compte pour eux c'est moins leur plaisir que ce qui leur procure ce plaisir; jusque dans les domaines les plus simples, chacun se préoccupe d'ordinaire, ainsi que Hegel l'écrit à propos de ce que l'on appelle le domaine de l'esprit, « de la chose en tant que chose, et non pas que source de plaisir, c'est-à-dire en réfléchissant constamment la relation sur soi-même en tant que singulier <sup>61</sup> ». Cependant le matérialisme se refuse à établir pour autant une distinction entre bonheur et plaisir sous prétexte que la satisfaction des tendances au plaisir devrait être fondée, excusée ou justifiée, au contraire des motivations plus « hautes ».

61. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Leçons sur l'histoire de la philosophie), *Die Stoiker*, in *Sämtliche Werke* (Œuvres complètes), Glockner, t. XVIII, Stuttgart, 1941, p. 465.

Dans une société déterminée et pour des actions déterminées, une telle justification peut être tout à fait opportune, mais seulement par rapport à une autorité que l'on pose soi-même ou qui peut préexister, et non pas en fonction d'un ordre considéré comme absolu. Dire que les hommes sont déterminés par des « réactions élémentaires de plaisir et de déplaisir », ce n'est peut-être pas fournir une description psychologique très pertinente et précise; du moins est-ce rappeler assez bien un fait dont le matérialisme, au contraire de l'attitude idéaliste, ne s'indigne nullement. Quoique quelques philosophes par ailleurs idéalistes — comme Hegel, par exemple — soient tout à fait d'accord à ce sujet avec le matérialisme, ce point, en relation avec l'absence de toute interprétation métaphysique du monde, est probablement l'une des raisons pour lesquelles des tendances philosophiques tout à fait opposées entre elles se retrouvent d'accord pour réduire obstinément le matérialisme à la thèse métaphysique évidemment insoutenable selon laquelle la matière serait la seule réalité, afin de pouvoir le réfuter ensuite à peu de frais.

Ce qui caractérise le matérialisme contemporain, ce ne sont pas principalement les aspects formels que l'on souligne pour marquer son opposition à la métaphysique idéaliste, mais c'est son contenu : la théorie économique de la société. Il en va de même des philosophies matérialistes d'autrefois, dont les aspects formels n'apparaissent comme des caractéristiques aujourd'hui encore importantes que si on les isole par abstraction du contenu. Aussi les différentes doctrines matérialistes ne sont-elles pas des variantes d'une seule et même idée qui resterait identique à elle-même. La théorie économique de la société et de l'histoire n'est pas née pour des raisons purement théoriques, mais plutôt du besoin de comprendre la société contemporaine, celle-ci en étant arrivée à priver un nombre toujours croissant d'êtres humains du bonheur que pourrait leur procurer l'accumulation collective des forces économiques. C'est en rapport avec cette analyse que se constitue en même temps la conception d'une réalité meilleure, à créer à partir

de la réalité actuelle, et la transition de l'une à l'autre devient le thème de la théorie et de la praxis d'aujourd'hui. C'est pourquoi le matérialisme ne manque pas d'idéaux; ils sont définis en fonction des besoins de l'humanité dans son ensemble, et limités par la mesure des forces humaines et de ce qu'elles peuvent réaliser dans un avenir prévisible. Mais le matérialisme renonce à fonder l'histoire et donc aussi le présent sur ces idéaux conçus comme des idées pures, indépendantes de l'homme. Cette tentative, qui est celle de l'idéalisme, fait plus honneur, en réalité, à l'histoire qu'à l'idée. Les idéaux peuvent devenir des forces motrices, dans la mesure où les hommes entreprennent de les faire passer de l'état de simples représentations — si fondées soient-elles — à celui de réalités. Mais c'est la raison même pour laquelle l'histoire n'a cessé d'être jusqu'à ce jour une succession de luttes. Même en admettant qu'il soit possible de réaliser les idéaux, le matérialisme renonce à rapporter, comme le fait l'« histoire de l'esprit », « ce qui est arrivé et ce qui arrive, l'événement unique, contingent, éphémère, ... à une totalité dont il reçoit une valeur et un sens <sup>62</sup> ». C'est pourquoi l'« histoire de l'esprit », de même que la métaphysique en général, ne saurait guère comprendre le matérialisme.

62. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Œuvres complètes), t. VII, Leipzig et Berlin, 1927, p. 3.

## ÉGOÏSME ET ÉMANCIPATION

*Contribution à l'anthropologie de l'âge bourgeois*

(1936)

## I

Au début du XVI<sup>e</sup> siècle est apparue dans deux ouvrages remarquables une opposition entre deux conceptions de la nature humaine, dont la signification dans la littérature politique de l'âge bourgeois est très importante. Même si les conseils que donne Machiavel aux hommes d'État n'ont pas de fondement anthropologique aussi pessimiste que le laisserait supposer la phrase fameuse du chapitre XVII du *Prince*<sup>1</sup> — tous les hommes sont « méchants » ou « mauvais » —, c'est pourtant bien ainsi qu'ils ont été compris en général au cours des siècles suivants. En tout cas Machiavel a été si bien suivi dans cette voie que Treitschke a pu affirmer « qu'il y a chez tous les penseurs politiques vraiment importants un peu de mépris cynique de l'homme, et s'il n'y en a pas trop, il a toute raison d'être<sup>2</sup> ». Dans l'*Utopie* de Thomas More, c'est une autre attitude intellectuelle qui s'exprime. Cette ébauche d'une société fondée sur la raison témoigne de la conviction qu'à l'origine l'homme a des dispositions plus heureuses, en ce sens déjà que la réalisation de l'utopie, selon la fiction, n'est pas séparée de la réalité présente dans le temps, mais seulement dans l'espace. L'auteur

1. Cf. Machiavel, *Œuvres complètes*, éditées et présentées par E. Barincou, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

2. Heinrich von Treitschke, *Politik*, vol. II, Leipzig, 1922.

ne limite pas la durée de cette association d'hommes libres, qui règlent leur vie selon des projets communs, également respectueux des droits et des besoins de chacun, en se référant à des instincts animaux de l'homme. Il n'y a pas ici, comme chez Machiavel, un cycle de formes politiques, où chaque situation tolérable est nécessairement suivie des mêmes troubles et de la même misère dont les hommes se sont affranchis par un long processus<sup>3</sup>. More n'est pas seul à penser ainsi. Rousseau, pour combattre la théorie de Hobbes sur les dangers de l'agressivité naturelle de l'homme, n'a pas eu à s'appuyer sur More; au contraire, il a pu citer une série d'anthropologues bourgeois qui représentaient le même point de vue positif<sup>4</sup>.

Ces écrivains représentatifs de la Renaissance et des Lumières ont usé modérément des épithètes « bon » ou « mauvais » pour qualifier la nature humaine. Dans leurs œuvres il n'y a pas que des considérations qui tiennent compte également d'aspects antithétiques — que l'on songe au concept de *virtù* chez Machiavel; ils s'efforcent déjà, en tant que penseurs modernes, d'exclure autant que possible les jugements de valeur. Face à la vision médiévale, selon laquelle l'homme se comprenant avant tout en fonction d'une norme et où la nature, par opposition à l'antiniture, représentait le statut de l'homme, établi par Dieu, au sein de la création tout entière, on en était arrivé, au début de l'époque moderne, à accepter pour humains les traits qui se révélaient comme tels dans l'analyse historique, politique ou psychologique. Ce n'était plus l'exégèse de l'Écriture ou le recours à quelque autre autorité, mais en dernier ressort l'étude des faits immédiatement accessibles qui devait montrer ce qu'est l'homme. Dans la mesure où il y a dans les catégories des sciences de la nature un jugement constant, il fonde le principe suivant : pour toute chose dans la nature, et par conséquent pour le corps et l'âme qui l'habite, le plus grand mal est sa disparition, et le plus grand bien sa conservation, ainsi que l'acti-

3. Cf. Machiavel, *Discours politiques*, *op. cit.*

4. Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, in : *Œuvres complètes*, vol. II, Librairie Hachette, Paris, 1884.

tivité qui lui correspond. Ce naturalisme simple, issu des doctrines de l'Antiquité, trouva son fondement dans la théorie des passions de la Renaissance, surtout chez Cardan et Tolosio, et fut développé systématiquement par Hobbes et Spinoza<sup>5</sup>. Le concept de nature, d'après lequel toute chose a pour loi et pour mesure sa propre conservation, bien qu'en apparence exempt de tout préjugé, est en réalité individualiste; il correspond à la situation de l'homme bourgeois dans sa réalité sociale et résulte de la projection sur l'homme, après coup, de l'idée d'une nature conçue comme extérieure à celui-ci et privée de toute relation consciente à cette origine.

Mais malgré le sentiment d'indépendance axiologique dont la philosophie et la science étaient pénétrées, l'esprit de l'époque s'est manifesté dans leurs effets comme dans l'établissement et la réalisation de leurs projets, et pas seulement dans le sens du principe individualiste, pris globalement, qui régissait dans les faits les rapports entre possédants, mais aussi par le nombre croissant des obstacles d'ordre intellectuel et instinctif que ce principe, confronté à l'existence réelle des différentes classes sociales, faisait naître. La nature de l'individu en tant que tel est déjà problématique pour l'anthropologie. Cet individu isolé n'est pas l'homme en général, qui constitue en réalité son objet. En raison des contradictions de l'ordre bourgeois lui-même, et surtout par suite de la nécessité constante de dominer physiquement et psychiquement les masses, l'analyse de cet objet abstrait reste obscurcie et limitée par des facteurs inconscients. Que les auteurs l'aient voulu ou non, les considérations anthropologiques prennent une signification morale; à l'étude objective des structures mentales, aux vues sur la nature et le développement des passions et des autres mouvements de l'âme se mêlent la confiance ou la répulsion, l'indifférence ou la sympathie. Les recherches sur l'individu, qui sous l'appellation d'homme en

5. Cf. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in : *Gesammelte Schriften*, vol. II, Leipzig et Berlin, 1914, p. 433-435, et Bernard Groethuysen, *Anthropologie philosophique* (chap. VIII), Paris, N.R.F., 1952.

général constitue le thème de la pensée anthropologique, subissent de ce fait dans les philosophies de cette époque des réfractions multiples.

L'explication de ce fait ne semble guère difficile. La tâche de la sociologie, — imputer pensées et sentiments à des groupes sociaux et des courants historiques — est ici particulièrement aisée. L'opposition anthropologique correspond à une opposition politique. Si l'historien avait tenté d'expliquer la différence entre Machiavel et Thomas More par « la divergence de leurs attitudes intellectuelles et leur disposition morale » d'une part, et d'autre part en fonction des situations différentes de « l'Italie, livrée à l'étranger » et de « l'Angleterre, île politiquement unifiée et presque à l'abri de tout danger<sup>6</sup> », et s'il l'avait par là même interprétée en termes psychologiques et politiques, l'analyse sociologique enseigne au contraire que dans le développement ultérieur des idées anthropologiques, mettre l'accent sur l'agressivité « bestiale » de l'homme était le signe qu'on avait intérêt à son oppression, que par contre insister sur sa capacité d'évolution, et même se montrer indifférent dans le jugement porté sur sa vie instinctive, c'était exprimer des tendances favorables à l'émancipation. Ces philosophes de l'histoire ne s'opposent pas tant dans le domaine de l'anthropologie qu'en politique. Si celle-ci ne les avait pas opposés, ils auraient pu être d'accord sur celle-là. Ce n'est que parce que l'anthropologie justifiait la revendication politique qu'elle a creusé un abîme profond entre ces deux orientations philosophiques. Appliquer cette théorie aux idées anthropologiques de l'histoire moderne, rechercher les modifications, les inversions et les complications de ce schéma ne présente pas un intérêt d'ordre seulement historique, mais aussi épistémologique; c'est mettre en évidence le contenu pédagogique de la grande anthropologie bourgeoise et en faire un objet de connaissance psychologique.

Par la suite nous relèverons encore l'étroite imbrication de la

6. Cf. H. Oncken, Introduction à l'*Utopie* de Thomas More, in : *Klassiker der Philosophie*, vol. I, Berlin, 1922, p. 38 sq.

pensée anthropologique et des jugements de valeur; cependant nous ne traiterons pas ici de son lien avec la politique. L'examen approfondi des courants optimiste et pessimiste fait apparaître plutôt un trait commun aux deux modes de pensée, tels qu'ils se sont développés au fil de l'histoire, et qui a dévié et affaibli de manière décisive le projet de connaissance de l'homme, tel qu'il a été énoncé surtout chez Machiavel et au siècle des Lumières : la condamnation de l'égoïsme, et même plus généralement, de la jouissance. En proclamant cyniquement que la nature humaine est mauvaise et dangereuse, et qu'il faut donc la réprimer par un puissant appareil de domination, et en affirmant avec le puritanisme — théorie qui correspond à cette affirmation — que l'individu est pécheur et qu'il doit donc soumettre absolument ses propres instincts à la loi du devoir, par une discipline de fer, ou bien inversement, en posant en principe que la nature de l'homme est à l'origine pure et harmonieuse, et qu'elle n'est troublée que par les contraintes et la corruption des circonstances présentes, c'est un même principe fondamental qui apparaît à l'évidence : le renoncement absolu à toute tendance égoïste. Or ceci est en contradiction avec la réalité des faits. Plus le pouvoir de la société bourgeoise s'affirme, plus son action est libre d'entraves — plus les hommes sont indifférents ou hostiles, en tant qu'individus, familles, groupes économiques, nations et classes, plus le principe de libre concurrence, à l'origine facteur de progrès, prend le caractère d'un état de guerre intérieure et extérieure, reposant sur l'aggravation des contradictions économiques et sociales. Tous ceux qui sont impliqués dans cet univers développent des traits égoïstes, exclusifs, hostiles, afin de survivre dans cette dure réalité. Toutefois, dans les grandes doctrines anthropologiques de la bourgeoisie qui ont eu une influence historique, les mouvements qui ne visent pas immédiatement l'harmonie, l'amour ou la sociabilité sont réprouvés, caricaturés ou complètement refusés.

Quand Machiavel affirme dans les *Discours* <sup>7</sup> que « les hommes

7. Cf. Machiavel, *op. cit.*

ne font jamais le bien, s'ils n'y sont contraints; mais la confusion et le désordre s'installent, dès qu'ils disposent du libre choix et qu'ils peuvent se laisser aller » mais que par contre il dit de lui-même, dans l'introduction, qu'il relève de « son instinct inné... de toujours agir pour le bien commun, sans la moindre réserve <sup>8</sup> », cela montre clairement qu'il ne se contente pas d'examiner les instincts de la plupart des hommes en naturaliste, mais qu'il les considère aussi comme mauvais et condamnables. Bien que son attitude consciente à l'égard du christianisme soit sans passion ni préjugé, il rejoint sur ce point particulier l'opinion de Luther et de Calvin. Expriment les mêmes intérêts historiques, ils rompent tous trois avec l'attitude tolérante du catholicisme face à certaines réactions humaines qui dérangent l'institution du nouvel ordre économique. Aux débuts de cette forme de société comme dans ses phases les plus tardives, on affirme le peu de valeur de l'individu. « Luther voit très nettement, dit un auteur allemand <sup>9</sup>, que la volonté de l'homme est mauvaise, ce qui ne veut pas dire qu'il y a en lui quelque chose de mauvais, mais que l'homme lui-même est mauvais jusqu'à la racine, que le mal, c'est la nature corrompue elle-même. » Contrairement à la doctrine catholique, on n'a pas ici un domaine neutre, celui de la vie instinctive; c'est l'essence de l'homme en général qui est mauvaise et corrompue. De même chez Calvin : « Le péché originel est une corruption et une perversité héréditaire de notre nature, laquelle est répandue sur toutes les parties de l'âme... Nous verrons tantôt comment le péché occupe l'esprit et le cœur... Tout l'homme est accablé comme d'un déluge, depuis la tête jusques aux pieds en sorte qu'il n'y a nulle partie de lui exempte de péché; et par ainsi que tout est à bon droit condamné et imputé à péché : comme saint Paul dit que toutes affections de la chair sont ennemies à Dieu (Rom. 8,7) et par conséquent, mort <sup>10</sup>. » L'opposition radicale de

8. Machiavel, *op. cit.*

9. H. Lammers, *Luthers Anschauung vom Willen*, Berlin, 1935, p. 15.

10. Calvin, *L'institution chrestienne*, publiée par J. D. Benoit, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1957, vol. II, p. 29 sq. Cf. aussi H. Engelland, *Gott und Mensch bei Calvin*, Munich, 1934, p. 49.

Rousseau à cette attitude ne concerne pas la condamnation des « mauvais » instincts, le plaisir lié aux objets réprouvés de ces instincts, mais leur existence universelle, leur origine et leur transformation possible. Ce n'est pas seulement Rousseau et l'enthousiasme, lié à son nom, pour tout ce qui est naturel et primitif (qui, indépendamment de tout contenu, se manifeste par le style qui parle au cœur); ce ne sont pas seulement les philosophes de l'harmonie, comme Cumberland et Shaftesbury, qui enseignent, contre l'anthropologie de Hobbes, que la moralité est innée; c'est tout le courant intellectuel d'idéalisation du naturel qui révèle sa similitude avec le courant inverse, hostile à l'homme, dans la mesure où il attaque non pas le bien-fondé des instincts réputés corrompus, mais l'opinion qu'il exprime sur leur histoire et leur importance.

Il suffit de citer le personnage de Robespierre, disciple orthodoxe de Rousseau, pour faire voir le rigorisme moral inhérent à cette théorie sentimentale de l'homme. Son idée de la vertu rejoignait dans une large mesure l'attitude puritaine; cette condamnation a été mise en œuvre sous son gouvernement jusqu'à donner lieu à de véritables persécutions. Chez lui les ennemis politiques sont aussi des ennemis moraux. Il parle des funestes conséquences de la pensée épicurienne avec la répulsion que peut seul éprouver un théologien militant<sup>11</sup>. Selon lui, il y a deux types de comportement humain, le vice et la vertu. « Selon la direction qui est donnée à ses passions, l'homme s'élève jusqu'aux cieux, ou s'enfonce dans les abîmes fangeux<sup>12</sup>. » Cette dichotomie est totale; d'un côté le plaisir vulgaire, condamnable; identique à l'égoïsme borné; c'est à cela qu'aboutissent les doctrines matérialistes et athées; de l'autre, l'amour de la patrie et l'abnégation. Il y a « deux sortes d'égoïsme : l'un vil, cruel, qui isole l'homme de ses semblables, qui cherche un bien-être exclusif acheté par la misère; l'autre, généreux, bienfaisant, qui

11. Cf. par exemple le discours « Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales » (18 Floréal an II), in : *Discours et rapports à la Convention*, Paris, Collection 10/18, 1965.

12. Robespierre, *op. cit.*, p. 250.

confond notre bonheur dans le bonheur de tous, qui attache notre gloire à celle de la patrie<sup>13</sup> ». L'homme est considéré en fonction du comportement que la société attend de lui, et ceci signifie qu'une disposition d'ordre instinctif est proclamée vertu, alors qu'elle est en contradiction avec les principes effectivement dominants dans la réalité sociale. La religion, la métaphysique et la grandiloquence moralisante avaient pour fonction de mesurer l'homme à l'image de ce qu'il devait obligatoirement devenir dans le monde historique qui le fonde et le transforme. A part les œuvres de quelques auteurs à la position très ferme, l'analyse de l'homme bourgeois a été freinée et faussée par cette contradiction.

La nécessité de la morale idéaliste découle de la situation économique de la bourgeoisie. Le développement de plus en plus incontrôlé de la libre concurrence exigeait certains freins, et ce, mis à part quelques économistes cyniques du siècle dernier, même chez ses pionniers et ses défenseurs. Le droit privé et le droit criminel témoignent du fait que ce jeu de forces atteint un équilibre, certes précaire, qui peut assurer à la société un fonctionnement relativement stable. A cela il faut ajouter les coutumes et les mœurs qui, elles aussi, maintiennent la concurrence dans des formes déterminées et la restreignent. Mais dans la mesure où le principe libéral n'est limité que par cette sorte de barrières juridiques ou traditionnelles, comme dans une partie de l'Angleterre au XIX<sup>e</sup> siècle, son avènement n'est qu'un cas particulier de l'histoire économique. Avant et après, il a fallu d'amples mesures gouvernementales pour permettre à l'ensemble de la réalité sociale de se reproduire dans la forme donnée. Les aspirations sociales qui dépassaient l'horizon de l'individu en tant que sujet économique étaient prises en main par des organisations ecclésiastiques ou privées, à côté des institutions juridiques, politico-économiques ou autres instances de l'État, ainsi que la morale fondée sur la philosophie. Ainsi, l'une de leurs origines est donc la nécessité pour la société de limiter le principe de la

13. Robespierre, *op. cit.*, p. 250.

concurrence au cours de la période historique que celui-ci régit. C'est dans cette mesure que la conception moralisante de l'homme fait apparaître un principe rationnel sous un déguisement idéaliste mystifiant<sup>14</sup>. De plus, le refus des pulsions sans finalité sociale s'explique par l'oppression de la société. Il était moins nécessaire de prêcher aux pauvres du siècle dernier la mesure dans la concurrence. La morale, pour eux, c'était la soumission, la modération, la discipline et le sacrifice à l'intérêt général, c'est-à-dire tout simplement la répression des revendications matérielles. On souhaitait au contraire qu'ils rivalisent entre eux, on rendait difficile un adoucissement de la concurrence par des alliances d'ordre économique ou politique. La forme d'expression de leurs aspirations matérielles que la morale cherchait ici à reproduire, ce n'était pas l'entreprise privée, mais l'action commune, et c'est elle que l'on combattait idéologiquement en prohibant ces intérêts.

Dans la critique de l'égoïsme ces deux thèmes se mêlent étroitement : celui qui concerne la société en général et celui qui est lié aux classes. La contradiction inhérente à la morale, née de cette double racine, confère au concept bourgeois de vertu, tel qu'il apparaît même chez des penseurs ou des politiciens progressistes, son caractère indéterminé, équivoque. La mise en accusation de l'égoïsme, auquel l'anthropologie oppose la thèse d'une nature humaine plus noble ou la simple condamnation de la bestialité, n'est pas dirigée au fond contre la soif de pouvoir des puissants, le confort face à la misère, le maintien de formes sociales injustes ou périmées. Après la victoire de la bourgeoisie, la morale philosophique a dû déployer une astuce de plus en plus raffinée pour être impartiale sur ce point. Il fallait en fait que la majorité des hommes prît l'habitude de maîtriser sa propre aspiration au bonheur, de refouler son désir de vivre aussi bien que la minorité, qui pour cela tolérait volontiers que son existence fût condamnée par ce verdict moral

14. Cf. à ce sujet les idées développées dans « Materialismus und Moral », in : *Kritische Theorie*, vol. I, éd. S. Fischer, Francfort-sur-le-Main, 1968.

utilitaire. Cette fonction de la vertu bourgeoise comme instrument de domination a pris une importance sans cesse croissante. Dans les états totalitaires du monde actuel, où toute vie intellectuelle n'a d'autre orientation que la direction des masses, les éléments progressistes et humanistes de la morale sont consciemment rejetés et les fins individuelles déclarées nulles et non avenues, en face de tout ce que les gouvernements respectifs désignent comme but d'intérêt général. Même si dans certains courants utilitaristes et surtout chez les économistes libéraux, on affirme que l'intérêt particulier est la source légitime des conduites humaines, pour ensuite, par des constructions intellectuelles aventureuses et des sophismes évidents, le concilier avec le comportement désintéressé que l'on exige des masses, les auteurs qui n'ont pas pris la défense de l'égoïsme que dans les limites conventionnelles, de façon purement « théorique », et pour ainsi dire avec un clin d'œil<sup>15</sup>, mais qui l'annonçaient comme l'essence même de cette forme d'existence sociale, étaient suspectés et détestés. La critique de l'égoïsme s'accorde mieux avec le système de cette réalité égoïste que sa franche justification; il repose de plus en plus sur la dénégation de son caractère propre; l'application publique de la règle signifierait en même temps sa ruine. L'élément moyen des classes dirigeantes est aussi peu apte à imaginer en lui-même des motivations autres qu'égoïstes au sens le plus strict du mot, qu'il est indigné lorsqu'on les propage publiquement. L'égoïsme que l'on a consacré dernièrement, l'« égoïsme sacré » des États belliqueux, est plutôt, pour l'individu de la masse, le contraire exact de son intérêt personnel, et il le pousse à renoncer au

15. Cf. par exemple Jeremy Bentham. Le principe fondamental de sa morale est si vague, que les deux philosophes allemands le résumèrent en des termes exactement opposés. Pour W. Wundt (*Discours Ueber den Wahrhaften Krieg*, Leipzig, 1914, p. 21 sq.), il n'y a pas de doute que Bentham a enseigné « que chacun doit agir selon son propre intérêt ». Pour O. Kraus (*J. Bentham's Grundsätze für ein künftiges Völkerrecht und einen dauernden Frieden*, Halle-Saale, 1915, p. 8), il faut lire au contraire : « que chacun se rende aussi utile que possible ». La contradiction que renferme cette notion de l'égoïsme disparaît si l'on se réfère à la société, dont les classes sont concernées de manière différente. Selon la situation sociale de l'individu, elle aura l'une ou l'autre de ces deux significations.

confort, à la sécurité et à la liberté. Ce terme désigne les tendances agressives de petits groupes sociaux, et n'a rien à voir avec le bonheur de la majorité des individus. Frédéric II de Prusse niait, avec une indignation de moraliste, que sa politique délibérément égoïste fût inspirée de Machiavel, qui pourtant en avait auparavant jeté les bases; et la *Fable des abeilles*, de Mandeville, où celui-ci affirme et prêche que l'égoïsme est le fondement de la société contemporaine, avec la devise « *private vices, public benefits* », fut réfutée — ce qui est significatif — par l'un des philosophes les plus représentatifs de la bourgeoisie parvenue au pouvoir<sup>16</sup>. Mandeville lui-même savait exactement que ce sont justement ceux qui l'incarnent le mieux qui voient d'un mauvais œil la proclamation publique de l'égoïsme. De chacun d'eux, « il nous faut croire que la magnificence et le luxe dont il s'entoure n'est qu'une charge pesante, que la splendeur où il apparaît n'est qu'un fardeau détesté, malheureusement inséparable des hautes sphères où il vit; que son esprit noble et sublime, qui s'élève tellement au-dessus de la commune mesure aspire à s'élever davantage encore, et ne peut se plaire à des jouissances aussi basses; qu'il met toute son ambition la plus haute à favoriser le bien commun, que son désir le plus vif est de voir son pays florissant et chacun de ses habitants heureux<sup>17</sup> ». Ce qui s'exprime en philosophie comme la prohibition des pulsions instinctives se révèle être dans la vie réelle le processus concret de leur répression. Tous les instincts qui ne s'inscrivaient pas dans des voies prédéterminées, toute exigence inconditionnelle de bonheur, étaient pourchassés et refoulés, au profit d'aspirations « morales », liées à l'« intérêt général »; et dans la mesure où celui-ci contredisait les intérêts immédiats de la majorité, la transformation de l'énergie psychique en formes socialement permises échappait à tout principe rationnel; la société avait besoin, pour domestiquer les masses, d'une éducation dominée par la métaphysique et la religion. Dans toute l'histoire, jusqu'à

16. Cf. Berkeley, *Alciphron*, 2<sup>e</sup> dialogue, p. 4 et 5.

17. Mandeville, *La Fable des abeilles*, Londres, 1723. Trad. Bertrand, 4 vol. in-quarto, Amsterdam, 1740 (traduction modifiée).

nos jours, et même dans les époques qui, replacées dans un contexte général, sont apparues comme des périodes de progrès, on a exigé de la majorité des hommes un nombre immense de renoncements. On leur enseignait par tous les moyens, par la force ou la persuasion, à se discipliner, à vivre en harmonie les uns avec les autres et à supporter les gens au pouvoir. Les individus étaient domptés. Ils apparaissaient finalement comme des êtres moraux, dans la conscience officielle comme aussi, superficiellement, dans la leur. Des passions ou des pulsions mauvaises pouvaient bien sommeiller au fond de leur âme, seules les natures faibles et vulgaires y succombaient. Il est vrai que les maîtres eux-mêmes étaient obligés, dans le combat impitoyable de la vie, d'agir avec brutalité, sans ménagements, mais c'était une cruelle nécessité. La propagande morale des couches supérieures de la bourgeoisie, portant sur une société prise globalement, agit sur un représentant typique de cette classe de telle sorte que l'exploitation des hommes et des biens, la libre disposition de ceux-ci, conformément à sa propre idéologie, ne lui procure aucune joie; elle doit au contraire lui apparaître comme un service rendu à la communauté, un acte social, l'accomplissement d'un destin déterminé, pour qu'il puisse l'accepter et l'approuver. On peut considérer comme des symboles de cette époque d'égoïsme déchaîné ces tableaux de la Renaissance, où les donateurs aux visages implacables et hypocrites sont agenouillés au pied de la croix, tels des saints pleins d'humilité.

La lutte contre l'égoïsme dépasse les simples pulsions individuelles; elle a trait à la vie affective dans son ensemble et se porte en dernier lieu contre le plaisir libre, non encore rationalisé, c'est-à-dire qui ne se justifie pas moralement. L'affirmation de la nocivité du plaisir ne joue qu'un rôle accessoire dans les argumentations. L'homme tel qu'il doit être, le modèle sur lequel se fonde toute l'anthropologie bourgeoise a un rapport étroitement déterminé avec le plaisir, il tend à des « valeurs supérieures ». Le plaisir, sous la forme immédiate du plaisir sexuel, ou plus généralement de la jouissance matérielle, occupe une place réduite dans la vie de l'homme exemplaire. Le travail

que l'homme accomplit pour soi et pour les autres est fait en vertu de grandes idées, qui n'ont avec le plaisir que des rapports lointains, si tant est qu'elles en aient. Ce sont le devoir, l'honneur et le sens de la communauté qui caractérisent l'homme véritablement humain et qui lui confèrent une supériorité sur la bête. Dans tous les actes qui prétendent à une valeur culturelle, c'est sur l'absence de tout rôle déterminant du plaisir que l'on met l'accent. Cela ne signifie nullement que l'on condamne ouvertement et simplement la joie. Au contraire : c'est sur les lieux de travail les plus sinistres, dans les conditions de vie les plus tristes, les tâches les plus monotones, devant une vie caractérisée par les privations, l'humiliation, les dangers, sans espoir d'amélioration durable que les hommes ne doivent à aucun prix se sentir accablés. Plus les consolations de la religion perdent de leur crédit, plus l'appareil culturel est raffiné et élaboré en vue de procurer de la joie à l'homme ordinaire. L'auberge et la fête populaire d'autrefois, comme aujourd'hui les manifestations sportives ou politiques de masse, l'image sentimentale de la vie de famille comme l'industrie moderne des loisirs, les émissions gaies ou sérieuses de la radio, tout cela tend à créer délibérément un climat de satisfaction. Rien ne rend un homme plus suspect que de ne pas être d'accord au fond de lui-même avec la vie telle qu'elle est. La bonne humeur réglementaire est pourtant bien différente de l'aspiration aux plaisirs de la vie, de l'allégresse que donne la véritable satisfaction des besoins. Dans le modèle bourgeois, il n'est pas vrai que les moments de plaisir aient illuminé toute la vie et éclairé même les périodes en soi moins heureuses. Le prêche idéaliste sur la sublimation et le renoncement affaiblit plutôt l'aptitude au plaisir immédiat, l'avilit, et l'anéantit même complètement dans certains cas; on confond avec le bonheur l'absence de catastrophes et de crises de conscience, c'est-à-dire l'éloignement relatif des souffrances et des angoisses intérieures et extérieures, un état neutre, souvent bien morne, où l'âme oscille entre l'agitation et l'abrutissement. La prohibition du plaisir « vil » a si bien réussi que celui qui se l'accorde passe pour

vulgaire, et non pas libre, grossier et non pas reconnaissant, sot et non pas intelligent. Dans le mariage le plaisir a fait place au devoir, mais le groupe social qui en a fait son métier a été tellement rabaissé et méprisé qu'on l'assimile presque à la délinquance. Le plaisir a été banni des régions lumineuses de la conscience culturelle et contraint de se dissimuler dans le triste refuge de la grivoiserie bourgeoise et de la prostitution. Le processus historique par lequel l'individu a pu accéder à la conscience abstraite de soi a supprimé en même temps que l'esclavage une forme de la société de classes, mais non sa réalité; il n'a donc pas seulement émancipé l'être humain en droit, il l'a en même temps asservi intérieurement. A l'époque moderne les rapports de domination sont masqués économiquement par l'apparente autonomie des sujets productifs, philosophiquement par le concept idéaliste de la liberté absolue de l'homme, et intériorisés par l'asservissement et la destruction des instincts de plaisir. Bien qu'en fait il dépasse de beaucoup les limites de l'âge bourgeois, c'est à cette époque seulement que ce processus de civilisation a conduit à former et à fixer des modèles typiques et qu'il a marqué de son empreinte toute la vie sociale.

## II

Un observateur superficiel pouvait supposer dans les périodes moins troublées des siècles passés que les hommes s'adaptaient à cet idéal moral d'amour et de dévouement ou du moins commençaient à s'en rapprocher. Le mode de production antagoniste, où le principe d'indifférence et d'hostilité domine nécessairement la réalité, parce que tous les hommes sont concurrents, développa des aspects positifs par rapport aux formes sociales anciennes : chaque pas vers sa réalisation, chaque accroissement de la concurrence amenait finalement des améliorations et prouvait plus clairement que ce principe nouveau de décisions personnelles de la part des sujets économiques pouvait

servir à maintenir l'activité sociale. Mais ces périodes plus calmes, qui, si l'on y regarde de plus près, ont été en vérité assez troublées, n'ont pas été interrompues seulement par des guerres, des famines et des crises économiques, mais aussi par des révolutions et des contre-révolutions, et tous ces événements donnent des preuves historiques du lien qu'il y a entre la morale et le comportement de l'homme bourgeois. Ce lien n'apparaît pas aussi clairement dans les contre-révolutions. La revanche momentanément victorieuse du catholicisme dans l'Angleterre du XVIII<sup>e</sup> siècle, le règne des Bourbons après la chute de Napoléon, la répression de la Commune sont si exclusivement marqués par l'esprit de vengeance qu'ils ne peuvent faire clairement apparaître la contradiction mentionnée ci-dessus entre la morale et la réalité de l'homme bourgeois, entre son existence et son reflet idéologique. Ce sont des groupes bourgeois réactionnaires qui ont triomphé dans les contre-révolutions, ainsi que des survivances de la féodalité. Par contre, des mouvements qui ont été jugés positifs, c'est-à-dire adéquats aux buts de leur classe, tout au moins par des historiens progressistes, sont bien plus typiques des mécanismes historiques qui reproduisent le caractère bourgeois. Les soulèvements de moindre importance, dont toute l'histoire européenne est pleine, comme les guerres civiles entre les villes italiennes au XVI<sup>e</sup> siècle, les luttes entre les sectes religieuses en Hollande au XVII<sup>e</sup>, les révoltes en Espagne au XVIII<sup>e</sup>, les soulèvements étudiants et autres en Allemagne et en France au cours de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle rappellent que dans chaque pays les événements révolutionnaires de quelque importance se détachent sur un fond de conflits ininterrompus. La détresse et la pauvreté de la population en constituaient la base, et la bourgeoisie des villes y jouait un rôle déterminant. On se contentera ici de rappeler quelques événements historiques qui montrent tout particulièrement l'attitude spécifique, en contradiction avec leur propre morale, de groupes socialement importants. Tandis que dans l'histoire de la vie quotidienne, dans les « faits et gestes » des temps modernes, la méchanceté et la cruauté propres à l'époque sont généralement dissimulées

aux yeux des couches sociales qui n'en font pas directement l'expérience personnelle, elles se révèlent clairement, avec leurs causes et leurs particularités, dans les périodes où l'ordre social se relâche. On tentera par la suite de définir les structures typiques communes à des processus historiques connus des temps modernes. Même si les faits dont il sera question ici ont eu des significations très variées quant au progrès de l'humanité — certains sont locaux, d'autres plus religieux que politiques —, on reconnaîtra dans les épisodes choisis la constellation sociale avec ses médiations les plus importantes, qui conditionne aussi bien la hiérarchie idéaliste des valeurs, le rejet théorique de l'égoïsme, que la brutalité et la cruauté de l'attitude typique de la bourgeoisie. L'existence concrète des hommes et la conscience morale qui lui est antagoniste, comme aussi leur rapport dynamique, dérivent de la base sociale. Il nous faut maintenant développer quelques catégories typiques à partir des données historiques.

Depuis l'épisode historique où les Romains, sous la conduite de Nicolas Rienzo firent la tentative, alors inopportune, d'unifier l'Italie sous une dictature déguisée en démocratie, jusqu'à la réalisation de cette entreprise, à l'époque moderne, sur le même terrain, l'essor et la diffusion des formes de vie bourgeoises ont été marqués par des insurrections populaires. Malgré la diversité des caractères historiques et de leurs fonctions dans le progrès social, ils présentent des phénomènes psycho-sociologiques communs, qui aujourd'hui nous semblent particulièrement importants. L'ascension et le bref règne de Savonarole à Florence sont symptomatiques de toute une série de tendances analogues de ce siècle. Ce sont des chefs spirituels, incarnant les intérêts de la société individualiste naissante, qui mènent la lutte contre des institutions ecclésiastiques dépassées. Après toute une série de personnages contestataires en matière de religion, les Réformateurs obtiennent les changements nécessaires dans le domaine religieux. Les révolutions des siècles suivants en France et en Angleterre ont amené la forme politique dont l'économie avait besoin. Des courants analogues se développèrent en Allemagne en liaison avec les guerres de libération

et la réaction qui suivit. A l'époque actuelle le déroulement caractéristique de ces mouvements bourgeois se répète; la forme en est caricaturale, parce que la fonction de progrès qu'assumaient ces aspirations dans l'histoire, quant à une possible suppression des contradictions existantes de la société, n'est plus liée aujourd'hui à l'activité de la bourgeoisie, et qu'elle s'est transmise à des groupes qu'elle domine. De même que l'effroi causé par les pratiques meurtrières de la médecine chinoise ou indienne, qui furent efficaces autrefois, s'accroît avec les progrès de la chirurgie moderne, et que la superstition bornée du malade indigène qui rejette celle-ci pour se livrer à celles-là, provoque une horreur d'autant plus grande que le fossé qui sépare les deux thérapeutiques est plus profond et plus manifeste, de la même manière les mouvements actuels — du point de vue de l'intérêt général et non des factions au pouvoir dans les divers pays — portent la marque d'un fanatisme inefficace et ridicule. Et comme ces thérapeutiques, considérées en elles-mêmes, n'ont pas changé malgré l'évolution, les mouvements sociaux continuent à exister, abstraction faite du changement radical de leur fonction.

Il y a dans leur fondement une structure typique. La bourgeoisie des villes a ses intérêts économiques propres; il lui est nécessaire de supprimer toutes les circonstances et toutes les règles qui freinent son industrie, qu'il s'agisse de privilèges féodaux, de formes administratives ou de mesures sociales trop rigides; ensuite il lui faut créer de grands secteurs économiques autonomes et centralisés, des armées disciplinées; il lui faut soumettre l'ensemble de la vie culturelle à des instances nationales, détruire toutes les forces qui s'opposent à elle, créer une juridiction conforme à ses vues, assurer la sécurité et la rapidité des transports. Cette évolution est toujours restée en deçà des intérêts des masses prolétarisées des villes et des campagnes. Autant l'inégalité sociale, particulièrement dure à leur égard, était la condition première de tout progrès social, au plan historique, autant le désir utopique d'égalité et de justice correspondait à la misère des opprimés. Dans la mesure où ils touchaient

l'ordre de la propriété, les intérêts de la bourgeoisie n'ont jamais coïncidé avec ceux des masses; dès le début il y a eu un fossé toujours grandissant entre la majeure partie de la société et la bourgeoisie, dans le système qu'elle cherchait à instituer et à consolider, bien que constituant un progrès. La généralisation de ce système a fini par apporter une amélioration à l'humanité, mais pas du tout pour la plus grande partie des hommes vivant aux époques en question. L'effort de la bourgeoisie pour faire triompher sa propre exigence d'un régime plus rationnel, aidée par les masses désespérées en lutte contre les puissances féodales, et pour consolider en même temps son empire sur ces masses a déterminé la forme particulière dans laquelle ces mouvements combattent « pour le peuple ». Celui-ci doit comprendre que le mouvement national lui apportera à la longue des avantages. La disparition du mauvais régime, dont il a dû subir jusque-là les abus, n'amènera certes pas la suppression de tous ses soucis, illusion que pouvait entretenir le souvenir fallacieux d'une époque où l'Église veillait maternellement au bien de ses enfants; bien au contraire, les libertés nouvelles signifient que chaque individu est de plus en plus responsable de lui-même et de sa famille, et il faut l'inciter à cette responsabilité par le moyen de l'éducation. Il faut lui fabriquer une conscience. Dans la lutte pour les libertés bourgeoises il doit aussi apprendre à lutter contre lui-même. La révolution bourgeoise n'a pas apporté aux masses le bonheur durable et l'égalité universelle auxquels elles aspiraient, mais la réalité cruelle de la société individualiste.

Cette situation historique détermine la nature du chef bourgeois. Tandis que ses actions coïncident exactement avec les intérêts des groupes particuliers de possédants, on peut voir dans ses attitudes et son emphase le reflet de la misère des masses. Comme il est absolument incapable de satisfaire réellement leurs besoins, mais qu'il cherche bien plutôt à les gagner à une politique dont les rapports avec leur intérêt sont variables, il ne peut s'attacher même sa propre suite que partiellement, en lui faisant accepter rationnellement ses fins, et il faut donc

que la croyance sentimentale en son génie, l'enthousiasme pur et simple soient au moins aussi forts que le raisonnement. Plus la politique du chef bourgeois s'écarte des intérêts immédiats des masses, plus la conscience publique doit être pénétrée de sa grandeur, plus son caractère doit être haussé à la dignité de « personnalité ». La grandeur formelle, indépendante de tout contenu, c'est là le fétiche de la conception moderne de l'histoire. Le discours pathétique sur la justice qui va de pair avec la rigueur ascétique, l'exigence de bonheur universel alliée au rejet de l'insouciance et de la jouissance, la justice qui englobe d'un même amour riches et pauvres, l'hésitation entre le parti des grands ou celui des humbles, le mépris rhétorique pour ceux qui profitent de sa politique personnelle, et les coups bien réels portés contre les masses qui doivent concourir à sa victoire — voilà les traits caractéristiques qui découlent de la fonction historique du chef dans le monde bourgeois.

Son rôle, déterminé par la tension entre les intérêts des groupes qui ont réellement pouvoir de décision et ceux des masses, donne naissance à des phénomènes historiques caractéristiques. Dans la mesure où le chef ne peut exercer d'influence directe sur les masses, il lui faut déléguer son autorité. A défaut d'une configuration d'intérêts non équivoque, les seuls arguments rationnels suffisent rarement, il faut au contraire un lien émotionnel sans cesse renouvelé. Dans ces soulèvements le moment psychologique dans les rapports entre le chef et la masse qu'il domine est décisif. De son côté les délégués doivent toujours être liés à la personne du chef suprême par l'amour, — car l'imprécision des finalités découlant d'intérêts divergents, concerne aussi la conscience du chef et n'admet que partiellement les principes politiques auxquels les chefs par délégation devraient se tenir. Les amitiés et les rivalités personnelles ont par conséquent une place prépondérante dans le déroulement de ces mouvements; les graves contradictions des groupes sociaux sont masquées, même pour ceux qui les incarnent, par l'indignation qui s'exprime à propos de la corruption morale des chefs rivaux et de leur suite.

Même le sens éminent des symboles, des cérémonies et des costumes, comme ceux des grands discours équivoques, qui prennent le même caractère sacré que les drapeaux et les armoiries, résulte de la nécessité de lier émotionnellement les masses à une politique qui ne leur est pas propre. Autant l'information et l'éducation intellectuelle des masses, surtout au moment de l'essor de la bourgeoisie, contribuent à libérer la société de formes féodales périmées, autant le souci d'ériger un certain nombre d'idoles, que ce soit sous forme de « personnalités », de choses ou de concepts, correspond au besoin de concilier les masses aux orientations de groupes déterminés de la société. Plus les intérêts de ces groupes s'affirment en opposition à une forme sociale plus rationnelle, plus la conscience politique est orientée vers l'irrationnel, et moins le relèvement du niveau théorique du peuple est important. Alors que, par exemple, pendant la Révolution française et ensuite au cours des guerres napoléoniennes l'idée de nation pouvait être approfondie sans danger pour l'intérêt général, le même concept a pris une valeur de plus en plus critique au cours des siècles suivants, quand les contradictions internes se furent aggravées; c'est pourquoi cette catégorie faisait de plus en plus l'objet d'un interdit. Les premiers mouvements bourgeois présentent déjà un rapport variable et souvent même une forte répulsion à l'égard de l'esprit et de la raison; mais il est vrai que ce moment anti-humaniste, qui marque une baisse du niveau intellectuel déjà atteint et une tendance à la barbarie, ne joua de rôle prépondérant que dans l'histoire plus récente.

Les soulèvements des temps modernes mentionnés ci-dessus font apparaître clairement les analogies de structure annoncées. Il est manifeste que le règne de Rienzo exprime les revendications bourgeoises propres à l'époque. Son biographe moderne rappelle expressément que son tribunal a été empli des idées de réconciliation des peuples et de paix universelle, telles qu'elles sont attachées pour nous aux noms de Leibniz, de Rousseau, de Kant, de Lessing et de Schiller<sup>18</sup>. La liberté, la justice et la

18. K. Burdach, *Briefwechsel des Cola di Rienzo*, 1<sup>re</sup> partie, Berlin, 1913-1928.

paix étaient ses mots clés<sup>19</sup>. Sa nomination au titre de Recteur pontifical fut une protestation contre le régime féodal des barons romains<sup>20</sup> et toute son action est pleine de la lutte contre ces « tyrans » et de l'idée de nation romaine et italienne. « ... car je continuerai à agir sans partialité comme je l'ai fait toute ma vie; j'œuvre pour la paix et le bonheur de toute la Tuscie et de toute l'Italie<sup>21</sup>. » Il n'y a aucun doute que le clerc Rienzo est arrivé au pouvoir essentiellement avec l'appui des couches possédantes de Rome. Gregorovius raconte comment des « patriciens, parfois aussi des commerçants aisés ont pris une part active » à la conjuration qu'il dirigeait<sup>22</sup>. « La garde constituée par lui comprenait 390 *cavalerotti*, une cavalerie bourgeoise magnifiquement équipée et une milice à pied de 13 sections de 100 hommes chacune<sup>23</sup>. » La « classe des *cavalerotti*, c'est-à-dire des riches bourgeois de familles anciennes... » représentait, selon Gregorovius<sup>24</sup>, l'élite de la bourgeoisie, une « nouvelle aristocratie », qui à Rome entre en conflit avec l'ancienne noblesse, en même temps que les autres groupes de la bourgeoisie, artisans et paysans. Une justice sévère à l'égard des fauteurs de trouble de l'ordre public, l'institution d'une armée populaire, un règlement unifié pour les pensions et les secours, le contrôle de l'État sur les douanes, la sécurité des marchands et de tous les transports, une administration centralisée, voilà, entre autres, les objets des premiers décrets de Rienzo. Il a déclaré d'emblée qu'il « était prêt à sacrifier sa vie par amour pour le Pape et pour le salut du peuple<sup>25</sup> ». La bourgeoisie considérait le Pape comme le représentant d'une instance centralisatrice, opposée à l'arbitraire des nobles, et même après la chute de Rienzo,

19. Cf. Burdach, *op. cit.*, p. 445.

20. Burdach, *op. cit.*, p. 163.

21. Burdach, *op. cit.*, p. 222 : « *nam sine parcialitate, dum vixero, perdurabo ; pro pace et statu totius Tuscie et Italie laboro* ».

22. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, nouvelle édition, vol. II. Dresde, 1926, p. 312.

23. Gregorovius, *op. cit.*, p. 319.

24. Gregorovius, *op. cit.*, p. 314.

25. Gregorovius, *op. cit.*, p. 316.

le pouvoir pontifical a cherché à réaliser ces aspirations au cours des siècles suivants, même si ce fut avec un succès variable. Peu de temps après sa chute l'Empereur et le Pape se consultèrent à Avignon pour débarrasser la France et l'Italie des voleurs et des compagnies de brigands qui parcouraient le pays et menaçaient le commerce et la circulation. Le même cardinal (Albornoz) qui ramena Rienzo à Rome quelques années auparavant, mettant fin à son exil, fut chargé de convaincre les capitaines féodaux de quitter l'Italie et de partir en guerre contre les Turcs<sup>26</sup>.

Les liens de Rienzo avec les possédants sont clairs; il représente directement leurs intérêts. Son rapport contradictoire aux masses apparaît au moment de sa chute. La révolte populaire dont il fut la victime fut certainement fomentée par des familles nobles qui lui étaient hostiles. Mais la raison concrète, ce furent « les impôts accablants de Rienzo et ses mesures financières cyniques<sup>27</sup> ». Rienzo avait besoin de beaucoup d'argent pour les services qu'il rendit au Pape et aux bourgeois romains, et il eut du mal à s'en procurer. Lorsque des bourgeois de Rome l'invitèrent à revenir après son bannissement et à exercer à nouveau le pouvoir, Rienzo les pria de mettre des moyens financiers à sa disposition. « Les riches commerçants refusèrent<sup>28</sup> », et leur « tribun » dut chercher à réunir la somme autrement. Le pouvoir qu'il exerça à leur profit évolua de plus en plus nettement vers l'oppression générale. Les pratiques auxquelles il fut contraint de se livrer ont fait haïr sa dictature. La trahison de Monreale, qu'il fit exécuter, avait des arrière-plans financiers, et du reste c'est bien ainsi qu'on l'interpréta. Ce plébéien parvenu était obligé de payer ses milices avec l'argent du chef de bande<sup>29</sup>. Le Pape et les bourgeois en profitèrent, mais c'est Rienzo qui fut universellement méprisé. Il devint de plus en plus tyrannique. A côté de « l'exploitation

26. Cf. Gregorovius, *op. cit.*, p. 411.

27. Burdach, *op. cit.*, vol. I, p. 161.

28. Gregorovius, *op. cit.*, p. 376.

29. Gregorovius, *op. cit.*, p. 380.

financière des riches et des puissants par la contrainte<sup>30</sup> », il fut forcé d'employer toutes les méthodes de financement possibles. Les impôts obligatoires sur les biens de consommation, qu'il levait désormais, alors qu'auparavant il cherchait à limiter les taxes indirectes, l'acceptation de rançons pour la libération des prisonniers, des actes de terrorisme de toutes sortes l'obligèrent à prendre des mesures de plus en plus strictes pour la protection de sa vie personnelle. « Mort au traître qui a institué les impôts ! », tel fut le cri du peuple allant au Capitole pour l'assassiner<sup>31</sup>.

L'obligation de se concilier les riches bourgeois et de donner des témoignages de soumission et de fidélité plus ou moins équivoques à leur protecteur déclaré, le Pape, qui pourtant résidait au loin, à Avignon<sup>32</sup>, impliquait en même temps qu'il lui fallait soumettre les masses à la bourgeoisie et c'est ainsi que son règne, malgré ses grandes idées de progrès, est devenu de plus en plus servile et sinistre. Les sentiments ambivalents des masses envers de tels chefs, suivis au début avec enthousiasme, ont toujours réapparu dans la suite de l'histoire. Les masses n'étant pas liées au chef par la connaissance rationnelle, mais seulement par le sentiment, il était facile de les détacher de lui, surtout dans les situations où les buts bourgeois poursuivis par le chef dépassaient nettement ce qu'il était possible d'atteindre sur le moment, en fonction des forces bourgeoises. Dans la mesure du reste où l'échec devenait notoire, ce qui alourdissait l'appareil de dictature, le charme qui s'attachait à la personne victorieuse, transcendée vers le surhumain, pouvait être rapidement rompu. Le comportement des masses au moment de la chute de Rienzo, de Savonarole, des frères de Witt, de Robespierre, et de beaucoup d'autres hommes idolâtrés par le peuple ressortit de cette cruauté qui est en œuvre dans l'histoire, dont il est question ici.

L'importance des symboles apparaît très clairement dans ce premier soulèvement bourgeois de Rienzo. L'importance qu'il

30. Burdach, *op. cit.*, p. 105.

31. Gregorovius, *op. cit.*, p. 381.

32. Burdach, *op. cit.*, p. 451.

donnait à son costume et à sa présentation est significative : « Lorsqu'il se rendit à la cathédrale pour la fête des Saints Pierre et Paul, monté sur un grand destrier, il était vêtu d'un habit de velours vert et jaune, un sceptre d'acier étincelant à la main; entouré de 50 porteurs de lances; un Romain tenait au-dessus de sa tête le drapeau orné de ses armes; un autre portait l'épée de justice devant lui; un chevalier distribuait de l'argent au peuple, tandis qu'un cortège solennel de *cavalerotti* et de fonctionnaires du Capitole, d'hommes du peuple et de nobles le suivait, que des joueurs de trompette soufflaient dans des instruments d'argent et que des musiciens faisaient résonner des timbales d'argent. Sur les marches de Saint-Pierre, les chanoines le saluèrent en chantant le *Veni Creator Spiritus*<sup>33</sup>. » Les récits ultérieurs, se fondant sur la première biographie, rapportent comment il retourna à Rome, après sa campagne contre les barons, pour y rencontrer les légats du Pape. « Il se rendit à Saint-Pierre à cheval avec son escorte, et là, il prit dans la sacristie la précieuse dalmatique ornée de perles que portaient les empereurs d'Allemagne pour leur couronnement, et la passa par-dessus son armure. C'est ainsi, portant également la couronne d'argent de tribun, le sceptre à la main, qu'il se rendit au palais pontifical, dans le fracas des trompettes, tel un César; l'air mi-terrible, mi-fantastique, il s'avança au-devant du légat étonné, et le terrorisant par des questions brèves et courroucées, il le réduisit au silence<sup>34</sup>. » Le Pape écrivit à l'Empereur son indignation devant les tendances païennes de Rienzo. « Non content de la fonction de Recteur, il s'approprie divers titres avec insolence et impudence... Contrairement aux usages chrétiens et selon les coutumes païennes il a porté diverses couronnes et diadèmes, et entrepris de promulguer des lois déraisonnables et iniques à la manière des Césars<sup>35</sup>. » La

33. Gregorovius, *op. cit.*, p. 321-333.

34. Burdach, *op. cit.*, p. 449.

35. Burdach, *op. cit.*, vol. II, 4<sup>e</sup> partie, p. 112 sq. : « non contentus officio Rectoris varios titulos impudenter et temere usurpavit... christiane religionis mores abiiciens ac prisicos gentilium ritus amplectens, varias coronas laureaſque suscepit ac fatuas et sine lege leges more Cesarum promulgare temptavit... » Cf. Burdach, *op. cit.*, vol. I, p. 31.

cérémonie du 1<sup>er</sup> août 1347, où il se fit armer chevalier et au cours de laquelle il se fit laver de tous ses péchés dans l'antique bassin de l'empereur Constantin, devant de nombreux dignitaires et en présence du vicaire du Pape, se réfère évidemment à des coutumes médiévales. D'autre part Rienzo se présentait comme un homme du peuple; il supprima dans ses efforts démocratiques l'usage des titres de Dom et de Dominus, qu'il réserva au Pape, interdit les armoiries nobles sur les maisons<sup>36</sup>, etc. L'importance énorme qu'il donnait aux symboles, dans la mesure où ils concordent avec sa propre personne, ne peut donc s'expliquer par la seule tradition. Il se fondait sur la nécessité de faire de soi une autorité nouvelle, reconnue de manière émotionnelle. De plus, la remise des drapeaux aux délégations fait aussi partie des attributions spécifiques du chef. « Le 2 août, Rienzo célébra au Capitole la fête de l'unité de l'Italie ou de la Fédération des villes. Il remit à leurs délégués des drapeaux grands et petits, ornés de symboles, et passa à leurs doigts des anneaux d'or, en signe de leur alliance avec Rome<sup>37</sup>. »

L'effort pour réintroduire des coutumes anciennes et, d'une manière générale, redonner de l'éclat au passé va de pair avec cette symbolique. Même si ces chefs revendiquent très haut pour eux le titre de révolutionnaires, de novateurs, ils ne s'élèvent pas contre l'état de fait et ne cherchent pas à arracher aux circonstances présentes ce que ce moment de l'histoire peut offrir pour le bonheur des hommes. Ils se voient eux-mêmes comme les exécutants d'une force supérieure, existant depuis longtemps, et l'image qu'ils portent en eux a davantage les caractères du passé que d'un avenir meilleur. La structure mentale qui fonde ce comportement chez les chefs et leurs sujets a été amplement décrite par Fromm<sup>38</sup>, « Cette activité est possible (pour ce type de caractère) au nom de Dieu, en vertu du passé, du cours naturel des choses, et non pas de ce qui n'existe pas

36. Cf. Gregorovius, *op. cit.*, p. 320.

37. Gregorovius, *op. cit.*, p. 332.

38. *Schriften über Autorität und Familie*, Schriften des Instituts für Sozialforschung, vol. V, Paris, 1936, p. 120 sq.

encore, de l'avenir, de ce qui n'a pas encore d'action, ou tout simplement du bonheur. C'est des puissances supérieures que le caractère autoritaire tire sa force d'agir. » Les masses auxquelles ces chefs s'adressaient de préférence étaient misérables et comme elles n'étaient pas insérées dans un processus rationnel, elles restaient toujours dans un état psychique vague, à la fois autoritaire et rebelle<sup>39</sup>, et il n'y avait chez elles pratiquement aucune trace de conscience de classe autonome<sup>40</sup>. En dépit de la révolte contre la situation établie que le chef cherchait à leur inculquer, ce n'était pas l'intention de détruire la disposition de ces masses à la dépendance interne, leur foi aveugle en l'autorité, qui pouvait inspirer celui-ci. Dans la propagande du chef, la critique des autorités isolées n'est pas assortie d'un encouragement à l'usage illimité de la raison. Si les masses, grâce aux liens irrationnels, étaient unies au sein du système ancien, ce qui le remplace immédiatement, ce n'est pas une société qui puisse réellement s'affirmer sous la poussée de l'intérêt général, comme l'idéologie bourgeoise le prétend. Plus les autorités reconnues sont détruites, ou du moins attaquées, par la diffusion de l'idée de liberté, plus le besoin devient fort de magnifier l'autorité du pouvoir nouveau, par le retour aux puissances anciennes, qui échappent, en raison de leur antiquité, au mécontentement actuel. Les vivants « évoquent craintivement les esprits du passé... leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté<sup>41</sup>. »

L'évocation des Romains de l'Antiquité avait passionné Rienzo de bonne heure. On raconte que bien avant sa prise de pouvoir, « un sourire mystérieux flottait sur ses lèvres lorsqu'il expliquait des statues antiques ou lisait les inscriptions des

39. Sur l'identité du caractère autoritaire et du caractère rebelle, cf. Fromm, *op. cit.*, p. 131.

40. On trouvera un document sur les débuts de cette prise de conscience sociale peu de temps après Rienzo dans le célèbre discours de l'artisan dans la révolte de Florence, racontée par Machiavel dans son *Histoire florentine* (Machiavel, *op. cit.*).

41. Karl Marx, *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions Sociales, 1969, p. 15.

plaques de marbre dont Rome était parsemée<sup>42</sup> ». Plus tard, il se justifia devant le Pape en demandant en quoi cela pouvait nuire à la foi, s'il avait restauré les titres romains en même temps que les rites antiques<sup>43</sup>. Son choix des jours de fête est lié à des dates et à des cérémonies antiques, sa manière de se présenter est tout entière marquée par l'idée de la restauration de l'Empire romain. Il parle du « sol sacré de Rome<sup>44</sup> » et cherche à patronner pour ainsi dire toute son action par l'Antiquité sublime de sa nation. En conférant ainsi à sa personne la dignité d'exécutant de forces historiques très anciennes, il se place en outre sous la protection d'une puissance contemporaine encore plus forte. « Il se considère comme celui qui accomplit, rénove, approfondit et continue les tendances impériales de Boniface VIII, et en même temps il veut pourtant — écrit Clément VI — n'être qu'un serviteur et un auxiliaire du Pape, et il se déclare prêt à se retirer à la demande de celui-ci<sup>45</sup>. » Rienzo a toujours affirmé son loyalisme envers le Pape et s'est présenté en son nom. Naturellement il croit qu'une mission lui a été confiée non seulement au nom de ces puissances anciennes et contemporaines, mais aussi directement par Dieu. « Il est persuadé qu'en l'appelant, Dieu a conduit le peuple de Rome hors des ténèbres de la servitude des tyrans, c'est-à-dire des barons, vers la lumière de la liberté, de la paix et de la justice, et qu'il a délivré Rome, la *domina gentium, sanctissima urbium...* de l'esclavage, en la tirant hors de la caverne des voleurs, il l'a transformée (*reformata*)<sup>46</sup> » pour lui rendre sa nature originelle. « Le peuple voyait en lui un être élu par Dieu<sup>47</sup>. » Même si lui et ses semblables cherchent à donner au peuple le spectacle d'un mouvement de libération, ils adoptent en même temps le pathos de l'obéissance absolue aux entités supérieures et donnent l'exemple d'une soumission qui doit se répéter dans la fidélité de leur

42. Gregorovius, *op. cit.*, p. 308.

43. Cf. Burdach, *op. cit.*, vol. I, p. 454 et vol. II, 3<sup>e</sup> partie, p. 164.

44. Burdach, *op. cit.*, vol. I, p. 475 et 479.

45. Burdach, *op. cit.*, vol. I, p. 451.

46. Burdach, *op. cit.*, p. 450.

47. Gregorovius, *op. cit.*, p. 321.

suite envers eux et les formes de vie bourgeoises. Autant le monde entier doit trembler de crainte devant eux, autant ils feignent la crainte d'autres êtres qui leur sont supérieurs. Dans leur psychologie c'est leur rôle dans la société qui est en œuvre : ils défendent les couches possédantes aussi bien contre le poids d'anciens privilèges, qui pèsent sur l'ensemble de la société, que contre les revendications des classes inférieures à l'intérieur de leur propre système. Leur besoin de liberté est donc abstrait et relatif. La dépendance n'est que modifiée, mais non supprimée. Plus librement et plus purement que chez les chefs, le moment de progrès s'exprime chez les écrivains, qui témoignent de l'atmosphère intellectuelle de l'époque. C'est dans la philosophie et la poésie que se reflètent, à côté de la critique de l'état de fait, les aspirations plus vastes de l'humanité, qui vont vers une société non répressive; dans le discours ambigu, idolâtre de ces hommes politiques c'est la dureté de l'ordre bourgeois qui se manifeste.

Dans la révolte qu'il suscita, Savonarole fut, lui aussi, le représentant des revendications bourgeoises, ce qui le met dans un rapport contradictoire aux masses. Une administration équitable, des fonctionnaires incorruptibles, la sagesse politique, le respect du secret d'État, la répression de la déloyauté à l'égard du pays, mais surtout la réforme de la justice et d'une manière générale l'accomplissement consciencieux des devoirs civiques<sup>48</sup>, voilà les exigences qui permettent de reconnaître l'homme politique typique de la bourgeoisie. Son projet de constitution pour Florence, qu'il a lui-même défini explicitement comme n'étant pas le reflet seulement de certaines suggestions, mais comme le produit de sa conviction personnelle, a été conçu sur le modèle de la république de Venise<sup>49</sup>. Le véritable ennemi, contre lequel étaient dirigées ses innovations politiques, c'étaient les grandes familles nobles avec leurs

48. Cf. J. Schnitzer, *Savonarola*, vol. I, Munich, 1924, p. 227.

49. Cf. K. Kretschmayr, *Geschichte von Venedig*, vol. II, Gotha, 1920, p. 130 sq., ainsi que J. Schnitzer, *op. cit.*, p. 210.

privilèges, surtout les Médicis qui avaient acquis des prérogatives princières, et auxquels s'opposaient les couches moyennes, dont la puissance s'était renforcée sous leur règne. A Florence, contrairement à Venise, une aristocratie ancienne ne s'était pas transformée en oligarchie commerçante, grâce à une organisation stable, et après une évolution relativement continue; c'étaient plutôt des familles isolées, à l'ascension rapide, grâce à l'expansion du commerce des marchandises et de l'argent, qui aspiraient à l'exercice exclusif du pouvoir. Prendre le parti de la majorité des bourgeois et des artisans ambitieux, cela impliquait la lutte contre les familles nobles, avec bien des aspects petits-bourgeois. De même que cent cinquante ans environ auparavant Nicolas Rienzo avait fait la guerre aux barons, Savonarole se dressa contre les « tyrans ». Son traité sur la constitution et le gouvernement de Florence<sup>50</sup> a certes pour but d'introduire surtout des réformes religieuses. Mais le ton de haine sur lequel il parle de la noblesse féodale et de son système politique rappelle le style brutal de Rienzo dans des circonstances semblables, et même les écrits polémiques de la Révolution française.

De la même manière qu'il s'est prononcé pour un gouvernement populaire, devant des assemblées de treize à quatorze mille personnes<sup>51</sup>, au moment des débats décisifs à propos de gouvernements oligarchique ou démocratique, Savonarole s'est engagé durant toute sa vie pour un régime bourgeois d'ordre. Comme pour Rienzo, il avait particulièrement à cœur de secourir les pauvres, les veuves et les orphelins, mais évidemment seulement dans la mesure où ils ne pouvaient pas travailler. « Celui qui accepte un secours, alors qu'il est capable de subvenir à ses besoins, vole le pain des pauvres et se doit de rendre tout ce qu'il a reçu en sus de ses besoins. Enfin les pauvres doivent prouver qu'ils sont dignes des bienfaits qu'on leur accorde, par une vie honorable, sinon ils ne valent même pas l'eau qu'ils

50. *Trattato circha il reggimento e governo della chittà di Firenze.*

51. Cf. R. Toeder, *Savonarola*, New York, 1930, p. 131.

boivent<sup>52</sup>. » Savonarole a pris parti contre la féodalité, et pour les libertés bourgeoises. C'est en faveur du peuple qu'il s'est prononcé. Il a simultanément maintenu et supprimé l'opposition entre les groupes bourgeois privilégiés et les couches inférieures. Il détestait profondément le désordre. « Savonarole implorait miséricorde pour les petits et les humbles comme pour les grands et les puissants. A peine rentré de Pise, la première parole qu'il adressa à ceux qui aspiraient avec exaltation à des représailles contre les partisans du régime déchu, ce fut un appel à la paix : *Misericordia*. Et par la suite, il rappela inlassablement cette exhortation. » A la question de savoir s'il fallait punir les malfaiteurs, il répondit au peuple : « Si Dieu voulait vous traiter avec la justice que vous réclamez, il n'en épargnerait pas dix d'entre vous. Mais si tu demandes : Bien, moine, que veux-tu dire par ce mot de "paix", je te répondrai : Renonce à l'esprit de vengeance, oublie et pardonne tout ce qui s'est passé avant le dernier bouleversement politique; mais qu'il soit puni, celui qui désormais commettra un crime contre l'État<sup>53</sup>. » Dans la constitution même qu'il inspira, le double visage de la bourgeoisie s'exprime clairement : « Les classes inférieures, qui ne faisaient pas partie des corporations, participaient au gouvernement aussi peu que les familles nobles<sup>54</sup>... » La participation au Grand Conseil était limitée en fonction de l'âge et de la position sociale. En ce qui concerne l'imposition, « c'étaient justement les grands propriétaires fonciers de la noblesse, non représentés dans les corporations, qui étaient touchés le plus lourdement, mais les milieux inférieurs ne l'étaient pas moins, puisque ces impôts augmentaient considérablement le prix des produits alimentaires de première nécessité comme les céréales, l'huile et le vin<sup>55</sup> ».

La différence quant à la précision du langage entre Savonarole et Rienzo tient en grande partie au plus grand degré d'évolution

52. Schnitzer, *op. cit.*, p. 199.

53. Schnitzer, *op. cit.*, p. 204 sq.

54. Schnitzer, *op. cit.*, p. 212.

55. Schnitzer, *op. cit.*, p. 213 sq.

sociale du Dominicain, qui lui donnait son efficacité. Les bourgeois de Florence n'avaient certes pas atteint, à l'égard du Pape, le degré de conscience de leur modèle vénitien, mais la cour d'Alexandre Borgia incarnait tellement les caractères de la hiérarchie ecclésiastique qui allaient à l'encontre de tous leurs intérêts, que Savonarole put se risquer un certain temps à entrer en conflit ouvert avec Borgia, sans aucune équivoque<sup>56</sup>. Même si on ne pouvait aller jusqu'à rompre avec le Pape, car les sanctions de l'Église auraient causé de graves dommages au commerce de la ville, l'hostilité entre le clergé, haut et bas, tout à fait décadent, avec tous ses chefs, d'une part, et les bourgeois de Florence d'autre part, était manifeste et réciproque<sup>57</sup>. En cela Savonarole ne pensait pas seulement au Pape actuel, mais à la vraie papauté, à la vraie Église et au Christ en personne. Il voyait en Alexandre Borgia un homme sans foi, pas même un chrétien. Et pourtant il ne pouvait pas renoncer à assurer son action par la référence à cette puissance, la plus grande autorité de l'époque. Il s'est toujours considéré comme l'envoyé de puissances supérieures.

Même s'il semble plus lucide et plus posé que Rienzo, Savonarole s'est quand même considéré comme un prophète, ou du moins comme un être doué d'une intuition surnaturelle. Comme pour un grand nombre de fondateurs d'ordres religieux et de saints mystiques, « l'amour mystique de Dieu était aussi pour le Frate l'école de l'apostolat et de cet attachement fervent à l'Église et à l'épouse mystique du Sauveur, qui le poussait, dans un esprit de sainte franchise, à morigéner avec une rigueur absolue les bergers oublieux de leurs devoirs, qui confiaient leurs brebis aux loups dévorants. Le mystique Savonarole engendra le prophète Savonarole<sup>58</sup> ». Dans son livre sur le triomphe de la Croix, la description du char triomphal tiré par les apôtres

56. L'admiration de Machiavel pour César, qui présente lui-même bien des caractéristiques d'un dictateur de l'époque bourgeoise, allait essentiellement à ses desseins politiques et non à l'existence de la hiérarchie.

57. Cf. Schnitzer, *op. cit.*, p. 324 sq.

58. Schnitzer, *op. cit.*, vol. II, p. 630.

et les prédicateurs, où trône le Christ avec la couronne d'épines et les stigmates, les Saintes Écritures dans la main droite et les instruments de la Passion dans la main gauche, le ciboire, l'hostie et d'autres objets du culte à ses pieds, cette image reproduite avec exaltation<sup>59</sup> rappelle les rêves fantastiques et les allégories de Nicolas Rienzo. Dans l'acte d'accusation qui fut dressé contre lui, on reprocha à Savonarole de s'être glorifié en parlant de son ascension au paradis, et il n'est pas douteux qu'il avait encouragé la croyance en sa puissance magique. Peu de temps avant sa chute il avait « conjuré le Seigneur présent dans l'hostie qu'il tenait entre ses mains, devant une foule innombrable, d'envoyer le feu du ciel et de l'anéantir, s'il n'agissait pas selon la vérité. Jamais il n'avait laissé subsister le moindre doute quant au fait que Dieu lui-même prouverait au besoin le bien-fondé de sa mission prophétique, fût-ce par des moyens surnaturels ». Il menaçait son adversaire : « Tu ne m'as pas encore forcé à faire des miracles ; mais si j'y suis contraint, Dieu étendra sa main, autant que son honneur l'exige, bien que tu aies déjà vu assez de miracles pour ne pas en réclamer davantage<sup>60</sup>. » Qu'en fin de compte il ait accepté l'épreuve du feu, dont l'échec marqua le commencement de sa fin, plus sous la pression de ses partisans que par conviction, cela n'est pas certain. L'exaltation de sa personne par ses plus proches partisans et dans ses discours fut un moyen qu'il ne put se dispenser d'employer dans son action sur les masses. Les historiographes ont noté à plusieurs reprises cette exaltation de la personnalité du moine-tribun, comme moyen central de sa politique. « Lorsqu'il est question de Savonarole, écrit H. Grimm<sup>61</sup>, je trouve qu'on a trop souvent décrit sa chute comme le résultat des efforts de ses ennemis et de la colère du Pape. La cause déterminante de sa chute a été la diminution de son pouvoir personnel. Le peuple se lassait. Savonarole dut exercer sur les esprits une action de plus en plus forte. Il réussit pendant un certain temps à ranimer l'enthousiasme

59. Cf. Schnitzer, *op. cit.*, vol. II, p. 465.

60. Schnitzer, *op. cit.*, p. 506 sq.

61. H. Grimm, *Leben Michelangelos*, vol. I, Stuttgart, 1922, p. 188 sq.

siasme qui s'assoupissait. Mais alors même qu'il semblait se développer et s'étendre, il consumait ses dernières forces. » Il est vrai que si les groupes petits-bourgeois qui suivaient Savonarole avaient été en mesure d'établir un gouvernement durable, la disproportion entre ses capacités réelles et l'image surhumaine qu'en traçaient ses partisans n'aurait en aucune manière entraîné sa chute. Il fallait doter le chef de qualités magiques pour exercer une influence sur les masses. Sa chute résulte des antagonismes entre les groupes dominants eux-mêmes.

Chez Savonarole apparaît un trait qui relève de la nature des insurrections bourgeoises. Les besoins des masses mobilisées sont utilisés comme moteur dans la dynamique du mouvement révolutionnaire, mais l'état vers lequel il tend, comme vers un équilibre historiquement accessible, c'est-à-dire la consolidation de l'ordre bourgeois, ne peut satisfaire ce mouvement que dans un sens très restreint. C'est pourquoi il faut, au cours du mouvement déjà, diriger les forces libérées de l'extérieur vers l'intérieur, ou en quelque sorte les spiritualiser. Ce sont là les racines de ce processus d'« intériorisation » qui commence déjà au Moyen Age. Thode a interprété en ce sens l'action des grands saints fondateurs d'ordres religieux dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle. « Aucun pouvoir, aussi grand soit-il, écrit-il <sup>62</sup> dans l'introduction à son grand ouvrage sur saint François d'Assise, n'a pu faire taire les justes revendications du tiers état accédant à la conscience, alors que par ailleurs ses buts étaient trop mal définis pour que le mouvement ait pu devenir unitaire et autonome. C'est alors que, suscité par la logique éternelle du développement de l'histoire, apparut saint François d'Assise, qui trouva les paroles de conciliation dans son génie apte à sentir et à accomplir les actes décisifs. Il canalisa le flot impétueux du progrès dans un lit bien délimité, et il eut ainsi le mérite de l'avoir préservé d'un morcellement prématuré, d'avoir réuni ses forces et de les avoir dirigées vers un but unique. Ce but, c'est l'intériorisation de l'homme... » Dans la doctrine chrétienne, Thode voit la « canalisa-

62. H. Thode, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, Berlin, 1926, 3<sup>e</sup> édition, p. xxvi.

tion bénéfique du torrent », et dans l'art nouveau le premier produit de ce processus de sublimation. A mesure que se développe l'antagonisme entre les bourgeois et les masses, au cours des siècles suivants, cette intériorisation des intérêts sociaux cesse d'être l'expression de l'immaturité du « tiers état » pour devenir une pratique de l'État lui-même à l'égard du peuple qu'il opprime. Les mouvements historiques dont il est question montrent par conséquent la transformation croissante des revendications sociales individuelles en revendications morales et religieuses à l'égard des individus eux-mêmes. L'aspiration brute à une vie meilleure, à la suppression des inégalités de fortune et à l'institution d'une véritable communauté, désir exprimé au cours de ces siècles par des hommes du peuple religieux ou des théologiens utopistes, le chef bourgeois cherche à les idéaliser et à les spiritualiser. C'est moins la révolte que la rénovation spirituelle, moins la lutte contre la richesse des privilégiés que contre le mal universel, moins la libération extérieure qu'intérieure que l'on prêche aux masses au cours du processus révolutionnaire. Pour le Réformateur allemand, la révolte était haïssable, même quand elle était dirigée contre le Pape, le diable sous forme humaine, De même que Savonarole avait qualifié la révolte contre les Médicis de « justice pharisienne... inspirée par l'esprit de vengeance <sup>63</sup> », et qu'il souhaitait que le peuple considérât ses propres péchés, Luther disait aux paysans « qu'ils voulaient punir le péché de l'autorité, comme si eux-mêmes étaient sans péché et ne méritaient aucun châtement. C'est pourquoi Dieu devait leur montrer la poutre dans leur œil à eux, afin qu'ils oublient la paille de l'autre <sup>64</sup>... » « Quant à l'homme du commun, il faut calmer ses sentiments et lui dire qu'il doit s'abstenir des désirs et des paroles qui conduisent à l'émeute, et ne rien entreprendre dans cette affaire sans l'ordre de l'autorité suprême ni sans la participation du pouvoir... Mais vous direz : « Que devons-nous faire si l'autorité ne veut pas

63. Schnitzer, *op. cit.*, vol. I, p. 204.

64. Luther, *Ausgewählte Werke*, éd. par H. H. Borchardt, vol. VI, Munich, 1923, p. 165.

commencer ? Devons-nous supporter cela plus longtemps et renforcer encore son arbitraire ? » Réponse : non, vous ne devez rien faire de tout cela. Vous devez faire trois choses : Premièrement, vous devez reconnaître vos péchés, auxquels la sévère justice de Dieu a imposé le fléau qu'est ce gouvernement de l'Antéchrist... Deuxièmement, vous devez humblement prier Dieu contre le gouvernement du Pape... Troisièmement : faites que votre bouche soit la bouche de l'esprit du Christ, dont saint Paul dit, comme il a été dit plus haut : « Jésus Notre Seigneur le tuera avec l'esprit de sa bouche <sup>65</sup>. »

Le sens extrêmement progressiste qu'a pris ce processus de transformation des énergies n'est pas en cause ici. La discipline imposée à toutes les couches de la population par suite de la nécessité d'intégrer les masses dans le mode de production bourgeois, eut un effet rétroactif sur le développement de cette forme d'économie : ce n'est pas seulement le perfectionnement inouï de la technique, la simplification des tâches, bref, le pouvoir accru de l'homme sur la nature que l'on ne peut penser en dehors de ce processus de spiritualisation ou d'intériorisation, mais aussi toutes les conditions humaines préalables à toute forme évoluée de la société. Lorsque le chef prône la moralité ou la piété, ce processus culturel ne fait qu'apparaître avec une particulière netteté, en même temps que d'autres aspects du même processus idéologique qui régissent la vie spirituelle dans les périodes dites normales. La Florence de Savonarole est parcourue par une vague d'enthousiasme religieux et moral, un peu comme les villes et les pays touchés par le protestantisme. Tandis que dans les soulèvements ultérieurs l'héroïsme idéaliste se donne essentiellement pour contenu le sacrifice patriotique, dans les premiers c'est l'exaltation religieuse qui domine. « Un esprit de piété parcourut le peuple délivré, écrit Gregorovius dans son récit de la révolte de Rienzo, comme le peuple d'Angle-

65. Luther, *Sincère admonestation à tous les chrétiens*, traduit de l'allemand par J. Lefebvre, in : *Luther et les problèmes de l'autorité civile*, Paris, Collection Aubier Montaigne, 1973, p. 39 sq.

terre à l'époque de Cromwell <sup>66</sup>. » C'est au cours de ces siècles que la foi en la liberté et la justice suprêmes est sublimée, qu'elle se libère idéologiquement des intérêts obscurs des masses qui en sont l'origine. Ce n'est que dans les phases ultérieures de l'ère bourgeoise que cette aliénation idéaliste est effacée et que la foi redevient l'expression de la solidarité consciente des hommes en lutte. L'héroïsme grandiloquent et creux, qui se prétend encore l'héritier de cet idéalisme autrefois progressiste, a perdu toutes ses fonctions culturelles et s'abaisse au niveau d'une vaine grimace, d'un vil mensonge.

La classe des chefs qui doivent mener le peuple vers certains buts et lui faire intérioriser les instincts qui ne peuvent être satisfaits à ce moment se sert d'un instrument spécifique : le discours devant des assemblées. L'homme politique de la polis lui-même a été essentiellement un orateur et a exercé par moments des fonctions semblables à celles du chef moderne. Mais dans l'Antiquité grecque le discours est prononcé devant l'assemblée des hommes libres; les esclaves constituent un élément que l'on ne fait que dominer, mais auquel on ne parle pas. Bien que par certains aspects ces discours aussi soient propres à soulever l'enthousiasme, la tendance à l'intériorisation, à la spiritualisation, cet appel à la conversion intérieure qui appartient essentiellement à la rhétorique moderne, leur fait généralement défaut. La rhétorique antique, dans sa rationalité, est certes rigide et limitée. Sa logique est celle d'une couche dirigeante solide, sûre d'elle, elle tend à susciter une certaine opinion sur la situation, et non pas à changer la personne des auditeurs. Le changement de la fonction du discours amorcé avec Socrate annonce déjà le déclin de la polis. Dans l'Antiquité et pendant une grande partie du Moyen Age la classe inférieure continue à être asservie par la contrainte physique et l'autorité, par l'exemple terrifiant de châtiments terrestres effroyables, comme par la menace de l'Enfer. Le discours politique de l'époque moderne, mi-argumentation rationnelle, mi-instrument de domination

66. Gregorovius, *op. cit.*, p. 321.

irrationnel, relève, malgré sa longue préhistoire, de la fonction du chef bourgeois.

La place déterminante que prend la prédication dans la vie religieuse est due, d'une manière générale, à cette fonction de la parole dans la société nouvelle. Dans les hérésies du XII<sup>e</sup> siècle, à Cologne et dans le Midi de la France, la prédication s'adresse bien déjà au peuple tout entier, mais elle est véhiculée surtout par les classes possédantes. Contrairement à certaines théories selon lesquelles ces prédicateurs anciens venaient principalement des classes inférieures de la société, il s'avère que « bien au contraire, ce sont des nobles, de riches bourgeois, des prêtres et des moines qui ont été bien souvent ces prédicateurs hérétiques itinérants, et qu'au moins pour les contemporains, cette participation active des clercs, de gens riches et distingués au mouvement hérétique a paru digne d'être notée <sup>67</sup> ». Même dans l'ordre prêcheur des franciscains, le plus ancien, « pour autant que nous soyons renseignés, ce sont les mêmes couches sociales que l'on voit représentées, et qui partout propagent le mouvement religieux fondé sur la pauvreté : de riches bourgeois, des nobles et des prêtres <sup>68</sup> ». La bourgeoisie urbaine, qui a donné naissance à l'ordre social nouveau, a également influé sur l'évolution de la prédication, en raison de ses intérêts propres. Contrairement aux théories qui sont liées de nos jours principalement au nom de Max Weber, et parfois même un peu abusivement, l'esprit religieux des temps modernes, tel que les chefs populaires l'expriment pour la première fois dans leurs prédications, n'est pas primaire ou autonome de nature. L'humanisme et la Réforme sont liés à l'avènement de la bourgeoisie, « qui invente, en même temps qu'une vision nouvelle de la nature et de la religion, des formes nouvelles de vie sociale et de pratique religieuse <sup>69</sup> ». Ceci s'exprime clairement dans la relation des ordres prêcheurs et mendiants avec les villes. « Les deux...

67. H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935, p. 35 sq. Cf. également p. 37.

68. Grundmann, *op. cit.*, p. 164 sq.

69. Thode, *op. cit.*, p. XIX.

vont de pair : les villes hébergèrent les moines prêcheurs, et la religion populaire de ceux-ci devint celle des villes. Chaque partie donne, chacune reçoit <sup>70</sup>. » Mais les moines eux-mêmes sont très souvent issus de ces couches supérieures de la société qui entrèrent en conflit avec la hiérarchie. Les idées religieuses exprimées dans les prédications n'avaient rien de neuf en soi. On ne peut même pas leur attribuer un rôle primaire dans la genèse du monde bourgeois; par contre, on ne peut comprendre à quel point leur diffusion par la prédication et en même temps que celle-ci fut lourde de conséquences, qu'en la rapprochant de l'avènement de la bourgeoisie à la faveur des conditions économiques <sup>71</sup>. L'intériorisation des besoins et des instincts

70. Thode, *op. cit.*, p. 25.

71. La tentation de faire à propos de la Réforme une profession de foi idéaliste s'est accrue en Allemagne depuis le début du siècle; Dilthey était encore le représentant de cette conception à la fois nationaliste et sociologique. Il reproche à Rietschl de ne pas avoir reconnu que sa propre « appréciation nouvelle de la vie sur le plan religieux découlait du progrès de la société allemande... L'activité germanique, stimulée par la situation sociale, se manifeste dans toute cette époque, comme dans la personne de Luther, en tant que volonté d'action véritable, de création concrète, d'adaptation aux choses de ce monde ». (W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in : *Gesammelte Schriften*, vol. II, Leipzig, 1914, p. 216.) Comme toujours, l'opinion de Troeltsch est hésitante. Ce théologien, pour ne pas être soupçonné d'avoir une conception matérialiste de la Réforme, assure que « la pensée religieuse de Luther a malgré tout une grande originalité en elle-même, et surtout qu'elle n'est issue que du mouvement interne de la pensée religieuse en soi. Il ne s'agit pas d'un reflet provenant de changements sociaux ou même économiques, mais son fondement essentiellement indépendant est dans l'initiative de la pensée religieuse, dont découlent les conséquences sociales, politiques et économiques... ce n'est qu'indirectement que l'on peut reconnaître à la rigueur certaines influences de ces facteurs dans ce domaine... C'est bien pour cela que l'on ne peut rattacher le monde spirituel de la Réforme à aucune classe sociale bien déterminée... Mais si on veut malgré tout lui attribuer un caractère bourgeois — et en un sens, on est en droit de le faire, si on l'oppose à l'Église féodale du haut Moyen Age et aux sectes infestées de tendances démocratiques et prolétariennes —, cela ne se justifie qu'indirectement. Mais ceci repose sur un fait facile à comprendre sur le plan psychologique : toute individualisation de la vie spirituelle agissant sur de grandes masses est liée à l'urbanisation », etc. (E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, vol. I, Tübingen, 1923, p. 432 sq.) Comme si un lien « à la rigueur indirect » n'en était pas un! D'autres se sont prononcés avec plus de netteté. H. Delbrück, par exemple, affirme avec une conviction fondée sur des arguments concrets, que « l'on ne peut ranger le moment économique parmi les causes de la Réforme » (*Weltgeschichte*, 3<sup>e</sup> partie, Berlin, 1931, p. 253). La confusion vient, semble-t-il, de la nécessité de prendre ses distances avec un matérialisme historique mal

des masses est une médiation importante dans ce processus dialectique. L'Église catholique elle-même, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, ne put ignorer les besoins ressentis par l'époque; au quatrième concile de Latran elle reconnut explicitement la nécessité de donner une forme fixe à la prédication.

Savonarole fut un précurseur des Réformateurs. Pour lui, l'Église était déjà le lieu des assemblées de masse, un peu comme le Capitole pour Rienzo. Ses contemporains ne tarissent pas d'éloges sur sa grandiose éloquence. « Souvent il lui fallait quitter prématurément la chaire, car le peuple avait éclaté en pleurs et sanglotait bruyamment, implorait la miséricorde divine, profondément bouleversé; souvent le sténographe, dans son émotion, ne pouvait plus suivre ses paroles <sup>72</sup>. » Selon les recommandations du Dominicain, il doit y avoir au fond de tout prédicateur un feu surnaturel qui couve. Lui-même doit être prêt à subir le martyre. « Si rien n'est changé, malgré la prédication, et si les péchés continuent à pousser comme de la mauvaise herbe, alors c'est un signe certain que le prêche, semblable à l'image peinte d'un feu, n'enflamme pas <sup>73</sup>. » Les masses doivent se recueillir, elles doivent devenir plus vertueuses, plus tempérantes, plus soumises. Elles doivent apprendre à craindre Dieu, et le prédicateur — ceci s'applique déjà à Savonarole <sup>74</sup> — doit être l'exégète de la parole de Dieu, son porte-parole, son serviteur, son prophète. Les vertus bourgeoises, telles que le respect des lois, l'esprit de paix, l'amour du travail, l'obéissance à l'autorité, le dévouement à la nation, etc., sont inculquées au peuple du haut de la chaire en même temps que la crainte de Dieu. Le langage de la prédication est démocratique, il s'adresse à tous. Mais il exclut dans son esprit certains individus et

compris, comme par exemple chez Kautsky. Mais c'est justement ce matérialisme appliqué à la culture et à la vision du monde qui révèle une parenté avec les préjugés de ces historiens, en vertu de sa conception non dialectique du rapport entre les faits historiques et les principes généraux; cette parenté est cachée, il est vrai, par la contradiction interne des principes, mais en aucun cas supprimée.

72. Schnitzer, *op. cit.*, vol. II, p. 685.

73. Schnitzer, *op. cit.*, p. 582.

74. Cf. Schnitzer, *op. cit.*

des groupes entiers, comme étant par principe mauvais et obstinés dans le mal. Pour engager la masse à renoncer à la satisfaction adéquate de ses désirs et à les intérioriser, il faut, en manière de consolation ou de compensation, pour ainsi dire, la convaincre sans cesse que ceux qui ne font pas ce sacrifice ou cet effort sont maudits et ne pourront échapper à leur terrible châtement. Quelles que soient la cruauté et la sévérité avec lesquelles le chef spirituel ou temporel traite ses partisans, sa brutalité ne lui porte aucun tort, au contraire, elle accroît même son prestige, quand du moins la foule peut croire à la fiction que, contrairement aux autres, étrangers ou ennemis, elle est aimée de lui. Le mépris des Réformateurs pour les hommes s'exprime sans équivoque vis-à-vis de leurs partisans eux-mêmes. Un des seconds de Calvin, Chauvet, s'écrie à la fin d'un sermon : « Que la peste, la guerre et la famine s'abattent sur vous <sup>75</sup>! » Un autre s'adresse à son auditoire comme à des démons <sup>76</sup>. Luther lui-même a proféré la phrase suivante : « Au fond d'eux-mêmes, tous, bourgeois ou paysans, hommes et femmes, enfants et serviteurs, princes, magistrats et sujets, tous sont des créatures du démon <sup>77</sup>. » Ce mépris de la masse, propre à bien des chefs bourgeois, n'entame pas le moins du monde leur popularité, tant qu'il reste des êtres foncièrement dévoyés à l'extérieur. A propos de l'Évangile, Luther déclare : « Autant cet enseignement est agréable et doux aux chrétiens, qui en sont les disciples, autant il est déplaisant et dur à supporter pour les juifs et leurs grand saints <sup>78</sup>. » Il faut nécessairement qu'il reste quelque chose comme des juifs, des Turcs et des papistes en dehors de la communauté.

Dans les périodes moins troublées, c'est l'école et les autres institutions pédagogiques qui, parallèlement aux assemblées de masse, perpétuent l'intériorisation dans les générations successives, de façon efficace et continue; par contre, dans les

75. F. W. Kampschulte, *Johann Calvin*, vol. II, Leipzig, 1899, p. 33 sq.

76. Cf. Kampschulte, *op. cit.*

77. F. v. Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation*, Berlin, 1890, p. 570.

78. Luther, *Werke*, éditées par Buchwald, vol. II, Berlin, 1905, p. 282.

périodes révolutionnaires, l'assemblée de masse joue un rôle exclusif. Elle est la forme spécifique de la manipulation irrationnelle des couches socialement menaçantes. Dans ces circonstances il s'agit de manipuler pour ainsi dire mécaniquement l'âme populaire. Ce trait apparaît aussi dans la valeur accordée à la mise en scène, aux chants avant et après le discours, à l'apparition solennelle de l'orateur. Le discours lui-même ne s'adresse pas essentiellement aux facultés rationnelles de la conscience, mais il les utilise exclusivement pour provoquer certaines réactions. Mais là où ce sont les véritables intérêts des masses qui produisent un chef, la relation est inversée. L'orateur vise alors la prise de conscience de la situation par les masses; l'action en est la conséquence logique. Il s'agit de provoquer la connaissance; car les seuls intérêts en jeu sont ceux des gens auxquels on s'adresse, et la personne du chef peut s'effacer, parce qu'elle ne doit pas être un facteur immédiat d'influence. Et comme le chef, la masse a alors un caractère différent. Si l'assemblée de masse est adaptée à l'influence irrationnelle, de petits groupes d'individus aux intérêts communs correspondant mieux au travail collectif sur la théorie, à l'analyse d'une situation historique donnée et aux jugements qui en découlent sur la politique à entreprendre. C'est pourquoi les mouvements qui dépassent l'ordre bourgeois ne peuvent pas utiliser l'assemblée de masse aussi exclusivement ni avec autant de succès. Dans la dynamique de l'histoire, les masses ne sont pas simplement identiques, même si elles devraient être constituées en partie des mêmes individus. La fréquence et le caractère obligatoire des assemblées de masse dans les révoltes bourgeoises montrent déjà combien leur effet est d'ordre psycho-physique; leur rôle est celui d'une thérapeutique, d'une cure bienfaisante. C'est un devoir moral que d'y assister, les gens y vont sur ordre, parfois même on les contraint d'y rester. Dans les ordonnances ecclésiastiques qui furent promulguées dans les années postérieures à la Réforme, ce caractère obligatoire apparaît nettement. Dans les Règlements généraux de Saxe en 1557, il est dit : « Ceux qui manqueront le prêche les jours de fête, le dimanche matin ou après-midi (sur-

tout dans les villages), et qui ne se seront pas excusés auparavant chez les prêtres ou juges de ce village, en raison de leurs affaires impérieuses, seront punis d'une amende appropriée, ou, s'ils n'ont pas de fortune, ils subiront la peine du carcan à l'église ou toute autre prison<sup>79</sup>. » Sous Calvin, lorsqu'un faubourg de Genève, Saint-Gervais, parut quelque peu suspect, on alla jusqu'à « placer (dans l'église) un syndic et deux officiers pour monter la garde, afin qu'aucun fidèle ne quitte le temple avant le temps fixé<sup>80</sup>. » Lorsqu'il s'agit vraiment de prise de conscience, la structure des assemblées de masse est toute différente. Leur déroulement est caractérisé par les débats et le progrès des idées; l'analyse de la situation et des mots d'ordre concrets reste en liaison constante avec la conscience croissante des intérêts des participants. Dans l'assemblée de masse, le contenu du discours est variable, puisqu'il n'a qu'une fonction mécanique, en tant qu'il suggère un certain comportement. Les orateurs religieux et politiques de la bourgeoisie choisissent leurs mots, non pas tant en raison de leur adéquation à l'objet, qu'en fonction de l'effet à produire. Il n'y a généralement pas d'évolution au cours du discours proprement dit, ni d'échange rationnel (et non pas seulement instinctif) entre l'orateur et son public. Les discussions qui pourraient suivre éventuellement ont le même caractère : il leur manque l'élément dialectique. Les assemblées de masse jouent également un rôle dans les mouvements autres que ceux de la bourgeoisie. Bien que leur mouvement fût peu élaboré, chaotique, les chefs des révoltes d'esclaves à Rome et des paysans rebelles au début des temps modernes ont rassemblé leurs gens, discuté avec eux et les ont excités dans des assemblées tumultueuses. Les chefs du mouvement prolétarien moderne n'ont pas seulement préparé l'action dans de petits groupes, ils ont aussi exposé leurs vues et donné des consignes

79. *Die evangelische Kirchenordnung des 16. Jahrhunderts*, éditées par A. L. Richter, vol. II, Leipzig, 1871, p. 181; cf. également le règlement du duché de Prusse de 1525, *op. cit.*, vol. I, p. 34; le règlement ecclésiastique d'Esslingen de 1534, *op. cit.*, vol. I, p. 247, et bien d'autres encore.

80. Kampschulte, *op. cit.*

devant les masses. Mais même si ces assemblées avaient bien certains des traits caractéristiques mentionnés ci-dessus, comme celles du type bourgeois avaient parfois des aspects révolutionnaires, surtout lors de l'aggravation de la lutte entre le tiers état et les puissances féodales, il demeure néanmoins que les éléments irrationnels, autoritaires, rituels sont la marque distinctive du discours du chef bourgeois.

Les positions sociales de Luther et de Calvin ont certes été bien différentes, en raison des circonstances propres à l'Allemagne et à Genève, et les deux Réformateurs s'opposent également par leur origine et leur formation; mais par leur fonction de chef à l'époque bourgeoise, leur comportement et leur caractère présentent des similitudes frappantes. Dans les premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle « les patriciens et les nobles propriétaires terriens, les milieux aristocratiques, les nouvelles autorités particulières de la ville et de la campagne apparaissent comme privilégiés par l'évolution sociale; ce sont les sujets, les masses, le prolétariat urbain, les paysans qui sont opprimés, et avec eux la petite noblesse rurale, dont le destin est lié à celui des paysans, et qui est démocratique dans ses opinions comme dans son attitude à l'égard de la haute noblesse des princes, au pouvoir récent <sup>81</sup> ». En Allemagne les classes possédantes de la bourgeoisie, qui étaient à cette époque les véhicules de l'évolution sociale, dépendaient complètement des princes souverains. La nature même de toute l'action de Luther impliquait qu'il se soumette absolument à eux. Lui-même, « bien qu'il se considérât à juste titre comme fils de paysan, est aussi un enfant des villes, issu d'une famille de mineurs, élevé en ville par des moines mendiants... Bien sûr, il a déclaré que l'agriculture était un métier de Dieu, et affirmé que la seule nourriture était celle qui venait tout droit du ciel : " Les patriarches bien-aimés en jouissaient eux aussi ". Mais malgré cela, il a composé ses écrits terribles contre les paysans et condamné la révolte des nobles. Il n'a certes jamais dissimulé sa répulsion devant les aspects immoraux du

81. Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, vol. V, 2<sup>e</sup> partie, Berlin, 1922, p. 372.

commerce des patriciens, et il a applaudi jusqu'à un certain point l'interdiction de l'usure par le droit canon : mais cela ne l'a pas empêché de montrer de l'indulgence pour l'activité du capital en tant que capital commercial; il refusait seulement l'idée du crédit purement personnel. Il est certain qu'il a traité les princes d'assassins et de valets de bourreau envoyés par Dieu; mais la situation dans son ensemble devait le porter à assigner à l'autorité une position plus élevée que jamais auparavant dans le monde chrétien <sup>82</sup> ».

Au début, chez les chefs, les divergences entre les buts de la masse et ceux des groupes privilégiés s'effacent. Ce n'est que dans la poursuite du mouvement que les aspects négatifs se révèlent aux couches inférieures, et la tension s'installe entre elles et le chef. Ceci est vrai pour Calvin, pendant son deuxième règne à Genève, comme pour les grands hommes politiques de la Révolution française. Engels a fait ressortir cet aspect dans son essai sur la guerre des paysans en Allemagne : « au cours des années 1517 à 1525, Luther a subi les mêmes changements que les constitutionnels de l'Allemagne moderne de 1846 à 1849, et que tout parti politique bourgeois, qui se trouve pour un temps à la tête du mouvement, puis est rattrapé et dépassé, au sein même du mouvement, par le parti populaire ou prolétarien qui est derrière lui. Lorsqu'en 1517 Luther s'éleva d'abord contre les dogmes et contre la constitution de l'Église catholique, son opposition n'avait encore aucun caractère précis. Sans dépasser les revendications de l'hérésie bourgeoise plus ancienne, elle n'excluait aucune autre orientation ultérieure et ne pouvait le faire. Dans un premier temps il fallait rassembler tous les éléments d'opposition, utiliser l'énergie révolutionnaire la plus déterminée, se faire le représentant de l'ensemble des courants hérétiques antérieurs face à l'orthodoxie catholique... Mais cette première flambée d'enthousiasme révolutionnaire ne dura pas longtemps... Les partis se divisèrent, et trouvèrent leurs représentants propres. Luther dut choisir parmi eux... Il laissa

82. Lamprecht, *op. cit.*, p. 373 sq.

tomber les éléments populaires du mouvement, et s'allia au clan bourgeois, noble et princier<sup>83</sup> ».

Il n'y a guère, à l'ère bourgeoise, de grand chef populaire dont le pathos moral et religieux exprime aussi exactement les diverses nuances des intérêts auxquels il est allié que Luther dans sa langue grandiose. Quand l'Évangile est en conflit avec les intérêts concrets de la bourgeoisie, Luther n'hésite pas sur la place qu'il faut lui assigner sur terre : « Le monde a besoin d'un gouvernement temporel sévère et rigoureux, qui contraigne et oblige les méchants à ne pas prendre ni voler, à rendre ce qu'ils empruntent, même si le chrétien ne doit en exiger ni en espérer la restitution; afin que le monde ne devienne une jungle, que la paix ne cesse de régner, que le commerce et la communauté des hommes ne soient anéantis, toutes choses qui se produiraient, si l'on ne gouvernait le monde selon l'Évangile et n'obligeait les méchants, par les lois et le pouvoir, à faire et accepter ce qui est juste. C'est pourquoi il faut entretenir les routes, instituer la paix dans les villes, exercer la justice dans les campagnes, laisser sans crainte ni remords le glaive s'abattre sur les criminels, comme l'enseigne saint Paul (Rom., 13, 14) ... Que personne ne pense qu'il faut gouverner le monde sans faire couler le sang; il est juste et nécessaire que le glaive temporel soit rouge de sang<sup>84</sup>... » Il a beau se mettre en colère contre les paysans révoltés, au point de dire qu'il faut les « assommer, égorger et passer au fil de l'épée<sup>85</sup> », de condamner la miséricorde à leur égard comme un péché et d'être incapable de dire autre chose que « c'est avec le poing qu'il faut répondre à ces gueules-là, à leur faire sortir le sang par le nez<sup>86</sup> ». Il a beau en appeler au bourreau, cela ne l'empêche pas de s'inquiéter sincèrement de ce que parmi les paysans, que par ailleurs il faut abattre indistinctement, « il

83. Friedrich Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, Berlin 1908, p. 47 sq.

84. Luther, *Von Kaufhandlung und Wucher*, in : *Ausgewählte Werke*, éd. Borchardt, vol. VI, p. 123 sq.

85. Luther, *Contre les bandes pillardes et meurtrières de paysans*, traduit de l'allemand par J. Lefebvre, in : *op. cit.*, p. 247.

86. Luther, *Missive sur le dur opuscul contre les paysans*, traduit de l'allemand par J. Lefebvre, in : *op. cit.*, p. 269.

puisse s'en trouver qui ont été entraînés malgré eux, et en particulier, qui ont été des gens aisés ». Pour ceux-ci, « que la justice prime la loi... car la révolte était dirigée autant contre les riches que contre les autorités, et on est en droit de supposer qu'aucun riche n'a vu la révolte de bon cœur<sup>87</sup> ». Et même si, par égard pour ses alliés dans la noblesse, il défend celle-ci par moments contre les plaintes des marchands dépouillés par elle<sup>88</sup>, il a des accents non équivoques contre les nobles, qui, tout en « pourfendant et étranglant » des paysans, ne veulent pas épargner les riches entraînés par eux, pour des raisons tout à fait intéressées. Il s'exprime contre les « gentilshommes » en ces termes vigoureux : « ... c'est la lie de la noblesse, et elle peut bien sortir du ventre de l'aigle, bien qu'elle pue et ne serve à rien. Ceux-ci peuvent donc bien appartenir à la noblesse. Nous, nous sommes des Allemands du peuple et restons du peuple, c'est-à-dire des porcs et des bêtes dépourvues de raison<sup>89</sup>. » Les rapports de Luther avec les partis de son époque apparaissent assez clairement.

Quant à Calvin, dans la république de Genève, même s'il rappelle au roi de France, protecteur de l'Église catholique romaine honnie, les vengeurs qui « appelez de Dieu par vocation légitime à entreprendre de telles affaires, en rebellant contre les rois<sup>90</sup> »; il ne faut pas croire pour autant que cette vengeance incombe aux personnes privées : « Il n'est donné d'autre mandement que d'obéir et de souffrir<sup>91</sup>. » Par contre les représentants du peuple, c'est-à-dire ceux des couches supérieures et fortunées, sont dans certains cas parfaitement habilités à « refréner la trop grande cupidité et licence des Rois... comme les Romains (avaient) leurs défenseurs populaires... et comme sont aujourd'hui en chacun royaume les trois Estats quand ils sont assem-

87. Luther, *Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können*, *op. cit.*, vol. VI, p. 157.

88. Cf. Luther, *Von Kaufhandlung und Wucher*, *op. cit.*, p. 134.

89. Luther, *Ob Kriegsleute...*, *op. cit.*, p. 158.

90. Calvin, *op. cit.*, vol. IV, p. 535.

91. Calvin, *op. cit.*, p. 535.

blez<sup>92</sup> ». Il considérait que la meilleure forme de gouvernement était une aristocratie ou une oligarchie; comme Luther, il ne se lasse de répéter que « le premier office des suiets envers leurs supérieurs est d'avoir en grande et haute estime leur estat, le recognoissans comme une commission baillée de Dieu, et pour ceste cause leur porter honneur et révérence<sup>93</sup> ». Son attachement aux familles riches et distinguées est bien connu. « Cela lui valut de bonne heure déjà des attaques et des reproches sévères de la part de ses ennemis; on lui reprochait de flatter les riches, et pire encore. Mais ces attaques ne le touchaient guère, et n'étaient pas le moins du monde capables de l'ébranler dans sa nature profonde. Et ses amis, ses disciples et ses acolytes ont marché sur les traces de leur maître<sup>94</sup>. » Il a approuvé la constitution oligarchique de Berne, qui par ailleurs avait avec Genève des rapports extrêmement peu stables, comme Savonarole avait approuvé celle de Venise, et ce faisant, tout comme ce dernier, il cherchait à imposer l'influence cléricale, c'est-à-dire la sienne et celle de ses amis, en maintenant les formes aristocratiques. Tous ces chefs aspirent à implanter leur clique dans la vie politique et sociale, et si possible, pour l'éternité.

Le grand apport spirituel des Réformateurs, c'est d'avoir énoncé clairement l'idée que le salut des hommes ne dépend pas des actes sacramentels d'une caste de prêtres, mais du comportement spirituel de chacun; chez Calvin cette idée est encore renforcée par la doctrine de la grâce élective, selon laquelle la destination éternelle de chacun échappe totalement aux pratiques de l'Église. Ainsi les Réformateurs ont donné à l'individu, dans l'idéologie, l'autonomie à laquelle il était appelé par suite de la transformation de la réalité, une autonomie certes abstraite et extrêmement hypothétique, limitée dans la théorie par la grâce d'un Dieu conçu par les hommes et pourtant pensé comme un être autonome, insondable, comme dans la pratique par l'économie, dont les hommes s'occupent mais qu'ils ne contrôlent

92. Calvin, *op. cit.*, p. 535 sq.

93. Calvin, *op. cit.*, p. 527.

94. Kampschulte, *op. cit.*, vol. I, p. 421.

pas. Le progrès culturel amorcé par les Réformateurs était immédiatement lié à un travail sur les individus beaucoup plus actif qu'il n'était d'usage dans l'ancien clergé. La bourgeoisie devait éduquer ses membres, face aux nouvelles tâches économiques, pour les mener à un tout autre niveau d'autodiscipline, de zèle et de responsabilité dans le travail que dans le passé, où régnait une économie relativement stagnante, aux règles immuables. Il est vrai que ses représentants les plus remarquables, tel le vieux Jacob Fugger, incarnaient l'attitude moderne même en dehors de la Réforme. A un ami qui lui conseillait de prendre du repos, il répondit « qu'il en était tout autrement, qu'il voulait faire des bénéfices aussi longtemps qu'il le pourrait<sup>95</sup> ». Il fallait, d'une manière générale et continue, inculquer aux générations successives des différentes couches de la bourgeoisie, mais aussi, avec les nuances appropriées, aux classes dominées, les conditions psychologiques de cet état d'esprit requis par l'économie nouvelle, attaché à l'activité et non à son contenu. Les Réformateurs isolés n'y suffirent pas; ils étaient déjà les premiers représentants d'une nouvelle bureaucratie.

Nous rencontrons ici un autre trait commun à ces processus historiques. Contrairement aux révolutions sociales, ils ne touchent pas directement à l'infrastructure économique, mais tendent à élaborer et à promouvoir la position que la bourgeoisie a déjà conquise dans le domaine économique, militaire, politique, juridique, religieux et artistique, par des transformations adaptées à l'époque. C'est pourquoi on livre les batailles les plus acharnées pour renouveler le corps des fonctionnaires dans ces domaines, pour remplacer une classe ancienne de bureaucrates et d'intellectuels, une ancienne « élite », par une autre, mieux adaptée aux tâches nouvelles, et pour créer des institutions plus adéquates. Alors que l'activité économique de profit, l'accumulation des richesses est déjà, avant et après le soulèvement, le fait des sujets économiques de la bourgeoisie, et n'a plus besoin

95. P. Joachimsen, *Das Zeitalter der Reformation*, in : *Weltgeschichte*, vol. V, Berlin, 1930, p. 131.

que d'être libérée des organisations de l'ancien régime qui lui sont contraires, il faut réorganiser la superstructure culturelle. Il faut ici des forces nouvelles, qui soient à la hauteur des exigences qualitativement différentes. Avec le renforcement, par la centralisation et la concentration des capitaux, d'une petite couche de monopolistes, l'activité culturelle se définit de plus en plus exclusivement comme une oppression des masses. Bien que la culture s'adresse autant aux dominants, qui la tiennent en particulière estime, ceux-ci semblent pourtant par moments très bien sentir que c'est surtout dans leur ordre à eux qu'elle exerce sa fonction; c'est pourquoi — en contradiction avec les grandes productions artistiques et philosophiques de son histoire — le type idéal du bourgeois moderne fait preuve d'un grand mépris et d'une grande indifférence à l'égard de l'esprit, qu'il exprime certes plus par ses actes que par ses opinions, dans ses tendances plus que dans sa conscience, où habituellement c'est la hiérarchie inverse qui domine. Il fait de la religion, des valeurs, du sacrifice patriotique les biens suprêmes de l'humanité, vénère le succès même chez les grands artistes ou savants, mais sans établir de relation avec le contenu de leur activité, et par sa nature même, il reste athée par manque de besoins spirituels, vulgairement matérialiste, incapable de jouissance véritable. — Pareto, en effaçant la différence entre les groupes économiques déterminants et leurs fonctionnaires culturels et en la remplaçant par des distinctions secondaires, politiques ou non, a ôté toute valeur explicative à son idée (du reste non historique dans sa conception)<sup>96</sup>, de l'élite et de ses conflits internes, qui sinon aurait pu servir à définir ces chargés d'affaires culturels de la bourgeoisie et à leurs manœuvres.

Tandis qu'elle est elle-même de plus en plus insensible à l'égard de toute réalité intellectuelle, la bourgeoisie a toutefois besoin, dans sa réalité sociale, d'une activité culturelle incessante, tant à l'égard de la réaction cléricale et féodale qu'en raison de la

96. Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, Édition française par P. Bovet, vol. II, Lausanne-Paris, 1919, & 2034, p. 1298; cf. aussi Herbert Marcuse, *Ideengeschichtlicher Teil*, in : *Studien über Autorität und Familie*, op. cit., p. 223 sq.

nécessité d'intégrer le peuple tout entier dans son ordre. Cet immense appel à la rénovation intérieure, qui résulte à certaines époques de la transformation des revendications matérielles des masses, peut donc se traduire régulièrement par la lutte concrète entre l'ancienne bureaucratie et une ou plusieurs bureaucraties et groupes intellectuels concurrents, qui cherchent à s'évincer mutuellement. Quand les princes et la bourgeoisie encouragèrent la Réforme, outre que les circonstances présentes exigeaient l'accomplissement de certaines tâches culturelles, il y eut aussi la reconnaissance du fait que l'organisation de l'Église protestante n'empêcherait pas seulement la fuite des capitaux vers Rome, mais permettrait aussi l'épargne. Le clergé catholique avait reconnu de bonne heure le danger de la propagande en faveur de la pauvreté, que prêchaient les hérétiques; et dès le XII<sup>e</sup> siècle, son premier grand zélateur, Arnaud de Brescia, le précurseur de Nicolas Rienzo et des Réformateurs, fut la victime de l'alliance entre le Pape et l'Empereur. Comme l'efficacité de la nouvelle bureaucratie, économe et digne de confiance, dépend bien plus des « personnalités » que dans l'ordre féodal, on voit dans ces périodes transitoires les chefs et leurs cliques, qui veulent accéder au pouvoir, lutter avec acharnement contre les puissances anciennes, mais aussi entre eux. Sous l'emprise grandissante du principe d'efficacité, qui s'applique aussi aux employés et aux fonctionnaires supérieurs, ils aspirent à s'imposer, eux et leurs principes, par tous les moyens.

Ceux qui n'y sont pas impliqués doivent refuser ces rivalités, ces inimitiés personnelles, ces déchaînements d'ambition et de passion vindicative qui caractérisent la classe des chefs bourgeois de la Renaissance, de la Réforme, de la Révolution française et des soulèvements bourgeois ultérieurs. Giordano Bruno<sup>97</sup> a bien formulé le sentiment d'une grande partie des gens cultivés du XVI<sup>e</sup> siècle à l'égard de la Réforme. « Il faudrait examiner, écrit-il, ce que c'est que cette forme misérable de paix et d'har-

97. Giordano Bruno, *Die Vertreibung der triumphierenden Bestie*, édition allemande par L. Kuhlénbeck, in : *Gesammelte Werke*, vol. II, Leipzig, 1904, p. 113 sq.

monie que prêchent au pauvre peuple ces Réformateurs, qui apparemment n'ont d'autre souci ni d'autre but que de voir le monde entier rallier leur sottise hypocrite et prétentieuse et approuver leur conscience mauvaise et corrompue, alors qu'eux-mêmes ne s'accordent sur aucune règle, aucun point de droit, aucun principe, et que, par tout le monde, dans tous les siècles passés, il n'y a jamais eu une telle discorde ni de tels conflits que chez eux; sur mille de ces pédants il n'y en a pas un qui n'ait inventé son propre catéchisme, et s'il ne l'a pas encore publié, n'ait envie de le faire; pas un qui soit capable d'accepter une autre institution que la sienne; pas un qui puisse trouver chez autrui autre chose que ce qu'il estime avoir le droit de condamner, de réprover, de mettre en doute. Et même, une grande partie d'entre eux est en désaccord avec elle-même, ils corrigent et réfutent ce qu'ils ont eux-mêmes écrit la veille. Il faudrait voir les conséquences de leurs doctrines, la conduite pratique qui en résulte, du point de vue de l'exercice de la justice et de la miséricorde, de la sauvegarde et de l'accroissement du bien commun, et si leur enseignement et leur direction a produit des universités, des temples, des hospices, des écoles et des académies, ou si du moins, là où ils les ont trouvés, ils les ont maintenus dans l'état où ils les ont trouvés, au lieu de les laisser péricliter ou dégénérer par leur négligence. »

La répulsion du philosophe italien pour le gouvernement de la Réforme peut déjà s'expliquer par l'anti-intellectualisme de celle-ci, qu'elle a en commun avec beaucoup de soulèvements bourgeois. Bien que le catholicisme ait toujours fait une distinction entre la raison avant la chute et après, et lui ait fait perdre de son prestige dans le nominalisme, qui du reste présente bien des traits bourgeois, les plus grands philosophes catholiques l'ont toutefois considérée comme l'orgueil de l'homme. Calvin, par contre, enseigne que « toute notre industrie, sagesse, cognoissance et sollicitude est tellement dépravée, que nous ne (pouvons) rien penser ne méditer de bon devant Dieu <sup>98</sup> ». Le Saint-

98. Calvin, *op. cit.*, vol. II, p. 51.

Esprit « cognoist toutes les cogitations du monde estre vaines, et prononce clairement tout ce que peut forger le cœur humain estre du tout mauvais ». Contrairement à saint Thomas et à ses successeurs, pour Calvin, « c'est une vérité pourtant que ceste sentence, laquelle ne peut estre aucunement ébranlée, nous demeure ferme et certaine; assavoir que l'entendement de l'homme est tellement du tout aliéné de la justice de Dieu, qu'il ne peut rien imaginer, concevoir ne comprendre, sinon de toute méchanceté, iniquité et corruption. Semblablement, que son cœur est tant envenimé de péché, qu'il ne peut produire que toute perversité <sup>99</sup>. » Luther ne connaît pas de mesure dans ses grossières imprécations contre la raison. La doctrine qu'il prétend avoir reçue par la grâce de Dieu doit être sauvegardée, dit-il, par un combat résolu contre « la femme du diable, la raison, la belle catin »; « car c'est la plus grande putain que possède le diable ». Luther sent le rapport étroit qu'il y a entre la jouissance et la raison et il les poursuit toutes deux de la même haine : « Ce que je dis de la luxure, qui est un péché grossier, s'applique aussi à la raison, car elle est un scandale et une offense à Dieu dans ses dons spirituels, et elle amène des maux bien plus horribles qu'une putain <sup>100</sup>. » Même si individuellement, et dans certaines limites, les Réformateurs ont su estimer la science et l'art, dans les régions soumises à l'influence du protestantisme la lutte contre l'iconolâtrie et la justification par les œuvres les ont cependant fortement freinées. En premier lieu on était hostile à tout ce qui dans l'art s'opposait à l'idée d'une morale liée à l'intériorisation, comme à toute résonance érotique, ou, d'une manière générale, au luxe.

A lire les récits de ces périodes riches en soulèvements, on retrouve toujours, à côté de l'enthousiasme religieux et nationaliste, une vague de civisme et de moralité qui s'empare du peuple, à l'instigation de l'autorité, il est vrai. « Une police sévère punissait les adultères et les joueurs », écrit Gregorovius à

99. Calvin, *op. cit.*, p. 106.

100. Luther, *Werke*, éd. par Buchwald, *op. cit.*, p. 96 sq.

propos de la Rome des tribuns populaires. Sous Savonarole on organisa tout un système d'espions pour empêcher toute immoralité. La destruction des « vanités » sur le bûcher est restée célèbre. Sous son influence et celle de ses disciples, on brûla des boîtes de poudre, les fards et autres produits cosmétiques incompatibles avec l'éveil des masses populaires, de même que les échecs et autres jeux, ainsi que les harpes, les chalumeaux, etc. Des livres qui avaient déplu trouvèrent également place sur un grand bûcher devant la Seigneurie : « Les œuvres de Boccace et de Pétrarque, le *Morgante* et d'autres récits de batailles, ainsi que des livres de magie ou d'autres ouvrages de superstition, enfin des statues et des tableaux impudiques, les portraits des belles Florentines, œuvres des peintres et sculpteurs les plus remarquables, ainsi que des toiles étrangères représentant les sujets les plus licencieux <sup>101</sup>. » Dans toutes ces insurrections populaires apparaît une tendance anti-intellectuelle. Elle est étroitement liée au fait que les masses ne sont pas encore capables d'une politique autonome, visant à la satisfaction de leurs besoins propres, et qu'elles sont obligées d'intérioriser leurs désirs par le détour de personnes ou d'idées fétichisées. Max Weber a mis en lumière le caractère rationaliste de l'esprit bourgeois, mais son aspect irrationaliste n'en est pas moins lié à son histoire dès l'origine.

On notera rapidement un autre phénomène propre à cet irrationalisme. La jeunesse, et même les enfants, jouent un rôle particulier dans ces mouvements. Si dans toutes les époques où le pouvoir freine l'évolution, des jeunes gens, surtout des isolés, se solidarisent avec les opprimés et engagent leur vie dans la lutte contre les forces dominantes, d'un autre côté des troupes de jeunes gens et de jeunes filles se laissent facilement utiliser dans ces soulèvements bourgeois pour accomplir des actes de violence et de délation. La prétendue pureté et la prétendue clairvoyance de la jeunesse deviennent un élément magique de plus pour appuyer les visées du chef et la puissance

101. Schnitzer, *op. cit.*, vol. I, p. 392.

de sa personnalité. Farel, le précurseur et l'ami de Calvin, avait été rappelé à l'ordre sur un ton modéré par le Conseil de Genève à l'occasion de la prise d'assaut d'une église. « Mais Dieu, dit le rapporteur protestant, méprisa les conseils des sages et éveilla la jeunesse adolescente contre la raison des grands. L'après-midi de ce même jour une foule de « petits enfants » envahit la cathédrale... et emplit l'église de cris sauvages, « sans que quiconque y ait songé ». L'« éveil des enfants » fut le signal pour les adultes... Il y eut alors des scènes du vandalisme le plus brutal, comme on n'en avait guère vu même à l'époque de la Réforme <sup>102</sup>. » Savonarole a eu une véritable « police enfantine ». Elle l'aida à exercer son terrorisme moral et porta les conflits au sein même des familles <sup>103</sup>. Les enfants du prolétariat restèrent éloignés, certes, de ces fonctions morales. « Les enfants des couches inférieures de la société ne faisaient pas partie des troupes de Savonarole, mais au contraire leur témoignaient ouvertement leur hostilité et ne perdaient pas une occasion de leur jouer de méchants tours. Ils s'en prenaient même au Frate chaque fois qu'ils le pouvaient <sup>104</sup>. » Cette idolâtrie sentimentale de l'enfant comme symbole de pureté appartient à ces manifestations de l'esprit bourgeois qui sont à la fois l'instrument et l'expression de l'intériorisation obligée des instincts. On s'imagine qu'il y a chez l'enfant une absence de désirs qui permet de réaliser sans effort le difficile renoncement que l'on doit accomplir soi-même <sup>105</sup>. Ce n'est pas comme porteur d'une force théorique et pratique, ou comme garantie des infinies virtualités de l'être humain, mais comme symbole de l'« innocence », de la « pureté », de l'« esprit d'enfance » que la jeunesse est un idéal à l'époque bourgeoise. La relation idéologique que cette société entretient avec la nature en général, et pas seulement avec l'enfant, cette idéalisation du primitif,

102. Kampschulte, *op. cit.*, vol. I, p. 166.

103. Cf. Schnitzer, *op. cit.*, vol. I, p. 271 sq.

104. Schnitzer, *op. cit.*, p. 282.

105. Le culte fétichiste de l'esprit d'enfance est poussé si loin que le diminutif, l'infantilisation, demeurent le moyen d'expression typique de la mystique bourgeoise.

de la nature « intacte », de la terre et du paysan sont étroitement liées aux mécanismes mentionnés ci-dessus.

La Révolution française semble échapper à première vue à cette analogie structurelle des soulèvements bourgeois esquissée ici. La bourgeoisie et les masses non possédantes avaient un intérêt commun à supprimer l'ancien régime. Elle est précédée de soulèvements répétés des masses, et les circonstances engendrées par la Révolution ont en fait amené, dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, malgré toutes les régressions, une amélioration de la situation générale dans les villes et les campagnes. En particulier, la « démocratisation du sol et des terres » a été réalisée jusqu'à un certain point par la vente des biens nationaux<sup>106</sup>. Malgré la relative communauté d'intérêts entre la bourgeoisie aisée et les masses, les antagonismes sont apparus au cours de l'évolution générale de la Révolution. Le caractère et le comportement des grands chefs ne correspondaient pas du tout, dès le départ, à un intérêt homogène, irréalisable à cette époque, de l'ensemble du peuple, mais aux intérêts de la bourgeoisie, certes progressiste, mais qui débouchaient sur l'exploitation et l'oppression de grandes parties de la population. Mathiez, qui explique et défend la politique de Robespierre jusque dans ses moindres détails, dans ses remarquables ouvrages sur la Révolution française, fait apparaître nettement cette contradiction. Il attribue les difficultés économiques de la période révolutionnaire essentiellement au système des assignats. Toutes les couches sociales qui ne pouvaient compenser la baisse du pouvoir d'achat des assignats par l'élévation des prix de vente des marchandises qu'ils produisaient furent victimes de l'inflation. Elles luttèrent contre la cruauté du « laisser faire » et du « laisser passer ». Au droit de propriété elles opposèrent le droit de vivre. Même si ces masses urbaines et rurales n'ont pu trouver elles-mêmes de chefs valables, elles finirent cependant par obtenir au cours de la Révolution un dirigisme écono-

106. Cf. M. Kowalewsky, *Die ökonomische Entwicklung Europas*, traduit en allemand par A. Stein, vol. VII, Berlin, 1914, p. 386.

mique généralisé, essentiellement la fixation de prix maxima pour les céréales et autres biens de consommation indispensables. Mais cette réglementation qui ne fut arrachée au gouvernement que sous la forte pression des masses impliquait aussi des plafonds de salaires. Si l'effort désespéré de la bourgeoisie pour maintenir dans l'inflation la liberté des marchés — situation intenable pour les pauvres — ou du moins un dirigisme partiel, se solda par un échec, le gouvernement entra à nouveau en conflit avec les couches prolétariennes, lorsqu'il dut fixer des plafonds de salaires en même temps que des prix maxima. Avec la structure donnée de la société et le mode de production en vigueur, même la Terreur ne suffit pas à déjouer toutes les fraudes sur les produits alimentaires. Si à Paris, par exemple, à l'époque où les hébertistes régnaient dans les comités de section révolutionnaires, les plafonds de salaires étaient moins rigoureusement respectés que les lois sur les prix alimentaires, il ne pouvait en être question dans les villes du Nord. « On se tromperait gravement, écrit Mathiez, si on s'imaginait que les autorités révolutionnaires mirent partout plus de zèle à faire appliquer le maximum des denrées que le maximum des salaires. Même en pleine Terreur, les municipalités les plus jacobines étaient aux mains des possédants<sup>107</sup>. » Mais même exception faite de ces irrégularités, le gouvernement dut nécessairement s'aliéner les masses par la politique des salaires imposée par les circonstances.

Robespierre découvrit trop tard qu'il ne pouvait pas mener à terme sa politique révolutionnaire sans faire de grandes concessions aux classes inférieures. « A la veille de sa chute, Robespierre, aidé de ses amis Saint-Just et Couthon, avait obtenu des Comités de Salut Public et de Sûreté générale, dans leurs séances des 4 et 5 thermidor, qu'on mettrait enfin en application les décrets de ventôse, jusque-là restés théoriques, décrets par lesquels Saint-Just avait voulu déposséder les suspects (les ennemis

107. A. Mathiez, *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*, Paris, 1927, p. 586.

de l'intérieur), et distribuer gratuitement leurs biens aux sans-culottes pauvres, afin de créer de toutes pièces une classe nouvelle qui devrait tout à la Révolution. Robespierre avait ainsi dépassé la politique démocratique. Il était sur le chemin d'une révolution sociale, et ce fut une des raisons de sa chute<sup>108</sup>. » Ces lois, qui du reste n'auraient pas porté atteinte à l'ordre bourgeois, ne furent jamais appliquées. L'inquiétude de Robespierre, qui le poussait à les rappeler, n'était pourtant pas sans fondement. Il n'avait plus le soutien des travailleurs contre les riches, qui étaient mécontents du blocage autoritaire des prix. Il avait fallu en arriver à leur interdire de changer de lieu de travail, à la campagne il fallait mobiliser les gens pour les moissons, on fut obligé d'interdire les associations<sup>109</sup>. « Au 9 thermidor, les ouvriers parisiens, mécontents du nouveau tarif des journées que la Commune venait de promulguer les jours précédents, restèrent indifférents en majorité à la lutte qui se déroulait sous leurs yeux. Le jour même du 9 thermidor, ils manifestèrent contre le maximum des salaires... Quand Robespierre et ses amis furent conduits au supplice, ils s'écrièrent sur leur passage : f... maximum<sup>110</sup> ! »

Robespierre est un chef bourgeois. Sa politique a objectivement un contenu progressiste; le principe social qu'il représente est cependant en contradiction avec son idée de la justice universelle. Son aveuglement à cet égard confère à sa personnalité, malgré son amour passionné de la raison, un caractère fantasmagorique. Son maître Rousseau avait déjà été victime de la même illusion. Dans le deuxième livre de l'*Émile*<sup>111</sup>, il affirme que la première idée qu'il faut inculquer à un enfant, c'est « moins celle de la liberté que celle de la propriété ». Il répète à plusieurs endroits cet éloge de la propriété. « Il est certain,

108. A. Mathiez, *La réaction thermidorienne*, Paris, 1929, p. 2. Cf. aussi l'étude approfondie des décrets de ventôse dans G. Lefebvre, *Questions agraires au temps de la Terreur*, Strasbourg, 1932, en particulier, p. 46 sq.

109. Cf. Mathiez, *La vie chère...*, *op. cit.*, p. 581 sq.

110. Mathiez, *op. cit.*, p. 605 sq.

111. Rousseau, *op. cit.*, vol. II.

écrit-il dans l'article sur l'économie politique<sup>112</sup>, que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens, et plus important, à bien des égards, que la liberté même. » Et il se berce de l'espoir qu'un gouvernement pourrait empêcher l'« extrême inégalité des fortunes »<sup>113</sup>, prévenir la pauvreté ou du moins la rendre supportable, sans la socialisation des moyens de production. Robespierre pense exactement de même. A son époque il était impossible de reconnaître les lois internes de l'économie bourgeoise, que la Révolution consolide politiquement. A l'intérieur du système que représente Robespierre, aucun gouvernement ne pouvait supprimer l'aggravation des antagonismes sociaux contre les forces économiques anonymes. Le domaine intellectuel personnel de Rousseau et de Robespierre correspondait immédiatement à la situation de la petite bourgeoisie. Ils avaient un ressentiment très vif contre les grandes fortunes. Le principe de propriété leur révélait ses aspects négatifs. Rousseau en fait même l'origine de tous les maux de l'humanité. Mais cela ne l'empêche pas de le proclamer sacré. « Il ne fallait pas une révolution sans doute, dit Robespierre à l'Assemblée Nationale, face aux tendances socialistes<sup>114</sup>, pour apprendre à l'univers que l'extrême disproportion des fortunes est la source de bien des maux et de bien des crimes, mais nous n'en sommes pas moins convaincus que l'égalité des biens est une chimère. » C'est au début de ce même discours que l'on trouve l'exclamation : « la propriété — que ce mot n'alarme personne \* ». Mais si pour la Révolution française la propriété est l'un des droits de l'homme, c'est à Robespierre et à sa pratique de chef de faire la vraie lumière sur sa propre tempérance et sa propre pauvreté. Il a donné à sa personne l'aurole de la pauvreté et de la vertu aussi soigneusement que Nicolas Rienzo et Savonarole celle de la grâce divine à la leur. Quand il assure

112. Rousseau, *op. cit.*, vol. I.

113. Rousseau, *op. cit.*, vol. I.

114. Buchez et Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, vol. XXVI, Paris, 1836, p. 130.

\* En français dans le texte.

qu'il préférerait être le fils d'Aristide, dont l'éducation au Prytanée fut payée par Athènes, plutôt que l'héritier de Xerxès<sup>115</sup>, ce n'est pas du tout déraisonnable. Mais lorsqu'il affirme, par exemple, que pour lui l'opulence n'est pas seulement le salaire du crime, mais aussi sa punition, et qu'il veut être pauvre pour ne pas être malheureux<sup>116</sup>, ce n'est que l'indispensable glorification de sa personne de chef bourgeois. Cette ostentation consciente de ses propres vertus d'austérité dans son discours et dans sa vie est l'un des principaux moyens irrationnels employés par Robespierre pour exalter sa personne devant son entourage. La plupart des historiens ont décrit ce comportement comme un fait purement psychologique, sans y voir au fond l'une des pratiques dont l'origine est dans la fonction sociale de ces hommes politiques. « A quoi tenait le mystère de sa puissance ? demande Michelet<sup>117</sup>. A l'opinion qu'il avait su imprimer à tous de sa probité incorruptible et de son immutabilité... Lui seul, avec un merveilleux esprit de suite, une tactique prodigieuse, il manœuvra de manière à soutenir le renom de cette immutabilité. Il finit par la soutenir de sa seule affirmation. Et sa parole eut un tel poids qu'on en vint à démentir l'évidence des faits, à accepter comme autorité supérieure, contre la réalité, l'affirmation de Robespierre... La foi au prêtre revint, le lendemain de Voltaire ! Ce prêtre nia la nature, en fit une, de sa parole. Et celle-ci fut crue contre l'autre. » En fait, l'attitude ascétique de Robespierre a un caractère magique. Il s'en sert comme d'une légitimation suprême.

Lui non plus n'a pas pu se passer des symboles. Ils font partie de sa politique et de son tempérament. Les cocardes et les drapeaux jouent un grand rôle dans la Révolution. Quand on raconte qu'au soir du soulèvement du 10 août 1792 Marat parcourut les rues de Paris couronné de lauriers<sup>118</sup>, ce n'était

115. Cf. le discours cité ci-dessus.

116. Cf. A. Aulard, *La société des Jacobins*, recueil de documents, vol. VIII, Paris, 1895, p. 179.

117. J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, vol. VIII, Paris, 1879, p. 179.

118. Cf. E. Hamel, *Histoire de Robespierre*, vol. II, Paris, sans date, p. 321.

sûrement pas du goût de Robespierre. Il était ennemi de toute forme d'exaltation, et les Fêtes de la Raison, organisées principalement par les hébertistes, le révoltaient, car elles s'opposaient brutalement à la religion positive<sup>119</sup>. C'est son rôle de chef bourgeois qui lui imposait ces représentations de masse et qui le poussa à présider en juin 1794 la fête de l'Être Suprême, dont il avait conçu le projet en collaboration avec le peintre David, ou qu'il avait du moins approuvée. Lorsqu'il vit la foule massée aux Tuileries, il s'écria avec enthousiasme : « L'univers est ici rassemblé<sup>120</sup> ! » Au cours de la cérémonie, il mit le feu à l'aide d'une torche à une statue de l'Athéisme spécialement dressée pour disparaître dans cet incendie. Sur quoi, la statue de la Sagesse apparut au milieu des flammes. Pour les organisateurs et les spectateurs, la signification de ce symbole était claire. En vérité, la lutte de la bourgeoisie contre l'athéisme met en lumière moins la sagesse en général que la sagesse du régime. Cette société a besoin d'une religion comme moyen de gouvernement, parce que sa cohésion n'est pas assurée par l'intérêt général. On alla en procession solennelle vers le Champ de Mars, où la Convention devait entendre des hymnes<sup>121</sup> et des champs patriotiques du haut d'une colline érigée à cet effet. « L'Assemblée venait à la suite d'un groupe de vieillards, de mères de famille, d'enfants et de jeunes filles. Vêtu d'une culotte de nankin, d'un habit bleu barbeau, la taille serrée d'une ceinture aux couleurs nationales, la tête coiffée d'un chapeau orné d'un panache tricolore, et tenant à la main, comme tous ses collègues, un bouquet composé d'épis de blé, de fleurs et de fruits, Robespierre marchait en avant, en sa qualité de président<sup>122</sup>. » Ce qui caractérise le chef bourgeois, ce n'est pas l'étrangeté du cortège, que soulignent en général à tort les récits

119. Cf. Hamel, *op. cit.*, vol. II, p. 160 sq.

120. Hamel, *op. cit.*, p. 380.

121. On entonna entre autres l'hymne de Chénier : *Dieu du peuple, des rois, des villes, des campagnes, de Luther, de Calvin, des enfants d'Israël...* (Cf. Mathiez, *Autour de Robespierre*, Paris, 1926, p. 121).

122. Hamel, *op. cit.*, vol. III, p. 382.

hostiles à la Révolution, mais la nécessité de faire ce genre de manifestations populaires, impressionnantes et symboliques, à quoi Robespierre lui-même ne put se soustraire. Au moment où ses forces révolutionnaires se déploient pleinement, la bourgeoisie rappelle ses soulèvements les plus anciens. « Les fêtes de la Fraternité de la Révolution française à Paris apparaissent en fait comme une imitation de la fête du tribun populaire instituée à Rome par Auguste <sup>123</sup>. » En raison de la grande différence entre les situations historiques de leurs classes respectives, c'est tout un monde qui sépare Rienzo et Robespierre — et pourtant leur nature présente des traits communs, parce que c'est une même forme de société sur laquelle s'exerçait finalement leur action.

Les débats historiques attachés à leurs noms présentent parfois des traits étonnamment convergents. C'est ainsi que le biographe moderne de Rienzo accuse Gregorovius de « se fourvoyer » dans son récit et de se livrer à une « critique tapageuse », parce qu'il parle du « plébéien fou, couronné de fleurs » <sup>124</sup>, etc. Combien de fois ce genre d'affirmations sur Robespierre n'a-t-il pas suscité la critique des historiens. Michelet parle de l'« imagination malade » de l'Incorruptible <sup>125</sup> et n'a pas été moins sévèrement blâmé que Gregorovius, à qui on peut le comparer pour la force de son récit, son « attitude théâtrale », comme dit Burdach à propos de Gregorovius <sup>126</sup>. Michelet et Gregorovius ont tort et raison à la fois : les chefs bourgeois ont facilement un élément fantasmatique, toutefois ceci ne tient pas seulement à leur psychologie, mais aussi aux circonstances. Dans leur aspect fantasmatique ils sont aussi réalistes qu'il est possible de l'être dans cette société pleine de contradictions, ce n'est là qu'une manifestation de leur vocation; il n'y en a pas un parmi eux, pratiquement, qui n'ait passé pour un exalté avant ou après avoir accompli sa mission historique. Les traits de caractère

123. Gregorovius, *op. cit.*, p. 332.

124. Burdach, *op. cit.*, 1<sup>re</sup> partie, p. 116 sq.

125. Michelet, *op. cit.*, p. 271.

126. Michelet, *op. cit.*

qui lui permettent d'assumer ce rôle — l'hésitation entre l'amour du peuple, la rigueur et la terreur, l'alliance de la douceur du petit enfant avec la fureur du vengeur sanguinaire, l'orgueil insolent du libérateur et la soumission à la volonté de puissances supérieures, l'amalgame entre la simplicité de la personne, les concepts emphatiques, la magnificence et l'austérité des mœurs — tout cela, il n'en est que partiellement conscient lorsqu'il en fait étalage dans les circonstances adéquates; il faut déjà qu'il ait en lui ce tempérament contradictoire, son caractère est disposé à l'avance pour ce type d'action. L'existence du bourgeois moyen est pleine, elle aussi, de toutes ces contradictions. Le commerçant prudent, particulièrement « calculateur », qui est en tout un modèle de réalisme, de précision et d'économie, aspire, au moins en secret, à des entreprises romantiques invraisemblables, ou fait par moments les rêves les plus aventureux. Le chef n'est rien d'autre que ce type porté au plus haut degré d'intensité. Sa structure mentale correspond à son entourage. La littérature triviale de masse qu'on imprime de son temps contient le même mélange incohérent d'ivresse sanguinaire, de vertu, de vantardise et de modestie que l'on idolâtre aussi chez le chef. Dans sa personne, ce mélange est « inné ». On raconte que le prince Jean Colonna s'amusaît parfois à inviter le notaire Rienzo à sa table et à lui faire prononcer des discours. « Ces messieurs distingués éclatèrent de rire, lorsqu'il déclara un jour : « quand je serai dictateur ou empereur, je ferai pendre ce baron, et décapiter tel autre », tout en désignant les invités du doigt. Il se promenait dans Rome comme un bouffon... Personne ne songeait que ce bouffon aurait bientôt l'effrayant pouvoir de faire tomber les têtes des grands de Rome <sup>127</sup>. »

Robespierre partage avec les Réformateurs leur hostilité à l'égard de la culture érotique. On ne peut séparer de sa politique sa perpétuelle insistance sur la pureté des mœurs et son obsession de découvrir partout de la saleté, qui en est la conséquence. Ils voient partout de la boue, tant physique que morale.

127. Gregorovius, *op. cit.*, p. 311.

Ils haïssent l'oisiveté, les gens aux mœurs relâchées, et toute attitude qui se fonde ouvertement sur la jouissance et le bonheur. Quand le Genevois Rousseau part en guerre contre le théâtre, dans sa *Lettre à d'Alembert*, et qu'il affirme que c'est un « amusement », que si l'homme ne peut se passer de ces « amusements », ils ne sont toutefois permis qu'autant qu'ils sont nécessaires — « tout amusement inutile est un mal pour un être dont la vie est si courte et le temps si précieux »<sup>128</sup> — quand le maître de Robespierre diffuse une telle haine du plaisir, il peut s'appuyer sur d'illustres précurseurs genevois. Même si Calvin, contrairement à certains de ses acolytes plus radicaux, estimait que « l'on ne pouvait priver le peuple de ces divertissements »<sup>129</sup>, la danse, les réjouissances privées ou publiques furent, sous son gouvernement, soit complètement interdites, soit soumises à des conditions qui équivalaient presque à une interdiction<sup>130</sup>. On combattit même des représentations de pièces dont la « tendance » était « bonne »<sup>131</sup>, pour des raisons de principe, non pas sur son initiative, il est vrai, mais sur celle de la Congrégation qu'il dirigeait. « Comme on pouvait s'y attendre, peut-on lire dans une étude moderne sur Robespierre<sup>132</sup>, il usa aussi de son pouvoir pour imposer le règne de la moralité. Robespierre et Couthon, qui déjeunaient souvent ensemble, étaient un élément fortement puritain au sein du Comité de Salut public. En octobre ils encouragèrent la Commune dans ses efforts pour briser la vague d'immoralité qui avait déferlé sur Paris. Ils obtinrent par un décret du Comité de Salut public l'arrestation du directeur d'un théâtre où on jouait une pièce licencieuse et celle de son auteur. » Il est certain que Robespierre, non seulement en raison du progrès général de l'histoire, mais aussi par son action politique sur l'aile gauche de la bourgeoisie, a un rapport beaucoup plus positif à la théorie et à la raison que Luther

128. Rousseau, *op. cit.*, vol. I.

129. C. A. Cornelius, *Historische Arbeiten*, Leipzig, 1899, p. 475.

130. Kampschulte, *op. cit.*, p. 444.

131. Kampschulte, *op. cit.*, p. 445.

132. R. S. Ward, *Maximilian Robespierre*, Londres, 1934, p. 229.

et ses disciples. Mais on peut aussi lui appliquer la règle, selon laquelle les chefs populaires sont en deçà des auteurs qui leur ouvrent la voie. Il était très critique à l'égard des Lumières. « La vertu et le génie sont deux qualités indispensables, mais la vertu est la plus nécessaire. La vertu sans le talent peut encore être utile. Le talent sans la vertu n'est qu'un malheur<sup>133</sup>. » Dans son discours du 18 floréal 1794 cité plus haut, il partit en guerre contre le matérialisme antique et moderne, surtout contre les Épicuriens et les Encyclopédistes. Après une incursion très hardie dans l'histoire de la philosophie, il reproche à ces derniers d'avoir écrit contre les despotes tout en acceptant des pensions, d'avoir rédigé contre la Cour des livres qu'ils dédiaient au roi. Robespierre critique surtout la philosophie matérialiste « qui, réduisant l'égoïsme en système, regarde la société comme une guerre de ruse; le succès comme la règle du juste et de l'injuste, la probité comme une affaire de goût ou de bienséance, le monde comme le patrimoine de fripons adroits<sup>134</sup>. » Il joue Rousseau contre le cercle de Voltaire, où l'on détestait certes le moraliste de Genève. Mais cette description impitoyable du monde, que Robespierre rejetait, correspondait mieux à la réalité que sa propre croyance, à savoir que la justice dépend de la conversion à la vertu, après le renforcement de l'ordre bourgeois — idéalisme qui reste inséparable en fait de la tâche historique de Robespierre. Sa chute a montré la faiblesse de cette conception face à l'esprit matérialiste tant méprisé.

### III

Pour faire apparaître les conditions historiques de l'égoïsme absolu, qui, contrairement à la morale officielle des temps modernes, constitue une caractéristique essentielle de la vie quoti-

133. Cité d'après Ward, *op. cit.*, p. 167.

134. M. Robespierre, *op. cit.*, p. 269.

dienne, nous avons mentionné ci-dessus quelques événements non quotidiens. Les lieux privilégiés de son développement, c'est-à-dire les révolutions, éclairent l'esprit bourgeois d'un jour qui tient compte également de l'analyse de la situation normale. On peut alors se demander pourquoi ces considérations historiques ont été nécessaires. Il est apparemment assez simple d'en déduire l'étroitesse de vues morale et intellectuelle du tempérament dominant. La société bourgeoise ne repose pas sur une collaboration consciente en vue de l'existence et du bonheur de ses membres. Sa loi est bien différente. Chacun est persuadé qu'il travaille pour soi, chacun doit penser sans cesse à sa propre survie. Il n'existe pas de plan pour établir la manière de satisfaire les besoins de la collectivité. Tandis que chacun cherche à fabriquer des objets, en échange desquels il pourra se procurer d'autres objets dont il a besoin, la production est réglée de telle manière que la société peut encore tout juste se développer dans la forme donnée. A mesure que le cours des siècles fait entrevoir la possibilité technique d'une régulation meilleure, plus rationnelle, cet instrument « raffiné » qu'est le marché apparaît plus grossier et plus incommode; il ne peut en effet amener la reproduction de la société qu'à la condition de pertes extrêmement lourdes en vies humaines et en biens, et avec le progrès de l'économie capitaliste, il ne peut épargner à l'humanité le retour à la barbarie, malgré l'accroissement de ses richesses. Le simple fait qu'à cette époque d'émancipation de l'individu l'homme ne se connaît que comme le sujet isolé d'intérêts dans le domaine fondamental de l'économie, et n'entre en contact avec d'autres individus que par l'achat et la vente, amène déjà l'état d'aliénation comme catégorie anthropologique. Si la philosophie caractéristique de l'époque conçoit l'homme comme une monade fermée sur elle-même dans une solitude transcendente, qui n'est reliée aux autres monades que par des mécanismes compliqués, échappant à sa volonté, on peut voir dans ces concepts métaphysiques la forme de l'existence de l'homme bourgeois. Chacun, pour sa part, est le centre du monde; et tous les autres sont « à l'extérieur ». Toute communication est

un commerce, une transaction entre des domaines à la structure solipsiste. L'être conscient de ces hommes peut se réduire à un petit nombre de relations entre des grandeurs fixes. Son expression adéquate, c'est le langage de la logique formelle. Cette structure fondamentale de l'époque entraîne directement froideur et aliénation : dans la nature de l'individu bourgeois, rien ne s'oppose à l'oppression et à la destruction de l'individu. C'est bien plutôt parce que dans ce monde chacun est en concurrence avec les autres et parce que malgré l'enrichissement de cette société, il y a toujours plus d'hommes en trop, que l'individu typique de l'époque a ce caractère de froideur et d'indifférence, se satisfaisant de la rationalisation la plus dérisoire, devant les faits les plus scandaleux, à condition qu'ils correspondent à son intérêt.

Les analyses ci-dessus ne concernaient que quelques moments de la réalisation historique du principe bourgeois. Elles ont tenté de donner à la doctrine de l'homme bourgeois, telle qu'on peut la déduire de la théorie, une forme plus concrète qu'on ne peut le faire par le raisonnement logique, en tenant compte de ses aspects cruels. Si, à propos de ces soulèvements, il n'a pas été particulièrement question de leur cruauté, il n'en demeure pas moins que c'est là un fait bien connu. Il est certain qu'en règle générale les représailles contre-révolutionnaires ont été bien plus sanglantes; car ici, il n'y a même plus l'espoir, vite évanoui, d'un changement radical, qui dans les révolutions bourgeoises s'oppose au ressentiment; les éléments progressistes sont anéantis, ils deviennent la cible de la terreur. Un facteur particulier qui, même s'il n'est pas encore tout à fait conscient, tend malgré tout à faire évoluer les événements et qui joue donc un rôle particulier, réduit les masses à n'être que l'instrument de la répression sur les groupes les plus avancés. Dans la révolution bourgeoise, la masse, même lorsqu'elle demeure irrésolue, est définie en fonction de son aile la plus consciente; elle est nuancée et vigilante. Il faut toujours la surveiller, la convaincre, la prendre au sérieux. Le terme de « masse » n'a pas le même sens que dans la contre-révolution. On voit apparaître ici celui



de « populace », qui diffère de la masse révolutionnaire jusque dans la structure mentale des unités qui la constituent. Il n'est pas aussi facile qu'on pourrait le supposer dans une optique libérale de répondre à la question de savoir si les soulèvements qui se sont produits dans un passé proche dans certains états européens doivent être rangés dans l'une ou l'autre catégorie de phénomènes historiques (qui de toute façon sont par moments identiques et représentent finalement les phases d'un même processus, d'une totalité cohérente en soi). Il ne s'agit pas, en tout cas, de mouvements réactionnaires absolutistes ou cléricaux, mais de la mise en scène d'une pseudo-révolution bourgeoise, aux allures foncièrement racistes et nationalistes, face à toute rénovation éventuelle de la société. Ses formes donnent l'impression d'une mauvaise copie des mouvements dont nous avons parlé.

Le rôle du chef bourgeois, en tant que fonctionnaire des classes possédantes, les caractères magiques dont il est pourvu à l'intention des masses, son « charisme », l'importance des symboles et des cérémonies, la primauté de la parole sur les actes, l'appel à la rénovation intérieure, l'élimination de l'ancienne bureaucratie, les rivalités personnelles entre candidats à des postes d'élite, le lien d'ordre essentiellement psychique entre les chefs, leurs subordonnés et leur entourage, l'exaltation religieuse et patriotique, l'enracinement de la différence entre riches et pauvres dans la nature éternelle du monde — il s'agit à chaque fois de la même dynamique : on intègre les masses, mobilisées grâce aux mots d'ordre de liberté et de justice, et avec un désir extraordinairement obscur ou au contraire très clair d'améliorer leur situation, dans une nouvelle phase de la société de classes. Bien sûr, il ne s'agit là que d'un aspect du processus global. L'autre aspect, c'est le progrès qui s'accomplit par étapes précisément dans ces révolutions, pour cette société-là, où les conditions d'un ordre social supérieur se développent de cette manière, et pas autrement. Mais tant que dure cette période, ce moment négatif a des conséquences anthropologiques particulières. Tandis que l'égoïsme des masses

menées par le chef bourgeois ne peut être satisfait, que leurs revendications sont réprimées et transformées en effort de pureté spirituelle, en obéissance, en soumission, en abnégation, que l'amour et le respect sont détournés de l'individu pour être orientés vers le chef fantoche, les symboles sublimes et les grandes idées, que la personne est niée en même temps que ses revendications — car c'est à cela que tend la morale idéaliste — l'individu étranger est perçu comme inexistant, et l'individu en général, sa jouissance et son bonheur, sont méprisés et niés.

Le sentiment du néant absolu de leur personne qui domine les membres de la masse correspond à l'idée puritaine que « le succès matériel est en même temps le signe et la récompense de la supériorité morale... Les riches ont toujours aimé la théorie selon laquelle la misère est une preuve de culpabilité, bien qu'elle jette une étrange lumière sur la vie des saints et des sages chrétiens <sup>135</sup>. » Tous les jours, on démontre au pauvre qu'en vérité il ne vaut rien; au fond il le sait depuis toujours. L'idéologie dominante contient généralement l'idée inverse, il est vrai, mais les couches profondes du psychisme humain ne sont pas conditionnées seulement par elle, mais tout autant par l'expérience continue de la réalité et de ses contradictions. L'idéologie manifeste n'est qu'un moment dans la production de caractères typiques de la société. L'humanisme latent dans l'histoire de l'esprit moderne révèle un double aspect. De manière immédiate, il signifie l'apologie de l'homme comme créateur de son destin. La dignité de l'homme, c'est son pouvoir de se déterminer lui-même, indépendamment des forces aveugles de la nature, en lui-même ou en dehors de lui-même, c'est sa capacité d'agir. Pourtant, dans la société où l'humanisme s'est répandu, le pouvoir d'autodétermination est inégalement réparti, car les énergies internes ne dépendent en tous cas pas moins du destin extérieur que celui-ci de ces énergies. Plus le concept abstrait de l'homme, idéalisé par l'humanisme, était éloigné de sa situation réelle, plus il fallait que les individus de la masse aient une

135. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of capitalism*, Londres, sans date, p. 267.

idée misérable d'eux-mêmes, plus la divinisation idéaliste de l'homme qui s'exprime dans les idées de grandeur, de génie, de personne élue, de chef, etc., déterminait le rabaissement, le mépris de soi chez l'individu réel. Chez celui-ci, la réalité n'est alors plus qu'un reflet. Lorsque même le plus heureux peut à tout moment, sans faute apparente, se retrouver pareil au plus misérable et au plus pauvre, et ceci non pas à cause des forces aveugles de la nature, mais par des causes immanentes à la société humaine, et que le malheur est le seul état normal, dépourvu d'incertitude, l'individu réel n'a guère de chances. A chaque instant, la société affirme et répète que seules les situations méritent effectivement le respect, et non les personnes. Avec son pathos qui broie noralement l'homme, sa haine de la vanité du ver de terre, sa sombre doctrine de l'élection, la Réforme n'est pas tant l'adversaire de l'humanisme bourgeois que l'autre face de celui-ci, hostile à l'homme. C'est un humanisme à l'usage de la masse, et celui-ci est une Réforme pour une petite élite.

La nécessité d'amener par des pratiques intellectuelles la majeure partie de la société à un renoncement qui n'est pas déterminé immédiatement par la nature extérieure, mais par l'organisation en classes de la société, donne à l'ensemble des représentations culturelles un caractère idéologique, en rupture avec la connaissance que rend possible le développement technique. Même dans une organisation où c'est seulement la nature extérieure, non encore dominée, et non les conditions sociales qui restreignent la liberté humaine, les limitations naturelles obligent à intérioriser desirs et besoins, et tendent à la transformation des énergies. Mais dans la mesure où d'autres buts instinctifs, d'autres satisfactions et d'autres joies se développent alors, celles-ci perdront complètement ce caractère grandiose, noble et sublime qui travestit aujourd'hui toutes les aspirations prétendument culturelles, face aux pulsions matérialistes, non intériorisées. L'importance magique attachée à l'ensemble des domaines non économiques, par suite de la structure antagoniste de la société, disparaît avec les fétiches au moyen desquels

les masses sont maintenues en esclavage et dont la justification, l'entretien et la diffusion constituent le centre de gravité de cette vie. Le sauvetage d'éléments esthétiques, littéraires ou philosophiques de l'époque passée ne signifie pas que l'on en ait conservé le contexte idéologique. Le caractère affirmatif de la culture, selon lequel on croyait en une vie éternelle meilleure, au-dessus du monde réel, ce faux idéalisme tombe complètement, mais le matérialisme qui subsiste n'est pas le matérialisme bourgeois de l'indifférence et de la concurrence; les conditions de ce matérialisme atomiste grossier, qui, sous le règne de cet idéalisme, fut et demeure la véritable religion de la praxis, auront alors tout à fait disparu. Quand on parle du royaume de la liberté, on ne veut pas dire que cette poussée, née de l'évolution de la culture, doive se développer à l'état « pur » et, comme on dit, doive profiter « au peuple tout entier ». Cette vue non dialectique, qui emprunte naïvement le concept bourgeois de culture, la hiérarchie ascétique des valeurs, son idée de moralité, tout en méconnaissant ses plus grandes réalisations artistiques, a dominé les tentatives de réformes entreprises par des partis progressistes, du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, affadi leur pensée et contribué finalement à leur défaite. A mesure que leur situation enlève aux masses tout espoir d'une issue quelconque, l'individu n'a plus le choix qu'entre deux attitudes : lutter consciemment contre les circonstances réelles — celle-ci contient immédiatement l'élément positif de la morale bourgeoise, c'est-à-dire l'exigence de liberté et de justice, mais son hypostase idéologique y est supprimée. Ou bien l'approbation pleine et entière de cette morale et de la hiérarchie qui lui correspond — et ceci mène au mépris secret de sa propre existence réelle et à la haine du bonheur des autres, à un nihilisme<sup>136</sup> qui s'est exprime

136. La critique nietzschéenne du « nihilisme européen » débouche finalement sur la négation de l'évolution culturelle depuis l'apparition du christianisme. Le nihilisme dont il est question dans le texte est plus nettement défini. Ce terme désigne le secret mépris de soi qu'éprouve l'individu, et qui repose sur la contradiction entre l'idéologie bourgeoise et la réalité; un mépris de soi qui est lié en général avec la conscience exaltée de la liberté et de la grandeur de soi et des autres. Nietzsche élargit trop le concept, de manière non historique, de sorte qu'il ne peut voir que

mé sans cesse dans l'histoire moderne, comme l'anéantissement de tout ce qui est joyeux et heureux, comme barbarie et comme destruction.

A certains moments particuliers de l'histoire, ce nihilisme bourgeois s'exprime dans cette forme spécifique qu'est la terreur. Jusqu'à nos jours, ce fut, à certaines périodes, un moyen de gouverner. Mais il faut y distinguer plusieurs éléments. Son but rationnel, c'est d'intimider l'adversaire. Les actes de cruauté sont dirigés vers l'ennemi, ce sont des mesures de protection intérieure et extérieure. Mais la terreur a aussi un autre but, qui n'est pas toujours conscient et rarement avoué chez ceux qui en sont les instigateurs : la satisfaction de leur propre entourage. Quand ce deuxième élément entre en jeu, même dans des mouvements aussi progressistes que la Révolution française, il correspond à ce profond mépris, cette haine du bonheur en général, qui est liée à l'obligation, transmise par la morale, de pratiquer l'ascétisme. Le prêche sur la pauvreté honorable qui accompagne la vie quotidienne de cette époque, alors que celle-ci a divinisé la richesse, ce prêche qui finit par être renforcé au cours du soulèvement bourgeois et demeure le fondement du discours des chefs bourgeois, même chez les plus attachés à l'idée de liberté, signifie pour l'instinct profond des auditeurs : une fois l'ordre rétabli, ce ne sera pas le début d'une nouvelle existence, heureuse, riche de sens, ou la fin véritable de la misère — dans ce cas on n'aurait pas besoin de recourir à la terreur pour le satisfaire —, mais au contraire, le retour au travail pénible, aux bas salaires, et, en fait, la soumission et l'impuissance en face de ceux qui n'ont rien besoin de sacrifier pour être d'honnêtes gens. L'égalité, que les individus ressentent alors comme étant juste, et qu'ils revendiquent, c'est alors le rabaissement général à ce niveau de vie misérable

le nihilisme est surmonté par la société en général, ou alors pas du tout. « Nous n'éprouvons plus de plaisir à être égoïstes », se plaint-il dans la *Volonté de puissance* ; mais l'objet de ses exhortations, du moins intentionnellement, ce n'est que la conscience abstraite des maîtres des esclaves antiques, et involontairement, la bonne conscience des puissants de l'époque moderne, qui reproduisent le nihilisme général et le portent aussi en eux.

dont on leur fait l'éloge sur un ton si emphatique. Si la jouissance, ou plutôt l'aptitude à jouir, qu'il leur a fallu combattre dès leur plus jeune âge au fond d'eux-mêmes, est un tel facteur de corruption, alors il faut aussi supprimer ceux qui incarnent ce vice et dont le caractère, le vêtement, l'attitude le rappellent, afin que ce scandale disparaisse et que leur propre renoncement s'en trouve confirmé. En effet, c'est toute l'existence de chacun de ces individus qui apparaîtrait comme un échec, s'il s'avérait que la jouissance a une valeur quelconque et que l'auréole du renoncement n'est qu'imaginaire. Par ses efforts maladroits et convulsifs pour emporter tout ce qu'il est encore possible de s'approprier, en copiant les orgies, telles du moins qu'il les imagine, le petit homme qui un jour est arrivé à la puissance témoigne de la même angoisse intérieure que le parvenu obstinément vertueux : celle de rater sa vie. En effet, c'est toujours de leur âme qu'il s'agit. Poussés par une curiosité secrète et une haine inextinguible, les hommes cherchent l'interdit derrière tout ce qui leur est étranger, derrière toutes les portes qui ne s'ouvrent pas devant eux, dans des associations et des sectes anodines, derrière les murailles des couvents et dans les palais. Le concept d'étranger devient synonyme d'interdit, dangereux, réprouvé, et il inspire d'autant plus d'aversion que ce monde interdit est irrémédiablement perdu pour ceux qui éprouvent cette haine, à cause de leur propre caractère figé. Le ressentiment de la petite bourgeoisie contre la noblesse, l'antisémitisme ont des fonctions psychiques identiques. Derrière la haine de la courtisane, le mépris de la vie aristocratique, la colère devant l'immoralité juive, l'épicurisme ou la matérialisme, il y a un profond ressentiment de nature érotique, qui exige la mort de ses représentants. Il faut les détruire, et si possible en les faisant souffrir. Car leur existence ne cesse de remettre en question celle des petits bourgeois. Dans les orgies des aristocrates, dans la mise en commun des femmes dans les villes insurgées, dans la fureur sanguinaire des zéloteurs d'une religion réprimée — dans tous ces actes que les petits-bourgeois imputent à leurs victimes — cette vertu révèle ses fantasmes. Ce n'est pas tant

la rareté du luxe qui mobilise la masse dominée idéologiquement que la possibilité de ce luxe. Ce n'est pas essentiellement à cause de l'existence de la pauvreté qu'il est jugé scandaleux, mais parce qu'on prétend que la pauvreté a plus de valeur. Personne ne vaut rien, et il faut ramener tout le monde à ce niveau-là, dès qu'on pense être en majorité : voilà la violence qui est faite au destin individuel; c'est la loi imposée au plus grand nombre dans le monde bourgeois, qui fait voir la guillotine à chacun et donne en outre un bienheureux sentiment de toute-puissance à la masse qui voit accéder au pouvoir son propre principe. La guillotine est le symbole de l'égalité négative, la pire de toutes les formes de démocratie, identique à son contraire même, le mépris total de la personne. De même, dans les prisons et les tribunaux des mouvements d'émancipation bourgeois et des contre-révolutions, l'humiliation morale des suspects, les insultes et les outrages s'ajoutent à la cruauté et caractérisent le traitement qu'on leur fait subir. Le terme « égaliser » a deux sens : élever ce qui est en bas, faire du droit suprême au bonheur le critère conscient de la société, ou bien au contraire rabaisser, éliminer le bonheur, tout ramener à l'état de misère actuel de la masse. Dans notre siècle, même les mouvements libérateurs, si décisifs qu'ils soient pour l'humanité, ont encore gardé quelque chose de ce deuxième sens. Les deux tendances sont encore en action dans les masses, et bien souvent elles sont en conflit. Si dans les contre-révolutions la tendance négative seule a pu avoir de l'efficacité, il n'en est pas moins vrai que la tendance positive, qui dépasse la structure de l'époque, détermine déjà en majeure partie la nature de quelques phénomènes historiques.

Malgré cela, il n'est pas besoin de lire les récits de Taine<sup>137</sup>, inspirés par la plus farouche hostilité, pour reconnaître aussi dans la Terreur les manifestations de ce nihilisme. Le « policier philosophe Dutard », que cite Mathiez, exprime, plus encore

137. Cf. Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine*, vol. III, Paris, 1881, p. 294 sq., et aussi : vol. IV, p. 276 sq.

que la compilation de faits effrayants, la fonction de la Terreur à l'égard des masses. Dans sa relation de l'exécution de douze condamnés, il dit : « Je dois vous dire qu'en politique ces exécutions-là produisent les plus grands effets, mais les plus considérables sont de calmer le ressentiment du peuple pour les maux qu'il éprouve. Il exerce là sa vengeance. L'épouse qui a perdu son mari, le père qui a perdu son fils, le marchand qui n'a plus de commerce, l'ouvrier qui paye tout si cher que son salaire se réduit à presque rien, ne consentent de composer peut-être avec les maux qu'ils éprouvent qu'à la vue des hommes plus malheureux qu'eux et en qui ils croient voir leur ennemis<sup>138</sup>. » Marx et Engels ont bien vu le côté méprisable de la Terreur. « Toute la Terreur en France, peut-on lire dans la *Nouvelle Gazette Rhénane*<sup>139</sup>, ne fut rien d'autre qu'une méthode plébéienne d'en finir avec les ennemis de la bourgeoisie, l'absolutisme, le féodalisme et l'esprit petit-bourgeois. » Et en 1870 Engels écrit : « La Terreur, c'est principalement des cruautés inutiles, commises par des gens qui eux-mêmes ont peur, pour se rassurer. Je suis convaincu que la responsabilité de la Terreur en 1793 incombe presque exclusivement aux bourgeois épouvantés qui se donnèrent des allures de patriotes... aux petits-bourgeois et à la populace qui fait ses affaires dans la Terreur<sup>140</sup>. » Si Engels voit ici dans la Terreur surtout une exagération ridicule de sa finalité rationnelle, son aversion du petit-bourgeois et de la populace indique qu'il y a aussi dans ces couches de la population une disposition sado-masochiste, socialement déterminée, qui n'est pas moins cause de la Terreur que l'activité politique de ses adversaires.

Devant la remise à une date indéterminée d'une amélioration vraiment profonde et durable de la situation des pauvres et devant la certitude que l'inégalité réelle va persister, malgré

138. Mathiez, *La Révolution française*, vol. III, Paris, 1928, p. 81.

139. Karl Marx et Friedrich Engels, *La Nouvelle Gazette rhénane*, traduit de l'allemand par L. Netter, vol. II, Paris, Éditions Sociales, p. 229.

140. Lettre d'Engels à Marx du 4 septembre 1870, in : Marx et Engels, *Briefwechsel*, vol. IV, Berlin, 1931, p. 377.

les discours sur l'égalité, les chefs ont fait ce qu'il fallait, et au lieu du bonheur de tous, ils ont offert à la masse le malheur de l'individu. La belle Claire Lacombe joua un certain rôle dans la Révolution à partir du soulèvement du 10 août où elle s'était distinguée. Cette comédienne était proche de l'extrême gauche et exerçait une influence déterminante sur les femmes révolutionnaires. Lorsqu'elle entra en conflit avec Robespierre et ses amis, on annonça sa fin avant même son arrestation définitive en ces termes : « La femme ou fille Lacombe est enfin en prison et hors d'état de nuire; cette bacchante contre-révolutionnaire ne boit plus que de l'eau; on sait qu'elle aimait beaucoup le vin, qu'elle n'aimait pas moins la table et les hommes; témoin la fraternité intime qui régnait entre elle, Jacques Roux, Leclerc et compagnie <sup>141</sup>. » Robespierre a bien incarné cet esprit petit-bourgeois dans sa politique. Il y était personnellement disposé par la structure ascétique de son tempérament; mais la grande signification progressiste de la Révolution s'exprime également dans son caractère : « Le peuple, écrit-il dans ses notes <sup>142</sup>, quel autre obstacle y a-t-il à l'éducation du peuple? La misère. Quand le peuple sera-t-il donc éclairé? Quand il aura du pain et que les riches et le gouvernement cesseront de soudoyer des plumes et des langues perfides. Lorsque leur intérêt sera confondu avec celui du peuple. Quand leur intérêt sera-t-il confondu avec celui du peuple? Jamais. » Mais en fait ces phrases dépassaient le mouvement qu'il dirigeait. Il les a rayées de son manuscrit. De même Saint-Just était parvenu à cette grande pensée : « Le bonheur est une idée neuve en Europe <sup>143</sup>. » Il la prononça en liaison avec les lois qui causèrent la chute de son gouvernement. Après Thermidor, ce n'est pas le bonheur que l'on mit à l'ordre du jour, mais la Terreur anarchique et déchaînée.

Dans la psychologie moderne, c'est surtout Freud qui a ouvert

141. Mathiez, *La vie chère...*, op. cit., p. 356.

142. Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, vol. VIII, Paris, 1924, p. 259.

143. Saint-Just, *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, 1908, p. 248.

la voie à l'analyse des mécanismes qui produisent la haine et la cruauté. L'appareil conceptuel qu'il a créé dans ses premières années de recherche est capable de rendre de grands services pour comprendre ce processus. Sa théorie montre qu'à l'origine les interdits sociaux soumis aux données de la famille et de la société en général sont propres à fixer l'homme au stade des pulsions ou de l'y faire régresser. Sa théorie des pulsions partielles, du refoulement, le concept emprunté à Bleuler de l'ambivalence, etc., sont nécessaires pour comprendre la psychologie du processus analysé ici, même si l'application n'en a pas été faite en détail par Freud lui-même <sup>144</sup>. On ne peut comprendre aujourd'hui la transformation des énergies psychiques dans l'intériorisation sans faire appel aux conceptions psychanalytiques. Mais tandis que les catégories freudiennes étaient à l'origine de nature dialectique, en ce sens qu'elles restaient liées à la construction du destin individuel dans la société et qu'elles reflétaient l'action réciproque de facteurs externes et internes, dans les années suivantes le moment historique a disparu de plus en plus de la création de ses concepts pour faire place au biologique pur. Il semble aujourd'hui que ce caractère dialectique de sa théorie se soit glissé même dans ses premières œuvres indépendamment de la volonté de leur auteur, qui était plutôt positiviste. A mesure qu'il aborde des problèmes sociologiques, historiques ou philosophiques plus vastes, sa pensée apparaît de plus en plus clairement marquée par une idéologie libérale. Sa théorie du narcissisme montre déjà que l'amour exige plus d'explications que la haine. Celle-ci, « en tant que relation à l'objet, est plus ancienne que l'amour; elle provient du refus originaire par le moi narcissique du monde extérieur, prodiguant

144. A l'intérieur de la psychanalyse, Wilhelm Reich a donné une suite théorique d'une grande importance à ce courant. Cf. surtout *Psychologie de masse du fascisme* (traduit de l'allemand par P. Kamnitzer, Paris, Payot, 1972). Nous sommes d'accord sur bien des points avec son interprétation psychologique de certains traits isolés du caractère bourgeois. En vrai disciple de Freud, Reich les fait dériver essentiellement de la répression de la sexualité; il donne à la libération de la sexualité tout entière une valeur presqu'utopique en ce qui concerne le changement du monde.

les excitations<sup>145</sup>. » Plus tard, l'instinct de destruction, « la tendance native à la méchanceté, à l'agression, à la destruction, et donc aussi à la cruauté<sup>146</sup>, a été établi comme une donnée fondamentale, immédiatement biologique, de la vie psychique. Freud admet que « à côté de l'instinct qui tend à conserver la substance vivante et à l'agréger en unités toujours plus grandes, il doit en exister un autre qui lui fût opposé, tendant à dissoudre ces unités et à les ramener à leur état le plus primitif, c'est-à-dire à l'état inorganique. En dehors de l'éros il y a donc une pulsion de mort<sup>147</sup>. » Le « sens de l'évolution de la civilisation », ce serait donc la lutte entre Éros et la mort, l'instinct de vie et l'instinct de destruction... telle qu'elle s'accomplit dans le genre humain<sup>148</sup> ».

Chez Freud ce schéma général donne naissance à une philosophie de l'histoire très simple. Par suite de « l'hostilité primaire qui dresse les hommes les uns contre les autres »<sup>149</sup>, la société civilisée est sans cesse menacée d'effondrement, et toute amélioration durable des conditions sociales est impossible. Toutes les formes de contrainte, les lois, ainsi que la morale et la religion sont des tentatives pour parer aux conséquences de l'instinct de destruction. On aura toujours besoin d'une « élite » pour tenir en respect l'instinct de destruction des masses. L'histoire donne l'impression que « les motivations idéologiques n'ont fait que servir de prétexte aux désirs de destruction; à d'autres moments, par exemple devant les cruautés de la Sainte Inquisition, nous pensons que les motivations idéologiques ont pénétré jusque dans la conscience, mais que les tendances à la destruction les ont renforcées dans l'inconscient. Les deux choses sont possibles<sup>150</sup>. » Il est sûr, toutefois, qu'il est vain de vouloir supprimer

145. S. Freud, *Pulsions et destin des pulsions*, in : *Métapsychologie*, traduit de l'allemand sous la direction de D. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968.

146. S. Freud; *Malaise dans la civilisation*, traduit de l'allemand par C. H. et J. Odier, P.U.F., 1971, p. 75.

147. Freud, *op. cit.*, p. 73.

148. Freud, *op. cit.*, p. 77 (traduction modifiée).

149. Freud, *op. cit.*, p. 65.

150. S. Freud, *Pourquoi la guerre?* traduit de l'allemand par B. Briod, *Revue Française de Psychanalyse*, tome XXI, n° 6, Paris, 1957 (traduction modifiée).

les tendances agressives des hommes<sup>151</sup>. Si pour Freud la vie de certaines tribus primitives et la doctrine bolchevique semblent confirmer ces vues utopiques, il s'obstine toutefois dans son scepticisme. « Je tiens cela pour une illusion<sup>152</sup>. » Il ne faut surtout pas croire que l'on puisse supprimer la guerre de sitôt. « L'aptitude à la vie civilisée », c'est-à-dire « la capacité qu'a l'homme de transformer ses instincts égoïstes sous l'influence de l'érotisme »<sup>153</sup> est constituée de « deux éléments... dont l'un est inné et l'autre acquis au cours de la vie »<sup>154</sup>. Nous avons tendance à surestimer l'aspect inné, quant à l'acquis, il ne mène en général pas bien loin. La plupart des gens sont des « hypocrites », sous le manteau de la civilisation. Freud explique la cruauté qui s'exprime dans la guerre, mais aussi ailleurs, non pas par la transformation d'instincts orientés vers des buts matériels, mais finalement par l'obligation de supporter avec patience le malheur. Il a tendance à voir dans la « pression de la civilisation », tant qu'elle ne concerne pas la sexualité, la répression de l'instinct inné de destruction, et non de l'ensemble des besoins, que les masses sont obligées de refouler en regard des possibilités qu'offre la société. L'éternel instinct de destruction, comme le diable au Moyen Age, est coupable de tous les maux. Et Freud considère encore que cette façon de voir est particulièrement audacieuse. « On ne rencontrerait sans doute que peu de résistance », écrit-il pour expliquer pourquoi la psychanalyse a si longtemps hésité avant d'inclure la pulsion de mort dans sa théorie<sup>155</sup>, « si l'on attribuait aux bêtes un instinct semblable avec un but identique. Mais il semble sacrilège de l'admettre dans la nature humaine; cela s'oppose à trop d'hypothèses religieuses et de conventions sociales. » Il ne sait pas à

151. Freud, *op. cit.*

152. Freud, *op. cit.*

153. Freud, *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*, in : *Essais de psychanalyse*, traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1964, p. 245 (traduction modifiée).

154. Freud, *op. cit.*

155. Freud, *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, traduit de l'allemand par A. Bermann, Paris, Gallimard, 1936, p. 136.

quel point cette phase nouvelle de sa théorie et du mouvement psychanalytique ne fait que reprendre les conventions sociales et religieuses.

Les phénomènes historiques dont il a été question ci-dessus devraient renforcer l'idée que la haine de la jouissance qu'impliquent les conceptions modernes de l'homme, optimistes et pessimistes, dérive de la situation sociale de la bourgeoisie. L'image excessivement idéalisée de l'homme, l'idée à la fois sentimentale et austère de la vertu et de l'abnégation, le culte de l'héroïsme abstrait, ont la même racine que l'égoïsme et le nihilisme individualiste, avec lesquels ils sont à la fois dans un rapport d'opposition et d'influence réciproque. Dépasser cette morale, ce n'est pas en construire une meilleure, mais créer des conditions telles que sa raison d'être soit supprimée. La réalisation concrète de la moralité, d'une situation sociale vraiment humaine, n'est pas un problème seulement psychique, mais historique. Hegel, qui a compris cela, a mené l'idéalisme au-delà de ses limites originelles. La liberté n'est « d'abord qu'un pur concept, principe de l'esprit et du cœur »; mais néanmoins elle est destinée à « se développer pour être l'objectivité... »<sup>156</sup>. « A un père qui l'interrogeait sur la meilleure manière d'élever moralement son fils, un pythagoricien donna cette réponse (qu'on met aussi dans la bouche d'autres philosophes) : fais-en le citoyen d'un État dont les lois sont bonnes<sup>157</sup>. » Ainsi la tâche n'est pas seulement intérieure. De nos jours ce n'est pas non plus une affaire de bonne orientation ou de choix habile. La question de savoir si les générations futures vivront d'une manière digne d'être humains dépend de l'issue d'une ère de luttes, dont Hegel ne pouvait pas encore voir l'importance qu'elle avait dans sa propre optique. Mais quand Freud ironise sur l'opinion de certaines personnes, selon laquelle la brutalité, la violence, la cruauté de l'homme ne seraient que passagères ou provoquées

<sup>156</sup>. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, traduit de l'allemand par M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, p. 483.

<sup>157</sup>. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'allemand par A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940, p. 153.

par les circonstances, ou même « rien d'autre peut-être que la conséquence de l'organisation inadéquate de la société, qu'il (l'homme) s'est donnée jusqu'à présent »<sup>158</sup>, il se fait l'écho, certes, d'une théorie dialectique en termes par trop plats, mais même dans une interprétation pragmatique, la conception qu'il critique correspond mieux à la situation réelle que la métaphysique fondée sur la biologie dont il se réclame lui aussi.

Aucun phénomène ne fait apparaître plus fortement la relation entre le cynisme pratique et la morale idéaliste que la coexistence des égards les plus tendres, de la bienveillance la plus innocente et de la dureté la plus cynique, qui est le propre, non seulement de l'individu qui accède au pouvoir, mais aussi des figures idéales ou imaginaires de notre époque. Les propriétaires de fortunes gigantesques et les hommes politiques dont les affaires exigent un terrible cynisme sont d'ordinaire des individus sensibles et touchants dans leur vie privée. On a déjà parlé du rôle de enfants. Les tâches quotidiennes les plus horribles sont accompagnées de l'amour souriant envers les enfants. Plus ceux qui sont faibles socialement doivent courber le dos, plus ceux qui représentent la faiblesse naturelle — enfants, respectables vieillards — prennent d'importance symbolique. L'aveuglement devant l'existence des animaux a révélé jusqu'à nos jours, dans la société européenne, un arrêt dans l'évolution intellectuelle et instinctive. Dans notre civilisation leur sort reflète toute l'indifférence et l'étroitesse d'esprit du type humain prédominant. Mais quand les individus ont recours consciemment aux procédés les plus sanguinaires, ils montrent d'ordinaire, ou du moins affirment leur amour des animaux. « On me dit cruel, alors que je ne puis voir souffrir un insecte », dit Marat, en recommandant qu'on fasse exécuter une série de ses adversaires politiques<sup>159</sup>. L'amour sentimental des animaux fait partie, dans cette société, des institutions idéologiques. Ce n'est pas une solidarité universelle qui s'étendrait tout naturellement à ces

<sup>158</sup>. Freud, *Nouvelles Conférences*, op. cit.

<sup>159</sup>. Cité d'après H. Cunow, *Die Parteien der grossen französischen Revolution und ihre Presse*, Berlin, 1912, p. 334.

êtres vivants eux-mêmes; la plupart du temps il s'agit d'un alibi face à son propre narcissisme et à la conscience officielle, d'une sorte de test, prouvant qu'on se conforme à la morale idéale. Avouer sa cruauté, reconnaître que l'on éprouve du plaisir à être cruel, voilà qui serait en complète contradiction avec le climat moral qui est l'apanage obligé de notre époque. Un régime qui utilise chaque jour, comme l'un de ses principaux instruments, cette terreur au sens négatif, qui fait les plus effrayantes concessions au tempérament nihiliste de ses partisans et use d'une indulgence très réfléchie à l'égard de leurs agissements spontanés, se supprimerait lui-même, s'il acceptait de reconnaître son véritable esprit. Il n'y a rien qu'il ne repousserait davantage que la fonction exaltante de la cruauté. Et d'une certaine manière, il y a longtemps que c'est une pratique courante de la terreur que de la minimiser de l'extérieur ou même de la nier complètement. Calvin déjà fait l'éloge de l'indulgence du Conseil de Genève, alors qu'il fit torturer ses adversaires par celui-ci<sup>160</sup>, et nie l'existence de la torture dans un rapport destiné aux Zurichois indignés<sup>161</sup>. On entend des voix s'élever pour dire que dans Genève soumise à la terreur il règne une « paix incroyable » et « l'harmonie entre tous les gens de bien »<sup>162</sup>, et ces révélations venues de l'extérieur n'eurent « pas d'autres suites »<sup>163</sup>. « Le juge est un bourreau sublimé », dit Nietzsche<sup>164</sup>. Si cela est vrai, la situation de fait s'assouplirait si le juge en était vraiment conscient. Freud dit à juste titre que l'instinct de destruction a toujours besoin d'un prétexte, il faut qu'il soit rationalisé, pour des raisons culturelles — la méchanceté de l'ennemi, l'efficacité pédagogique, la défense de l'honneur, une guerre ou un quelconque soulèvement populaire. Mais cette rationalisation ne tend pas à empêcher la ruine de toute collectivité humaine, quelle qu'elle soit, mais seulement celle qui existe

160. Cf. Kampschulte, *op. cit.*, vol. II, p. 268.

161. Cf. Kampschulte, *op. cit.*, p. 270.

162. Kampschulte, *op. cit.*

163. Kampschulte, *op. cit.*, p. 271.

164. Nietzsche, *La volonté de puissance*, traduit de l'allemand par G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1947, vol. I, p. 325.

sur le moment. Jusqu'à présent, l'instinct de destruction, considéré comme éternel, a toujours été reproduit à partir des conditions sociales et maîtrisé à l'aide de pratiques idéologiques. Si les conditions changent, l'efficacité et la conscience des intérêts collectifs peuvent alors déterminer les relations humaines dans la société; l'« instinct de destruction » ne les gênera plus. A l'époque actuelle l'égoïsme est devenu destructeur en fait, tant l'égoïsme des masses, maîtrisé et détourné, que le principe égoïste vieilli de l'économie, qui ne montre plus que son aspect le plus brutal. Si celui-ci est dépassé, celui-là peut devenir productif, dans un sens nouveau. L'égoïsme n'est pas mauvais en soi, mais du fait des circonstances historiques; si celles-ci changent, son concept devient celui de la société conforme à la raison.

Comme la solution pratique aussi bien que théorique des problèmes anthropologiques ne peut être donnée que par le progrès de la société elle-même, et que la vraie nature de l'homme bourgeois ne s'éclaire que s'il s'est transformé, aucune philosophie, aucune habileté pédagogique, n'est à la mesure du problème. Il ne faut certes pas rejeter la morale idéaliste, bien qu'elle fasse obstacle à la compréhension, mais la réaliser historiquement et donc ne pas l'écarter complètement aujourd'hui. Il n'y a pas de réponse à la question de savoir comment le destin de l'égoïsme universellement réprouvé, de l'« instinct de destruction et de mort » peut s'incarner dans une réalité plus conforme à la raison. Mais de nos jours il y a cependant certains signes qui indiquent une solution possible dans une seule et même direction. Quelques philosophes, s'opposant à l'esprit régnant, se sont réclamés de l'égoïsme au lieu de le masquer, de le minimiser et de le mettre en accusation. Ils ont valorisé non pas la fiction dérisoire et abstraite sous laquelle il apparaît chez certains économistes, mais la jouissance, la plénitude du bonheur, ce qui implique aussi la satisfaction de pulsions cruelles. Ils n'ont idéalisé aucun des instincts qui leur étaient donnés historiquement comme originels, mais ils ont stigmatisé la déformation de ces pulsions par l'idéologie officielle. Ces

penseurs, depuis Aristippe et Épicure, ont été compris dans l'histoire récente surtout en fonction de leur opposition à la morale dominante. C'est en ce sens qu'on les a défendus ou condamnés. Mais ces apologistes de l'égoïsme sans limites ont quelque chose de particulier. Au moment où ils étaient eux-mêmes en quête des pulsions réprouvées et les amenaient à la conscience, sans les rejeter ni les minimiser, ces forces perdaient de leur pouvoir démoniaque.

En règle générale on a présenté ces psychologues hédonistes comme des ennemis de l'humanité, ou bien ce sont justement les ennemis de l'humanité qui les ont mis sur le pavois. C'est ce qui s'est produit le plus souvent avec Nietzsche. On a interprété selon l'idéal petit-bourgeois la notion de surhomme, ce concept des plus problématiques avec lequel le psychologue abandonnait le domaine analytique où il excellait, et on a confondu Nietzsche avec le petit-bourgeois. On s'est laissé séduire par son aspect si aventureux. On a toujours aimé voir de la grandeur, du sang et du danger sur les tableaux et les monuments. Mais Nietzsche est à l'opposé de ce sentiment de puissance emphatique. Son erreur, c'est le manque de compréhension historique de son époque, qui l'entraîne dans des hypothèses extravagantes, alors qu'une connaissance théorique claire était possible. Il n'a pas su voir la dynamique historique de son temps, et donc la voie à suivre pour atteindre son but; c'est pourquoi sa plus grande analyse, la généalogie de la morale et du christianisme, malgré toute sa subtilité, manque finalement de finesse. Mais ce prophète des dieux épicuriens et du plaisir que donne la cruauté les a délivrés, chez lui-même, de la nécessité de les rationaliser. Lorsque la volonté de faire souffrir cesse de s'exercer « au nom » de Dieu, « au nom » de la justice, de la morale, de l'honneur ou de la patrie, elle perd, par la connaissance de soi, son pouvoir effrayant, qu'elle exerce aussi longtemps qu'elle se dissimule aux yeux de ceux qui l'incarnent, du fait qu'elle est niée dans l'idéologie. Elle est intégrée à l'économie de la vie pour ce qu'elle est, et peut être dominée par la raison. Ce qui en fait une force qui détruit la civilisation, ce

n'est pas l'élimination de l'idéologie et de son fondement, c'est-à-dire le passage à une société meilleure, mais le déchaînement de l'agressivité reproduite actuellement et refoulée pour des raisons sociales par les autorités bourgeoises elles-mêmes, par exemple dans la guerre et le nationalisme. On ne peut guère imaginer Nietzsche lui-même en bourreau, comme certains de ses disciples. Son existence est inoffensive, parce que sa connaissance de l'économie psychique était peut-être la plus profonde de toute l'histoire. Les précurseurs de Nietzsche dans l'analyse de l'égoïsme et de la cruauté, Mandeville, Helvétius, Sade, sont, comme lui, aussi éloignés de la tolérance méprisante de Freud à l'égard de l'instinct d'agression — qui est, « hélas », un fait « malheureux » —, de son scepticisme résigné, que du ressentiment du sentimental Rousseau.

Par leur propre existence ces psychologues semblent indiquer qu'en le libérant de la morale ascétique et de ses conséquences nihilistes on peut changer l'homme comme le fait l'intériorisation, mais en sens inverse. Ce processus, supprimant celle-ci, ne fait pas régresser l'homme au stade antérieur de son évolution psychique, comme si le premier processus ne s'était pas produit, mais il l'incite à progresser vers une forme de vie supérieure. Les philosophes mentionnés ci-dessus n'ont contribué que pour une faible part à en faire une réalité universelle; il s'agit là essentiellement de la tâche de personnages historiques, qui ont uni la théorie à la praxis. Chez eux les mécanismes de la psychologie bourgeoise, en tant que forces déterminantes de leur vie, comme aussi en tant qu'objet théorique, s'effacent derrière leur mission historique planétaire. Dans la mesure où elle entre, grâce à eux, dans une ère meilleure, l'humanité y gagnera vite, avec le changement de la réalité, une mentalité plus libre, de même qu'elle possède déjà, même sans médiation psychologique, un grand nombre d'hommes qui luttent et se sacrifient pour ce bouleversement universel, parce que l'éthique sinistre, la négation du bonheur d'une époque à son déclin, n'a plus de pouvoir sur eux.

D'après l'esthétique d'Aristote le spectacle des souffrances

dans la tragédie fait naître le plaisir<sup>165</sup>. Les hommes sont purifiés lorsqu'ils peuvent satisfaire cet instinct qui leur fait prendre plaisir à éprouver de la pitié. Il peut sembler problématique d'appliquer la théorie d'Aristote à l'époque moderne — elle a été réinterprétée dans le sens de l'éthique idéaliste et « moralisée », même par Lessing. La catharsis par le spectacle, ou, d'une manière générale, par le jeu, suppose au préalable le changement du genre humain.

## AUTORITÉ ET FAMILLE<sup>1</sup>

(1936)

### I CULTURE

L'histoire de l'humanité a été divisée en périodes de façon très diverse. Ce qui a déterminé la manière dont ce découpage a été effectué à chaque fois, ce n'est pas exclusivement son objet — pas plus que pour la formation d'autres concepts —, mais aussi le niveau de science et l'intérêt du sujet connaissant. Aujourd'hui on utilise encore en règle générale la distinction entre l'Antiquité, le Moyen Age et les Temps modernes. Celle-ci vient de l'histoire littéraire et c'est au xvii<sup>e</sup> siècle qu'elle a été appliquée à l'ensemble de l'histoire. Elle exprime la conviction, qui se développe à partir de la Renaissance jusqu'au siècle des Lumières, que la période qui va de la chute de l'Empire romain jusqu'au xv<sup>e</sup> siècle serait une phase obscure de l'humanité, une sorte d'hibernation de la civilisation, où il ne faudrait voir qu'une transition. La science contemporaine considère ce découpage comme tout à fait insuffisant : d'abord parce que le « Moyen Age », même si on l'examine de façon toute pragmatique, est un pas en avant considérable, en ce

165. Cf. le chapitre vi de la *Poétique*.

1. Publié comme « Partie générale » du recueil *Studien über Autorität und Familie* (Études sur l'autorité et la famille), édité par Max Horkheimer, Paris, 1936.

sens qu'on y voit s'accomplir des progrès déterminants pour la civilisation et qu'il a produit des inventions techniques révolutionnaires<sup>2</sup>; en outre, les critères qui servent habituellement à justifier la coupure du xv<sup>e</sup> siècle étaient soit erronés, soit valables seulement pour des domaines restreints de l'histoire universelle.

Dans d'autres périodisations, le facteur subjectif apparaît encore plus clairement. Ainsi la conception que les Pères de l'Église, et les scholastiques se font des époques historiques est dominée par leur idée de la création du monde, de la naissance du Christ, et de l'attente de la fin du monde, même s'ils ont inséré divers passages de l'histoire biblique ou universelle entre les deux premiers de ces événements. En souvenir de l'historiographie romaine, qui faisait de la fondation de la Ville le principe essentiel de sa chronologie, la Révolution française a décidé que son propre début serait le point de départ d'une nouvelle datation. A l'époque contemporaine elle a été imitée en cela par les régimes qui voulaient souligner la signification déterminante de leur arrivée au pouvoir. Mais le simple avènement d'un régime politique — qui amène sans doute une réforme de l'appareil de gouvernement dans son ensemble, comme dans ces exemples modernes, mais qui tend plus à renforcer qu'à bouleverser les principales formes de la vie sociale, et surtout la vie économique, la division en groupes sociaux, les rapports de propriété, les catégories fondamentales nationales et religieuses — n'offre pas un point d'appui pour une structuration de l'histoire qui soit conforme aux besoins actuels. Tandis que la tripartition traditionnelle correspondait au niveau de connaissances et à l'orientation des intérêts au xviii<sup>e</sup> et au xix<sup>e</sup> siècle, comme le découpage de l'Église à la forme de pensée essentiellement religieuse du Moyen Age, ces délimitations purement politiques, de même que toute une série de tentatives contem-

2. Cf. par exemple Lefebvre des Noëttes, « La "Nuit" du Moyen Age et son inventaire », in : *Mercur de France*, 1<sup>er</sup> mai 1932, ainsi que *Zeitschrift für Sozialforschung*, II, 1933, p. 198 sq.

poraines dans le domaine de la théorie de l'histoire pour périodiser l'histoire mondiale<sup>3</sup>, ne portent pas seulement la marque, sans doute inévitable, d'un intérêt lui-même historiquement déterminé, mais sont aussi manifestement superficielles.

La critique scientifique des découpages existants, et d'une manière générale, l'intérêt accru porté à ce problème, sont nés de l'opinion de plus en plus solidement établie que l'histoire de l'humanité tout entière, ou du moins celle de groupes étendus de peuples européens ainsi que de certaines parties de l'Afrique, de l'Asie et enfin de l'Amérique ne constitue pas une série discontinue, chaotique de faits, même pour une étude plus approfondie, mais une unité structurée en elle-même. Ainsi les périodes ne sont pas seulement une somme d'événements dont le début et la fin sont établis arbitrairement, mais elles se mettent en lumière réciproquement, parce que chacune présente dans ses structures des moments qui lui sont propres, et se révèle par là comme étant elle-même une unité relative. La difficulté qu'il y a à déterminer des limites exactes ne peut pas cependant effacer la différence marquée entre les points culminants de ces périodes. Dans d'autres domaines théoriques aussi, par exemple en biologie, il est plus facile de décrire des cas typiques pris dans des secteurs divers que de déterminer la transition.

L'étude de secteurs isolés de la vie sociale a préparé cet effort pour différencier les périodes historiques d'après leurs caractères déterminants. L'histoire du droit, celle de l'art, de la religion, ont tenté d'établir leur découpage en se fondant sur des critères propres. Exception faite de certains courants scientifiques purement descriptifs, on suppose malgré tout assez généralement que les lignes ainsi dessinées ne se côtoient pas par hasard, mais qu'elles expriment une nécessité plus profonde. Ce n'est pas à cause de l'échec de sa tentative de saisir de grandes périodes de l'humanité dans une unité aussi

3. Cf. par exemple Kurt Breysig, *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*, Stuttgart et Berlin, 1905.

complète que possible qu'il faut rejeter aujourd'hui la théorie des trois stades d'Auguste Comte, par lesquels toute société devrait passer par principe, mais parce que le critère appliqué à l'histoire est relativement extérieur et qu'il n'a pas de fondement philosophique suffisant. La démarche d'Auguste Comte souffre en particulier de ce qu'il fait un absolu d'un certain degré d'évolution des sciences de la nature, ou plus exactement d'une interprétation contestable de la science de son temps. Son concept de loi, statique et formaliste, fait apparaître l'ensemble de la théorie comme relativement arbitraire, peu constructif. Si le physicien a le droit de ne pas tenir compte dans ses recherches de la conscience qu'il a du fait que toute théorie est intimement liée au processus historique, on attend du philosophe de l'histoire et du sociologue qu'ils sachent faire apparaître jusque dans les théories et les formations conceptuelles à quel point elles reposent toutes, dans leur fondement et dans leur démarche, sur la problématique de leur époque. Chez Comte, Spencer et nombre de leurs successeurs, ceci ne se produit que de manière inconsciente et contredit de bien des manières la compréhension qu'ils ont de la science; leur découpage chronologique a donc un caractère figé et contradictoire.

Les lacunes de certains systèmes sociologiques ne détruisent pas la conviction que la société est passée par des périodes d'unité relative, c'est-à-dire par différentes formes. En Allemagne, elle persiste depuis Herder et Hegel, même s'il est vrai que par la suite elle s'est incarnée et a continué de se développer plutôt dans la critique de l'économie politique et la grande historiographie que dans la philosophie proprement dite. Dans ses conférences sur les grandes époques de l'histoire moderne, Ranke explique que « mises à part certaines grandes idées éternelles et immuables, comme par exemple les idées morales, chaque époque a son orientation particulière et son idéal propre<sup>4</sup> ». Du point de vue de l'histoire de la pensée (*Geistesgeschichte*), c'est surtout Dilthey qui a formulé cette idée :

4. Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*, vol. IV, 3<sup>e</sup> édition, Leipzig, 1910, p. 529.

« Dans le cours de l'histoire on peut délimiter des périodes où depuis l'organisation brute de la vie jusqu'aux concepts supérieurs, une unité spirituelle se constitue, atteint son apogée et se défait à nouveau. Dans chacune de ces périodes il demeure une structure qui lui est interne, qu'elle a en commun avec toutes les autres et qui détermine la cohérence des éléments de l'ensemble, son déroulement, les modifications dans ses tendances... La structure d'une période déterminée est apparue... comme un ensemble global constitué d'ensembles et de courants partiels dans le grand complexe des forces d'une époque. Des moments extrêmement divers et changeants composent un tout d'une extrême complexité. Et celui-ci détermine à son tour la signification de tout ce qui est en œuvre dans cette période... C'est ici que se situe la tâche de l'analyse : reconnaître dans les diverses manifestations de la vie l'unité axiologique des valeurs et des finalités. Et tandis que ces manifestations de la vie tendent vers un absolu des valeurs et des finalités, le cercle où sont enfermés les hommes de cette époque se ferme; car lui aussi contient les tendances antinomiques. Nous avons vu en effet comment l'époque leur imprime sa marque, et comment le courant dominant freine leur libre développement<sup>5</sup>. »

Si dans la philosophie idéaliste les périodes historiques sont fondées sur la révélation par lui-même d'un être spirituel, comme chez Fichte, où elles correspondent à un plan du monde que l'on peut déduire *a priori*, ou comme chez Hegel, où elles représentent les phases de l'objectivation de l'esprit universel, ou encore comme chez Dilthey, où elles expriment la nature humaine dans son universalité, en lui donnant à chaque fois une orientation différente, le courant matérialiste cherche au contraire à dépasser cet élément métaphysique en découvrant la dynamique économique, qui joue un rôle déterminant dans le déroulement des périodes, leur développement et leur déclin. Il tente de saisir les transformations de la nature humaine dans le cours de l'histoire à partir du processus concret de la vie

5. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Leipzig, 1927, p. 185 sq.

sociale. Les modifications de la structure mentale (qui ne caractérisent pas seulement certaines cultures, mais aussi certains groupes qui en font partie) sont considérées comme les moments d'un processus dont le rythme a été dicté jusqu'à nos jours par le développement et la transformation discontinue du rapport des hommes à la nature, telle qu'elle leur est donnée chaque fois qu'ils reproduisent leur vie, c'est-à-dire finalement par la nécessité économique. Dans sa tentative d'esquisser la description de ce processus, où les hommes agissent, selon le cas, d'après leurs forces qu'il a lui-même libérées ou retenues, cette doctrine croit toucher ce que Dilthey nomme l'« élément immuable, régulier des processus historiques » et désigne comme l'objet premier de toute étude, dont dépend la « réponse à toutes les questions concernant le progrès dans l'histoire, la direction que prend l'humanité <sup>6</sup> ». Il ne règne pas ici, toutefois, le même fatalisme que dans la théorie idéaliste, dans la mesure où les individus et les groupes sociaux agissent sur les conditions économiques de l'époque en travaillant et en luttant avec leurs capacités, qui ont été formées, il est vrai, par le développement historique antérieur; dans l'idéalisme, par contre, c'est une puissance spirituelle, constituée *a priori* dans ses traits essentiels, qui est à l'origine du processus; l'histoire n'apparaît donc pas comme une action réciproque entre la nature et la société, la nature existante et la nature en devenir, la liberté et la nécessité, mais comme le développement ou l'expression d'un principe unique.

Dans les différentes conceptions apparues dans la philosophie de l'histoire et dans la sociologie classiques, en Allemagne et en France, on retiendra en tout cas un double aspect. D'un côté l'histoire a une cohérence interne, et de grandes lignes se dessinent, qui rattachent le destin de l'époque présente aux formes sociales les plus anciennes. De l'autre, l'homme d'aujourd'hui perçoit des structures unificatrices en fonction précisément de ses problèmes propres, ainsi que des périodes isolées du dévelop-

6. Wilhem Dilthey, *Op. cit.*

pement social, dont chacune imprime sa marque non seulement aux échanges économiques, au droit, à la politique, à la religion et à la philosophie, mais aussi aux individus. On admet que c'est la différence entre ces périodes, qui s'exprime autant dans l'état d'esprit des hommes que dans leurs institutions et leurs œuvres, qui fait aussi la différence entre les cultures. Ce terme embrasse donc aussi les phénomènes que l'on désigne couramment par le terme de civilisation (*Zivilisation*) pour le distinguer de la culture, au sens plus étroit; on peut les déduire de façon particulièrement transparente de la vie concrète de la société et les rapporter à elle. Les réactions et les institutions des hommes, déterminées par leur finalité, comme aussi les manifestations dites intellectuelles des classes et des peuples présentent des traits caractéristiques, selon qu'ils appartiennent à l'un des grands ensembles historiques que nous appelons des époques ou des phases de l'évolution de l'humanité. C'est à ces signes, qui forment à chaque fois une sorte d'index, que le véritable historien reconnaît l'appartenance historique d'un processus ou d'une œuvre, un peu comme le biographe d'un savant ou d'un écrivain peut déterminer, à l'aide d'une phrase récemment découverte, l'époque à laquelle elle a été écrite.

Aucune des grandes structurations sociales n'est immuable, mais il y a entre tous ses éléments et les régions qu'elle recouvre une interaction spécifique ininterrompue. Jusqu'à présent, toutes les civilisations renferment en même temps des lois antinomiques. Il y a d'une part des processus qui se répètent avec une similitude plus ou moins grossière, comme par exemple le mécanisme du travail, les processus physiologiques de dégénérescence et de reproduction, mais aussi le déroulement quotidien de la vie juridique ou des échanges sociaux en général. Mais d'autre part ils sont régis par des tendances qui modifient sans cesse la situation des classes sociales les unes par rapport aux autres, malgré cette répétition, de même que les relations qui existent entre tous les domaines de la vie, et qui finissent par amener la fin ou le dépassement des cultures en question. Mais ceci ne s'applique pas dans la même mesure à toutes les cultures.

Ainsi, par exemple, la structure de la société chinoise et les formes de vie qui l'accompagnent se sont révélées assez stables, même au XIX<sup>e</sup> siècle, pour opposer une certaine résistance à la pénétration du mode de production occidental; ce fut aussi le cas en Inde. Mais pour la forme de société aujourd'hui prédominante en Europe, qui règne aussi en Amérique et imprime sa marque à tous les territoires coloniaux, il est tout à fait vrai qu'elle représente une formation décadente, en vertu de causes immanentes, malgré la répétition régulière des processus en son propre sein. Cette forme de communauté humaine est en état de crise manifeste. Toutes les recherches historiques ou sociologiques actuelles, liées aux grands intérêts historiques, envisagent la théorie unitaire du déroulement de ce jeu de forces, qui se présente à l'extérieur comme la lutte de grands groupes de puissances nationales et à l'intérieur comme l'opposition des classes sociales. L'imbrication de ces deux antagonismes, dont le deuxième domine de plus en plus immédiatement l'histoire européenne, et devient manifestement de plus en plus conscient de son rôle prépondérant dans l'avènement de formes d'État ou dans les décisions concernant la guerre ou la paix, va marquer la destinée de cette civilisation, tout en dépendant, il est vrai, de tendances économiques plus profondes.

La manière d'envisager la culture qui, en ce temps de crise, correspond à l'époque contemporaine, et aussi, par conséquent, aux époques antérieures, concerne le rôle des différents domaines culturels et les transformations de leurs relations internes lorsque la forme sociale est maintenue ou détruite. S'il est vrai que les grandes unités sociales, et celles d'aujourd'hui en particulier, se développent selon une dynamique immanente, cela signifie que les forces accumulées en elles tendent à maintenir leurs formes de vie, qui à leur tour les poussent en avant; par ailleurs cependant, elles s'opposent entre elles et à ces formes, si bien qu'elles peuvent faire exploser l'unité tout entière. Même si l'orientation et le rythme de ce processus sont déterminés en dernière instance par les lois internes de l'appareil économique de la société, le comportement des hommes à une

époque donnée ne peut pas s'expliquer seulement par des faits économiques qui se sont produits à l'époque immédiatement précédente. Les différents groupes réagissent bien plutôt en fonction du caractère typique de leurs membres, qui s'est constitué autant à partir de l'évolution sociale antérieure que de celle de la période considérée. Ce caractère dérive de l'action des institutions sociales dans leur ensemble, dont le fonctionnement est spécifique pour chaque couche de la société. Le processus de production influe sur les hommes, non seulement sous sa forme actuelle et non médiatisée, telle qu'ils peuvent l'éprouver dans leur travail, mais aussi de la manière dont il est absorbé dans des institutions relativement solides, c'est-à-dire qui ne se transforment que lentement, comme la famille, l'école, l'Église, les institutions artistiques, etc. Pour comprendre pourquoi une société fonctionne d'une certaine manière, pourquoi elle reste stable ou se défait, il faut donc reconnaître leur disposition psychique à l'intérieur des divers groupes sociaux, il faut savoir comment leur caractère s'est formé en liaison avec toutes les forces formatrices de la culture de l'époque. Voir dans le processus économique le fondement déterminant du déroulement historique, cela consiste à considérer tous les autres domaines de la vie sociale dans le rapport variable qu'ils ont avec lui, et le saisir, non pas sous sa forme mécanique isolée, mais en liaison avec les capacités et les attitudes spécifiques des hommes, dont il est un facteur de développement. Ainsi l'ensemble de la culture est intégré dans la dynamique de l'histoire; ses domaines propres, c'est-à-dire les coutumes, les mœurs, l'art, la religion et la philosophie, constituent dans leur imbrication des facteurs dynamiques capables de maintenir ou de briser une forme sociale déterminée. A chaque moment précis de l'histoire, la culture est elle-même le résumé des forces en œuvre dans le changement des cultures.

On pourrait contester cette conception selon laquelle les institutions et les processus de tous les domaines culturels, dans la mesure où ils sont en action dans le caractère et les actes des hommes, apparaissent comme des moments conservateurs,

ou au contraire destructeurs de la dynamique sociale, et constituent, selon le cas, le mortier d'une construction encore à venir, le ciment qui maintient artificiellement les éléments qui tendent à se disjoindre, ou bien une partie de l'explosif qui démolit l'ensemble dès la première étincelle. Ce ne seraient pas les caractères psychiques, devenus historiques, la disposition instinctive qui définissent les membres d'une société donnée selon leur appartenance à un groupe qui détermineraient à chaque fois la conservation des rapports de production dépassés ou la solidité de la construction sociale fondée sur eux; ce qui serait décisif, par contre — bien entendu dans le cadre des possibilités économiques —, ce serait l'art de gouverner, l'organisation du pouvoir de l'État, et en dernier lieu la violence physique. Dans l'histoire de toutes les cultures différenciées les connaissances, les aptitudes, ainsi que l'appareil de production qui leur correspondait, étaient effectivement d'une nature telle que le processus de la vie sociale ne pouvait s'accomplir que par une scission entre dirigeants et exécutants, scission spécifique pour chaque époque. Même si la vie de l'ensemble dépendait de cette scission, du moins aux époques d'ascension et d'apogée, les classes supérieures de la société constituaient cependant un moyen relativement petit, pour lequel la forme existante n'était pas seulement une nécessité mais aussi la source du pouvoir et du bonheur. Et dans la mesure où les formes de communauté humaine existant jusque-là déterminaient l'existence de l'ensemble et le progrès de la culture, d'innombrables individus devaient payer le développement de cet ensemble, selon la position qu'ils occupaient au sein de celui-ci, d'une misère dont le sens leur échappait à eux-mêmes, ou de leur mort. C'est pourquoi il a toujours fallu employer la violence pour que les hommes restent unis dans cette forme de société. Quel besoin a-t-on par conséquent d'un concept dynamique de la culture, pourquoi supposer cette sorte de ciment spirituel de la société, alors qu'on le trouve plutôt sous la forme extrêmement concrète du pouvoir exécutif?

Cette objection n'est pas du tout facile à repousser. Il s'agit plutôt d'un rappel au réalisme, contre toutes ces théories qui

font de la nature humaine, de la conscience morale ou de la raison, des idées morales ou religieuses, des essences stables et autonomes, et qui tentent d'expliquer le fonctionnement de la société par l'effet d'une ou plusieurs d'entre elles. Ces conceptions idéalistes et rationalistes de l'histoire sont condamnées à passer à côté du problème, précisément parce qu'elles ne voient pas le lien des plus hautes idées elles-mêmes avec les rapports de force internes à la constitution de toute société, ou du moins qu'elles les considèrent comme accessoires. Si par exemple la conscience claire n'est pas seulement un facteur important du développement et de la survie d'une société, mais si elle est aussi, d'une manière immédiate, la base nécessaire à toute société, ainsi que l'affirme encore un psychologue comme Freud<sup>7</sup>, après maintes théories de l'époque des Lumières, tout l'appareil psychique des membres d'une société de classes, dans la mesure où ceux-ci ne font pas partie du petit noyau des privilégiés, n'est malgré tout, en général, que l'intériorisation ou du moins la rationalisation et le complément de la violence physique. La prétendue nature sociale, cette insertion de l'individu dans un ordre donné, qu'on lui donne un fondement pragmatique, moral ou religieux, est issue pour l'essentiel du souvenir des violences par lesquelles les hommes ont été rendus « sociables », « civilisés », et qui les menacent encore aujourd'hui. Nietzsche en particulier a bien mis ces rapports en lumière. Pour lui, s'il est tant soit peu possible de se fier à l'intention, à la promesse des hommes d'observer les règles de la vie collective, c'est l'aboutissement d'une histoire terrible. « On grave quelque chose au fer rouge pour le fixer dans la mémoire : seul ce qui ne cesse de *faire mal* est conservé par la mémoire.

7. Voici comment il décrit l'évolution de la civilisation : « Lorsqu'il eut découvert qu'au moyen du travail, il avait entre ses mains... l'amélioration de son sort terrestre, l'homme primitif ne put désormais rester indifférent au fait que l'un de ses semblables travaillât avec ou contre lui. Ce semblable prit à ses yeux la valeur d'un collaborateur, et il devenait avantageux de travailler avec lui. » (Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, traduit de l'allemand par C. H. et J. Odier, Paris, P.U.F., 1971, p. 49.) Le pas décisif pour la civilisation consiste dans le fait que « les membres de la collectivité se limitent dans les possibilités de satisfaction » (*op. cit.*, p. 46).

Voilà une loi fondamentale de la plus ancienne psychologie sur terre (et de la plus tenace aussi). On pourrait même dire que partout où il y a encore sur terre solennité, gravité, secret, couleurs sombres dans la vie d'un homme ou d'un peuple, il *survit* quelque chose de la terreur dont s'accompagna jadis, partout dans le monde, le fait de promettre, de donner sa parole, de prêter serment : c'est le passé... qui nous atteint et s'agite en nous, lorsque nous devenons " graves ". Quand l'homme jugeait nécessaire de se fabriquer une mémoire, cela n'allait jamais sans supplices, sans martyres et sacrifices; les sacrifices et les vœux les plus horribles (par exemple le sacrifice des premiers-nés), les mutilations les plus repoussantes (par exemple les castrations), les rituels les plus cruels de tous les cultes religieux (et toutes les religions sont au plus profond d'elles-mêmes des systèmes de cruauté), — tout cela dérive de l'instinct qui découvre dans la douleur l'adjuvant le plus puissant de la mnémotique... Ah, la raison, le sérieux, la maîtrise des passions, toute cette affaire lugubre que l'on appelle réflexion, tous ces privilèges et ces attributs d'apparat des hommes : combien on les a payés cher! combien de sang et d'horreur se trouve au fond de toutes ces " bonnes choses " <sup>8</sup>!

Mais si la violence passée et présente est en œuvre jusque dans les manifestations les plus sublimes de l'âme humaine, elle a cependant sa nécessité propre, de même que toutes ces institutions médiatisantes qui lui donnent sa forme, comme la famille, l'école et l'Église. Il est vrai qu'on ne saurait accorder trop d'importance au rôle de la violence, qui ne détermine pas seulement le commencement, mais aussi le développement de toutes les formes d'État, si l'on veut expliquer la vie sociale dans toute l'histoire jusqu'à nos jours. Ce n'est pas seulement le châtement de ceux qui brisent l'ordre imposé, mais aussi la faim de l'individu et des siens, qui le pousse à se soumettre sans cesse aux conditions de travail données, parmi lesquelles

8. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, traduit de l'allemand par O. Hildebrand et J. Gratiën, in : *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1971, p. 254 sq.

il faut compter la bonne conduite dans la plupart des domaines de sa vie. Mais au cours de l'évolution on a pu atténuer la cruauté et le caractère public des châtements, — du moins à certaines périodes particulières sur le plan économique; leur menace s'est faite de plus en plus nuancée et a été spiritualisée, de sorte que l'horreur s'est changée en crainte et la crainte en prudence, partiellement tout au moins. Et de même que dans les périodes de croissance économique, alors que la société s'enrichissait, une partie des fonctions exercées par les châtements a pu être assumée par leur contraire objectif, c'est-à-dire par l'espoir d'une récompense, les maîtres et les gardiens qui, dès l'origine, avaient été multipliés en une armée d'esprits et de démons, conformément aux caractéristiques primitives de l'appareil psychique, se sont transformés partiellement en une divinité plus ou moins sombre ou bienveillante selon l'époque, ou en un monde d'idées. Ce simple fait ne suffit aucunement à expliquer pourquoi les classes dominées ont supporté si longtemps leur joug, même aux périodes de décadence d'une culture, où les rapports de propriété, comme les formes de vie existantes, entravaient manifestement les forces sociales, et bien que l'appareil économique fût devenu mûr pour une amélioration du mode de production. L'historien doit ici étudier l'ensemble de la culture; la connaissance des rapports concrets est évidemment le fondement de la compréhension qu'il peut en avoir.

En outre le processus historique complexe par lequel une part de la violence a été intériorisée, n'est pas une simple transformation en une réalité spirituelle, la simple prise en charge d'expériences terribles par un calcul de la raison, ou sa projection sans ambiguïté dans le domaine religieux et métaphysique; partout, en effet, il a donné naissance à des qualités nouvelles. C'est ainsi, par exemple, que le rapport des individus à Dieu n'est pas, à l'origine, une pure dépendance; la représentation de Dieu a fourni aussi le cadre nécessaire à l'infinité des aspirations et des ressentiments, aux projets et aux désirs, qui ont pris naissance en même temps que les luttes historiques. Il est vrai que tout le contenu de la religion est issu de la transformation, d'ordre

psychique, que subissent les données matérielles, mais il acquiert par là sa forme propre, qui agit à son tour sur la mentalité et le sort des hommes et contribue donc réellement à l'ensemble de l'évolution sociale. Ceci s'applique aussi aux idées morales, à l'art, et à tous les autres secteurs de la culture. Bien que la connaissance et la conscience morales, par exemple, ou la notion de devoir, se soient développées en liaison étroite avec la violence et les contraintes de toutes sortes, et qu'il faille les considérer en général comme une intériorisation de la violence, comme l'assimilation de la loi extérieure par l'âme de chacun, il s'agit là de forces propres dans l'économie de l'individu, qui lui permettent non seulement de s'intégrer dans la réalité existante, mais aussi, à l'occasion, de s'y opposer. Par suite, la régulation des relations sexuelles, par exemple, dans le cadre des couples, des familles, est déterminée économiquement, et en partie imposée par la violence. Cependant, l'amour romantique, qui est né au cours de l'évolution de cette régulation, est un phénomène social qui peut amener l'individu à s'opposer à la société, voire même à rompre avec elle. Le lien entre la sexualité et la tendresse, qui n'est pas absolument inné, mais de nature historique, l'amitié et la fidélité, qui chez l'homme sont devenues une seconde nature, font partie de ces éléments culturels qui peuvent jouer un rôle particulier dans certaines formes d'évolution sociale. C'est un caractère de la nature humaine à une époque donnée, qui est produit sans cesse par les institutions culturelles correspondantes et les détermine à son tour. Tandis que les hommes réagissent aux changements économiques, les groupes agissent en fonction des individus qui les composent, ce que l'environnement immédiat ne suffit absolument pas à expliquer et qu'on ne peut comprendre sans connaître l'appareil psychique. Mais si le fait qu'ils apparaissent comme des traits de caractère individuels donne un sens particulier aux facteurs culturels dans le processus social global, dans lequel ils sont étroitement impliqués, ce sont essentiellement les institutions (qui reposent sur eux et qui sont destinées à les consolider et à les prolonger) qui ont leurs lois propres, même si elles ne sont

que relatives. Il n'y a pas que la bureaucratie de l'appareil répressif qui ait ses intérêts et sa puissance; c'est aussi le cas de l'état-major de toutes les institutions culturelles, au sens étroit du terme.

Aujourd'hui l'étude de la culture, du point de vue de l'histoire des idées ou de la théorie morphologique des civilisations, est descriptive. On y voit donc surtout une entité indépendante des individus, qui les dépasse. Cependant, ce n'est pas prendre une attitude de contemplation à l'égard de l'histoire que de la concevoir comme une structure dynamique, c'est-à-dire comme un domaine à la fois dépendant et particulier. C'est aussi la raison pour laquelle cette conception n'a pas le même sens à toutes les époques. Dans la lutte pour l'amélioration des conditions de la vie humaine, il y a des périodes où le fait que la théorie ne tienne que très sommairement compte de tous ces rapports n'a pratiquement pas d'importance. Ce sont les moments où, en raison du déclin économique d'un certain mode de production, les formes de vie correspondantes sont déjà si affaiblies que la misère de la plus grande partie de la société se change facilement en révolte; il suffit alors de la détermination de groupes progressistes pour l'emporter sur la simple force armée, sur quoi repose encore essentiellement l'ensemble du système. Mais ces moments sont rares et courts, on se dépêche de raccommoder tant bien que mal l'ordre devenu mauvais, on le rénove en apparence, les périodes de restauration durent longtemps, et l'appareil culturel périmé reprend des forces, aussi bien la mentalité des hommes que l'imbrication complexe des institutions. C'est alors qu'il est nécessaire de l'étudier de manière approfondie.

On peut prendre pour objet d'étude les périodes et les peuples les plus divers, afin de voir la manière dont jouent les rapports culturels qui se sont développés en même temps que le processus de vie de la société, et qui apparaissent ensuite comme une série d'institutions et comme des caractères particuliers des hommes. Il a déjà été dit plus haut que les grandes sociétés asiatiques, en Chine et en Inde, ont résisté à la pénétration des modes de

vie occidentaux. Cela ne signifie nullement qu'il ne s'agissait pas là d'intérêts vraiment concrets, qui devaient finir par amener l'avènement du mode de production supérieur du capitalisme, ou d'un principe économique encore plus progressiste. Mais la capacité de résistance de ces cultures ne s'exprime pas dans la conscience peu éclairée de tous leurs membres, conscience selon laquelle le mode de production spécifiquement chinois ou indien serait en fait le plus avantageux. Si de grandes masses lui sont restées attachées, contrairement à leurs intérêts, c'est que la peur jouait un rôle, ainsi que l'incapacité de sortir de l'ancien monde de croyances et de représentations enfoui au fond de l'âme de chaque individu. Le caractère particulier de leur expérience du monde s'est constitué à partir de travaux simples et sans cesse recommencés; au cours des siècles, c'est devenu un moment nécessaire de la vie de ces sociétés, sans lequel on ne pourrait plus parler de la capacité de résistance de cette société, ni même du déroulement imperturbable des indispensables tâches quotidiennes.

En Chine, c'est le culte des ancêtres qui constitue un facteur de ce genre. Les sinologues s'accordent à penser qu'il a façonné le visage de la société chinoise depuis des siècles. « On ne saurait méconnaître son rôle comme puissance formatrice de la vie et de la pensée chinoises<sup>9</sup>. » Qu'il ait pu se consolider et assurer son empire à ce point, cela tient aux caractères spécifiques de la production chinoise. Il suffira d'une indication pour éclairer ce point. L'horticulture, qui caractérise la vie économique, même dans les centres de riziculture<sup>10</sup>, exige une série de connaissances que seule une longue expérience peut donner, dans les circonstances déterminées. En effet, l'agriculture intensive se distingue de l'agriculture extensive par le fait, entre autres, que la mise en valeur des sols présuppose, pour chaque région, et presque pour chaque champ, des connaissances très précises et très

9. Kenneth Scott Larouette, *The Chinese, their History and Culture*, vol. II, New York, 1934, p. 148.

10. Cf. K. A. Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, Stuttgart, 1931, p. 337 sq.

différenciées. Le vieillard qui toute sa vie a observé le climat, les caractéristiques des espèces végétales, leurs maladies, etc., est donc une source de savoir indispensable pour le jeune homme. Avec sa somme d'expérience, c'est lui qui dirige en fait la production. C'est sans doute là qu'il faut chercher l'une des racines de la vénération dont les gens âgés font l'objet. La supériorité du vieillard encore vivant sur les jeunes — principe qui détermine l'idée des rapports de générations — signifiait donc simplement que les ancêtres devaient dépasser le chef de famille actuel en force et en sagesse autant que celui-ci domine sa famille; pour les enfants, tout ceci s'explique aussi par le culte de leur père pour son propre père et son propre grand-père. Les ancêtres devaient plutôt gagner que perdre en grandeur et en sainteté, à mesure qu'ils reculaient dans le temps; chacun devait paraître d'autant plus sacré qu'il était plus éloigné dans la longue lignée des aïeux. Le respect et la gratitude que l'individu croit devoir à ses ancêtres finir par devenir un trait fondamental de son psychisme.

Mais si celui-ci découle des rapports concrets qui le renouvellent sans cesse, seule une psychologie rationaliste pourrait admettre l'hypothèse que la conscience claire de ce motif de vénération ait existé en premier dans l'évolution de cette société ou de ces individus, et qu'elle ait été ensuite voilée ou faussée, délibérément ou non. A l'origine, c'est plutôt dans des formes religieuses que les rapports de production sont vécus, et ces formes elles-mêmes ont leur sens et leur histoire propres. Le culte des ancêtres, qui agit sur chaque individu, dès sa naissance, par l'éducation, les mœurs et la religion comme une forme sociale vivante, est activé et renouvelé non seulement par les expériences de l'enfant et du jeune homme dans leurs relations avec leurs parents et grands-parents, mais aussi par des mouvements psychiques extrêmement divers, issus de la situation actuelle des individus et qui utilisent cette forme culturelle. C'est ainsi que l'idée que les ancêtres ont un pouvoir bénéfique jusque dans l'au-delà permet d'avoir une influence sur un destin imprévisible. En outre, elle donne le moyen d'échapper à la

terrible incertitude au moment de prendre des décisions importantes : on interroge les aïeux par divers procédés divinatoires devant des images qui les symbolisent. Le culte des ancêtres a alors pour fonction de préserver la paix intérieure des hommes accablés de malheurs et de les aider à la rétablir sans cesse. C'est pourquoi, dans certaines circonstances, des individus ou des groupes sociaux entiers le maintiennent encore pendant un certain temps, alors qu'il est déjà en contradiction avec leurs intérêts concrets. Ainsi, après que certaines religions ont perdu de leur valeur pour la production, il arrive qu'on continue à supporter pour elles renoncements et sacrifices. Dans la Chine d'aujourd'hui, le culte des ancêtres est un obstacle particulièrement lourd au progrès social, qui finira par tomber, certes, en raisons du développement de l'économie moderne, mais qui complique d'abord les rapports. « Ce culte, écrit Edward Thomas Williams <sup>11</sup>, faisait obstacle à tout progrès. Il s'est opposé non seulement à la propagande religieuse, mais aussi aux institutions sanitaires, à la lutte contre les épidémies, et à toutes les réformes pédagogiques et politiques. Heureusement, ce conservatisme s'effondre maintenant, parce que les liens familiaux se relâchent. »

La conservation des castes en Inde montre de façon particulièrement nette que la culture est un facteur spécifique de la dynamique sociale. Même si une division relativement naturelle du travail ou l'asservissement à des envahisseurs étrangers ont joué historiquement le rôle principal dans la naissance des castes, cette articulation qui constituait finalement la structure fondamentale de tout le processus de vie de la société indienne se reflétait en tout cas dans un système de représentations qui a puisé sa force propre dans les intérêts conscients des couches supérieures, mais aussi dans la mentalité des castes inférieures dominées par celles-ci. Ici aussi, une brève indication suffira à montrer comment une forme culturelle peut garder sa force

11. Edward Thomas Williams, *China Yesterday and To-Day*, New York, 1923, p. 65.

de résistance, en renouvelant ses sources, une fois qu'elle s'est propagée : « Ce qui fait qu'on se révolte contre la souffrance, ce n'est pas la souffrance en soi, mais son absurdité. » Voilà, selon Nietzsche <sup>12</sup>, où il faut chercher l'origine de la religion. Les terribles inégalités du mode de travail et de vie, qui accompagnent le processus de vie en Inde, cette société leur en a donné une explication par l'idée de la métempsycose, selon laquelle les actes accomplis dans la vie antérieure déterminent la naissance dans une caste inférieure ou supérieure. Les couches supérieures ont donc une raison particulière de ne pas souhaiter un changement du système. Tant qu'un paria peut se dire qu'il observe fidèlement les règles prescrites, il peut aussi espérer renaître un jour prochain dans la caste des brahmanes et jouir de leurs privilèges. « Un hindou qui respecte sa croyance, écrit Max Weber <sup>13</sup>, ne pourra, en considérant la situation lamentable d'un membre d'une caste impure, penser qu'une chose : il lui faut expier un nombre particulièrement élevé de péchés commis dans une existence antérieure. Mais cette médaille a son revers : le membre de la caste impure pense avant tout à la possibilité d'améliorer ses chances sociales dans sa future réincarnation, en menant une vie exemplaire selon le rituel des castes. » Ainsi, le fait que le système des castes, caractéristique de l'économie indienne, soit vécu sur le plan religieux ne sert pas seulement à intégrer sans heurt le paria dans le processus de production actuel ; il incite aussi ces individus à rester attachés à ce système cruel. Toute leur existence n'a de sens que s'il est maintenu, voire même que s'il dure éternellement. S'il devait être supprimé dans l'avenir, juste au moment où ils peuvent espérer jouir de ses avantages, tous leurs mérites, tous leurs sacrifices auraient été vains. Voilà l'une des multiples raisons qui font que même les classes inférieures peuvent réagir avec colère et fanatisme aux tentatives de bouleversement imposées, et que ces réactions sont faciles à provoquer. Les vieilles idées religieuses leur appor-

12. Nietzsche, *op. cit.*

13. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsphilosophie*, vol. II, Tübingen, 1921, p. 120.

tent infiniment de choses, y renoncer signifierait, pour des générations entières, que leur vie fut ratée et dépourvue de sens. L'éducation théorique ne peut pas grand-chose contre ce fait. Ce n'est que l'usage quotidien d'outils modernes et enfin une organisation progressiste de la vie qui peut modifier de façon durable les anciennes représentations et créer des concepts nouveaux de la terre et du monde, de la naissance et de la mort, du corps et de l'âme.

Autant il serait faux de ne voir dans les idées religieuses elles-mêmes autre chose que les reflets médiatisés des rapports matériels, dictés aux hommes par leur travail, autant il est vrai que ces idées exercent une certaine action d'ordre social sur l'évolution psychique de chaque individu. Bouglé constate dans son étude fondamentale sur le système des castes<sup>14</sup>, que son origine ne saurait être attribuée simplement au mensonge des prêtres, et il affirme ensuite : « C'est le contenu du culte fermé des premières communautés familiales qui empêche les castes de se mélanger : c'est le respect des effets mystérieux du sacrifice, qui finit par les soumettre à la caste des prêtres »; il est vrai que cela ne contredit pas, comme il le croit, la conception économique de l'histoire, mais en fait cela fait ressortir un trait fondamental qui domine l'histoire de l'Inde. Bouglé a bien vu qu'à l'origine le système des castes était une forme de société dont l'importance était absolument vitale, et qu'il n'est devenu un frein qu'avec le temps, comme ce fut aussi le cas dans d'autres systèmes sociaux, où la même conception était précisément dominante. « Le principe des castes a sans aucun doute le mérite de libérer une société de la barbarie, par l'ordre qu'il impose. Mais il renferme aussi le danger de la retenir bientôt et pour longtemps sur le chemin de la civilisation<sup>15</sup>. »

La résistance que les systèmes des castes oppose à la pénétration de formes sociales nouvelles, grâce au soutien de la religion, ne signifie pas que celle-ci soit indépendante de la vie

14. Charles Bouglé, *Sur le régime des castes*, Paris, 1908, p. 82.

15. *Op. cit.*, p. 243.

matérielle de la société, mais qu'elle peut soit maintenir la société dans une forme donnée, soit la perturber, en raison de la solidité ou de la force qu'elle a fini par avoir, qu'elle exerce une fonction de production ou au contraire de frein. C'est à cela que renvoie l'idée du « *cultural lag* ». Cela signifie que de nos jours la vie sociale dépend de facteurs matériels et que les secteurs qui se rattachent immédiatement à l'économie se transforment plus vite que d'autres domaines culturels. La situation actuelle en Inde et en Chine, à laquelle il a été fait allusion ci-dessus, ne prouve cependant pas, comme Ogburn<sup>16</sup> semble le croire, qu'à l'occasion l'état de dépendance puisse être renversé, mais seulement que le passage à un mode de production nouveau est habituellement d'abord freiné par des facteurs culturels, qui dépendent du mode ancien, de sorte qu'il est précédé de luttes d'ordre intellectuel.

Comme ces indications voudraient le montrer, la force de résistance de certaines cultures est produite par des réactions humaines, qui elles-mêmes sont spécifiques de ces cultures. Ces traits font partie de la culture, comme moments de l'histoire générale; en tant que caractères humains relativement stables, ils relèvent alors de la nature. Aussi, dans la mesure où il ne s'agit pas d'habitudes ni d'intérêts, assez immédiatement liés à l'existence concrète actuelle, mais d'idées dites spirituelles, ils n'ont pas de réalité autonome. Leur persistance vient bien plutôt de ce que les membres de groupes sociaux déterminés ont acquis, du fait de leur situation au sein de la société, une mentalité dont la dynamique subit l'influence de certaines conceptions; en d'autres termes, parce que les hommes s'y accrochent passionnément. Tout un système d'institutions, appartenant lui-même à la structure sociale, a des rapports de réciprocité avec cette mentalité déterminée, dans la mesure où d'une part il contribue à la renforcer et à la reproduire indéfi-

16. Cf. son article « Social change », in : *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. III, New York, 1930, p. 330 sq. ainsi que d'autres ouvrages.

niment, et où d'autre part il est à son tour entretenu et encouragé par elle.

On comprend donc que dans les théories philosophiques et sociologiques actuelles les institutions culturelles apparaissent parfois comme l'expression de l'âme humaine, alors qu'à d'autres moments c'est l'âme qui apparaît comme fonction des forces culturelles. Ces deux conceptions, aussi bien la vision anthropologique subjective que la vision objective, sont relativement justifiées, parce qu'à diverses périodes l'un ou l'autre moment a été plus marquant et que d'une manière générale les structures de leur relation sont différentes. En tout cas on ne peut pas imputer le maintien de formes sociales périmées, par exemple, à la simple violence ou au mensonge entretenu au sein de la masse sur ses intérêts concrets. La présence de cette violence et de ce mensonge, ainsi que leur mode d'existence, est fonction des dispositions psychiques des hommes, mais la persistance de cet état de fait est également enracinée dans ce qu'on appelle la nature humaine.

Ce terme désigne ici quelque chose qui n'est ni originel, ni éternel, ni même homogène. Toutes les théories philosophiques qui croient que le mouvement de la société ou la vie de l'individu découlent d'une unité fondamentale, et en outre anhistorique, sont discutables à juste titre. Comme il leur est particulièrement difficile de reconnaître, à cause de leur méthode non dialectique, que le processus historique engendre des réalités sociales et individuelles nouvelles, elles pensent, comme la théorie mécaniste de l'évolution, que toutes les caractéristiques humaines qui apparaissent ultérieurement auraient été primitivement contenues dans un germe, ou bien, comme maint courant de l'anthropologie philosophique, qu'elles seraient issues d'un « tréfonds » métaphysique de l'être. Le principe méthodologique, selon lequel les processus vivants sont déterminés aussi bien par des modifications de leur structure que par un devenir continu fait défaut à ces deux théories antagonistes. Par exemple, dans bien des groupes sociaux, comme aujourd'hui dans les masses petites-bourgeoises ou paysannes de nombreux pays

d'Europe, tout ce qui apparaît comme nature humaine ou comme caractère est tellement mêlé d'intimidation, de désirs impuissants, de contenus faussés ou de rapports d'oppression, que l'intervention de bouleversements dans le domaine économique et social pourrait annihiler et transformer en peu d'années ce qui était toujours considéré jusque-là comme d'essence éternelle. Pourtant cela ne signifie nullement que l'état antérieur ait été en contradiction avec la nature humaine « vraie » qui régnerait désormais; mais le rapport entre le pouvoir et les besoins de ces hommes et de leurs formes de vie est devenu si tendu avec le temps, qu'un changement extérieur doit nécessairement entraîner un bouleversement de la structure mentale. Le système relativement stable et solide des comportements bien rodés que l'on trouve chez les hommes d'une époque et d'une classe données, la manière dont ils s'adaptent à leur situation, grâce à des pratiques psychiques conscientes ou inconscientes, cette structure infiniment variée et sans cesse rééquilibrée de préférences, d'actes de foi, de jugements de valeur et de phantasmes qui permet aux membres d'une certaine couche sociale de s'accommoder des rapports matériels et des limites de ses satisfactions concrètes, cet appareil intérieur qui porte la marque de l'insuffisance, malgré sa complexité, — tout cela n'est si fortement maintenu, dans la plupart des cas que parce qu'il faudrait, pour abandonner la forme de vie ancienne, pour passer à une forme nouvelle, surtout si celle-ci exige une activité rationnelle accrue, de la force et du courage, bref, un énorme effort psychique. C'est aussi l'une des raisons pour lesquelles on ne doit pas s'attendre à des bouleversements universels après un changement préalable des hommes. Ils y sont amenés par des groupes actifs, où le renforcement de la nature psychique n'est pas déterminant, mais où c'est la connaissance qui a pris le pouvoir. Dans la mesure où il s'agit de la persistance de formes sociales anciennes, ce n'est pas la prise de conscience qui joue le rôle principal, mais les réactions humaines, qui se sont renforcées dans un rapport réciproque avec un système d'institutions culturelles et sur la base du processus vivant de la société.

Parmi elles il y a l'aptitude, consciente ou inconsciente, à s'intégrer ou à se soumettre, la faculté d'approuver la situation présente en tant que telle, en pensée ou en action, de vivre dans la dépendance d'ordres imposés et de volontés étrangères, bref, l'autorité comme marque caractéristique dans sa totalité. Renforcer dans le psychisme même des individus dominés la nécessité de la domination de l'homme sur l'homme, nécessité qui jusqu'à présent détermine la structure de l'histoire, ce fut l'une des fonctions de tout l'appareil culturel des diverses époques; en tant qu'elle est en même temps le résultat et la condition sans cesse renouvelée de cet appareil, la foi en l'autorité constitue dans l'histoire, tantôt un moteur, tantôt un frein psychologiques.

## II

## AUTORITÉ

Plus on considère la compilation et le récit des événements comme le but du travail de l'historien et non comme un préliminaire, plus on voit s'affirmer, face à la conception positiviste de la science, l'exigence de ne pas voir le récit historique comme une accumulation de faits isolés, livrés essentiellement à la subjectivité, au goût ou à la « vision du monde » de l'historien, mais comme un travail méthodique, fondé sur la connaissance théorique consciente, — plus l'autorité apparaît alors clairement comme une catégorie dominante dans l'appareil conceptuel de l'histoire. Comme dit Hegel<sup>17</sup>, elle est en fait « bien plus importante qu'on n'est porté à le croire »; et si la grande attention que l'on porte aujourd'hui à ce fait est due peut-être à des circonstances historiques particulières à notre époque, et surtout au passage à des formes d'État dites autoritaires, il n'en demeure

17. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II (*La philosophie grecque*), traduit de l'allemand par P. Garniron, Paris, Vrin, 1971.

pas moins que cette situation historique fait apparaître une réalité décisive pour l'ensemble de l'histoire jusqu'à nos jours. Dans toutes les formes de société qui se sont développées à partir des collectivités primitives indifférenciées de l'époque archaïque, c'est soit un petit nombre de personnes, comme dans des formes relativement anciennes et simples, soit des groupes humains définis, comme dans les organisations sociales plus évoluées, qui règnent sur la population; c'est-à-dire que toutes ces formes sont caractérisées par la domination ou l'assujettissement de certaines classes. La majorité des hommes a toujours travaillé sous la conduite et les ordres de la minorité, et cet état de dépendance s'est toujours traduit par une aggravation des conditions d'existence. Or nous venons de montrer<sup>18</sup> que ce n'est pas seulement la violence immédiate qui a permis à l'ordre de se maintenir, mais que les hommes eux-mêmes ont appris à l'approuver. Malgré toutes les différences fondamentales qui séparent les types humains dans les diverses périodes de l'histoire, ils ont un point commun : ils sont tous déterminés, dans leurs traits essentiels, par le rapport de domination qui caractérise la société de leur époque. Si l'on a abandonné depuis plus d'un siècle l'idée que le caractère peut s'expliquer à partir de l'individu pris tout à fait isolément, pour concevoir l'homme comme un être social dès son origine, cela veut dire aussi que les pulsions et les passions, les tempéraments et les manières de réagir sont marqués par le rapport de domination qui constitue le cadre du processus vital de la société. Ce n'est pas seulement dans l'esprit, dans les images, dans les concepts et les jugements fondamentaux que se reflète la hiérarchie des classes — le cadre où se déroule le destin extérieur de l'individu —, mais aussi à l'intérieur de celui-ci, dans ses préférences et ses désirs. L'autorité est donc une catégorie essentielle de l'histoire. C'est à cause de la structure sociale en vigueur jusqu'à nos jours qu'elle joue un rôle si décisif dans la vie des groupes et des individus, dans les domaines les plus divers et à toutes les époques. A

18. Cf. ci-dessus p. 237.

l'époque historique le travail a toujours été accompli dans l'obéissance plus ou moins volontaire à des ordres et à des directives, à l'exception de ces cas limites où il fallait pousser des esclaves enchaînés à coups de fouet dans les champs ou dans les mines. Parce que l'activité nécessaire à la survie de la société, par laquelle on formait donc les hommes, a toujours eu lieu dans la soumission à une instance étrangère, tous les rapports et toute les réactions des hommes étaient donc placés sous le signe de l'autorité.

La définition générale de celle-ci serait forcément des plus creuses, comme chaque fois qu'on détermine des concepts de manière à insérer des moments isolés de la vie sociale dans l'ensemble de l'histoire. Peu importe qu'une telle définition soit plus ou moins habile; tant qu'on ne l'aura pas mise en relation avec toutes les autres définitions de la société, elle restera non seulement abstraite, mais boiteuse et inexacte. Les concepts généraux qui sont le fondement de la théorie de la société ne peuvent être saisis dans leur sens véritable qu'en liaison avec les autres concepts de la théorie, particuliers ou généraux, c'est-à-dire comme des moments d'une certaine structure théorique. Mais comme en outre les relations de tous ces concepts entre eux, comme celles de l'ensemble de la construction logique avec la réalité, ne cessent de se modifier, la définition concrète, c'est-à-dire vraie, d'une telle catégorie, est toujours la théorie sociale dans sa forme achevée, telle qu'elle est en œuvre à certains moments de l'histoire dans son unité avec certaines tâches pratiques et historiques. Les définitions abstraites contiennent les éléments de signification antithétiques que le concept a acquis par suite des changements historiques; ils y sont juxtaposés, sans lien entre eux, comme par exemple le savoir et la superstition qui sont contenus en même temps dans le concept non historique, non développé dans la théorie, de religion. Ceci s'applique aussi à l'autorité. Si nous considérons provisoirement comme autoritaires tous les comportements, intérieurs ou extérieurs, par lesquels les hommes se soumettent à une instance étrangère, le caractère contradictoire de cette catégorie saute

immédiatement aux yeux. Les individus et les groupes peuvent avoir un intérêt véritable et conscient à accepter le comportement autoritaire. Les citoyens d'une ville de l'Antiquité qui se défend contre l'attaque de l'envahisseur étranger, toute collectivité qui agit selon un plan, se comportent de façon autoritaire dans la mesure où les individus n'émettent pas à chaque instant un jugement personnel, mais s'en remettent à une pensée supérieure, qu'ils ont par ailleurs pu contribuer à faire naître. Pendant des périodes entières il était de l'intérêt des individus dominés de se soumettre, comme l'enfant a intérêt à une bonne éducation. C'était une condition nécessaire pour que les aptitudes des hommes puissent se développer. Mais même en tenant compte des époques où ce rapport de dépendance était sans conteste adapté à l'état des forces humaines et de leurs instruments, il a été lié jusqu'à nos jours à des renoncements imposés aux sujets; dans les périodes de stagnation et de régression, l'acceptation par les sujets des rapports de dépendance existants, acceptation nécessaire pour maintenir la forme sociale de l'époque, ne signifiait pas seulement que leur impuissance devait être éternisée sur le plan matériel, mais aussi sur le plan spirituel; elle freinait donc, d'une manière générale, l'évolution de l'humanité.

C'est pourquoi l'autorité — l'état de dépendance accepté — peut représenter aussi bien des rapports progressistes, adéquats aux intérêts des individus en cause, favorables à l'épanouissement des forces humaines, que l'idée même de relations et de représentations sociales artificiellement maintenues, depuis longtemps erronées, qui vont à l'encontre des véritables intérêts de la collectivité. La soumission aveugle et servile, qui vient, sur le plan subjectif, de l'inertie psychique et de l'incapacité de prendre une décision personnelle, et qui contribue objectivement à faire durer des états de répression et d'humiliation, mais aussi la discipline du travail librement consentie dans une société en plein épanouissement — tout cela est fondé sur l'autorité. Et pourtant ces deux modes de vie sont aussi différents que le sommeil et l'état de veille, que la captivité et la liberté. Seule

l'analyse de chaque situation sociale dans sa totalité peut répondre à la question de savoir si l'approbation de fait d'un rapport de dépendance donné (qui en général ne s'exprime pas par la simple reconnaissance, au niveau des principes, d'un état de fait, mais beaucoup plus dans l'asservissement de la vie quotidienne, jusque dans les sentiments les plus intimes) correspond véritablement aux aptitudes inégalement développées par les hommes dans la période considérée, et donc si elle est objectivement adéquate, si les hommes, en acceptant leur existence de sujets d'instinct ou en pleine lucidité, se volent à eux-mêmes la quantité de pouvoir ou de bonheur accessible, ou s'ils contribuent par là à l'obtenir, pour eux ou pour l'humanité, si la soumission inconditionnelle à un chef politique ou à un parti est un facteur de progrès ou de régression, sur le plan de l'histoire. Sur ce point il est impossible de porter un jugement valable pour tous les cas. La reconnaissance des rapports hiérarchiques, qui est la marque de l'absolutisme, comme la soumission de la bourgeoisie à la bureaucratie des princes, était au *xvii<sup>e</sup>*, au *xviii<sup>e</sup>* et encore partiellement au *xviii<sup>e</sup>* siècle un facteur important du développement social, selon la situation respective des différents pays; au *xix<sup>e</sup>* siècle ce comportement est devenu la marque caractéristique de groupes réactionnaires. Selon que le rapport de dépendance, reconnu dans les faits, a son fondement dans le rôle objectif de la classe dirigeante ou qu'il a perdu sa nécessité rationnelle, les types humains qui lui correspondent apparaissent, en comparaison avec les autres types contemporains, comme conscients, actifs, productifs, libres, ouverts, ou au contraire serviles, passifs, amers et déloyaux. Mais on ne peut appliquer cette classification de manière mécanique. Le rôle d'un rapport d'autorité dans son époque et son contenu particulier, ainsi que le degré de différenciation atteint par les individus qui y sont impliqués, influent sur la signification intellectuelle que revêt l'acceptation de l'autorité. En outre, l'approbation ou le refus dans la conscience disent peu de chose sur l'action de cette relation dans la vie intérieure de l'individu. Certaines catégories d'esclaves romains pouvaient approuver

leur état, sans que pour autant leur pensée devînt servile. Mais quant à la masse de leurs maîtres, sous l'Empire, leur impuissance sur le plan historique s'exprime déjà dans le fait qu'ils se réfugiaient dans un système de tyrannie militaire qu'ils supportaient lâchement, même quand celui-ci se révélait mauvais. En tout cas le renforcement ou l'affaiblissement des autorités est l'un des traits par lesquels la culture devient elle-même un élément de la dynamique du devenir historique. Le relâchement des rapports de dépendance enracinés dans la vie consciente et inconsciente de la masse constitue l'un des plus grands dangers qui menacent une structure sociale et sont le symptôme de sa sclérose. L'idéalisation consciente des faits existants est le symptôme d'une crise de la société et devient « une des principales sources de menaces<sup>19</sup> ». Les efforts convulsifs pour la restaurer et la consolider, comme les croix dans les arènes romaines ou les bûchers de l'Inquisition, annoncent ou bien la ruine d'un ordre social ou bien une période de stagnation dans l'évolution humaine.

La pensée bourgeoise commence par lutter contre l'autorité de la tradition à laquelle elle oppose la raison de chaque individu comme source du droit et de la vérité. Elle finit par idolâtrer la simple autorité en tant que telle, l'autorité aussi vide de contenu précis que l'idée de raison, depuis que la justice, le bonheur, et la liberté ne sont plus pour l'humanité des mots d'ordre historiques. Si l'on considère moins son propos personnel que son action historique, Descartes, qui passe pour l'auteur du premier système philosophique bourgeois, apparaît comme le pionnier de la lutte contre le principe d'autorité dans la philosophie en général. Buckle<sup>20</sup>, qui est lui-même un historien très conscient et typique de la bourgeoisie, écrit à propos de Descartes : « La postérité ne lui doit pas tant pour ce qu'il a construit que pour ce qu'il a détruit. Sa vie tout entière ne fut rien d'autre qu'une

19. H. J. Laski, *Authority in the Modern State*, New Haven, 1927, p. 387.

20. Henry Thomas Buckle, *Geschichte der Zivilisation in England*, traduit de l'anglais par A. Runge, vol. I, section 2, Leipzig et Heidelberg, 1865, p. 72.

campagne grandiose et victorieuse contre les préjugés et les traditions des hommes. Il fut un grand créateur, mais un bien plus grand démolisseur. En ceci il fut un disciple fidèle de Luther, dont les œuvres sont très justement complétées par les siennes. Il achève ce que le grand Réformateur avait laissé inachevé. Il avait exactement le même rapport aux anciens systèmes religieux; il fut le grand réformateur et le grand libérateur de la pensée européenne. » Par ce terme de « libération », il faut entendre surtout la lutte contre la foi dans les autorités. Jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle on retrouve toujours dans la grande philosophie bourgeoise, malgré toutes ses contradictions internes, la contestation des comportements autoritaires. La philosophie des Lumières, en France et en Angleterre, tout en attaquant la théologie, ne s'oppose absolument pas, dans ses courants principaux, à l'hypothèse de l'existence de Dieu. Le déisme de Voltaire ne manquait sûrement pas de sincérité. Il n'a pas pu concevoir l'idée fantastique que sur terre l'injustice était ce qu'elle était et qu'il ne pouvait en être autrement; son cœur généreux a joué un tour à son intelligence, la plus pénétrante de son siècle. Les Lumières ne combattaient pas l'affirmation de l'existence de Dieu, mais le fait qu'elle n'eût pas d'autre fondement que l'autorité : « C'est la raison qui doit juger de la vérité de la Révélation, dit Locke <sup>21</sup>, le maître de la philosophie des Lumières. La raison doit être notre dernier juge et notre dernier guide en toute chose... La Croyance ne prouve pas la Révélation. » En dernière instance, l'homme doit faire usage de ses propres facultés intellectuelles et non pas se soumettre à l'autorité.

En ce sens, Kant est lui aussi du côté de la philosophie des Lumières. « *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement! » voilà, selon lui, la devise de cette philosophie. « La paresse et la lâcheté sont les causes qui expliquent qu'un si grand nombre d'hommes, après que la nature les a affranchis depuis longtemps d'une direction étrangère (*natura-*

21. John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduit de l'anglais par Pierre Coste, Amsterdam, 1723, p. 913 sq.

*liter maiorenses*), restent cependant volontiers, leur vie durant, mineurs, et qu'il soit si facile à d'autres de se poser en tuteurs des premiers <sup>22</sup>. » La loi morale, pour Kant, n'exprime pas « autre chose que l'autonomie de la pure raison pratique, c'est-à-dire de la liberté <sup>23</sup> ». Tout le contenu de la philosophie de Fichte, si on le prend à la lettre, apparaît comme un appel à l'indépendance intérieure, à la suppression des opinions qui ne reposent que sur l'autorité. Ce qui vaut pour tous les écrivains bourgeois, à savoir que l'épithète la plus méprisante que l'on puisse appliquer à un homme est celle de « servile », est particulièrement vrai pour Fichte. Son affirmation orgueilleuse de la liberté intérieure, qui était liée chez lui à une volonté passionnée, bien qu'utopique, de changer le monde, correspond à cette attitude particulièrement répandue en Allemagne : on s'accommodait de l'oppression extérieure en croyant à la liberté enfermée dans les cœurs, et l'on soulignait d'autant plus l'indépendance de la personne abstraite que la personne réelle était plus asservie. Lorsque la contradiction entre l'intérieur et l'extérieur devint par trop gênante pour la conscience, il devint possible de la résoudre en mettant sa vie intérieure en harmonie avec la réalité, au lieu de soumettre la réalité hostile à la volonté. Si la liberté est l'accord formel de l'existence extérieure et de la décision personnelle, elle n'a rien à redouter; la seule chose qui importe, c'est que chacun approuve le devenir historique et la place qu'il y occupe; d'ailleurs ceci apparaît en fait comme la véritable liberté, selon la philosophie la plus récente : « Approuver ce qui de toute manière doit arriver <sup>24</sup>. »

Toutefois, dans la conscience de Fichte le refus de la pensée autoritaire ne s'est pas transformé en acceptation de la réalité donnée. Chez lui la raison est essentiellement destinée à s'oppo-

22. Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières? », in : *La philosophie de l'Histoire*, traduit de l'allemand par J. Piobetta, p. 83.

23. Kant, *Critique de la Raison pratique*, 1<sup>re</sup> partie, liv. I, chap. 1, p. 8, traduit de l'allemand par P. Gibelin, Paris, Vrin, 1945, p. 46.

24. Arnold Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit*, Berlin, 1933, p. 133.

ser à l'autorité. Lorsqu'il affirme sa volonté de ne pas s'incliner, on pense, si on le compare à Kant et aux philosophes français, à une proclamation purement rhétorique, et son opposition à la réalité donnée est déjà trop une opposition de principe pour être tout à fait inconditionnelle. L'idéal de la pensée bourgeoise apparaît d'autant plus clairement — du moins dans ses premières œuvres. Pour Fichte celui qui agit en fonction de l'autorité est nécessairement dépourvu de conscience. C'est là « une thèse importante, qu'il importe absolument d'énoncer dans toute sa rigueur<sup>25</sup> ». Selon lui, le cercle auquel s'adresse le savant s'est élevé « jusqu'à l'absence totale de foi en l'autorité de la conviction générale de son siècle ». « Ce qui caractérise le public cultivé, c'est la liberté et l'autonomie absolues de la pensée; ce qui fonde son attitude intellectuelle, c'est le principe de ne se soumettre absolument à aucune autorité, de se baser en tout sur la réflexion personnelle et finalement de rejeter tout ce qui n'est pas confirmé par celle-ci. Le savant se distingue de celui qui ne l'est pas en ceci : ce dernier croit que sa conviction a été établie par sa réflexion personnelle, et c'est vrai : mais celui qui va plus loin découvre que son système de l'État et de l'Église est le résultat des opinions les plus courantes de son siècle... De même que l'analyse du savant est absolument libre, il faut aussi que l'on y ait libre accès. Pour celui qui ne peut plus croire intérieurement en l'autorité, sa conscience lui interdit de continuer à le faire, et lui fait un devoir de rejoindre le public cultivé... L'État et l'Église doivent tolérer les savants; autrement ils useraient de contrainte envers les consciences, et personne ne pourrait vivre dans un tel État ou une telle Église en toute bonne conscience; car dans le cas où l'individu se mettrait à douter de l'autorité, il ne verrait aucun recours possible... Ces deux institutions doivent tolérer les savants, c'est-à-dire tout ce qui fait leur nature profonde : la communication absolue et sans limites des idées. Il faut avoir le droit

25. J. G. Fichte, « Das System der Sittenlehre von 1798 », chap. III, p. 15, in : *Werke*, Medicus, vol. II, Leipzig (sans date), p. 179.

d'exposer tout ce dont on croit être convaincu, aussi dangereux et irrémédiable que cela puisse paraître<sup>26</sup>. » Fichte a fait du rapport entre la raison et l'autorité le critère du degré d'évolution de l'humanité. Dans les *Caractères fondamentaux des temps présents*, il déclare que « dans sa vie terrestre le genre humain a pour but d'organiser librement et rationnellement l'ensemble de ses relations<sup>27</sup> ». Il reconnaît aussi dans cet ouvrage que son principe est celui qui règne dans le monde bourgeois, sous une forme erronée, il est vrai. L'absence de caractère autoritaire de la bourgeoisie lui semble être une concession qu'elle fait aux opinions qui se trouvent avoir cours. Dans sa terminologie elle a donc un double caractère. Alors qu'au début l'opposition entre la raison et l'autorité est très forte, le désir de fonder celle-ci sur celle-là l'a tempérée de plus en plus. C'est le début de la période romantique, et la pensée de Fichte lui-même fait une place aux polarités, c'est-à-dire aux contradictions non résolues de l'esprit bourgeois; elle devient de plus en plus contemplative. Mais en 1813 il définit encore la « suite de l'histoire » de telle manière « que la raison continue à gagner du terrain sur la croyance, jusqu'à ce que celle-ci soit complètement anéantie par la raison, qui aura absorbé son contenu dans la forme plus noble de la connaissance claire; que la raison lui enlève de plus en plus ses bastions avancés et l'oblige à se retirer dans une direction donnée et selon sa propre loi... On comprend une période de l'histoire quand on est en mesure de dire dans quelle mesure elle est déterminée par la raison ou bien par la croyance, et à quel endroit précis les deux principes sont en conflit... Seule la raison complètement épurée, c'est-à-dire qui a éliminé toute croyance, est capable de mettre un terme à ce conflit... Mais ce développement, c'est l'histoire, qui est donc constituée de croyance et de raison, de leur conflit, et de la victoire de celle-ci sur celle-là<sup>28</sup> ».

26. *Op. cit.*, chap. III, & XVIII, p. 253 sq.

27. *Op. cit.*, vol. IV; 5<sup>e</sup> leçon, p. 70.

28. J. G. Fichte, *Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Verunftreich*, 1813, *op. cit.*, vol. VI, p. 539 sq.

Le fait que la lutte entre la soumission aux autorités ait pu, à l'époque moderne, se transformer brusquement en idolâtrie de ces mêmes autorités est déjà inscrit dans son origine. Dans le protestantisme, la libération de l'autorité du Pape et le retour à l'Écriture s'est d'ailleurs faite au nom de l'autorité. Pour le calvinisme, « l'un des grands péchés de l'homme, c'est d'avoir une volonté propre, et tout le bien dont il est capable, est contenu dans le mot d'obéissance. On n'a pas le choix : il faut agir ainsi, et pas autrement : " ce qui n'est pas un devoir est un péché "... Pour celui qui partage cette manière de voir la vie, la destruction et l'anéantissement de toute faculté humaine, de toute force spirituelle, de toute réceptivité, quelles qu'elles soient, n'est pas un mal <sup>29</sup> ». L'autonomie que l'on revendiquait était envisagée de façon essentiellement négative, même dans la littérature profane, en tant qu'indépendance de la pensée et de l'activité en général par rapport à une tradition devenue contraignante. Au Moyen Âge la précarité des rapports de propriété et de droit se révélait dans la disproportion croissante entre les résultats insuffisants du mode de production féodal et les besoins croissants des masses populaires des villes et des campagnes, et par conséquent aussi dans l'incapacité des bureaucraties ecclésiastique et laïque, qui s'étaient dégradées en raison du retard de leurs intérêts sur les exigences d'une vie sociale de plus en plus développée. Le principe de l'autorité fondée sur la seule tradition, c'est-à-dire par la filiation, la coutume ou l'ancienneté, qui régnait dans ce monde finissant fut rejetée par l'esprit bourgeois qui commençait à s'imposer; par contre on proclama comme critère social la valeur des performances individuelles dans le travail théorique et pratique. Mais comme les conditions de ces performances étaient inégales, la vie régie par ce principe a été dure et accablante, malgré l'énorme accroissement de la productivité. La misère des masses à l'époque absolutiste et libérale, la faim en regard de l'augmentation fantastique de la richesse sociale en matières pre-

mières et en méthodes de production, montrent qu'en fait la libération n'a été que partielle.

En philosophie, ceci s'exprime dans le caractère abstrait de la catégorie d'individu, ce concept fondamental des temps modernes. Leibniz est le premier à l'établir clairement : un nœud métaphysique de forces, refermé sur soi, séparé du reste du monde, une monade à laquelle Dieu n'a pas donné d'autre fondement qu'elle-même, absolument solitaire. Pour Leibniz son destin est inscrit en elle-même, son degré d'évolution, son bonheur ou son malheur relèvent de sa dynamique interne. Elle est responsable d'elle-même; ce qu'elle est et ce qui lui arrive dépend de sa volonté propre et de la décision divine. Cette coupure entre l'individu d'une part, la société et la nature d'autre part, coupure liée étroitement aux autres dualités philosophiques telles que la pensée et l'être, l'essence et le phénomène, le corps et l'esprit, la sensibilité et la raison, permet de saisir le concept de l'individu libre, que la pensée bourgeoise oppose au Moyen Âge, comme une essence métaphysique fermement constituée. Sans tenir compte du fait qu'il est soumis aux conditions d'existence concrètes de la société, on le pense comme un concept souverain, dès l'époque absolutiste et à plus forte raison après sa fin. Comme on concevait alors l'individu comme simplement isolé et achevé en soi, il pouvait sembler que la suppression nécessaire des autorités anciennes serait suffisante, puisqu'il pouvait dès lors tout réaliser par lui-même. En réalité, pour la majorité des personnes concernées, cette libération signifiait en premier lieu qu'elles étaient livrées au terrible mécanisme d'exploitation des manufactures. L'individu responsable de lui-même se voyait confronté à une puissance inconnue à laquelle il lui fallait se soumettre. En théorie il ne devait se considérer comme lié par aucune décision d'aucune instance humaine, sans l'avoir mise à l'épreuve de la raison; mais en contrepartie il se trouvait seul au monde et s'il ne voulait disparaître, il devait se soumettre. C'était les circonstances données qui prenaient un caractère autoritaire. Le Moyen Âge avait rapporté l'ordre du monde à un décret divin, ce qui lui

29. John Stuart Mill, *On liberty*, Boston, 1863.

donnait un sens. Dans les temps modernes, toutes les situations réelles n'apparaissent que comme des données de fait, qui n'ont pas de signification, et qu'il faut donc prendre telles quelles. Il devient évident que les différences de classes ne viennent pas de Dieu; mais on ne reconnaît pas encore qu'elles résultent du processus humain du travail. Avec les rapports qui en dépendent, elles apparaissent comme quelque chose d'étranger à l'individu souverain, à la substance métaphysique de la pensée bourgeoise, comme une réalité en soi; elles s'opposent donc au sujet connaissant et agissant, comme étant un principe différent. La philosophie bourgeoise est dualiste de nature, même lorsqu'elle présente des aspects panthéistes. Lorsqu'elle s'efforce de dépasser la coupure entre le moi et le monde par la médiation de la pensée, et de faire de la nature et de l'histoire l'expression, l'incarnation, le symbole de l'être ou de l'esprit humain, c'est qu'elle reconnaît la réalité comme un principe, qui est ce qu'il est, de plein droit, et qu'il ne faut pas considérer comme dépendant ou changeant, mais comme quelque chose qui a un sens, qui a besoin d'être interprété, d'être lu comme un « code <sup>30</sup> ». On croit avoir renversé les autorités, mais elles réapparaissent en philosophie sous forme de concepts métaphysiques. En ce sens la philosophie n'est que le reflet de ce qui s'est produit dans la société. Les hommes se sont libérés des entraves que constituaient les anciens rapports de propriété, sanctionnés par Dieu. Mais on prend les nouvelles entraves pour la nature, pour la manifestation d'une chose en soi, qu'on ne peut mettre en cause, qui échappe à l'influence des hommes. C'est précisément dans cette situation philosophique — l'individu saisi non dans son imbrication étroite avec la société et la nature, mais abstraitement, élevé au rang d'être purement spirituel, qui doit désormais penser et accepter le monde comme un principe éternel, et au besoin comme expression de son être véritable — que se reflète l'imperfection de sa liberté : c'est l'impuissance

30. Cf. Karl Jaspers, *Philosophie*, vol. III, Berlin, 1932, p. 128 sq.

de l'individu dans une société anarchique, déchirée de contradictions, inhumaine.

Si dans l'analyse immanente de cette catégorie de la conscience humaine la fierté de ne pas laisser régner l'autorité, à moins qu'elle ne se justifie aux yeux de la raison, révèle sa fragilité, ce caractère illusoire peut être développé à partir de la réalité sociale qui la fonde de deux manières : elle a sa racine unique dans l'opacité du processus de production bourgeois, mais sa signification est différente dans la vie de chacune des deux classes. Dans l'économie libérale le patron d'une entreprise indépendante pense être maître de ses décisions. La nature des marchandises qu'il produit, le genre de machines qu'il veut utiliser, le lieu d'implantation de son usine, tout cela a l'air de dépendre de sa libre décision, d'être le fruit de sa hauteur de vues et de son esprit créatif. Le rôle important que jouent le génie et les qualités de chef dans la littérature économique et philosophique de l'époque moderne tiennent en grande partie à cela. « J'insiste particulièrement sur cette signification capitale du génie et sur la nécessité de leur laisser une grande liberté d'action dans le monde de la pensée comme dans celui de l'action », dit John Stuart Mill, en songeant au fait que la majorité des gens se plaignent de ce qu'on ne leur laisse pas assez de liberté de manœuvre <sup>31</sup>. Si cet enthousiasme pour le génie, qui depuis est devenu pratiquement le signe distinctif de la conscience moyenne, a pu contribuer à accroître tellement l'influence des grands dirigeants économiques, c'est que dans le système actuel les projets relèvent pour la plupart d'une véritable divination, c'est-à-dire des intuitions. De nos jours, pour le petit chef d'entreprise, la situation est encore ce qu'elle était pour l'ensemble de sa classe à l'époque libérale. Il peut certes prendre des dispositions en se servant d'expériences antérieures, s'aider de ses aptitudes psychologiques et de sa connaissance de la situation économique et politique, mais c'est seulement après coup que le marché décide de la valeur de son produit,

31. John Stuart Mill, *op. cit.*

et donc de son activité à lui; il y a donc nécessairement là un moment irrationnel, qui est la résultante de forces divergentes dont on ne peut saisir l'action dans leur totalité. Dans ses prévisions le directeur d'usine dépend autant des besoins de la société que n'importe quel artisan du Moyen Age; il n'est en aucune façon plus libre, seulement cette absence de liberté ne se manifeste pas à travers les vœux d'une clientèle stable et connue ou l'exigence de rentabilité d'un propriétaire foncier. Cela s'exprime dans la valeur marchande des produits et dans le profit qu'il en retire, et cette tendance autoritaire se manifeste dans le bilan de fin d'année. La valeur d'usage du produit détermine aussi sa valeur d'échange, mais dans la mesure où la nature matérielle des marchandises qui peuvent être mises sur le marché est prédéterminée, d'une certaine façon, par des facteurs tels que les matières premières nécessaires, le renouvellement de l'appareil de production, les hommes qui doivent le faire fonctionner; la valeur des marchandises exprime donc des relations matérielles que l'on peut constater. Mais dans l'ordre actuel ce lien entre la valeur et les besoins de la société ne découle pas seulement d'éléments psychiques et politiques prévisibles; il dépend aussi de l'addition d'innombrables événements incontrôlables.

La période classique de cet état de choses appartient certes au passé, de même que le libéralisme, et à notre époque, qui n'est plus caractérisée par la concurrence d'innombrables existences indépendantes, mais par la lutte entre des trusts et monopoles géants, l'aptitude à prévoir correctement l'état du marché, le calcul, la spéculation se sont transformés en une vaste mobilisation de nations entières en vue d'affrontements violents. Mais le petit commerçant projette néanmoins ses propres difficultés, en les grossissant, sur les chefs des trusts industriels. Quand il est lui-même obligé, pour ne pas sombrer, de louvoyer sans cesse au milieu des difficultés qui l'accablent, il lui semble que ces dirigeants doivent vraiment être des génies pour se maintenir sur leurs sommets. Même si l'expérience leur enseigne que c'est moins les qualités spirituelles de leurs

pères qu'il leur a fallu développer en eux-mêmes qu'une intransigeance sans scrupules, qui est nécessaire aujourd'hui pour que les masses soient dominées par une oligarchie économique et politique, la réalité sociale ne leur apparaît en aucun cas claire et compréhensible. D'une part les populations de leur propre pays leur apparaissent, comme aussi les groupes de puissances ennemis, comme de dangereuses forces naturelles qu'il leur faut réprimer ou orienter adroitement vers leurs buts à eux; d'autre part les mécanismes du marché mondial ne les laissent pas moins désemparés qu'une concurrence plus limitée, et ils ne se contentent pas de diffuser l'idéologie selon laquelle l'activité des magnats de l'économie se fonde sur un instinct génial, mais encore ils y croient. Eux aussi perçoivent la réalité sociale comme un principe en soi, qui leur est étranger, et pour eux la liberté consiste essentiellement à s'adapter à cette fatalité par des méthodes actives ou passives, au lieu de la déterminer par un projet unitaire. Dans le système économique actuel la société semble aussi aveugle que la nature inanimée; car ce n'est pas par la réflexion et la décision collectives que les hommes règlent le processus qui les fait vivre en collectivité sociale; au contraire, la production et la répartition de tous les biens nécessaires à la vie se fait dans d'innombrables actions sans aucune coordination, et dans l'affrontement des groupes et des individus. Sous le signe de l'État totalitaire l'aggravation des antagonismes externes n'a apaisé qu'en apparence les antagonismes internes; au contraire, ceux-ci sont seulement cachés par tous les moyens, et une fois refoulés hors du champ de la conscience, ils continuent à régir la politique de guerre ou de paix en Europe, même si à l'intérieur des problèmes économiques on voit ressortir nettement, face aux questions économiques à proprement parler, le souci de préserver le système en tant que tel, pour donner par moments à la politique une apparence de cohérence et d'unité plus grandes. A l'époque bourgeoise l'histoire ne ressemble pas à une lutte consciente de l'humanité contre la nature ou au développement continu de toutes ses forces et de toutes ses dispositions, mais à une fatalité absurde,

face à laquelle l'individu peut se comporter plus ou moins habilement, selon sa situation de classe. La liberté et la génialité apparentes du chef d'entreprise, dont la réputation contribue à renforcer l'autorité, c'est au fond l'adaptation à un état de la société où l'humanité n'a pas pris son destin en main, c'est la soumission à un sort aveugle au lieu de sa régulation par la raison, la dépendance par rapport à un état social irrationnel, qu'il faut utiliser au lieu de le former dans sa totalité, bref, il y a dans cette liberté un renoncement à la liberté — peut-être nécessaire à l'origine, mais qui constitue maintenant une régression —, le respect de la force aveugle du hasard, une autorité depuis longtemps discréditée. Cet état de dépendance du chef d'entreprise, qui découle du caractère irrationnel du processus économique, ressort partout dans son impuissance face à l'aggravation des crises et à la perplexité qui se fait jour jusque dans les milieux dirigeants de l'économie. Au moment où la conscience des banquiers, des manufacturiers et des marchands, telle qu'elle s'est exprimée dans les œuvres marquantes de la littérature du siècle dernier, s'est débarrassée de l'humilité, elle a perçu les faits sociaux comme une instance supérieure, aveugle, et a traduit son rapport avec les autres hommes dans la nécessité économique anonyme, contrairement au Moyen Age. C'est ainsi qu'elle gagne une autorité nouvelle et puissante. Lorsqu'il s'agit de décider du sort des hommes, d'embaucher ou de licencier des masses d'ouvriers, de ruiner des paysans dans des régions entières, de déclencher des guerres, etc., ce n'est pas la liberté qui remplace l'arbitraire, mais le mécanisme économique aveugle, un Dieu anonyme, qui réduit les hommes en esclavage et à qui se réfèrent ceux-là même qui en tirent profit, même sans en être les maîtres. Les puissants ont cessé d'agir en tant que représentants d'une autorité temporelle ou spirituelle, pour fonctionner comme exécutants de la nécessité interne qui régit leurs fortunes. Les chefs d'entreprise, dans leur apparente liberté, ne sont plus motivés par la prétendue intériorité, mais par une dynamique économique dépourvue d'âme, et ils n'ont pas la latitude de s'opposer à cet état de fait, à moins de

renoncer à exister. L'adaptation aussi complète que possible du sujet à l'autorité réifiée de l'économie, c'est là une des formes que prend la raison dans la réalité bourgeoise.

Le caractère illusoire du rejet de l'autorité par les philosophes est fondé sur la position du patron à l'intérieur du processus de production dans la même mesure que dans la vie du travailleur. On sait que celui-ci n'a connu que très tard, même de manière formelle, la liberté extérieure, c'est-à-dire la liberté de ses mouvements et le choix d'un métier déterminé, et encore dans les limites imposées par la misère. Quand dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, au moment du passage à une économie de pâturage, les propriétaires fonciers ont chassé leurs fermiers de leurs champs, « par force et par ruse », comme il ressort du célèbre récit de l'*Utopie* — libération toute négative, qui les dépouillait de tous leurs moyens de vivre —, cela ne signifia sûrement pas, dans l'histoire européenne, qu'il était possible de choisir le lieu et la nature de son travail. Les exécutions massives de vagabonds qui eurent lieu à cette époque marquent le début de la longue histoire de la misère des travailleurs indépendants. Lorsque les manufactures, qui en Italie remontent au XIII<sup>e</sup> siècle, se développèrent peu à peu depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle parallèlement à l'industrie à domicile, c'est-à-dire au système du travail à façon, elles furent des lieux d'épouvante. Le fait qu'elles fussent rattachées la plupart du temps à des orphelinats, des asiles d'aliénés ou des hospices ne signifie nullement que le lieu de travail était aussi un hospice, mais bien que l'hospice était un lieu de travail et que les hommes mourraient de leur travail plus que de toute autre maladie. La théorie selon laquelle l'individu est l'auteur de sa propre destinée — qui ne révéla complètement son contenu social que vers 1830 dans l'Angleterre libérale, il est vrai — a déjà trouvé son expression adéquate aux siècles précédents dans la manière impitoyable dont on enrôla de force les pauvres dans les mines et les manufactures. L'Antiquité et le début du Moyen Age ont été cruels, mais c'est avec l'accroissement des besoins en personnel dans l'économie de libre entreprise, alors en expansion, que la nécessité

de contraindre les masses à un travail meurtrier a été transformée par la raison en exigence morale. On a donc agi en conséquence non seulement envers les pauvres, mais d'une manière générale, envers tous les faibles, enfants, vieillards et malades. L'édit du Grand Électeur (1618) qui instituait des prisons, des manufactures et des filatures, où devaient être hébergés aussi tous les chômeurs et leurs enfants, au besoin par la force, n'était pas seulement destiné à développer l'industrie textile, mais aussi à apprendre aux fainéants à travailler<sup>32</sup>; il est bien caractéristique de l'esprit de l'époque. Celui-ci a d'ailleurs débordé le cadre du XVIII<sup>e</sup> siècle : « Frédéric le Grand, écrit Kulischer, attache tant d'importance au travail des enfants, qu'au cours de son séjour à Hirschberg en Silésie, en 1766, il propose aux marchands de leur expédier mille enfants âgés de dix à douze ans, pour les employer dans les filatures; il est extrêmement fâché qu'on rejette son offre<sup>33</sup>. » A un chef d'entreprise qui se plaignait de la mauvaise qualité des ouvriers recrutés en Hollande et au Danemark, il avait livré des orphelins. En 1748 on expédie des enfants d'un orphelinat de Potsdam à un autre industriel. En France, en Angleterre, et en Hollande on considérait que le travail des enfants à partir de l'âge de quatre ans dans l'industrie à domicile et dans les manufactures était absolument légitime et bien sûr aussi celui des vieillards et des malades. Il est rare de trouver un décret qui protège les enfants contre le travail de la mine. La durée du travail n'est en tout cas jamais inférieure à treize heures par jour, et bien souvent plus longue. Plus question de choisir le lieu de son travail; dans le système du travail à domicile, les ouvriers n'avaient pas plus le droit de travailler pour d'autres « donneurs d'ordre » que ceux des manufactures de quitter l'entreprise sans l'autorisation de leur patron. Quand les enfants embauchés de force sur les différents lieux de travail, avec ou sans l'accord de leurs familles, se sauvaient, on les

32. Cf. Josef Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, vol. II, Berlin 1929, p. 151.

33. *Op. cit.*, p. 187 sq.; cf. aussi p. 113-197; ainsi que d'autres ouvrages sur l'histoire de l'économie, comme ceux de Herkner, Gothein, Cunow.

rattrapait avec l'aide des autorités. Les grèves étaient sévèrement punies et les salaires maintenus volontairement à un niveau très bas, avec l'approbation du gouvernement et même sur son ordre exprès. L'ami et commanditaire de Spinoza, de Witt, demanda que l'autorité baisse les salaires. On était unanimement convaincu que tant que l'ouvrier aurait un sou en poche ou le moindre crédit, il succomberait au vice de l'oisiveté, c'est-à-dire qu'en réalité il n'accepterait plus en aucun cas de se soumettre aux conditions de travail meurtrières. Dans la pensée économique qui avait cours au XVIII<sup>e</sup> siècle, il fallut tout l'esprit de progrès d'un Turgot pour critiquer sérieusement le fait que des ouvriers fussent retenus dans une manufacture contre leur volonté, et toute l'expérience d'un Voltaire pour constater que le travail peut cesser d'être une nécessité pour devenir un fléau. « L'homme est né pour l'action, écrit-il vers 1720, comme le feu tend en haut et la pierre en bas. N'être point occupé et n'exister pas est la même chose pour l'homme. Toute la différence consiste dans les occupations douces ou tumultueuses, dangereuses ou utiles. » Et cinquante ans plus tard il ajoute une ligne à ce qui précède : « Job a bien dit : L'homme est né pour le travail comme l'oiseau pour voler, mais l'oiseau en volant peut être pris au trébuchet<sup>34</sup>. »

Toutefois, ce dont il est question ici, ce n'est pas la contradiction entre l'existence de ces masses, qui étaient effroyablement exploitées sans pourtant être composées de « serfs » à proprement parler, et la théorie de la liberté et de la dignité de l'homme, qui règne dans la philosophie depuis l'époque de Pic de la Mirandole; nous voulons seulement parler d'un moment du rapport de travail tel qu'il existe dans les temps modernes, à savoir du camouflage de l'autorité aux yeux de l'ouvrier. Dans le système du travail qui est en vigueur à peu près généralement dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle, après une longue préhistoire dans les villes, le rapport entre patron et ouvriers est fondé sur ce

34. Voltaire, « Remarques sur les pensées de M. Pascal », in : *Œuvres*, Garnier Frères, vol. XXII, Paris, 1883-1885, p. 41 sq. En français dans le texte.

qu'on appelle un libre contrat. Même quand les ouvriers se regroupaient en syndicats et que, renonçant en partie à leur indépendance, ils chargeaient leurs fonctionnaires d'établir des contrats, c'est à la décision des travailleurs qu'on les imputait en dernier ressort. « L'établissement des rapports entre les patrons indépendants et les travailleurs des entreprises fait l'objet d'un libre accord, sous réserve des restrictions apportées par une loi impériale », dit la Charte des métiers de l'Empire allemand (§ 105). Mais cette liberté avait bien d'autres limites que les lois impériales, des limites qui n'étaient absolument pas fondées dans la nature ou sur le faible développement des forces humaines, mais sur le caractère particulier de la forme de société dominante, et qui pourtant semblent impossibles à supprimer, car elles apparaissent comme des instances qu'il faut respecter purement et simplement. Bien que les deux parties liées par un rapport de travail passent pour libres, on fait néanmoins abstraction du fait que l'obligation d'entrer dans ce rapport joue différemment pour l'une ou pour l'autre. L'ouvrier est pauvre, et il a contre lui toute la concurrence de sa propre classe à l'échelle nationale et internationale. Derrière chaque individu on trouve immédiatement la faim et la misère. Son partenaire, par contre, ne dispose pas seulement des moyens de production, d'une bonne vue d'ensemble de la situation, d'influence sur le pouvoir de l'État, et de toutes les possibilités qu'offre la propagande, mais aussi du crédit. La différence entre riches et pauvres est socialement déterminée, établie et maintenue par les hommes et pourtant elle se présente comme une loi de la nature, à laquelle les hommes ne peuvent rien changer. Le travailleur isolé dépend plus étroitement de la conclusion du contrat que son partenaire, et les conditions auxquelles il doit se soumettre sont établies d'avance dans leurs grandes lignes. Elles n'ont absolument pas été imaginées ni dictées par l'arbitraire d'un patron. Celui-ci pouvait bien vite fixer une limite aux fonctionnaires syndicaux qui cherchaient à obtenir certaines améliorations : sa compétitivité sur le marché intérieur ou extérieur. C'est dans le rappel de cette règle, à laquelle les organisations devaient se soumettre

elles aussi, que s'exprime le trait essentiel du système dominant, à savoir que le travail ne dépend, ni dans sa nature ni dans son contenu, de la volonté consciente de la société, mais du jeu aveugle des forces dispersées — et ce trait coïncide avec l'absence de liberté du patron. La différence, c'est que cette nécessité inconsciente, dans laquelle l'ensemble des efforts conscients des individus et des peuples ainsi que l'appareil politique et culturel constituent un moment important, représente pour l'une des parties la condition même de son pouvoir, et pour l'autre, la rigueur du sort. Se soumettre aux conditions économiques données — ce que fait l'ouvrier dans le libre contrat — c'est aussi se soumettre à la volonté personnelle du patron; quand l'ouvrier admet l'autorité des faits économiques, il admet aussi pratiquement la position de force et l'autorité du patron. Tant qu'il avait foi dans les théories idéalistes de la liberté, de l'égalité et de la souveraineté absolue de la raison, telles qu'elles avaient cours au siècle dernier, tant qu'il se sentait libre dans les circonstances données, sa conscience restait en fait de nature idéologique; car les autorités n'étaient pas renversées, elles ne faisaient que se dissimuler derrière la puissance anonyme de la nécessité économique, ou, comme on dit généralement, derrière le langage des faits.

Une partie de la littérature des sciences humaines a pour thème, conscient ou non, l'effort qui a été fait pour donner un fondement naturel à l'état de dépendance des hommes dans la société bourgeoise, dont l'idéologie a condamné l'autorité irrationnelle des personnes ou d'autres puissances jusqu'au début de la dernière période, et pour présenter cet état comme un fait inéluctable. La soumission à des volontés étrangères ne découle plus simplement du respect de la tradition, mais au contraire de la compréhension apparente des faits éternels. « Tant que la nature concrète du travail d'exécution, peut-on lire dans un manuel d'économie politique bien typique<sup>35</sup>,

35. E. von Philippovich, *Grundriss der politischen Oekonomie*, vol. I, Tübingen, 1919, p. 155.

a un effet réellement défavorable, ou ressenti comme tel, on ne peut éviter celui-ci. Ainsi qu'il a été montré précédemment, le travail d'exécution exige dans tous les cas une soumission personnelle, un assujettissement de la volonté personnelle à celui qui commande, qui gouverne, et il entraîne donc une ségrégation entre les positions sociales, qui restera inévitable. Dans la mesure où une grande partie du travail d'exécution est liée à des risques de mort ou de maladie, avec une plus grande perte de bien-être et de confort que d'autres catégories de travail, il faut envisager des inconvénients — à condition que la nécessité de ces tâches pour l'approvisionnement des hommes soit bien établie —, qui sont inévitables et qui doivent toujours être supportés par une partie quelconque de la société. Aucun système de travail ne pourra les supprimer tout à fait. » Si des descriptions de ce genre présentent par ailleurs des traits favorables aux ouvriers, elles font ressortir en général que « bien des moments où la situation de travail a une forme défavorable (conditions de travail extérieures, lieu et durée du travail, salaires) » peuvent indubitablement être améliorées. On affirme pourtant qu'on ne peut rien changer à la relation entre les fonctions de direction et une vie agréable, les fonctions d'exécution et une vie pénible, à la répartition fatale de ces deux modes d'existence entre des groupes sociaux déterminés. En vérité, on donne à un rapport historique la valeur d'un fait situé au-dessus de l'histoire, car cette division du travail et de la participation aux plaisirs de l'existence est adaptée à un certain degré d'évolution des forces humaines et de leurs outils, et perd de sa valeur productive au cours de l'histoire. La conception bourgeoise du travail, où la subordination n'est pas fondée sur la naissance, mais sur un libre contrat entre des personnes privées et où ce n'est pas directement le patron qui ordonne l'assujettissement, mais les conditions économiques, a eu en fait une signification extrêmement productive et stimulante. La subordination au patron et aux puissances qui lui sont alliées dans la société — subordination médiatisée par la soumission à une nécessité qui semblait purement naturelle —, l'obéissance à la

personne que sa fortune destinait à diriger la production, étaient justifiées concrètement. Cette situation correspondait à la différence entre les aptitudes des masses sous-développées et celles de l'élite cultivée, ainsi qu'à la technique mal rationalisée de la gestion des entreprises, par suite de l'insuffisance de l'appareil commercial encore peu développé. Il fallait que les hommes apprennent à se soumettre à la hiérarchie, pour permettre cet immense bond en avant de la productivité du travail, qui a eu lieu depuis, et par suite le développement de la conscience individuelle. C'est pourquoi cette autorité masquée et médiatisée a longtemps été impitoyable, certes, mais historiquement rationnelle. Le fait qu'elle apparaisse sous une forme irrationnelle signifie qu'elle n'a pas du tout été fondée sur cette situation historique, c'est-à-dire sur le rapport entre les aptitudes humaines et les fonctions déterminées par le mode de production, mais sur la nécessité économique devenue autonome. Celle-ci semble se maintenir encore, même quand la direction de la production par des intérêts ou des groupes d'intérêts privés concurrents — qui étaient une condition du progrès culturel — est depuis longtemps devenue problématique.

L'attitude vis-à-vis de l'autorité à l'époque moderne est donc moins simple qu'il ne pourrait sembler à en juger par le style clair et précis de certains penseurs. La liberté qu'affirme la philosophie est une idéologie, c'est-à-dire une illusion rendue nécessaire par la forme spécifique du processus de vie de la société. Les deux groupes sociaux marquants ont pu être induits en erreur par elle, parce que le manque de liberté de chacun d'eux lui était dissimulé d'une manière déterminée, correspondant à sa situation à l'intérieur du processus de production. Être privé de liberté, c'est dépendre des pensées, des décisions, des actes d'autres hommes, sans que cela soit fondé sur la raison, c'est-à-dire précisément ce que les penseurs de la bourgeoisie reprochaient à ceux du Moyen Âge. On s'incline devant les circonstances, on se soumet à la réalité. Accepter les rapports d'autorité entre les classes, ce n'est pas reconnaître directement un droit héréditaire de la classe supérieure, mais admettre que

les données économiques, comme par exemple les estimations subjectives des biens, les prix, les formes juridiques, les rapports de propriété, etc., sont des faits immédiats ou naturels, et croire qu'on s'adapte aux faits, alors qu'en réalité on s'y soumet.

Cette structure complexe de l'autorité connut son apogée dans le libéralisme. Mais même à l'époque de l'État totalitaire, c'est là une clé qui permet de comprendre les réactions humaines. On peut toujours, intellectuellement, considérer que c'est l'État qui est à l'origine des rapports de dépendance économique qui fondent la vie sociale; mais les masses populaires ne peuvent approuver complètement l'État que si les rapports de dépendance ne leur posent pas encore de problème véritable. C'est pourquoi, en tentant d'assimiler la structure autoritaire de notre époque aux rapports entre le chef et ses partisans, et de donner à la reconnaissance de cette hiérarchie une valeur fondamentale absolue, on devrait nécessairement aboutir à un échec. Plus exactement, le nouveau rapport d'autorité qui se trouve aujourd'hui au premier plan de la pensée et des sentiments n'est possible que parce que cet autre rapport, plus quotidien et en même temps plus profond, n'a pas encore perdu de son pouvoir, un pouvoir que par ailleurs il sert à consolider. En politique le gouvernement autoritaire est efficace, parce que de grandes masses reconnaissent, consciemment et inconsciemment, que leur état de dépendance économique est nécessaire, ou du moins parce qu'ils ne le comprennent pas très bien, et cette situation renforce à son tour la situation politique. Cette nouvelle forme d'autorité aurait perdu sa base idéologique la plus solide, par la négation du rapport de dépendance concret dans l'économie, par la dénonciation de cette nécessité économique apparemment absolue, par la connaissance théorique, par l'effondrement de l'autorité au sens bourgeois du terme. Porter un jugement indistinct sur les gouvernements autoritaires sans prendre en considération la structure économique qui les fonde, c'est donc négliger l'essentiel.

La diffusion du protestantisme montre déjà que la formation et le maintien des rapports d'autorité irrationnels sous une

forme non déguisée font partie des facteurs qui renforcent le rapport économique plus profond, agissant sur lui et en subissant l'influence. Toute la littérature politique, religieuse et philosophique des temps modernes est pleine de l'éloge de l'autorité, de l'obéissance, de l'esprit de sacrifice, du difficile sens du devoir. Même si ces exhortations, dont le sens se durcit à mesure que la fortune des gens à qui on s'adresse décroît, sont mêlées avec plus ou moins d'artifice ou d'habileté aux mots d'ordre de raison, de liberté, de bonheur pour le plus grand nombre d'hommes possible, ou de justice pour tous, elles révèlent malgré tout le côté négatif de la situation existante. Depuis les débuts de l'économie moderne on a été obligé de renforcer le langage insidieux des faits économiques qui incitait à se soumettre au rapport de production non seulement par la contrainte politique, religieuse ou morale, mais aussi par le respect sacré, mystique, masochiste des personnes et des puissances saintes ou non. Quand la philosophie contribue, après la Première Guerre mondiale, à préparer l'avènement des régimes autoritaires, elle pouvait se fonder sur une longue tradition. Max Scheler lui-même a encore critiqué des philosophes bourgeois comme Hobbes, parce qu'ils voulaient « fonder les constituants et l'essence même du " bon " et du " méchant " sur les normes et les préceptes d'une autorité<sup>36</sup> ». Il se défend de favoriser cette « prétendue éthique de l'autorité », et idolâtre par contre sans réserve la « valeur morale propre de l'autorité ». Certes, il affirme qu'« en matière de connaissance théorique il n'existe aucune " autorité " qui puisse opposer valablement ses prétentions au principe de la " liberté de recherche " », mais il admet néanmoins que « les évaluations morales et les exigences qu'elles impliquent » ne pourraient se comprendre qu'en fonction d'une autorité véritable, puisqu'« elles commencent par être pratiquement effectuées sans discernement, en vertu des ordres de cette autorité<sup>37</sup> ». Sa pensée représente la transition entre l'État

36. Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, traduit de l'allemand par M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, p. 336.

37. *Op. cit.*, p. 336.

libéral et l'État totalitaire. Le contenu et la structure du rapport d'autorité fondamental ne constituent pas le thème des philosophies représentatives de ces deux périodes.

Et pourtant ce rapport marque le visage de l'époque et la nature des types humains prédominants. La forme de la société actuelle repose, comme les formes précédentes, sur le rapport de dépendance qui la caractérise. Même les relations professionnelles ou privées des hommes, qui apparemment ont leur propre loi, sont déterminées par la dépendance fondée sur le mode de production et qui s'exprime immédiatement dans l'existence des classes sociales. L'individu qui se sent libre, mais qui admet que les faits socialement déterminés sont immuables, et qui cherche à satisfaire ses intérêts propres dans le domaine de la réalité donnée, est leur produit. Avant que la bourgeoisie ait eu accès au pouvoir politique, cet état d'esprit mettait au premier rang la liberté et la foi en la raison, à partir de laquelle on devait construire l'État et la morale comme des ébauches mathématiques. Sous le règne de la bourgeoisie, dans le libéralisme, cet aspect rationaliste fait place à l'empirisme. Pourtant on trouve les deux éléments côte à côte — spontanéité de la raison et hétéronomie, liberté et obéissance aveugle, indépendance et sentiment d'impuissance, irrespect et admiration inconditionnelle, intransigeance sur le plan des principes et irrésolution sur le plan des réalités, formalisme théorique et assemblage inintelligent de données brutes — de manière plus ou moins aléatoire, aussi bien dans la vie publique que dans ses productions idéologiques. Les institutions culturelles et leurs champs d'action (Église, école, littérature, etc.) reproduisent ces contradictions dans le caractère des hommes; s'il est impossible de les surmonter dans les conditions données cela vient de ce que les individus croient agir librement, alors que les fondements de l'ordre social lui-même échappent à la volonté de ces existences isolées; les hommes ne peuvent donc que constater et admettre, là où ils pourraient avoir une action décisive, et ils sont privés de cette liberté dont ils ont de plus en plus besoin pour régler et orienter le processus de travail

de la société, et donc les rapports humains en général, conformément à la raison, c'est-à-dire selon un plan unitaire dans l'intérêt de la collectivité. Un bon représentant de ce type de libéral, comme on en rencontre dans des communautés bourgeoises relativement fortes, offre l'image de la liberté, de la largeur de vues, et de la bonne volonté. Il se considère comme le contraire d'un esclave; mais son sens de la justice et l'efficacité de son jugement restent toujours dans les limites précises du mécanisme économique et ne s'expriment pas dans l'ordre social pris globalement. Ces limites qu'il admet peuvent changer, pour lui et pour les autres, à chaque instant, au point que lui-même et les siens peuvent se trouver réduits à la mendicité, sans qu'il y ait de leur faute. Elles se font sentir jusque dans sa liberté, dans sa générosité et son sens de l'amitié. Il est son propre maître bien moins qu'il pourrait sembler à première vue. Malgré sa sincérité, le sentiment qu'il a de son indépendance et ce qui lui correspond, c'est-à-dire le respect de la liberté et de la dignité des autres, sont abstraits et naïfs.

Le fait social qui sanctionne de la manière la plus immédiate les rapports de dépendance existants considérés comme une donnée naturelle, est l'inégalité des fortunes. Quand on est pauvre, il faut travailler dur pour avoir le droit de vivre; il faut même considérer ce travail comme un grand bienfait et un grand privilège, et cela d'autant plus que s'accroît l'armée de réserve industrielle : c'est ce qu'on fait, d'ailleurs, dans la mesure où l'on appartient au type bourgeois autoritaire. En vendant sa force de travail « de son plein gré » on détermine l'accroissement constant du pouvoir des puissants et la différence entre le revenu et la fortune des deux classes s'accroît de manière fantastique. Comme ces qualifications du reste spécialisées et isolées, qui auparavant représentaient encore certaines chances d'ascension sociale et justifiaient tant bien que mal la fiction généralement admise de l'harmonie entre la jouissance et l'efficacité, deviennent de plus en plus indifférentes à mesure que le système devient plus irrationnel, face aux facteurs extérieurs de la destinée individuelle, le hiatus entre la bonne vie et l'échelle des

valeurs humaines apparaît de plus en plus nettement. Tandis que dans l'image d'une société juste ce sont des principes rationnels qui déterminent la part que chacun reçoit de ses conquêtes sur la nature, elle est ici livrée au hasard, et l'acceptation de ce hasard est identique à la religion du succès pur et simple, ce dieu du monde moderne. Il n'y a aucun rapport raisonnable avec un effort qui dépasserait ceux des autres en force, en intelligence, en progrès. C'est le simple fait qu'on est arrivé, qu'on a de l'argent, du pouvoir, des relations, qui vous élèvent au-dessus des autres, qui réduisent les autres à votre merci. Le règne conscient de la justice sociale s'est retiré dans les salles de tribunal, où il semble s'occuper essentiellement des voleurs et des assassins, en se désintéressant du combat politique. La sentence aveugle de l'économie, cette instance sociale plus puissante, qui condamne la plus grande partie de l'humanité à une misère dénuée de sens et qui étouffe d'innombrables dons, on s'y soumet comme à une fatalité inéluctable, et concrètement, on reconnaît qu'elle est en œuvre dans les actions des hommes. Cette injustice universelle, revêtue d'une apparence de nécessité, que ne corrigent même plus dans le climat moderne de religiosité vaguement philosophique, un enfer que l'on prendrait vraiment au sérieux ou un paradis vraiment promis aux bienheureux, finit toutefois par agir à son tour sur le droit traditionnel et par le dépouiller même de sa bonne volonté — et pas seulement parce que d'habitude l'instance économique avait déjà condamné les justiciables bien avant qu'ils n'aient commis leurs crimes, mais parce que les juges l'avaient déjà fait dans leurs pensées et leurs sentiments. S'il y avait malgré tout, à l'époque où cet ordre s'installait, comme il a été dit plus haut, encore quelque raison dans cette répartition du bonheur et du prestige, elle n'a plus aujourd'hui aucune nécessité rationnelle, du fait du nivellement des fonctions dans le travail et parce que l'appareil de production est devenu si commode à comprendre et à manier, et que les possibilités des hommes, et donc la richesse sociale, se sont accrues.

Mais personne n'en porte la responsabilité, les limites de la

liberté sont aussi celles de la conscience. Chacun pour soi. *Sauve qui peut*, — voilà le principe fondamental de la masse cynique, anarchique, qui voit arriver la ruine, c'est là la base de toute la culture bourgeoise. Si d'une manière générale, l'histoire du monde est aussi le tribunal du monde, les verdicts qu'elle rend, c'est le choix que font les parents, la situation du marché du travail, les cours de la bourse. La hiérarchie inhérente à cette société, qui se reproduit de cette manière, n'est certes pas justifiée explicitement, mais on admet qu'elle est nécessaire, ce qui revient finalement à une justification. C'est une autorité qui n'a pas d'âme et qui a en même temps une apparence de rationalité. La foi naïve qu'elle inspire s'exprime dans l'image d'un Dieu plein de sagesse, dont les voies sont merveilleuses et impénétrables. Elle se reflète dans la doctrine de l'élection par la grâce, d'après laquelle personne ne sait s'il sera appelé à la vie éternelle ou condamné, ni pourquoi. Cette autorité, la dépendance acceptée, n'est pas contenue seulement dans la religion, mais dans toutes les représentations humaines, qu'elles relèvent de l'art ou de la vie quotidienne. Elle concerne même l'autorité purement technique, comme par exemple le savoir d'un médecin. La chance qu'il a eue de pouvoir acquérir une formation, du fait d'un ensemble de hasards, et de pouvoir jouer un rôle lui apparaît, ainsi qu'à ses malades, comme le résultat de dons supérieurs et d'une plus grande valeur humaine, bref comme une qualité naturelle et non pas socialement déterminée. Cette conscience s'exprime d'autant plus fort que le patient a moins à lui offrir, de par sa situation, sa fortune ou finalement l'intérêt de sa maladie. Le caractère particulier de cet ordre social — à savoir que le travail s'effectue toujours sous la direction d'autorités, qui le sont devenues par la fortune ou par d'autres heureux hasards, et qui peuvent de moins en moins justifier cette situation par d'autres arguments que l'« état normal des choses » —, ce caractère colore tout ce qui porte aujourd'hui le nom de raison, de morale, d'honneur et de grandeur. Même le vrai mérite, la connaissance supérieure et les capacités techniques en sont touchés et faussés. Ils appa-

raissent moins comme un bénéfice pour la collectivité que le droit de dominer et d'exploiter; on voit bien, lorsqu'on leur témoigne du respect que celui-ci irait tout aussi bien au compte en banque.

Personne n'a vu plus clairement que Nietzsche le rapport entre cette situation générale et la philosophie idéaliste. Hegel, dit-il<sup>38</sup>, « a implanté dans les générations imprégnées de sa pensée cette admiration pour la "puissance de l'histoire" qui se métamorphose à chaque instant en admiration sans voiles du succès et conduit à l'idolâtrie du réel : culte idolâtre dans lequel on s'est généralement exercé à répéter la formule mythologique et très authentiquement allemande de "rendre justice aux faits". Mais quand on apprend à courber l'échine et à baisser la tête devant la "puissance de l'histoire", on finit par approuver de la tête, comme un magot chinois, n'importe quelle puissance, que ce soit celle du gouvernement ou de l'opinion publique, ou de la majorité du nombre, et on agite ses membres en mesure, obéissant à la puissance qui tient les fils —. Si tout succès est dû à une nécessité rationnelle, si tout événement est une victoire de la logique ou de l' "idée", alors jetons-nous vite à genoux devant toute la gamme des "succès"! Quoi! il n'y aurait plus de mythologies souveraines? Quoi! les religions seraient agonisantes? Regardez un peu la religion de la puissance de l'histoire! Observez ces prêtres de la mythologie des idées, et leurs genoux écorchés! Les vertus elles-mêmes ne marchent-elles pas toutes à la suite de cette croyance nouvelle? Ou n'est-ce pas de l'abnégation, quand l'homme politique se laisse aplatis jusqu'à l'état de miroir objectif? N'est-ce pas de la magnanimité que de renoncer à tous les pouvoirs du ciel et de la terre parce que dans tous les pouvoirs on adore la puissance en soi? N'est-ce pas de la justice que de tenir constamment en mains sa balance des forces et d'examiner minutieusement laquelle est la plus puissante et la plus pesante? » Le simple fait qu'à l'époque moderne cette circonstance extérieure à l'homme

<sup>38</sup> Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II, traduit de l'allemand par G. Bianquis, Paris, Aubier, 1964, p. 333 sq.

qu'est la propriété permette à celui-ci de disposer des autres, rend secondaires toutes les autres hiérarchies de valeurs qui ont cours dans la vie publique et y jouent un rôle quelconque. Les groupes sociaux qui doivent s'accommoder de la réalité existante et espèrent y améliorer leur position, maintiennent en vigueur la croyance en la nécessité de ce rapport fondamental, même s'il constitue depuis longtemps une entrave. Il faut bien qu'il y ait une autorité « quelle qu'elle soit », — et pour eux cela désigne moins la véritable autorité, celle qui repose sur la propriété privée, que celle de l'État, qui les contraint à obéir à la précédente, et leur enlève tout pouvoir de décision. Tous les domaines de la vie intellectuelle sont pleins de cet effort pour maintenir cet état d'esprit et pour l'étendre autant que possible à l'ensemble de la population. Ce qui en résulte, c'est-à-dire l'acceptation de la hiérarchie sociale donnée et du mode de production qui la fonde, ainsi que toutes les pulsions psychiques et les formes de conscience liées à cette acceptation — appartient aux éléments intellectuels qui font de la culture le ciment d'une construction sociale bien lézardée.

La grande force psychique qui est nécessaire pour échapper à la pensée dominante ne coïncide ni avec la culture de l'homme averti qui sait distinguer la vraie compétence du charlatanisme, ni avec l'absence d'autorité anarchiste. Tant que le jugement de l'expert se limite à un objet particulier, il n'est pas adéquat, en ce sens qu'il ne fait pas apparaître l'opposition entre les vrais résultats de l'art et de la science d'une part, et la situation établie d'autre part. L'attitude fondamentalement anti-autoritaire de l'anarchiste par contre est une exagération de la conscience que la bourgeoisie a de sa propre liberté, qu'il faudrait réaliser tout de suite et partout, où on le désire : c'est la conséquence de cette vision idéaliste, selon laquelle les conditions matérielles ne jouent aucun rôle. Le processus social du travail exige cependant les connaissances les plus variées; et renoncer à la distinction entre les fonctions d'exécution et les fonctions de commandement n'est pas seulement une utopie, mais aussi un retour aux temps préhistoriques. La véritable antithèse du concept

bourgeois de l'autorité, c'est de le débarrasser des intérêts égoïstes et de l'exploitation. Cette antithèse est liée à l'idée d'une forme de société supérieure, aujourd'hui réalisable. Ce n'est que si les fonctions de commandement et d'exécution dans le travail ne sont pas liées à la bonne ou à la mauvaise qualité de la vie ni réparties de façon trop rigide entre des classes sociales, que la catégorie d'autorité prend une signification différente. Dans la société individualiste les aptitudes elles-mêmes sont une propriété qui constitue un capital — et généralement elles proviennent en partie du capital, c'est-à-dire d'une bonne formation et de l'action stimulante du succès. Mais si les biens nécessaires à la vie des hommes en arrivent à ne plus être produits dans une économie de producteurs apparemment libres, dont les uns doivent se louer aux autres, parce qu'ils sont pauvres, tandis que ces autres sont obligés de fabriquer pour ceux qui sont « solvables », et non pas pour satisfaire les besoins des hommes, si au contraire la production devient un effort planifié de l'humanité tout entière — alors la liberté de l'individu abstrait, qui en fait était lié, deviendra la solidarité dans le travail d'hommes concrets, dont la liberté n'est plus limitée que par la nécessité naturelle. Dans la discipline de leur travail ils se soumettront bien en fait à une autorité, mais celle-ci ne concernera que leurs propres projets, qui auront pris valeur de décision, et qui ne seront pas les résultantes d'intérêts de classe divergents. Ceux-ci auront perdu leur fondement et auront disparu dans l'effort collectif. Le commandement venu de l'extérieur ne sera que l'expression de leur intérêt à eux, puisqu'il est en même temps celui de la collectivité. Dans la discipline et l'obéissance de ceux qui luttent pour l'avènement de cet état de fait se dessine déjà l'idée d'une autre autorité. Le simple fait de la soumission absolue ne donne donc aucun critère qui permette de définir la structure d'une relation autoritaire. Cette attitude formaliste qui consiste à opposer la raison et l'autorité, à revendiquer l'une et mépriser l'autre, l'anarchisme et la philosophie politique autoritaire font encore partie de la même période culturelle.

## III

## FAMILLE

Le rapport des individus à l'autorité, qui est prédéterminé par la nature particulière du processus de travail à l'époque moderne, fait que les institutions sociales concourent à engendrer et à renforcer les mentalités typiques qui lui correspondent. Les mesures prises consciemment par l'Église, l'école, les associations sportives et politiques, le théâtre et la presse n'épuisent pas le champ de cette action; mais plus encore que dans les actes qui visent délibérément à l'éducation des hommes, cette fonction est exercée par l'influence permanente des situations établies, par la faculté qu'a la vie publique et privée de créer des formes vivantes, par l'exemple de personnes qui jouent un rôle dans la destinée de l'individu, bref, du fait de processus qui échappent au contrôle de la conscience. « Je considère l'homme », dit Helvétius<sup>39</sup>, « comme l'élève de tout ce qui l'entoure, de toutes les situations où le met le hasard, enfin de tout ce qui lui arrive ». Si la faim et la peur de la misère obligent les individus à travailler, il faut bien que l'ensemble des forces économiques et culturelles recommencent à exercer leur action sur chaque génération nouvelle, afin de la rendre apte au travail et aux diverses formes que celui-ci peut prendre. « L'intelligence et l'habileté chez les hommes ne sont que le produit de leurs désirs et de leur situation particulière<sup>40</sup>. » Et ces désirs sont eux-mêmes formés de manière précise par la situation et par toutes les différentes instances d'éducation qui se rejoignent en son sein. Parmi tous les facteurs qui influent sur la mentalité de la plupart des individus, par des mécanismes conscients aussi bien qu'inconscients, la famille a un sens tout particulier. Les événements qui s'y produisent forment l'enfant depuis

39. Claude Adrien Helvétius, « De l'Homme », in : *Œuvres complètes*, vol. V, Londres, 1778, p. 188.

40. *Op. cit.*, vol. III, p. 137.

son âge le plus tendre et jouent un rôle décisif dans le développement de ses aptitudes. C'est la réalité, telle qu'elle est reflétée à l'intérieur de ce cercle, dont l'enfant subit l'influence. La famille, qui est l'un des principaux organismes éducatifs, veille à la reproduction des mentalités humaines qu'exige la société et leur donne pour une grande part cette indispensable aptitude au comportement spécifiquement autoritaire dont dépend dans une grande mesure la solidité de l'ordre bourgeois.

C'est principalement à l'époque de la Réforme et de l'absolutisme qu'on a mis l'accent sur cette fonction de la famille considérée comme une activité consciente. Pour habituer l'individu à ne pas désespérer dans ce monde difficile où s'imposait de plus en plus la loi nouvelle du travail, mais au contraire à faire front, il était nécessaire qu'il devienne naturellement intransigeant envers lui et envers les autres. Il est vrai que le christianisme avait depuis longtemps assigné à la famille la tâche d'éduquer en vue du comportement autoritaire de la société. Ainsi saint Augustin enseigne déjà que « ... à la paix de la cité se rapporte celle de la famille, c'est-à-dire la concorde bien ordonnée de ses habitants dans le commandement et dans l'obéissance. Et c'est ainsi que le père de famille doit emprunter aux lois de la cité les règles de conduite qui mettront sa maison en harmonie avec la paix de la cité <sup>41</sup> ». Mais cette recommandation de saint Augustin avait une valeur plus générale que la sévérité dont on fait par la suite une obligation au père. Saint Augustin voulait que l'on élève le chrétien avant tout pour en faire un bon citoyen, et cherchait à fonder l'harmonie de l'État et de l'Église. Le protestantisme a aidé le système social en préparation à instaurer cet état d'esprit, pour lequel le travail, le profit et le pouvoir de disposer du capital remplacent, comme but en soi, une vie centrée sur le bonheur terrestre ou même céleste. L'homme ne doit pas s'incliner devant l'Église, comme dans le catholicisme, mais il doit apprendre à s'incliner purement

41. Saint Augustin, « La cité de Dieu », in : *Œuvres*, vol. 37, traduit du latin par G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 127.

et simplement, à obéir et à travailler. De même, l'obéissance n'est plus essentiellement un moyen pour atteindre la félicité; elle ne s'inscrit pas dans les limites de l'ordre temporel ou spirituel : à l'époque de l'absolutisme elle devient de plus en plus une vertu qui porte en elle-même sa propre valeur. Il faut briser la volonté de l'enfant et remplacer son désir originel de donner libre cours à ses pulsions et à ses aptitudes par l'obligation intériorisée d'obéir inconditionnellement au devoir. Dès l'origine la soumission à l'impératif catégorique du devoir a été un but conscient de la famille bourgeoise. Si à l'époque de la Renaissance les enfants des princes italiens bénéficiaient de rares exceptions près des bienfaits de l'éducation humaniste <sup>42</sup> qui semblait préluder avec bonheur à une ère nouvelle, dans les pays qui prennent une place prépondérante dans l'économie après la découverte de la route maritime des Indes, c'est-à-dire surtout en Hollande et en Angleterre, l'enfance est devenue une chose de plus en plus sérieuse, de plus en plus réprimée.

Dans l'histoire de l'évolution de la famille, depuis l'époque absolutiste jusqu'à l'ère libérale, on voit s'affirmer un moment nouveau dans l'éducation autoritaire. On n'exige plus directement l'obéissance, mais l'usage de la raison. Pour qui se contente de considérer le monde sans passion, il est clair que l'individu doit faire acte d'obéissance et de soumission. Quiconque veut arriver à quelque chose, ou simplement ne pas être éliminé, doit apprendre à se faire accepter par les autres. La conception protestante de la famille ouvre aussi la voie à ce sens des réalités que tend à inculquer toute bonne volonté pédagogique dans les phases plus évoluées de la société bourgeoise. Elle « apparaît dans la pensée fondamentale la plus typique du luthéranisme, qui voit dans la supériorité physique établie par la nature l'expression d'un rapport hiérarchique voulu par Dieu et dans l'ordre établi le but principal de toutes les organisations sociales.

42. On trouvera un exemple de ce type d'éducation dans l'action remarquable de Vittorino Rambaldoni auprès des enfants pauvres. Cf. *Handbuch der Pädagogik*, vol. I, Langensalza, 1928, p. 190.

Le père de famille représente le droit, il dispose d'un pouvoir échappant à tout contrôle, il est le patron, le soutien moral et le prêtre de sa maison<sup>43</sup>. » Dans le protestantisme, ce fait naturel qu'est la force physique du père apparaît en même temps comme une réalité morale qu'il convient de respecter. Puisque le père est plus fort *de facto*, il l'est aussi *de jure* ; l'enfant ne doit pas seulement tenir compte de cette supériorité, mais il doit ce faisant la respecter. Cette situation familiale, qui est déterminante pour l'évolution de l'enfant, implique déjà la structure autoritaire de la réalité extérieure à la famille : l'individu doit se contenter d'accepter les inégalités des conditions d'existence qu'il trouve dans le monde, il doit faire son chemin dans les conditions qu'elles ont créées, sans y porter atteinte. Reconnaître l'existence des faits, c'est reconnaître leur autorité. Les inégalités établies par la nature sont voulues par Dieu, et dans la société bourgeoise, la richesse et la pauvreté apparaissent aussi comme des données naturelles. Quand l'enfant respecte dans la force de son père un rapport d'ordre moral, et qu'il apprend par là à aimer de tout son cœur ce dont sa raison lui fait constater l'existence, il reçoit la première formation orientée vers le rapport d'autorité bourgeois.

Si le père a le droit moral d'exiger la soumission à sa puissance, ce n'est pas parce qu'il s'en montre digne ; sa dignité lui vient de ce qu'il est le plus fort. Aux débuts de l'ordre bourgeois le pouvoir domestique du père était sans aucun doute une condition indispensable du progrès. La maîtrise de soi, le sens du travail et de la discipline, la capacité de s'en tenir fermement à certaines idées, la justesse de raisonnement dans la vie pratique, l'usage de la raison, l'endurance et le plaisir de se livrer à une activité constructive, — c'étaient là des qualités que l'individu ne pouvait développer dans les circonstances données que sous les ordres et la direction du père, qui lui-même avait été formé à l'école de la vie. Mais comme cette

43. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1923, p. 557 sq.

finalité concrète ne pouvait pas être reconnue dans ses vraies causes sociales, mais qu'elle était voilée par des idéologies religieuses ou métaphysiques, ce qui lui conserve nécessairement son opacité, elle peut apparaître encore comme une fin idéale à une époque où la famille restreinte offre dans la plupart des cas des conditions d'éducation misérables par rapport aux possibilités pédagogiques de la société. Ceci vaut aussi pour les autres fonctions de la famille. Au cours de l'histoire elle en a exercé de nombreuses, extrêmement diverses. En comparaison avec les époques où elle constituait la principale communauté de production, elle a non seulement complètement perdu certaines de ses fonctions, mais celles qu'elle a conservées ont été touchées elles aussi par les changements d'ordre général. En 1911 Müller-Lyer<sup>44</sup> énumère les soins du ménage, la procréation, l'éducation des enfants, la régulation de la démographie et la sélection naturelle, la formation du sens de la communauté, le soin des vieillards et des malades, la possession et la transmission du capital par héritage. La littérature sociologique constate fréquemment que la famille est déjà une forme problématique pour ces processus sociaux, même si la possibilité d'une adaptation peut et doit être considérée en règle générale comme allant de soi, puisque ses traits essentiels sont inséparables de l'existence même du système social. « On a manifestement le sentiment de plus en plus fort que la famille, en tant qu'unité sociale ou processus social, peut changer considérablement, mais que le fondement de la vie familiale, en particulier sa place au sein du processus d'évolution en cours, ne subira vraisemblablement pas de grands changements<sup>45</sup>. » En vérité la famille est une des formes sociales qui en tant qu'éléments de l'appareil culturel actuel exercent de plus en plus mal des fonctions nécessaires en soi, mais qui ne pourraient être changées en dehors du contexte général de la société. Toute tenta-

44. F. Müller-Lyer, *Die Familie*, Munich, 1921, p. 320 sq.

45. E. C. Lindemann, « The Family in transition », cité d'après Reuter et Runner, *The Family, Source Material for the Study and Personality*, New York et Londres, 1931, p. 27.

tive d'améliorer l'ensemble à partir d'elle est forcément sectaire et utopique, et ne fait que détourner de tâches historiques urgentes. Les succès obtenus dans des domaines centraux de la vie sociale se répercutent cependant, ainsi que toute réaction d'ordre général, sur la vie de la famille; car celle-ci montre à tout moment, malgré son autonomie relative et sa capacité de résistance, qu'elle dépend de la dynamique de l'ensemble de la société. Quand une répression brutale frappe la vie sociale, elle détermine la rigueur de l'autorité pédagogique, et la limitation de la puissance et du pouvoir se reflète dans un gouvernement domestique plus supportable. Au cours des derniers siècles, l'enfant de la bourgeoisie voyait dans le fait, socialement déterminé, qu'il dépendait de son père, le résultat de situations de fait religieuses ou naturelles, et en règle générale, ce n'est que dans le cas de conflits extrêmes qu'il pouvait faire l'expérience que la puissance paternelle n'est pas immédiate : quand les forces de l'État se mettaient à la disposition de son père pour briser la volonté de rébellion et l'insubordination de l'enfant.

La conception protestante de Dieu exprime immédiatement la réification de l'autorité. Ce n'est pas, par exemple, parce que Dieu est bon et sage que les hommes lui doivent respect et obéissance. Ainsi l'autorité serait une relation où l'un se soumettrait à l'autre en raison de sa supériorité réelle; elle comporterait alors la tendance à se détruire elle-même, en ce sens que l'obéissance délivrerait finalement la personne subordonnée de sa subordination. Mais cette conception est contredite par la pratique sociale dominante, où l'acceptation de l'état de dépendance aboutit finalement à la renforcer sans cesse. Dans la conscience contemporaine l'autorité n'apparaît d'ailleurs pas du tout comme une relation, mais comme un caractère impossible à supprimer du sujet dominant, une différence qualitative. Comme la pensée bourgeoise ne reconnaît pas la valeur des biens matériels et intellectuels qui font partie de la vie quotidienne des hommes comme une forme des rapports sociaux, mais la soustrait à l'analyse rationnelle en tant que qualités naturelles des choses ou au contraire en tant qu'estimations purement arbi-

traires, elle conçoit l'autorité comme une qualité ferme et stable, dans la mesure du moins où elle ne la récuse pas de manière anarchiste. « Un roi, dit Kierkegaard dans une réflexion fondamentale sur l'autorité<sup>46</sup>, est censé la posséder. D'où vient que l'on est parfois choqué de voir un monarque faire de l'esprit, pratiquer un art, etc. ? De ce qu'en sa personne, on met essentiellement l'accent sur son autorité royale en comparaison de laquelle on voit dans les particularités d'ordre général au sein des différences humaines quelque chose d'accessoire et de passager, d'accidentel et de discordant. Une assemblée de ministres est censée jouir de l'autorité dans le cadre de ses attributions. D'où vient que l'on serait choqué de voir un pareil collègue faire preuve d'esprit, de malice, de profondeur en ses décrets ? De ce qu'à juste titre, qualitativement, on met l'accent sur l'autorité. Demander si un roi est un génie... pour bien vouloir lui obéir en ce cas, c'est au fond un crime de lèse-majesté; car la question recèle un doute quant à la soumission à l'autorité. Vouloir obéir à un collègue de ministres à condition qu'il fasse de l'esprit, c'est au fond se moquer de lui. Si l'on honore son père à cause de ses remarquables dons intellectuels, on commet une impiété. » Si Kierkegaard dit par ailleurs que l'autorité n'est que « passagère » et que l'éternité la détruirait, son idéal de l'autorité. l'image qu'il s'en fait, s'expriment d'autant plus clairement dans sa conception de Dieu. « Quand une personne investie de l'autorité dit à un homme : Va ! et qu'une autre, sans autorité, dit : Va !, le mot exprimé (Va ! ) et sa signification intrinsèque sont dans les deux cas identiques; au point de vue esthétique, si l'on veut, il n'y a pas de différence, laquelle vient de l'autorité. Si l'autorité n'est pas l'autre chose (τὸ ἕτερον), si elle désigne simplement une virtualité en puissance, au sein de l'identité, il n'y a pas d'autorité... Quand Christ proclame : " il y a une vie éternelle ", et que le candidat en théologie Petersen déclare : " il y a une vie éternelle ", tous deux disent la même chose; le

46. S. Kierkegaard. « Sur la différence entre un génie et un apôtre », traduit du danois par P. Tisseau, in : *Œuvres complètes*, t. XVI, Paris, 1971, p. 155 sq.

premier dire ne contient pas plus de déduction, de développement, de profondeur, de richesse de pensée que le second, les deux paroles ont le même poids à la balance de l'esthétique. Et pourtant il y a entre elles une différence qualitative éternelle ! Homme-Dieu, Christ est en possession de la qualité spécifique de l'autorité, dont nulle éternité ne peut opérer la médiation, ou mettre Christ sur le même rang que les hommes dans l'essentielle égalité qui les caractérise. Ainsi Christ a-t-il enseigné avec autorité. Demander si Christ est profond, c'est un blasphème sournois où l'on essaie (consciemment ou non) de L'anéantir ; car la question implique un doute touchant son autorité ; elle s'efforce, dans une impertinente *familiarité*, de Le soumettre à l'appréciation et à la censure, comme s'Il passait un examen, quand Il est celui à qui toute puissance a été donnée dans les cieux et sur la terre<sup>47</sup>. » C'est précisément ce concept réifié d'autorité que l'on applique au pouvoir politique suprême dans la théorie de l'État moderne. Le fait que le protestantisme le réserve à la transcendance — ce qui est certes capital sur le plan religieux — n'empêche pas que ce concept, qu'il soit religieux ou politique, naît en vérité de la pratique sociale, et que la réceptivité à son égard, qui est une catégorie fondamentale de la compréhension du monde, est nécessairement produite dans les conditions de la famille patriarcale restreinte.

L'unité immédiate de la force naturelle et de la respectabilité n'est pas seule à agir comme facteur éducatif dans la famille bourgeoise, dans la perspective de la structure autoritaire caractéristique de cette société ; il faut également envisager une autre qualité du père, apparemment naturelle, elle aussi. Il est le maître de sa maison, parce que c'est lui qui gagne l'argent ou qui le possède. Dans la théorie de l'État, Oppenheimer a montré le sens équivoque du terme de famille. Il voulait éviter l'erreur qui consisterait à croire que la naissance de l'État à partir de la famille se produirait sans heurts. C'est abusivement que l'on a assimilé la famille antique et celle des temps mo-

47. S. Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 156.

dernes ; on a marqué par là le fait que la famille, dont procède l'État selon Aristote, « implique les inégalités de classe dans leur aspect le plus brutal, sous la forme de l'esclavage ». La « maisonnée complète » se composait d'esclaves et d'hommes libres, et ceux-ci n'étaient eux-mêmes rien moins que libres, par rapport au chef de famille<sup>48</sup>. Oppenheimer insiste sur la différence entre les conceptions, et non sur leur identité. Les « *liberi* » de la famille moderne ne peuvent certes plus être vendus par le père, le fils adulte et ses enfants ne sont plus soumis au pouvoir suprême du grand-père<sup>49</sup> ; mais du fait que dans une famille bourgeoise normale c'est l'homme qui dispose de l'argent, cette matérialisation du pouvoir, et qui décide de son emploi, la femme, les fils et les filles deviennent les « siens » ; même à l'époque moderne, leur vie est pour une grande part entre ses mains, ils doivent se soumettre à son commandement et à ses ordres. De même que dans l'économie des siècles précédents la violence immédiate oblige de moins en moins les hommes à accepter le rapport de travail, on constate que dans la famille aussi la réflexion raisonnable et l'obéissance librement consentie remplacent l'esclavage et l'assujettissement. Mais ici aussi, la rationalité est celle de l'individu isolé et impuissant, qui est obligé de se plier aux circonstances, qu'elles soient pleines d'injustice ou conformes à la raison. Ce n'est que dans des périodes, des régions ou des couches sociales extrêmement limitées que la situation désespérée des femmes et des enfants, — dépossédés de toute possibilité de vie heureuse —, leur exploitation matérielle et psychologique — par suite de la prépondérance, d'origine économique, du père — ont pesé moins lourd sur l'humanité que dans l'Antiquité. A cause de cette dépendance, le monde mental dans lequel l'enfant grandit, comme aussi l'imagination qui lui permet d'animer le monde réel, ses phantasmes et ses jugements, sont dominés par l'idée

48. Cf. Franz Oppenheimer, *System der Soziologie*, vol. II, Iena, 1926, p. 89 sq.

49. Sur l'assujettissement des enfants, cf. E. Westermarck, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, traduction allemande de L. Katscher, vol. I, Leipzig, 1913, p. 501.

que certains hommes exercent un pouvoir sur d'autres, qu'il y a ce qui est en haut et ce qui est en bas, les ordres et l'obéissance. Ce schéma est l'une des formes que prend l'entendement de cette époque, une fonction transcendante. L'idée de la nécessité d'une hiérarchie fondée sur des principes naturels, aléatoires, irrationnels, est devenue tellement familière et tellement évidente à l'enfant, qu'il ne peut plus percevoir la terre, l'univers et même l'au-delà que sous cet aspect; il donne par avance cette forme à toute impression nouvelle. Les idéologies du succès et du mérite, de l'harmonie et de la justice se situent aussi au sein de cette image du monde, parce que la réification des inégalités sociales n'accède pas à la conscience. De par leur structure, les rapports de propriété sont considérés comme fermes et définitifs; ils n'apparaissent pas du tout comme l'objet de l'activité sociale ou de bouleversements sociaux, ils ne peuvent donc pas non plus porter préjudice à l'apparence fonctionnelle de la structure sociale. Cependant, du fait des contradictions de la société bourgeoise, le caractère autoritaire que développe l'enfant bourgeois le distingue de l'enfant antique; dans le premier cas, ce caractère autoritaire est plus ou moins raisonneur, appliqué, moralisateur, c'est-à-dire qu'il présente une tendance à la rationalisation qui est fonction de la situation de classe de l'enfant bourgeois et de sa destinée individuelle. La seule chose raisonnable qu'il puisse faire est de s'adapter aux désirs de son père, parce que c'est lui qui possède l'argent, et ceci indépendamment de toutes les idées qu'il peut avoir sur ses qualités d'homme. Du reste ces idées se révèlent vaines, du moins dans les phases tardives de cet ordre social.

Par suite de l'origine apparemment naturelle de la puissance paternelle, qui est doublement enracinée dans sa position économique et dans sa force physique entérinée juridiquement, l'éducation au sein de la famille restreinte est une école remarquable pour le comportement spécifiquement autoritaire dans cette société. Même au xvii<sup>e</sup> et au xviii<sup>e</sup> siècle où les idées de liberté et de justice n'ont pas encore été relativisées d'une manière telle que l'enfant puisse y être sensible, ni considérées

ouvertement comme secondaires par les parents, ces valeurs idéales enseignent aux fils et aux filles de la bourgeoisie, qui les ont intériorisées, que la réalisation de tous leurs désirs dépend en réalité de l'argent et de la situation. « Si depuis mon enfance, demande Helvétius, on a associé dans ma mémoire l'idée de richesse et celle de bonheur, comment me serait-il possible de les séparer ensuite dans mon âge mûr? Si j'ai appris à craindre les grands, en raison d'une certaine forme de gouvernement, est-ce que je respecterai encore mécaniquement la grandeur chez un maître étranger, qui n'a aucun pouvoir sur moi<sup>50</sup>? » Les voies qui mènent au pouvoir ne sont pas tracées, dans le monde bourgeois, par l'application de jugements de valeur moraux, mais par une adaptation habile aux situations. C'est l'enseignement très net que le fils tire de la situation qu'il a vécue dans sa famille. Quelle que soit son opinion sur son père, s'il ne veut provoquer de graves échecs ou de sérieux conflits, il doit se soumettre et chercher à le satisfaire. Le père finit toujours par avoir raison contre lui; c'est lui qui représente la puissance et le succès, et le fils ne peut sauvegarder en lui-même l'harmonie entre ses valeurs idéales et ses actes d'obéissance — harmonie souvent troublée jusqu'à la fin de la puberté — que si le père, c'est-à-dire l'homme fort et puissant, est pourvu de toutes les qualités que l'on reconnaît comme positives. Mais comme en fait l'activité économique et éducative du père vis-à-vis de ses enfants est indispensable dans les circonstances données, parce que sa fonction d'éducation et de gestion, sa sévérité même, expriment, même si c'est de façon problématique, un besoin réel de la société, tant que celle-ci n'aura pas changé dans sa totalité, on ne peut séparer les éléments irrationnels et rationnels dans le respect que lui témoignent ses enfants; et dans le cadre familial restreint l'enfance devient une période d'accoutumance à une autorité, qui unit indistinctement l'exercice d'une fonction sociale spécialisée au pouvoir sur des hommes.

Les règles d'éducation conscientes qui favorisent le respect

50. Helvétius, *op. cit.*, vol. II, p. 213 sq.

de ce qui existe et l'aptitude à se soumettre à l'ordre établi sont ainsi complétées à l'intérieur de la famille restreinte par l'effet suggestif de la situation<sup>51</sup>. Si le chef de famille, dans le cas où celle-ci est encore une communauté de production, est vu directement dans son activité de production au sein de la société, sa position à l'intérieur de la famille, réduite à une communauté de consommation, se traduit par l'argent qu'il rapporte; elle apparaît donc d'autant plus, aux yeux des siens, comme relevant de la fatalité. Puisque sa vie professionnelle et sa vie familiale sont ainsi séparées dans le temps et dans l'espace, tout père de famille bourgeois, même s'il a dans la société une situation misérable et s'il doit courber le dos, peut avoir chez lui un rôle de maître; il peut donc exercer cette fonction extrêmement importante, c'est-à-dire apprendre à ses enfants la modestie et l'obéissance. C'est ainsi que beaucoup de groupes d'ouvriers et d'employés, et pas seulement la grande bourgeoisie, ne cessent de donner naissance à des générations qui ne remettent pas en cause la structure du système économique et social, mais qui l'admettent comme naturel et éternel, et qui vont jusqu'à accepter que leur insatisfaction et leur révolte soient utilisées à ses fins par l'ordre dominant.

Les divers mécanismes qui sont en œuvre dans la formation du caractère autoritaire au sein de la famille ont été étudiés principalement par la psychologie des profondeurs contemporaine. Celle-ci a montré comment la dépendance, le profond sentiment d'infériorité de la plupart des hommes, la polarisation de toute la vie psychique sur les notions d'ordre et de soumission, mais aussi d'autre part les réalisations culturelles des hommes, sont conditionnés par la relation de l'enfant à ses parents ou à ceux qui en tiennent lieu, ainsi qu'à ses frères et sœurs. Les concepts de refoulement et de sublimation, qui résultent du conflit avec la réalité sociale, ont beaucoup aidé à faire comprendre ces phénomènes. Il est déterminant pour la formation du caractère autoritaire que les enfants aient appris sous la

51. Sur le concept de la suggestion sociale en général, cf. Ludwig Gumplowicz, *Die soziologische Staatsidee*, Innsbruck, 1902, p. 205 sq.

pression du père à chercher la cause de tous les échecs sans remonter à leurs causes sociales, mais à s'arrêter aux causes individuelles, et à les hypostasier soit sur le plan religieux — en tant que faute —, soit dans une perspective naturaliste — en tant qu'inaptitude. — La mauvaise conscience développée dans le cadre familial absorbe une infinité d'énergies, qui pourraient sans cela se diriger contre la situation sociale qui contribue à l'échec individuel. Le résultat de l'éducation paternelle, ce sont des hommes qui commencent par s'accuser. Ce caractère a eu un sens productif en son temps, c'est-à-dire aussi longtemps que le sort des individus et le bien de la collectivité dépendaient au moins en partie de sa validité. De nos jours le sentiment obligé de culpabilité, cet esprit de sacrifice permanent, réduit à néant la critique de la réalité, et ce principe se révèle essentiellement négatif, jusqu'à ce qu'il soit généralisé dans sa vérité : c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il soit devenu, pour chaque individu vivant dans une société humaine qui exerce elle-même un pouvoir de décision, la conscience vivante que toute forme de bonheur est le fruit du travail commun. Les types humains qui prédominent aujourd'hui ne sont pas formés à aller au fond des choses et confondent l'apparence et l'être. Ils ne sont pas capables de dépasser par eux-mêmes, au moyen de la réflexion théorique, le simple fait de constater, c'est-à-dire de traduire la matière de l'expérience en concepts conventionnels; et ils ont déjà à leur disposition les catégories religieuses ou autres, par lesquelles on entreprend de se hausser — on a appris à s'en servir sans les remettre en question. La cruauté, qui est selon Nietzsche le « remède contre les blessures de l'orgueil<sup>52</sup> » emprunte d'autres chemins que ceux du travail et de la connaissance, vers lesquels une éducation conforme à la raison pourrait toutefois l'orienter.

Mais même si le fait de vivre sous l'empire du mode de production actuel —, où l'effet de toute décision dépend de toute une série de hasards et où le libre arbitre n'est plus qu'un

52. Nietzsche, in : *Gesammelte Werke*, Musarion, vol. XI, p. 251.

choix à l'aveuglette entre une quantité de possibilités incompréhensibles — suffit à gâcher totalement tout le plaisir qu'on pourrait éprouver à agir, il est certain que l'éducation dans le cadre de la famille restreinte prépare très efficacement à cette répulsion devant toute volonté personnelle. Pour les membres des couches supérieures, les fruits de cette école de l'autorité se sont manifestés surtout sous la forme de l'objectivité, de la tolérance à l'égard des conceptions et des événements artistiques et historiques, fussent-ils des plus contradictoires, du culte sentimental de la grandeur en soi, c'est-à-dire dans l'empirisme et le relativisme de l'ère libérale. Pour les masses de la petite-bourgeoisie, où la pression exercée sur le père était reproduite dans la pression exercée sur les enfants, elle a eu pour conséquence d'accroître immédiatement, outre la cruauté, la tendance masochiste à abandonner toute volonté en face d'un commandement quelconque, du moment que celui-ci portait la marque de la puissance. L'homme moderne ne peut se concevoir sans cet héritage. Comte, le fondateur de la sociologie moderne, le sait par expérience : « Au milieu même des plus violentes convulsions politiques, quand l'économie sociale semble menacée de dissolution, l'instinct des masses manifeste encore cette tendance, qui, jusque dans l'accomplissement des démolitions les plus révolutionnaires, leur inspire l'obéissance aux supériorités intellectuelles et morales, dont elles suivent la direction, et dont elles ont souvent sollicité la domination temporaire <sup>53</sup>. » Mac Dougall affirme que la critique et la réprobation pourraient faire disparaître la tendance de l'individu à s'affirmer et éveiller « l'instinct de soumission » ; « l'état d'esprit qui en résulte balance, selon que l'un ou l'autre effet est prépondérant, entre la rancune irritée, d'où le sentiment négatif que l'individu a de soi-même est absent, les diverses nuances de la honte et de la confusion, et un état de remords, où le sentiment négatif devient l'élément principal ; mais celui-ci peut être accompagné d'un certain plaisir quand la soumission à une puissance qui décide de notre

53. Auguste Comte, *La Sociologie*, Paris, Alcan, 1897, p. 108.

sort est totale, un plaisir qu'il faut expliquer par la satisfaction de l'instinct de soumission <sup>54</sup> ». Dans bien des cas, l'étude de la science est motivée par le besoin de se voir assigner des buts et des chemins à suivre, de donner un sens et une finalité à son action. « Vous croyez chercher la "vérité" ? dit quelque part Nietzsche <sup>55</sup>. Vous êtes en quête d'un chef et vous désirez qu'on vous commande ! » Pourtant l'instinct de soumission n'est pas une grandeur éternelle, mais un phénomène qui se produit essentiellement dans la famille bourgeoise restreinte. Peu importe que ce soit la contrainte ou la douceur qui règne dans l'éducation ; car le caractère de l'enfant est formé bien plus par la structure de la famille que par les intentions et les méthodes conscientes du père. Face au pouvoir dont il dispose, sa bienveillance elle-même — et ceci avant même que l'enfant confronte son expérience avec celle d'autres enfants, du seul fait de sa situation au sein de sa propre famille — apparaît moins comme un comportement approprié qu'une attitude généreuse et donc contraignante. Malgré toute la rationalité que son comportement subjectif peut avoir, sa position sociale vis-à-vis de l'enfant fait que toute mesure éducative, aussi raisonnable soit-elle, évoque irrésistiblement la carotte et le bâton. Certes, on ne peut imaginer aujourd'hui aucune forme d'éducation qui se passerait de cette alternative ; car tout homme qui évolue de l'état de nature vers celui de membre de la société reproduit en résumé, même si c'est avec des modifications, un processus de civilisation millénaire dont la contrainte ne saurait être absente. Mais cette contrainte peut être la reproduction aveugle, dans la relation père-fils, des contradictions sociales régnautes, ou au contraire se révéler dans l'évolution de toute existence individuelle comme une relation qui sera surmontée dans la vie sociale.

Tant que la structure fondamentale de la vie sociale et la culture

54. William McDougall, *Grundlagen einer Sozialpsychologie*, traduit de l'anglais par G. Kautsky-Brunn, Iena, 1928, p. 169.

55. Nietzsche, *op. cit.*, vol. XIV, p. 95.

de l'ère contemporaine qui repose sur elle n'auront pas subi de changement décisif, la famille exercera sa fonction inévitable en produisant des tempéraments autoritaires déterminés. Elle constitue un moment important de l'ensemble de règles et de lois qui domine cette période de l'histoire. Tous les mouvements conséquents, en politique, en morale ou en religion, qui visaient à renforcer et à rénover cette unité, ont vu clairement la fonction fondamentale de la famille dans la production de mentalités autoritaires, et ils se sont assigné le devoir de consolider la famille, avec tout ce que cela implique, comme la prohibition des relations sexuelles en dehors du mariage, la propagande en faveur de la natalité et de l'éducation des enfants, le travail de la femme limité aux soins du ménage. En outre, la manière de concevoir la politique sociale est elle aussi conditionnée essentiellement par la reconnaissance du fait que la famille est indispensable. C'est peut-être Le Play qui a mis l'accent le plus net sur la valeur de l'obéissance dans la famille patriarcale. Les derniers volumes de son grand ouvrage sur les ouvriers européens montrent dès la page de titre que ce sociologue tout à fait rétrograde rend le déclin de l'autorité paternelle responsable de tous les maux des temps modernes. Dès le début, il distingue les groupes sociaux qu'il étudie selon qu'ils observent de près ou de loin « le décalogue et l'autorité paternelle ». Pour lui, la foi en un Dieu unique et la soumission à l'autorité paternelle sont « les deux principes éternels de toute société<sup>56</sup> ». D'une certaine manière, il voit en l'esprit d'obéissance l'« élément concret de la paix sociale<sup>57</sup> », et il considère que l'autorité paternelle a un rôle si fondamental comme source de cette obéissance, qu'il croit même devoir émettre certaines réserves, dans certains cas, sur la formation scolaire, sur l'enseignement de la lecture et de l'écriture aux enfants. « Dans toutes les sociétés incultes les pères de famille sentent bien ce danger, et cela les incite à refuser le bienfait de cette première éducation

56. F. Le Play, *Les ouvriers européens*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, 1877-1879, vol. VI, p. XII.

57. *Op. cit.*, p. XLI.

pour la jeune génération. Ils ne méconnaissent nullement les fruits qu'elle peut produire, mais ils redoutent de perdre le respect et l'obéissance de leurs enfants sous l'influence de cette innovation... Cette méthode (la formation scolaire) n'est pas sans donner à réfléchir, quand elle est introduite trop vite dans des sociétés incultes, aux dépens de l'autorité paternelle. Elle est incontestablement dangereuse, quand elle fournit l'occasion à la population de se tourner contre les institutions traditionnelles de l'humanité. Dans toutes les nations où cette impulsion donnée à l'esprit de la nouvelle génération coïncide avec l'affaiblissement de la foi religieuse et de l'autorité paternelle, l'édifice social est perturbé<sup>58</sup>. » Dans sa perspective antilibérale, Le Play a très exactement saisi la situation. On peut dire la même chose des États totalitaires actuels. Une analyse superficielle a tendance à surestimer l'intégration des pères et des fils dans les organisations nationalistes; il est vrai, certes, que cette tendance existe et qu'elle a des causes extrêmement contraignantes et profondes. Cependant, devant la décomposition de la vie familiale qui s'est manifestée depuis longtemps dans la plus grande partie du monde occidental depuis le développement de la grande industrie et l'accroissement du chômage, et qui a même contaminé de nombreuses couches de la bourgeoisie, cette multiplication des fonctions éducatives dévolues à un État très favorable à la famille, ne signifie certainement pas que celle-ci court un danger plus grand de se désintégrer. Abstraction faite du renforcement général des rapports sociaux qui sauvegardent le fonctionnement de la famille et sont soutenus par elle, ces États cherchent aussi à jouer directement le rôle de régulateurs de ces tendances antifamiliales et à les contenir dans les limites propres à maintenir le système dans le jeu des forces nationales et internationales<sup>59</sup>.

58. F. Le Play, *op. cit.*, vol. IV, p. 361 sq.

59. Le grand rôle de la famille dans l'Allemagne contemporaine, par exemple, comme facteur nécessaire dans la formation du caractère, apparaît entre autres dans le rapport sur le 14<sup>e</sup> Congrès de la Société allemande de Psychologie (*Psychologie des Gemeinschaftslebens*, publié par Otto Klemm, Iena, 1935; cf. essentiel-

De même que les autres éléments du contexte culturel contemporain, la famille entretient avec ces facteurs, comme avec l'ensemble, un rapport non seulement favorable, mais aussi antagoniste. Même à l'époque où l'ordre bourgeois était florissant, quand la vie sociale n'a pu se renouveler qu'à la condition de grands sacrifices supportés par la majorité des hommes, la famille était le lieu où la souffrance s'est exprimée librement et dans laquelle les individus, lésés dans leur intérêt, trouvaient un foyer de résistance. Certes, la réification de l'homme réduit à être dans la vie économique le simple exécutant d'une grandeur économique, de la fortune, ou d'un travail manuel ou technique obéissant à des impératifs techniques se poursuit aussi dans la famille, dans la mesure où le père devient celui qui gagne l'argent, la mère un objet sexuel ou une esclave domestique, et les enfants, ou bien les héritiers, ou bien les garanties vivantes d'un placement dont on attend qu'ils rembourseront avec intérêts les efforts qu'ils ont coûtés. Mais dans le cadre de la famille, où, contrairement à la vie publique, les rapports ne sont pas dictés par le marché et où les individus ne sont pas en concurrence, l'homme a toujours eu la possibilité de n'être pas seulement une fonction, mais aussi un être humain. Tandis que dans la vie bourgeoise l'intérêt de la collectivité a un caractère essentiellement négatif et tend surtout à écarter les dangers, même lorsqu'il ne s'exprime pas dans un contrat, comme lors de catastrophes naturelles, dans les guerres ou dans la répression des mouvements révolutionnaires, il a un aspect positif dans la sexualité et surtout dans l'amour maternel. Au sein de cette unité on recherche volontairement l'épanouissement et le bonheur de l'autre. C'est ainsi que naît l'opposition entre cette unité et la réalité hostile, et c'est en ce sens que la famille ne mène pas à l'autorité bourgeoise, mais qu'elle laisse entrevoir une amélioration de la condition humaine. Dans la nostalgie de bien des adultes pour le paradis de leur enfance, dans la manière dont une femme est

lement les communications sur « La structure de la famille dans sa signification pour les adultes », par Oskar Kutzner, p. 254 sq., ainsi qu'une série d'autres contributions dans le même volume).

capable de parler de son fils, même lorsqu'il est en conflit avec le monde, dans l'amour protecteur d'une femme pour son mari, il y a des idées et des forces vivantes qui ne sont certes pas liées à l'existence de la famille sous sa forme actuelle et qui risquent même d'y péricliter, mais qui dans le système bourgeois trouvent rarement place ailleurs que dans le sein de la famille.

Hegel a reconnu et décrit cette opposition entre la famille et la communauté. Elle lui apparaissait comme « l'opposition morale suprême et par conséquent la plus hautement tragique »<sup>60</sup>. A la loi humaine « révélée », c'est-à-dire celle qui règne dans la société et dans l'État, qui met les hommes en concurrence, comme des « systèmes en train de s'isoler »<sup>61</sup>, s'oppose selon lui la « loi éternelle », sous laquelle les individualités valent pour elles-mêmes. « L'acquisition et la conservation de puissance et de richesse, pour une part concerne seulement le besoin et appartiennent au domaine du désir vital, pour l'autre elles appartiennent, dans leur destination supérieure, quelque chose d'intermédiaire. Cette détermination ne tombe plus à l'intérieur de la famille, mais porte sur ce qui est authentiquement universel, la communauté; elle est plutôt négative à l'égard de la famille, et consiste à poser l'être singulier en dehors de la famille, à soumettre sa naturalité et sa singularité, et à l'éduquer à la vertu, à la vie dans et pour l'universel. Le but propre à la famille, son but positif, est le singulier comme tel<sup>62</sup>. » Comme Hegel fait de la société bourgeoise un absolu, il ne peut évidemment pas développer vraiment la dialectique contenue dans cette opposition, même si ce philosophe, le plus grand réaliste de l'histoire de la philosophie, n'aboutit pas à une conciliation hâtive au prix d'un maquillage qui enjolive la réalité. Bien qu'il rattache la reconnaissance du fait que l'homme n'a d'existence réelle que comme un être impliqué dans son contexte social

60. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 166, traduit de l'allemand par A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940.

61. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit de l'allemand par J. Hyppolite, t. II, Paris, Aubier, 1939, p. 23.

62. *Op. cit.*, p. 18-19.

à l'hypostase de la société contemporaine, il a parlé du sort de l'individu qui vit à l'intérieur de celle-ci comme de la « longue succession de son être-là dispersé » et de l'« inquiétude de la vie contingente »<sup>63</sup>, alors qu'au contraire la famille enveloppe l'« être singulier total ». Mais parce que Hegel est incapable de penser la réalisation d'une société vraiment unitaire et rationnelle, qui rendrait justice au « singulier comme tel », tel qu'il est protégé et conçu dans la famille, il est obligé de saisir cet individu concret, l'homme dans sa totalité, même dans la famille, seulement comme l'« ombre sans force et ineffective »<sup>64</sup> et « l'action... qui embrasse l'existence entière du parent par le sang et ... qui l'a comme objet et contenu, mais pris comme une essence universelle, soustraite à son effectivité sensible, c'est-à-dire singulière..., ne concerne plus le *vivant*, mais le *mort* »<sup>65</sup>. Quand en fait la société et l'État de son temps, qui ne tiennent pas compte de la singularité des individus, mais leur témoignent au contraire une indifférence absolue, lui apparaissent comme l'incarnation de la justice, il idéalise et éternise dans la philosophie la réduction des individus à l'état de simples représentants d'une fonction économique. L'individu, dans sa vie et ses peines concrètes, c'est-à-dire la « particularité d'une nature qui devient fin et contenu », n'est pas considéré dans sa limitation actuelle, mais simplement comme « quelque chose d'impuissant et d'ineffectif »<sup>66</sup>; et la satisfaction de l'homme particulier, naturel, c'est-à-dire de l'homme dans son existence réelle, ne constitue pas le but de la politique, mais la tâche purement spirituelle de l'esprit absolu, le fruit de l'activité artistique, religieuse ou métaphysique. Si les individus n'étaient pas disposés à rester unis et à faire les sacrifices nécessaires, en vertu de ces forces spirituelles, « le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre; par la guerre il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à

63. Hegel, *op. cit.*, p. 19.

64. *Op. cit.*, p. 20.

65. *Op. cit.*, p. 19.

66. *Op. cit.*, p. 23.

l'indépendance, de même qu'aux individus... qui se détachent du tout et aspirent à l'être-pour-soi inviolable et à la sécurité de la personne, le gouvernement, dans ce travail imposé, doit donner à sentir leur maître, la mort »<sup>67</sup>. Il exclut le passage à une forme supérieure de la communauté. Mais dans celle que Hegel désigne comme définitive, les individus sont en effet des représentants remplaçables de fonctions économiques, des cas et des exemples interchangeableables, ce qui est tout à fait conforme aux divers concepts typiques de la logique discursive, que Hegel lui-même, en idéaliste objectif, ne peut pas écarter complètement ici. Dans cette philosophie, comme dans la société qui lui correspond, l'individu n'est pas « *ce mari-ci*, pas *cet enfant-ci*, mais *mari* en général, des *enfants* en général »<sup>68</sup>, et en regard des tensions et des tendances à la destruction qui naissent des atteintes portées aux aspirations d'hommes bien déterminés, il est vrai que la guerre apparaît comme une sagesse ultime, même si elle semble dangereuse. Mais la seule chose que puisse encore faire la famille désespérée de voir l'époux bien-aimé, la femme, l'enfant anéantis dans cet appareil inhumain, l'« action *éthique* positive vis-à-vis du singulier »<sup>69</sup>, elle l'accomplit dans les funérailles et l'ensevelissement, et non pas, par exemple, en travaillant à améliorer la situation défavorable. Lorsque la famille célèbre les noces du « parent au sein de la terre »<sup>70</sup>, elle détruit cette injustice, « faisant en sorte que ce qui est *arrivé*, devienne plutôt une *œuvre*, afin que l'*être*, l'*état ultime*, soit encore *quelque chose de voulu*, et ainsi un objet de contentement »<sup>71</sup>. Pour Hegel le conflit entre la famille et l'autorité qui s'exerce dans la vie publique est symbolisé par l'image d'Antigone, qui se bat pour qu'on lui rende le cadavre de son frère. Le rapport entre le frère et la sœur lui apparaissait comme le plus pur qui puisse exister dans la famille. S'il avait

67. Hegel, *op. cit.*, p. 23.

68. *Op. cit.*, p. 25.

69. *Op. cit.*, p. 21.

70. *Op. cit.*, p. 21.

71. *Op. cit.*, p. 29.

découvert que ce rapport humain, où « le moment du *soi singulier* reconnaissant et reconnu... peut ici affirmer son droit »<sup>72</sup>, n'a pas besoin de se soumettre simplement à la situation présente dans le deuil à la mémoire du mort, mais peut prendre dans l'avenir une forme plus active, sa dialectique close sur-elle-même et idéaliste aurait certainement fait éclater ses limites socialement déterminées.

En faisant de la « féminité » l'incarnation du principe de l'amour pour l'être humain dans sa totalité, tel qu'il règne dans le couple, et de la « virilité » le principe de la hiérarchie de l'État, Hegel a fondé, d'une certaine manière, l'intérêt que l'on porte au problème du matriarcat, et qui est lié aux noms de Bachofen et de Morgan. Morgan définit le stade à venir de la civilisation comme « une résurrection — mais sous une forme supérieure — de la liberté, de l'égalité et de la fraternité des *gentes* antiques »<sup>73</sup>. De même Engels a vu le matriarcat, qui caractérise la société archaïque, reposant sur des liens d'ordre sexuel, sous l'aspect d'une société, certes non développée, mais sans antagonismes de classes, sans réification de l'homme<sup>74</sup>. Il qualifie le passage au droit patriarcal de révolution, « l'une des plus radicales qu'ait jamais connues l'humanité »<sup>75</sup>. Le système patriarcal fait apparaître dans le monde l'antagonisme entre les classes, la coupure entre la vie publique et la vie familiale, le principe de l'autorité est appliqué jusque dans la famille elle-même. « Le renversement du droit maternel fut la grande défaite historique du sexe féminin<sup>76</sup>. » Dans la mesure où la famille est régie par un autre principe que celui de la soumission, l'amour de la femme, en tant que mère et sœur, maintient en vie un principe social qui est antérieur à l'Antiquité historique, un principe que Hegel voit comme la

72. Hegel, *op. cit.*, p. 25.

73. Lewis Henry Morgan, *La société archaïque*, Paris, Ed. Anthropos, 1971.

74. Cf. à ce sujet Erich Fromm, « Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie », in : *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, 1934, p. 196 sq.

75. F. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, traduit de l'allemand par J. Stern, Paris, Editions Sociales, 1971, p. 56.

76. *Op. cit.*, p. 57.

« loi des dieux anciens, des dieux souterrains »<sup>77</sup>, c'est-à-dire archaïques.

Si la famille moderne constitue ainsi, grâce aux rapports humains déterminés par la femme, un réservoir de forces capables de résister à un monde qui est en train de perdre complètement son âme et s'il y a en elle un moment anti-autoritaire, la nature de la femme a changé toutefois, par suite de sa dépendance. Dans la mesure où socialement et juridiquement, elle est en grande partie soumise à la puissance de l'homme et dépend de lui — où elle vit donc personnellement sous la loi de cette société anarchique —, elle est constamment freinée dans son développement. Elle est doublement assujettie à l'homme, c'est-à-dire à celui qui est déterminé par la situation existante : parce que la vie sociale est réglée essentiellement par des hommes, et parce que c'est l'homme qui est à la tête de la famille. Depuis cette révolution qui se place à l'origine de la société actuelle, cet état de dépendance n'a pas été interrompu dans les pays qui ont atteint un haut niveau de civilisation. Même l'époque de la chevalerie et des troubadours ne fait pas exception. Selon Bühler « la damoiselle et la dame, la plus belle parure des fêtes et des tournois, restaient complètement soumises à ce pouvoir domestique du père et de l'époux; il n'était pas rare qu'elles subissent des sévices corporels et on les surveillait jalousement comme les femmes d'un harem »<sup>78</sup>. L'Église protestante voit dans l'asservissement de la femme à l'homme l'expiation du péché d'Ève<sup>79</sup>; elle ne fait que suivre en cela l'enseignement de l'Église médiévale. Pour celle-ci aussi « la femme est l'élément tentateur qui conduit au péché, mi-inconsciemment, mi-consciemment; on voit dans la séduction qu'elle exerce sur l'homme le signe de sa culpabilité morale »<sup>80</sup>. La croyance en la sorcellerie, qui est la forme rationalisée du plus effroyable terrorisme qui ait jamais été exercé sur un groupe

77. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 166.

78. J. Bühler, *Die Kultur des Mittelalters*, Leipzig, 1931, p. 303 sq.

79. Cf. Troeltsch, *op. cit.*

80. Bühler, *op. cit.*, p. 304.

défini par le sexe, est fondé sur l'idée de la corruption de la nature féminine. A l'époque bourgeoise, conformément au mode de production nouveau, la dépendance a pu prendre des formes différentes, mais le principe lui-même ne change pas ni son influence profonde sur la psyché de la femme. En Amérique du Nord, où on la vénère d'une manière qui rappelle l'amour courtois du Moyen Age, ce principe n'a nullement été brisé. Quant aux deux grands auteurs dramatiques qui ont critiqué la société moderne, Ibsen et Strindberg, on peut dire que le premier a dépeint la réalité concrète de l'asservissement et de l'exploitation de la femme, le second les conséquences de cette situation, c'est-à-dire la femme que le mariage bourgeois freine dans son épanouissement, rend insatisfaite et prive de son âme.

Le rôle familial de la femme renforce doublement l'autorité de l'ordre établi. Dans la mesure où elle dépend de la situation et du gain de son mari, son sort est lié au fait que le père de famille se soumet aux circonstances, ne se révolte en aucun cas contre le pouvoir établi, mais qu'il met tout en œuvre pour arriver dans le monde actuel. La femme est liée à l'ambition de l'homme par un profond intérêt économique, voire même physiologique. Elle se préoccupe avant tout de sa sécurité personnelle et de celle de ses enfants. L'institution du droit de vote pour les femmes, même dans les États où on en attendait une consolidation des classes laborieuses, a profité aux forces conservatrices.

Le sentiment qu'il est responsable économiquement et socialement de sa femme et de ses enfants — l'une des caractéristiques nécessaires de l'homme dans le monde bourgeois — est une des fonctions les plus importantes parmi celles qui tendent à préserver la famille dans notre société. S'il est souhaitable que le père ou l'époux se soumette aux rapports d'autorité existants, par amour pour le siens, la simple idée de s'y opposer provoque déjà chez lui les cas de conscience les plus douloureux. La lutte contre certaines situations économiques n'est pas une affaire de courage personnel, mais prend l'allure du sacrifice

des personnes aimées, L'existence de bien des États modernes, en particulier des États fortement autoritaires, est très étroitement liée à ces inhibitions profondes et à leur reproduction ininterrompue. Si elles étaient supprimées, ou simplement tempérées, ces États seraient menacés de la manière la plus immédiate. Ce n'est pas seulement le souci de sa famille qui lie l'époux à l'ordre existant, mais aussi la mise en garde permanente, exprimée ou muette, de sa femme; et dans l'éducation maternelle, les enfants subissent immédiatement l'influence d'un esprit soumis à l'ordre dominant, même si par ailleurs l'amour pour la mère dominée par leur père est susceptible de leur inoculer le germe d'une tendance caractérielle permanente à l'opposition. Ce n'est pas seulement par cette voie directe que la femme peut contribuer à renforcer l'autorité, mais sa situation globale aboutit nécessairement à tenir captives d'importantes énergies psychiques, qui pourraient servir à déterminer activement la forme du monde. Dans la société masculine bourgeoise, la monogamie exige la dévalorisation du plaisir purement sensuel. C'est pourquoi non seulement la vie sexuelle des époux reste mystérieuse aux yeux des enfants, mais surtout il faut prohiber avec la plus extrême rigueur toute composante sexuelle dans la tendresse que le fils éprouve pour sa mère. La mère et les sœurs ont droit à des sentiments purs, au respect et à l'estime sans taches. La séparation forcée, incarnée par la femme mais surtout par le père, entre la dévotion idéaliste et le désir sexuel, le tendre penchant et le simple intérêt, les sentiments saintement intériorisés et la passion profane, constitue l'une des racines psychiques de cette existence déchirée de contradictions. Dans la mesure où sous le poids des relations familiales l'individu n'apprend pas à voir et à respecter sa mère dans son existence concrète, c'est-à-dire comme un être déterminé socialement et sexuellement, on ne lui enseigne pas seulement à surmonter celles de ses tendances qui pourraient être nuisibles à la société, ce qui a une signification considérable pour la culture; comme cette éducation se passe d'une manière problématique, qu'elle tend à dissimuler la réalité, il en résulte de



surcroit que l'individu ne peut plus en règle générale disposer que d'une partie de ses énergies psychiques. L'usage de la raison et la joie qu'il procure sont limités, et l'inclination réprimée pour la mère revient dans le goût exalté, sentimental, pour tous les symboles des puissances obscures, maternelles et conservatrices<sup>81</sup>. Du fait qu'elle s'incline devant la loi de la famille patriarcale, la femme devient elle-même un moment qui reproduit l'autorité dans cette société. Hegel rappelle avec enthousiasme les dernières paroles d'Antigone dans la tragédie de Sophocle : « Si cela plaît aux Dieux, nous avouons que nous avons failli, puisque nous pâtissons<sup>82</sup>. » En renonçant ainsi à toute résistance, elle assume en même temps le principe du monde bourgeois et masculin : la victime du destin est aussi coupable.

D'habitude le rôle des institutions culturelles dans le maintien d'une société déterminée est bien connu de ceux dont l'existence est tout particulièrement liée avec celle-ci, sur le plan instinctif et finalement aussi sur le plan conceptuel. Ils ont un attachement fervent pour les formes de vie qui constituent par leur valeur un élément de l'ordre du monde qui leur est favorable. Mais la force qui permet à ces institutions de se reproduire ne provient que pour une très faible part d'une impulsion volontaire venue d'en haut. Tandis qu'elles tirent une vie nouvelle de la structure fondamentale de la société, elles consolident en outre immédiatement les forces qui tendent à les maintenir. Les idées religieuses, par exemple, naissent et se renouvellent sans cesse à partir de la destinée des hommes dans la société actuelle, selon un processus en quelque sorte naturel. D'autre part, la religion elle-même renforce la tendance à modeler, et à traduire en termes religieux les expériences de la vie, dans la mesure où elle y prépare l'individu dès l'enfance et où elle

81. Cf. les recherches de la psychologie des profondeurs moderne, et surtout le chapitre de Freud, « Ueber die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens », in : *Gesammelte Werke*, vol. VIII, Francfort-sur-le-Main, 1967, p. 78 sq.; et aussi les travaux de Wilhelm Reich.

82. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie grecque*, op. cit., p. 332.

lui fournit des méthodes adaptées aux nécessités qu'exige la diversité des situations. De même la fonction de la famille comme productrice d'autorité agit doublement sur elle : la structure économique de la société qu'elle contribue à déterminer transforme le père en maître, et elle crée directement chez les enfants les dispositions qui régneront dans un nouveau foyer. Jusqu'à une époque récente l'homme était dans la famille bourgeoise à la fois patron et salarié. L'émancipation de la femme, qui est du reste tardive et ne se produit que par étapes, son activité professionnelle n'eurent dès le début qu'une valeur de succédané dans cet ordre des choses. La « vocation » de la femme, vers laquelle l'orientent intérieurement son éducation bourgeoise et sa formation psychologique, ne la dirige pas derrière le comptoir d'un grand magasin ou vers la machine à écrire, mais vers un mariage heureux où l'on pourvoit à ses besoins et où elle peut s'occuper de ses enfants. D'autre part cette émancipation vient trop tard. Elle se produit dans une phase de la société moderne où le chômage fait déjà partie de ses structures. La femme n'y est absolument pas la bienvenue, et les lois de certains États, qui restreignent le travail féminin, montrent que de ce point de vue ses perspectives sont plutôt mauvaises. C'est essentiellement la situation déterminante de l'homme dans la famille qui engendre son autorité, sa position de force à l'intérieur de sa maison découle de son rôle de père nourricier. S'il ne gagne ou ne possède plus d'agent, s'il perd sa position sociale, son prestige au sein de la famille est menacé. Il subit alors la loi du monde bourgeois. Non seulement parce que d'une manière générale le respect et l'amour s'adressent au succès, mais aussi parce que la famille est livrée au désespoir et à la ruine et qu'elle devient incapable de ces sentiments positifs. Pourtant la structure autoritaire d'une famille donnée peut être assez forte pour que le père conserve son rôle, même si la base matérielle a disparu, de même que dans la société certains groupes peuvent continuer à régner lorsqu'ils n'ont plus grand-chose à offrir à l'ensemble. La violence psychique et la violence physique issues de la violence économique, révè-

lent alors leur capacité de résistance. A l'origine elles découlent du fondement matériel de la société, de la situation de l'homme dans ce type de production, mais les conséquences de cet état de dépendance générale peuvent encore agir, dans des cas isolés, à une époque où le père a depuis longtemps perdu son travail, soit qu'il ait pu implanter son pouvoir assez profondément dans l'âme des siens lorsqu'il était encore véritablement le père nourricier, soit que le rôle du père soit si généralement et si fortement enraciné dans les esprits qu'il puisse encore asservir femme et enfants. La dépendance n'est pas mécanique, mais se traduit dans la totalité des rapports, par un ensemble de tensions et d'antagonismes. Le rythme et la quantité des formes selon lesquels le facteur économique agit dans les différents types de famille sont extrêmement divers; les facteurs antagonistes sont l'un des principaux objets des recherches en cours<sup>83</sup>. Les forces culturelles intermittentes déterminent certes ce type, comme la règle s'impose dans les cas particuliers, malgré les oppositions qu'elle rencontre et qui ne diminuent pas sa valeur historique générale. L'idéalisation de l'autorité paternelle — comme si celle-ci procédait d'un décret divin de la nature des choses ou de la raison — apparaît, après une analyse approfondie, comme la sublimation d'une institution déterminée économiquement.

La différence déterminée par la nature des revenus qui existe entre les conditions d'existence des groupes sociaux, influe sur la structure des familles. Même si la grande masse des familles prolétariennes était constituée sur le modèle de la famille bourgeoise, en particulier aux moments où la situation du marché du travail était relativement supportable, lorsque l'autorité a pris des formes horribles, surtout aux débuts du capitalisme, parce qu'il était nécessaire de faire travailler les enfants, il y a aussi d'autres types de rapports dans ces familles. La loi de la grande industrie détruit le confort du foyer, et oblige l'homme, mais souvent aussi la femme, à mener une existence pénible

83. Cf. à ce sujet les études sur *Autorité et Famille*, *op. cit.*, p. 231 sq.

en dehors de la maison. Finalement il ne peut plus être question des satisfactions spécifiques qu'apporte la vie privée. Dans les cas extrêmes la famille représente la forme accessible de la satisfaction sexuelle, et pour le reste, la multiplication des soucis. Mais sur cette base, où l'intérêt originel que peut offrir la famille disparaît presque complètement, on peut voir se développer en elle le sentiment de solidarité qui relie aussi ces hommes à leurs semblables à l'extérieur de la famille. Au lieu du schéma individualiste, c'est un effort de progrès, lié à l'idée qu'une société sans misère et sans injustice est devenue possible aujourd'hui et qui tend à instituer celle-ci, qui domine les rapports humains. Les souffrances causées par la réalité qui accable l'existence sous le signe de l'autorité bourgeoise peuvent donner naissance à une nouvelle forme de solidarité entre les époux et les enfants, solidarité qui n'exclut pas les autres familles dans le même cas ni les individus du même groupe. On n'élève pas les enfants pour en faire ses héritiers, et donc on ne les conçoit pas non plus comme appartenant aux parents, avec ce sens spécifique qu'apporte la notion de patrimoine. Dans la mesure où pour eux le travail, si du moins il est encore possible de travailler, ne concerne pas seulement la nourriture quotidienne, il devient une façon de réaliser la tâche historique qui consiste à créer un monde meilleur, où eux et les autres vivront mieux. L'éducation éclairée par cette attitude morale enseigne — moins peut-être par des directives conscientes que par l'expression de la voix et du geste — à distinguer très nettement entre la connaissance des faits et leur acceptation. Le chômage qui ne rend pas seulement la liberté du travail incertaine, mais qui en fait finalement le privilège de groupes relativement restreints et soigneusement sélectionnés, rendra certes ce type de famille orienté vers l'avenir de plus en plus rare; les familles subissent aussi l'effet de la complète démoralisation, du désespoir absolu né de la soumission à tous les maîtres. L'impuissance et le trop petit nombre d'occasions de fournir un travail productif ont déjà détruit en grande partie les premières tentatives de créer des types nouveaux d'éducation. « Le prestige de

l'autorité s'accroît à mesure que s'affaiblissent les forces créatrices<sup>84</sup>. »

La reproduction de la famille bourgeoise à partir de l'économie est complétée par le mécanisme interne de sa propre rénovation. Celui-ci se manifeste surtout dans la manière dont les parents influent sur le mariage des enfants. Chaque fois que l'intérêt purement matériel que l'on a à un mariage avantageux sur le plan financier ou social entre en conflit avec les sentiments amoureux de la jeunesse, les parents, et en particulier le père, ont coutume de mettre en œuvre toute leur puissance. Dans les milieux bourgeois et aristocratiques, outre les moyens de répression morale et physique, on avait aussi la possibilité de déshériter les enfants. De plus, l'opinion publique et la protection de l'État étaient acquis à la famille dans sa lutte contre la liberté des sentiments amoureux. « Les êtres les plus lâches, les plus passifs, ne connaissent plus de pitié, dès qu'ils peuvent faire valoir l'autorité absolue des parents. L'usage abusif de celle-ci est une sorte de revanche brutale qu'ils prennent pour toute la soumission, toute la dépendance qu'ils ont dû accepter dans la société bourgeoise, de leur plein gré ou contre leur volonté<sup>85</sup>. » Dans la Hollande progressiste du XVII<sup>e</sup> siècle, comme on hésitait à poursuivre pour ses théories Adrian Koerbagh, le courageux pionnier et le martyr de la philosophie des Lumières, on l'accusa d'abord de vivre en union libre avec sa femme et ses enfants<sup>86</sup>. La littérature de l'âge bourgeois, dans les œuvres romanesques ou dramatiques qui se livrent à une critique de la société, est pleine de récits où l'amour lutte contre sa forme sociale; on peut même dire que le moment de l'histoire où les forces humaines captives ne vivent plus essentiellement leur opposition à l'ordre établi comme un conflit avec des institutions particulières comme

84. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarion, vol. XVI, p. 257.

85. Karl Marx, dans un commentaire de Peuchet, « Du suicide », in : *Gesamtausgabe*, 1<sup>re</sup> section, vol. II, Berlin, 1932, p. 396.

86. Cf. Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Leipzig, 1922, vol. II, p. 342 sq.

l'Église et la famille, mais où elles attaquent la totalité de cet ordre dans son fondement, est aussi celui de la fin de la littérature spécifiquement bourgeoise. L'état de tension entre la famille et l'individu en révolte contre l'autorité de celle-ci ne s'exprime pas seulement dans la contrainte exercée sur les fils et les filles, mais aussi dans le problème de l'adultère et de l'infanticide. Ce thème va de *Intrigue et amour* et *l'Éveil du printemps* \* jusqu'à la tragédie de Marguerite et aux *Affinités électives*. Sous cet angle, classicisme ou romantisme, impressionnisme et expressionnisme formulent une seule et même critique : l'amour n'entre pas dans le cadre de sa forme bourgeoise.

Si déterminant qu'ait été le rôle de la monogamie dans l'évolution de l'humanité au cours de son histoire millénaire, et quel que doive être son avenir dans une forme supérieure de société, elle révèle en tout cas clairement les contradictions entre la vie qui s'épanouit et les situations réelles. A l'époque de la Renaissance, il y avait deux légendes qui toutes deux ont été immortalisées par l'art : *Roméo et Juliette* et *Don Juan*. Toutes deux exaltent la rébellion de l'élément érotique contre l'autorité de la famille : Don Juan en agissant contre la morale répressive de la fidélité exclusive, Roméo et Juliette en s'aimant au nom de cette morale. Malgré leurs aspects opposés, ces personnages expriment le même rapport, leur situation est au fond identique. Le baiser de Roméo procure à Juliette le bonheur que seul Don Juan donne aux femmes, et celui-ci voit en toute jeune fille une Juliette. Tous deux devraient dévier leur force créatrice, qui est à la fois physique et psychique, et sacrifier tous les principes masculins, s'ils voulaient se soumettre à l'ordre établi. Ce genre de personnages légendaires exprime l'abîme qui sépare le bonheur revendiqué par l'individu et l'autorité dont se réclame la famille. C'est un des antagonismes entre les formes sociales et les forces vivantes que reflètent ces élaborations de l'art. Mais ces exceptions confirment la règle. En général l'autorité domine l'homme bourgeois jusque dans l'amour et détermine sa desti-

\* *Frühlings Erwachen*, drame de Franz Wedekind (1891). (N.d.T.)

née. Il y a dans la prise en considération de la dot, de la position sociale et de la capacité de travail du conjoint, dans la spéculation sur les avantages et les honneurs apportés par les enfants, le respect de l'opinion des autres, et surtout dans la dépendance interne de concepts bien enracinés, d'habitudes et de conventions dans cet empirisme acquis qui est devenu la seconde nature de l'homme moderne, les plus fermes encouragements à respecter la forme de la famille et à la conforter dans sa propre existence.

La famille de l'époque bourgeoise ne constitue pas plus une unité que par exemple l'homme ou l'État. Sa structure et sa fonction se modifient aussi bien selon les différentes périodes que selon les groupes sociaux. Elle a, en particulier, subi des changements décisifs sous l'influence du développement industriel. La littérature sociologique a étudié de manière approfondie les conséquences du progrès technique dans le foyer en ce qui concerne les rapports entre les membres de la famille. Cependant on peut déterminer des caractères et des tendances de la famille bourgeoise qui sont inséparables de la société bourgeoise. La formation de tempéraments autoritaires, qu'elle est capable de réaliser en raison de sa structure propre, n'est pas un phénomène passager, mais un fait relativement durable. En fait, plus cette société se trouve en état de crise, par suite de ses lois immanentes, moins la famille est capable, de ce point de vue, de faire face à sa mission. Il est donc nécessaire, comme il a été indiqué ci-dessus, que l'État lui-même veille plus que par le passé à l'apprentissage de l'autorité, et qu'il réduise au moins le temps dont disposaient la famille et aussi l'Église. Toutefois cette situation nouvelle obéit, tout autant que le type de l'État autoritaire qui l'a amenée, à un courant plus profond et sans doute irrésistible. C'est le fait, issu de l'économie, que toutes les valeurs culturelles et toutes les institutions que la bourgeoisie a créées et maintenues en vie ont tendance à se décomposer. Les moyens mis en œuvre pour protéger ce tout culturel et lui permettre de poursuivre son évolution sont de plus en plus en contradiction avec son propre contenu.

Même si des mesures nouvelles finissent par consolider la forme de la famille, celle-ci perd quand même de sa forme autonome, fondée sur l'activité professionnelle libre de l'homme, à mesure que l'ensemble de la bourgeoisie moyenne perd de son importance. A la fin on est obligé de soutenir et de maintenir la cohésion de l'ensemble par des moyens plus ou moins artificiels. Les forces culturelles elles-mêmes finissent par apparaître, face à cette volonté de conservation, comme des puissances antagonistes rebelles, qui ont besoin d'une régulation. Alors qu'à l'apogée de l'ère bourgeoise la famille et la société avaient des rapports réciproques fructueux, qui faisaient que l'autorité paternelle était fondée sur son rôle social, et que la société se renouvelait avec l'aide de l'éducation patriarcale et sa finalité autoritaire la famille, tout en demeurant indispensable, devient désormais un simple problème technique de gouvernement. La totalité des rapports de l'époque moderne, qui est d'ordre universel, avait été renforcée et consolidée par un élément particulier de l'ensemble, l'autorité, et ce processus s'est déroulé essentiellement dans un domaine singulier et concret, la famille. C'est elle qui a constitué le « germe » de la culture bourgeoise, qui a été aussi vivante que l'autorité qui se manifestait en elle. Ce tout dialectique constitué d'universalité, de particularité et de singularité<sup>87</sup> se révèle aujourd'hui comme une unité formée de forces qui tendent à se disloquer. Le moment d'éclatement de la culture se manifeste plus fortement que les facteurs qui tendent à maintenir sa cohésion.

87. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 164, traduit de l'allemand par M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970.

## INDEX ALPHABÉTIQUE

- ADORNO, Theodor W., 8.
- Amour, sexualité, érotisme*, 145, 147, 292, 296, 299, 305.
- Anthropologie*, objet de l'—, 136 sq.
- Aufklärung* (cf. *Lumières*, Philosophie des —).
- AUGUSTIN, saint, 276.
- Autorité*, concept d'—, 242, 243 sq. 258, 267, 273, 274, 280, 284, 298, 307.
- du père de famille : 278, 285-286, 289.
- de l'État : 242, 266, 282, 299, 305-306.
- lutte contre l'—, 247, 252.
- BERGSON, 126, 127.
- bonheur, plaisir*, 142, 145, 198, 205, 212, 305.
- bourgeois*, soulèvements, 149, 153, 199, 206.
- chef —, 151, 158 sq., 193 sq., 200.
- bourgeoisie française*, 96.
- bourgeoisie*, intérêts économiques de la —, 150 sq., 162 sq., 178, 181, 183, 188.
- BRUNO, Giordano, 183.
- CALVIN, 139, 173, 175 sq., 177, 179, 184, 187, 196, 214.
- christianisme*, 89, 106.
- civilisation*, 219 sq., 225, 233.
- COMTE, Auguste, 123, 125-126, 127, 128, 222, 288.
- culture (Kultur)*, 19, 72 à 74, 225 sq., 233, 239.
- culturel*, appareil —, 182, 202-203, 228, 232, 233, 268, 306.
- DESCARTES, 16, 17, 42 sq., 66, 80, 247.
- DIDEROT, 103.
- DILTHEY (cf. *Geistesgeschichte*), 91 à 93, 95, 100, 104, 119, 133, 222 sq.
- discours, prédication*, 169, 171 sq.
- division du travail*, 25-26, 38, 43, 48.
- DURKHEIM, 19, 20.

- économie bourgeoise, capitaliste*, 222, 223 sq., 242, 272, 293 sq., 33, 44, 55, 59, 61, 68, 73-74, 83, 94, 168, 198, 267, 302.
- économie libérale* (cf. *libéralisme*), 55, 68, 70, 72-73, 83, 94, 255, 259 — libre concurrence : 141 sq., 147.
- économisme*, 86, 87.
- éducation, pédagogie*, 151, 173, 181, 275, 277, 282, 284, 289, 290, 299, 303.
- égoïsme*, 138, 140, 142 sq., 197, 201, 215 sq.
- empiricriticisme*, 112, 121-122, 128.
- empirisme*, 68.
- ENGELS, 9, 45, 54, 109, 117, 296.
- existentialisme*, 82, 99.
- famille*, 275, 277, 282-283, 292, 297, 305 sq.  
— fonction de la —, 279, 290, 301.
- fascisme* (cf. *totalitarisme, national-socialisme*), 8, 12, 56.
- femme*, 296-297, 301.
- féodalité*, 35, 96.
- FEUERBACH, 117.
- FICHTE, 65, 81, 101, 223, 249, 250-251.
- FRANÇOIS D'ASSISE, saint, 166.
- FREUD, 208 sq., 214, 229.
- FROMM, Erich, 130.
- Geistesgeschichte* (cf. *Dilthey*), 94, 95.
- HEGEL, 12, 33, 34, 48, 69, 102, 116, 117, 124, 131, 132, 212,

- 222, 223 sq., 242, 272, 293 sq., 307.
- HEIDEGGER, 112.
- HELVETIUS, 217, 275, 285.
- HERDER, 222.
- Histoire, science de l'—*, 220.  
*philosophie de l'—*, 229.
- HOBBS, 108, 135, 136, 140, 267.
- humanisme*, 170, 201.
- HUSSERL, 17.
- idéalisme, morale idéaliste*, 43, 76, 81, 85, 95, 96, 99, 101, 104 à 108, 111, 116 à 121, 131, 132, 141, 145, 146, 168, 203, 213, 218, 273.
- idées religieuses*, 231, 235, 238, 271, 300.
- individu*, 136, 198 sq., 202-203, 253.
- intellectuels, intelligentsia, théoriciens, rôle de —*, 46 à 48, 53 à 57, 79, 84-85.
- intériorisation*, 166, 171, 173, 202, 229, 231.
- intuitionnisme*, 126.
- irrationalisme*, 75.
- JASPERS, 93, 98, 112.
- KANT, 32 à 34, 39, 81, 101, 107, 111, 113 à 116, 153, 248 sq.
- KIERKEGAARD, 281.
- LEIBNIZ, 253.
- LENINE, 10, 11, 55.
- libéralisme*, 35, 55-56, 68, 70, 72 sq., 74, 83-84, 94, 266, 268. (Cf. *économie libérale*.)
- liberté, concept de —*, 160, 249,

- 254, 257, 265, 268, 273, 274.  
— du travail, 259, 262.
- LOCKE, 248.
- Lumières, philosophie des —*, 103, 122, 124-125.
- LUTHER, 139, 167 sq., 173, 176 sq., 178, 185, 196, 248.
- LUXEMBURG, Rosa, 11.
- MACH, Ernst, 122, 123.
- MACHIAVEL, 134 sq., 138.
- MANDEVILLE, 144.
- MAO TSÉ-TOUNG, 10.
- Marbourg, école de —*, 27.
- MARCUSE, Herbert, 80.
- MARX, 8, 9, 12, 45, 51, 55, 59, 69, 80, 83 sq., 109, 117, 159.
- monopoliste, capitalisme —*, 75, 94.
- MORE, Thomas, 134 sq., 259.
- National-socialisme* (cf. *fascisme, totalitarisme*), 8, 10, 13, 42, 84, 85.
- nature humaine*, 240-241.
- néo-kantisme*, 27, 116.
- NIETZSCHE, 204, 214, 216 sq., 229, 237, 272, 287, 289.
- nihilisme*, 203 sq.
- PARETO, 182.
- philosophie antique*, 82, 85, 89, 102, 108, 128.
- POINCARÉ, Henri, 15, 16, 48, 123.
- positivisme*, 24, 67, 82, 98, 121 à 126, 128, 130.
- pragmatisme*, 24.
- prolétariat*, 9, 12, 45 sq., 47, 54, 96.
- protestantisme*, 266, 276, 280.
- puritanisme*, 134, 140, 195, 201.
- réalisme*, 96, 99.
- Réforme*, 180 sq., 202, 252, 276.
- Révolution française*, 153, 188, 191 sq., 208.
- RIENZO, Nicola, 149, 153 sq., 162 sq., 172, 183, 191, 194 sq.
- ROBESPIERRE, 140, 156, 189 sq., 193, 195 sq., 208.
- ROUSSEAU, 135, 140, 153, 190, 196.
- SAVONAROLE, 149, 156, 161 sq., 167, 172, 186, 187, 191.
- SCHELER, Max, 102, 111, 121, 267.
- SCHOPENHAUER, 12.
- sensualisme*, 128-129.
- SMITH, Adam, 83.
- sociologie*, 18, 19 sq., 28, 54 à 56, 58, 67, 76, 83.
- SPENCER, Herbert, 18, 222.
- SPINOZA, 104.
- spiritualisme*, 96, 99, 110.
- stalinisme*, 8, 12.
- STUART MILL, John, 17, 123, 255.
- Terreur*, 189, 204, 206, 208.
- TÖNNIES, 19.
- totalitarisme* (cf. *fascisme, national-socialisme*), 10, 11, 57, 72, 73, 88, 257, 266, 268.
- TROTSKI, 11.
- violence*, 228, 230, 232, 283, 301.
- VOLTAIRE, 197, 248, 261.
- WEBER, Alfred, 19.
- WEBER, Max, 21, 22, 55, 170, 186, 237.
- WITTGENSTEIN, 128.

## RÉFÉRENCES

Les quatre essais réunis dans ce volume ont paru pour la première fois dans les publications suivantes :

« Théorie traditionnelle et théorie critique » : *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6<sup>e</sup> année, Paris, 1937, fasc. 2, p. 245 sq. et son « Appendice », *ibid.*, fasc. 3, p. 625 sq.

« Matérialisme et métaphysique » : *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2<sup>e</sup> année, Leipzig, 1933, fasc. 1, p. 1 sq.

« Égoïsme et émancipation » : *Zeitschrift für Sozialforschung*, 5<sup>e</sup> année, Paris, 1936, fasc. 2, p. 161 sq.

« Autorité et famille » a été publié comme partie générale du recueil collectif *Studien über Autorität und Familie*, édité par Max Horkheimer, Paris, F. Alcan, 1936.

« Préface à la réédition », « Théorie traditionnelle et théorie critique » (ainsi que son « Appendice »), « Matérialisme et métaphysique » ont été traduits par Claude Maillard.

« Égoïsme et émancipation », « Autorité et famille » ont été traduits par Sibylle Muller.

