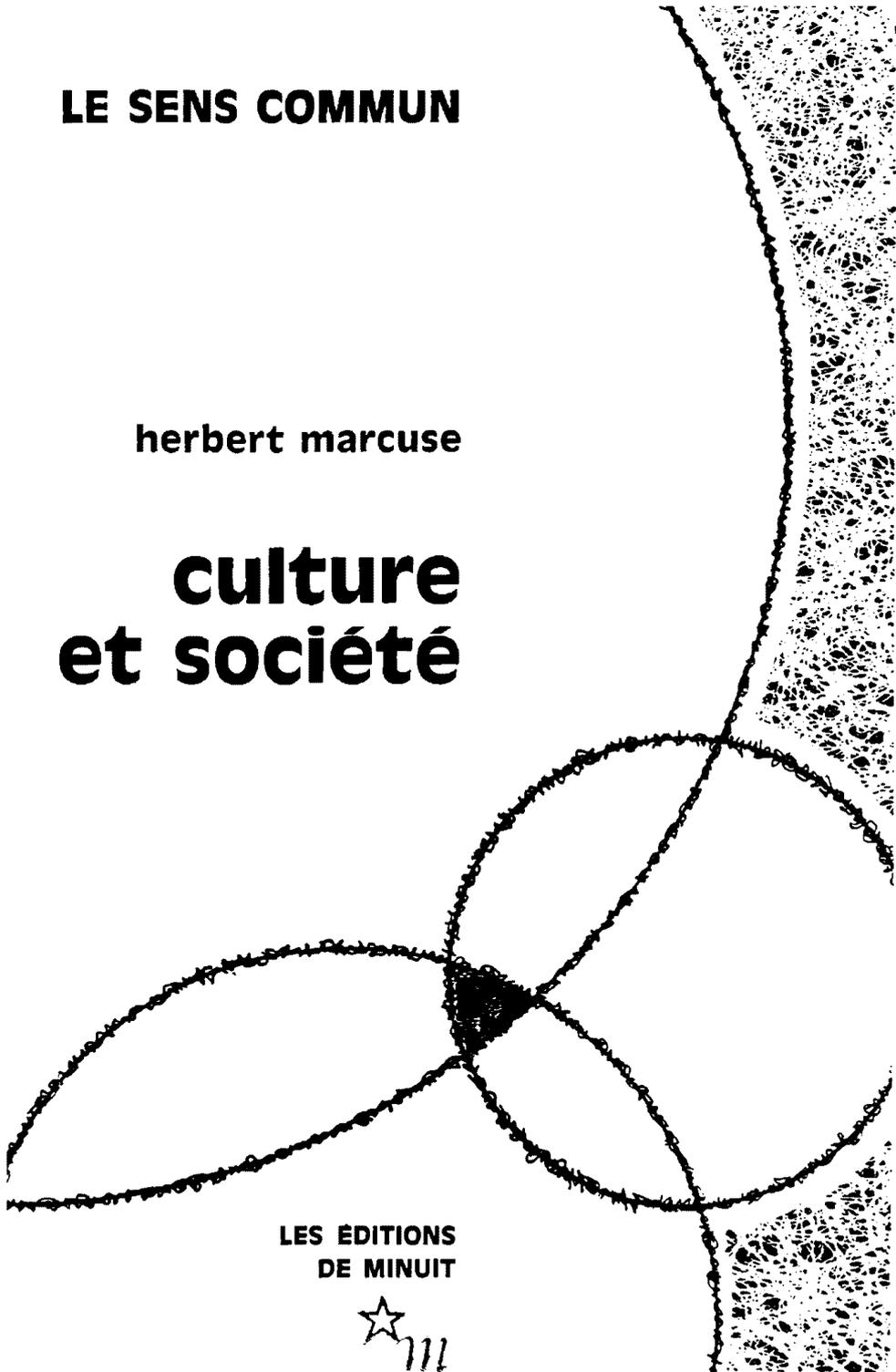


**LE SENS COMMUN**

herbert marcuse

**culture  
et société**

**LES EDITIONS  
DE MINUIT**



**HERBERT MARCUSE**

## **CULTURE ET SOCIÉTÉ**

L'histoire de la pensée de Marcuse est inséparable de l'histoire de l'Institut für Sozialforschung de Francfort-sur-le-Main qui, fondé en 1923, n'atteint son plein épanouissement qu'en 1931, avec la nomination de Horkheimer comme directeur et dont l'activité se poursuit en exil, après l'arrivée au pouvoir des nazis, à Paris, dans différentes universités américaines et dans l'Institute of Social Research reconstitué à New York. C'est dans les écrits qui ont été rassemblés sous le titre de *Culture et Société* que le lien de Marcuse avec les fondateurs de l'École de Francfort, Horkheimer et Adorno, et, plus généralement, avec toute la tradition de la philosophie allemande, est le plus évident. L'article, de 1933, sur « les fondements théoriques du concept de travail dans la science économique », se situe dans le prolongement des premiers écrits de Marcuse, qui, partant d'une tentative pour fonder la critique de la société dans une synthèse de la phénoménologie et du marxisme, examine les problèmes de la dialectique, découvre l'humanisme du jeune Marx et tente de trouver dans l'ontologie de Hegel le fondement d'une théorie de l'historicité. La problématique de ce premier essai, sorte de réflexion existentialiste sur des thèses hégéliano-marxistes, reste au fondement des articles postérieurs, bien que ceux-ci s'éloignent de l'ontologie pour s'orienter plus directement vers la critique de la culture et de la société. En réunissant pour la première fois en langue française tous ces essais et en les présentant dans l'ordre chronologique de leur publication, on a voulu donner au lecteur le moyen de prendre une vue d'ensemble sur une philosophie qui ne révèle peut-être jamais mieux sa vérité que dans sa genèse.

**AUX ÉDITIONS DE MINUIT**

7, rue Bernard-Palissy, Paris 6<sup>e</sup>

# **culture et société**



EROS ET CIVILISATION, 1963.  
L'HOMME UNIDIMENSIONNEL, 1968.  
RAISON ET RÉVOLUTION, 1968.  
VERS LA LIBÉRATION, 1969.

Chez d'autres éditeurs

LE MARXISME SOVIÉTIQUE, *Gallimard*, 1963.  
LA FIN DE L'UTOPIE, *Le Seuil*, 1968.

herbert marcuse

**culture et société**

traduction de gérard billy, daniel bresson  
et jean-baptiste grasset



LES ÉDITIONS DE MINUIT

© 1965 Suhrkamp Verlag  
pour *Kultur und Gesellschaft*

© 1968 Europäische Verlagsanstalt  
pour *Psychoanalyse und Politik*

© 1970 Traduction by LES EDITIONS DE MINUIT  
7, rue Bernard-Palissy — Paris-6°  
*Tous droits réservés pour tous pays*

L'histoire de la pensée de Marcuse est inséparable de l'histoire de l'Institut für Sozialforschung de Francfort-sur-le-Main qui, fondé en 1923, n'atteint son plein épanouissement qu'en 1931, avec la nomination de Horkheimer comme directeur (celui-ci définit les orientations méthodologiques de l'Ecole dans la préface du premier numéro de la Zeitschrift für Sozialforschung, en 1932) et dont l'activité se poursuit en exil, après l'arrivée au pouvoir des nazis (à Paris, dans différentes universités américaines et dans l'Institute of Social Research reconstitué à New York). C'est dans les écrits qui ont été rassemblés sous le titre de Culture et société que le lien de Marcuse avec les fondateurs de l'Ecole de Francfort, Horkheimer et Adorno et, plus généralement, avec toute la tradition de la philosophie allemande, est le plus évident<sup>1</sup>. L'article, paru dans l'Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik en 1933, sur « les fondements théoriques du concept de travail dans la science économique », se situe dans le prolongement des premiers écrits de Marcuse, qui, partant d'une tentative pour fonder la critique de la société dans une synthèse de la phénoménologie et du marxisme<sup>2</sup>, exa-

---

1. Voir en particulier, M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947. Sur la situation de l'Ecole de Francfort dans la tradition de la sociologie critique, voir G. E. Rusconi, *La Teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino, 1968.

2. Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus, in : *Philosophische Hefte*, I (1928), pp. 45-68. Cf. aussi Ueber konkrete Philosophie, in : *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (1929), 62, pp. 111-128 et Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode, in : *Die Gesellschaft*, V, 1929, 10, pp. 356-370.

mine les problèmes de la dialectique, dans sa polémique avec Marck<sup>3</sup>, découvre l'humanisme du jeune Marx (dont toutes les œuvres de jeunesse paraissent en Allemagne entre 1927 et 1930<sup>4</sup>) et tente de trouver dans l'ontologie de Hegel le fondement d'une théorie de l'historicité<sup>5</sup>. La problématique de ce premier essai, sorte de réflexion existentialiste sur des thèmes hégéliano-marxistes, reste au fondement des articles postérieurs, bien que ceux-ci s'éloignent de l'ontologie pour s'orienter plus directement vers la critique de la culture et de la société.

Les éditeurs.

---

3. Zum Problem der Dialektik, in : *Die Gesellschaft*, VII, 1930, 1, pp. 15-30 et VIII, 1931, 2, pp. 541-557.

4. Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit : Wilhelm Dilthey, in : *Die Gesellschaft*, VIII, 1931, 4, pp. 350-367 et Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus, in : *Die Gesellschaft*, IX, 1932, 2, pp. 136-174.

5. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Mein, Klostermann Verlag, 1932.

## préface

(1964) \*

Les articles rassemblés ici ont été écrits entre 1934 et 1938. Ils sont le résultat de mon travail à l'*Institute for Social Research* de New York et ont pris forme à l'occasion de discussions avec mon ami Max Horkheimer, à cette époque directeur de l'Institut, et avec ses collaborateurs. Je fais paraître à nouveau ces essais sans y rien changer, car aucune révision ne pourra combler l'abîme qui sépare cette période des années trente de l'époque actuelle. Alors, on ne voyait pas encore avec netteté que la liquidation militaire et institutionnelle du fascisme entraînerait une modernisation et un perfectionnement mais non l'élimination des structures sociales dont il était sorti ; on ne savait pas encore si cette liquidation ne serait pas dépassée par la poussée de forces historiques plus radicales et de portée plus générale : l'ancienne société modernisée n'avait pas dévoilé toute la force et toute la raison historique qui en était le moteur, et le destin du mouvement ouvrier était encore incertain. Cette incertitude marque la fin du premier article, mais on peut la retrouver aussi dans les autres. On y trouve aussi l'espérance que le fascisme sera peut-être en fin de compte vaincu par des forces qui permettront l'édification d'une société plus humaine et plus raisonnable (ou, plus exactement, que

---

\* Texte d'introduction à *Kultur und Gesellschaft*, 1, Edition Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1965. Traduction française de Daniel Bresson.

ces forces seront libérées par l'écrasement du fascisme). Car si une chose ne faisait aucun doute pour l'auteur de ces articles et ses amis de l'Institut, c'était bien la conviction que l'Etat fasciste et la société fasciste étaient une seule et même chose, et que le pouvoir et la raison totalitaires étaient issues des structures mêmes de la société existante, qui était ainsi sur le point de liquider son passé libéral et d'absorber sa propre négation historique. Pour une théorie critique de la société, la tâche consistait donc à identifier les tendances qui reliaient le passé libéral avec ce qui en constitue la négation totalitaire. Cette négation n'est d'ailleurs pas restée limitée aux Etats totalitaires et s'est étendue depuis à de nombreuses démocraties, et précisément aux plus développées. Le présent n'apparaissait plus en opposition directe avec le passé, et il s'agissait de montrer par quels intermédiaires, la liberté bourgeoise avait pu se transformer en son contraire ; mais il s'agissait aussi d'identifier les éléments qui s'étaient opposés à cette mutation. C'est ainsi que le premier article annonce les principaux thèmes de l'ensemble.

L'accent y est mis sur l'interprétation de quelques idées fondamentales de la culture intellectuelle, c'est-à-dire sur l'idéologie. Les tendances qui, dans l'économie politique, forment le trait d'union entre le passé libéral et sa liquidation totalitaire avaient déjà été dénoncées dans leurs origines par la théorie de Marx. Ce que j'ai tenté consistait à retrouver la trace de ces tendances dans la culture, et en particulier dans sa philosophie représentative. Car c'était l'esprit, la raison, la conscience, la pensée « pure » qui, dans la culture reçue, étaient censés donner son autonomie au sujet pensant et sa liberté essentielle à l'homme ; là se situait la sphère de la négation, de l'opposition aux choses existantes, du refus, de la dissociation et de la critique. Le protestantisme et les révolutions bourgeoises avaient proclamé la liberté de pensée et la liberté de conscience : c'était en fait les formes autorisées de la contradiction, souvent les seuls et les plus précieux refuges de l'espérance. La société bourgeoise n'osait que rarement, dans des circonstances exceptionnelles, violer ce refuge. L'âme et l'esprit étaient, pour elle, du moins officiellement, quelque chose de sacré et d'inquiétant à la

fois : l'homme devait être moralement et intellectuellement aussi autonome que possible — c'était sa liberté intérieure, et cette liberté intérieure constituait la liberté propre et essentielle de l'homme ; l'économie et l'état veillaient sur l'autre forme de liberté. Normalement la société n'avait pas besoin d'intervenir dans cette sphère : une mainmise aussi totale sur les individus n'était pas nécessaire. Les forces de production n'avaient pas encore atteint ce stade de développement où l'écoulement du produit du travail social requiert une organisation systématique des besoins, y compris les besoins intellectuels ; le marché parvenait tant bien que mal à régler la production d'un appareil de production qui n'était pas encore dépendant d'une consommation de masse généralisée. A ce niveau moins évolué de développement des forces de production, la société bourgeoise n'avait pas encore les moyens de prendre en tutelle l'âme et l'esprit sans jeter le discrédit sur cette tutelle par le recours à une violence de type terroriste. Une tutelle complète et les moyens de l'imposer est nécessaire aujourd'hui : la satisfaction massive des besoins, les études de marché, la psychologie industrielle, les ordinateurs et la fameuse *science of human relations* rendent possible une harmonisation non terroriste, démocratique, spontanée et automatique des besoins individuels et des besoins socialement nécessaires de l'autonomie et de l'hétéronomie — le libre choix de ce qui doit être choisi, pour que ce système puisse subsister et se développer. L'abolition démocratique de la pensée qui se produit d'elle-même pour le *common man* et qu'il accomplit lui-même (dans son travail et par l'utilisation et la jouissance de l'appareil de production et de consommation), confère dans l'ordre de la haute culture à la philosophie, la sociologie et la psychologie leur orientation positiviste et positive, le système établi devenant le cadre indépassable de la formation et du développement des concepts.

Mais si l'encadrement social et l'asservissement de l'esprit ont pu progresser si rapidement, il est légitime de se demander si cet esprit lui-même ne porte pas sa part de responsabilité dans cette évolution. En d'autres termes, la culture intellectuelle n'a-t-elle pas préparé elle-

même sa propre élimination ? L'autonomie, l'intériorité, la pureté, le bonheur et la plénitude qu'elle promettait ne portaient-ils pas en germe l'asservissement, le conditionnement, le malheur et le renoncement ? Cette civilisation conservait-elle son caractère affirmatif même là où elle représentait la négation de ce qui existait ? Dès que l'on examine ces questions des principes fondamentaux de l'idéalisme et du matérialisme, on voit que des idées comme celles de l'essence, du bonheur et de la théorie laissent apparaître leur ambiguïté interne : sans doute ont-elles jadis rendu compte de façon authentique des véritables possibilités de l'homme et de la nature, par opposition avec la réalité donnée de l'homme et de la nature ; sans doute ont-elles été ainsi des concepts éminemment critiques, mais, en même temps, elles annulaient cette contradiction en la posant et en la fixant comme une contradiction ontologique. Telle était la situation spécifique de l'idéalisme, qui trouve comme son accomplissement dans la philosophie hégélienne : la contradiction devient une forme de la vérité et du mouvement lui-même, pour être ensuite incluse et intégrée dans le système. Mais, alors que l'idéalisme restait fidèle à la définition de la raison comme force de la négation, il a abandonné la prétention de la pensée à être une condition de la liberté. L'association devenue classique entre l'idéalisme allemand et le mouvement ouvrier marxiste avait ainsi sa justification et n'était pas seulement un fait de l'histoire des idées.

C'est ainsi que, dans les articles de cette époque, il s'agit de l'héritage de l'idéalisme et de la part de vérité de sa philosophie répressive ; mais il est question aussi de l'héritage et de la vérité du matérialisme, et pas seulement du matérialisme historique. Les buts sacrés de la révolution ont été préservés dans la volonté de la pensée d'abolir la misère et le besoin, de poser le bonheur et le plaisir comme éléments constitutifs de la liberté de l'homme, ces buts qui, même dans la théorie et la praxis socialistes, étaient depuis longtemps passés au second plan ou avaient été ajournés. Plus la société des pays industriels développés est devenue « matérialiste », c'est-à-dire plus le niveau de vie s'est élevé pour de larges

couches de la population, plus il est devenu clair que ce progrès stabilisait la misère et le malheur, et mieux on a compris que cette productivité portait en elle des germes de destruction et transformait la technologie d'instrument de libération en instrument d'un nouvel asservissement. En face d'une société où le bien-être va de pair avec une exploitation plus intense, le matérialisme militant reste négateur et révolutionnaire, même lorsque l'exploitation devient plus supportable et que l'on cesse d'en avoir conscience : l'idée matérialiste du bonheur et de la satisfaction des besoins ne peut se réaliser que dans la praxis politique qui a pour but de nouvelles modalités qualitatives de l'existence.

Le fait que tout cela ait été écrit avant Auschwitz est ce qui le sépare si nettement du présent : ce qui était vrai alors n'est pas devenu faux pour autant, mais relève désormais du passé. Certes, les spéculations philosophiques que l'on trouvera dans ces articles constituaient déjà à cette époque, dans les années trente, des spéculations sur le passé : le souvenir de quelque chose qui, à un certain moment, avait perdu sa réalité et qu'il s'agissait de retrouver. Les forces sociales dans lesquelles s'opérait la synthèse de la liberté et de la révolution ont été la proie du pouvoir après avoir été écrasées ou trahies. C'est sur les champs de bataille et les charniers de la guerre civile espagnole qu'on a lutté pour la dernière fois dans un sens révolutionnaire<sup>1</sup> au nom de la liberté, de la solidarité et de l'humanité ; aujourd'hui encore, les chants écrits et chantés pendant cette lutte sont pour la jeune génération les seuls vestiges d'une révolution qui est restée possible. Ces événements marquent la fin d'une période historique et les horreurs de celle qui devait lui succéder s'annoncent dans la simultanéité de la guerre civile en Espagne et des grands procès de Moscou.

La nouvelle période voit s'accomplir l'oppression, la dépossession et le nivellement des classes et des forces sociales qui, en raison de leurs intérêts réels, incarnaient

---

1. Pour la dernière fois en Europe. On peut retrouver aujourd'hui l'héritage historique de cette lutte dans les pays qui défendent leur liberté dans un combat sans compromission contre les puissances néo-colonialistes.

l'espoir de mettre un terme à l'inhumanité. On assiste dans les pays industriels développés à l'intégration des opprimés, fondée sur le contrôle total des forces de production et la satisfaction croissante des besoins, offrant à la société une garantie contre les changements nécessaires. La productivité et la prospérité, alliées à une technologie au service de la politique des monopoles, semblent immuniser une société industrielle en développement constant contre toute modification de ses structures actuelles.

Mais ce concept d'immunité est-il toujours dialectique ? Signifie-t-il pour la théorie critique autre chose que le regret d'un état de choses disparu (tel était le centre de l'article « Philosophie et théorie critique »), à savoir l'espoir que les orientations sociales qu'il implique promettent autre chose qu'elles ne sont en fait ? C'est peut-être justement la rupture avec le passé qui se manifeste dans l'assimilation et la liquidation de l'opposition, qui nous fournit un indice. Dans l'article cité, on trouve cette phrase : « La théorie critique se rapporte au passé, bien plus que jamais, dans la mesure même où c'est l'avenir qui est son objet principal. » Mais le développement historique a peut-être atteint un stade où le souvenir et le dépassement du passé réclament des concepts plus radicaux que ceux qui ont été forgés dans la période pré-totalitaire. La théorie critique est aujourd'hui beaucoup plus abstraite qu'elle ne l'était à l'époque ; il est pratiquement exclu qu'elle puisse « toucher les masses ». Mais cette apparence abstraite et « irréaliste » de la théorie a peut-être sa source dans le fait qu'elle était alors trop liée à la société à laquelle elle s'appliquait, qu'elle n'avait pas, dans son concept de la négation, pris suffisamment ses distances par rapport à celle-ci ; en d'autres termes, que sa conception d'une société libre et conforme à la raison, loin de promettre trop, ne promettait *pas assez*. Etant donné la capacité et la productivité du capitalisme organisé, la « première phase » du socialisme ne doit-elle pas être plus et autre — dans un sens qualitatif — que ce qui est prévu dans la théorie marxiste ? Ne faut-il pas aussi tenir compte du fait que le socialisme a des affinités avec les sociétés peu développées du stade pré-industriel et y a remporté ses premiers succès ? Les concepts

marxistes de capitalisme et de socialisme sont encore profondément dépendants de la fonction qu'occupe le travail humain, le travail physique en particulier, dans le processus de reproduction de la société ; l'image que se fait Marx du domaine de la nécessité ne correspond plus à la situation dans les Etats industriels hautement développés d'aujourd'hui. Et l'image « marxienne » du domaine de la liberté au-delà de la nécessité apparaît à juste titre comme « romantique » au vu de la démocratie de masse totalitaire qui s'étend de façon foudroyante, car une pareille image postule l'existence d'un sujet individuel du travail, une autonomie dans l'activité créatrice et le loisir, une dimension inviolée de la nature, qui ont été liquidés depuis longtemps par les progrès du contrôle social et de l'industrialisation.

Mais ces progrès ne sont-ils pas le signe que la contradiction et la négation n'ont pas été suffisamment radicales, qu'elles ont rejeté trop peu d'éléments, qu'elles ont sous-estimé ce qui était possible ainsi que la différence qualitative entre ce qui était effectivement possible et ce qui existait ? La société industrielle évoluée n'a-t-elle pas rendue caduque, au mauvais sens du mot, l'idée du socialisme par une mauvaise planification, par une expansion discutable des forces de production, par un mauvais développement des besoins et de leur satisfaction ? Il est évident que toute la richesse, la technologie et la productivité de cette société ne peuvent donner qu'une caricature de l'idée de liberté et de la justice véritables qui sont au centre de la théorie socialiste, mais ces idées y apparaissent sous des formes qui furent ébauchées comme des possibilités ou des négations par rapport au capitalisme qui n'avait pas encore atteint son stade de développement ultime. La société industrielle développée s'est déjà approprié une partie du domaine sur lequel la nouvelle liberté devait s'épanouir : elle s'est emparé de régions de la conscience et de la nature autrefois intactes ; elle a formé elle-même son image antagoniste à sa propre image, elle a aplani la contradiction et l'a rendue acceptable. Cette mise en tutelle totalitaire-démocratique de l'homme et de la nature a entraîné également l'annexion des régions subjectives et objectives destinées au règne de la liberté.

En revanche, des forces agissent, dans le domaine de la nécessité même, qui portent en elles les principes d'une mutation radicale : précisément cette mathématisation et cette automatisa-tion du travail, et cette mise en tutelle officielle et calculée de l'existence, qui tendent à faire de la société et de la nature, qu'elle s'est appropriée, un seul et unique appareil — un objet de contrôle et d'expérience entre les mains du pouvoir. Mais, plus le fonctionnement de l'appareil, qui est en train de se construire ainsi, sera automatique et susceptible de calcul, plus les hommes pourront en sortir facilement. Voici qu'apparaît une chance de passage de la quantité à la qualité, un saut à travers une différence qualitative. Marx a décrit ce passage comme une tendance explosive qui marque l'ultime mutation du processus de travail capitaliste : le capital « réduit la durée du travail... sous la forme du travail nécessaire, pour l'augmenter sous la forme du travail superflu : le superflu apparaît donc de plus en plus comme une condition de ce qui est nécessaire. D'un côté il fait appel à toutes les possibilités de la science et de la nature de même qu'à la structure et à la vie sociales pour rendre la création de la richesse indépendante (du moins relativement) de la durée du travail qui a été nécessaire pour la produire. D'un autre côté il veut mesurer les énormes forces sociales ainsi créées en fonction de la durée du travail et les maintenir dans les limites voulues pour conserver la valeur ainsi créée comme valeur<sup>2</sup> ».

L'automatisation croissante du processus de travail et le temps libre qu'elle permet de dégager transforment le sujet lui-même et l'homme s'engage en tant que sujet transformé « dans le processus de production proprement dit ». Ce processus représente d'ailleurs en même temps une discipline en rapport avec l'homme en devenir, de même que l'exercice des techniques, les sciences expérimentales, les sciences qui créent des choses matérielles et s'objectivent, sont liées à l'homme transformé, dans l'esprit duquel se trouve le savoir accumulé de la société<sup>3</sup>. Il

---

2. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1953, p. 593.

3. *Ibid.*, pp. 599 suiv.

s'avère que ce sont précisément les conceptions eschatologiques les plus exagérées de la théorie marxiste qui anticipent le plus exactement les tendances de la société : ainsi l'idée de la suppression du travail rejetée plus tard par Marx lui-même. Mais les aspects les plus inhumains de l'automatisation organisée par le capitalisme laissent transparaître les possibilités réelles qu'elle enferme : la venue d'un monde de la technologie, où l'homme pourra enfin se libérer de l'appareil de son travail, pourra en sortir, le dominer et expérimenter librement sur lui. S'il peut paraître irresponsable d'évoquer l'image d'une telle liberté alors que règne une telle misère et qu'il y a de tels besoins à satisfaire, il serait tout aussi irresponsable de ne pas dire à quel point la misère régnante et les besoins sont perpétués par ceux qui bénéficient de cette situation. Cependant, malgré la planification et l'organisation, les tendances fondamentales du système s'imposent contre la volonté et les intentions des individus sous la forme de forces aveugles, même là où elles sont maîtrisées scientifiquement, et obéissent aux exigences de l'appareil. L'appareil lui-même devient, au véritable sens du terme, un sujet (c'est presque la définition de l'automate) et, dans cette mesure où l'appareil lui-même devient sujet, il rejette l'homme en tant que travailleur soumis et le libère en tant qu'individu pensant, sujet connaissant, expérimentateur et joueur. La libération de l'intervention humaine soumise à la nécessité constitue la loi de la rationalité technologique. Elle est aujourd'hui confondue avec le pouvoir qui perpétue cette même nécessité dont elle rend la suppression possible. Seuls ceux qui œuvrent pour maintenir et étendre l'état de choses actuel ont le privilège de se livrer à des expériences et à des jeux avec l'appareil. Il est possible que ce monopole ne puisse être détruit que par une catastrophe, mais cette catastrophe n'apparaît pas seulement dans la menace constante de la guerre atomique, dans le flirt avec la destruction totale, elle apparaît aussi dans la logique sociale de la technologie, dans le jeu avec la productivité qui augmente constamment et se trouve en contradiction de plus en plus flagrante avec le système où elle est enfermée. Rien ne nous permet d'affirmer que la contradiction classique reste manipulable à la

longue et qu'elle ne peut pas conduire à de nouvelles formes d'oppression. Plus que jamais le réveil de la conscience sous tutelle est une condition préalable de la libération. Mais, dans la contradiction, la pensée doit être capable de saisir les nouvelles possibilités de transformation qualitative et de les exprimer : elle doit être capable de dépasser la violence de la répression technologique pour faire passer dans son système conceptuel les éléments positifs de satisfaction refoulés et inversés qu'elle y trouvera. En d'autres termes, dans la contradiction, la pensée doit devenir de plus en plus négatrice et utopiste par rapport à la réalité. Tel me semble être l'impératif qui s'impose à la situation actuelle en fonction de mes essais théoriques des années trente.

Dans la société technologique totalitaire, la liberté n'est concevable que comme autonomie par rapport à l'appareil tout entier ; la liberté sera nécessaire pour le réduire ou le reconstruire entièrement, en vue de l'apaisement de la lutte pour l'existence, de la redécouverte du calme, du bonheur. L'abolition de la misère matérielle existe comme une possibilité dans le cadre du système existant, mais non la suppression du travail, la paix et la joie. C'est cependant la seule possibilité qui demeure encore de vaincre le système en vigueur : la société totalitaire étend sa tutelle au domaine de la liberté, une liberté qui commence au-delà de la nécessité et qui est formée à son image. En revanche, la disposition de l'appareil technologique est en contradiction totale avec cet avenir et signifie la liberté à l'intérieur du domaine de la nécessité. En d'autres termes, la liberté n'est concevable que comme la réalisation de ce que nous traitons encore aujourd'hui d' « utopie ».

# première partie (1933-1938)

# les fondements philosophiques du concept économique de travail

(1933) \*

## I

Pourquoi définir la notion de travail, alors que, d'un commun accord, les économistes s'abstiennent de définir le travail en tant que tel, et que l'usage est d'appeler ainsi seulement l'activité économique, la praxis spécifique de l'économie ? « L'usage, en donnant à la notion "globale" de travail un contenu incertain, l'a rendue définitivement ambiguë ; aussi est-il parfaitement légitime que les économistes conviennent entre eux d'une notion de « travail » strictement économique qui, au lieu d'être issue de la notion globale, soit l'aboutissement d'une approche spécifique<sup>1</sup>. » En restreignant ainsi son concept, on ne préjuge pas, semble-t-il, du lieu, du sens et de la fonction du travail dans l'ensemble de l'existence humaine ; parmi les distinctions qui interviennent dans la notion de travail, celles qui relèvent de l'économie (par exemple, la distinction entre travail de direction et travail d'exécution, entre travail libre et travail forcé, ou encore entre les différents types de travail dans les diverses branches de production, etc.) se rattachent toutes à cette notion restreinte, qui demeure assez large pour les contenir toutes ; il semblerait donc que, par elle-même, la théorie

---

\* Paru pour la première fois dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, n° 69, 3, sous le titre « Ueber die philosophischen Grundlagen des wissenschaftlichen Arbeitsbegriffs ». Traduit de l'allemand par Gérard Billy.

1. Elster, *Vom Strome der Wirtschaft*, I, Iéna, 1931, pp. 146 et suiv.

économique ne nécessitât pas l'élaboration d'un concept « global » de travail.

Cette notion strictement économique, qui n'est pas tirée d'un concept général, se trouve cependant au centre de la théorie économique : « Trois grands groupes de problèmes ont introduit la notion de travail dans l'économie politique : la théorie de la valeur et des prix, celle des facteurs de production, et la théorie des coûts<sup>2</sup>. » Dans ces trois chapitres, elle est la notion *fondamentale*, celle qui est au cœur du problème : à chaque fois, l'analyse débouche sur le travail qui apparaît comme l'élément « ultime » ou, tout au moins, comme un des éléments « ultimes », de sorte que l'absence de définitions d'un concept « global » de travail devient gênante.

Les choses se compliquent du fait que la notion économique de travail a réagi de son côté sur les interprétations des fondements du travail en tant que tel, dans des domaines étrangers à l'économie. Elle a orienté les conceptions touchant le sens et l'essence du travail dans une direction bien déterminée, au point que maintenant, au premier chef, au sens propre du mot, c'est l'activité *économique* qui est considérée comme travail et l'activité du politicien, du chercheur, de l'artiste, du prêtre, n'est prise comme travail qu'au sens figuré et non sans hésitation, ce qui, par là-même, l'oppose radicalement à l'activité économique. Mais ce n'est pas tout : la notion de travail a été encore plus rétrécie dans la théorie économique même. De plus en plus, on a tendance à ne plus entendre par là que le travail d'exécution, le travail commandé, non libre (dont le travail de l'ouvrier salarié est le prototype), même là où il s'agit expressément de définir la notion économique de travail, en rapport avec les concepts fondamentaux de l'économie politique. Ainsi Max Weber<sup>3</sup> ne reconnaît comme travail que le « seul travail orienté d'après les dispositions » (non l'activité qui « dispose »). Gottl<sup>4</sup>, quant à lui, voit de prime abord dans le travail l'exact contraire de tout ce qui est « activité de création et d'orga-

---

2. H. Nowack, « Der Arbeitsbegriff der Wirtschaftswissenschaft », in *Jahrbücher für Nationalökonomie*, n° 131 (1929), p. 513.

3. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1921, p. 62.

4. *Wirtschaft und Wissenschaft*, Léna, 1931, pp. 31 et 446.

nisation » (par exemple celle de l'entrepreneur), le considère bien plutôt comme « une simple dépense d'énergie, s'inscrivant dans le temps, dont tout un chacun demeure capable » et dont « le temps également mesure le succès », « la forme banale », de l'activité humaine, dont le type le plus accusé est le « travail en usine <sup>5</sup> ».

Mais voici que cette notion strictement économique, qui nous paraissait tout d'abord si claire, s'est désintégrée. Nous ne pouvons, par-delà les diverses notions de travail qui résultent de cette décomposition (tels que le travail comme facteur de production, le travail comme fondement de la théorie de la valeur et des prix, le travail comme travail d'exécution, objet dont on dispose, etc.), remonter à l'ensemble continu qui en est le fondement ni à la notion originelle dont elles dérivent. De quel droit l'activité économique est-elle conçue comme travail au sens propre ? La vie humaine étant prise dans son ensemble, que représente l'activité économique par rapport aux autres activités ? Pour quelle raison, parmi toutes les activités économiques, celle qui est simple travail d'exécution, celle qui est objet, apparaît-elle comme travail proprement dit ? Il se pourrait bien que, en se cantonnant dans les limites du travail économique, la théorie suppose déjà admise une notion de travail bien déterminée, qu'en elle s'exprime déjà une conception bien déterminée de l'économie, une interprétation donnée de la nature et du sens de l'économique au sein de l'existence humaine, que, par conséquent, l'évidence apparente avec laquelle s'impose la notion économique de travail conduise à préjuger des questions les plus graves. A notre sens, on ne pourra jeter de lumière là-dessus qu'en instaurant une discussion philosophique fondamentale concernant la notion de travail, discussion qui tentera de définir correctement la place et le sens de cet « état de fait » qu'est le travail dans la vie humaine ; c'est justement parce qu'il s'est chargé d'un contenu indécis qu'à notre avis nous devons nous pencher de nouveau sur le concept global de travail. Peut-être cette discussion (que nous ne ferons qu'entamer) contribuera-

<sup>5</sup> « Arbeit als Tatbestand des Wirtschaftslebens » in *Archiv für Sozialwissenschaft*, 1923, pp. 293 suiv., 296 suiv., 307.

t-elle à nous faire redécouvrir le lien objectif existant entre la philosophie et l'économie politique, lien qui s'est pour la dernière fois actualisé chez Marx pour disparaître ensuite.

Du reste, on s'est de nouveau rendu compte, ces derniers temps, de la nécessité de cette recherche. Ouvrant la voie, il y a plus de trente ans, Max Scheler<sup>6</sup> estimait que la philosophie devait discuter les concepts de base de l'économie et il a lui-même entamé un débat philosophique sur la notion de travail. D'un tout autre point de vue Max Weber réduisait le système économique de différentes époques à l'éthos qui les animait, transcendant ainsi la théorie économique vers la théologie et la philosophie à propos précisément de la notion de travail.

Cette science moderne qu'est la *science du travail* tente de poser le problème dans toute son ampleur. Mais, partout où elle s'évade de l'économique et du technique, c'est d'un point de vue biologique et naturaliste. Pour elle, le problème du travail est alors essentiellement un problème psychologique. Or, la psychologie (et, à plus forte raison, une psychologie fondée sur les sciences naturelles et la biologie) est impuissante devant le problème du travail, car (c'est ce que nous pensons démontrer dans les pages suivantes) le travail est un concept ontologique, c'est-à-dire ici un concept qui saisit l'être même de l'existence humaine en tant que tel. En traitant les caractères fondamentaux du travail comme des phénomènes psychologiques on se prive de la possibilité de les saisir adéquatement (nous reviendrons sur ce point à propos du caractère de fardeau du travail). Cette infrastructure n'ayant guère été aperçue ou faisant même complètement défaut, la *Philosophie du travail* de Giese<sup>7</sup> ne tient pas, elle non plus, les promesses du titre. On y trouve discutés un nombre infini de problèmes généraux et spécifiques qui peuvent se poser « à propos » du travail, mais les rapports objectifs qui les lient nécessairement entre eux n'apparaissent pas. La conception puisée dans les sciences et les théories les plus disparates se distingue par son obscurité dès la définition

6. « Arbeit und Ethik », in *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 1923-24.

7. Halle, 1932.

de la notion de travail : le travail est « un phénomène lié à une époque donnée..., correspondant à une activité individuelle et sociale qui vise de façon délibérée à atteindre, par la médiation nécessaire du métier, des buts fixés par la civilisation ; il apparaît sur le terrain de l'énergétique biologique et technologique, mais ses lignes directrices sont téléologiques ».

Considérons la théorie économique elle-même : il n'y est plus guère fait mention de « l'aiguillon philosophique » que recèle la notion de travail, si ce n'est sous la forme de l'allusion aux problèmes « éthiques » du travail, en particulier à la division du travail et aux effets qu'elle exerce sur l'existence des travailleurs. Les tentatives de s'attaquer à la réalité même du « travail » telle qu'elle s'inscrit dans la vie humaine ne dépassent pas les rudiments (il n'est question ici que de la théorie économique contemporaine !). Nous indiquerons quelques exemples topiques et réexaminerons plus loin la conception du travail exposée par Gottl.

Pour ce qui est des philosophes, c'est chez Hegel qu'on trouvera pour la dernière fois une réflexion radicale sur l'essence du travail et son déploiement jusque dans les sphères concrètes de l'existence historique. Marx la reprend et la poursuit sur une base élargie, en particulier dans les écrits de 1844-45. Elle constitue un des éléments de la doctrine sociale de Lorenz von Stein, qui introduit ses réflexions sur l'évolution de l'ordre social en se penchant sur « la nature du travail ». Dans les études qui suivent nous partirons du concept de travail que nous trouvons chez ces trois auteurs, après avoir rapidement décrit, pour pouvoir les y confronter, la conception économique du travail.

## II

Dans son essai *Qu'est-ce que le travail ?*<sup>8</sup>, K. Elster a dressé une liste de définitions de la notion de travail tirées de manuels d'économie. Nous nous contenterons

8. In *Jahrbücher für Sozialökonomie*, n° 112 (1919), repris in *Vom Strome der Wirtschaft*, I. Cf. aussi Nowack, *loc. cit.*

d'y renvoyer. Leur diversité ne les empêche pas d'admettre toutes que le travail est une « activité » humaine déterminée et de préciser, chacune à sa façon, sa finalité, son objet et son succès. Tout cela paraît évident et personne ne pensera préjuger de rien en l'acceptant. Lorsqu'on envisage le phénomène du travail, n'est-il pas en effet tout naturel de l'opposer globalement à l'inactivité, ainsi qu'à toutes ces activités, au sens « impropre » du mot, que sont le jeu, les distractions, etc. ? Mais confrontons ces définitions avec les conceptions du travail telles que les a élaborées la philosophie, quand, pour la dernière fois, elle s'est penchée sur le problème. Nous serons frappés de voir la fragilité de la notion économique du travail. Pour la philosophie, en effet, le travail ne se présente jamais sous la forme d'une activité déterminée. Pour Hegel, le travail est la pratique (*Tun*) — et non l'activité, nous en viendrons à cette différence essentielle tout à l'heure — dans laquelle « le pur être pour soi de la conscience... s'extériorise et passe dans l'élément de la permanence », élément dans lequel, en même temps, elle accède à elle-même et s'offre à l'objet du travail comme « substance<sup>9</sup> ». Lorenz von Stein écrit : « Le travail est sous toutes ses formes la réalisation, posée par l'individu lui-même, de sa détermination infinie », réalisation par laquelle « il s'approprie le contenu du monde extérieur, le contraignant à devenir une partie de son propre monde intérieur<sup>10</sup> ». En établissant sur de nouvelles bases l'économie politique, Marx reprend le concept hégélien de travail dans tous ses traits essentiels : « Le travail est le processus par lequel l'homme devient pour-soi par l'extériorisation ou en tant qu'homme extériorisé », « c'est l'autoproduction ou l'autoobjectivation de l'homme<sup>11</sup> ». Bien sûr, en regard des analyses concrètes du processus de travail dans le *Capital*, cette définition, dont la théorie économique ne saurait se satisfaire, est bien « abstraite ». Mais elle demeurera le noyau de tous les concepts concrets de travail chez Marx, et on en trouvera l'écho jusque dans

9. *Phänomenologie des Geistes* (*Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, 1939, p. 165).

10. *Gesellschaftslehre*, Stuttgart, 1856, p. 99.

11. Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, 1, Section III, pp. 157 et 168.

le *Capital* : « En tant que travail utile, créateur des valeurs d'usage, le travail est donc une condition nécessaire à l'existence de l'homme, indépendamment de la forme de la société dans laquelle il vit, une nécessité naturelle qui sert de médiation pour l'échange de substance entre l'homme et la nature, donc pour la vie humaine<sup>12</sup>. » Le travail comme « médiation », « objectivation », passage du « mouvant » à « l'être », etc.<sup>13</sup> — nous retrouvons bien les moments que Hegel a distingués dans la notion de travail.

Ces quelques indications sur le concept hégélien du travail suffisent pour en donner une première idée. Ce qui le distingue du concept courant en économie, c'est essentiellement ceci : le travail apparaît ici comme un mouvement (*Geschehen*) fondamental de l'existence humaine, comme un mouvement qui domine de manière permanente et *continue* tout l'*être* de l'homme, et qui, en même temps, affecte aussi l'« univers » de l'homme. Le travail, dès lors, n'est précisément *pas* une « activité » humaine déterminée. En effet aucune activité, par elle-même, ne domine la totalité de l'existence humaine. Toute activité, quelle qu'elle soit, ne couvre qu'un domaine limité de cette totalité et n'a pour champ qu'une portion de l'univers qui est le sien. Le travail est bien plutôt le fondement dernier de toute activité donnée et ce à quoi celle-ci renvoie : c'est une pratique (*Tun*). Et il est la pratique de l'homme en tant que son mode d'être dans le monde, ce par quoi seulement il devient « pour-soi » ce qu'il est, accède à lui-même, conquiert la « forme » de son existence (être-là : *Da-sein*), de sa « permanence » et simultanément fait « sien » le monde. Le travail n'est donc plus défini par la nature de son objet, ni par sa finalité, son contenu, son résultat, etc.) mais par la façon dont l'existence humaine est affectée dans le travail.

Nous allons poursuivre dans la direction indiquée et tenter d'examiner ce mouvement (*Geschehen*), en lui-

12. *Le Capital I*, éd. Kautsky, Berlin, 1928, tome 1, p. 10.

13. *Ibid.*, p. 133 et 136. Toutefois, si Marx définit le travail comme activité orientée vers des fins, en tant que tel il n'est qu'un « moment du processus de travail » (*loc. cit.*, p. 134) et non l'ensemble du processus du travail.

même : autrement dit, le travail en tant qu'il est la *praxis* spécifique de l'homme inséré dans le monde. Nous avons d'ores et déjà un moyen supplémentaire de délimiter cette praxis, c'est la relation, mise en lumière par la philosophie, entre le travail et l'objectivité (*Gegenständlichkeit*). Le travail affecte aussi bien l'homme que l'objet, à telle enseigne que le résultat en est une unité essentielle de l'un et de l'autre : l'homme « s'objective » et l'objet devient « sien », c'est-à-dire humain. Dans cette relation entre la pratique (*Tun*) et l'objet, il y a, non pas seulement le fait que chaque travail trouve dans l'objet une matière à travailler et une *possession à réaliser*, mais également un moment constitutif de la praxis totale de l'existence humaine, une « tâche » proposée à l'existence humaine en tant que telle, tâche qui consiste dans la « médiation » ou l'« appropriation » de l'objet. C'est seulement en s'acquittant de cette tâche que l'existence humaine peut, dans les faits, naître à elle-même, devenir « pour-soi ». Cette unité trinitaire de la tâche à accomplir, de la pratique et de la chose est contenue dans le mot travail lui-même, comme l'indique le *Dictionnaire* de Grimm : toutes ses acceptions visent trois aspects, l'acte du travail, l'objet qui en est l'aboutissement et la matière à travailler. En examinant le phénomène du travail, il nous faut garder présents à l'esprit ces trois moments : en considérant le travail comme pratique, ne perdons pas de vue ce qui, dans cette pratique, advient à l'objet, ni la tâche qui s'y trouve proposée à l'existence humaine.

### III

Tout de suite s'impose à l'esprit une autre pratique humaine que souvent, pour définir le travail, on lui oppose comme concept antithétique : le jeu<sup>14</sup>. Nous allons, dans

14. Puisque le jeu est pris pour une notion opposée au travail, les traits du jeu ne sauront pas être exemplifiés par l'activité enfantine. On a même le droit de se demander si le jeu ne constitue pas pour l'enfant le même genre d'activité que le travail pour l'adulte. Cf. H. Lufft « Der Begriff der Arbeit », in *Jahrbuch für Nationalökonomie*, n° 123, 1925.

l'intention expresse de dégager les caractères du travail, résumer ceux que, au moins provisoirement, nous pouvons considérer comme définissant le jeu.

Dans le jeu comme dans le travail l'homme peut (mais ne doit pas nécessairement) avoir affaire à des objets. Mais l'objet a ici un tout autre sens, une tout autre fonction que dans le travail. L'homme ne *conforme* pas sa pratique aux objets, aux lois qui leur sont pour ainsi dire immanentes (données par leur spécificité objectale respective), aux exigences de leur nature, alors que le travail, en les traitant, les utilisant et les formant, ne peut éviter de se soumettre à elles. Le jeu *suspend* bien plutôt cette nature et ces lois « objectives » autant que faire se peut et leur substitue une autre norme, qui est instituée par l'homme lui-même et qui représente pour le joueur une obligation, mais une obligation qu'il décide librement de reconnaître, les « règles du jeu » au sens le plus large. Ces règles existent même pour le joueur solitaire : elles n'ont pas à être formulées expressément et peuvent varier au gré des circonstances. Dans le jeu, l'« objectivité » des objets et ses effets, la réalité du monde objectif (que l'homme doit affronter dans tous les autres cas et donc reconnaître) est un instant pour ainsi dire abrogé. Pour une fois, l'homme use des objets entièrement à son gré, passe outre à leurs exigences et, en les maniant, se « libère » d'eux. C'est là le fait décisif. En passant outre, c'est *lui-même* que l'homme retrouve. Il conquiert une dimension de sa *liberté* que le travail lui refuse. Un seul coup de balle d'un joueur représente une plus grande victoire de l'homme sur le monde objectal que lorsque le travail technique remporte le plus éclatant des triomphes.

Examinons le sens et la finalité du jeu : l'homme qui joue se donne à *lui-même* et non pas aux objets. Il laisse sa liberté se déchaîner sur les objets<sup>15</sup>. Quand, dans la conversation courante, nous voulons déterminer la fonction du jeu dans la vie de l'homme, nous désignons les façons dont l'homme agit, non pas sur les objets, mais sur lui-même, nous disons qu'il *se* distrait, *se* divertit, *se* recrée, *se* délasse.

15. Karl Groos parle d'un « sentiment de liberté qui domine le jeu, de l'apparence de *ipse feci* » (cf. *Die Spiele der Menschen*, 1899).

Or, nous voyons ici se dessiner un caractère du jeu qui nous renvoie immédiatement au travail comme à son antithèse. Car, dans la totalité de l'existence humaine, le jeu n'est rien moins que permanent : il constitue un « intervalle », compris « entre » deux périodes consacrées à une autre pratique qui domine, elle, en permanence l'existence humaine. Et si la vie *advient* (*geschieht*) dans le jeu, il ne s'agit pas d'un événement (*Geschehen*) qui est achevé par soi-même ; il est essentiellement dépendant, renvoie par lui-même à une autre pratique. Dans le jeu, il s'agit de se *distraindre*, de se *divertir*, de se *délasser*, de se *libérer* d'un état d'effort, de tension, de fatigue, de présence de conscience, etc., et ce *afin de* pouvoir renouveler cet état de tension, d'effort, etc. Comme totalité, le jeu se rapporte donc nécessairement à quelque chose d'autre dont il provient et auquel il tend — et cet autre chose, ce que nous en avons dit suffit à le désigner comme travail.

En s'appuyant sur des recherches ethnologiques, K. Bücher<sup>16</sup> a dit que le jeu était antérieur au travail. « C'est dans le jeu que s'élabore la technique, et celle-ci ne quitte que très lentement le terrain du divertissement pour celui de l'utilité... L'art est antérieur à la production de biens. Même chez les plus développés des peuples primitifs..., la danse précède, ou suit, tout travail de quelque importance... » Le grand mérite de Bücher est d'avoir mis en lumière le fait qu'à l'origine du travail il n'y a pas exclusivement, il n'y a même pas au premier chef, des motifs « économiques », que l'économie n'est pas le terrain qui lui a donné naissance (nous aurons à revenir là-dessus). Mais la façon dont il formule les rapports entre le jeu et le travail risque de susciter de dangereuses confusions. Structurellement, considéré dans la totalité de l'existence humaine, le travail est nécessairement, et de toute éternité, antérieur au jeu. Il en est le point de départ, la raison d'être et le principe, dans la mesure où précisément, jouer, c'est *cesser de travailler*, c'est se reposer *pour* travailler. La vérité définitive de se rapport se trouve exprimée sous une forme concise chez Aristote<sup>17</sup> :

16. *Entstehung der Volkswirtschaft I*, éd. 1926, 17, p. 29.

17. *Ethique à Nicomaque*, 1176 b 33 suiv., *Politique*, 1333 b 16.

aucun jeu n'est, en soi, un telos, mais ἀναπάυσεως Χάριν ; par sa finalité, il est donc tourné vers l'ασχολία (absence de loisir, travail au sens le plus large) et relève d'elle. Παίξειν ὅπως σπουδάζη : voilà sous une forme condensée le rapport fondamental du jeu et du travail.

Du point de vue du jeu, la pratique du travail se caractérise d'abord par trois moments qui lui sont essentiels : sa continuité, sa permanence et son caractère pénible. Ces trois moments, dépassant le simple travail compris comme « activité donnée en vue d'un but donné », circonscrivent la pratique du travail comme telle, son sens et sa fonction dans la totalité de l'existence humaine. Autrement dit, cette continuité, cette permanence, ce caractère pénible sont les traits distinctifs, non pas d'un travail donné, mais de la pratique humaine qui s'y exprime, qui en est le fondement et la source.

En ce sens, continuité signifie ceci : la tâche que, par le travail, l'existence humaine doit assumer, jamais un travail ni une série de travaux donnés ne pourront l'accomplir ni l'épuiser ; à cette tâche correspond un être qui est continuellement au travail et en travail, une existence qui, dans sa totalité, est tendue et orientée vers le travail (même si une seule action, un seul travail remplit une vie ; car si l'existence est continuellement orientée vers le travail, cela ne signifie pas que sans relâche on soit à l'ouvrage !). A l'inverse, le jeu est essentiellement ponctuel, temporaire. Il n'existe que par moments. On peut caractériser et interpréter la vie humaine comme « travail » mais non comme « jeu ».

Voici comment nous pourrions provisoirement définir la permanence du travail. Du travail, il émanera quelque chose qui, par son sens et sa fonction, durera plus longtemps que la besogne qui l'a produite, quelque chose qui relèvera d'un événement (*Geschehen*) « général ». Ce qui est l'objet du travail, ou doit en être l'aboutissement, est intégré, par ce travail, dans le « monde » du travailleur, de même qu'il a été par le travail gagné sur ce « monde ». Il doit, ou bien être lui-même doué de « permanence » et exister encore, exister pour les autres, même après l'achèvement du travail, être un « objet » (au sens le plus large, que nous aurons encore à élucider), ou bien il doit

conférer cette permanence à celui qui travaille, lui procurer et lui assurer, dans l'univers qui est le sien, une place donnée. On a d'ordinaire traité ce caractère du travail sous le nom d' « objectivation » (*Vergegenständlichung*) : le travail est une pratique objective (*gegenständliches Tun*). Dans le travail, l'existence humaine s'objective, elle devient objectivité historique, enfin dotée d'un être véritable, elle prend forme objective dans l'histoire (*Geschehen*) du monde.

C'est encore le caractère pénible du travail qui prête le plus à malentendu<sup>18</sup>. On commettrait une grave erreur en le réduisant aux conditions concrètes où le travail s'exécute, à sa forme sociale et technique, à la résistance de la matière, etc. Il ne s'agit pas davantage de « sentiments d'aversion » que susciteraient certains travaux et que l'on pourrait neutraliser par une manipulation technologique et psychologique. En fait, avant même que la façon dont s'organise le travail ait entraîné aucun de ces effets négatifs, le travail est déjà, en soi, « pénible », dans la mesure où il impose à la pratique humaine une loi qui lui est étrangère : la loi de la « chose » qu'il faut faire (et qui demeure une « chose », extérieure à la vie elle-même, même quand l'homme est son propre patron). Dans le travail, priorité va à la chose, ensuite seulement vient le travailleur, — et ce, même quand le travail n'a pas encore été séparé du « produit du travail ». Le travail, détournant l'homme de ce qu'il est par lui-même,

---

18. C'est l'aspect le plus discuté du travail dans la théorie économique, faisant même partie de bien des définitions économiques du travail comme chez Roscher et Alfred Weber (cf. Elster, *loc. cit.*). Il y a cependant autant de tentatives, dans la théorie économique, pour le considérer comme secondaire. On évoque les psycho-techniques qui permettent de transformer en plaisir le travail-fardeau et aussi des travaux qui sont dénués de tout caractère pénible. Les deux argumentations sont fondées sur la méconnaissance profonde du sens véritable du travail-fardeau. La « psychotechnique du travail » a cru reconnaître un état psychique dans le caractère pénible, appelé par conséquence à être combattu par des méthodes psychologiques. Or le caractère de fardeau n'est pas identique avec les sentiments de déplaisir, d'inhibition, d'épuisement, etc. Tout cela peut être effectivement éliminé par une meilleure organisation du travail et l'amélioration des conditions de travail. Le caractère de fardeau n'en sera pas modifié parce qu'il se fonde sur la structure ontologique de l'existence humaine. Les développements qui suivent sont censés mettre cet état de choses en lumière.

le renvoie à autre chose. Il y est occupé à autre chose et pour autrui.

L'étude que nous allons entreprendre devra déduire les caractères du travail de cette pratique spécifiquement humaine (et les définir à partir d'elle). En même temps, on verra que l'origine du travail n'est nullement à rechercher dans la sphère économique, qu'il plonge ses racines dans le mouvement (*Geschehen*) même de l'existence humaine, qu'en utilisant la notion de travail, l'économie renvoie à des assises sous-jacentes, en sorte que, pour manier correctement ce concept, il est indispensable de revenir sur cette dimension qui, tout en la transcendant, est le sous-bassement de l'économie.

#### IV

Les caractères du travail que nous venons de dégager nous amènent, si nous voulons découvrir le sens et la fonction du travail, à interroger le mode sur lequel l'homme s'insère dans le monde. Nous devons tenter de fixer nos regards sur ce mouvement d'insertion même, dans la mesure où il est une *pratique* (*Tun*) et *praxis* (car c'est précisément sur cette pratique que la philosophie a toujours mis l'accent).

Le mouvement de la vie humaine est une *praxis* en ce sens précis que c'est à l'homme lui-même qu'il revient de *faire* (*tun*) son existence : elle est pour lui une tâche à appréhender et à accomplir. De façon permanente, il a à *faire avancer* (*Geschehen-machen*) sa vie alors que, par exemple, l'existence de l'animal est simple et consiste à *laisser advenir* (*Geschehen-lassen*) même quand il « fait » quelque chose, construit son nid, repousse un agresseur, cherche sa nourriture. Cette pratique est dans sa totalité « biologiquement sanctionnée », d'après l'expression pertinente de Wexberg<sup>19</sup>. Devant son existence, l'animal n'est pas confronté à une tâche qu'il aurait à accomplir par son être. L'homme, en revanche, se trouve toujours vis-à-vis de lui-même et de son univers, confronté à une

19. Voir la note suivante.

situation qui n'est pas, dès l'abord, immédiatement, sienne. Ne pouvant, ainsi, laisser advenir (*Geschehen-lassen*) son existence, il doit s'approprier toute situation en recourant à sa propre « médiation ». Ce processus de médiation est appelé *production et reproduction* (expression délestée depuis Marx de son sens ontologique originel et restreinte à la sphère économique). Production et reproduction ne visent nullement le seul mouvement de l'« existence matérielle » au sein de la pratique économique, mais la façon dont est assumée et produite (*Geschehen-machen*) l'existence humaine comme un tout : appropriation, dépassement (*Aufhebung*), transformation, promotion de l'existence dans toutes ses sphères, — la situation donnée du « monde » qui est notre vis-à-vis immédiat, comme de notre existence même au sein de cette situation —, mouvement de progression et de production permanentes de l'existence et de son univers (sous son aspect « matériel » comme sous son aspect « vital » ou « spirituel »). Cette pratique est, chez l'homme, essentiellement une pratique consciente (*wissendes Tun*), visant sciemment son « but »<sup>20</sup> — cette production permanente s'y conformant et s'y mesurant —, une pratique orientée par rapport à des fins (*zweckmässiges Tun*).

C'est cette pratique médiatrice et consciente, cette production et reproduction permanente de l'existence humaine ( par opposition au laisser-advenir immédiat de l'existence animale, par exemple) qui est la base du *travail*. Ce mouvement spécifique contient déjà tous les caractères que nous indiquions plus haut — et c'est avec ce contenu très général, définissant le mouvement de l'existence humaine insérée au monde, qu'est employé le concept de travail partout où il est question de l'essence du travail. Depuis la *Genèse* (et cela est fortement souligné dans le commentaire de saint Augustin) et les épîtres de

---

20. Cf. E. Wexberg, *Arbeit und Gemeinschaft*, 1932. Les remarques initiales de Wexberg visent cette différence essentielle entre travail humain et animal. L'activité animale s'exerce instinctivement, se rattachant ainsi à une sorte de « plaisir fonctionnel » (*Funktionslust*), le travail « n'est pas une fonction naturelle de l'homme », il ne s'accomplit jamais « instinctivement » (cf. *op. cit.*, pp. 8 et suiv.).

saint Paul jusqu'à Hegel. Ici, nous touchons déjà à un point où s'ébauche la réinterprétation du concept de travail, sa réduction au domaine économique. Pourquoi, en effet, dira-t-on, le déroulement de l'existence humaine est-il essentiellement « médiation », production et reproduction, pourquoi lui est-il, par essence, interdit de se laisser advenir dans un contexte immédiat ? Considérons la situation pour ainsi dire « naturelle » de l'homme dans le monde. L'existence humaine se réalise dans le travail, parce que le monde, tel que l'homme le trouve dans chacune de ses situations, ne peut jamais satisfaire ses « besoins », si bien qu'il lui faut constamment prendre des dispositions qui lui permettent d'y vivre (vêtements, nourriture, logement, outils, etc.).

Ce « dénuement » originel de l'homme fait du « besoin » le moteur de sa pratique. Le but premier et nécessaire de celle-ci est de « satisfaire les besoins » et nous avons ici la sphère dans laquelle se déploient les définitions traditionnelles de l'économie, et du travail en tant que pratique économique : « L'objet de la recherche économique est l'activité humaine consacrée à la satisfaction des besoins<sup>21</sup> ». « Le but de toute économie est la satisfaction des besoins humains. L'économie est par conséquent une activité qui vise à rendre possible une telle satisfaction<sup>22</sup>. » Le travail comme le conçoit l'économie est « caractérisé par sa finalité, qui est... de procurer les moyens de satisfaire les besoins<sup>23</sup> ». Voilà trois définitions prises au hasard. On n'y changera rien d'essentiel en précisant la notion de besoin ou celle d'activité visant à satisfaire les besoins.

Or, toutes ces définitions se meuvent sur un terrain qui demeure stérile quand on veut appréhender l'essence du travail. Montrons-le brièvement. Toute théorie qui pose le « besoin » comme moteur de la pratique voit dans l'homme un simple organisme au sens biologique. Car le besoin est ainsi fait qu'il n'existe pas par l'organisme ; ce n'est pas en distinguant les besoins humains de ceux

21. Cf. Diehl, *Theoretische Nationalökonomie*, I, 1916, p. 2.

22. Cf. Cassel, *Theoretische Sozialökonomie*, Leipzig, 1921, p. 2.

23. Cf. Elster, *loc. cit.*, p. 153.

de l'animal, en soulignant le rôle directeur de la conscience, la liberté propre à l'homme, etc., qu'on détachera le besoin de ses racines organiques<sup>24</sup>.

Mais on ne saurait se contenter de poser que l'homme est un organisme, quand il s'agit du mode spécifique de son insertion dans le monde, de la pratique même de son existence (comme nous l'avons admis ici par hypothèse). Procéder ainsi reviendrait à poser *a priori* comme absolue une « dimension » donnée de l'être de l'homme (à supposer que celui-ci soit divisible en « dimensions ») et à faire des autres une structure simplement annexe ou dérivée : et cette dimension posée comme absolue, ce serait précisément celle des besoins et de leur satisfaction, le monde des « biens ».

Nous n'avons pas ici à nous demander si c'est à bon droit que l'économie identifie de prime abord l'homme et l'organisme (comme elle le fait, expressément ou non, en utilisant comme notion de base le besoin), ni si, au contraire, ce n'est pas tout son être que l'*homo oeconomicus* engage dans l'activité économique. Dans tous les cas, définir le travail à partir du besoin, c'est, *a priori*, en tronquer le sens, le réduire à une dimension déterminée (celle des biens matériels) ; c'est se condamner à ne plus envisager les autres modes non économiques du travail que de ce point de vue.

Mais si l'être de l'homme n'est pas au premier chef un être organique, comment le définirons-nous ? Comment l'a défini la philosophie quand elle s'est penchée sur la notion de travail ? Anticipons, et posons que cet être est *historique*. Il ressortira des développements qui vont suivre que le travail est une catégorie de cette historicité. Certains économistes n'ont pas manqué de s'apercevoir que la définition traditionnelle du travail ne faisait pas le tour du phénomène : dès le début de son livre sur *Travail et rythme*, Karl Bücher fait remarquer qu'on a jusqu'ici toujours considéré le travail « comme une catégorie économique absolue », cependant qu'en étaient exclues toutes les activités qui contiennent en elles-mêmes

---

24. Comme le fait Oppenheimer d'après la démarche de Mac Dougall. Cf. *Système der Soziologie*, III, 1, Iéna, 1923, pp. 18 et suiv.

leur propre finalité. Mais, ajoute l'auteur, il n'est nullement acquis « qu'à tous les degrés de l'évolution de l'humanité, on trouve une démarcation aussi nette entre ces activités et le travail ». Bücher, cependant, n'exploite pas davantage cette idée. Pas plus que Th. Brauer<sup>25</sup>, que pourtant le problème du travail amène à revoir la notion de besoin et à remplacer la satisfaction des « besoins » (*Bedürfnis*) par l'approvisionnement en « biens nécessaires » (*Bedarf*), substituant ainsi à la « pure et simple existence » (*Dasein*) de l'individu une « certaine manière d'être donnée » (*Sosein*). L'économie pourrait prendre pour objet, non pas seulement l'homme en tant que sujet du « monde des biens », mais l'homme dans la totalité de son être. « Assurer son existence », « élargir cette existence », tel est le but que Brauer assigne à l'activité économique, et, par là, c'est l'« existence qualitative », par opposition à la « pure et simple existence », donc la *totalité* de la praxis humaine, qui est visée. Mais à mesure qu'il avance dans son étude, Brauer revient très vite à l'explication de l'activité économique par les « instincts ».

De façon plus radicale, Friedrich von Gottl a tenté récemment de trouver un nouveau terrain pour définir la pratique économique. Nous ne nous occuperons ici de sa théorie que dans la mesure où elle touche au problème de la notion du travail. Pour lui, l'économie n'a pas pour but premier de satisfaire des besoins (*Bedürfnisse*), mais de « pourvoir au nécessaire » (*Bedarfsdeckung*). Gottl entend ainsi enlever à la dimension économique son caractère unilatéralement absolu du « monde des biens » et permettre une réflexion qui, tout en ayant pour objet l'économie identifiée à la vie elle-même, ne perde pas de vue la totalité de l'être humain. Le nécessaire (*Bedarf*) ne se rapporte pas aux individus, considérés comme des sujets purement économiques, mais aux « structures » (*Gebilde*) de l'économie, comme formes de vie déjà individualisées. En second lieu, cette notion de « nécessaire » désigne un ensemble d'exigences qui, en dernière analyse, n'expriment rien d'autre qu'une attitude positive face à la vie. « Autrement dit, le but que vise l'économie n'est

25. Cf. *Produktionsfaktor Arbeit*, Iéna, 1925, pp. 1 suiv., 10.

pas un maximum de nature quantitative, mais expressément un optimum de nature qualitative<sup>26</sup>. »

Ce qui est décisif, c'est l'esquisse d'une réduction de l'activité économique au mouvement même de l'existence humaine : car il ne s'agit plus des biens en tant que moyens d'assouvir les besoins, ni des « exploits » au service de la production des biens (K. Elster), etc., mais de la possibilité pour l'existence humaine de se réaliser (*Geschehenkönnen*) dans sa plénitude. Nous apercevrons mieux l'importance de cette thèse pour notre problème en considérant la façon dont Gottl définit la finalité immanente, la « tâche » propre de ce mouvement. Celui-ci doit se souder « en une unité réelle », de sorte que, « en tant que mouvement, il s'organise en une durée et, en tant qu'unité, en une consistance<sup>27</sup> ». « Partout où la vie se réalise sous forme d'être vivant, il y a une unité active qui produit sa propre durée, une unité dont la consistance est pour ainsi dire le produit d'un travail interne, toutes les fois également adaptée et intégrée au monde qui l'entoure<sup>28</sup>. » C'est sous ce dernier aspect qu'il convient d'examiner la pratique économique et « c'est pourquoi tout échange et toute production passent toujours pour être... une contribution à l'organisation de ce mouvement quel qu'il soit ; sous la forme d'une unité qui le dote d'une durée et d'une consistance<sup>29</sup> ».

Pour le problème du travail, voici ce que cela signifie : le travail économique est, par lui-même, attelé à une tâche et subordonné à un but qui, eux-mêmes, n'ont plus rien d'économique (au sens de la satisfaction des besoins à l'intérieur du monde des biens). Il est attelé à la tâche qui est celle de l'existence humaine en tant que telle : se faire soi-même, obtenir durée et consistance. La signification première et dernière du travail est « de produire dans le travail » l'être de l'existence quotidienne (*das Sein des Daseins*). Il y a, à l'origine et de façon permanente, la nécessité pour l'existence de se trouver soi-même, de se retrouver pleinement au terme de son action.

26. *Wirtschaft und Wissenschaft*, Iéna, 1931, pp. 211 et suiv.

27. *Loc. cit.*, p. 441 (c'est moi qui souligne).

28. *Loc. cit.*, p. 754 (c'est moi qui souligne).

29. *Loc. cit.*, p. 442.

Gottl dépasse dans la dimension économique et vise l'être de l'homme, le mode spécifique de sa praxis dans le monde. Et dans cet être-même apparaît précisément déjà le travail en tant qu'action permanente visant à se réaliser soi-même. Gottl souligne le caractère « axiomatique » de ses définitions, caractère qui se manifeste entre autres en ceci que non seulement il n'est pas possible, dans les faits, de pourvoir complètement au nécessaire, mais que cela n'est même pas concevable. La nécessité première où se trouve l'existence humaine et qui est, en dernier ressort, la base de la pratique économique, n'est pas la nécessité de se pourvoir en une certaine sorte de « biens », mais la nécessité de l'existence quotidienne (*Dasein*) impossible à « satisfaire », de se trouver soi-même : Gottl l'appelle « indigence vitale » (*Lebensnot*). « Cette indigence vitale est première, car, si on peut toujours imaginer la possibilité de pourvoir au nécessaire, il n'en reste pas moins toujours un nécessaire auquel il n'aura pas été pourvu<sup>30</sup>. »

La théorie économique nous ramène donc sur le terrain que nous avons tenté en gros de décrire. Cette « indigence vitale » est un état de fait « ontologique » : elle est donnée par la structure même de l'être de l'homme, qui ne peut jamais se laisser aller (*geschehen-lassen*), mais doit en permanence se « réaliser », se « faire » soi-même. La praxis même de l'existence quotidienne (*Dasein*) qui se médiatise par l'intelligence (*wissend vermittelnde*) rend nécessaire le travail comme mode de son déploiement (*Weise ihres Geschehens*).

Nous avons tenté de montrer qu'aucune des théories économiques, dans la mesure où elles partent de la notion de « besoin » et de sa satisfaction dans le monde des biens, n'est capable de rendre compte du travail dans sa plénitude. Elles pourraient tout au plus expliquer le travail en tant que production et reproduction « matérielle », mais elles s'en montrent également incapables. Même si nous supposons qu'une société arrivât à couvrir totalement ses besoins en biens économiques et à s'assurer à l'avance pour une période donnée une telle situation

---

30. *Ibid.*

d'abondance, le conflit dans lequel l'existence humaine est engagée contre son univers sous le nom de « travail » se poursuivrait en dépit de l'absence de tout motif et de toute contrainte économiques. A cela près que ce processus, disparaissant de la dimension économique, réapparaîtrait dans d'autres dimensions de l'existence et de son univers. (Cela aurait pour conséquence une transformation radicale du lieu, de la forme et de la fonction de l'économie dans la totalité de la vie humaine. Dans une telle société, le travail économique ne pourrait en aucun cas se présenter comme le « prototype » du travail.) Ce n'est donc pas la pénurie de biens qui est à la base du travail, ce n'est pas le retard pris par le monde des biens sur les besoins de l'homme. Bien au contraire, c'est l'irréductibilité de l'existence humaine (*Dasein*) à toute situation, quelle qu'elle soit, où se trouvent et l'univers et elle-même. L'être de l'homme est toujours *plus* que ce qu'il est à un moment donné —, il excède toute situation possible, et en reste pour cette raison séparé par une contradiction insoluble : une contradiction qui exige qu'en permanence on travaille à la surmonter, bien que jamais l'existence ne puisse faire halte et se posséder elle-même et son univers.

Cet excédent de l'être (*Sein*) par rapport à l'existence (*Dasein*) constitue l'« indigence vitale » et sans fin de l'homme (Gottl), cette indigence dont la satisfaction est le sens ultime du travail. Besoin d'une plénitude permanente et persistante, d'une existence qui se réalise dans toutes ses possibilités, c'est bien la tâche à laquelle l'économie aussi est attelée. Si nous poursuivions dans cette direction, nous en viendrions inmanquablement à une ontologie de l'homme qui permettrait enfin de développer les caractères concrets du travail. Bien entendu, nous ne le pouvons pas dans le cadre qui nous est fixé. Pour parvenir à rendre plus concrète la notion de travail et en particulier pour dégager la signification de l'usage qui en est fait en économie politique, nous devons nous y prendre autrement. Nous partirons des premiers caractères fondamentaux, déjà cités, de cette pratique (et que nous avons maintenant ramenée au mouvement de l'existence humaine) et commencerons par examiner le rapport

existant entre le travail et le monde objectal (*Gegenständlichkeit*), l'objectivation de la vie dans le travail. En suivant cette démarche, nous rendrons compte de l'« objectivité » (*Sachlichkeit*) du travail, caractère qui nous était apparu en décrivant le phénomène du travail pour la première fois.

## V

Tout travail se rapporte-t-il à un objet ? Il est permis d'en douter, si l'on songe au travail « intellectuel », à l'activité politique, aux « services » sociaux (ainsi l'activité du médecin, du professeur, etc.). Dans la perspective de notre étude, l'être objectal (*Gegenständlich-sein*) est le concept antithétique de l'être soi-même (*Selbst-sein*). L'objet, c'est ce qui pour le moi est autre chose ; en principe, tout ce qui est en dehors du moi est objet pour le moi : même telle personne qui n'est pas moi, même son propre corps, peut être objet, bien que de façon différente, comme un produit de la science, une œuvre d'art, etc., tout comme un produit de la technique, de la nature, un objet de consommation, etc.

Le moi *est* seulement au milieu de son « univers », dans et avec un univers d'objets. Mais, au regard du mouvement (*Geschehen*) du moi, ce monde dans sa totalité et chaque être en lui a un « autre » mouvement que le moi, une « histoire » qui lui est propre et qui ne coïncide jamais avec l'histoire du moi. Quand le moi commence à réaliser (*Geschehen-machen*) son existence, il trouve devant lui un monde qui est le monde d'une autre existence : rempli et façonné par des vies humaines qui ne sont pas la sienne, qui sont déjà reléguées dans le passé et pourtant encore présentes — un univers d'institutions, d'établissements, d'entreprises publiques de nature politique, sociale, économique, un univers de moyens de production et d'objets de consommation, de valeurs d'usage, d'œuvres d'art, etc., où l'espace et le temps sont divisés et répartis, et qui dans sa totalité reste l'œuvre d'une existence passée, jusque dans les créations les plus récentes. A quelle existence sommes-nous redevables de ce

temps qui est le nôtre, de cette répartition de l'espace dans lequel nous vivons ? C'est ce qu'il n'est possible de déterminer qu'en tenant compte de la spécificité de notre situation historique individuelle. Suivant le stade de l'évolution historique, ce sera la famille, la parenté, l'Etat, les classes, etc., qui apparaîtront comme sujet de cette configuration de l'univers. Toujours, en revanche, ce monde se présente comme la réalité d'une existence *passée*, comme un passé dans le présent. Et, de même que ce monde objectif est la réalité d'une existence passée, de même il porte en lui-même l'avenir de cette vie passée. Il est la réalité de ses précautions et de ses prévisions, de ses découvertes et de ses manquements, de ses amitiés et de ses hostilités. Ce n'est pas un « état » définitif, une multiplicité achevée de l'être (*Seiendes*) disponible, il est au contraire inachevé de part en part, de part en part mouvement, *histoire en cours*, événement (*Geschehen*). Ce mouvement du monde objectif, doté d'un temps et d'un espace propres, est pour ainsi dire parallèle à l'histoire du mouvement de l'existence (*Dasein*). Il possède des lois immanentes propres, en vertu desquelles il peut même se rendre indépendant, se soustraire au pouvoir de l'existence (*Dasein*).

Pour avoir sa propre histoire, l'existence (*Dasein*) est obligée de laisser libre cours aux objets (*Gegenständlichkeit*), elle doit la maintenir et la promouvoir, elle doit y travailler : voilà la première expérience faite dans la pratique du travail. Nous pouvons maintenant dire : le processus de « médiation », de production et de reproduction, commence par la suspension du passé présent. Afin de pouvoir se mettre en situation de s'approprier son monde et de se l'adapter, l'existence (*Dasein*) doit affronter ce passé en cours. Il est pour lui un mouvement (*Geschehen*) objectif qui a certaines exigences à faire valoir face au mouvement de l'existence (*Dasein*). Ce pays ouvert au trafic, ce champ mis en culture, cette mine ouverte à l'exploitation, cette usine mise en route, cette loi proclamée, cette constitution entrée en vigueur, cette œuvre d'art, cette œuvre scientifique, livrées au public : tout cela a une « histoire » propre qui ne coïncide jamais avec l'histoire de chaque existence, qui n'en découle

jamais entièrement ; et cette histoire a ses propres lois. Pour que l'existence puisse se réaliser (*Geschehen*) dans la suite, il faut qu'elle prenne soin de tous ces faits objectifs (*Gegenständlichkeiten*), qu'elle les maintienne, les garantisse, les accroisse et les suspende, il faut donc un travail, dont la norme régulatrice ne consiste nullement, ou pas uniquement, dans les besoins de telle ou telle existence, mais qui doit prendre en considération les besoins immanents à ces objectivités : les nécessités qu'entraîne la seule existence d'un monde qui a déjà une forme, qui est déjà accompli<sup>31</sup>.

A ces exigences découlant du caractère objectal (*Gegenständlichkeit*), la pratique humaine répond en se réglant consciemment sur l'objet, en se liant à ses lois immanentes. C'est le propre de tout processus de travail et cela donne à la « médiation » entre l'homme et l'objet son caractère de comportement objectif (*sachliches Verhalten*) et confère à l'objet (*Gegenstand*) — traité de cette façon objective — le caractère de chose (*Sache*). Ce qui est en cause dans le travail, c'est toujours la chose dont il s'agit, expressément ou non, qu'on le veuille ou non. En travaillant, celui qui travaille, qu'il soit devant sa machine ou dans un bureau d'études, qu'il prenne des mesures d'organisation, tâche de résoudre des problèmes scientifiques ou instruit les hommes, etc., est au cœur de l'objet. Dans sa pratique, il se laisse guider par la chose elle-même, se soumet à ses lois et s'y conforme, même là où il domine son objet, où il en use à son gré. Jamais il n'a affaire à lui-même, jamais sa propre existence n'est en cause ni en cours, il se met bien plutôt au service d' « autre chose que

---

31. Cette « autonomie » (*Eigenständigkeit*) du mouvement existentiel (*Geschehen*) du monde objectal historique, Gottl l'avait fortement mise en relief : « La forme (*Gestaltung*)... ne se ramène pas uniquement à l'action humaine. Bien plus, l'effort de se former marque toutes formations en place. Tout ce qui est et se meut dans la vie en commun tend à la durée et à la substantialité. L'action humaine ne peut donc qu'affirmer et accepter ce qui est devenu tel. Celui qui agit s'en contente et cherche à le conserver. » Et encore : « L'action consciente arrive en tout état de cause déjà trop tard puisque l'économie, ou quelque chose de comparable par son effet, doit l'avoir précédée, comme une branche sur laquelle on est installé. Donc, lorsque l'action consciente intervient, elle ne fait que transformer ou former ce qui existe déjà. » (Cf. *Arbeit als Tatbestand des Wirtschaftslebens*, op. cit. pp. 291 et 292.)

lui-même », même là où cette pratique a pour effet de combler précisément sa propre vie, librement assumée. Cette extériorisation (*Entäusserung*) et aliénation de l'existence propre, qui se traduit par le fait qu'on assume la loi de la chose au lieu de laisser advenir sa propre existence, ne peut être supprimée (bien qu'elle puisse pendant et après le travail s'effacer jusqu'à l'oubli complet). Elle ne coïncide nullement avec la résistance opposée par la « matière », elle ne cesse pas lorsque le travail est fini ; l'existence est en soi informée par cette objectivité.

Nous pouvons maintenant tenter de saisir l'objectivité essentielle du travail dans sa « négativité » intrinsèque, ce qui nous permettrait au moins de suggérer la signification, au niveau des principes de son caractère de fardeau. L'être de l'homme ne pouvant s'accomplir dans le monde que par son activité propre, en faisant advenir sa propre existence, chaque existence étant son être propre (*Selbst-sein in jedem Dasein*), cet être soi-même n'étant d'autre part possible que s'il laisse advenir l'objectivité (*Gegenständlichkeit*), que s'il est être chez autre chose et pour autre chose —, le travail sur l'objectivité ne peut être que pénible, avant même que le processus de travail soit donné. Ce caractère pénible n'exprime en fin de compte rien d'autre que la négativité enracinée dans la nature de l'existence humaine et qui veut que l'homme, pour conquérir son être propre, doive passer par ce qui est autre que lui-même, doive en passer par l' « extériorisation » et l' « aliénation ».

## VI

En dégagant les rapports qui existent entre le caractère de fardeau du travail, son objectivité (*Sachlichkeit*) essentielle et la négativité originelle de la pratique du travail, nous n'avons cependant mis à nu qu'une partie de la relation entre le travail et le caractère objectal (*Gegenständlichkeit*). Poursuivant dans cette direction, nous demandons maintenant : qu'advient-il à l'objectivité par le travail et qu'advient-il par le travail à celui qui travaille lui-même ?

Prenons le problème pour ainsi dire par la fin et examinons d'abord ce qu'il en est de cet objet, une fois qu'il a été travaillé ou formé par le travail, lorsqu'il est un « produit » fini. Nous voyons tout de suite que son mode d'être objet a radicalement changé. S'il était auparavant, en gros, une matière première, un matériau, une chose, etc., le voici maintenant devenu un objet utilisable et disponible (un « bien ») ; il a maintenant des relations concrètes bien déterminées avec l'existence humaine et son histoire est pour ainsi dire « animée ». Son être et son mouvement (*Geschehen*) ne sont plus « naturels », sa nature n'est plus matérialité, choséité (*Dinghaftigkeit*), sa mobilité ne peut plus être exprimée par les concepts ni les lois de quelque physique. Ce qu'il advient de ces objets n'a plus pour théâtre la « nature », la « matérialité », etc., mais l'histoire humaine, — ce qui n'empêche pas ce mouvement des objets d'être différent du mouvement de l'existence humaine. Ce qu'il advient de la marchandise fabriquée, de l'usine mise en marche, de la région découverte, advient dans l'espace et le temps d'une vie historique, constitue un mouvement historique.

Ces banalités apparentes ne prennent tout leur sens que lorsqu'on a reconnu que *cette animation* et cette historicité des objets ne sont pas seulement un point de vue de la théorie sur les choses, mais constituent la « substantialité » même des objets. Ce que l'objet est devenu par le travail, c'est ce qu'il est réellement et c'est à ce titre qu'il continue à agir. Le monde objectal de l'homme est la réalité d'une vie objectivée (*vergegenständlichtes*). Les objets destinés à l'usage, à la consommation, à l'ornement, etc., la maison, la ville et la campagne, toutes les institutions et les installations qui nous entourent quotidiennement, — c'est du travail humain qui s'est déposé, réalisé en eux ; et la vie objectivée en eux requiert, domine et détermine l'homme à chaque instant (sans qu'on ait jamais besoin d'en prendre conscience). A chaque instant, la pratique humaine est un débat entre l'homme et cette vie historique qui s'est réalisé dans ses objets<sup>32</sup>.

32. Cette historicité du monde objectal a été explicitée par Dilthey sous le titre *Objectivations de la vie* (Cf. en particulier les formules du tome 7 des *Gesammelte Schriften*). Voir aussi F. Krueger, « Die

L'objet du travail se présente dans un monde qui a une configuration donnée ; de ce seul fait, il fait entrer l'homme dans l'historicité donnée de ce monde, et par là rend également réelle l'historicité de l'homme au travail. En travaillant, celui-ci se place, effectivement, dans la situation tout à fait concrète de l'histoire, il s'explique avec le présent de celle-ci, accueille son passé et travaille à son avenir. Cette historicisation « pratique » de l'homme parcourt le processus du travail de part en part : cela commence avec la forme donnée sous laquelle l'objet est fourni comme matière à travailler (et qui est déjà elle-même objet de sélection et de formation, le fruit d'une transmission historique), continue avec la méthodologie, la spatialité et la temporalité propres à ce travail et est présent encore dans le sens et le but qui lui sont assignés.

C'est seulement dans le travail et à partir du moment où il travaille que l'homme, en tant qu'il est historique, devient réel, qu'il accède à un état déterminé dans l'histoire. L'individu qui est devant sa machine, qui extrait du charbon, qui sert les clients derrière son comptoir, qui est intégré à un appareil bureaucratique, qui enseigne, est sorti de la sphère privée du soi et a pris place dans un monde environnant déjà subdivisé, articulé, façonné, divisé en plusieurs états, professions, classes, etc. C'est seulement parce que le travail se trouve toujours une situation qui lui pré-existe que l'individu est enraciné à une place qui n'a pas sa pareille à l'intérieur du monde historique et de son mouvement et qui conditionne la possibilité de son existence, de l'acceptation et de la modification de sa situation. Avant le travail et en dehors de lui, autrement dit avant la pratique au service de la production et de la reproduction et en dehors d'elle, l'existence humaine a peut-être beaucoup de possibilités mais elle

---

Arbeit des Menschen als philosophisches Problem », in *Blätter für deutsche Philosophie*, III, 2, 1929, p. 159 : « Tout ce qui a signifié la réalité pour l'homme évolué dépend du travail... » Bücher pour sa part renvoie au livre de Fr. List à propos de l'historicité du travail (*Princip der Werkfortsetzung*) : c'est « le principe historique universel de l'évolution sociale qui distingue l'homme du règne animal. Avec l'animal apparaît une existence (*Dasein*) de même nature. Mais chaque génération humaine reprend les résultats de la moralité de toutes les générations antérieures pour les transmettre, élargis, aux générations futures ». (Cf. *Entstehung der Volkswirtschaft*, loc. cit., p. 268.)

ne peut en réaliser une seule ; par le travail, en revanche, elle s'est donné un éventail déterminé de possibilités : elle a acquis une permanence historique. L'homme au travail *est* maintenant ouvrier, employé, fonctionnaire, entrepreneur, intellectuel, etc. (toutes dénominations qui ne servent qu'à illustrer sa place historique réelle) et par là il a repris à son compte toutes les relations, conditions, possibilités de ces « états » ; il est maintenant une puissance (ou une impuissance) historique réelle : il fait partie d'une couche, d'une classe, d'un état, etc., avec les puissances ou impuissances que comportent ces groupes.

L'homme, par le travail, devient réellement historique : c'est ce qui s'exprime dans l'objectivation du travail. L'homme au travail, en pénétrant, en quelque sorte, par son travail, dans l'objet de son travail, devient, dans l'objet qui en est le fruit, quelque chose de permanent, de présent, d'« objectivement » réel et actif dans le champ de l'histoire. Marx a fortement souligné cet état de choses en définissant le processus du travail : « Le travail s'est lié à son objet. Le voici objectivé, cependant que l'objet, lui, est travaillé. Ce qui, du côté de l'ouvrier, apparaissait sous la forme d'une instabilité (*Unruhe*) apparaît maintenant du côté du produit comme propriété stable, sous la forme de l'être. » « Au cours du processus du travail, le travail passe sans arrêt de la forme de l'instabilité à celle de l'être, de la forme du mouvement à celle de l'objectivité (*Gegenständlichkeit*)<sup>33</sup>. »

Peut-être voit-on mieux maintenant dans quelle mesure le travail est une catégorie spécifiquement *historique*, une catégorie de l'existence humaine considérée comme existence historique. Le travail suppose une *relation au temps* bien déterminée, qui domine de part en part l'existence humaine et guide sa pratique. Quelques modalités de ce rapport au temps ont déjà été indiquées. La pratique humaine est un travail sur et dans le présent, caractérisé par ceci qu'il « suspend » et met en réserve en le transformant le passé pour pourvoir à l'avenir. L'homme au travail est en permanence pris par sa propre temporalité et celle du monde des objets, et cela de façon multiple :

33. *Capital*, I, *loc. cit.*, pp. 136 et 144.

lorsqu'il se procure, lorsqu'il traite et qu'il apprécie la matière qui sera soumise au travail, lorsqu'il répartit et gère ses moyens de travail et surtout lorsqu'il distribue son temps <sup>34</sup> — qu'il s'agisse de l'organisation du travail même ou bien de la répartition de l'existence en travail et « loisirs », ou encore de la réglementation de la durée de la journée de travail, etc. L'individu n'est libre de répartir lui-même son temps qu'à l'intérieur de très étroites limites. Le vrai « sujet » du temps vital est la communauté historique dans laquelle il se trouve (ou bien le « groupe » qui, dans cette communauté, s'est assuré la domination <sup>35</sup>).

Voilà qui éclaire d'un jour nouveau le rôle du travail dans la vie de ceux qu'on appelle primitifs. On a souligné à mainte reprise le fait que, chez les primitifs, le travail semble avoir une signification essentiellement différente de celle qui a cours dans les nations dites civilisées <sup>36</sup>, et même qu'à une étape donnée de leur évolution il ne semble guère possible de parler de travail au sens strict du mot. Là, le travail n'est pas une « pratique régulière », les besoins ne sont couverts que pour ce qui est « nécessaire sur le moment » (même si l'on sait parfaitement que dans l'avenir, en hiver par exemple, on souffrira du dénuement), le temps consacré au travail est « disproportionné » avec le jeu, la danse, la fabrication d'ornements, etc. Or il existe un rapport étroit entre la relation de l'existence (*Dasein*) au temps (son historicité) et le travail comme mode de la praxis de l'existence (*Daseinpraxis*). Les primitifs n'entretiennent pas avec le temps cette relation par laquelle l'existence devient historique et qui est également constitutive du travail comme praxis de l'existence. Leur existence est essentiellement *pré-historique*, même si nous la trouvons « dans » notre histoire, dans notre présent. (La limite entre l'existence historique et

34. Schäffle a mis plus particulièrement en relief la signification de la réglementation du temps pour l'ordre social. Cf. *Bau und Leben des sozialen Körpers*, 2<sup>e</sup> édition, Tübingen, 1896, II, pp. 101 suiv.

35. Voir *infra*, section VIII.

36. Cf. Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft*, *loc. cit.*, pp. 30 suiv. ; Eliasberg, « Arbeit und Psychologie » in *Archiv...*, L, 1922, p. 113 ; Grosse, *Die Formen der Familie...* (Iéna, 1896, pp. 38 suiv. ; Gurewitsch, *Die Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse...*, 1901, pp. 37 et suiv.

l'existence pré-historique ne peut être fixée par une « date » qui viendrait prendre place dans notre chronologie : c'est une limite séparant deux manières d'être, deux modes d'existence).

L'*apparition* de la relation historique au temps, donc le passage au travail comme pratique de l'existence, s'explique-t-elle par un dénuement croissant, par la diminution progressive des biens disponibles ? Nous ne pouvons le dire ici. L'économie théorique elle-même semble en douter généralement (c'est le cas des auteurs que nous avons cités). Elle ne pense pas pouvoir expliquer le passage de l'état « prééconomique » à l'état « économique » par des « motifs purement économiques » (Gurewitsch).

## VII

Nous pouvons maintenant tenter de décrire à grands traits la place qu'occupe le travail dans l'ensemble de l'existence humaine. Au sens le plus originel et le plus large, le travail a ses racines dans le mode propre à l'être historique de l'homme, dans le fait que l'on fait advenir sa propre existence par la pratique médiatrice et consciente de la production et de la reproduction. Or, dans la mesure où cette pratique (qui est pratique d'une existence historique) trouve, déjà donné, un monde objectif divisé, informé, accompli d'une certaine façon, avec lequel elle doit se coller, le travail se déploie dans une multiplicité temporelle et spatiale de travaux donnés, qui s'appliquent à différents objets, utilisent différents modes de travail et tendent à atteindre différents buts. Suivant la situation historique de l'homme au travail et la situation du monde où il se trouve, ces travaux se déroulent dans l'une des différentes dimensions de l'existence : dans la production et reproduction « matérielle » ou « intellectuelle », dans la pratique des pures nécessités de l'existence ou dans celle de ce qui dépasse ces nécessités. Tous ces processus de travail sont, en tant qu'ils sont du travail, animés par l'intention ultime de donner à l'être de l'hom-

mé, d'assurer et de promouvoir la continuité, la permanence et la plénitude de l'existence.

Nous voyons donc que le travail, en tant que tel, n'est pas une « fin en soi », n'est pas par soi-même achevé ni un « but ». Car, par lui-même, il est imparfait, négatif : tendu vers quelque chose qui n'est pas encore là, qu'il a d'abord à produire et qui n'est pas non plus déjà contenu en lui. Cette imperfection ne sera corrigée, le but et la fin du travail ne seront atteints que par la plénitude réelle de l'existence dans sa continuité et sa durée. Mais quand on dit que le but du travail est « en dehors » de lui, cet en dehors est dangereusement équivoque. Puisqu'il s'agit de la pleine réalisation de l'existence, cet en dehors ne doit nullement viser quelque chose en dehors de l'existence elle-même : un but qui serait transcendant à l'existence, un caractère objectal de quelque nature qu'elle fût. Le but du travail, c'est l'existence même et rien en dehors d'elle. Mais on est parfaitement en droit de parler d'un en-dehors par rapport au caractère objectal essentiel du travail. Tout travail transcende essentiellement l'opération donnée, l'« altérité », vers l'existence même de l'homme au travail.

On peut certes dire que, dans l'existence, le travail prend un caractère général et permanent et que l'existence se détermine *comme* travail ; mais il ne s'ensuit pas que toute pratique humaine soit du travail, peut-être même pas celle que l'on désigne et que l'on glorifie communément sous ce nom. S'il ne s'agit que de s'occuper, de meubler le temps, sans faire avancer l'existence, sans la faire agir par elle-même sur elle-même, il ne peut être question de travail. Les deux pôles de cette notion globale de travail que nous venons d'esquisser sont d'une part, la pratique au service de la production et de la reproduction « matérielle » qui consiste à pourvoir aux pures nécessités de l'existence (l'important étant non ce que l'homme au travail fabrique — pour un autre —, mais ce qu'il tire pour lui-même de ce travail). Dans la société marchande, le produit fini est étranger à la production et reproduction de l'existence au travail, ce qui n'empêche pas l'ouvrier travaillant dans le secteur des biens de luxe de travailler pour les pures nécessités de l'existence) ; d'autre part, tout

travail qui se situe au-delà de ces nécessités et demeure lié au faire-advénir de l'existence. Examinons brièvement la différence décisive pour le sens du travail entre ces deux types de pratique.

Nous avons déjà indiqué que le monde de l'existence historique est scindé en deux domaines : l'un représente ce dont l'existence doit nécessairement disposer pour pouvoir, en tout état de cause, se réaliser, l'autre ce qui n'est plus seulement nécessaire, mais est en soi-même achevé et accompli (ces deux domaines seront très commodément désignés par les concepts aristotéliens des *anagkâia* et de *kalà*<sup>37</sup>. Le nécessaire n'est pas par soi-même déjà *kalon*, et il ne le porte pas non plus dans ses flancs. Il est, nous l'avons vu, imparfait, in-achevé relativement à la totalité de l'existence, il n'est pas « fin en soi ». Son rôle est de procurer et de garantir ce par quoi et en quoi l'existence peut se dérouler dans la vérité et la plénitude des possibilités qui lui appartiennent en propre. En gros, le domaine des *anagkâia* peut être assimilé à celui de la production et reproduction matérielle. Pour le domaine qui se situe au-delà, il nous manque le terme juste. Marx l'a appelé une fois le « domaine de la liberté ». Nous reprendrons ici cette expression, car, sans escamoter le rapport existant entre les deux domaines, elle s'applique bien à ce qui nous importe dans notre contexte : le mode spécifique de la pratique de l'existence au-delà de la production et reproduction matérielle. Parant à la détresse immédiate de l'existence, la production et reproduction matérielle est la condition de toute plénitude et de tout achèvement de l'existence ; c'est seulement quand elle a desserré l'étreinte de cette nécessité que l'existence peut se libérer pour réaliser les possibilités qui lui appartiennent en propre. Dans cet au-delà de la nécessité, le déroulement

---

37. Cette scission en deux ne signifie pas la division sociale de l'espace ou du temps vitaux au sens d'une appropriation par certaines classes, groupes de statut, etc. Bien plutôt, chaque existence individuelle se scinde dans sa propre totalité, en domaine de la nécessité et domaine de ce qui n'est plus nécessaire. Chaque existence exige déroulement et plénitude dans chacun des domaines. La mise en pièces de la totalité par l'appropriation socio-économique dont on vient de parler n'est avant tout que le résultat d'une certaine forme de division du travail. On y reviendra dans la dernière section.

de l'existence reste une pratique : là aussi, il s'agit de travail, mais son caractère s'est modifié. Il ne sert plus à faire avancer la simple existence, à lui conquérir et à lui assurer en permanence son espace vital. Le travail est maintenant pour ainsi dire orienté différemment : il ne vise plus à informer, accomplir et garantir l'existence, mais part *de* cette forme et de cette plénitude de l'existence pour les réaliser. Cette pratique a donc son but et sa fin en elle-même ; elle n'est pas *livrée* à un caractère objectal (*Gegenständigkeit*) « étranger », n'est pas attachée à un advenir qui lui est *imposé*, auquel elle doit se remettre pour que l'existence puisse être. Ce que l'existence a ici à assumer et à faire advenir, c'est elle-même, dans ce qui lui appartient en propre (*Eigentlichkeit*) : elle doit accéder à la vérité et à la plénitude de son être et s'y maintenir, être ce qu'elle *peut* être. La praxis du « domaine de la liberté » est donc la véritable praxis qui constitue la « fin » de tout autre travail : le libre déploiement de l'existence dans ses vraies possibilités.

En principe, tout genre de praxis peut devenir « libre », suivant les possibilités et les capacités de l'existence qui s'y réalise. Mais l'être « véritable » de l'existence ne pouvant varier suivant le bon plaisir des individus ni des collectivités d'individus, l'idée d'une « hiérarchie » des types divers de pratique, fondée sur la vérité et la plénitude d'existence qui leur est immanente, est imposée par cette existence même. Pour les Grecs qui, les premiers en Occident, ont mis au point une telle hiérarchie (dont nous ressentons aujourd'hui encore les effets), la forme supérieure de praxis était la « théorie ». Nous inclinons (même si nous n'avons plus la conscience aussi tranquille en le faisant) à garder cette hiérarchie et à placer le « travail spirituel » comme l'art, les sciences, etc., au-dessus des autres formes de praxis. Nous ne pouvons ici examiner si de telles hiérarchies se justifient.

Nous pensons avoir donné maintenant du concept de travail une définition qui fait apparaître combien la dimension dans laquelle il se meut transcende l'économie, tout en ne cessant d'y être présente. Le caractère philosophique du concept de travail, la théorie économique ne pourrait le mettre en parenthèses que si son champ

d'investigations formait un monde à part, vierge de toute praxis humaine (ainsi, la « nature », mathématisable à l'infini pour les sciences modernes, aurait pour frère jumeau un « monde pour des biens »). Mais ce n'est justement pas possible, car l'objet de notre étude, c'est une dimension de la praxis humaine elle-même, une dimension dont l'être et le déroulement sont constitués par l'être et le déroulement de l'existence humaine historique, par sa « place ontologique » dans la totalité de ce qui est<sup>38</sup>. Le sens du travail, découlant de cette place ontologique, ne peut donc, puisqu'il est constitutif de toute praxis humaine, être écarté d'aucune des dimensions de celle-ci. C'est pourquoi, expressément ou non, toute théorie économique réelle va de pair avec une ontologie qui la transcende et sur laquelle elle se modèle<sup>39</sup>.

## VIII

Comment le concept de travail a-t-il été refoulé et confiné dans la dimension économique ? Quelle modification le sens du travail a-t-il subi en même temps ? Il nous faut revenir sur un fait que nous avons déjà entrevu plusieurs fois : la division du travail.

L'expression « division du travail » prête à malentendu dans la mesure où il n'y a jamais eu dans l'histoire une totalité unique qui se serait appelée « travail » et qui aurait été ensuite, à un moment donné, l'objet d'une divi-

---

38. Cette division des fonctions s'est révélée insuffisante, de sorte que l'économie mène de plus en plus une existence propre dont on croit pouvoir isoler les lois... Le travail humain paraît se situer dans une position dominant le monde spirituel et moral, si bien qu'aucune science expérimentale n'est à même, à elle seule, de décrire dans leurs rapports réels les phénomènes qui s'y rattachent. (Cf. Fr. Krueger, *loc. cit.*, p. 164. Voir aussi Giese, *loc. cit.*, pp. 161 suiv.)

39. Chez Marx, ce phénomène est particulièrement net. Il n'est guère possible de négliger, comme une philosophie de jeunesse dépassée par la suite, les thèses fondamentales de théorie économique exposées dans les *Manuscrits philosophico-économiques de 1844* et dans *l'Idéologie allemande*. Elles font sentir pleinement leurs effets dans le *Capital* et y reviennent à la surface dans quelques passages essentiels.

sion. Dans l'histoire il n'y a jamais eu de travail que divisé ; cette division, il la porte en lui-même, point n'est besoin d'une intervention spéciale. La pratique de chaque existence se déploie en divers processus de travail qui, chaque fois, n'ont jamais affaire qu'à des objets déterminés dans des dimensions déterminées de l'existence et de son univers. Ce dont une existence donnée a besoin pour son déploiement (au sens large d'un besoin qui embrasse la totalité de la vie) lui vient d'autrui et d'un passé qui n'est pas le sien, et aboutit à autrui et à un avenir qui ne l'est pas davantage. L'existence se déroule dans un espace et dans un temps formés par autrui ; de sa place, chaque existence contribue pour sa part à cette mise en forme. C'est seulement au niveau de la communauté historique (famille, parenté, cité, Etat, etc.), en tant qu'elle est le « sujet » véritable du monde de chaque existence, que cesse ce caractère fragmentaire et qu'on retrouve la totalité de ce dont l'existence a besoin pour se dérouler. C'est dans les limites spatiales et temporelles qui sont les siennes que s'accomplit toute pratique destinée à modeler, assurer, soigner le monde des objets, et à en tirer la subsistance ; tout travail part d'elle et aboutit à elle. Une existence, par elle-même, se déroule avec autrui, auprès d'autrui et pour autrui ; sa pratique, à l'intérieur de la totalité de la communauté historique, est donc fragmentaire.

Une fois donné ce caractère fragmentaire, nous retrouvons les divisions du travail qu'on appelle traditionnellement « naturelle » et « sociale ». Quand les travaux sont répartis suivant le sexe, la constitution physique, les dons naturels, etc., il s'agit de la première. La première communauté historique, la famille, la connaissait déjà, mais on la retrouve dans certaines limites à chaque étape de l'évolution historique. Son prototype est la division sexuelle du travail entre l'homme et la femme. La division sociale du travail se fait, elle, entre états, classes, professions, etc., différents. Certains groupes s'attribuent certains travaux, appropriation qui, partant du processus de production et de reproduction « matérielle », finit par affecter toutes les dimensions de l'existence. Nous n'aurons à examiner ces deux types de division du travail que

pour comprendre le lien social et économique établi entre le travail et un mode déterminé d'existence.

Division naturelle et division sociale du travail relèvent de causes et principes différents. Elles ont cependant en commun de se réaliser dans l'opposition entre *dominants* et *dominés*, entre le travail de direction et le travail d'exécution. Cette opposition, avant d'être socio-économique, est inscrite dans la nature du travail comme praxis historique. Le travail, fondé sur le savoir, exige de l'individu une attitude donnée vis-à-vis de ses propres possibilités comme de celles de sa propre objectivité (*Gegenständlichkeit*). Il faut prévoir ce qui doit advenir dans le travail et par le travail, savoir ce qu'il convient de faire des objets et de l'existence. Et, dans la mesure où tout travail est un travail fragmentaire dans un espace et dans un temps communs<sup>40</sup>, cette prévision ne peut ignorer l'existence ni le travail d'autrui : il faut toujours tenir compte d'une autre existence, de ses possibilités et de ses nécessités. La profondeur, la largeur et la vigueur de cette prévision, que l'on se trouve en milieu « naturel » ou socio-économique, sont la première condition pour que l'existence soit conquise, assurée et promue dans toutes les sphères de sa vie. Mais, la situation d'une existence étant toujours unique en son genre, unique en son genre également l'ensemble de ses possibilités et de ses nécessités, il y a, dès le début, une répartition originale des prévisions et des horizons de chacun. Pourtant, cette diversité originelle, qui n'existe que parce que l'existence, étant historique, est en situation, n'a rien à voir avec une diversité fixée et transmise par l'organisation socio-économique, avec une diversité d'« états », de « classes », etc., qui se seraient appropriés certains travaux. Bien plus, la « place » dans le monde qu'une existence devrait à la qualité de sa prévoyance et de son horizon propres pourrait ne pas être l'objet d'une appropriation socio-économique.

---

40. Cf. Lederer, *Grundzüge der ökonomischen Theorie*, 1923, p. 41. « Toute activité est un élément dans le processus de division du travail qui s'accomplit dans la production. L'activité de chaque personne n'est pas du tout la sienne propre. Elle n'existe que dans la mesure où elle s'intègre dans les cadres de la société à division de travail. »

Mais la division sociale du travail et les « rapports de production » d'une société donnée contrarient de façon décisive toute division du travail « essentielle » (c'est-à-dire fondée sur les possibilités propres à l'existence<sup>41</sup>). Il nous faut ici citer des faits dont nous ne pouvons nous passer, mais nous ne le ferons qu'en termes assez généraux pour que tout le monde puisse l'accepter comme base de discussion.

Toute communauté historique (autrement dit, toute communauté « politique », jouissant d'une relative autonomie, structurée sur la base de rapports socio-économiques et pouvant être dite « sujet » d'un espace et d'un temps historiques propres) se constitue à partir du rapport fondamental de la *domination* et de la *servitude*. Elle se constitue dans une lutte (politique, économique ou sociale) à l'issue de laquelle le parti victorieux impose au parti vaincu sa domination et le réduit en servitude<sup>42</sup>. Les concepts de domination et de servitude, utilisés par Hegel comme catégories de l'existence historique, désigneront ici un état de fait historique général : nous appellerons servitude l'état dans lequel la praxis de l'existence entière est attachée sans relâche à la production et à la reproduction matérielles et soumise à une autre existence (précisément l'existence « dominante ») et aux besoins de celle-ci. La communauté historique n'est pleinement « sujet » du processus qu'à partir du moment où cette domination n'est plus menacée et où inversement la servitude est devenue le contenu intégral et permanent d'un mode d'existence. Une communauté historique n'est pleinement achevée que lorsqu'elle a réalisé un ordre de ce type qui, enserrant la totalité de l'existence, répartit les besoins et assure le moyen de les satisfaire à l'avance. Cet ordre

---

41. Dans sa discussion avec W. Jerusalem, Max Scheler n'envisage pas la différence entre division de travail « essentielle » et socio-économique. (Cf. *Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaft*, 1, 1931, p. 36.)

42. Cf. Schäffle, *loc. cit.*, I, pp. 326 et suiv. ; Schmoller, « Das Wesen der Arbeitsteilung », in *Jahrbuch für Gesetzgebung* XIV, 1890, pp. 49 et 83 ; Herkner, *Arbeit und Arbeitsteilung in Grundriss der Sozialökonomik*, II, 1, p. 279 ; Gumplovitz, *Grundriss der Soziologie*, Innsbruck, 1926, pp. 103 et suiv. ; Oppenheimer, *op. cit.*, I, pp. 307 et suiv., et 174 et suiv.

apparaît comme une division donnée du travail, car c'est précisément dans le travail que se réalisent par lui et que sont garanties la continuité, la permanence et la plénitude de l'existence.

Cette relation de domination à servitude doit être matérialisée dans la structure socio-économique pour que soit possible toute division ultérieure en états, classes, métiers, etc., donc une appropriation socio-économique du travail. Tout d'abord, l'existence asservie se voit assignée comme seule et unique pratique (peu importe ici par quels moyens) celle qui a pour but de pourvoir aux besoins immédiats de la communauté : la production et reproduction matérielle devient un mode permanent de l'être, domine la totalité de l'existence (servile).

Nous avons vu que tout travail requiert un certain degré de savoir et de prévision. La pratique propre au royaume de la liberté, au-delà de la production et reproduction matérielle, requiert un savoir et une prévision que seule une situation bien déterminée de l'existence rend possibles : une situation où l'existence est déjà assurée du nécessaire, où elle est dégagée des nécessités les plus pressantes. C'est seulement à cette condition qu'on peut, par-delà le présent et l'avenir immédiat, embrasser du regard la totalité et la plénitude de ce qui est, que l'existence peut réellement se dérouler librement. C'est un des plus grands mérites de Hegel et de Marx d'avoir vu que l'existence entière, en tant qu'elle est liée à la production et reproduction matérielle, se chosifiait, que donc elle ne pouvait accéder à la dimension de pratique libre. Le travail humain, étant un mode de l'être de l'homme, ne peut être séparé de lui, même pas dans le « produit ». Quand l'objet du travail devient autonome et se détache de l'être de l'homme au travail, l'être de l'homme au travail s'objective de son côté nécessairement : son existence s'aliène et devient pour lui une puissance objective qui, étant étrangère, lui fait face sans qu'il puisse rien sur elle. Celui dont l'existence est mise au service des « choses » est lui-même enchaîné par les choses et il ne peut plus se libérer sans mettre en suspens toute son existence. Celle-ci étant liée sans intermittence à la production et reproduction, le savoir et la prévision

qui correspondraient aux possibilités les plus intimes sont étouffés dans l'œuf. « Etat » social et appropriation du travail, au lieu d'être l'effet de la puissance propre de l'existence, se transforment en chaînes économique-sociales auxquelles l'individu est rivé au hasard de la naissance ou des circonstances.

Le travail qui, par essence, se rapporterait au déroulement de l'existence dans sa totalité, à la praxis dans les deux dimensions de la nécessité *et* de la liberté, est donc relégué dans la dimension économique, dans la dimension de la production et reproduction du nécessaire, à partir du moment où cette bidimensionalité *inhérente* à la totalité de l'existence est répartie entre des totalités *différentes*, devient une diversité de mode d'existence consacrée et reproduite par l'organisation économique-sociale. De ce fait, tout le fardeau et toute la peine propres au travail (dans la mesure où c'est le caractère objectif du travail qui en est l'origine) sont rejetés sur la dimension de production et reproduction matérielle, cependant que la dimension de la liberté est essentiellement délestée et détachée de cette praxis<sup>43</sup>. La division économique-sociale du travail, fondée sur le rapport d'une domination à une servitude, brise ainsi l'unité essentielle des deux dimensions de l'existence et des deux modes fondamentaux de sa pratique, unité qui seule peut donner au travail son sens plein, c'est-à-dire faire advenir l'existence dans sa totalité ; cette rupture prive ainsi le travail de production et reproduction matérielle de la positivité qui seule pourrait l'achever<sup>44</sup>. C'est à la praxis de la production et reproduction matérielle qu'il incombe maintenant de faire dérouler réellement et en permanence l'existence. Or cette praxis reste du début à la fin la propriété de classes et de groupes de statut économique-sociaux définis, tandis que

43. Cf. Giese, *loc. cit.*, p. 283 : « L'union de la dimension économique et le travail conduit à une déformation ontologique. »

44. La possibilité de demeurer dans les dimensions qui effectivement remplissent l'existence, au-delà de la production et de la reproduction matérielles, reste limitée pour le travailleur à un domaine réduit de sa personne et de son temps : aux soirées libres, aux dimanches, etc. Ces refoulement et déformation de la dimension existentielle décisive comme « loisir » n'aboutit qu'à la réification même de ce domaine restant. Cf. Giese, *loc. cit.*, pp. 183 suiv.

toutes les autres dimensions de la pratique (qui se situent au-delà de cette sphère) apparaissent également comme objet d'une appropriation économique-sociale et non plus comme une libre potentialité, propre à toute existence (*Dasein*), qui puisse et doive être réalisée.

Or, cette coupure totale entre la production et reproduction matérielle et les dimensions de la « liberté » qui l'achèvent et l'accomplissent réagit à son tour sur ces dimensions mêmes. Une fois détachée des sphères qui l'accomplissent tout en la limitant, la praxis de la « dimension économique » tourne à vide, absorbant ainsi la *totalité* de l'existence et objectivant de même la libre praxis de l'existence, — n'importe qui pourrait en témoigner pour l'avoir constaté de ses propres yeux... Même au-delà de la production et reproduction, le travail a perdu son sens véritable : il n'est plus lié au processus existentiel (*Geschehen*) réel, à la praxis réelle de l'existence (*Dasein*) ; il ne peut plus satisfaire à sa suprême possibilité, intervenir dans le déroulement de l'existence en lui donnant un sens et lui assignant un but. N'ayant plus sa pleine réalité de praxis, il en vient effectivement à ne plus être un *travail*, il ne fait plus qu'accompagner le travail, le suivre ou le précéder (sans pouvoir s'appuyer sur rien).

Si cette division de l'existence est surmontée, si la production et reproduction matérielle redevient une praxis dominée, limitée et achevée par les dimensions qui la transcendent, alors l'existence pourra recouvrer son véritable travail, le travail, libéré de toute aliénation et chosification, pourra redevenir ce qu'il est essentiellement : l'homme en son entier s'y réalisera pleinement et librement à l'intérieur de son monde historique. « Le règne de la liberté commence effectivement là où cesse le travail déterminé par la nécessité et une finalité extérieure. Il se situe donc au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. Ici, la liberté consiste en ceci que, l'homme socialisé, les producteurs associés règlent rationnellement l'échange de substances avec la nature, lui imposent leur contrôle commun, au lieu d'être régis par lui comme par une puissance aveugle, les dépenses de forces vives étant réduites au minimum et les conditions

de travail étant les plus dignes de l'homme et les plus adéquates à sa fin. Mais il s'agit toujours du règne de la nécessité. C'est au-delà que commence le vrai règne de la liberté, celui où les forces humaines se déploient pour elles-mêmes, ce qui ne l'empêche pas de ne pouvoir s'épanouir que sur la base de la nécessité<sup>45</sup>. »

---

<sup>45</sup>. *Le Capital* III, 2, édition populaire de Kautsky, Berlin, 1929, p. 316.

# la lutte contre le libéralisme dans la conception totalitaire de l'état<sup>2</sup>

(1934) \*

La construction de l'Etat autoritaire total fut accompagnée par la proclamation d'une nouvelle philosophie politique : le réalisme « héroïco-populaire » (*heroisch-völkischer Realismus*) devint la théorie prédominante. « Le sang se révolte contre l'entendement formel... la race contre les fins rationnelles, l'honneur contre le profit, la dépendance contre l'arbitraire affublé du nom de « liberté », la totalité organique contre l'éparpillement individualiste, le goût du combat contre la sécurité bourgeoise, la politique contre le primat de l'économie, l'Etat contre la société, le peuple contre l'individu et la masse<sup>1</sup>. » Cette nouvelle philosophie<sup>2</sup> est la conjonction de tous

---

\* Publié pour la première fois in *Zeitschrift für Sozialforschung* III, 2, Paris, sous le titre « Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung ». Traduction française de Daniel Bresson.

1. Ernst Kriek, *Nationalpolitische Erziehung*, 14-16, 1953, p. 68.

2. Nous appellerons « réalisme héroïco-populaire » la totalité de la conception historique et sociale que revendique l'Etat autoritaire total. Même là où nous parlons de « conception totalitaire de l'Etat », ce n'est pas seulement la conception de l'Etat proprement dite qui est en question, mais la « conception du monde » dont il se réclame. Une évolution récente montre une tendance à différencier le concept de l'Etat totalitaire en fonction de différents modes de totalitarisation. C'est ainsi qu'on parle pour l'Allemagne d'un « Etat dictatorial », « autoritaire », « reposant sur la communauté de peuple » (*Führerstaat, autoritär, völkisch*). (Cf. Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, 1933, S. 64 ; Freisler dans *Deutsche Justiz*, 1934, n° 2 ; E. R. Huber dans *Die Tat*, 1934, n° 1.) Mais ces différenciations ne modifient pas les fondements de l'Etat total auxquels se rapporte l'interprétation que nous tentons ici ; dans la mesure où elles entrent dans le domaine de cette interprétation, elles seront sous-entendues, même lorsque nous n'aurons pas recours à une terminologie particulière pour les exprimer.

les courants qui se sont élevés depuis la guerre mondiale contre la théorie « libérale de l'État et de la société. Ce combat se tint d'abord éloigné du plan politique et commença par une mise en question philosophique et scientifique du rationalisme, de l'individualisme et du matérialisme du XIX<sup>e</sup> siècle. Bientôt se constitua un front commun qui, par la suite du renforcement des contradictions économiques et sociales de l'après-guerre, découvrit rapidement sa véritable vocation politique et sociale, pour laquelle le combat contre le libéralisme ne constitue plus qu'un phénomène marginal, comme nous allons le montrer. Nous allons commencer par donner une vue d'ensemble des principales sources de la théorie actuelle.

### *L'homme comme héros.*

La célébration d'un nouveau type humain s'est imposée bien avant la guerre mondiale ; elle trouva des adeptes dans presque toutes les branches des sciences humaines, de l'économie politique à la philosophie. On déclencha les hostilités contre la rationalisation trop poussée et l'emprise de la technique sur la vie, contre le « bourgeois » du XIX<sup>e</sup> siècle, son bonheur et ses buts mesquins, contre sa mentalité de crémier et d'épicier et contre la pauvreté anémiant le destin. On créa en contrepartie une nouvelle image de l'homme, où se trouvent mêlés les traits hauts en couleurs des Vikings, la mystique allemande, l'homme de la Renaissance et l'esprit militaire prussien : l'homme héroïque, pactisant avec les forces du sang et de la terre, l'homme qui ne craint ni le ciel, ni l'enfer, qui s'engage et fait le sacrifice inconditionnel de sa personne, non pour une fin quelconque, mais pour les forces obscures qui le font vivre, et auxquelles il se soumet humblement. Cette image se sublime dans la vision du chef charismatique, dont la vocation de chef n'a pas besoin d'être justifiée par la fin visée, car son apparition porte en elle-même sa propre justification et doit être acceptée comme une grâce. Ce type d'homme se retrouve sous des formes multiples, mais toujours dans la même attitude tournée contre la bourgeoisie et l'existence intellectual-

sée, dans le Cercle de George, chez Moeller von den Bruck, Sombart, Scheler, Hielscher, Jünger entre autres. On en trouve le fondement philosophique dans ce qu'on baptisa *philosophie de la vie*.

### *Philosophie de la vie.*

La « vie » en tant que telle est une donnée première (*Urgegebenheit*) au-delà de laquelle on ne peut pas remonter, et qui échappe par là à toute motivation, à toute justification et à toute intentionalité rationnelles. La vie ainsi conçue devient un réservoir inépuisable pour toutes les forces irrationnelles : on accède par elle au « monde du subconscient », qui est aussi peu mauvais que « le monde cosmique, et qui est au contraire le refuge et le creuset de toutes les forces génitrices et créatrices, de toutes les puissances amorphes, mais susceptibles de donner un contenu à toute forme, et de tous les mouvements déterminants pour le destin<sup>3</sup> ». En voyant dans cette vie « par-delà le bien et le mal » (*Jenseits von Gut und Böse*) ce qui véritablement « façonne l'histoire », on donne naissance à une conception de l'histoire antirationaliste, et antimatérialiste, qui révélera sa fécondité sociologique dans l'existentialisme politique et dans sa théorie de « l'Etat total » (*totaler Staat*). Une telle philosophie de la vie n'a rien de commun avec la vraie philosophie de la vie de Dilthey et n'emprunte à Nietzsche que le vocabulaire et le pathos ; ses fonctions sociales se manifestent le plus ouvertement chez Spengler<sup>4</sup>, où elle devient le soubassement de la théorie économique de l'impérialisme. La prétention, commune à ces deux courants, à « libérer » la vie de l'emprise d'une raison universellement contraignante qui impose le dépassement de certains intérêts particuliers dominants, et de l'exigence qui en découle d'une structuration rationnelle de la société humaine, et leur volonté de confier l'existence (*Dasein*) à des forces préexistantes et inviolables, conduit au *naturalisme irrationaliste*.

3. Krieck, *op. cit.*, p. 37.

4. Cf. le compte rendu de *Jahre der Entscheidung* de Spengler, dans *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 1, II<sup>e</sup> année.

*Naturalisme irrationaliste.*

L'interprétation du processus d'évolution historique et sociale comme un processus organique naturel remonte au-delà des véritables motivations (économiques et sociales) de l'histoire pour atteindre la sphère de la nature éternelle et immuable. La nature est conçue comme une dimension possédant une originalité mythique (ce qui est parfaitement exprimé par les concepts accouplés de Terre et Sang — *Blut und Boden*), préexistant donc à l'histoire, alors que l'histoire de l'humanité ne commence en réalité qu'avec la victoire sur cette nature. Cette nature mythique et anté-historique a pour fonction dans la nouvelle conception du monde de fournir la contrepartie à la praxis rationnelle détenant une responsabilité autonome. Cette nature s'oppose donc, en tant qu'entité ayant sa justification rationnelle, en tant qu'entité dont l'existence doit être simplement reconnue, à tout ce qui réclame une connaissance critique, en tant que spécifiquement obscure à tout ce qui n'existe que par la clarté et en tant qu'indestructible à tout ce qui est soumis à la loi de la transformation historique. Le naturalisme repose sur une comparaison fondamentale pour la nouvelle conception du monde : la nature, en tant qu'élément originel, est à la fois ce qui est naturel, vrai, sain, précieux et sacré. « L'en-deçà » de la raison s'élève, en vertu de sa situation « au-delà du Bien et du Mal », à l'au-delà de la raison.

Cependant l'édifice a encore besoin d'une clef de voûte. L'harmonie de l'ordre naturel et organique forme un contraste violent avec la réalité de l'ordre existant : il y a une contradiction flagrante entre les conditions de production et le niveau atteint par les forces de production d'une part, et le niveau de satisfaction des besoins rendu possible par ce développement d'autre part ; c'est donc une économie et une société « contre-nature », un ordre qui est maintenu par la pression d'un appareil gigantesque, un appareil qui peut prétendre représenter l'ensemble aux yeux des individus parce qu'il opprime une totalité n'existant qu'en vertu de la domination totale de l'ensemble. La transfiguration théorique de cette totalité donne l'*universalisme*.

*Universalisme.*

Nous ne voulons pas discuter ici des tentatives valables de renouvellement des connaissances philosophiques et scientifiques (comme dans la théorie de la forme par exemple, la *Gestalttheorie*), ce qui importe pour notre point de vue, c'est que l'universalisme a joué très rapidement dans le domaine de la théorie de la société le rôle d'une théorie politique justificative. La totalité sociale, en tant que réalité indépendante et antérieure aux individus, se transforme, en vertu de sa totalité pure, en valeur indépendante et primaire : la Tout est, en tant que Tout, le Vrai et l'authentique. On ne pose pas la question de savoir si chaque totalité ne doit pas préalablement faire la preuve de sa primauté sur les individus, ni dans quelle mesure leurs possibilités et leurs nécessités s'abolissent dans cette totalité. Et comme la totalité, au lieu de représenter un aboutissement, est posée comme point de départ, le chemin conduisant à cette totalité se voit coupé de la critique pratique et théorique de la société. Cette totalité prend des allures de mythe : on ne peut jamais « la toucher du doigt ni la voir avec les yeux du corps. La concentration et le recueillement de l'esprit sont nécessaires pour l'apercevoir avec les yeux intérieurs<sup>5</sup> ». Dans la théorie politique, c'est le *peuple* qui est le représentant réel d'une telle totalité, car il est lui-même une unité et une totalité, par essence « naturelle et organique », antérieure à tout cloisonnement de la société en classes et en groupes d'intérêt, etc. — affirmation par laquelle l'universalisme se rattache au naturalisme.

Nous interrompons ici l'esquisse des courants qui se rejoignent dans le réalisme héroïco-populaire ; nous traiterons plus loin de leur conjonction en une théorie politique totale, ainsi que de la fonction sociale de cette théorie. Mais, avant de discuter cette question dans son contexte, nous voudrions parler brièvement du lien historique où cette conjonction s'opère. On l'aperçoit depuis le pôle qui lui est opposé. Avec une unanimité absolue, le réalisme héroïco-populaire résume tout ce qu'il combat sous

5. O. Spann, *Gesellschaftslehre*, 3, 1930, p. 98.

le vocable de « libéralisme » : « Les peuples sont perdus par le libéralisme » ; tel est le titre donné par Moeller von den Bruck au chapitre de son livre consacré à l'ennemi mortel<sup>6</sup>. Prenant le contrepied du libéralisme, la théorie de l'Etat autoritaire total est devenue une nouvelle « vision du monde » ; c'est cette position radicale qui lui donne son profil politique (et même le marxisme apparaît constamment à ses yeux lié avec le libéralisme, comme en étant l'héritier ou le partenaire<sup>7</sup>. La première question que nous devons poser est donc la suivante : que comprend cette théorie par le libéralisme qu'elle maudit avec un pathos aux accents eschatologiques, et qu'est-ce qui a pu attirer à celui-ci une telle malédiction ?

Lorsque nous interrogeons les théoriciens de la nouvelle philosophie sur les points que cette philosophie combat dans le libéralisme, il est d'abord question des « idées de 1789 », de l'humanisme et du pacifisme pleurnichards, de l'intellectualisme occidental, de l'individualisme égoïste, de l'abandon de la Nation et de l'Etat aux luttes d'intérêt de certains groupes sociaux, de l'égalitarisme abstrait, du système des partis, de l'hypertrophie de l'économie, de la technicité et du matérialisme pernicieux. Telles sont les accusations les plus concrètes<sup>8</sup>, mais très souvent le concept de « libéral » sert uniquement à la diffamation : l'adversaire politique, quelles que soient par ailleurs ses positions, est qualifié de « libéral » et est en tant que tel une incarnation du « mal<sup>9</sup> ».

6. *Das dritte Reich*, Sonderausgabe der Hanseatischen Verlagsanstalt, Hamburg, 1933, p. 69. C'est Carl Schmitt qui créa l'antilibéralisme dans la théorie de l'Etat, suivi notamment par Koellreutter, Hans J. Wolff.

7. Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, 1933, p. 21 : « Le marxisme est le fruit intellectuel du libéralisme. »

8. On trouvera chez Krieck (*ibid.*, p. 9) une bonne récapitulation de tous les slogans anti-libéraux. La meilleure description du libéralisme du point de vue de la théorie totalitaire de l'Etat est celle de Carl Schmitt dans l'introduction et le supplément de la 2<sup>e</sup> édition de *Begriff des Politischen* et dans *Die geistige Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2<sup>e</sup> éd., 1926.

9. Moeller v. d. Bruck « définit » par exemple le libéralisme de la façon suivante : « Le libéralisme est la liberté de n'avoir pas de conception et de prétendre néanmoins que ceci précisément en est une » (Krieck, *ibid.*, p. 70). Le sommet de la confusion est atteint lorsque Krieck regroupe le libéralisme, le capitalisme et le marxisme comme les « formes du mouvement de la réaction » (*ibid.*, p. 32).

Ce qui surprend dans ce catalogue des péchés que l'on reproche au libéralisme, c'est d'abord son caractère général et abstrait, et sa maladresse : il n'y a pour ainsi dire pas un de ces péchés qui caractérise le libéralisme historique en propre. Les idées de 1789 n'ont jamais constitué véritablement le drapeau du libéralisme : il les a même combattues de façon résolue. Le libéralisme est l'un des plus ardents défenseurs d'une nation forte ; le pacifisme et l'internationalisme n'ont pas toujours été son fait, et il s'est souvent accommodé d'interventions énergiques de l'Etat dans l'économie. Reste donc uniquement une vague « vision du monde » qui ne peut pas être rattachée historiquement au libéralisme de façon univoque ; mais nous allons essayer de comprendre ce que en fait une cible pour les tenants de la théorie de l'Etat autoritaire total. C'est précisément cette réduction du contenu réel du libéralisme à une conception du monde est décisive : décisive par ce que l'on y passe sous silence et ce que l'on y cache. Ce camouflage donne une indication sur la véritable position de la théorie totalitaire : elle se dérobe devant la structure économique et sociale du libéralisme. Il est nécessaire de reconstituer sommairement celle-ci pour avoir une connaissance du terrain historique et social dans lequel la lutte entre les « conceptions du monde » prend tout son sens.

Le libéralisme est la théorie sociale et économique du capitalisme industriel européen à l'époque où le véritable représentant économique du capitalisme était le « capitaliste individuel », l'entrepreneur privé au sens littéral du terme. Quelle que soit la diversité des formes prises par le capitalisme et ses représentants dans les différents pays et aux différentes époques, on rencontre partout cette base commune : la libre disposition par le sujet économique individuel de la propriété privée et la sécurité de cette disposition garantie par l'Etat et les lois. Toutes les revendications économiques et sociales du libéralisme tournent autour de cet axe et peuvent changer du tout au tout. C'est ainsi que l'Etat est intervenu assez fréquemment dans la vie économique pendant le règne du libéralisme, aussi fréquemment que le réclamaient la liberté et la sécurité de la propriété privée menacées, en particulier par le prolétariat. La pensée de la dictature et d'une politique

autoritaire de l'Etat est loin d'être étrangère au libéralisme, comme nous le verrons ; et on a souvent mené des guerres nationales à des époques où le libéralisme pacifiste et humanitaire était au pouvoir. Les revendications fondamentales du libéralisme, aujourd'hui vouées aux gémonies, qui découlent de sa conception économique (comme la liberté d'expression et de la presse, le caractère public de la vie politique, le système représentatif et le parlementarisme, la séparation et l'équilibre des pouvoirs), n'ont pratiquement jamais été réalisées entièrement : selon la situation sociale, elles furent réduites ou même écartées <sup>10</sup>.

Pour découvrir, derrière les déformations de rigueur et tout ce qui est passé sous silence, le véritable visage du système économique et social libéral, il n'est que d'ouvrir le traité de Mises (1927) sur le libéralisme, « Le programme libéral, résumé en un seul mot,... serait : la propriété, c'est-à-dire la propriété particulière des moyens de production... Toutes les autres revendications du libéralisme découlent de cette revendication première » (p. 17). Il voit, dans la liberté de l'initiative privée de l'entrepreneur, le garant le plus sûr du progrès économique et social. C'est pourquoi le capitalisme est aux yeux du libéralisme « le seul cadre possible pour les relations sociales » (p. 75) et, en cela, il n'a qu'un seul ennemi : le socialisme marxiste (p. 13 et suiv.). En revanche, il tient que « le fascisme et les autres mouvements dictatoriaux... ont sauvé à cette époque la mentalité européenne. Le mérite qui fut par là celui du fascisme restera à jamais dans l'histoire » (p. 45).

Nous pouvons maintenant comprendre la raison pour laquelle l'Etat autoritaire total donne à son combat contre

---

10. L. von Wiese : « Je réitère mon affirmation qu'il (le libéralisme) n'a encore jamais existé dans la pratique avec une certaine importance... » (*Festgabe für L. Brentano*, 1925, p. 16, I). « Dans aucune période de l'histoire du monde la rationalité économique n'a eu des effets déterminants à la longue. On peut et doit douter que le libéralisme au XIX<sup>e</sup> siècle fût jamais considéré dans cette acception également comme la force dominante » (Richard Behrendt dans *Schmollers Jahrbuch*, 57, n° 3, p. 14). En ce qui concerne le libéralisme allemand en particulier, cf. H. Schroth, *Welt- und Staatsideen des deutschen Liberalismus...*, 1931, en particulier pp. 69, 95 et suiv.

le libéralisme l'aspect d'une lutte entre « conceptions du monde » en laissant de côté la structure sociale fondamentale du libéralisme ; c'est parce qu'il est au fond largement d'accord avec cette structure de base. Nous avons vu qu'elle repose sur une organisation économique privée de la société garantie elle-même par la reconnaissance de la propriété privée et de l'initiative privée de l'entrepreneur. Cette même organisation est également à la base de l'Etat autoritaire total ; elle est consignée explicitement dans un grand nombre de déclarations-programmes<sup>11</sup>. Les modifications et les restrictions importantes qui y sont apportées un peu partout viennent des nécessités de l'évolution économique vers le capitalisme de monopoles ; mais elles n'affectent pas le principe même de la structuration des moyens de production.

Nous avons un témoignage devenu classique de l'affinité entre la théorie libérale de la société et la théorie totalitaire de l'Etat, en apparence violemment anti-libérale : une lettre de Gentile à Mussolini à l'occasion de son adhésion au parti fasciste. On y lit : « J'ai pu me convaincre, en tant que libéral de conviction profonde, pendant les mois où j'ai eu l'honneur de collaborer à votre œuvre gouvernementale et où j'ai pu observer de près le développement des principes qui déterminent votre politique, que le libéralisme tel que je le conçois, le libéralisme qui est la liberté dans le cadre de la loi et par là dans un Etat fort, dans un Etat conçu comme réalité éthique, n'est plus représenté aujourd'hui en Italie par les libéraux, qui sont plus ou moins ouvertement vos adversaires, mais au contraire par vous-même. C'est pourquoi j'ai acquis la conviction qu'un libéral qui méprise

---

11. « L'Etat corporatif voit dans l'initiative privée en ce qui concerne la production l'instrument le plus précieux et le plus efficace au service des intérêts de la Nation. » « Une intervention de l'Etat dans l'économie ne se produit que lorsque l'initiative privée est inexistante, lorsqu'elle ne suffit pas, ou lorsque les intérêts politiques de l'Etat sont en jeu » (*Carta del Lavoro*, art. VII et IX, chez Lederer, *Der Ständestaat des Faschismus*, 1932, S. 179). « Le fascisme accepte le principe de l'entrepreneur privé en tant que guide de la production et instrument d'augmentation de la richesse » (W. Koch, « Politik und Wirtschaft im Denken der faschistischen Führer », dans : *Schmollers Jahrbuch*, 1933, n° 5, p. 44). En ce qui concerne l'Allemagne, cf. en particulier Koellreutter (*op. cit.*, p. 179).

l'ambiguïté et veut accomplir sa tâche doit rejoindre le groupe de vos partisans, s'il doit choisir entre le libéralisme actuel et le fascisme<sup>12</sup>. »

Il n'est aujourd'hui plus besoin de prouver que la nouvelle philosophie, en dehors de cette affinité avec le libéralisme, est entièrement d'accord avec lui dans son combat contre le socialisme d'inspiration marxiste. Cependant nous trouvons dans le « réalisme héroïco-populaire » de nombreuses et violentes attaques contre le mal capitaliste, contre le bourgeois et sa soif de bénéfices, etc. Mais comme le système économique qui seul rend possible l'existence du bourgeois se maintient dans ses principes, de telles attaques sont toujours dirigées exclusivement contre une forme particulière du bourgeois (le type du petit commerçant) et contre une forme bien définie du capitaliste (représenté par le capitaliste individuel, produit de la libre concurrence), mais jamais contre la fonction économique du bourgeois dans le système de production capitaliste. Les formes du bourgeois et du capitaliste combattues dans ces attaques ont disparu du fait du développement économique ; ce qui est resté, c'est le bourgeois comme sujet économique capitaliste. La nouvelle philosophie méprise le « commerçant » et célèbre le « l'entrepreneur génial » : on oublie simplement que les fonctions économiques du bourgeois restent intactes. Cet état d'esprit anti-bourgeois n'est qu'un succédané de la « transfiguration héroïque » de l'homme dont nous devons encore expliquer la signification sociale.

Comme la structure sociale du libéralisme reste dans ses grandes lignes à peu près intacte, il ne faut pas s'étonner de découvrir un accord significatif entre le libéralisme et l'anti-libéralisme à propos de l'interprétation idéologique de ce système social. Plus exactement, des éléments fondamentaux sont prélevés dans l'interprétation libérale, puis réinterprétés et développés en fonction des conditions économiques et sociales modifiées. Nous allons examiner maintenant les deux points de départ les plus importants que la nouvelle théorie de l'Etat et de la société

---

12. Cité dans la revue *Aufbau*, éditée par F. Karsen, 4<sup>e</sup> année, 1931, p. 233.

trouve dans le libéralisme : l'interprétation naturaliste de la société et le rationalisme libéral débouchant sur l'irrationalisme.

Le libéralisme voit derrière les forces et les rapports économiques de la société capitaliste des lois « naturelles », qui se révéleraient dans toute leur nature bénéfique si seulement on les laissait se développer librement. C'est Rousseau qui fournit l'argument : « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines<sup>13</sup>. » Il y a une « nature des choses » qui possède, indépendamment de l'œuvre des hommes et de leur puissance, des lois qui lui ont toujours appartenu en propre, et qui se reconstituent sans cesse d'elles-mêmes malgré toutes les vicissitudes. Une nouvelle conception de la nature se manifeste ici, en opposition profonde avec le concept de la nature mathématique et rationnel des xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles, et qui reprend la conception antique de la nature comme *Φύσις* (*physis*) ; ses fonctions sociales dans la pensée bourgeoise deviennent surtout retardataires et réactionnaires à l'issue d'une brève période révolutionnaire (nous décrirons ces fonctions plus loin). L'utilisation de cette conception de la nature dans l'économie politique est de la plus haute importance. « L'existence de lois naturelles a toujours été l'affirmation caractéristique de l'École classique. Ces lois... sont purement et simplement « naturelles », comme les lois physiques, et à ce titre amORALES ; elles peuvent être utiles ou nuisibles : c'est à l'homme de s'adapter à elles aussi bien que possible<sup>14</sup>. » Le libéralisme croit qu'une adaptation à ces « lois naturelles » finira par supprimer l'opposition entre les différents besoins, les conflits entre les intérêts particuliers et l'intérêt général, l'inégalité sociale, et qu'une harmonie générale s'établira, qui étendra aux individus son pouvoir bénéfique<sup>15</sup>. Ici, en plein

13. *Op. cit.*, p. 258.

14. Gide-Rist, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, 1913, p. 402. La phrase de W. von Humboldt est à cet égard caractéristique : « Les meilleures opérations humaines sont celles qui imitent le plus fidèlement les opérations de la nature » (*Ueber die Grenzen der Wirksamkeit des Staates*, *Klassiker der Politik*, volume 6, 1922, p. 12).

15. On trouve chez Adam Smith, dans le I<sup>er</sup> chapitre du 3<sup>e</sup> livre de *Wealth of Nations*, « Du progrès naturel de la prospérité », des for-

cœur du système libéral, on trouve déjà une réinterprétation de la « nature » par la société, où la nature est considérée dans sa fonction harmonisatrice ; c'est une tentative de justification d'un système social bourré de contradictions, qui a pour résultat de faire diversion<sup>16</sup>.

Nous constatons, en anticipant, que le nouvel anti-libéralisme croit tout aussi fermement que le libéralisme le plus flagrant aux lois naturelles éternelles dans la vie sociale : « Il y a dans notre nature quelque chose d'éternel, qui se reconstitue sans cesse et à quoi doit revenir toute évolution. » « La nature est conservatrice, parce qu'elle repose sur une immuabilité des phénomènes, qui, même lorsqu'elle a été bouleversée de façon passagère, se reconstitue toujours. » Ce n'est pas un libéral qui dit cela, mais Moeller von den Bruck en personne<sup>17</sup>. La théorie de l'Etat totalitaire partage aussi avec le libéralisme la conviction que s'établit finalement dans l'ensemble « un équilibre entre les forces et les intérêts économiques » (Mussolini<sup>18</sup>). Et il n'est pas jusqu'au droit naturel, l'une des conceptions libérales les plus caractérisées, qui ne retrouve aussi droit de cité à un autre niveau historique. « Une nouvelle époque du droit naturel commence », annonce Jans J. Wolff dans un traité sur « La nouvelle forme du gouvernement du Reich allemand » : dans la crise de la pensée juridique, « la balance a penché du côté de la nature ». A ceci près que ce n'est plus de « la nature de l'homme » qu'est déduite « une échelle des valeurs adéquate, mais de la nature du peuple (des peuples), des caractères qui lui sont propres, considérés

---

mules maintenant classiques. En outre, cf. Bastiat, dans Gide-Rist, *op. cit.*, p. 373. « Rien pour le libéralisme n'est aussi fragile que l'affirmation de la prétendue égalité de tout ce qui a figure humaine » (Mises, *op. cit.*, p. 25). Il se fonde justement sur une inégalité de nature entre les hommes ; elle est pour lui une condition nécessaire à l'harmonie du tout (cf. R. Thoma dans *Erinnerungsgabe für Max Weber*, 1923, II, p. 40).

16. En ce qui concerne cette fonction de la notion de nature dans le libéralisme, cf. Myrdal, *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*, 1932, p. 177 : la notion de la nature est un « cliché » qui s'adapterait aussi bien à n'importe quelle autre conception politique. « On y a recours quand quelqu'un, à propos d'un problème politique, veut avancer une chose qu'il ne peut étayer par des preuves. »

17. *Op. cit.*, pp. 200 et 210.

18. *Der Faschismus*, traduit en allemand par Wagenführ, 1933, p. 38.

comme une donnée naturelle et une réalisation historique<sup>19</sup> ». Toutefois, le naturalisme libéral se trouve intégré dans un système de pensée essentiellement rationaliste, alors que le naturalisme antilibéral l'est dans un système essentiellement irrationaliste. Il faut garder cette différence présente à l'esprit pour ne pas estomper artificiellement les divergences entre les deux théories et ne pas méconnaître les fonctions sociales différentes qu'elles détiennent. Cependant, dans le rationalisme libéral, on trouve déjà préformées les tendances qui, par la suite, avec le passage du capitalisme industriel au capitalisme des monopoles, prendront un caractère irrationnel.

Nous avons exposé ailleurs<sup>20</sup> la position que doit avoir une théorie scientifique de la société à propos de l'antithèse rationalisme-irrationalisme. Nous ne ferons que présenter rapidement ici la tendance irrationnelle fondamentale de la théorie de la société dont nous nous occupons. « L'irrationalisme » est un concept négatif : pour comprendre une conception du monde essentiellement irrationnelle, il faut d'abord présenter une construction « idéaltypique d'une théorie rationaliste » de la société : est *rationaliste* une théorie de la société qui soumet la praxis qu'elle implique à l'idée de la raison autonome, c'est-à-dire à la faculté humaine de comprendre par la pensée ce qui est vrai, ce qui est bon et ce qui est juste. Chaque action et chaque intention à l'intérieur de la société, mais aussi l'organisation sociale dans son ensemble, doivent être soumis à l'arbitre déterminant de la *ratio*. Tout doit être justifié par la raison pour être reconnu comme fait et comme fin ; le principe de la raison suffisante, qui est le postulat rationaliste de base, pose le rapport entre les « choses comme rapport « rationnel » : ce qui est le produit de cette raison suffisante est aussi par là même raisonnable<sup>21</sup>. Jamais la simple existence d'un fait ou

19. *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart*, n° 104, 1933, pp. 8 et suiv.

20. Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3<sup>e</sup> année, n° 1, pp. 1 et suiv.

21. Cette « coïncidence » entre la cause et la raison est frappante dans la formulation de Leibniz du principe rationnel fondamental : « Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu » (*Briefe an Clarke*, 5, § 46).

d'une intention n'implique la nécessité de leur reconnaissance. Au contraire, la libre connaissance de ce qui doit être reconnu comme conforme à la raison doit précéder toute reconnaissance. C'est ce qui fait de la théorie rationaliste de la société une théorie essentiellement *critique* : elle subordonne la société à l'idée d'une critique théorique, pratique, positive et négative. Le fil directeur de cette critique est, d'une part, la situation donnée de l'homme dans le monde comme créature douée de raison, à qui il est donné d'organiser librement son destin en vue de son bonheur « terrestre » au moyen du savoir cognitif et, d'autre part, le niveau donné des forces de production et des rapports de production correspondants (ou contradictoires), qui indique les possibilités dont dispose la société de se construire rationnellement<sup>22</sup>. La théorie rationaliste connaît très bien les limites du savoir humain et les limites d'une élaboration rationnelle de la société par elle-même, mais elle évite de fixer ces limites prématurément et elle évite avant tout de s'en servir pour accepter sans examen critique les ordres établis.

La théorie *irrationaliste* de la société n'a pas besoin de nier radicalement la réalité de la raison critique : il y a entre le lien de la raison à des situations « organiques et naturelles » préexistantes et l'asservissement de la raison à « la bête prédatrice » qui est dans l'homme suffisamment de champ pour toutes les formes de *ratio* intermédiaires. Ce qui est décisif ici, c'est que des données irrationnelles (« nature », « terre et sang », « entité ethnique [*Volkstum*] », « situations existentielles », « totalité ») soient posées comme les limites *fondamentales* (et non seulement de fait) de l'autonomie de la raison ; la raison est alors dans la dépendance causale, fonctionnelle ou organique de ces limites. On ne soulignera jamais assez en face de toutes ces tentatives de réduction qu'une telle

---

22. « *Autonomie der Ratio* » ne signifie donc en aucun cas que la *ratio* serait érigée en cause ou en essence de ce qui est, dans une théorie rationaliste de la société. Dans la mesure où la *ratio* est bien plutôt considérée comme *ratio* des individus concrets dans leur situation sociale définie, les conditions « matérielles » de cette situation entrent également en tant que conditions dans la praxis rationnelle comprises rationnellement également et modifiées en rapport.

fonctionnalisation de la raison et de l'homme en tant que créature raisonnable étouffe dans l'œuf la force et l'effet de la raison, car elle conduit à réinterpréter les données préalables irrationnelles comme des données préalables *normatives* et de placer la raison sous l'hétéronomie de l'irrationnel. Le recours à des situations organiques naturelles (*naturhaft-organische Sachverhalte*) contre la raison « déracinée » signifie que la théorie de la société actuelle veut justifier par des forces irrationnelles une société qui ne pourrait plus être justifiée rationnellement, qu'elle cherche à soustraire ses contradictions à la clarté du savoir cognitif pour les plonger dans les ténèbres du « sang » ou de l'« âme » et les soustraire ainsi à la critique cognitive. « La réalité ne peut être connue, elle ne peut être que reconnue<sup>23</sup> » : avec cette formulation devenue classique la théorie irrationaliste se situe au pôle opposé de toute pensée raisonnable et dévoile par là-même ses intentions profondes. La théorie irrationnelle de la société est aujourd'hui aussi peu critique que la théorie rationnelle est critique, et elle est fondamentalement anti-matérialiste, car elle est obligée de discréditer le bonheur terrestre des hommes, qui ne peut être atteint que grâce à une organisation rationnelle de la société, et de le remplacer par d'autres valeurs moins « saisissables ». Ce qu'elle oppose au matérialisme, c'est un paupérisme teinté d'héroïsme : une sublimation éthique de la pauvreté, du sacrifice et du service, et un réalisme « populaire » (*völkische*) (Krieck) dont nous expliquerons la portée sociale.

Comparé à ce réalisme héroïco-populaire, le libéralisme est une théorie rationnelle. Son élément principal est la croyance optimiste en la victoire finale de la raison, qui se réalisera dans l'harmonie du tout en surmontant les querelles d'intérêts et d'opinions. Cette victoire de la raison lie le libéralisme (et ici commence la conception libérale proprement dite du rationalisme), conformément à ses positions économiques, à la possibilité d'une confrontation libre et franche entre les différents points de vue et les différentes théories, confrontation qui permettra de déter-

---

23. H. ForsthoFF, *Das Ende der humanistischen Illusion*, 1933, p. 25.

miner en conformité avec la raison ce qui est vrai et ce qui est juste <sup>24</sup>.

De même que l'organisation économique de la société est construite sur la libre concurrence entre les sujets économiques privés, donc précisément sur l'union des oppositions et l'accord entre les dissemblances, la recherche de la vérité sera fondée sur l'explication franche, la liberté de poser des questions et de recevoir des réponses à ces questions, la possibilité de persuader l'interlocuteur et de se laisser persuader par des arguments, bref sur le droit de l'adversaire à la contradiction et à la critique. Toutes ces tendances, d'où les revendications politiques du libéralisme tiennent leur validité théorique (liberté d'expression et liberté de la presse, publicité, tolérance, parlementarisme, etc.), sont les éléments d'un rationalisme authentique.

Il y a encore un autre constituant rationnel à la base de la société libérale. La *Déclaration des droits de l'homme* pose comme troisième droit fondamental la *sûreté* \*. Cette « sûreté » signifie avant tout la garantie par l'État de la libre disposition de la propriété privée, mais aussi l'assurance privée de la rentabilité et de la stabilité les plus grandes possibles. Deux choses sont pour cela nécessaires : une grande sécurité juridique d'ensemble des contrats privés et la possibilité de déterminer le plus exactement possible les gains et les pertes, l'offre et la demande. La rationalisation du droit et la rationalisation de l'entreprise (les deux phénomènes dégagés par Max Weber comme marquant l'esprit du capitalisme occidental) connaissent dans la période libérale du capitalisme un développement sans précédent. Cependant, c'est précisément dans ce domaine que le libéralisme se heurte à des obstacles qu'il ne peut vaincre par lui-même : des éléments irrationnels l'envahissent alors et font éclater les bases de la conception théorique.

La rationalisation libérale de l'économie (de même que celle de l'organisation sociale) a un caractère essentielle-

24. Carl Schmitt donne une remarquable interprétation du rationalisme libéral dans *Geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2<sup>e</sup> année, notamment pp. 45 et suiv.

\* En français dans le texte (N. d. T.).

ment « privé » : elle est liée à la praxis rationnelle des sujets économiques pris individuellement ou d'une multiplicité de sujets économiques individuels. Il est bien affirmé qu'à la fin la rationalité de la praxis libérale s'étendra à tout le système, mais le tout proprement dit reste soustrait à la rationalisation<sup>25</sup>. L'harmonisation des intérêts particuliers et de l'intérêt libéral est supposé découler de lui-même du bon fonctionnement des mécanismes de la praxis privée ; mais, par sa nature, il échappe à la critique et se situe en dehors du schéma rationnel de la praxis.

Par cette *privatisation de la raison*, l'édification rationnelle de la société se voit enlever le stade ultime où sont déterminées les fins (de même que l'irrationalisme se voit retirer par la fonctionnalisation de la raison l'élément de départ qui lui donnait une direction). La détermination et la condition rationnelles de cette universalité (*Allgemeinheit*) dans laquelle doit se subsumer le « bonheur » des individus, manquent précisément. C'est dans cette mesure, et uniquement dans cette mesure, que l'on peut reprocher au libéralisme de rester dans la pure abstraction lorsqu'il parle de l'universalité et de l'humanité. La structuration et l'ordonnancement du tout sont finalement abandonnés à des forces irrationnelles : à une « harmonie » dépendant du hasard, et à un « équilibre naturel ». Le rationalisme libéral cesse de pouvoir remplir son rôle dès que cette « harmonie » générale devient de plus en plus invraisemblable par suite de l'accentuation des contradictions sociales et des crises économiques ; la théorie libérale doit elle aussi avoir recours à des justifications irrationnelles quand ce point est atteint ; la critique rationnelle s'abolit elle-même ; elle est beaucoup trop disposée à reconnaître des privilèges et des dons « naturels ». L'idée charismatique et autoritaire du chef est déjà préfigurée dans la célébration libérale de l'industriel génial, du chef « né ».

Cette esquisse sommaire de la théorie libérale de la société a montré qu'elle contient en germe de nombreux éléments de la conception totalitaire de l'Etat. On décou-

25. Dans le droit, la rationalisation est essentiellement « universelle », mais elle paie cette universalité d'une formalisation totale dans le droit privé et d'une abstraction tout aussi totale dans le droit public.

vre en partant de la structure économique une continuité presque parfaite dans l'évolution de l'interprétation théorique de la société. Les bases économiques de cette évolution de la théorie libérale jusqu'à la théorie totalitaire seront supposées connues<sup>26</sup> : pour l'essentiel, elles se situent dans la ligne du passage conduisant la société capitaliste du capitalisme commercial et industriel fondé sur la libre concurrence des entrepreneurs individuels indépendants, au capitalisme moderne des monopoles, dans lequel la transformation des rapports de production (et en particulier les grandes « unités » constituées par les cartels, les trusts, etc.) appellent une forte autorité étatique mobilisant tous les pouvoirs. La théorie économique exprime clairement et ouvertement *pourquoi* le libéralisme devient alors l'ennemi numéro un de la théorie de la société : « L'impérialisme... a mis à la disposition du capitalisme les moyens d'une forte autorité étatique... Les idées libérales de la libre concurrence entre des entreprises individuelles se sont révélées inadéquates pour le capitalisme<sup>27</sup>. » Le passage de l'Etat libéral à l'Etat autoritaire total s'effectue dans le cadre du même système social. On peut dire à propos de cette unicité de la base économique que c'est le libéralisme lui-même qui engendre l'Etat autoritaire total, lequel apparaît comme du libéralisme à un stade de développement plus avancé. L'Etat autoritaire total apporte au stade monopoliste du capitalisme une organisation et une théorie de la société adéquates.

Cette organisation et sa théorie possèdent cependant aussi des éléments « nouveaux », qui dépassent l'ancien ordre social libéral et la négation de celui-ci : des éléments par lesquels s'annonce une réaction dialectique très nette contre le libéralisme, mais qui nécessitent pour leur réalisation la suppression des bases économiques et sociales que l'Etat autoritaire total possède encore. C'est pourquoi il ne faut pas interpréter la nouvelle théorie de l'Etat et de la société uniquement comme un processus d'adapta-

26. Ceci d'autant plus que ces fondements ont été exposés par F. Pollock dans *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 3, 2<sup>e</sup> année.

27. Sombart, *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, 1927, tome I, p. 69.

tion idéologique. Afin de contribuer à la recherche de sa fonction sociale véritable, nous allons dans ce qui suit tenter d'en expliquer les fondements en fonction de leurs trois composantes : l'universalisme, le naturalisme (organicisme) et l'existentialisme.

### *L'universalisme.*

L'antériorité et la prééminence du tout par rapport à tous les « membres » ou parties est le postulat de base du réalisme héroïco-populaire : le tout n'est pas compris comme étant uniquement une somme ou une totalité abstraite, mais comme l'unité liant les parties, dans laquelle chaque partie s'accomplit et s'épanouit. Les déclarations-programmes de l'Etat autoritaire total commencent par réclamer la réalisation d'une telle totalité. Dans le système de vie organique, « le tout est donné dans sa structure organique comme premier : les membres sont au service de ce tout à qui ils sont subordonnés comme à une loi, mais ils le servent selon leur loi propre... et leur vocation personnelle, leur personnalité, prend son sens en même temps dans leur degré de participation au tout<sup>28</sup> ». En tant qu'entité historique, ce tout doit englober la totalité des situations et des relations historiques : il « comprend aussi bien la pensée nationale que la pensée sociale<sup>29</sup> ».

Nous avons vu que la théorie libérale faisait une grave omission en excluant le tout du processus rationnel d'élaboration. Les positions libérales qui, au-delà de la sécurité et de l'exploitation de la propriété privée, impliquent aussi réellement une organisation rationnelle de la praxis humaine, ont précisément besoin, pour leur réalisation, que la totalité constituée par les rapports de production, et dans le cadre de laquelle les hommes doivent vivre, soit structurée rationnellement. La prééminence du tout sur les individus est donc justifiée dans la mesure où les formes de production et de reproduction de la vie sont données aux individus comme « universelles », et dans

28. Krieck, *op. cit.*, p. 23.

29. Nicolai, *Grundlagen der kommenden Verfassung*, 1933, p. 9.

la mesure où la structuration adéquate de ces formes conditionne la possibilité du bonheur individuel des hommes. Dégagé de son contenu économique et social, le concept du tout perd, dans la théorie de la société, toute signification concrète ; nous verrons que son acception organiciste, à savoir l'interprétation du rapport entre la totalité et les membres comme étant une relation organique et naturelle, ne parvient pas non plus à lui donner une signification concrète ; même le « peuple » ne devient une totalité réelle qu'en vertu d'une unité économique et sociale et non l'inverse.

La forte tendance universaliste n'est pas le résultat d'une spéculation philosophique ; elle est requise par le développement économique lui-même. Et l'un des signes caractéristiques les plus importants du capitalisme de monopoles est qu'il entraîne en fait une certaine uniformisation au sein de la société. Il crée un nouveau « système de dépendances multiples » : des petites et moyennes entreprises par rapport aux cartels et aux trusts, de la propriété foncière et de la grande industrie par rapport au capital<sup>30</sup>.

C'est ici, dans la structure économique de la société du capitalisme de monopoles, qu'il faut chercher les bases réelles de l'universalisme. Mais dans la théorie elles subissent une réinterprétation complète : le tout dont elles sont le représentant n'est plus l'uniformisation provoquée par la domination d'une classe dans une société de classes, mais une unité soudant toutes les classes, destinée à supprimer la réalité de la lutte des classes, et par là la réalité des classes elle-même : « La constitution d'une véritable communauté du peuple, qui s'élève au-dessus des intérêts et des oppositions des conditions et des classes<sup>31</sup>. » La société sans classes est le but final, mais une société sans classes sur la base et dans le cadre de la société de classes existante. Car, dans la théorie de l'État totalitaire, le fondement de cette société — le système économique reposant sur la propriété privée des moyens

30. Sombart dans *Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik*, 1928, p. 30.

31. Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, op. cit., pp. 184 et suiv.

de production — n'est pas attaqué mais seulement modifié dans la mesure où l'exige le stade monopolistique de ce système économique. De cette façon on inclut également les oppositions inhérentes à un tel système, qui rendront encore une fois impossible une totalité réelle. La réalisation de ce tout unificateur désiré serait en vérité en premier lieu une tâche *économique* : il faudrait éliminer le système économique qui est à la base des classes et des luttes de classes. Mais c'est précisément cette tâche que l'universalisme ne peut pas et ne veut pas résoudre ; il va jusqu'à en nier le caractère *économique* : « Ce ne sont pas les conditions économiques qui déterminent les rapports sociaux, mais, au contraire, les conceptions morales qui déterminent les rapports économiques<sup>32</sup>. » Il doit détourner les esprits de la seule voie possible de réalisation de ce tout, de même que de la seule forme possible de ce tout, et chercher celle-ci sur un terrain moins dangereux : il la trouve dans la « primarité » (*Urgegebenheit*) du peuple, et des caractères ethniques (*Volkstum*).

Nous n'allons pas entrer ici dans le détail des différentes tentatives entreprises pour délimiter la signification du concept de peuple. Ce qui est important, c'est qu'on veuille y voir « une donnée primaire », qui, étant « naturelle », est antérieure au système « artificiel » de la société, et que l'on recherche la « structure sociale du niveau organique de l'histoire<sup>33</sup> », qui représente en tant que telle une unité « dernière » et « parvenue à la maturité ». « Le peuple n'est pas une forme créée par l'homme<sup>34</sup> » ; c'est une pierre de l'édifice de la société humaine « voulue par Dieu ». C'est ainsi que la nouvelle théorie de la société en arrive à cette métaphore par laquelle elle est nécessairement entraînée sur le terrain de l'organicisme irrationnel : la totalité première et dernière qui est le fondement et la limite de toutes les appartenances représente, en tant que naturelle et organique, la réalité véritable, éternelle et voulue par Dieu, par opposition à la réalité inorganique et

32. Bernhard Köhler, *Das dritte Reich und der Kapitalismus*, 1933, p. 10.

33. C. Ipsen, *Programm einer Soziologie des deutschen Volkstums*, 1933, p. 11. Cf. Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, pp. 34 et suiv.

34. Forsthoff, *Der totale Staat*, op. cit., pp. 40 et suiv.

« secondaire » de la société. Par son origine, elle est aussi très largement soustraite aux intentions et à la décision des hommes. C'est ainsi que toutes les tentatives pour réunir dans une véritable totalité les désirs et les besoins des individus qui continuent de se combattre anarchiquement, par une transformation planifiée des rapports sociaux de production, sont discréditées à priori. Le chemin est libre pour l'organicisme reposant sur l'idée héroïco-populaire dans lequel la théorie totalitaire de l'Etat peut remplir sa fonction sociale.

### *Le naturalisme.*

Le réalisme héroïco-populaire ne cesse de répéter sous des formulations diverses les qualités naturelles de la totalité représentée par le peuple. Le peuple est « marqué par le sang », c'est de la « terre » du pays natal qu'il tient sa force et sa pérennité indestructibles, ce sont les caractères de la « race » qui en font l'unité, et le maintien de ces caractères dans leur pureté est la condition de sa « santé ». Ce naturalisme entraîne une sublimation de la paysannerie<sup>35</sup> qui est le seul état resté « uni à la nature » : on célèbre en elle la « source primitive et féconde », le fondement éternel de la société. La lutte contre la grande ville et son esprit « anti-naturel » fait pendant au but mythique de la « réagrarisation » ou retour à la terre ; cette lutte se développe en une attaque contre les prérogatives même de la raison », en une volonté d'affranchir toutes les forces irrationnelles — mouvement qui aboutit à la fonctionnalisation totale de l'esprit. La nature est la première dans la série des prémisses contraignantes auxquelles on assujettit la raison, l'autorité absolue de l'Etat en étant provisoirement la dernière. Mais la nature célébrée par l'organicisme n'apparaît pas en tant que facteur de production dans le contexte des rapports de production réels, ni en tant que condition de la production, ni même en tant que lieu historique de l'histoire humaine. Elle se transforme en mythe, et masque alors

35. C. Ipsen, *Das Landvolk*, 1933, en particulier p. 17.

la dégradation et la relégation à un niveau subalterne que la théorie organiciste impose au processus d'évolution historique et social. La nature devient alors le grand concurrent de l'histoire.

Le mythe naturaliste voit dans ce qui est naturel quelque chose d' « éternel » et de « voulu par Dieu ». Cela s'applique avant tout à la totalité naturelle du peuple qu'il réclame. Les destinées particulières des individus, leurs tendances et leurs besoins, leur détresse et leur bonheur — tout ceci est vain et éphémère, le peuple seul demeure ; il est dans l'histoire comme la nature elle-même : il est la substance éternelle, ce qui se maintient sous la modification constante des rapports économiques et sociaux, qui sont par rapport à lui accidentels, éphémères et « dépourvus de signification » (*unbedeutend*).

Dans ces formules se manifeste une tendance caractéristique du réalisme héroïco-populaire : la *dégradation de l'histoire*, qui est considérée comme un processus uniquement temporel, où toutes les formes sont soumises à la temporanéité et sont par suite « inférieures ». Une telle « déshistorisation » (*Entgeschichtlichung*) existe sous forme latente dans la théorie organiciste : comme dévaluation du temps par rapport à l'espace, comme élévation de ce qui est statique au-dessus de ce qui est dynamique, des valeurs conservatrices au-dessus des valeurs révolutionnaires, comme refus de toute dialectique et comme glorification de la tradition pour elle-même<sup>36</sup>. Jamais

---

36. Voici quelques passages caractéristiques du livre de Moeller van den Bruck *Das dritte Reich* : « La pensée conservatrice ne peut être comprise qu'à partir de l'espace. Mais l'espace ne se laisse pas ramener à d'autres catégories. Il est une condition d'existence du temps. » « Les choses tirent leur substance de cet espace et s'y développent. Dans le temps elles se décomposent. » « Beaucoup de choses ont beau se modifier avec le temps dans l'histoire d'un peuple ; il n'en reste pas moins que ce qui n'est pas soumis au changement, ce qui se maintient, a plus de puissance et d'importance que ce qui change, qui n'est fait que de ce que l'on ajoute ou de ce que l'on soustrait. Ce qui est immuable est la condition d'existence de tous les changements et tout ce qui se modifie retombe tôt ou tard dans l'immuable après l'accomplissement de son temps. » « Toute révolution n'est qu'un bruit parasite et qu'un signe de dérangement ; elle n'est pas le pas du créateur dans son atelier, ni l'accomplissement de ses commandements, ni en conformité avec sa volonté. Le monde a été pensé comme se conservant et, s'il fait fausse route, il revient de lui-même dans le droit chemin : il retrouve son

l'histoire n'a été moins prise au sérieux que maintenant, où l'on en fait avant tout la conservatrice et la tutrice de l'héritage des pères, où les révolutions sont regardées comme « bruits parasites » et « dérangements » des lois de la nature, et où le pouvoir de décision sur le bonheur des hommes et leur dignité est confié aux forces naturelles du sang et de la terre. Une telle déshistorisation de l'histoire dénonce une théorie qui représente les intérêts de ceux qui veulent stabiliser un système de vie injustifiable en regard de la situation historique. Si l'on prenait l'histoire vraiment au sérieux, on risquerait trop de rappeler la naissance de ce système et les possibilités de sa modification qui existent, car elles découlent de sa propre histoire — bref, son caractère éphémère, et que « l'heure de sa naissance... est aussi l'heure de sa mort » (Hegel). Ce système est éternisé dans l'idéologie, qui le considère comme « l'ordre de vie naturel ».

La nouvelle théorie de l'histoire et de la société se défend expressément de vouloir promouvoir un biologisme naturaliste lorsqu'elle fait appel aux concepts de race, de peuple, de sang, de terre, etc. Elle souligne que ces données naturelles et organiques sont pour elle aussi, et même essentiellement, des contextes « historiques et spirituels », grâce auxquels se forge une « communauté de destin » historique. Mais si le mot « destin » ne doit pas servir uniquement à justifier un refus de la connaissance des moteurs et des facteurs réels de l'histoire, il détruit le mythe organiciste de la « communauté naturelle » et, partant, le fondement théorique de cette philosophie de l'histoire. Certes, chaque peuple a son propre destin (dans la mesure où il constitue une unité économique, géopolitique et culturelle), mais c'est précisément

---

équilibre » (*ibid.*, pp. 180-182). Nous ne donnerons qu'un exemple caractéristique de l'utilisation de la « théorie de la forme » (*Gestalttheorie*) pour déprécier l'histoire : « Une forme est, et aucune évolution ne peut l'augmenter ni la diminuer. L'histoire de l'évolution n'est donc pas l'histoire des formes, mais tout au plus de leur compréhension et de leur interprétation dynamique. L'évolution a un début et une fin, une naissance et une mort, toutes choses étrangères à la forme. » « Une forme historique est fondamentalement indépendante du temps et des circonstances qui semblent être à son origine » (Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, p. 79.)

ce destin qui scinde l'unité du peuple en fonction des oppositions sociales. Les différents coups du sort frappent très diversement les divers groupes qui cohabitent au sein du peuple, et chacun d'entre eux y réagit à sa manière. Une guerre, qui touche le peuple tout entier, peut plonger la grande masse dans une détresse effroyable, alors que certaines couches dirigeantes n'en retireront que des profits. Lorsque survient une crise économique, les couches sociales favorisées auront beaucoup plus de chances d'y résister et d'en faire dévier les conséquences que la majorité économiquement faible. La communauté de destin se fait presque toujours aux dépens de la plus grande partie du peuple et se détruit par là d'elle-même. Cet éclatement de l'unité du peuple selon les oppositions sociales n'est pas jusqu'à ce jour un phénomène secondaire dans l'histoire humaine, dû à la faute de quelques individus ; c'est au contraire ce qui fait le contenu véritable de l'histoire. Et ce contenu ne peut pas être modifié par l'imitation de systèmes naturels quelconques. Il n'y a plus dans l'histoire de systèmes naturels qui pourraient tenir lieu de modèles à la mobilité historique (*historische Bewegtheit*). Dans la lutte qui oppose l'homme socialisé à la nature et à la réalité historique propre à celle-ci (les différents stades de cette réalité étant reflétés dans les conditions de vie), la nature a été « historisée » depuis longtemps, c'est-à-dire dépouillée de plus en plus de son caractère naturel et soumise à la planification et à la technique rationnelles de l'homme. Les systèmes et les données naturels se transforment donc en fait en systèmes économiques et sociaux (si bien, par exemple, que la terre du paysan est moins le terroir du pays natal qu'une parcelle dans le cadastre<sup>37</sup>).

Cependant cette réalité reste cachée à l'esprit de la plupart. « La structure du système de vie social, c'est-à-dire du processus matériel de production, ne se dépouille de son voile mystique et nébuleux que lorsqu'elle est sous le contrôle conscient et volontaire d'hommes librement organisés en société, et qu'elle est le produit de cette

---

37. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Berlin, 1927, pp. 122 et suiv.

organisation<sup>38</sup>. » Jusqu'à ce moment, il sera dans l'intérêt des groupes dont la situation économique s'oppose à ce que ce but soit atteint de donner à certaines structures sociales une valeur « éternelle », afin de perpétuer l'ordre établi et de le protéger contre les perturbations que la critique pourrait introduire.

Pour ce faire, le chemin de la théorie organiciste passe pas la « naturalisation » de l'économie en tant que telle, pour aboutir à la « naturalisation » de l'économie capitaliste de monopoles et de la misère de masse que celle-ci entraîne : tous ces phénomènes seront ainsi consacrés comme « naturels ». Au terme de ce chemin, dont nous n'indiquons ici que les étapes les plus importantes, se trouve le point où la fonction d'illusion de l'idéologie se transforme en fonction de désillusion : à la place d'une réalité sublimée et camouflée apparaît la réalité dans sa brutalité nue. L'économie est désormais conçue comme un « organisme vivant » qu'on ne peut transformer d'un coup ; elle repose sur des « lois primitives », ancrées dans la « nature » humaine : telle est la première étape.

Le pas est rapidement franchi de l'économie en général à l'économie d'aujourd'hui : la crise actuelle devient une « vengeance de la nature » sur la « tentative intellectuelle pour transgresser ses lois... Mais, à la fin, c'est toujours la nature qui l'emporte... » La sublimation des structures économiques et sociales en ordres de la nature est cependant condamnée à se heurter sans cesse au caractère factice et « non naturel » des formes de vie actuelles. Pour cacher cette contradiction, il faut recourir à une dépréciation radicale de la sphère matérielle de l'existence, des « biens de jouissance extérieurs ». Ils sont « dépassés » dans un effort « héroïque » de pauvreté et de « service », de sacrifice et de discipline. La lutte contre le matérialisme est pour le réalisme héroïco-populaire une nécessité théorique et pratique : il doit désavouer sur le plan des principes le bonheur terrestre des hommes, que le système social qu'il préconise ne peut leur apporter, au bénéfice de valeurs « idéales » telles que l'honneur, la moralité, le devoir, l'héroïsme, etc. Mais cette volonté d' « idéa-

---

38. Marx, *Das Kapital*, éd. 1928, I, p. 43.

lisme » se heurte à une tendance contraire également forte : le déploiement d'énergie et la tension constante de l'homme exigés par le capitalisme de monopoles et la situation politique qui en est le produit pour fabriquer les biens matériels qui doivent être produits ; par là, toute la vie est placée sous le signe du service et du travail, et elle devient une véritable ascèse « dans le monde ». Une troisième chose vient s'ajouter à cela, qui contribue à discréditer l'idéalisme : l'idéalisme classique a été essentiellement rationaliste, ce fut un idéalisme de l' « esprit », de la raison. Dans la mesure où il implique sous une forme quelconque l'autonomie de la raison et subordonne la praxis humaine à l'idée conceptualisante du savoir (*begreifendes Wissen*), il s'attire obligatoirement l'hostilité de l'Etat autoritaire total. Celui-ci a de bonnes raisons pour juger dangereuse la critique venant de la raison et la rattacher à des états de faits préalablement ordonnés. « L'idéalisme allemand doit donc être dépassé dans sa forme et son contenu si nous voulons devenir un peuple politique et actif »<sup>39</sup>.

C'est ainsi que la théorie anti-libérale est entachée d'une ambiguïté fondamentale. Alors qu'elle réclame d'un côté un réalisme permanent, dur et presque cynique, elle fait d'un autre côté l'éloge des vertus « idéelles » comme étant le sens dernier de la vie, et plaide en faveur d'une sauvegarde de l' « esprit ». On trouve aussi conjointement des prises de position contre l' « idéaliste » trop faible et étranger au monde, à qui on oppose le nouveau type d'homme héroïque : « Il ne vit pas de l'esprit, mais du sang et de la terre. Il ne vit pas de la culture, mais de l'action »<sup>40</sup>, et des passages tels que ceux-ci : « La bannière de l'esprit se dresse au-dessus de l'Humanité comme son signe de reconnaissance. Et même si nous sommes parfois entraînés par des élans de volonté grandioses et instinc-

39. Ernst Krieck in *Volk im Werden*, 1933, n° 3, p. 4.

40. *Ibid.*, p. 1. Mais encore plus clairement, n° 5, pp. 69 et 71 : « Une critique radicale nous apprend que la prétendue culture n'a plus aucun rapport avec l'essentiel et a cessé de représenter une valeur suprême. » « Décidons-nous enfin à voir ici aussi simplement, vraiment et authentiquement, afin que les forces grandissantes et la santé du peuple ne soient pas faussées par l'escroquerie de la culture. Qu'importe que nous soyons alors taxés de barbares ! »

tifs, l'esprit reprend toujours ses droits<sup>41</sup>. » Toutes les « certitudes métaphysiques » possibles sont invoquées, mais jamais elles n'ont été proposées et élevées au rang de philosophie officielle avec plus de légèreté qu'aujourd'hui, où l'on proclame que la férule de l'impérialisme triomphera définitivement de la métaphysique de l'idéalisme humaniste : « Nous ne vivons plus au siècle de la culture, de la civilisation, de l'humanisme et du pur esprit, mais sous la nécessité de la lutte, de la formation politique de la réalité, de l'esprit militaire, de la discipline, de l'honneur et de l'avenir du peuple (*völkisch*). C'est pourquoi on ne demande pas à l'homme de ce siècle un comportement idéaliste mais un comportement héroïque qui sera la tâche et la nécessité de sa vie<sup>42</sup>. »

Mais jamais cette « formation de la réalité » anti-idéaliste n'a été vue et interprétée plus piteusement et plus pauvrement : « Un service qui ne finit jamais, car la vie et le service se recouvrent<sup>43</sup>. » Et de fait, il faut faire preuve d'un « héroïsme » qui n'a plus aucune motivation rationnelle pour consentir aux sacrifices nécessaires au maintien de l'ordre établi. Mais ce n'est pas en s'en remettant au caractère « naturel » d'un tel système que l'on pourra agir sur la misère quotidienne des masses, sur le danger de nouvelles guerres et de crises terribles. Ce n'est plus la nature, mais le capitalisme, tel qu'il est en vérité, qui a le dernier mot. Nous en sommes au dernier stade, au moment où cette théorie se dépouille des voiles qui la transfiguraient et révèle le vrai visage de l'ordre social : « Nous considérons... que la baisse du niveau de vie est inévitable, et la matière à réflexion la plus importante concernera le sens que nous devons donner à ce phénomène et l'attitude que nous devons adopter<sup>44</sup>. » Les efforts de cette théorie ne portent donc pas sur les moyens de mettre fin à la misère collective ; elle considère au contraire l'accroissement de cette misère comme une condition nécessaire à sa propre existence. Le nouveau

41. Eugen Diesel in *Deutsche Rundschau*, janvier 1934, p. 2.

42. Ernst Krieck, *ibid.*, n° 3, p. 1.

43. « *Der deutsche Student* », août 1933, p. 1.

44. H. Kutzleb, « Ethos der Armut als Aufgabe » in *Volk im Werden*, 1933, n° 1, p. 24.

« réalisme » n'a jamais été plus près de la réalité. Il poursuit fidèlement dans ce sens : « La première chose nécessaire est que chacun reconnaisse que l'on exige de tous pauvreté, privations et renoncement aux biens de civilisation. » On peut penser que le caractère de cette exigence n'est pas évident pour tout le monde : « Elle se heurte à l'heure actuelle à des instincts biologiques individuels. » La première tâche de la théorie sera donc de « mater » (*ibid.*) ces instincts. Le théoricien perspicace reconnaît que cela ne sera pas possible par une intervention de la raison mais uniquement lorsque « la pauvreté aura retrouvé une valeur morale, lorsqu'elle ne sera plus considérée comme une honte ou un malheur, et qu'elle sera une attitude digne et naturelle en face d'une adversité universelle » (*ibid.*). Et le théoricien de nous révéler la fonction d'une pareille « éthique » : elle est le « piédestal », dont « le politicien a besoin... pour prendre adéquatement ses mesures » (*ibid.*).

L'héroïsme et l'éthos de la pauvreté posés comme piédestal de la politique ! La lutte contre la conception du monde matérialiste découvre ainsi sa signification dernière, qui est de « mater » les instincts qui se rebellent contre la baisse du niveau de vie. L'idéologie connaît ainsi une transformation dans sa fonction, caractéristique pour certains stades du développement social : elle montre immédiatement ce qui est, mais avec un renversement radical des valeurs ; le malheur devient grâce, la détresse bénédiction, la misère destin ; inversement, la recherche du bonheur et d'une amélioration matérielle devient péché.

L'accomplissement du devoir, les sacrifices et l'abandon de soi exigés de l'homme par le « réalisme héroïque » sont mis au service d'un ordre social qui éternise la détresse et l'absence de bonheur des individus. Bien que touchant à l'absurde, ils n'en ont pas moins un but très « rationnel », à savoir stabiliser, dans les faits et l'idéologie, le système actuel de production et de reproduction de la vie<sup>45</sup>. Le réalisme héroïque pêche contre les grandes idées du devoir, du sacrifice et du don de soi, en incorporant

---

45. Au sujet de cette fonction du réalisme héroïque, cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 1, p. 42.

dans l'appareillage d'un système de domination ce qui ne peut être qu'un don librement consenti par des hommes libres.

L'homme, dont le destin s'accomplit sous forme de sacrifices muets et de renoncements inconditionnels, dont l'éthos est la pauvreté, et pour qui tous les biens extérieurs contribuant au bonheur se sont effacés devant le service et la discipline, cette image de l'homme, érigée en modèle par le réalisme héroïque de notre époque, est en contradiction flagrante avec tous les idéaux conquis par l'homme occidental au cours des derniers siècles. Comment justifier une telle existence ? Il ne s'agit plus du salut terrestre de l'homme ; cette justification ne peut donc venir de ses besoins et de ses instincts naturels. Mais il ne s'agit pas non plus de son salut supra-terrestre : la justification par la foi est donc exclue. Et dans une lutte universelle contre la raison il ne peut être question d'une justification par le savoir.

Tant que la théorie reste dans le cadre d'une discussion scientifique, elle a au moins conscience du problème posé par l'état de choses que nous venons d'évoquer : pour le « cas critique » où l'on peut demander à l'homme le sacrifice de sa propre vie, et même de tuer d'autres hommes, Carl Schmitt pose la question de la signification de tels sacrifices : « Il n'y a pas de but rationnel, il n'y a pas de norme, si juste soit-elle, il n'y a pas de programme, si parfait soit-il, ni d'idéal social, si beau soit-il, ni de légitimité ou de légalité qui puissent justifier que des hommes se tuent pour cela les uns les autres<sup>46</sup>. » Que reste-t-il donc comme justification ? Qu'il s'agit ici d'une situation qui, par son existence même, n'a besoin d'aucune justification, c'est-à-dire d'une situation « existentielle », « relevant de l'être » : c'est une justification par l'existence pure et simple. L'« existentialisme » sous sa forme politique devient la théorie de la justification (négative) de ce qui n'a plus besoin de justification.

---

46. *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 37.

*L'existentialisme.*

Nous n'avons pas affaire ici à la forme philosophique de l'existentialisme, mais uniquement à sa forme politique, sous laquelle il est devenu un élément décisif de la théorie totalitaire de l'Etat. Il faut souligner dès l'abord que l'existentialisme politique ne tente même pas de décrire en terme de concepts ce qu'il entend par « existentiel ». Le seul recours pour tenter de comprendre le sens présumé de l'existentiel est la citation de Carl Schmitt donnée plus haut. L'existentiel y apparaît essentiellement comme opposition au « normatif », c'est-à-dire comme un concept ne pouvant être rangé sous aucune norme extérieure à lui-même. Il en résulte qu'il est impossible à un « tiers impartial » de réfléchir, de porter un jugement et de prendre une décision sur une situation existentielle : « La possibilité d'une connaissance et d'une compréhension exactes, et par là l'habilitation à émettre un avis et à porter un jugement, ne sont données que si l'on a part à cette situation existentielle et que l'on y participe existentiellement (*Teilhabe und Teilnehmen*)<sup>47</sup>. » Il n'y a pas dans l'existentialisme de définition exacte des situations existentielles ; cette décision revient en dernier ressort au théoricien existentialiste. Mais, une fois qu'une situation a été définie par lui comme existentielle, tous ceux qui n'ont « pas part à cette réalité et qui n'y participent pas » n'ont plus qu'à se taire. Ce sont principalement les contextes et rapports *politiques* qui sont sanctionnés comme existentiels ; et, dans le cadre de la dimension politique, c'est en particulier la situation d'adversité<sup>48</sup>, la guerre, qui est considérée comme contexte existentiel par excellence (le contexte de « peuple et d'appartenance ethnique » venant juste après).

Etant donné cette imprécision dans les concepts, il est nécessaire de revenir rapidement de l'existentialisme poli-

47. *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 15.

48. Il est vrai que la formule qui est à la base des rapports politiques est le « groupement en amis et en ennemis » (*Freund-Feind-Gruppierung*) ; cependant la relation d'amitié n'est toujours évoquée qu'accessoirement, et en fonction du rapport d'hostilité.

tique à l'existentialisme philosophique. Le but de l'existentialisme philosophique était de retrouver le sujet historique dans son caractère concret à la place du sujet « logique » abstrait de l'idéalisme rationnel, de mettre donc fin au règne indiscuté du *ego cogito*, de Descartes à Husserl. La position de Heidegger, jusqu'à la publication de *Sein und Zeit* représente la position la plus avancée de la philosophie dans cette direction. Puis vint le contre-coup. La philosophie a évité, pour de bonnes raisons, d'examiner la réalité matérielle de la situation historique du sujet auquel elle s'adressait. Là s'arrêtait le caractère concret, et elle se contentait d'affirmer que le peuple était « lié à son destin », qu'il y avait un « héritage » que chacun se devait de recueillir, une solidarité de la « génération », alors que les autres dimensions de la réalité étaient reléguées dans les catégories des « on » et des « on-dit » et affiliées ainsi à un mode d'existence inauthentique. La philosophie ne se posa pas la question de la nature de cet héritage, de la manière d'être du peuple, des puissances et des forces réelles, qui *sont* l'histoire. Elle se priva de toutes les possibilités de comprendre la réalité des situations historiques et de les distinguer nettement les unes des autres.

En revanche se forma peu à peu, à mesure qu'étaient assimilées et édulcorées les découvertes fécondes de l'analyse existentielle, une sorte de nouvelle anthropologie, qui est chargée maintenant de justifier philosophiquement l'idéal humain ébauché par le réalisme héroïque. « L'homme théorique, auquel se réfèrent les notions de valeurs courantes, est une fiction... L'homme est essentiellement un être politique, c'est-à-dire qu'il n'est pas défini par son appartenance à un « univers de l'esprit » supérieur, mais comme une créature agissante<sup>49</sup>. »

On réclame alors une activation, une concrétisation et une politisation de toutes les dimensions de l'existence. L'autonomie de la pensée, l'objectivité et la neutralité de la science sont rejetées comme hérésies ou comme falsification politique du libéralisme. « Nous sommes des êtres actifs et agissants et nous sommes en faute si nous nions

49. Alfred Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft*, 1934, p. 94.

notre nature et si nous nous laissons aller à la neutralité et à la tolérance<sup>50</sup>. » On pose en programme que les sciences devront être « conditionnées par la vie et par l'histoire, en liaison avec la réalité et l'espace géographique<sup>51</sup> ». Beaucoup de ces thèses figurent depuis longtemps dans la théorie scientifique de la société ; les états de choses qui leur sont sous-jacents ont reçu droit de cité avec le matérialisme historique. Le fait que de telles conceptions soient mises maintenant *au service* du système social qu'elles étaient précisément destinées à *combattre* est le signe que la dialectique s'impose aussi sur le plan de la théorie : la stabilisation du système de vie actuel n'est plus possible qu'en libérant en même temps les forces motrices de l'évolution. Mais, de même que la construction dans les faits de l'être-là (*Dasein*) politique oblige ces forces à se couler dans un moule qui fausse leur direction première et rend illusoire leur pouvoir libérateur, ce changement dans leur fonction se manifeste aussi dans la théorie à laquelle on fait appel pour les fonder. L'affirmation qui pose l'homme comme un être avant tout historique, politique et politiquement agissant, ne prend tout son sens social concret que lorsque l'on demande quelle est la forme d'« historicité », la forme d'activité politique et la forme de praxis qui est visée. Quelle est donc l'activité qui est revendiquée dans la nouvelle anthropologie comme la praxis appartenant « en propre » à l'homme ? « Agir ne signifie pas : se décider pour, car cela présuppose que l'on sait pourquoi on se décide, mais agir signifie : s'engager dans une direction, prendre parti en vertu d'un droit conféré par le destin et qui est le propre de l'homme... Le fait de se décider pour quelque chose que l'on connaît passe au second plan<sup>52</sup>. »

Cette formulation typique éclaire la triste image que l'anthropologie « existentielle » se fait de l'homme agissant. Il agit, mais il ne sait pas à quelles fins il agit. Il agit, mais il n'a même pas déterminé par lui-même pourquoi il agit. Il se contente de « prendre parti », il « s'engage » :

50. *Ibid.*, p. 109.

51. Ernst Krieck : « Zehn Grundsätze einer ganzheitlichen Wissenschaftslehre » in *Volk im Werden*, n° 6, pp. 6 et suiv.

52. Bäumler, *op. cit.*, p. 108.

« La décision d'agir pour quelque chose que j'aurais déterminé en connaissance de cause est secondaire ». Cette anthropologie tire son pathos d'une dépréciation radicale du logos en tant que savoir révélateur et déterminant. Aristote affirmait que l'homme se distinguait précisément de l'animal par sa faculté de δηλοῦν τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον<sup>53</sup>. L'anthropologie existentielle croit que la connaissance du « pourquoi » de la décision et du « à quelle fin » de l'engagement, qui confèrent leur sens et leur valeur à toutes les actions humaines, est secondaire. La seule chose essentielle est que l'on s'engage dans une direction et que l'on prenne parti. « Les différences les plus radicales de point de vue ne concernent pas les faits eux-mêmes », « mais la force de synthèse qui émane d'une problématique plongeant ses racines dans l'existentiel<sup>54</sup>. » Ce n'est que sous cet aspect irrationnel que l'anthropologie existentielle est capable de remplir sa fonction sociale au service d'un système de domination dont le dernier des soucis est bien de justifier « objectivement » les actes qu'il réclame.

Ceci étant posé, l'affirmation de l'historicité de l'être-là (*Dasein*) s'avère sans aucune portée : elle n'est possible qu'en vertu de l'avilissement de l'histoire dont il a été question plus haut. Alors qu'une historicité véritable présuppose un rapport de connaissance entre l'être-là et les forces de l'histoire ainsi que la critique théorique et pratique des forces que cette connaissance fonde, ce rapport est ici réduit à la prise en charge d'une « mission » confiée par le « peuple » à l'être-là. On pose comme évident que c'est le « peuple » qui confie la mission et qui en est le point d'aboutissement — et non des groupes d'intérêts particuliers. Une image de l'histoire théologique sécularisée est ainsi ébauchée : chaque peuple à une mission historique, qui constitue sa « vocation » ; elle constitue l'obligation suprême et illimitée de l'être-là. Par une sorte de saut périlleux (qui ne peut faire oublier, malgré sa rapidité, qu'il balaye toutes les traditions scientifiques), la « volonté de science » (*Wille zur Wissenschaft*) est soumise à la

53. Aristote, *La politique*, 1253 à 14 f.

54. E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, 1934, p. 96.

prétendue mission du peuple. Ce peuple est supposé constituer une unité et une totalité antérieures à la sphère économique et à la sphère sociale ; l'existentialisme voit aussi dans les « forces liées à la terre et au sang » les forces historiques proprement dites<sup>55</sup>. C'est ainsi que les courants existentialistes puisent à la source naturaliste commune.

L'existentialisme politique est à cet égard plus subtil que l'existentialisme philosophique : il sait que les forces d'un peuple « liées à la terre et au sang » ne s'historicisent que dans certaines formes politiques, lorsqu'un cadre de souveraineté réel s'est élevé au-dessus du peuple, c'est-à-dire l'*Etat*. L'existentialisme lui aussi a besoin d'une théorie particulière de l'Etat : il devient ainsi l'un des fondements de la *théorie de l'Etat total*. Nous n'allons pas discuter ici cette théorie exhaustivement, et nous nous contenterons d'en extraire ce qui est le plus important pour notre thème.

Les points de vue et les situations politiques sont interprétés comme étant existentiels et participant de l'être. Cela ne serait qu'une évidence si l'on voulait dire simplement par là que l'homme est, par sa signification (Φύσει), une créature politique. Mais cela veut dire plus. Nous avons vu que l'existential en tant que tel transcende toute rationalisation et toute normalisation : il est lui-même norme absolue et inaccessible à toute critique et à toute justification rationnelles. C'est dans ce sens que les points de vue et les états de faits politiques sont posés comme « déterminants » en première ligne pour l'être-là. Dans le cadre des rapports politiques, tous les points de vue sont à leur tour centrés sur le « cas limite » (*Ernstfall*) ; sur la décision en ce qui concerne l'« état d'exception », sur la guerre et la paix. Le véritable détenteur de la puissance politique est défini comme étant au-delà de la légitimité et de la légalité : « est souverain celui qui décide de l'état d'exception<sup>56</sup> » ; la souveraineté repose sur le pouvoir

55. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933, p. 13.

56. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 1922, p. 1. Les principes fondamentaux de la théorie de l'Etat total ont été exposés en se référant au « Begriff des Politischen » de C. Schmitt ; la littérature surabondante qui a suivi ne fait que le démarquer.

effectif de prendre cette décision (*Dezisionismus*). Le rapport politique proprement dit est la « relation ami-ennemi » (*die Freund-Feind-Beziehung*) ; son cas limite est la guerre, qui va jusqu'à l'anéantissement physique de l'ennemi. Il n'y a pas d'aspect social qui ne soit susceptible de se transformer en aspect politique à la limite : derrière tous les aspects économiques, sociaux, religieux et culturels il y a la politisation totale. Il n'y a aucune sphère de l'être-là privé ou public, aucune instance juridique ou rationnelle capable de s'opposer à cette politisation. C'est à cet endroit que se produit le déchaînement des forces progressistes que nous avons déjà évoqué. Cette activation et cette politisation totales arrachent de larges couches à leur neutralité paralysante et créent de nouvelles formes de la lutte politique et de nouvelles méthodes de l'organisation politique, le tout sur un front dont l'étendue et la profondeur étaient inconnues auparavant. La séparation de l'Etat et de la société que le XIX<sup>e</sup> siècle libéral avait tenté de réaliser est abolie : l'Etat prend en charge l'intégration politique de la société. Et il devient aussi — par le biais de l'existentialisation et de la totalitarisation du politique — le représentant des possibilités propres de l'être-là. Ce n'est pas l'Etat qui doit rendre des comptes à l'homme, mais l'homme qui doit rendre des comptes à l'Etat : il lui est livré corps et âme. Au niveau auquel opère l'existentialisme politique, la question ne se pose pas de savoir si l'Etat dans sa forme « totale » pose de telles exigences à bon droit et si le système de domination qu'il défend par tous les moyens assure encore la possibilité d'une réalisation de l'existence de la plupart des hommes qui ne soit pas simplement illusoire. Le caractère existentiel des relations politiques échappe à de telles questions « rationalistes » ; la simple mise en question est déjà un crime : « Toutes ces tentatives pour contester à l'Etat ses nouvelles possibilités d'action sont du sabotage... Le devoir le plus urgent de l'Etat actuel est d'éliminer impitoyablement cette forme de pensée sociale<sup>57</sup>. »

La forme de souveraineté de cet Etat qui ne s'appuie plus sur le pluralisme des intérêts sociaux et les partis qui

57. Forsthoff, *Der totale Staat*, op. cit., p. 29.

les représentent, et qui échappe à toute légalité et légitimité juridique formelle, est constituée par l'autorité du chef et de ses « féaux ». « La marque de la souveraineté politico-juridique de l'Etat constitutionnel national est en opposition consciente avec celle de l'Etat constitutionnel libéral bourgeois : c'est l'Etat dictatorial totalitaire. L'Etat dictatorial autoritaire (*der autoritäre Führerstaat*) voit dans l'autorité de l'Etat l'attribut principal de l'Etat<sup>58</sup>. »

La dictature autoritaire du chef tient sa qualification politique de deux sources essentielles et liées : il s'agit d'une part d'un pouvoir irrationnel et « métaphysique » et de l'autre d'un pouvoir « non social ». Mais l'idée de la « justification » continue de tourmenter la théorie : « Un gouvernement autoritaire a besoin d'une justification dépassant tout facteur personnel. » Puisqu'il n'y a pas de justification matérielle ou rationnelle, « elle devra donc être métaphysique... La distinction entre le chef et les sujets, comme principe directeur d'un Etat, n'est réalisable que métaphysiquement<sup>59</sup> ». La signification politico-sociale de la notion de « métaphysique » se dévoile rapidement : « Un gouvernement qui ne gouverne qu'en vertu d'un pouvoir qui lui a été délégué par le peuple n'est pas un gouvernement autoritaire. L'autorité ne peut être conférée que par la transcendance<sup>60</sup>... » Il faut prendre ici le mot « transcendance » au sérieux : le fondement de l'autorité dépasse toute réalité sociale, si bien qu'il n'a pas besoin d'elle pour se légitimer, et il dépasse en particulier la situation réelle et la faculté de compréhension du « peuple » : « L'autorité présuppose un rang supérieur qui n'a de valeur en face du peuple que parce que le peuple ne le confère pas ; il ne fait que le reconnaître<sup>61</sup>. » Cette

---

58. Koellreutter, *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*, 1933, p. 30. Cf. *Allgemeine Staatslehre*, op. cit., p. 58.

59. Forsthoff, op. cit., p. 31.

60. *Ibid.*, p. 30.

61. *Ibid.*, p. 30. La justification de l'autorité donnée par Forsthoff se trouve dépassée par le fondement presque zoologique donné par Carl Schmitt au concept d'autorité dans son dernier ouvrage : « Le contact permanent et sincère entre le chef et ses sujets, de même que leur fidélité réciproque, repose sur une affinité d'espèce. Seule cette affinité d'espèce peut empêcher que la puissance du chef devienne tyrannique ou arbitraire » (*Staat, Bewegung, Volk*, 1933, p. 42).

reconnaissance fonde l'autorité : voilà une base « existentielle » curieuse !

Mais examinons encore brièvement le destin « dialectique » de la théorie existentialiste dans l'Etat total. C'est une dialectique « passive » : elle passe par-dessus la théorie, sans que celle-ci puisse se l'incorporer et la faire évoluer en elle. L'existentialisme s'abolit lui-même avec la réalisation de l'Etat autoritaire total, ou, plutôt, il est aboli. « L'Etat total doit être l'Etat de la responsabilité totale. Il représente l'assujettissement total de l'individu à la nation. Cet assujettissement supprime le caractère privé de l'existence individuelle <sup>62</sup>. » Mais l'existentialisme était fondé à l'origine sur le caractère « privé » de l'existence individuelle, sur son « ipséité » irréductible. L'Etat total prend totalement en charge l'existence individuelle ; l'existentialisme avait revendiqué la responsabilité inaliénable de la propre existence. L'Etat total statue sur l'existence dans toutes les dimensions de l'être-là ; l'existentialisme n'avait posé comme catégorie fondamentale de l'existence que la « faculté de décision » (*Entschlossenheit*) qui ne peut être développée que par chaque être-là individuel. L'Etat total réclame l'assujettissement total, sans même autoriser qu'on pose la question de la véracité d'un tel assujettissement ; l'existentialisme avait vu (d'accord avec Kant sur ce point) la dignité propre de l'homme dans son aptitude à déterminer lui-même ses devoirs. L'Etat total a dépassé la liberté individuelle en tant que « postulat de la pensée humaine <sup>63</sup> » ; l'existentialisme avait posé (de nouveau à la suite de Kant) « le caractère essentiel de la liberté humaine », en tant qu'autonomie de la personne comme point de départ de la philosophie, la liberté étant une condition de la vérité <sup>64</sup>. Cette liberté signifiait pour lui que l'homme avait, par lui-même, la disposition (*Selbstermächtigung*) de son être-là et que son attribut était d'être « étant » (*Seiend*) ; or, l'homme reçoit maintenant

62. Forsthoff, *op. cit.*, p. 42.

63. *Op. cit.*, p. 41.

64. Le reproche d'utiliser ici l'existentialisme philosophique contre l'existentialisme politique perd de sa force par le fait que, comme le montrent les dernières publications de Heidegger, l'existentialisme s'est politisé lui-même. L'opposition qui existait au départ se trouve donc supprimée.

sa liberté de la communauté du peuple (*Volksgemeinschaft*) conduite elle-même autoritairement <sup>65</sup>.

Cependant il semble y avoir encore une possibilité d'échapper à cette hétéronomie désespérée. On peut camoufler la suppression de la liberté humaine en prétextant que c'est uniquement le concept libéral pernicieux de liberté qui a été supprimé et définir la « véritable » notion de liberté à peu près en ces termes : « L'essence de la liberté est précisément dans le lien qui la rattache au peuple et à l'Etat <sup>66</sup>. » Cependant, même le libéral le plus convaincu n'a jamais prétendu que la liberté excluait tout lien, bien au contraire. Et nous savons, depuis qu'Aristote, dans le dernier livre de l'*Ethique à Nicomaque*, a lié étroitement la question de la « félicité » de l'homme à celle de l'Etat le meilleur et a affirmé que la « politique » et « l'éthique » sont mutuellement fondées l'une dans l'autre (la première étant la réalisation de la seconde), que la liberté est une notion éminemment politique. Une liberté réelle de l'existence individuelle (et non seulement au sens libéral) n'est possible que dans une *polis* structurée d'une certaine façon, dans une société rationnellement organisée. La politisation consciente des concepts d'existence, la « déprivatisation » (*Ent-Privatisierung*) et la « désintériorisation » (*Ent-Innerlichung*) de la conception libérale idéaliste de l'homme marque un progrès de la conception totalitaire de l'Etat, qui lui fait dépasser l'ordre social qu'elle avait elle-même défini. Si elle reste sur son propre terrain, le progrès se transforme en recul : la « déprivatisation et la politisation anéantissent l'existence individuelle, au lieu de l'abolir véritablement dans l'universalité. Cela est parfaitement net dans le concept de liberté anti-libéral.

L'identification politique de la liberté et de la dépendance n'est qu'une phrase creuse si la communauté à laquelle l'homme libre est rattaché a priori ne garantit pas la possibilité d'une réalisation de son être-là conforme à la dignité de l'homme, ou du moins si elle ne peut pas

65. *Volk im Werden*, 1933, n° 2, p. 13.

66. Koellreutter, *Der deutsche Führerstaat*, op. cit., p. 31. *Allgemeine Staatslehre*, op. cit., p. 101.

créer cette possibilité. L'identité de la liberté et du lien politique (qui en tant que telle ne peut être que saluée), loin de la rendre superflue, appelle au contraire cette question : comment se présente cette communauté à laquelle on veut que je m'attache ? Est-ce qu'elle assurera la protection de ce qui fait le bonheur et la dignité de l'homme ? Les liens « naturel » du « sang » et de la « terre » n'ont jamais justifié à eux seuls l'assujettissement total de l'individu à la communauté. L'homme est plus que nature et plus que l'animal, et « il nous est impossible de cesser de penser. Car l'homme pense, c'est ce qui le distingue de l'animal<sup>67</sup> ». On ne peut pas non plus demander que l'individu soit entièrement livré à l'Etat tel qu'il existe en ce moment, en arguant qu'il est « de par son être » (*seinsmässig*) une créature politique et que les rapports politiques sont des rapports « existentiels ». Le véritable rapport politique de la liberté, qui n'anéantit pas la liberté de l'homme, mais est destinée à la réaliser, ne peut exister que comme la libre praxis de chacun. Elle commence avec la critique et se termine par la libre réalisation de soi de chacun dans la société rationnellement organisée. Cette organisation de la société et cette praxis sont les ennemis mortels que l'existentialisme politique combat par tous les moyens.

L'existentialisme s'écroule dans le moment où sa théorie politique se réalise. L'Etat autoritaire total qu'il a appelé de ses vœux fait de toutes ses vérités des mensonges. L'existentialisme accompagne sa chute d'une humiliation volontaire unique dans l'histoire des idées ; il représente la fin de sa propre histoire sous la forme d'un jeu satirique. Il débuta philosophiquement sous la forme d'une vaste contestation du rationalisme et de l'idéalisme occidentaux pour en reprendre l'héritage et le sauver dans la « concrétude » (*Konkretion*) historique des existences individuelles. Il termine cependant philosophiquement par la négation radicale de sa propre origine ; dans sa lutte contre la raison, il se jette aveuglément dans les bras des puissances dominantes. A leur service et sous leur pro-

---

67. Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson, p. 1.

tection il trahit cette grande philosophie en quoi il avait célébrée autrefois le sommet de la pensée occidentale. L'abîme qui le sépare de celle-ci est devenu toutefois infranchissable. Kant était persuadé qu'il y a des droits de l'homme imprescriptibles, « auxquels l'homme ne peut renoncer, même s'il le veut ». Les droits des hommes doivent être préservés comme quelque chose de sacré, quels que soient les sacrifices que le pouvoir dirigeant doive fournir pour cela. Il n'y a pas de demi-mesure, et il est impossible d'imaginer une forme intermédiaire, telle qu'un droit contingent et pragmatique..., et toute politique doit se plier devant le droit absolu<sup>68</sup>... Kant avait lié l'homme au devoir qu'il se donne librement et à la libre auto-détermination comme étant la seule loi fondamentale ; l'existentialisme supprime cette loi fondamentale et lie l'homme « au chef et au mouvement qui lui est inconditionnellement dévoué<sup>69</sup> ». Hegel avait encore cru que « ce qui est vrai dans la vie, ce qui est grand et divin, l'était par la vertu de l'idée..., que tout ce qui fait l'unité de la vie humaine, ce qui a de la valeur, est de nature spirituelle, et que cet empire de l'esprit n'existe que par la conscience de la vérité et du droit et par l'appréhension des idées<sup>70</sup> ». Aujourd'hui, l'existentialisme en sait plus long : « Ce ne sont pas des principes et des « Idées » qui seront les règles de votre « être ». Le chef en personne, et lui seul, est la réalité allemande d'aujourd'hui et du futur, et il en est la loi<sup>71</sup>. »

On s'est demandé alors comme aujourd'hui ce qui était le « point de vue » de la philosophie. Kant prétendait : « Nous voyons ici en fait la philosophie reposer sur un point de vue douteux, qui est censé être stable, bien que ne s'accrochant à rien dans le ciel et ne s'appuyant sur rien sur la terre. C'est ici qu'elle doit prouver sa probité en tant que gardienne de ses lois propres, et non comme porte-parole de celles que pourrait lui suggérer un esprit

68. Werke, éd. Cassirer VI, p. 468.

69. Heidegger dans le *Freiburger Studentenzeitung* du 10 novembre 1933.

70. Adresse de Hegel à ses auditeurs à l'occasion de son premier cours à Berlin en 1918 (*Werke* VI, 2<sup>e</sup> éd. 1843, p. XL).

71. Heidegger dans le *Freiburger Studentenzeitung* du 3 novembre 1933.

qui lui serait étranger ou une nature tutélaire quelconque<sup>72</sup>... » La philosophie se voit attribuer aujourd'hui le point de vue radicalement opposé : « Quel doit être le rôle de la philosophie à cette heure ? Il ne lui reste peut-être rien d'autre à faire que de justifier, par sa connaissance profonde de l'homme, la prétention de ceux qui ne veulent pas connaître, mais agir<sup>73</sup>. » Cette philosophie a parcouru avec une conséquence impitoyable tout le chemin qui mène de l'idéalisme critique à l'opportunisme « existentiel ».

L'existentialisme, qui se voulut jadis l'héritier de l'idéalisme allemand, a refusé le plus grand héritage spirituel de l'histoire allemande. Ce n'est pas la mort de Hegel, mais cet instant qui scelle la chute fulgurante de la philosophie classique allemande<sup>74</sup>. A cette époque, les acquisitions décisives de cette philosophie furent préservées par leur absorption dans la théorie scientifique de la société et la critique de l'économie politique. Aujourd'hui, le sort du mouvement ouvrier, entre les mains de qui l'héritage de cette philosophie avait été déposé, est très incertain.

---

72. Kant, *op. cit.*, IV, p. 284.

73. *Der deutsche Student*, *op. cit.*, p. 14.

74. Carl Schmitt exprime une vérité profonde (bien qu'il lui donne un autre sens) quand il dit : « Voici pourquoi on peut dire que Hegel est mort aujourd'hui (le 30 janvier 1933). » Dans *Staat, Bewegung, Volk*, *op. cit.*, p. 32.

# réflexion sur le caractère « affirmatif » de la culture

(1937) \*

## I

La doctrine selon laquelle le sens de toutes les connaissances humaines doit nécessairement être mis en rapport avec la praxis constituait l'un des piliers de la philosophie antique. Aristote pensait que les vérités reconnues devaient guider la praxis, tant dans l'expérience quotidienne que dans les arts et les sciences. Les hommes ont besoin dans leur combat pour l'existence de l'effort de la connaissance et de la recherche de la vérité, parce que ce qui est bon, convenable et juste pour eux ne leur est pas immédiatement révélé. L'artisan et le commerçant, le capitaine et le médecin, le général et l'homme d'Etat doivent tous posséder dans leur domaine les connaissances techniques nécessaires afin de pouvoir répondre aux diverses situations qui se présentent.

Mais, tout en affirmant le caractère pratique de toutes les connaissances, Aristote fait entre elles une différence importante. Il les classe pour ainsi dire selon une échelle de valeurs. A l'échelon inférieur se trouve la connaissance pratique des choses nécessaires de l'existence quotidienne et, à l'échelon supérieur, la connaissance philosophique, qui a sa propre fin en elle-même et qui doit donner aux

---

\* Publié pour la première fois in *Zeitschrift für Sozialforschung* VI, 1, Paris, sous le titre de « Ueber den affirmativen Charakter der Kultur ». Traduction française de Daniel Bresson.

hommes le bonheur suprême. Il y a dans ce classement un hiatus fondamental entre ce qui est nécessaire et utile, d'une part, et ce qui est « beau », d'autre part. « Mais maintenant toute la vie est également divisée en loisir et travail, en temps de paix et de guerre, et les activités sont divisées en activités nécessaires et utiles, et en activités belles <sup>1</sup>. » Mais comme cette division elle-même n'est pas mise en question, et que la théorie « pure » tend à se fixer sous forme d'une activité indépendante, avec les autres domaines du « beau », à côté et au-dessus des autres activités, la revendication première de la philosophie, qui était de former la praxis en fonction des vérités reconnues, s'effondre. La séparation entre l'utile et le nécessaire d'une part, et le beau et la jouissance d'autre part, marque le début d'une évolution qui donne le champ libre au matérialisme de la praxis bourgeoise et relègue le bonheur et l'esprit dans un « domaine réservé » de la « culture ».

Dans la justification présentée pour ramener la connaissance et le bonheur suprêmes à la théorie pure et désintéressée, on retrouve toujours l'argument suivant : le monde de la nécessité, des besoins quotidiens, manque de constance de sécurité et de liberté — non seulement dans la manière dont il se réalise, mais aussi dans sa nature. La disposition des biens matériels n'est jamais entièrement l'œuvre de la valeur et de la sagesse humaines ; elle dépend de la contingence. L'individu qui place dans ces biens son but suprême, sa félicité, se fait l'esclave des hommes et des choses qui échappent à son pouvoir : il abdique sa liberté. La richesse et le bien-être n'advient pas et ne se maintiennent pas en fonction de sa décision autonome, mais à la faveur changeante de situations insondables. L'homme subordonne donc son existence à une fin qui lui est extérieure. Le fait qu'une fin extérieure suffise à déprécier et à enchaîner l'homme présuppose une mauvaise organisation des conditions de vie matérielles, conditions dont la reproduction est soumise à l'anarchie d'intérêts sociaux contradictoires ; c'est un système dans lequel la conservation de l'existence (*Dasein*) universelle

---

1. Aristote, *La politique*, 1333 a, 30 et suiv.

n'est pas compatible avec le bonheur et la liberté des individus. Dans la mesure où la philosophie a le souci du bonheur des hommes — et la théorie antique classique reste fidèle à l'eudémonisme en tant que bien suprême —, elle ne peut trouver ce bonheur dans l'organisation de la vie matérielle telle qu'elle est : elle est obligée d'en transcender l'aspect réel.

La transcendance touche la métaphysique, la théorie de la connaissance et l'éthique, en même temps que la psychologie. Comme le monde extérieur, l'âme humaine est divisée en une zone supérieure et une zone inférieure ; l'histoire de l'âme se déroule entre les deux pôles des sens et de la raison. La dévalorisation des sens repose sur les mêmes motifs que la dévalorisation du monde matériel : ils sont le domaine de l'anarchie, de l'inconstance et du manque de liberté. Le plaisir des sens n'est pas mauvais en soi ; il est mauvais parce qu'il se réalise, comme les activités inférieures de l'homme, dans un système mauvais en soi. Les « régions inférieures de l'âme » lient l'homme à la soif du gain et de la possession, le besoin d'acheter et de vendre ; il en est réduit « à ne plus désirer autre chose que l'argent et ce qui s'y rattache<sup>2</sup> ». C'est pourquoi la « région concupiscente de l'âme », qui recherche le plaisir des sens, est nommée par Platon « celle qui aime l'argent », parce que les concupiscences de cette sorte sont généralement satisfaites par l'argent<sup>3</sup>.

Derrière toutes les classifications ontologiques de l'idéalisme antique, on retrouve le caractère mauvais d'une réalité sociale où la connaissance de la vérité de l'existence humaine ne passe plus par la praxis. Le monde du vrai, du bon et du beau, est en fait un monde « idéal », dans la mesure où il est situé au-delà des conditions de vie existantes, au-delà d'une forme d'existence où la plus grande partie des hommes travaillent comme des esclaves ou passent leur vie à faire le commerce des marchandises, et où seule une mince couche de gens a la possibilité de s'occuper de ce qui dépasse la recherche et la conservation du strict nécessaire. Lorsque la reproduction de la vie maté-

2. Platon, *La République*, 525 et 553, trad. Schleiermacher.

3. Platon, *op. cit.*, 581.

rielle se fait sous la forme prédominante des marchandises et perpétue la misère de la société de classes, le Bien, le Bon et le Vrai sont transcendants par rapport à une telle vie, et si tout ce qui est indispensable au maintien et à la sécurité de la vie matérielle est produit sous cette forme, tout ce qui n'entre pas dans ce cadre est « superflu ». Ce qui est finalement l'essentiel pour l'homme, les vérités, les biens et les joies les plus élevées, est séparé du nécessaire par un abîme et constitue un « luxe ». Aristote ne s'est pas dissimulé cet état de choses : la « science première », gardienne du Bien et du bonheur suprêmes, est le fruit du loisir de quelques-uns, pour qui tous les besoins de la vie sont largement couverts par ailleurs. La « théorie pure » constitue la mission d'une élite isolée de la plus grande partie de l'humanité par des barrières sociales infranchissables. Aristote n'a pas prétendu que le Bien, le Beau et le Vrai sont des valeurs universelles et universellement applicables, qui doivent agir « d'en haut » sur le domaine de la nécessité, celui de la vie matérielle, et le transfigurer. C'est seulement lorsque cette revendication sera posée que la notion de civilisation, qui représente un élément central de la praxis et de la conception bourgeoise du monde, arrivera à maturité. La théorie antique inclut dans la valeur suprême, qui comprend les vérités dépassant la simple nécessité, ce qui est socialement « supérieur » ; les vérités ont leur berceau dans les couches sociales dirigeantes. D'autre part, la position sociale prépondérante de ces couches est fondée également par la théorie dans la mesure où leur « profession » doit être de veiller sur les vérités suprêmes.

La philosophie aristotélicienne est caractéristique du moment où, dans les théories de l'Antiquité, l'idéalisme capitule devant les contradictions sociales et constitue ces contradictions sociales en états de faits ontologiques. La philosophie platonicienne combattait encore l'ordre de vie de la société athénienne mercantile. L'idéalisme de Platon est parcouru de thèmes de critique sociale : ce qui, vu du côté des Idées, apparaît comme le réel, est le monde matériel où l'homme est confronté avec les choses en tant que marchandises. L'équilibre normal de l'âme est détruit par « l'appétit de richesse » qui s'em-

pare des hommes au point qu'ils n'ont plus de temps pour rien d'autre que pour le souci de leurs biens. Le citoyen y est attaché avec toute son âme, et c'est ainsi qu'il ne pense plus à rien d'autre qu'au gain quotidien<sup>4</sup>. La revendication idéaliste fondamentale est précisément la modification et l'amélioration de ce monde matériel en fonction des vérités découvertes par les Idées. Platon répond à cette revendication par son programme d'une nouvelle organisation de la société. On voit très bien ce qu'il considérerait comme la cause du mal : il réclame pour les couches sociales dominantes la suppression de la propriété privée (de même que celle des femmes et des enfants) et l'interdiction du commerce des marchandises.

✓ Mais ce même programme veut aussi fonder et éterniser les antagonismes de la société de classes dans le tréfonds de la nature de l'homme : alors que la majorité des membres de l'État auront la charge, du début à la fin de leur existence, de satisfaire les besoins indispensables de la vie, la jouissance du Vrai, du Bon et du Bien reste réservée à une petite élite. Certes, Aristote fait encore déboucher l'éthique dans la politique, mais la réorganisation de la société n'est pas au centre de sa philosophie. Dans la mesure où il est plus « réaliste » que Platon, son idéalisme est aussi plus résigné devant les tâches historiques de l'humanité. Le philosophe juste n'est plus pour lui essentiellement l'homme d'État juste. La distance entre le réel et l'Idée s'est accrue, justement parce qu'on tend à les lier de plus en plus par la pensée. L'aiguillon de l'idéalisme, qui était la réalisation de l'Idée, s'émousse. L'histoire de l'idéalisme est aussi l'histoire de son accommodement progressif avec le monde existant.

Derrière la séparation à la fois ontologique et gnoséologique entre le monde des sens et le monde des Idées, entre la sensualité et la raison, entre la nécessité et le Beau, il n'y a pas seulement un refus, mais aussi, en même temps, la volonté de se libérer d'une forme historique d'existence tenue pour mauvaise. Le monde matériel (qui comprend les formes multiples que peut prendre

---

4. Platon, *Leges*, 831. Cf. J. Brake, *Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung*, Francfort-sur-le-Main, 1935, pp. 124 et suiv.

l'élément inférieur de la relation) est en soi pure matière, pure potentialité, plus apparenté au non-être qu'à l'être et ne devient réalité qu'autant qu'il participe du monde « supérieur ». Sous toutes ses formes, le monde matériel reste matière, matériau pour quelque chose qui seul lui conférera de la valeur. La vérité, la beauté et la bonté ne pourront lui venir que « d'en haut », de la grâce de l'Idée. Toutes les activités de la vie matérielle restent, par nature, fausses, mauvaises et laides. Mais ces caractères la rendent nécessaire, de même que le matériau est indispensable à l'Idée. La misère du travail esclave, l'atrophie des hommes et des choses sous forme de marchandises, l'absence de joie et la vulgarité dans lesquelles se reproduit l'ensemble des conditions d'existence matérielles, se situent en dehors du champ d'intérêt de la philosophie idéaliste, car ils ne sont pas encore la réalité proprement dite qui est l'objet de cette philosophie. La praxis matérielle, en raison même de son caractère matériel indélébile, est déchargée de la responsabilité du Vrai, du Bon et du Beau, qui est censée relever de l'activité théorique. La séparation ontologique entre les valeurs idéelles et les valeurs matérielles dégage la responsabilité de l'idéalisme pour tout ce qui concerne le processus de la vie matérielle. On transforme ainsi une forme historique donnée de la division du travail et de la structuration de la société en classes en une forme éternelle et métaphysique du rapport entre la nécessité et le Beau, la matière et l'Idée.

A l'époque bourgeoise, la théorie du rapport entre la nécessité et le Beau, le travail et la jouissance, s'est trouvée radicalement modifiée. D'abord a disparu la conception selon laquelle le commerce avec les valeurs les plus élevées était la profession appropriée à certaines couches de la société. Elle a été remplacée par l'affirmation de principe du caractère et de la valeur universels de la « civilisation ». La théorie de l'antiquité avait posé, en toute bonne conscience, que la plupart des hommes doivent consacrer leur existence à la satisfaction des nécessités de la vie alors qu'une petite partie peut se consacrer à la jouissance et à la vérité. Les choses ayant changé, si peu que ce soit, cette bonne conscience a disparu : la libre concurrence oppose les individus les uns aux autres en

tant qu'acheteurs ou vendeurs de force de travail ; la pure abstraction à laquelle les hommes sont réduits dans leurs relations sociales s'étend aussi aux rapports avec les biens idéels. On affirme désormais qu'il est faux que les uns soient nés pour travailler et les autres pour jouir de leurs loisirs, que les uns aient été faits pour le nécessaire et les autres pour le Beau. De même que chaque individu est en relation immédiate avec le marché, sans que ses qualités et besoins personnels entrent autrement en ligne de compte qu'en tant que caractères de la marchandise, il est aussi en relation immédiate avec Dieu, avec la Beauté, la Bonté et la Vérité. Les hommes, en tant qu'êtres abstraits, sont censés participer de la même manière à ces valeurs. De même que dans le monde matériel le produit se sépare des producteurs et reçoit l'autonomie sous la forme réifiée universelle de la « marchandise », l'œuvre et son contenu se cristallisent aussi dans la praxis culturelle en une « valeur » universelle. La vérité d'un jugement philosophique, la bonté d'un acte moral, la beauté d'une œuvre d'art sont censés être accessibles par nature à chacun, toucher et engager tous les hommes, les individus, sans distinction de sexe ou de naissance, indépendamment de leur position dans le processus de production, sont tenus de se soumettre aux valeurs culturelles. Ils doivent les faire entrer dans leur vie, en pénétrer leur existence et par là transfigurer celle-ci. La « civilisation » reçoit sa vie de la « culture ».

Nous n'allons pas nous arrêter ici aux différentes tentatives de définition du concept de « *Kultur* ». Il est une conception de la civilisation (*Kulturbegriff*) qui peut être pour la recherche sociologique un outil d'importance, car on y trouve exprimée l'implication de l'esprit dans le processus historique de la société. Cette conception de la civilisation englobe l'ensemble de la vie sociale à un moment donné ; le domaine de la reproduction idéelle (la civilisation au sens étroit, la « culture » ou « monde de l'esprit ») et celui de la reproduction matérielle (de la « civilisation ») s'unissent alors pour former une unité que l'on peut isoler et appréhender historiquement<sup>5</sup>. Il

5. Cf. *Studien über die Autorität und Familie*. Publications de l'Institut des sciences sociales, vol. V, Paris, 1936, pp. 7 et suiv.

existe cependant une autre application très répandue du concept de civilisation, où le monde spirituel est retiré de l'ensemble du contexte social et par lequel la « culture » se retrouve ainsi au rang de (fausse) valeur collective et universelle. Cette deuxième conception de la culture (particulièrement marquée dans des tournures telles que « la culture nationale », « la culture germanique » ou la « culture romane ») prend le parti du monde spirituel contre le monde matériel en opposant la « culture » comme lieu des valeurs véritables et de la finalité en soi au monde social de l'utilité et de la médiateté. Cette conception sépare la culture de la civilisation et l'éloigne, sociologiquement et du point de vue des valeurs, du processus social<sup>6</sup>. Elle s'est elle-même développée à partir d'une forme historique particulière de la culture que nous appellerons dans ce qui suit la « culture affirmative » (*affirmative Kultur*). Nous entendons par culture affirmative la culture propre à l'époque bourgeoise qui l'a conduit, au cours de son développement, à détacher de la civilisation le monde spirituel et moral en tant que constituant un domaine de valeurs indépendant et à l'élever au-dessus d'elle. Son caractère le plus important réside dans l'affirmation de l'existence d'un monde universellement contraignant, auquel l'homme est tenu de souscrire, qui se développe sans cesse, tandis que sa valeur ne cesse de croître, et qui est fondamentalement différent du monde réel où se déroule la lutte quotidienne pour l'existence — mais que chaque individu peut réaliser ce monde « de l'intérieur », pour lui-même, sans changer quoi que ce soit au réel. C'est seulement dans cette culture que les activités et les objets culturels prennent une dignité bien supérieure à celle du quotidien : bénéficier de cette culture devient un acte solennel et ennoblissant.

Peu importe que la distinction entre civilisation et

---

6. O. Spengler ne conçoit pas le rapport entre la civilisation et la culture comme une simultanéité, mais comme « une succession organique nécessaire » ; la civilisation est le destin inéluctable et la fin de toute culture (*Der Untergang des Abendlandes*, vol. I, Munich, 1920, 23, pp. 43 et suiv.). Une telle interprétation ne change cependant en rien la conception traditionnelle de la culture et de la civilisation telle que nous l'avons évoquée plus haut.

culture ne soit passée que récemment dans l'appareil terminologique des sciences humaines : l'état de choses qu'elle exprime caractérise depuis longtemps la praxis et la conception du monde de l'époque bourgeoise. « Culture et civilisation » n'est pas simplement une traduction du rapport établi par l'antiquité entre le gratuit et l'intéressé, le nécessaire et le beau. En intériorisant le gratuit et le beau, et en les élevant au rang de valeurs culturelles de la bourgeoisie après qu'on leur ait reconnu les qualités de l'universalité contraignante et de la beauté absolue, on construit sous le nom de culture un édifice qui, vu de l'extérieur, paraît unifié et libre, et où les conditions d'existence antagonistes sont censées être maîtrisées et apaisées. La culture accepte et camoufle les nouvelles conditions d'existence sociales.

Le monde du Beau, au-delà du Nécessaire, était essentiellement pour l'Antiquité le monde du bonheur et de la jouissance. La théorie antique ne doutait pas encore que l'homme pût avoir en dernière analyse d'autre but en ce monde que la satisfaction de ses désirs, que son bonheur. (En dernière analyse et non en premier lieu, car en premier lieu il y a la lutte pour la conservation et la sécurité de la vie.) Etant donné le faible degré de développement des forces de production dans l'économie antique, il n'est pas venu à l'idée de la philosophie antique de façonner la praxis matérielle de telle sorte que l'on puisse trouver en elle le temps et l'espace nécessaires au bonheur. A la base de toutes les doctrines idéalistes qui recherchent le bonheur suprême dans la praxis idéale, il y a la peur : peur de l'insécurité des conditions de vie, des pertes possibles, de la dépendance, de la misère, mais aussi peur de la satiété, du superflu, de la jalousie des hommes et des dieux. Cependant, la crainte à l'égard du bonheur qui avait incité la philosophie à séparer le Beau du Nécessaire a contribué à maintenir l'exigence de bonheur dans une sphère à part : le bonheur devient un domaine réservé, car c'est sa seule possibilité de continuer à exister. Il devient la félicité suprême que l'homme est censé trouver dans la connaissance philosophique, du vrai, du bon et du beau. Ses propriétés s'opposent aux propriétés du réel matériel : elles représentent ce qui reste identique sous le change-

ment, ce qui demeure inaltéré au sein de l'impureté, ce qui est libre dans la dépendance.

L'individu abstrait tel qu'il apparaît au début de l'époque bourgeoise, en tant que sujet de la praxis, devient aussi, par le simple fait du bouleversement des rapports sociaux, le porteur d'une nouvelle exigence de bonheur. Ce n'est plus en tant que représentant ou délégué de valeurs universelles supérieures, mais en tant qu'individu qu'il doit prendre en main le soin de son existence et la satisfaction de ses besoins, qu'il doit assumer directement sa « destinée » et ses fins, sans les médiations sociale, religieuse et politique de la féodalité. Dans la mesure où une telle exigence accordait à l'individu un espace plus grand pour ses désirs et ses satisfactions personnelles — espace que la production capitaliste se mit à combler en créant de plus en plus d'objets de satisfaction possibles sous forme de marchandises —, la libération bourgeoise de l'individu signifie la possibilité d'une nouvelle forme de bonheur. Mais, en même temps, on lui retire son caractère universel, car l'égalité abstraite des individus se réalise dans la production capitaliste sous forme d'une inégalité concrète : seule une faible partie des hommes dispose du pouvoir d'achat nécessaire pour se procurer la masse de biens nécessaire à la réalisation du bonheur. L'égalité ne s'étend plus aux conditions nécessaires pour s'assurer les moyens du bonheur. Pour les couches du prolétariat paysan et urbain sur lesquelles la bourgeoisie a dû s'appuyer dans son combat contre les forces féodales, l'égalité abstraite ne pouvait avoir de sens que comme égalité réelle, tandis que pour la bourgeoisie, après son accession au pouvoir, l'égalité abstraite suffisait pour faire croire à une liberté et à un bonheur individuels réels : cette classe disposait déjà des conditions matérielles qui pouvaient procurer une telle satisfaction, et le fait d'en rester à l'égalité abstraite faisait même partie des conditions de sa puissance, qui aurait pu se trouver menacée si l'abstraction était poussée jusqu'à une universalité concrète. Mais, d'autre part, la bourgeoisie ne pouvait pas renoncer au caractère universel de cette exigence, qui consiste à s'étendre à tous les hommes, sans se dénoncer elle-même et dire ouvertement aux couches qu'elle dominait que pour la

plupart des hommes rien n'était changé en ce qui concernait l'amélioration des conditions de vie ; la bourgeoisie le pouvait d'autant moins que la richesse sociale croissante faisait de la satisfaction de l'exigence universelle une possibilité réelle et contrastait avec la paupérisation relative des pauvres des villes et des campagnes. C'est ainsi que l'on fit de cette exigence un postulat, et de son objet une idée : la destinée de l'homme qui ne peut pas se réaliser universellement dans le monde matériel est hypostasiée sous forme d'idéal.

Les couches bourgeoises montantes avaient fondé leur exigence d'une nouvelle liberté sociale sur la raison humaine universelle. Elles opposaient à la croyance en l'éternité d'un système conservateur voulu par Dieu leur croyance au progrès et en un avenir meilleur. Mais la raison et la liberté n'allaient pas au-delà des intérêts de ces groupes qui s'opposent de plus en plus à l'intérêt du grand nombre. La bourgeoisie a donné une réponse décisive aux questions accusatrices : *la culture affirmative*. Cette culture est fondamentalement idéaliste ; elle oppose à la détresse de l'individu isolé l'humanité (*Menschlichkeit*) universelle, à la misère physique la beauté de l'âme, à la sujétion extérieure la liberté intérieure, à l'égoïsme brutal la vertu du devoir. Ces idées qui, à l'époque de l'ascension combative de la nouvelle société, avaient un caractère progressiste dans la mesure où elles allaient au-delà des formes d'existences établies, servent de plus en plus, à mesure que le pouvoir de la bourgeoisie se stabilise, à l'asservissement des masses mécontentes et à l'auto-encensement justificateur : elles masquent la déchéance physique et psychique de l'individu.

Mais l'idéalisme bourgeois n'est pas seulement une idéologie : il exprime aussi un état de choses réel. Il n'enferme pas seulement la justification de la forme d'existence en vigueur, mais aussi la souffrance devant cette forme d'existence ; il n'est pas seulement la satisfaction de ce qui est, mais aussi le souvenir de ce qui pourrait être. Le grand art bourgeois, en faisant de la souffrance et de la tristesse des forces éternelles, n'a cessé de détruire dans le cœur de l'homme une résignation trop facile en face des choses quotidiennes ; en peignant la beauté des hom-

mes, des choses et un bonheur surnaturel avec les couleurs éclatantes de ce monde, il a placé au cœur de la vie bourgeoise la vraie nostalgie (*Sehnsucht*) à côté de la fausse consolation et de la fausse élévation. La douleur et la tristesse, la détresse et la solitude sont élevées au rang de puissances métaphysiques, les individus au-delà des conciliations sociales sont opposés les uns aux autres et aux dieux, et il y a dans ce grossissement une vérité profonde : ce monde ne pourra pas être modifié par tel ou tel aménagement, mais seulement au prix de sa destruction. L'art classique bourgeois a placé ses formes et figures idéales si loin des événements quotidiens que les hommes qui souffrent et espèrent dans ce quotidien ne peuvent plus se retrouver qu'au prix d'un saut dans un monde entièrement différent. C'est ainsi que l'art a nourri la croyance que toute l'histoire écoulée n'est qu'un sombre et tragique prélude à l'existence future. La philosophie a pris cette idée suffisamment au sérieux pour s'inquiéter de sa réalisation. Le système de Hegel est la dernière protestation contre l'avilissement de l'Idée, contre le jeu laborieux avec l'esprit traité comme avec un objet qui serait entièrement détaché de l'histoire de l'homme. Cependant l'idéalisme a toujours maintenu que le matérialisme de la praxis bourgeoise n'était pas un stade ultime et qu'il fallait faire en sorte que l'humanité le dépasse. Cet idéalisme s'intègre à un niveau de développement plus avancé que les dernières formes du positivisme qui, dans sa lutte contre les idées métaphysiques, refuse non seulement leur caractère métaphysique, mais aussi leur contenu, et scelle définitivement son alliance avec l'ordre établi.

C'est sur la culture que doit se reporter l'exigence de bonheur des individus. Mais les antagonismes sociaux qui sont à la base de la culture ne permettent à cette exigence de s'y faire une place que sous une forme intériorisée et rationalisée. Dans une société qui se reproduit par la concurrence économique, le simple fait de revendiquer une existence plus heureuse pour l'ensemble constitue déjà un acte de rébellion : orienter les hommes vers la jouissance d'un bonheur terrestre signifie pour le moins ne pas les orienter vers le travail nécessaire pour l'acquisition, vers le profit et le pouvoir des puissances économiques qui

maintiennent un tel ensemble en vie. L'exigence de bonheur prend des accents dangereux dans un système qui apporte à la majorité la détresse, la privation et la peine. Les contradictions d'un tel système obligent à idéaliser cette exigence. Mais la satisfaction réelle des individus ne se laisse pas ramener à un dynamisme idéaliste, qui la repousserait sans cesse ou qui la transformerait en recherche de l'inaccessible. La satisfaction n'est possible que par une lutte *contre* la culture idéaliste et c'est seulement en *opposition* à cette culture qu'elle peut se manifester comme exigence universelle. Elle se présente comme l'exigence d'une modification réelle dans les conditions d'existence matérielles, dans la revendication d'une vie nouvelle et d'une forme nouvelle de travail et de jouissance. C'est ainsi qu'elle reste active dans les groupes révolutionnaires combattant la nouvelle injustice qui fait tache d'huile depuis la fin du Moyen Âge, et tandis que l'idéalisme abandonne la terre à la société bourgeoise et irréalise lui-même ses idées, tandis qu'il se satisfait du ciel et de l'âme, la philosophie matérialiste prend au sérieux le soin du bonheur et lutte pour la réalisation de celui-ci dans l'histoire. Cette situation apparaît clairement dans la philosophie des lumières (*Aufklärung*). « La fausse philosophie peut, comme la théologie, nous promettre un bonheur éternel, nous bercer de belles chimères et nous conduire où elle veut au prix de notre temps et de notre plaisir. La véritable philosophie, bien différente de celle-ci, mais aussi plus sage, ne reconnaît que le bonheur temporel ; elle sème les roses sur notre chemin et nous apprend à les cueillir <sup>7</sup>. La philosophie idéaliste admet aussi qu'il s'agit du bonheur de l'homme. Mais dans la confrontation avec le stoïcisme, la philosophie des lumières reprend justement cette forme de l'exigence de bonheur que l'idéalisme n'accepte pas, et dont la culture affirmative ne vient pas à bout : « Nous serons des anti-stoïciens ! Ces philosophes sont sévères, tristes et durs ; nous serons tendres, joyeux et aimables. Il sont tout âme et font abstraction de leur corps ; nous serons tout corps et ferons abstraction de

7. Le Mettrie, « Discours sur le bonheur ». *Œuvres philosophiques*, Berlin, 1775, vol. II, p. 102.

notre âme. Ils se montrent inaccessibles au plaisir et à la douleur ; nous serons fiers de sentir l'un et l'autre. Tendus vers le sublime, ils s'élèvent au-dessus de tout ce qui peut arriver et ne croient être véritablement hommes qu'au moment où ils cessent de l'être. Nous ne disposerons pas quant à nous de ce qui nous domine ; nous ne commanderons pas à nos sensations : en reconnaissant leur pouvoir et notre servitude à leur égard, nous tâcherons de nous les rendre agréables, convaincus que là est le but de la vie ; et finalement nous nous sentions d'autant plus heureux que nous serons plus hommes, ou d'autant plus dignes d'exister que nous ressentirons avec plus de force la nature, l'humanité et toutes les vertus sociales ; nous n'en reconnâtrons pas d'autres, ni d'autre vie que celle-ci<sup>8</sup>. »

## II

La culture affirmative a adopté, avec l'idée de la pure humanité (*Humanität*), la revendication historique du bonheur universel des individus. « Considérons les hommes, tels que nous les connaissons, en fonction des lois qui leur sont propres et nous ne trouverons rien de plus élevé dans l'homme que l'Humanité<sup>9</sup>. »

Ce concept englobe tout ce qui est « aptitude noble de l'homme à la raison et à la liberté, à l'affinement des sens et des instincts, à une tendresse saine et forte, au développement et à la maîtrise de la terre<sup>10</sup> ». Toutes les lois et les formes de gouvernements humaines ne devraient avoir d'autre but que de permettre à chacun d'exercer librement ses facultés et d'accéder à une jouissance de la vie plus belle et plus libre<sup>11</sup>. Le niveau le plus élevé qui puisse être atteint par l'homme suppose la réalisation d'une communauté de personnes libres et raisonnables dans

8. *Op. cit.*, p. 86.

9. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, livre 15, chap. 1 (*Werke*, Berlin, 1877-1913, XIV, p. 208).

10. *Ibid.*, livre 4, chap. 6 (*Werke*, XIII, p. 154).

11. *Ibid.*, livre 15, chap. 1 (*Werke*, XIV, p. 209).

laquelle chacun a la même possibilité de développer et d'épanouir ses possibilités. La notion de personne, restée vivante jusqu'à nos jours dans la lutte contre les collectivités coercitives, s'applique à tous les individus en dépassant les limites imposées par les conventions et les antagonismes sociaux. Personne ne décharge l'individu de sa propre existence, mais personne ne lui prescrit non plus ce qu'il doit faire — personne en dehors de la « loi qui est en lui-même ». « La Nature a voulu que l'homme puise en lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son être-là animal, et ne connaisse d'autre félicité ou d'autre perfection que celle qu'il se sera créée lui-même par la raison, libre de son instinct<sup>12</sup>. » Il est l'origine et l'aboutissement de toutes les formes de richesse et de pauvreté. Chaque individu est immédiatement à soi, sans médiation terrestre ni céleste : et il est aussi en rapport immédiat aux autres. Cette représentation de la personne s'est trouvée particulièrement illustrée dans la littérature classique depuis Shakespeare. Dans les œuvres dramatiques, les personnages sont si proches les uns des autres qu'il n'y a entre eux rien qui soit fondamentalement inexprimable ou impossible à communiquer. Les vers rendent possible ce qui est déjà devenu impossible dans la prose de la réalité. Les personnages franchissent en vers les barrières et les distances sociales et s'entretiennent de ce qui les touche le plus profondément. Ils dépassent dans le feu de leurs grandes et belles déclarations leur solitude réelle, ou transfigurent la solitude elle-même en une beauté métaphysique. Le criminel et le saint, le prince et le serviteur, le sage et le bouffon, le riche et le pauvre se réunissent dans une discussion dont le libre déroulement doit permettre à la vérité de surgir. L'unité représentée par l'art, la pure humanité de ses personnages est irréaliste ; elle est l'image inversée de ce qui se produit dans la réalité sociale. La force critique et révolutionnaire de l'idéal qui maintient en éveil, précisément à cause de son irréalité, les aspirations les meilleures de l'homme au milieu d'une réalité mauvaise, est particulièrement mise en relief

12. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Werke, éd. E. Cassirer, Berlin, 1912, IV, pp. 153 et suiv).

dans les périodes où les couches rassasiées trahissent expressément leurs idéaux. Certes, leur idéal est conçu de telle sorte que ce sont ses caractères conservateurs et justificateurs plutôt que ses caractères progressistes et critiques qui prédominent : la réalisation de l'idéal doit passer par l'éducation culturelle des individus. La culture ne signifie pas tant un monde meilleur qu'un monde plus élevé, un monde qui n'advient pas à la suite d'un bouleversement du système de vie matériel, mais par une évolution qui a son siège dans l'âme des individus. L'humanité devient une disposition intérieure ; la liberté, la bonté, la beauté deviennent des qualités de l'âme : compréhension pour tout ce qui est humain, connaissance de ce qu'il y eut de plus noble à toutes les époques, estime portée à tout ce qui est sublime et puissant, respect de l'histoire, où toutes ces vertus ont mûri. Une telle disposition doit produire une conduite qui ne s'en prend pas à l'ordre établi. L'homme cultivé est celui pour qui les vérités de l'humanité ne sont pas un cri de guerre mais un comportement. Ce comportement entraîne un savoir-vivre : il faut montrer harmonie et équilibre jusque dans les moindres actions quotidiennes. La culture doit pénétrer et ennoblir ce qui existe et non mettre quelque chose de nouveau à sa place. C'est ainsi qu'elle élève l'individu, sans le libérer de son humiliation réelle. Elle parle de la dignité de l'Homme, sans se soucier d'une existence réellement plus digne des hommes. La beauté de la culture est avant tout une beauté intérieure et ne peut toucher l'extérieur qu'à partir de l'intérieur ; son domaine est essentiellement celui de l'âme.

Depuis Herder au moins, l'un des caractères constitutifs du concept de culture affirmative est qu'il est fait surtout des valeurs de l'âme. Les valeurs de l'âme font d'ailleurs partie de la définition de la culture par opposition à la simple civilisation. Alfred Weber ne fait qu'explicitement une acception du concept déjà ancienne quand il définit la culture comme étant « uniquement une expression et une volonté de l'âme, et par là l'expression d'une essence et d'une psyché qui se situent au-delà de toute domination intellectuelle de l'existence, et qui, dans leur désir d'expression et leurs volitions, ne se soucient ni de l'opportunité ni

de l'utilité ». « De là résulte le concept de la culture comme forme d'expression et de sauvegarde de ce qui est du domaine de l'âme dans le cadre d'une substance matérielle et intellectuelle donnée de l'existence<sup>13</sup>. » L'âme, qui apparaît comme fondement de cette conception, est autre chose et plus que l'ensemble des forces et des mécanismes psychiques en tant qu'objets de la psychologie expérimentale : elle est censée désigner cet être non corporel de l'homme comme constituant la substance proprement dite de l'individu.

Le caractère substantiel de l'âme est fondé depuis Descartes sur l'originalité du moi comme *res cogitans*. Alors que tout le monde extérieur au moi est vu comme une matière par principe mesurable et dont on peut calculer les mouvements, le moi est la seule dimension de la réalité qui échappe au rationalisme matérialiste de la bourgeoisie ascendante. Alors que le moi s'oppose au monde corporel comme substantiellement autre, il se produit une division remarquable de ce moi en deux régions. Le moi en tant que sujet de la pensée (*mens*, esprit) s'enferme dans un isolement orgueilleux, en-deçà de l'être de la matière, comme s'il en était l'a priori, alors que Descartes cherche à expliquer le moi de façon matérialiste comme âme (*anima*), sujet des passions (amour et haine, joie et tristesse, jalousie, honte, remords, reconnaissance, etc.) : les passions de l'âme sont ramenées à la circulation du sang et aux modifications qu'elle entraîne dans le cerveau. Mais cette réduction ne réussit pas entièrement. Si tous les mouvements des muscles et les sensations sont conçus comme dépendant des nerfs qui « sortent du cerveau tels des fils tenus ou des tubes très minces », les nerfs eux-mêmes sont censés « posséder un air très rare, un souffle qu'on nomme les humeurs<sup>14</sup> ». Malgré ce résidu immatériel, la tendance de cette explication ne fait pas de

13. Alfred Weber, « Prinzipielles zur Kultursoziologie » ; in *Archiv für Sozialwissenschaft*, 47, 1920-21, pp. 29 et suiv. Cf. G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, où « le chemin de l'âme jusqu'à elle-même » est décrit comme constituant la culture (*Philosophische Kultur*, Leipzig, 1919, p. 222). O. Spengler voit dans la culture « la réalisation des potentialités de l'âme », (*Verwirklichung des seelisch Möglichen — in Der Untergang des Abendlandes*, I, op. cit., p. 418).

14. Descartes, *Traité des passions de l'âme*, art. VII.

doute : ou bien le moi est entièrement esprit (pensée, *cogito me cogitare*), ou bien, dans la mesure où il n'est pas pensée pure, *cogitatio*, il n'est plus à proprement parler moi, mais corporel : les qualités et les activités qui lui sont attribuées ressortissent alors à la *res extensa*<sup>15</sup>. Elles ne se laissent cependant pas dissoudre tout à fait dans la matière : l'âme reste une région intermédiaire inconquise entre la certitude de soi inébranlable de la pensée pure et la certitude physico-mathématique de l'être matériel. Ce qui constituera plus tard l'âme à proprement parler, les sentiments, la concupiscence, les instincts et les désirs de l'individu, est rejeté hors du système dès la naissance de la philosophie de la raison (*Vernunftphilosophie*). La position occupée par la psychologie empirique, donc par la discipline qui a réellement la psyché humaine pour objet, à l'intérieur de la philosophie de la raison, est révélatrice : elle surgit, sans pouvoir être justifiée par la raison. Kant s'est élevé contre le classement de la psychologie empirique à l'intérieur de la métaphysique rationnelle (chez Baumgarten) : il veut qu'elle « soit entièrement bannie de la métaphysique et l'idée de celle-ci l'en exclut d'ailleurs a priori entièrement ». Mais il poursuit : « Cependant, il faudra bien qu'on continue à lui faire, selon la tradition, une petite place dans cette discipline (bien qu'elle en constitue seulement un chapitre), et cela pour des raisons d'économie, car elle n'est pas encore assez riche pour constituer à elle seule une discipline et elle est cependant trop importante pour être exclue ou placée autre part... Ce n'est donc qu'un corps étranger que l'on a recueilli et que l'on abritera aussi longtemps qu'il n'aura pas une place qui lui soit propre dans une anthropologie complète<sup>16</sup>. » Dans son cours de métaphysique de l'année 1792-93, Kant se livre à des remarques encore plus sceptiques sur ce « corps étranger » : « Une psychologie empirique est-elle possible comme science ? Non : notre connaissance de l'âme est bien trop limitée<sup>17</sup>. »

15. Cf. Descartes et sa réponse aux objections de Gassendi à la deuxième méditation (*Méditations sur les fondements de la philosophie*, trad. A. Buchenau, Leipzig, 1915, p. 327).

16. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, (*Werke*, op. cit., III, p. 567).

17. *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*. édit. A. Kowalewski, Munich et Leipzig, 1924, p. 602.

La distance manifestée par la philosophie de la raison à l'égard de la psyché est l'indice d'un état de fait significatif. En réalité, la psyché n'est pas impliquée dans le processus du travail social. Le travail concret est ramené au travail abstrait qui permet l'échange des produits du travail sous forme de marchandises ; l'Idée de l'âme semble se rattacher aux régions de la vie qui échappent à la raison abstraite de la praxis bourgeoise. Le travail de la matière n'est effectué que par une partie de la *res cogitans*, par la raison technique (*technische Vernunft*) : « Les potentialités intellectuelles du processus de production matériel », qui commencent avec la division du travail au niveau de la fabrique et aboutissent au machinisme, « s'opposent aux producteurs immédiats comme un « domaine étranger et une puissance qui les dominerait <sup>18</sup> ». Dans la mesure où la pensée n'est pas immédiatement la raison technique, elle se détache depuis Descartes de plus en plus de tout lien conscient avec la praxis sociale et délaisse la réification dont elle est l'instrument. Si les relations humaines apparaissent dans cette praxis comme des rapports objectifs, comme des lois des choses elles-mêmes, la philosophie abandonne l'individu à cette croyance et se consacre à la constitution transcendente du monde dans la pure subjectivité : la philosophie transcendantale n'aborde pas la réification, elle examine seulement le processus de connaissance du monde déjà réifié.

La psyché n'est pas touchée par la dichotomie de la *res cogitans* et de la *res extensa* : elle apparaît tantôt comme *res cogitans*, tantôt comme *res extensa*. Kant a démolé la psychologie rationnelle sans construire une psychologie empirique. Chez Hegel, toute définition de la psyché se fait à partir de l'esprit qui en est l'aboutissement parce qu'il en est la vérité. La raison est essentiellement caractérisée pour Hegel comme « n'étant pas encore esprit <sup>19</sup> ». Là où, dans sa théorie de l'esprit subjectif, il traite de la psychologie, donc de l'âme humaine, ce n'est plus la psyché, mais l'esprit qui est la notion directrice.

18. Marx, *Das Kapital*, Ed. Meissner, Hambourg, vol. I, p. 326.

19. Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, II, § 388.

Hegel traite de l'âme essentiellement dans son « anthropologie », où elle est encore entièrement liée aux « déterminations naturelles<sup>20</sup> ». Il parle ici de la vie planétaire en général, des différences naturelles entre les races, des différentes périodes de la vie, de la magie, du somnambulisme, des différentes formes de conscience de soi psychopathiques, mais il ne réserve que quelques pages à l'« âme véritable » qui n'est pour lui rien d'autre que le passage au moi de la conscience ; d'ailleurs, à ce moment, la théorie de l'âme a déjà quitté l'anthropologie et est entrée dans la phénoménologie de l'esprit. L'âme ressortit donc en partie à l'anthropologie et en partie à la philosophie de l'esprit : même le système le plus complet de la philosophie bourgeoise de la raison ne fait donc pas de place à l'autonomie de l'âme : les objets proprement dits de la psychologie, sentiments, instincts et volonté, apparaissent seulement comme des formes d'existence de l'esprit.

Cependant, la culture affirmative entend par âme ce qui précisément n'est pas esprit : dans ce cadre, le concept d'âme s'oppose même de plus en plus au concept d'esprit. Ce que l'on comprend par l'âme « reste caché à jamais à l'esprit en éveil, à l'entendement, à la recherche empirique des faits... Il serait plus facile de disséquer un thème de Beethoven au scalpel ou à l'acide que d'analyser l'âme par le moyen de la pensée abstraite<sup>21</sup> ». L'idée de l'âme englobe les facultés, les activités et les qualités non corporelles de l'homme (selon la classification traditionnelle, ses représentations, ses sensations et ses désirs) et les fonde en une unité indivisible, unité qui subsiste manifestement dans tous les comportements de l'individu et en constitue l'individualité.

Le concept d'âme, caractéristique de la culture affirmative, n'est pas une création de la philosophie : les citations de Descartes, Kant et Hegel n'avaient d'autre but que d'illustrer l'embarras de la philosophie en face de cette notion<sup>22</sup>. L'idée de l'âme a été exprimée positivement

20. *Ibid.*, § 387, addition.

21. O. Spengler, *op. cit.*, p. 406.

22. L'introduction du concept d'âme dans la psychologie de Herbart est à cet égard caractéristique : l'âme « n'est pas quelque part et n'est

pour la première fois dans la littérature de la Renaissance. L'âme y est d'abord une partie inexplorée du monde qui doit être découvert et goûté, mais à laquelle s'étendent ensuite les revendications posées par la nouvelle société parallèlement à la conquête rationnelle du monde par l'individu libéré : liberté et valeur absolue (*Selbswert*) de l'individu. La richesse de l'âme, de « la vie intérieure », est ainsi le corollaire des richesses nouvellement acquises de la vie extérieure. L'intérêt suscité par « les états individuels, incomparables et vivants de l'âme » faisait partie du programme qui consistait à « vivre pleinement sa vie<sup>23</sup> ». Ce souci de l'âme entraîne « une différenciation croissante entre les individualités, et renforce la conscience optimiste que les hommes ont d'un épanouissement naturel inscrit dans la nature humaine<sup>24</sup> ». Un tel droit de l'âme, considéré au moment de l'accomplissement de la culture affirmative, donc à peu près au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle, apparaît comme une promesse non réalisée. L'idée du « développement naturel » est restée, mais il s'agit avant tout d'un épanouissement intérieur : l'âme ne peut pas se développer librement dans le monde extérieur. L'organisation de ce monde par le système du travail capitaliste a transformé l'épanouissement de l'individu en concurrence économique et a abandonné la satisfaction de ses besoins au marché. La culture affirmative, lorsqu'elle en appelle à l'âme, proteste contre la réification pour en être ensuite la proie. On veille sur l'âme parce qu'elle représente la seule région de la vie qui n'ait pas encore été annexée par le système de travail capitaliste. « Le mot âme donne aux hommes supérieurs le sentiment de leur existence intérieure, séparée de la réalité et de ce qui passe, un sentiment

---

pas en un moment donné », elle n'a également « aucune disposition et aucune faculté pour recevoir ou produire quelque chose ». « L'essence de l'âme est inconnue et le restera toujours ; elle ne peut être l'objet ni de la psychologie spéculative, ni de la psychologie empirique » (Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, § 150 à 153 ; *Sämtliche Werke*, édit. von Hartenstein, V, Leipzig, 1850, pp. 108 et suiv.).

23. W. Dilthey sur Pétrarque. In : *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften*, vol. II, Leipzig, 1914, p. 20. Cf. l'analyse donnée par Dilthey du passage de la psychologie métaphysique à la « psychologie descriptive et analytique » chez L. Vives, pp. 423 et suiv.

24. *Op. cit.*, p. 18.

tout à fait particulier des possibilités les plus secrètes et les plus personnelles de sa vie, de sa destinée, de son histoire. C'est dans les langues de toutes les cultures depuis les temps les plus reculés un signe qui résume tout ce qui n'est pas le monde<sup>25</sup>. » C'est cette qualité — négative — qui en fait le seul garant encore immaculé des idéaux bourgeois : l'âme sublime la résignation. Qu'en dernier recours, au-delà des différences naturelles et sociales, ce soit l'Homme qui importe, l'individu irremplaçable, et qu'il doive y avoir entre les hommes vérité, bonté et justice, que toutes les faiblesses humaines soient lavées par la pure Humanité, un tel idéal ne peut être représenté que par l'âme et ne peut se réaliser que sous la forme d'événement spirituel dans une société déterminée par la loi de la valeur économique. Le salut ne peut venir que de l'âme pure. Tout le reste, inhumain, est discrédité. L'âme en tant que telle n'a apparemment pas de valeur monnayable : la valeur de l'âme ne passe pas dans son corps pour s'y cristalliser et devenir ainsi marchandise. Une belle âme peut habiter un corps laid, une âme saine un corps malade, une âme noble un corps vil et *vice versa*. Il y a une part de vérité dans l'affirmation que l'âme n'est pas concernée par ce qui arrive au corps, mais cette vérité a pris une forme inquiétante dans le cadre du système existant : la liberté de l'âme sert à excuser la misère, le martyre et l'asservissement du corps. Il a permis que l'existence quotidienne (*Dasein*) soit abandonnée, sur le mode idéologique, à l'économie capitaliste. Mais la liberté de l'âme bien comprise ne signifie pas la participation de l'homme à un au-delà éternel, où finalement tout s'arrange lorsque l'individu n'a plus rien à espérer ; elle anticipe au contraire sur une vérité supérieure, selon laquelle une organisation de l'existence sociale est possible dans un monde où ce ne serait pas l'économie qui déterminerait toute la vie de l'individu. L'homme ne vit pas seulement de pain : il ne faut pas entendre par là que la nourriture de l'âme suffit à compenser le manque de pain.

De même qu'elle semble vouloir se soustraire à la loi de la valeur, l'âme semble devoir également échapper à

---

25. O. Spengler, *op. cit.*, p. 407.

la réification. On pourrait peut-être même la définir par sa faculté de supprimer les relations réifiées en les résolvant en relations humaines. L'âme crée une communauté intérieure universelle entre les hommes et cette communauté franchit les siècles. « La première pensée de la première âme humaine est apparentée à la dernière pensée de la dernière âme <sup>26</sup>. » L'éducation de l'âme et la grandeur d'âme suppriment l'inégalité et le manque de liberté de la concurrence quotidienne dans un royaume de la culture où les individus se retrouvent libres et égaux. Celui qui cherche les âmes aperçoit les hommes tels qu'ils existent en eux-mêmes au-delà des rapports économiques. Lorsque l'âme parle, la position et la valeur contingentes de l'homme dans le processus social sont transcendées. L'Amour fait tomber les barrières entre les riches et les pauvres, les puissants et les humbles ; l'Amitié reste fidèle à celui qui est rejeté à l'écart ou méprisé, et la Vérité élève sa voix jusque devant le trône du tyran. L'âme s'épanouit, en dépit des obstacles et des mutilations imposées par la société, à l'intérieur de l'individu : le cadre de vie le plus étroit est assez grand pour fournir à l'âme un espace infini. Telle est la manière dont la culture affirmative a représenté l'âme dans sa période classique.

L'âme de l'individu est d'abord opposée à son corps. Si elle est posée comme la région prédominante de la vie, une telle affirmation peut recevoir deux significations : d'une part la libération des sens, en tant qu'ils constituent une région de la vie dépourvue de signification, et d'autre part une sujétion des sens à l'âme. La culture affirmative a sans conteste choisi la seconde interprétation. Une libération des sens signifierait une libération de la jouissance, qui présuppose l'inexistence de la mauvaise conscience et une possibilité de satisfaction réelle. Or celle-ci est contrariée de plus en plus dans la société bourgeoise par la nécessité de discipliner les masses insatisfaites. L'une des tâches essentielles de l'éducation culturelle devient alors d'intérioriser le plaisir en le spiritualisant. La sensualité est censée être domptée et sublimée lorsqu'on la fait passer

26. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, II<sup>e</sup> partie, 4<sup>e</sup> loi naturelle (*Werke, op. cit.*, V, p. 135).

dans la vie de l'âme. L'idée bourgeoise de l'amour résulte de l'association de la sensualité et de l'âme.

La spiritualisation de la sensualité est une fusion de la matière et du ciel, de la mort et de l'éternité. Plus la croyance en un au-delà céleste s'affaiblit, plus se développe l'adoration de l'au-delà spirituel. On a fait passer dans l'idée de l'amour la nostalgie d'un bonheur terrestre stable, de l'absolu, de la victoire sur la limitation. Les amants de la poésie bourgeoise s'opposent dans leur amour au quotidien éphémère, à la justice réelle, à l'asservissement de l'individu, à la mort. Celle-ci ne vient pas de l'extérieur, mais de l'amour lui-même. La libération de l'individu s'est opérée dans une société qui ne reposait pas sur la solidarité, mais sur les oppositions d'intérêts entre les individus. L'individu est supposé être une monade autonome qui se suffit à elle-même. Sa relation au monde humain et extra-humain est, soit une relation immédiate et abstraite — l'individu constituant chaque fois le monde en lui-même en tant que sujet de connaissance, de désirs et de volonté —, soit une relation abstraite indirecte, déterminée par les lois aveugles de la production et du marché. Dans les deux cas, l'individu n'échappe pas à la solitude de la monade. Le dépassement de cet isolement impliquerait la constitution d'une véritable solidarité ; il suppose la transformation de la société individuelle en une forme supérieure de l'existence sociale.

Mais l'idée de l'amour implique le dépassement individuel de l'isolement de l'individu considéré en tant que monade. Elle réclame le don de soi de l'individualité dans la solidarité inconditionnelle de personne à personne. Cet abandon total n'est possible que dans la mort aux yeux d'une société pour laquelle l'antagonisme des intérêts est le *principium individuationis* : seule la mort balaie toutes les contingences extérieures qui détruisent toute solidarité durable, et contre lesquelles les individus luttent jusqu'à l'épuisement. La mort n'apparaît pas comme une chute de l'existence dans le néant, mais plutôt comme le seul accomplissement possible de l'amour et, par là, comme son sens profond.

Alors que l'art élève l'amour au rang de tragédie, cet amour menace de n'être plus dans la réalité quotidienne

bourgeoise qu'un devoir et une habitude. L'amour renferme le principe individualiste de la nouvelle société : il réclame l'exclusivité. Une telle exclusivité apparaît dans l'exigence de fidélité absolue qui, partant de l'âme, doit s'appliquer aussi à la sensualité. Mais la spiritualisation de la sensualité réclame de celle-ci quelque chose qu'elle ne peut pas assumer ; elle doit échapper au changement et s'intégrer à l'unité et à l'indivisibilité de la personne. On suppose en ce point l'existence d'une harmonie pré-établie entre l'intériorité et l'extériorité, la potentialité et la réalité, qui précisément est détruite par le principe anarchique de la société. Cette contradiction ôte sa vérité à la fidélité exclusive et fait s'étioler la sensibilité, qui trouve une échappatoire dans la vulgarité camouflée du petit-bourgeois.

Les relations purement privées, telles que l'amour et l'amitié, sont les seuls rapports pour lesquels l'âme doit conserver ses droits en les inscrivant dans la réalité. Ailleurs, la fonction de l'âme est avant tout d'élever vers l'idéal sans chercher à en avancer la réalisation. L'âme a une action apaisante. Echappant à la réification, c'est elle aussi qui en souffre le moins et qui y oppose le moins de résistance. Puisque la signification et la valeur de l'âme ne se fondent pas dans la réalité historique, elle peut s'accommoder même d'une réalité édulcorée. Les joies de l'âme sont moins onéreuses que les joies du corps : elles sont moins dangereuses et plus facilement concédées. Ce qui distingue essentiellement l'âme de l'esprit, c'est qu'elle n'est pas tournée vers la connaissance critique de la réalité. Là où l'esprit est obligé de porter une condamnation, l'âme peut encore montrer de la compréhension. La connaissance conceptualisante cherche à distinguer et ne supprime l'antagonisme qu'en fonction « de la froide progression de la nécessité objective » ; tous les antagonismes « extérieurs sont rapidement conciliés pour l'âme dans une unité intérieure ». S'il y a une âme occidentale, germanique, faustéenne, il y a alors aussi une culture occidentale, germanique, faustéenne et les sociétés féodale, capitaliste ou socialiste ne sont que les manifestations de ces formes d'âmes ; les antagonismes qui les opposent se résolvent alors dans la belle et profonde unité de la culture. La nature conciliatrice de l'âme apparaît clairement là où la

psychologie est promue au rang d'*organon* des sciences humaines, sans reposer sur une théorie de la société antérieure à la culture. L'âme est en affinité accusée avec l'historicisme. Chez Herder déjà, l'âme, libérée du rationalisme, est censée pouvoir pénétrer partout : « L'âme a une nature complète, rien n'échappe à sa domination, elle modèle à son image toutes les autres tendances et les autres forces de la psyché, elle donne une couleur particulière à toutes les actions, même les plus indifférentes ; pour participer à cette totalité, ne cherche pas des paroles mais plonge-toi dans le siècle, dans le ciel, dans toute l'histoire, tente de tout pénétrer par l'intermédiaire de la sensibilité...<sup>27</sup>. » L'âme, grâce à sa faculté de tout pénétrer par la sensibilité, fait perdre de sa valeur à la distinction, que l'on peut établir par une analyse de la réalité sociale, tenant compte des possibilités données d'organisation de l'existence matérielle, entre ce qui est juste et ce qui est faux, entre le bien et le mal, entre le rationnel et l'irrationnel. Chaque époque historique manifeste alors, selon les paroles de Ranke, une tendance différente du même esprit humain ; chacune porte sa signification en elle-même, « et sa valeur ne repose pas sur ce qu'elle produit, mais sur son existence et sur son être propre<sup>28</sup> ». Mais le mot âme ne préjuge pas de la justesse de ce qu'il représente. Elle peut faire d'une mauvaise cause une grande cause comme c'est le cas chez Dostoïevski<sup>29</sup>. Les âmes belles et profondes peuvent rester en dehors du combat pour un avenir meilleur de l'homme, ou même se trouver du mauvais côté. L'âme recule devant la dure vérité de la théorie qui montre du doigt la nécessité de changer une forme d'existence misérable : comment une modification extérieure pourrait-elle être décisive pour la substance propre et intérieure de l'homme ! L'âme attendrit, rend malléable et fait obéir à la réalité, qui, en dernier ressort, n'est pas ce qui importe le plus. C'est

27. Herder, *Auf eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (Werke, op. cit., V, p. 503).

28. Ranke, *Ueber die Epochen der neueren Geschichte*, premier exposé (*Das politische Gespräch und andere Schriften zur Wissenschaftslehre*, édit. Erich Rothacker, Halle, 1925, p. 61).

29. En ce qui concerne l'aspect quiétiste des exigences morales chez Dostoïevski, cf. Löwenthal, « Die Auffassung Dostoiewskis im Vorkriegsdeutschland », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, 1934, p. 363.

ainsi que l'âme a pu être intégrée comme un facteur important dans la technique du gouvernement des masses au moment où, lorsque surgirent des Etats autoritaires, toutes les forces disponibles durent être mobilisées contre la modification réelle de l'existence sociale. À l'aide de l'âme, la bourgeoisie décadente a enterré ses idéaux d'antan : lorsque en fait la puissance seule importe, il est bon de proclamer que seule l'âme a une importance.

Mais en réalité c'est bien l'âme qui importe, en tant que vie inexprimée et irréalisée de l'individu. La culture de l'âme a accueilli, sous une forme fautive, les forces et les besoins exclus de l'existence quotidienne. La nostalgie d'une vie plus heureuse est passée dans l'idéal de la culture, de même que la nostalgie de l'humanité, de la bonté, de la joie, de la vérité et de la solidarité. Toutes ces vertus sont affectées de l'indice affirmatif caractérisant l'appartenance à un monde supérieur, plus pur et qui transcende le quotidien. Elles sont soit intériorisées sous la forme d'une obligation de l'âme individuelle (et alors l'âme doit accomplir ce qui, dans l'existence extérieure de la totalité, est sans cesse trahi), soit représentées comme objets de l'art (et ainsi leur réalité est transposée dans un domaine qui est fondamentalement différent de celui de la vie réelle). Si l'idéal de la culture est exposé ici essentiellement par référence à l'art, il y a à cela une bonne raison : la société bourgeoise n'a toléré la réalisation de ses propres idéaux et ne les a pris au sérieux comme revendications universelles que dans l'art. Ce qui dans la réalité est qualifié d'utopie, de chimères et de sédition, est accepté dans l'art. Dans l'art, la culture affirmative a exposé les vérités oubliées qui, dans le quotidien, tombent sous le coup de la justice immanente à la réalité. La médiation de la beauté désamorçait la vérité et l'éloigne du présent. Dans l'art, ce qui arrive n'engage à rien. Même lorsqu'un tel univers n'est pas purement et simplement représenté comme un monde disparu depuis longtemps (l'œuvre d'art classique de l'Humanité victorieuse, l'*Iphigénie* de Goethe, est un « drame historique »), il perd son actualité par la magie de la beauté.

Les hommes ont pu participer au bonheur par l'intermédiaire de la beauté. Mais la beauté n'a été acceptée sans

arrière-pensée que dans l'idéal de l'art, car elle possède par elle-même une force menaçante pour la forme de l'existence telle qu'elle est donnée. La sensualité immédiate de la beauté appelle directement le bonheur des sens. Selon Hume, l'une des caractéristiques essentielles de la beauté est de susciter le plaisir : le plaisir n'est pas uniquement une manifestation marginale de la beauté, mais en constitue la nature même<sup>30</sup>. Et, pour Nietzsche, la beauté suscite également la « félicité aphrodisiaque » : il polémiquait contre la définition kantienne du Beau comme d'un plaisir désintéressé et lui oppose la phrase de Stendhal où il est dit que la beauté est « une promesse de bonheur<sup>31</sup> ». C'est là que réside son danger dans une société qui doit rationaliser et réglementer le bonheur. La beauté est, à la vérité, « sans pudeur<sup>32</sup> » : elle exhibe ce que l'on ne peut proclamer ouvertement et qui est refusé à la plupart. Mais, coupée de ce qui la rattache à l'idéal, et cantonnée dans le domaine de la sensualité, la beauté tombe sous le coup de la dépréciation propre à cette sphère. Dépouillée de toutes revendications intellectuelles et morales, la beauté ne peut être goûtée avec bonne conscience que dans des domaines très limités, en restant conscient que l'on se détend et s'oublie pendant un court instant. La société bourgeoise a libéré les individus, mais en tant que personnes qui doivent être disciplinées par elles-mêmes. Dès l'origine, la liberté a été liée à la condition que le plaisir devrait rester exclu. La société divisée en classes ne connaît d'ailleurs qu'une manière de faire de l'homme un moyen de plaisir, celle de l'esclavage et de l'exploitation. Cependant, comme dans le nouveau système les membres des classes dominées ne servaient plus directement en tant que personnes, mais seulement d'une manière indirecte, à

---

30. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, livre II, I<sup>re</sup> partie, section VIII (édit. L. E. Selby-Rigge, Oxford, 1928, p. 301).

31. Nietzsche, *Werke*, Grossoktavausgabe, 1917, XVI, p. 233 et VII, p. 408.

32. Goethe, *Faust II*, Phorkias : « *Alt ist das Wort, doch bleibt hoch und wahr der Sinn, Dass Scham und Schönheit nie zusammen Hand in Hand den Weg verfolgen über der Erde grünen Pfad* » (« Cette parole est ancienne, mais il est toujours aussi vrai que la honte et la beauté ne peuvent cheminer la main dans la main sur les sentiers verdoyants de la terre »), *Werke*, Cotta'sche Jubiläumsausgabe, XII, p. 159.

produire de la plus-value pour le marché, on en vint à penser qu'il était inhumain d'utiliser le corps des sujets comme source de plaisir et de se servir ainsi des hommes directement comme moyen (Kant); la mobilisation de leur corps et de leur intelligence au service du profit a été considérée, elle, comme une manifestation naturelle de liberté. C'est ainsi que les pauvres furent soumis à l'obligation morale de se louer à l'usine, mais que la location de leur corps comme moyen de plaisir fut considérée comme une perversion et une « prostitution ». La misère aussi est, dans cette société, la condition du profit et de la puissance. Cependant, cette dépendance se réalise par la médiation de la liberté abstraite. La vente de la force de travail est censée être le résultat d'une libre décision du pauvre : il met son travail au service de son patron, mais sa personne proprement dite, dépouillée de ses pernicieuses fonctions sociales, en tant qu'abstraction, reste sa propriété et il peut en faire un sanctuaire. Il doit la garder pure. L'interdiction qui lui est faite d'offrir également son corps sur le marché comme instrument de plaisir, au lieu de ne l'offrir que comme instrument de travail, est une pierre angulaire sociale et psychique de l'idéologie bourgeoise et patriarcale. Des limites sont imposées par là à l'aliénation, et il est vital pour le système qu'elles soient observées. Si le corps, lui aussi, en tant que symbole ou représentant de la fonction sexuelle, est transformé pour ainsi dire en marchandise, cette pratique rencontre le mépris général : un tabou est violé. Cela ne s'applique pas uniquement à la prostitution, mais à n'importe quelle production de plaisir, dans la mesure où elle ne se rattache pas à la fonction de reproduction pour des raisons d'« hygiène sociale ». Cependant ces zones refoulées selon des formes moyenâgeuses, repoussées jusqu'aux régions des plus marginales et moralement dévaluées, peuvent constituer un « souvenir prémonitoire ». Lorsque le corps tout entier est devenu une belle chose, il peut faire entrevoir une nouvelle forme de bonheur. C'est lorsqu'il est réifié au dernier degré que l'homme triomphe de la réification. Le culte du beau corps, tel qu'on ne le trouve plus aujourd'hui qu'au cirque et au music-hall, proclame la joie d'être libéré de l'idéal, joie à laquelle l'homme pourra accéder lorsque

l'humanité, devenue réellement sujet, dominera la matière. Lorsque le lien avec l'idéal affirmatif sera rompu et que les hommes pourront s'adonner réellement à la jouissance dans le cadre d'une existence consciente, sans aucune rationalisation ni le moindre sentiment puritain de culpabilité. Lorsque la sensualité échappera donc entièrement à l'âme, c'est alors qu'on verra les premiers éclats d'une nouvelle culture.

Mais, dans la culture affirmative, les régions « sans âme » ne font plus partie de la culture. On les abandonne ouvertement, comme tout autre bien de la civilisation, à la loi économique de la valeur. Seule la beauté spiritualisée et la jouissance spirituelle de celle-ci sont acceptées dans la culture. Puisque les animaux sont incapables de connaître la beauté et d'en jouir, il en résulte pour Shaftesbury que « l'homme aussi est incapable » d'appréhender la beauté et d'en jouir avec la partie animale de son être, et que la jouissance du Beau et du Bon ne peut être que noble, à l'aide de ce que l'homme possède de plus élevé, son esprit et sa raison... Si l'on ne localise pas le plaisir dans l'âme mais ailleurs, alors le plaisir lui-même ne peut pas être beau, et sa manifestation est dépourvue de charme et de grâce<sup>33</sup>. C'est seulement par l'intermédiaire de la beauté idéale, dans l'art, que le bonheur comme valeur culturelle peut être reproduit avec l'ensemble de la vie sociale. Cette opération n'est pas possible dans les deux autres domaines de culture qui se partagent avec l'art la représentation de la vérité idéale, la philosophie et la religion. Dans sa tendance idéaliste, la philosophie est devenue de plus en plus méfiante à l'égard du bonheur, et la religion lui accorde seulement une place dans l'au-delà. La beauté idéale a été la forme sous laquelle la nostalgie s'est exprimée et sous laquelle le bonheur a pu être goûté ; c'est ainsi que l'art est devenu prémices d'une vérité possible. L'esthétique classique allemande a conçu le rapport entre la beauté et la vérité sur le modèle d'une éducation esthétique de l'homme. Schiller dit que le « problème politique » d'une meilleure organisation de la société passe

---

33. Shaftesbury, *Die Moralisten*, III, 2, trad. Karl Wolff, Iéna, 1910, pp. 151 et suiv.

par l'esthétique, parce que c'est par l'intermédiaire de la beauté qu'on avance vers la liberté<sup>34</sup>. Dans son poème « Die Künstler », il exprime ainsi le rapport entre la culture existante et la culture future : « Ce que nous avons ressenti aujourd'hui comme de la beauté nous apparaîtra un jour comme de la vérité. » (« *Was wir als Schönheit hier empfunden, wird einst als Wahrheit uns entgegengehen.* ») Par rapport au degré de vérité socialement tolérée et à la fraction de bonheur qui y a pris forme, l'art représente au sein de la culture affirmative son domaine le plus élevé et le plus représentatif. Nietzsche a défini un jour la culture comme « le règne de l'art sur la vie<sup>35</sup> ». Qu'est-ce qui qualifie l'art pour ce rôle privilégié ?

La beauté de l'art est, à la différence de la vérité de la théorie, compatible avec l'insuffisance du présent, car elle peut y apporter du bonheur. La théorie vraie reconnaît la misère et l'absence de bonheur dans le monde existant. Ainsi, même lorsqu'elle indique le chemin du changement, elle ne dispense pas la consolation qui pourrait réconcilier l'homme avec le présent. Mais, dans un monde sans bonheur, le bonheur sera toujours nécessairement une consolation : la consolation d'un instant de beauté dans une succession sans fin de malheurs. La jouissance du bonheur est ainsi réduite à la durée d'un instant. Mais l'instant porte avec lui le goût amer de son évanouissement. Etant donné l'isolement des individus, il n'y a personne en qui se conserverait le bonheur d'un autre après la fuite de l'instant, personne non plus qui ne soit la proie de ce même isolement. Cette fugacité, qui ne laisse pas derrière elle une solidarité entre ceux qui restent, a besoin d'être éternisée pour être supportable, car elle se reproduit à chaque instant de l'existence et anticipe pour ainsi dire à tout moment sur la mort. Parce que chaque instant porte en lui la mort, il faut que l'instant de beauté soit éternisé en tant que tel pour créer tant soit peu de bonheur. La culture affirmative éternise le bel instant dans le bonheur qu'elle offre ; elle éternise ce qui est éphémère.

34. *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*, fin de la deuxième lettre.

35. Nietzsche, *Werke*, op. cit., X, p. 245.

Le rôle social essentiel de la culture affirmative vient de la contradiction qui existe entre la fugacité sans bonheur d'une existence insatisfaisante et la nécessité d'un bonheur qui doit rendre cette existence supportable. A l'intérieur de cette existence, la réduction de cette contradiction ne peut être qu'apparente. C'est précisément sur le caractère « apparent » de la beauté artistique que repose la possibilité de supprimer la contradiction. D'une part, la jouissance du bonheur ne doit être accordée que sous une forme spiritualisée et idéalisée. D'autre part, l'idéalisation détruit le sens du bonheur : on ne peut pas jouir de l'idéal ; tout plaisir lui est étranger, car il détruirait la rigueur et la pureté qui doivent être son apanage dans la réalité sans idéal de cette société, pour qu'il puisse exercer sa fonction d'intériorisation et de discipline. L'idéal auquel aspire la personne qui accepte le renoncement et se soumet à l'impératif catégorique (cet idéal kantien n'est que le résumé de toutes les tendances affirmatives de la culture) est insensible au bonheur ; il ne peut susciter ni bonheur ni consolation, car il n'apporte jamais une satisfaction actuelle. Mais, pour que l'individu puisse réellement s'abandonner à l'idéal jusqu'à croire y retrouver exaucés et satisfaits ses désirs et ses besoins réels, il faut que l'idéal porte le signe de la satisfaction actuelle. Cette réalité apparente, ni la philosophie, ni la religion ne peuvent l'atteindre. Seul l'art y a accès, par l'intermédiaire de la beauté. Goethe a révélé le rôle trompeur et consolateur de la beauté : « L'esprit humain se trouve dans une situation magnifique quand il respecte et adore, quand il élève un objet et est élevé par lui ; mais il ne peut pas rester longtemps dans cet état ; la notion générique (*der Gattungsbegriff*) lui est restée étrangère, l'idéal l'a élevé au-dessus de lui-même ; mais maintenant il voudrait rentrer en lui-même, il voudrait ressentir à nouveau cette inclination d'autrefois pour l'individu sans retomber dans sa limitation (*Beschränktheit*), et ne voudrait pas non plus laisser échapper ce qui élève son esprit. Que deviendrait-il en cet instant si ne surgissait la beauté qui vient résoudre cette énigme ! C'est elle seule qui donne au travail scientifique vie et chaleur et, tandis qu'elle adoucit le sublime et ce qui est lourd de significa-

tion, et qu'elle les pare d'un charme céleste, elle contribue à les rapprocher de nous. Une belle œuvre d'art a décrit tout le cercle, c'est maintenant de nouveau une sorte d'individu que nous saisissons avec transport et auquel nous pouvons nous consacrer<sup>36</sup>. »

Le point décisif à cet égard, ce n'est pas le fait que l'art représente la réalité idéale, mais qu'il la représente comme belle réalité. C'est la beauté qui donne à l'idéal le caractère aimable, bienfaisant et apaisant du bonheur. C'est elle qui rend parfaite l'apparence de l'art, car c'est seulement par elle que le monde apparent peut donner l'impression d'une chose familière, actuelle, et par là réelle. L'apparence ajoute véritablement quelque chose au phénomène ; dans la beauté de l'œuvre d'art la nostalgie est exaucée pendant un instant ; celui qui la contemple éprouve du bonheur. Et une fois qu'il a pris forme dans l'œuvre d'art, l'instant de beauté peut être répété indéfiniment ; il est éternisé dans l'œuvre d'art. Celui qui l'appréhende peut reproduire à volonté un tel bonheur par la jouissance artistique.

La culture affirmative est la forme historique sous laquelle ont été conservés les besoins de l'homme qui dépassaient la simple reproduction matérielle de l'existence, et l'on peut donc lui appliquer ce qui vaut pour la forme de réalité sociale à laquelle elle appartient : le droit est de son côté. Tout en ayant ôté à la « situation matérielle » la responsabilité de la « vocation de l'homme » (et elle ne fait aussi qu'en stabiliser l'injustice), elle oppose à celle-ci l'image d'un système meilleur qui devrait servir de modèle au système actuel. L'image est déformée et cette déformation a faussé toutes les valeurs culturelles bourgeoises. Elle est cependant une image de bonheur : il y a un fragment de félicité terrestre dans les œuvres du grand art bourgeois, même quand ces œuvres dépeignent le ciel. L'individu jouit de la beauté, de la bonté, de la clarté et de la paix, de la joie triomphante ; il goûte même la douleur et la souffrance, la cruauté et les crimes ; il y trouve une libération ; il comprend et est compris, il

---

36. Goethe, *Der Sammler und die Seinigen* (vers la fin de la sixième lettre).

trouve une réponse à ses besoins et à ses revendications. C'est donc, sur le plan privé, un recul de la réification. Dans l'art, il n'est pas nécessaire d'être fidèle à la réalité : c'est l'homme qui importe, non sa profession et sa position. La douleur est la douleur et la joie est la joie. Le monde apparaît de nouveau tel qu'il est antérieurement à sa forme de marchandise : un paysage est réellement un paysage, un homme est réellement un homme, et une chose est réellement une chose.

Dans cette forme d'existence à laquelle appartient la culture affirmative, le « bonheur que l'on prend à l'existence n'est possible que comme bonheur de l'apparence<sup>37</sup> ». Mais l'apparence a un effet réel : une libération s'opère. La signification de cette libération est cependant modifiée radicalement : on la met au service de l'ordre établi. L'idée rebelle devient un outil pour la justification. Le fait qu'il existe un monde et des biens supérieurs à l'existence matérielle dissimule la vérité que l'on pourrait créer une existence matérielle meilleure où un tel bonheur deviendrait réalité. Avec la culture affirmative, le bonheur devient même un moyen d'intégration et de frustration. L'art, en montrant le beau comme quelque chose de présent, apaise les tendances à la révolte. Il a participé, avec les autres branches de la culture, à la grande réalisation éducatrice de cette culture : discipliner l'individu libéré, pour qui la nouvelle liberté avait signifié une nouvelle forme de servitude, afin de lui faire accepter une existence sociale d'où la liberté est exclue. Le contraste évident entre la possibilité d'une vie plus riche grâce à la pensée moderne, et la piètre réalité de la vie, a obligé de plus en plus cette pensée à intérioriser ses propres revendications et à modifier ses propres conclusions. Il a fallu une éducation séculaire pour rendre supportable ce grand choc qui se reproduit quotidiennement : d'un côté la prédication continuelle de la liberté inaliénable, de la grandeur et de la dignité de la personne, de la gloire et de l'autonomie de la raison, de la bonté, de l'humanité, de l'amour des hommes et de la justice universelle, et de l'autre côté l'humiliation universelle de la plus grande

---

37. Nietzsche, *Werke*, op. cit., XIV, p. 366.

partie de l'humanité, l'absence de raison dans le cours de la vie sociale, la victoire du marché du travail sur l'Humanité, la victoire du profit sur l'amour du prochain. « L'escroquerie de la transcendance et de l'au-delà a pris naissance dans cette vie appauvrie<sup>38</sup> », mais l'introduction du bonheur culturel dans le malheur et la spiritualisation de la sensualité adoucissent la misère et la morbidité d'une telle vie pour en faire une « saine » aptitude au travail. C'est là le miracle de la culture affirmative. Les hommes peuvent se sentir heureux même s'ils ne le sont pas. L'action de l'apparence vient démentir l'affirmation du bonheur personnel. L'individu, rejeté sur lui-même, apprend à supporter son isolement et même à l'aimer d'une certaine manière. La solitude de fait est sublimée en une solitude métaphysique et se voit conférer en tant que telle le caractère sacré et bienheureux de la richesse intérieure, malgré un dénuement extérieur extrême. La culture affirmative reproduit et sublime dans son idée de la personnalité l'isolement social et l'appauvrissement des individus.

La personnalité est le support de l'idéal de la culture. Elle est censée représenter la félicité, telle qu'elle est proclamée par cette culture comme le bien souverain : harmonie privée au sein de l'anarchie universelle, activité joyeuse au sein du travail pénible. Elle s'est incorporée tout ce qu'il y avait de bon et elle a repoussé ou sublimé ce qui était mauvais. L'important n'est pas que l'homme vive, mais qu'il vive aussi bien que possible. C'est l'un des principes de base de la culture affirmative. Mais, par « bien », c'est essentiellement la culture que l'on entend : participation aux valeurs spirituelles et intellectuelles, action sur l'existence individuelle par l'humanité de l'âme et la largeur d'esprit. Le bonheur d'un plaisir non rationalisé ne fait plus partie de l'idéal de la félicité. Une telle félicité ne doit pas contredire les lois de l'ordre établi et n'a pas besoin d'ailleurs de les transgresser ; car c'est dans son immanence qu'elle doit se réaliser. La personnalité, qui doit devenir avec l'accomplissement de la culture affirmative le « bien suprême » de l'homme, est tenue

---

38. Nietzsche, *Werke*, op. cit., VIII, p. 41.

de respecter les fondements du système ; le respect des rapports de domination existants fait partie de ses vertus. Elle ne peut s'emballer que si elle reste consciente de cette limitation et si elle réprime rapidement ce mouvement.

Il n'en a pas toujours été ainsi. Autrefois, au début des temps modernes, la personnalité a montré un autre visage. Elle a fait d'abord partie — comme l'âme dont elle était l'incarnation humaine parfaite — de l'idéologie bourgeoise de la libération de l'individu. La personne était la source de toutes les forces et de toutes les qualités qui habilitaient l'individu à prendre en main son destin et à transformer le monde qui l'entoure selon ses besoins. Jacob Burckhard a décrit cette idée de la personnalité en prenant l'exemple de l'*uomo universale* de la Renaissance<sup>39</sup>. Lorsque l'individu était envisagé en tant que personnalité, on voulait souligner par là qu'il ne devait qu'à lui-même ce qu'il était, non à ses ancêtres, à sa classe ou à son Dieu. Le critère de la personnalité n'en était pas pour autant uniquement d'ordre moral (une « belle âme »), mais bien plutôt la puissance, l'influence et la gloire — et un champ d'action aussi vaste et rempli que possible. Dans le concept de la personnalité, tel qu'il est représentatif depuis Kant de la culture affirmative, il ne reste plus rien d'un tel volontarisme expansionniste. La personnalité n'est plus maîtresse de son destin que comme sujet moral et spirituel (*seelisches und geistiges Subjekt*). La « liberté et l'indépendance par rapport au mécanisme de la Nature » qui sont maintenant censées la caractériser<sup>40</sup> ne sont plus qu'une liberté « intellectuelle », qui s'accommode des conditions de vie existantes parce qu'elles constituent l'aspect matériel du devoir. Le champ accordé aux réalisations extérieures est considérablement réduit, mais le champ de l'épanouissement intérieur s'est, lui, largement étendu. L'individu a appris à se poser d'abord à lui-même toutes ses exigences. La domination de l'âme est devenue plus impérieuse à l'intérieur et plus modeste à l'extérieur. La personne ne représente plus un point de départ pour la

39. *Die Kultur der Renaissance in Italien*, éd. L. Geiger, Leipzig, 1913, en particulier I, pp. 150 et suiv.

40. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, I, livre I, Werke, op. cit., V, p. 95.

conquête du monde, mais une ligne de retraite protégée à l'arrière. Elle est dans son intériorité, en tant que personne morale, le seul bien qui ne puisse être arraché à l'individu<sup>41</sup>. Elle n'est plus source de conquête, mais de renoncement. C'est celui qui sait renoncer, l'homme qui lutte dans le cadre de la situation prédonnée pour son épanouissement intérieur, quelle que puisse être la pauvreté de cette situation qui représente la véritable personnalité. Il trouve le bonheur au sein de la situation existante. Même sous une forme aussi édulcorée, l'idée de la personnalité recèle encore l'élément moteur qui la constituait, à savoir, qu'en dernière analyse c'est l'individu qui importe. L'éclatement culturel des individus en personnalités repliées sur elles-mêmes et portant en elles-mêmes leur accomplissement n'est que l'expression d'une méthode de discipline libérale qui ne réclame pas de droits sur une région définie de la vie privée. Elle autorise l'individu à exister en tant que personne dans la mesure où il ne perturbe pas le processus de production et laisse aux forces économiques le soin d'intégrer socialement les hommes.

### III

Cette situation change dès que l'exigence de maintenir la forme du processus de production en vigueur à un moment donné ne peut plus se contenter d'une mobilisation partielle qui épargne la vie privée de l'individu, mais réclame au contraire la mobilisation générale par laquelle l'individu doit être soumis à la discipline de l'État autoritaire par toutes les sphères de son existence. La bourgeoisie entre alors en conflit avec sa propre culture. La mobilisation totale de l'époque du capitalisme des monopoles n'est plus conciliable avec les éléments progres-

---

41. Goethe a exprimé un jour de la façon suivante le caractère unique de la personnalité : « On critique sans pudeur la personnalité : mais qu'avez-vous donc d'autre qui vous réjouisse si ce n'est votre chère personnalité, quelle que puisse être celle-ci par ailleurs ? » « *Zahme Xenien* », *Werke*, *op. cit.*, IV, p. 54.

sistes de la culture centrés sur l'idée de la personnalité : la culture affirmative entame alors le processus de son auto-destruction.

Les attaques fracassantes de l'Etat autoritaire contre les « idéaux libéraux » de l'Humanité, de l'individualité et de la rationalité, contre l'art et la philosophie idéalistes ne peuvent pas cacher le fait qu'il s'agit en fait d'un processus d'auto-destruction. De même que la transformation sociale de la démocratie parlementaire en Etat dictatorial reste une transformation à l'intérieur de l'ordre établi, de même la transformation culturelle de l'idéalisme libéral en « réalisme héroïque » se produit à l'intérieur de la culture affirmative elle-même : il s'agit d'une nouvelle manière d'assumer les vieilles formes d'existence. La fonction fondamentale de la culture reste la même ; seules les formes par lesquelles elle exerce cette fonction se modifient.

L'identité du contenu, en dépit d'une modification radicale de sa forme, est particulièrement nette lorsqu'il s'agit de l'intériorisation. L'intériorisation, qui est la conversion des instincts et forces explosives de l'individu en domaines de l'âme, a été l'un des ressorts les plus puissants de l'assujettissement<sup>42</sup>. La culture affirmative avait supprimé les antagonismes sociaux dans une universalité intérieure abstraite : comme personnes, dans leur liberté et leur dignité morale, les hommes ont la même valeur ; nettement en deçà des oppositions qui se situent dans la réalité, il y a le domaine de la solidarité culturelle. Cette communauté intérieure abstraite (abstraite, parce qu'elle laisse subsister les véritables oppositions) se transforme, dans la dernière période de la culture affirmative, en une communauté extérieure tout aussi abstraite. L'individu se voit plongé dans une fausse collectivité (race, peuple, terre et sang). Mais une telle extériorisation a la même fonction que l'intériorisation : il s'agit d'un renoncement et d'une intégration à l'ordre établi, opérations rendues supportables par l'apparence réelle de la satisfaction. Mais la culture affirmative est pour une bonne part responsable de ce que les individus libérés depuis maintenant plus de

42. Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1936, pp. 219 et suiv.

quatre cents ans marchent si bien au pas dans les rangs de l'Etat autoritaire.

Les nouvelles méthodes de discipline ne peuvent s'exercer sans heurter les éléments progressistes contenus dans les stades anciens de la culture. Du point de vue de ces derniers développements, la culture, à ces stades, apparaît comme un passé heureux. Même si la transformation de l'existence en une forme autoritaire ne profite en fait qu'à des groupes sociaux très réduits, elle montre cependant le mode selon lequel l'ensemble social se maintient dans la nouvelle situation ; dans cette mesure, elle représente, bien que de manière très inadéquate, l'intérêt de tous les individus dont l'existence est liée au maintien de ce système. C'est précisément le système auquel était intimement liée la culture idéaliste. Cette double ambiguïté est pour une part à l'origine du peu de conviction avec laquelle la culture proteste aujourd'hui contre la nouvelle forme qu'elle prend.

La parenté étroite entre l'intériorité idéaliste et l'extériorité héroïque se révèle dans leurs attaques communes contre l'esprit. Il y a toujours eu dans la praxis bourgeoise, à côté du respect de l'esprit qui caractérisait certains représentants de la culture affirmative, un profond mépris pour l'esprit qui pouvait trouver sa justification dans le fait que la philosophie s'est peu souciée des véritables problèmes des hommes. Mais, pour d'autres raisons encore, la culture affirmative était une culture de l'âme et non de l'esprit. Même lorsqu'il n'était pas encore tombé en déchéance, l'esprit avait toujours paru suspect : il est plus immédiatement saisissable, plus exigeant, plus proche de la réalité que l'âme ; sa lucidité critique, sa rationalité et son opposition à une réalité empirique d'où la raison est absente sont difficiles à dissimuler et à réduire au silence. Hegel n'est pas à sa place dans l'Etat autoritaire, car il était pour l'esprit. Les nouveaux penseurs sont pour l'âme et le sentiment. L'esprit ne peut se soustraire à la réalité sans se nier lui-même ; l'âme le peut et le doit. C'est précisément aussi parce qu'elle vit au-delà de l'économique que l'économie peut si facilement venir à bout d'elle. L'âme tire sa valeur de la faculté qu'elle a de ne pas être soumise à la loi de la valeur. L'individu qui a une âme

riche s'adapte plus facilement, se soumet plus humblement à la destinée et obéit mieux à l'autorité, car il garde pour lui toute la richesse de son âme et peut ensuite se sublimer dans le tragique et l'héroïque. Le processus engagé depuis Luther, l'apprentissage intensif de la liberté intérieure, porte maintenant ses plus beaux fruits là où la liberté intérieure se transforme elle-même en asservissement extérieur. Alors que l'esprit ne rencontre que haine et mépris, l'âme conserve sa valeur. On reproche même au libéralisme de ne plus avoir de considération pour « l'âme et les valeurs éthiques » ; on célèbre comme « le trait intellectuel le plus profond de l'art classique », la « grandeur d'âme et la richesse de la personnalité », « l'extension de l'âme à l'infini <sup>43</sup> ». Toutes les fêtes et les célébrations de l'Etat autoritaire, ses traits de caractère et sa physionomie, les discours de ses chefs, s'adressent également à l'âme et vont au cœur, même si la signification de ces comportements est la volonté de puissance.

L'image de la forme héroïque de la culture affirmative a été la plus nette pendant la gestation idéologique de l'Etat autoritaire. On critique le côté « musée » et les formes grotesques d'« édification morale » qu'il a prises <sup>44</sup>. Cette activité culturelle est jugée et rejetée en fonction des exigences de la mobilisation totale. Elle « ne représente plus rien si ce n'est un des derniers refuges de la sécurité bourgeoise. Elle fournit le prétexte le plus plausible pour se soustraire aux décisions politiques ». La propagande culturelle est « une sorte d'opium camouflé par le danger et suscitée par l'idée trompeuse d'un système cohérent. Mais c'est un luxe intolérable à un moment où il ne s'agit pas de parler de tradition, mais de créer une tradition. Nous vivons à une période historique où tout dépend de l'importance de la mobilisation et de la concentration des forces disponibles <sup>45</sup> ». Mobilisation et concentration en vue de quoi ? Ce qu'Ernst Jünger qualifie encore de salut de la « totalité de notre vie », de création d'un

43. Walter Stang, « *Grundlagen nationalsozialistischer Kulturpflege*, Berlin, 1935, pp. 13 et 43.

44. Ernst Jünger, *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*, Hambourg, 1932, p. 198.

45. *Ibid.*, p. 199.

monde laborieux et héroïque, se révèle à l'usage de plus en plus nettement comme une transformation de toute l'existence au service des intérêts économiques les plus puissants. Ce sont des intérêts qui déterminent les exigences d'une nouvelle culture. L'intensification et l'expansion nécessaires de la discipline du travail font apparaître les efforts tournés vers les « idéaux d'une science objective et d'un art qui a en lui-même sa propre fin » comme pur gaspillage de temps ; elle appelle un allègement dans ce domaine. « Toute notre prétendue culture est incapable d'empêcher même le plus petit Etat riverain de violer notre territoire » ; mais c'est précisément ce qui importe. Le monde doit savoir que le gouvernement « n'hésiterait pas un instant à vendre tous les trésors artistiques de nos musées aux enchères si la défense l'exigeait <sup>46</sup> ». C'est à ces exigences que doit répondre la nouvelle culture qui devra remplacer l'ancienne. Elle sera représentée par une couche de jeunes chefs sans scrupules. « Moins cette couche sera cultivée au sens traditionnel, et mieux cela vaudra <sup>47</sup>. » Les quelques allusions cyniques de Jünger sont vagues et se limitent avant tout à l'art. « De même que le vainqueur écrit l'histoire, c'est-à-dire crée son mythe, c'est lui qui doit déterminer ce que sera l'art <sup>48</sup>. » L'art doit se mettre au service de la défense nationale, de la discipline du travail et de la discipline militaire nationale (Jünger évoque l'urbanisme : la suppression des grands ensembles, afin de pouvoir éparpiller les masses en cas de guerre ou de révolution ; la modification du paysage à des fins militaires, etc.). Dans la mesure où une telle culture doit avoir pour fin l'enrichissement, l'embellissement et la sécurité de l'Etat autoritaire, elle porte aussi les signes de sa fonction sociale, qui est d'organiser le tout social dans l'intérêt des petits groupes économiquement les plus puissants : humilité, esprit de sacrifice, pauvreté et accomplissement du devoir d'un côté, volonté de puissance exaspérée, volonté d'expansion, perfection technique et militaire de l'autre. « La tâche de la mobilisation totale

---

46. *Ibid.*, p. 200.

47. *Ibid.*, p. 203.

48. *Ibid.*, p. 204.

est la transformation de la vie en énergie, telle qu'on la rencontre dans l'économie, la technique et les échanges dans le vacarme des rues ou sur les champs de bataille sous la forme du feu et du mouvement <sup>49</sup>. » Le culte héroïque de l'Etat et le culte idéaliste de l'intériorité sont au service du même système social. L'individu lui est entièrement sacrifié. Si jadis l'élévation culturelle devait procurer une satisfaction au désir personnel d'élévation, le bonheur de l'individu doit maintenant s'effacer devant la grandeur du peuple. Si la culture d'autrefois satisfaisait le désir de bonheur en lui offrant une apparence réelle, elle apprend maintenant à l'individu qu'il ne doit plus revendiquer le bonheur en son propre nom : « La mesure de référence sera le style de vie du travailleur. Il ne s'agit pas d'améliorer cette forme de vie, mais de lui conférer une signification supérieure <sup>50</sup>. » Ici également l'« élévation » doit tenir lieu de transformation. Cette destruction de la culture est le résultat de l'aggravation des tendances qui depuis longtemps sont à la base de la culture affirmative.

Le dépassement véritable de la culture ne doit pas entraîner une suppression de la culture en tant que telle, mais une suppression de son caractère affirmatif. La culture affirmative était le corollaire d'un système dans lequel la reproduction matérielle de la vie ne laissait ni espace ni loisir pour ces formes de l'existence que les anciens appelaient « le Beau ». On a pris l'habitude de considérer que toute la sphère de la reproduction matérielle était marquée au coin de la misère, de la nécessité et de l'injustice, et on a renoncé à toute protestation contre cet état de fait. Le point de départ de la philosophie de la culture traditionnelle, la distinction entre culture et civilisation et production matérielle, repose déjà sur une reconnaissance de ces rapports historiques qui vise à leur conférer une valeur atemporelle. On trouve à cela une excuse métaphysique en déclarant qu'il faut « mortifier la vie jusqu'à un certain degré » pour « participer aux biens ayant une valeur propre <sup>51</sup> ».

49. *Ibid.*, p. 210.

50. *Ibid.*, p. 201.

51. H. Rickert, « Lebenswerte und Kulturwerte ». In *Logos* II, 1911-12, p. 154.

Le rattachement de la culture au processus de vie matériel est considéré comme un péché contre l'esprit et contre l'âme, et pourtant un pareil rattachement ne ferait qu'officialiser ce qui s'est déjà imposé *de facto* depuis longtemps, car non seulement la production, mais aussi la réception des biens de culture est soumise à la toute-puissante loi de la valeur. Le reproche a cependant ceci de justifié, qu'une telle annexion ne s'est produite jusqu'ici que sous la forme de l'utilitarisme. L'utilitarisme n'est que l'envers de la culture affirmative. Mais l'« utile » tel qu'il est conçu dans ce contexte est seulement ce qui se révèle utile à l'homme d'affaires, qui mentionne le bonheur dans la facture comme une dépense inévitable, comme une diète et un repos nécessaires. De prime abord, le bonheur est pesé en fonction de son utilité, comme la chance de bénéfices est pesée en fonction des risques et des dépenses ; il est ainsi brutalement rattaché au principe économique de cette société. Dans l'utilitarisme, l'intérêt de l'individu reste identifié à l'intérêt fondamental de l'ordre établi. Son bonheur est inoffensif et ce caractère se maintient jusque dans l'organisation des loisirs par l'Etat autoritaire : la joie permise est maintenant organisée. Le paysage idyllique, le refuge du bonheur dominical sont transformés en terrain de manœuvre, la partie de campagne petite-bourgeoise devient sport dans la nature. Ce qui est inoffensif se nie lui-même.

Vue en fonction de l'intérêt de l'ordre établi, une véritable abolition de la culture affirmative apparaît comme une utopie : elle se trouve au-delà de l'ensemble social auquel la culture était jusqu'alors rattachée. Dans la mesure où la culture est passée dans la pensée occidentale comme culture affirmative, la suppression de son caractère affirmatif sera ressentie comme une suppression de la culture en tant que telle. Dans la mesure aussi où la culture a donné une forme aux désirs et aux instincts de l'homme, qui peuvent être satisfaits mais ne le sont pas dans les faits, elle perdra son objet. L'affirmation que la culture est devenue aujourd'hui superflue contient un autre élément. Si la culture perd son objet dans l'Etat autoritaire, cela ne saurait provenir de ce que les désirs et les instincts ont été satisfaits, mais de la conscience que,

dans la situation actuelle, le simple maintien en éveil du désir d'accomplissement est en soi dangereux. Si un jour la culture doit veiller sur l'accomplissement des désirs et non plus seulement à ce que le désir d'accomplissement ne meure pas, elle ne pourra plus le faire avec les contenus qui ont en tant que tels un caractère affirmatif. La fonction de « gratitude » sera peut-être alors réellement son essence, ainsi que Nietzsche l'a affirmé de tout art grand et beau<sup>52</sup>. La beauté trouvera une autre incarnation si elle veut rendre compte de la réalité et du plaisir qu'elle peut donner. La naïveté de maintes statues grecques, la musique de Mozart et celle de Beethoven vieillissant peuvent donner une idée des possibilités qui s'ouvriraient à l'homme. Mais la beauté et le plaisir qu'elle procure ne relèveront peut-être même plus de l'art. L'art en tant que tel deviendra peut-être sans objet. Depuis un siècle au moins, l'art n'existe plus pour le bourgeois que dans les musées. Le musée était le lieu choisi pour créer l'éloignement de la réalité, l'accession consolatrice à un monde plus digne, en même temps qu'il limitait ce plaisir dans le temps en le réduisant à des instants privilégiés. La manière compassée d'aborder les classiques relevait également du musée : l'attitude révérentielle, par elle-même, entraînait déjà une atténuation de tous les thèmes explosifs. On n'a jamais été obligé de prendre au pied de la lettre ce qu'un classique avait dit ou fait : il appartenait à un autre monde et ne pouvait donc pas entrer en conflit avec le monde présent. La polémique lancée par l'État autoritaire contre l'institution des musées repose sur une idée juste ; mais lorsqu'il combat les « formes d'édification morale grotesques », il ne veut que remplacer des méthodes d'affirmation qui ont vieilli par d'autres plus actuelles.

Chaque tentative pour ébaucher l'image d'une culture que prendrait le contre-pied de la culture affirmative aboutit au cliché inévitable du « pays de Cocagne ». Mais il vaut encore mieux accepter ce cliché que celui de la transformation de la terre en un gigantesque établissement d'éducation populaire, tel qu'il semble être présumé par de nombreuses théories de la culture. On parle de

---

52. *Werke, op. cit.*, VIII, p. 50.

« l'universalisation des valeurs de la culture », de « l'élévation à la fois matérielle, intellectuelle et morale de la culture populaire <sup>53</sup> ». Mais cela ne représenterait en fait que l'élévation de l'idéologie d'une société que l'on combat au rang de forme de vie consciente d'une autre. Lorsque Kautsky parle du « bonheur à venir », il pense d'abord aux « effets bienfaisants du travail scientifique », au « plaisir que celui qui comprend éprouve dans la science, la nature, le sport et le jeu <sup>54</sup> ». Il « faut mettre à la disposition des masses... tout ce qu'on a créé jusqu'à présent en fait de culture... La tâche de ces masses est de conquérir pour elle cette culture <sup>55</sup> ». Mais cela ne peut signifier autre chose que conquérir une fois de plus ces masses au système social appelé par l'ensemble de la culture. De tels points de vue passent à côté de ce qui est le plus important : la suppression de cette culture. Ce n'est pas l'élément matérialiste primitif qui est faux dans l'idée du Pays de Cocagne, mais l'éternisation de ce principe. Tant que les hommes vivront dans l'éphémère, il y aura suffisamment de luttes, de tristesse et de souffrance pour détruire l'image idyllique ; tant que régnera la nécessité, il y aura suffisamment de misère. Même une culture non affirmative devra supporter l'éphémère et la nécessité ; ce sera une danse sur la corde raide, un rire au milieu des larmes, un jeu avec la mort. La reproduction de la vie continuera d'être une reproduction de la culture ; elle continuera à donner forme à des désirs inassouvis, à sublimer des instincts également inassouvis. Dans la culture affirmative, le renoncement est lié à l'état de dépérissement extrême de l'individu, à la nécessité de la discipliner pour le faire entrer dans un système mauvais. La lutte contre l'éphémère ne libère pas ici la sensualité, elle la dévalorise, car cette lutte n'est possible qu'à cette condition. Cette absence de bonheur n'est pas métaphysique ; elle est le résultat d'une organisation sociale d'où la raison est absente. La suppression de ce système n'éliminera pas

53. Programme du parti social-démocrate allemand de 1921 et du parti populaire saxon de 1886.

54. K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin, 1927, II, p. 819 et 837.

55. *Ibid.*, p. 824.

l'individu en même temps que la culture affirmative, elle le réalisera au contraire. Et si un jour « nous trouvons quelque chose qui se rapproche du bonheur, alors nous ne pourrions faire autrement que de promouvoir la culture<sup>56</sup> ».

---

56. Nietzsche, *Werke*, op. cit., XI, p. 241.

# la philosophie et la théorie critique

(1937) \*

La théorie critique de la société s'est trouvée aux prises dès ses débuts avec des problèmes philosophiques. A l'époque où celle-ci a pris corps, dans les années trente et quarante du XIX<sup>e</sup> siècle, la philosophie représentait la forme la plus avancée de la conscience ; les conditions réelles avaient pris en Allemagne du retard par rapport à cette forme de la raison. La critique de l'état de choses existant commença alors par être une critique de cette conscience, car autrement elle aurait dû saisir son objet à un stade antérieur au niveau historique déjà atteint dans la réalité par les pays qui entouraient l'Allemagne. Après que la théorie critique eut reconnu que les rapports économiques déterminaient l'ensemble du monde existant, et qu'elle eut compris le contexte social général de la réalité, non seulement cette philosophie devint superflue en tant que science proprement dite de ce contexte, mais encore les problèmes ayant trait aux possibilités de l'homme et de la raison purent être abordés par le biais de l'économie.

C'est ainsi que la philosophie figure dans les concepts économiques de la théorie matérialiste. Chacun d'entre eux pris en particulier est plus qu'un concept économique au sens où l'entend la science économique. Il est plus que cela en vertu de la vocation totalisante de la théorie qui veut expliquer tout ce qui a trait à l'homme et au monde

---

\* Publié pour la première fois in *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 3, Paris, sous le titre « Philosophie und kritische Theorie ». Traduction française de Daniel Bresson.

en fonction de l'être social. Mais il serait faux de réduire pour cela, par une démarche inverse, les concepts économiques à des concepts philosophiques. Au contraire, c'est à partir du contexte économique que doivent être développés les contextes philosophiques déterminants pour la théorie. Ils sont révélateurs de situations et de rapports qu'il serait dangereux pour la théorie d'oublier.

Selon la conviction de ses fondateurs, la théorie critique de la société est essentiellement liée au matérialisme. Ce qui ne signifie pas qu'elle oppose un système philosophique à un autre système philosophique : la théorie de la société est un système économique et non philosophique. Il y a principalement deux éléments qui lient le matérialisme à la vraie théorie de la société : le souci du bonheur des hommes et la conviction que ce bonheur ne peut être atteint que par une modification des conditions matérielles d'existence. La voie qui doit être suivie par ces modifications et les mesures de base pour l'organisation rationnelle de la société sont données dans chaque cas par l'analyse des rapports économiques et politiques. Le développement ultérieur de la nouvelle société ne peut plus être l'objet d'une théorie quelconque : il doit être l'entreprise libre des hommes libérés. Si la raison — précisément en tant qu'organisation rationnelle de l'humanité — a été réalisée, la philosophie devient sans objet. Car la philosophie, dans la mesure où elle était plus qu'une affaire ou une spécialité dans la division du travail existante, vivait auparavant de ce que la raison n'était pas encore réalité.

La raison est la catégorie fondamentale de la pensée philosophique, la seule qui rattache celle-ci au destin de l'humanité. La philosophie voulait scruter les fondements extrêmes et les plus généraux de l'être. Sous le concept de « raison », elle a conçu l'idée d'une forme authentique de l'être, dans laquelle toutes les oppositions essentielles sont réunies (entre le sujet et l'objet), l'essence et le phénomène, la pensée et l'être). A cette idée était liée la conviction que tout ce qui est n'est pas à priori immédiatement raisonnable et doit d'abord être rendu conforme à la raison. La raison doit être ce que l'homme et même l'être peut atteindre de plus élevé. Les deux

choses sont liées : si la raison est considérée comme substance, cela signifie qu'à son niveau le plus élevé, en tant que la réalité proprement dite, le monde ne se pose plus uniquement en tant qu'objectivité en face de la pensée raisonnable de l'homme, mais qu'il a été conçu par celle-ci et qu'il est devenu pour elle un concept. On considère qu'étant donné sa structure, le monde est accessible à la raison, qu'il doit en appeler à elle et être soumis à ses lois. C'est ainsi que la philosophie est un idéalisme ; elle subordonne l'être à la pensée. Mais cette même affirmation qui a transformé la philosophie en philosophie de la raison et en idéalisme en marque aussi la naissance en tant que philosophie critique. Si le monde existant était lié par nature à la pensée raisonnable et ne pouvait s'en passer, alors tout ce qui était en contradiction avec cette raison, tout ce qui n'était pas raisonnable, devait être dépassé. La raison était posée comme instance critique. La raison a pris dans la philosophie bourgeoise la forme de la subjectivité raisonnable, selon laquelle l'homme doit examiner et juger tout ce qui est donné à la lumière de sa connaissance. C'est ainsi que le concept de raison englobe aussi le concept de liberté, car un tel examen et un tel jugement perdraient leur sens si l'homme n'était pas libre d'agir selon son discernement et de soumettre ce qui existe aux lois de la raison. « La philosophie nous enseigne que toutes les propriétés de l'esprit n'existent qu'autant qu'il est libre, qu'elles ne sont qu'un moyen de la liberté et contribuent toutes à la recherche et à la réalisation de cette liberté ; c'est la philosophie spéculative qui a reconnu que la liberté était la seule vérité de l'esprit <sup>1</sup>. » Hegel n'a fait que tirer la conclusion de toute la tradition philosophique en identifiant raison et liberté : la liberté est le côté formel de la rationalité, la seule forme possible d'existence pour la raison <sup>2</sup>.

En concevant la raison comme liberté, la philosophie semble avoir atteint sa limite : ce qui reste encore à faire, la réalisation effective de la raison, n'est plus du domaine de la philosophie. Hegel considérait l'histoire de la philo-

1. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, « Einleitung ». *Werke*, IX, p. 22.

2. *Ibid.*, XIII, p. 34.

sophie comme définitivement close lorsqu'elle a réalisé cette identification. Cette conclusion ne signifiait pas cependant un avenir meilleur, mais le triste présent de l'humanité. Certes, Kant avait écrit ses idées pour une histoire universelle avec l'esprit d'un citoyen du monde, et dans le but d'une paix éternelle. Pourtant sa philosophie transcendentale pouvait faire naître la conviction que la réalisation effective de la raison par une modification de la réalité n'était pas nécessaire, puisque les individus peuvent être libres et raisonnables dans les limites de l'état de choses existant. Dans ses concepts essentiels, cette philosophie reste sous l'empire de l'ordre de l'époque bourgeoise. La raison n'est qu'une apparence rationnelle dans un monde déraisonnable, et la liberté qu'un semblant de vraie liberté au milieu de l'aliénation générale de la liberté. Cette apparence naît de l'intériorisation de l'idéalisme : raison et liberté deviennent des devoirs que l'individu doit et peut remplir en son for intérieur, quelles que soient les circonstances extérieures dans lesquelles il peut se trouver. On déclare que la nécessité n'est pas contradictoire avec la liberté, qu'elle en est au contraire la présupposition. Est dit libre celui qui reconnaît le caractère nécessaire de la nécessité, qui surmonte ainsi ce qu'elle a de purement nécessaire et l'élève jusqu'à la sphère de la raison. Si quelqu'un est né infirme et qu'il n'y a aucune perspective de le guérir dans l'état actuel de la science médicale, il surmontera cette nécessité en ne faisant jouer sa raison et sa liberté que dans les limites de son existence d'infirmes, c'est-à-dire en fixant a priori ses besoins, ses buts, ses actes, comme les buts, les besoins et les actes d'un infirme. La philosophie idéaliste de la raison a supprimé l'opposition préexistante entre liberté et nécessité de telle façon que la liberté n'empiète jamais sur le domaine de la nécessité, mais s'installe au contraire confortablement à l'intérieur des limites de cette nécessité. Hegel a dit un jour que cette suppression de la nécessité était « la sublimation de la nécessité en liberté » (*die Verklärung der Notwendigkeit zur Freiheit*<sup>3</sup>).

3. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 158, op. cit., VI, p. 310.

Mais la liberté ne peut être la vérité de la nécessité que si la nécessité est déjà vraie « en soi ». La détermination du rapport entre liberté et nécessité est caractéristique du lien entre la philosophie idéaliste de la raison et l'ordre établi. Ce lien est le prix payé pour la vérité de toutes ses connaissances. Il est déjà donné par la position du sujet dans la philosophie idéaliste. Ce sujet n'est raisonnable que dans la mesure où il se limite entièrement à lui-même. Tout le reste est pour lui quelque chose d'étranger, d'extérieur et par là-même de suspect. Pour que quelque chose soit vrai, il faut que cela soit certain ; pour être certain, il faut que cela soit posé par le sujet comme venant de lui. Cela est aussi vrai pour le *fundamentum inconcussum* de Descartes que pour les jugements synthétiques a priori de Kant. Cette limitation à soi-même et l'indépendance à l'égard de toutes les choses extérieures sont également les seules garanties de la liberté du sujet. Est libre ce qui ne dépend de personne et de rien, ce qui se possède en propre. La possession exclut l'altérité. La relation à l'autre, par laquelle le sujet va véritablement vers cet autre et s'unit à lui, est déjà considérée comme une perte, comme une dépendance. Hegel, en reconnaissant à la raison, en tant que réalité proprement dite, le caractère de « ce qui reste à soi-même », pouvait se référer à Aristote : depuis le début, il a été évident pour la philosophie que la plus haute forme d'être était présence à soi-même.

Cette identité dans la détermination de la réalité proprement dite renvoie à une identité plus profonde : à la propriété. Une chose n'est authentique que lorsqu'elle est autonome, lorsqu'elle peut subsister par elle-même et se suffire à soi-même. Une telle forme d'être est atteinte aux yeux de l'idéalisme lorsqu'un sujet possède le monde de telle façon que celui-ci ne puisse lui être enlevé, qu'il en dispose en permanence, et que le sujet se l'est approprié de façon telle qu'il soit dans toutes les circonstances en lui-même. Cependant la liberté à laquelle accèdent l'*ego cogito* de Descartes, la monade leibnizienne, le Je des catégories de Kant, le sujet de l'action originelle (*ursprüngliche Tathandlung*) chez Fichte et l'esprit du monde de Hegel, n'est pas la liberté de la possession jouissante avec laquelle le Dieu aristotélien évoluait dans son propre

bonheur. C'est plutôt la liberté d'une tâche difficile et qui ne connaît pas de fin. La raison, qui dans la nouvelle philosophie devient l'être proprement dit, doit sans cesse se recréer et recréer en même temps sa réalité dans une matière qui résiste : elle n'existe que par cet effort. La tâche dévolue à la raison n'est ni plus ni moins que la constitution du monde pour le moi. Elle doit créer l'universalité au sein de laquelle le sujet raisonnable retrouve les autres sujets. Elle doit garantir la possibilité que ce ne soit pas uniquement des monades autonomes qui se rencontrent, mais qu'une vie commune se constitue dans un monde commun. Toutefois, la caractéristique de cette tâche est de ne pas conduire plus loin que ce qui existe déjà : elle ne modifie rien. La constitution du monde est préalable à toute action réelle de l'individu : l'individu ne peut jamais disposer directement de ce qui est son action la plus authentique. Cette émotion caractéristique, qui a pour ainsi dire peur de faire d'une chose quelque chose d'autre, préside à toutes les déterminations de la philosophie de la raison. On proclame l'évolution, mais la véritable évolution n'est pas une « modification, une transformation en quelque chose d'autre<sup>4</sup> ». A la fin du processus n'apparaît rien qui n'ait déjà été présent « en soi » à son début. Un tel défaut était aux yeux de cette philosophie le résultat suprême. C'est justement à ce niveau le plus élevé que se révèle le caractère interne statique de tous ces concepts apparemment si dynamiques.

Toutes ces déterminations font sans aucun doute de la philosophie idéaliste de la raison une philosophie bourgeoise. Cette philosophie est cependant, par la seule existence du concept de raison, plus qu'une idéologie, et la confrontation avec cette philosophie est plus qu'un combat contre une idéologie. Le concept d'idéologie n'a de sens que lorsqu'il reste attaché à l'intérêt manifesté par la théorie à une modification des structures sociales. C'est un concept qui n'est ni sociologique, ni philosophique, mais politique<sup>5</sup>. Il juge une théorie, non en fonction du

4. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, op. cit., XIII, p. 41.

5. Cf. Max Horkheimer, « Ein neuer Ideologiebegriff? in *Grünbergs Archiv* », XV, 1930, p. 38 f.

conditionnement social de toutes ses vérités, ni par référence à une vérité absolue, mais uniquement en fonction de cet intérêt. Il y a d'innombrables systèmes philosophiques qui ne sont que des idéologies et qui, se trompant sur les rapports sociaux essentiels, s'insèrent volontairement dans l'appareil de domination. La philosophie idéaliste de la raison ne fait pas partie de ces systèmes, précisément dans la mesure où elle est réellement idéaliste. L'idée de la domination de l'être par la raison n'est finalement qu'une exigence de l'idéalisme. L'Etat autoritaire combat avec un instinct sûr l'idéalisme classique. La philosophie de la raison a aperçu certains constituants essentiels de la société bourgeoise : le moi abstrait, la raison abstraite, la liberté abstraite. Elle est en cela conscience vraie. La raison pure est avant tout la raison « indépendante » de tout élément empirique : ce qui est empirique semble mettre la raison dans un état de dépendance et est étranger à sa nature<sup>6</sup>. La limitation de la raison à un rôle théorique et pratique « pur » est l'aveu des insuffisances de la réalité. Mais elle manifeste aussi le souci du droit de l'individu, de ce qui en fait quelque chose de plus qu'un simple sujet économique, de ce qui est brimé dans le système d'échange généralisé de la société. L'idéalisme a tenté de maintenir au moins la pureté de la pensée. Il assume un étrange double-jeu, qui consiste à s'opposer aussi bien au vrai matérialisme de la théorie critique de la société qu'au faux matérialisme de la pratique bourgeoise. Dans l'idéalisme, l'individu proteste contre le monde en se rendant lui-même et en rendant le monde libre et raisonnable en pensée. Il est dans cette mesure essentiellement individualiste. Il conçoit toutefois l'unicité de l'individu en fonction de la faculté qu'à celui-ci de se suffire à soi-même, de la « propriété », et toutes les tentatives de reconstruire un monde intersubjectif à partir du sujet ainsi conçu sont restées très problématiques. L'autre moi ne pouvait être relié qu'abstractement à l'*ego* : cela restait un problème de la connaissance ou de l'éthique pures. La pureté de l'idéalisme est

6. Kant, *Nachlass*, Nr. 4728 », édit. Akademie der Wissenschaften, XVIII.

de la même manière ambiguë : les plus hautes vérités de la raison pratique et de la raison théorique doivent être pures, elles ne doivent pas reposer sur la réalité ; mais il faut, pour qu'une telle pureté soit sauvegardée, que la réalité soit abandonnée à l'impureté : l'individu reste livré à la fausseté de la réalité. Toutefois, le souci de l'individu a longtemps retenu l'idéalisme de consentir à ce que l'individu soit sacrifié au service de fausses communautés.

La protestation de la philosophie de la raison est une protestation idéaliste et sa critique est une critique idéaliste : elle ne s'étend pas aux conditions de l'existence matérielle. Hegel voyait dans le confinement de la philosophie dans le monde des pensées une « détermination essentielle » (*wesentliche Bestimmung*) : la philosophie réconciliera les oppositions dans l'avenir ; cependant « cette réconciliation ne s'opérera pas dans la réalité, mais dans le monde idéal<sup>7</sup> ». Au contraire la protestation et la critique matérialistes se développent dans la lutte menée par les groupes opprimés pour de meilleures conditions d'existence, et restent constamment en liaison avec le déroulement réel de ce combat. La philosophie occidentale a posé la raison comme la réalité proprement dite. A l'époque bourgeoise, la réalisation de la raison est devenue la tâche qui incombait à l'individu libre. Le sujet était le refuge de la raison : c'est par son intermédiaire que le monde objectif devait devenir raisonnable. Cependant, les conditions matérielles d'existence ne rendaient possible la liberté de la raison autonome que dans la pensée et le vouloir purs. Mais une situation historique a surgi, où la réalisation de la raison n'est plus nécessairement limitée à la pensée et au vouloir purs. Si la raison signifie l'organisation de la vie selon la libre décision de l'individu connaissant, l'impératif de la raison devient alors la création d'une organisation sociale où les individus régleraient leur vie ensemble en fonction de leurs besoins. Dans une telle société, la réalisation de la raison entraînerait la suppression de la philosophie. La tâche de la théorie de la société était de montrer cette possibilité et d'exposer les grands

---

7. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, op. cit. Bd. XIII, p. 67.

principes d'une modification de la structure économique. Elle pouvait diriger théoriquement le combat des couches qui, à cause de leur situation historique, devaient déclencher ce renversement. L'intérêt de la philosophie à savoir le souci de l'homme, a trouvé sa nouvelle forme dans l'intérêt de la théorie sociale. A côté de cette théorie, il n'y a plus de philosophie. La construction de la raison par la philosophie trouve son achèvement dans la création de la société raisonnable. L'idéal philosophique, le monde meilleur et l'être vrai, se confondent avec le but pratique de l'humanité combattante. Celui-ci reçoit ainsi un contenu humain.

Mais que penser, si l'évolution annoncée par la théorie ne se produit pas, si les forces qui devaient provoquer les transformations sont repoussées et semblent être vaincues ? Ces constatations ne conduisent pas pour autant à infirmer la vérité de la théorie, elles la font au contraire apparaître sous un autre jour, éclairant de nouveaux aspects et de nouveaux éléments de son contenu. De nombreuses revendications et affirmations de la théorie voient leur importance relative modifiée. La transformation intervenue dans la fonction de la théorie à cause de la nouvelle situation renforce son caractère de « théorie critique<sup>8</sup> ». Sa critique s'adresse également à la dérobade devant les conséquences de ses impératifs économiques et politiques en maint lieu où l'on se réclame d'elle. Cette situation oblige la théorie à formuler plus nettement le souci présent dans toutes ses analyses, de préserver les possibilités de l'homme, la liberté, le bonheur et les droits de l'individu. Ces possibilités découlent exclusivement pour la théorie, de la situation sociale concrète donnée : elles ne prennent un sens que comme problèmes économiques et politiques, et ont trait en tant que tels aux relations entre les hommes dans le processus de production, à l'emploi du produit du travail social, à la participation active des hommes à la gestion économique et politique de l'ensemble social. Lorsqu'un certain nombre d'éléments de la théorie sont devenus réalité, que les prévisions de la théo-

---

8. Max Horkheimer, « Traditionelle und kritische Theorie », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, p. 245.

rie se voient confirmées par l'évolution de l'ordre ancien, et que l'on s'attaque au passage à un ordre nouveau, alors il devient urgent de savoir quels buts la théorie s'est fixée. Car, contrairement à ce qui se passe dans les autres systèmes, la liberté humaine n'est pas ici une ombre ou une intériorité qui n'engage à rien et qui ne concerne pas le monde extérieur, mais une potentialité réelle, un rapport social de la réalisation duquel dépend le destin de l'humanité. A ce stade particulier de l'évolution se manifeste une nouvelle fois le caractère constructif de la critique théorique. Elle a été dès ses débuts plus qu'un simple catalogue et qu'une simple systématisation de faits, car son dynamisme venait précisément de l'énergie avec laquelle elle attaquait les faits et opposait à l'insuffisance de la réalité ses potentialités meilleures. Comme la philosophie, elle s'oppose au verdict de la réalité et au positivisme satisfait. Mais, contrairement à la philosophie, elle ne puise ses objectifs que dans les tendances du processus social. C'est pourquoi elle n'a pas peur de l'utopie que l'on dénonce comme caractérisant l'ordre nouveau. Si la vérité n'est pas réalisable à l'intérieur de l'ordre social existant, il est évident qu'elle apparaît de ce point de vue comme utopie. Pourtant, une telle transcendance ne parle pas contre, mais pour la vérité. Pendant longtemps, la composante utopique a été le seul élément progressiste de la philosophie : ainsi les utopies du meilleur Etat, du plaisir suprême, de la félicité parfaite, de la paix éternelle, etc. L'obstination qui consiste à rester fidèle à la vérité contre les apparences a fait place dans la philosophie d'aujourd'hui au dilettantisme et à un opportunisme sans pudeur. Dans la théorie critique, la persévérance est maintenue, comme dimension authentique de la pensée philosophique.

La situation présente fait ressortir cette qualité avec plus de relief encore. Le revers s'est produit à un stade où les conditions économiques nécessaires pour la transformation étaient données. La nouvelle situation sociale, dont les Etats autoritaires sont l'expression, pouvait être comprise et prévue sans hiatus à partir des concepts élaborés par la théorie. Ce n'est pas la faillite des concepts économiques qui est à l'origine des impulsions qui ont

entraîné une nouvelle affirmation de la revendication de la théorie : que se modifie l'ensemble du destin humain en même temps que se modifient les rapports économiques. Cette revendication se dirigeait plutôt contre une conception et un emploi déformés de l'économie, aussi bien dans la pratique que dans la discussion théorique. La discussion nous amène de nouveau à nous demander par quels caractères la théorie est plus que l'économie politique. Ce « plus » a été donné dès le début par le fait que la critique de l'économie politique était en même temps une critique de l'être social dans son ensemble. Au sein d'une société qui, dans sa totalité, est et était déterminée par les rapports économiques de façon telle que l'économie, échappant à toute domination, déterminait toutes les relations humaines, tout ce qui n'était pas économique était inclus également dans l'économie. Si cette domination est brisée, on verra que l'organisation raisonnable de la société dont se réclame la théorie critique est plus qu'une simple réorganisation de l'économie. Ce « plus » constitue précisément l'essentiel, ce par quoi la société devient raisonnable : la subordination de l'économie aux besoins des individus. La transformation de la société entraîne la suppression du rapport qui existait à l'origine entre la superstructure et l'infrastructure. Dans la réalité raisonnable, ce n'est plus le procès du travail qui doit déterminer le destin d'ensemble des hommes, mais les besoins généraux qui doivent déterminer le procès du travail. Ce n'est plus la réglementation du procès du travail qui doit être planifiée, mais les intentions qui ont présidé à cette réglementation, et qui doivent respecter la liberté et le bonheur des masses. En négligeant cet élément, la théorie perd quelque chose d'essentiel : elle élimine du tableau de l'humanité libérée l'idée de bonheur, qui doit justement la différencier de toutes les formes d'humanité précédentes. Si le bonheur et la liberté sont absents des relations entre les hommes, une augmentation de la production, si grande soit-elle, et la suppression de la propriété individuelle des moyens de production garderont encore la marque de l'injustice du passé.

Certes, la théorie critique a distingué plusieurs phases dans cette réalisation, et elle a attiré l'attention sur les

limitations de la liberté et les inégalités qui pèseront encore au début sur la nouvelle époque. Mais l'existence sociale transformée doit être déterminée dès le début par le but final à atteindre. Car la théorie critique n'a pas voulu concevoir avec ce but ultime un idéal social qui serait destiné à remplacer l'au-delà théologique, et qui apparaîtrait dans cet ordre nouveau lui aussi comme un au-delà, en raison du contraste qu'il présenterait avec la situation du début, et de sa réalisation lointaine. La théorie critique ne s'adjoint pas une philosophie en opposant au découragement et à la trahison les possibilités menacées et sacrifiées de l'homme. Elle ne fait que mettre en relief ce qui fut dès le début le fondement de ses catégories : la volonté que la suppression des conditions d'existence matérielles qui ont existé jusqu'à présent entraîne la libération de tous les rapports humains. Si la théorie critique, au milieu du découragement actuel, rappelle que ce sont le bonheur et la liberté des individus qui sont au centre de l'organisation de la réalité qu'elle appelle, elle ne fait que suivre en cela les implications de ses concepts économiques. Ce sont des concepts constructifs qui ne comprennent pas seulement la réalité existante, mais aussi la suppression de celle-ci et son remplacement par une nouvelle réalité. Dans la reconstruction théorique des rapports sociaux, les éléments qui se rapportent au futur sont aussi des composantes nécessaires de la critique de la situation actuelle et de l'analyse de ses tendances. La transformation qui est le but de ce processus et l'existence que l'humanité libérée doit se créer sont déjà déterminées par la mise en place et le développement des premières catégories économiques. La théorie ne peut s'appuyer sur aucun fait pour justifier sa fidélité aux éléments théoriques qui ont trait à la liberté future. Car tout ce qui a déjà été obtenu est pour elle menacé ou en voie de disparition et ne peut constituer un facteur positif, un élément de la société future, que s'il est incorporé à la nouvelle construction en tant qu'élément à transformer. Cette construction ne vise pas à compléter ou à élargir l'économie. Elle est l'économie elle-même, dans la mesure où elle englobe des contenus qui dépassent le cadre des rapports économiques existants.

La fidélité absolue à son but, qui ne peut être atteint lui-même que par une lutte sociale, conduit la théorie à opposer à ce qui a déjà été atteint, ce qui reste encore à obtenir et qui est sans cesse menacé. L'intérêt de la théorie pour la philosophie proprement dite apparaît dans ce contexte comme une manifestation de son opposition à l'état de choses existant. Mais le rôle de la théorie critique n'est pas de réaliser des idéaux qui seraient plaqués sur les luttes sociales. Elle distingue dans ces luttes, d'une part la cause de la liberté, et d'autre part celle de l'oppression et de la barbarie. Si cette dernière semble vaincre dans la réalité, on peut avoir facilement l'impression que la théorie critique dresse un idéal philosophique en face du développement des faits et de l'analyse scientifique de ce développement. Il faut cependant reconnaître que la science traditionnelle était plus désarmée que la philosophie devant l'état de choses existant. Ce n'est pas la science, mais la philosophie, qui a élaboré les concepts ayant trait aux possibilités de l'homme au-delà de son statut de fait. A la fin de la critique de la raison pure, Kant a posé trois questions qui résument « tout ce qui peut intéresser » la raison humaine : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que suis-je en droit d'espérer<sup>9</sup> ? Et, dans l'introduction à son cours de logique, il a ajouté à ces trois questions une quatrième qui les résume à son tour : Qu'est-ce que l'homme<sup>10</sup> ? La réponse à cette question n'est pas supposée être une description des différentes formes de la nature humaine, mais la recherche des possibilités existant en l'homme. Dans la période bourgeoise, la philosophie a ôté leur sens aussi bien à ces questions qu'à leurs réponses, en ne concevant comme possibilités de l'homme que les possibilités réelles déjà existantes à l'intérieur de l'état de choses présent. C'est ainsi qu'elles ne pouvaient être que des potentialités de la connaissance ou du vouloir purs.

Cependant, la modification d'un statut donné n'est pas l'affaire de la philosophie. Le philosophe ne peut prendre part aux luttes sociales que dans la mesure où il n'est pas uniquement philosophe : cette division du travail est aussi

9. Kant, *Werke*, édit. E. Cassirer, Berlin, 1911 sq., III, p. 540.

10. Kant, *op. cit.*, VIII, p. 344.

le résultat de la séparation moderne entre les moyens de production matériels et intellectuels. Ce n'est pas la philosophie qui peut abolir cette séparation. Les conditions d'existence sociales sont cause de ce que le travail philosophique a été et est encore essentiellement abstrait. La fidélité à l'abstraction dans la philosophie correspond mieux à l'état de fait et à la vérité que cette concrétude pseudo-philosophique qui daigne se mêler d'en haut aux luttes sociales. La part de vérité contenue dans les concepts philosophiques a été conquise en faisant abstraction du statut concret de l'homme et n'est vraie que dans ces conditions. La raison, l'esprit, la moralité, la connaissance, la félicité ne sont pas des catégories de la philosophie bourgeoise, mais intéressent l'humanité dans son ensemble. C'est en tant que telles qu'il faut les préserver, voire reconquérir. Si la théorie critique s'occupe des systèmes philosophiques où il pouvait encore être question de l'homme, elle s'occupe en premier lieu des dissimulations et des déformations avec lesquelles on a parlé de l'homme dans la période bourgeoise.

C'est dans cette perspective qu'ont été discutés dans cette revue quelques concepts philosophiques fondamentaux : vérité, rationalisme et irrationalisme, rôle de la logique, métaphysique et positivisme, la notion d'essence. Mais il ne s'est jamais agi d'une analyse sociologique, destinée à rapporter les positions philosophiques à leur lieu d'origine (*locus*) sociaux. On n'a jamais tenté non plus de réduire certains contenus philosophiques à des états de faits sociaux. Dans la mesure où la philosophie est plus qu'une idéologie, de telles tentatives sont vouées à l'échec. Le débat entre la théorie critique et la philosophie est directement concerné par le contenu de vérité des concepts et des problèmes philosophiques : il présuppose qu'ils contiennent réellement une part de vérité. L'objet de la sociologie de la connaissance, au contraire, n'est constitué que par les contre-vérités et non par les vérités de la philosophie précédente. Certes, les catégories philosophiques les plus élevées sont liées à des états de faits sociaux, ne serait-ce qu'avec cet état de fait très général que le débat entre l'homme et la nature n'est pas mené par l'humanité en tant que sujet libre, mais se déroule dans la société

soumise à la lutte des classes. Ce fait se manifeste dans de nombreuses « différences ontologiques » établies par la philosophie. On en trouve peut-être la trace jusque dans les formes mêmes de la pensée conceptuelle, comme par exemple quand la logique fut définie essentiellement en tant que logique prédicative, en tant que jugements portés sur des objets existants auxquels il s'agissait d'accorder ou de refuser un prédicat. La logique dialectique a commencé par attirer l'attention sur les insuffisances inhérentes à une telle conception du jugement : sur la contingence du jugement prédicatif, sur l'« extériorité » du jugement, si bien que le sujet du jugement apparaît comme étant à l'extérieur et existant pour soi, alors que le prédicat apparaît comme se trouvant dans notre esprit<sup>11</sup>. Bien plus, de nombreux concepts philosophiques sont des « représentations nébuleuses » issues de la détermination du destin par une économie échappant à la domination de l'homme, et qui peuvent être, en tant que telles, très exactement expliquées en fonction des conditions de vie matérielles. Mais, dans ses formes historiques, la philosophie recèle également une connaissance de certains contextes humains et objectifs, dont la signification dépasse la société précédente et qui, pour cette raison, ne peuvent pas être entièrement expliqués à partir de celle-ci. Non seulement les contenus traités sous les concepts de raison, d'esprit, de liberté, de moralité, d'universalité, d'essence, appartiennent à cette catégorie, mais aussi des acquisitions importantes de la théorie de la connaissance, de la psychologie et de la logique. Leur contenu de vérité qui dépasse le déterminisme social ne présuppose pas une conscience éternelle, qui constituerait transcendentalement la conscience individuelle des sujets historiques. Au contraire, il présuppose uniquement les sujets historiques dont la conscience s'exprime dans la théorie critique. C'est seulement pour celle-ci que ce contenu « débordant » peut être aperçu dans la vérité réelle. La vérité qu'elle reconnaît dans la philosophie n'est pas réductible à des rapports sociaux existants. Ceci ne serait le cas que pour une forme du destin où la conscience ne serait plus séparée de l'être, et où de la rationalité de

11. Hegel, *Encyclopädie* I, § 166, *op. cit.*, VI, p. 328.

l'être social pourrait découler la rationalité de la pensée. Mais jusqu'à maintenant la vérité, si elle voulait être plus qu'une vérité de fait, devait être arrachée aux rapports sociaux existants et s'affirmer contre eux ; elle est soumise à cette détermination négative. Les rapports sociaux cachent le sens de la vérité : ils forment pour ainsi dire l'horizon de fausseté qui a neutralisé l'action de la vérité. Un exemple : le concept de la conscience universelle, qui fut l'objet des efforts de tout l'idéalisme allemand, recouvre le problème de la relation du sujet à l'ensemble de la société : comment l'universalité peut-elle être sujet sans supprimer l'individualité ? On ne peut comprendre qu'il y a ici autre chose qu'un problème métaphysique ou relevant de la théorie de la connaissance que si l'on se dégage des cadres de la pensée bourgeoise. Les solutions philosophiques trouvées pour ce problème découlent de l'histoire de la problématique philosophique. Il n'est nul besoin d'une analyse sociologique pour comprendre la théorie kantienne de la synthèse transcendantale. Elle possède une vérité qui est de l'ordre de la théorie de la connaissance. L'interprétation donnée à la problématique kantienne par la théorie critique ne s'attaque pas à la problématique philosophique interne elle-même<sup>12</sup>. En liant la question de l'universalité de la connaissance à celle de la société comme sujet universel, elle ne prétend pas donner une solution philosophique meilleure. Elle veut bien plutôt montrer quels sont les contextes sociaux qui ont empêché la philosophie de poser les problèmes plus largement, et pourquoi cette philosophie n'était pas en mesure de fournir une autre solution. La déformation, inhérente à tout mode transcendantal d'approche de ce problème, pénètre pour ainsi dire la philosophie depuis l'extérieur et ne peut être pour cette raison vaincue qu'à l'extérieur de la philosophie. Cet « à l'extérieur » ne signifie pas que les contextes sociaux agissent de l'extérieur sur la conscience, qui aurait elle-même une forme d'existence propre. Il s'agirait plutôt d'une séparation à l'intérieur de l'ensemble social donné. La détermination de la conscience par l'être social est extérieure au même titre que sont extérieurs, dans la

12. Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, pp. 257 et suiv.

société bourgeoise, les conditions d'existence sociale de l'individu, qui le déterminent pour ainsi dire de l'extérieur. Une telle extériorité rend possible la liberté abstraite du sujet pensant. La liberté abstraite ne pourra disparaître qu'avec une transformation générale de la relation entre l'être social et la conscience.

Il faut tenir compte de cet « extérieur » si l'on veut rester fidèle à la conception de base de la théorie sur l'être social et la conscience. Dans l'histoire, jusqu'à présent, il n'y a pas encore eu d'harmonie préétablie entre la pensée juste et l'être social. Les rapports économiques déterminent essentiellement la pensée philosophique de la période bourgeoise en ce sens que c'est l'individu émancipé et autonome qui pense. Mais, comme il ne compte pas dans la réalité effective avec ses possibilités et ses besoins concrets, mais n'est considéré — abstraction faite de sa personnalité — que comme porteur d'une force de travail et de fonctions utiles dans le processus de mise en valeur du capital, il apparaît seulement dans la philosophie en tant que sujet abstrait ; il est donc fait abstraction de sa pleine humanité. S'il s'efforce de dégager l'idée de l'homme, il est obligé de le faire en s'opposant à la réalité effective ; s'il veut penser cette idée dans sa pureté philosophique et son universalité, il est obligé de faire abstraction du statut existant. Cette abstraction, cet acte de se détourner radicalement du donné, lui permettent cependant, dans le cadre de la société bourgeoise, de poursuivre à loisir sa recherche de la vérité et de rester fidèle aux vérités découvertes. Mais, en même temps que le concret et la réalité de fait, le sujet pensant laisse aussi l'insuffisance de celle-ci « au-dehors ». Il ne lui est toutefois pas possible de sortir de lui-même. Dès le moment où il s'est mis à penser, il a accepté l'isolement monadique de l'individu bourgeois, et sa pensée se développe en direction de cet horizon de fausseté qui lui cache la bonne issue.

On peut expliquer en fonction de cet horizon réduit quelques-uns des traits principaux de la philosophie bourgeoise. L'un d'entre eux affecte directement l'idée de la vérité elle-même et semble pour cette raison devoir *a priori* relativiser « sociologiquement » leur vérité à tous :

c'est l'association entre la vérité et la sécurité. Elle remonte en tant que telle à la philosophie antique, mais n'a pris que récemment cette forme caractéristique, où la vérité doit faire ses preuves comme propriété inaliénable de l'individu, et où cette preuve est considérée comme effective lorsque l'individu peut produire cette vérité avec ses propres ressources. Le processus de la connaissance n'est jamais achevé, parce que l'individu dans chaque acte cognitif, doit « recréer » le monde et les catégories de l'expérience, mais ce processus ne va jamais plus loin, parce que la limitation de la connaissance « créatrice » à la sphère transcendante rend impossible toute transformation du monde. La construction du monde se fait derrière le dos des individus et elle est cependant leur œuvre.

Les contextes sociaux correspondants sont clairs. Les éléments progressistes de cette construction de la connaissance, le fondement de la connaissance sur l'autonomie de l'individu et la vocation de la connaissance comme acte et devoir à renouveler sans cesse, se voient dépouillés de leurs conséquences dans le cadre de la société bourgeoise. Mais le déterminisme sociologique affecte-t-il le contenu véritable de la construction, le rapport essentiel entre la connaissance, la liberté et la praxis ? Ce n'est pas seulement dans l'état de dépendance de la pensée, mais aussi dans l'autonomie (abstraite) de ses contenus, que se manifeste la domination de la société bourgeoise, qui détermine la conscience de telle façon que l'activité et les contenus de celle-ci se déploient sur le plan de la raison abstraite. C'est cette abstraction qui en sauve la vérité et qui en est même la condition d'existence. Elle est vérité seulement dans la mesure où elle n'est pas vérité de la réalité sociale. C'est parce qu'elle ne l'est pas, parce qu'elle transcende cette réalité, qu'elle peut être l'objet de la théorie critique. La sociologie, ne s'occupant que des déterminismes n'a rien à voir avec la vérité ; son activité, utile à maints égards, vient fausser le propos et le but de la théorie critique. Ce qui, dans le savoir passé, était à porter au compte du contexte social, disparaît avec la société à laquelle il a été lié. Ce n'est pas cela qui fait le souci de la théorie critique, mais plutôt que ne soient pas perdues des vérités sur lesquelles le savoir du passé a déjà travaillé.

Cela ne signifie pas qu'il y ait des vérités éternelles, qui se développeraient sous des formes historiques variables, si bien qu'il n'y aurait qu'à briser la coquille pour trouver le noyau. Si la raison, la liberté, la connaissance et le bonheur ne sont devenus réalité qu'à partir de concepts abstraits, alors la raison, la liberté, la connaissance et le bonheur pourront aussi être tout autre chose. Ces différentes formes auront entre elles tout autant et tout aussi peu de points communs que l'association d'hommes libres peut en avoir avec la société de concurrence productrice de marchandises. Toutefois, à l'identité de la structure sociale de base de la société jusqu'à aujourd'hui correspond aussi l'identité de certaines vérités universelles. C'est précisément leur caractère universel qui contribue à constituer leur contenu de vérité : c'est un fait que la lutte de l'idéologie autoritaire contre les généralités abstraites a mis de nouveau en lumière. Que l'homme soit une créature raisonnable, que cette nature exige la liberté, que la félicité soit son bien suprême, ce sont des généralités auxquelles précisément leur caractère universel confère une force de progrès. L'universalité leur donne presque une vocation subversive : ce n'est pas seulement tel ou tel, mais tous qui doivent être raisonnables, libres et heureux. Dans une société où la réalité vient démentir ces affirmations universelles, la philosophie ne peut pas les concrétiser. Mais, dans de telles conditions, la fidélité à l'universalité est plus importante que sa destruction par la philosophie.

L'intérêt porté par la théorie critique à la libération de l'humanité la rattache à certaines anciennes vérités qu'elle se doit de conserver. C'est la conviction que l'homme peut être plus qu'un sujet utilisable dans le processus de production de la société de classes qui apparente le plus profondément la théorie critique à la philosophie. Dans la mesure où la philosophie ne s'est pas émue de ce que, jusqu'à présent, les rapports économiques ont effectivement déterminé les hommes au lieu d'être déterminés par eux, elle a pactisé avec les forces d'oppression. C'est le mauvais matérialisme qui est à la base de tout l'idéalisme : la consolation que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes (consolation qui, même si elle ne reflète pas

la conviction du philosophe, se forme presque d'elle-même sous l'influence du mode de pensée de l'idéalisme bourgeois et qui constitue l'affinité entre celui-ci et son temps), que l'esprit n'a pas à faire valoir ses droits dans ce monde, et doit se faire une place dans un autre monde qui n'entrerait pas en conflit avec celui-ci. On comprend que le matérialisme de la praxis bourgeoise se satisfasse d'une telle position. Le matérialisme défectueux de la philosophie est dépassé par la théorie matérialiste de la société. Elle ne s'élève pas seulement contre les rapports de production qui ont été le fruit de celui-là, mais aussi contre toute forme de production qui domine l'homme au lieu d'être dominée par lui. Tel est l'idéalisme que l'on trouve à la base de son matérialisme. Mais ses concepts constructifs conserveront également un reste d'abstraction tant que la réalité effective à laquelle elle prétend ne sera pas atteinte. Cependant, l'abstraction ne repose pas ici sur un refus de voir la réalité, mais sur une orientation des regards vers le statut futur de l'homme. Elle ne peut plus être réduite par une nouvelle théorie plus exacte de l'état de choses existant (comme l'abstraction idéaliste dans la critique de l'économie politique), car après elle il n'y aura pas de nouvelle théorie, mais seulement la réalité raisonnable elle-même. Aucune forme de pensée conceptuelle ne peut franchir l'abîme qui la sépare de ce qui existait avant elle. Il faut de l'imagination pour rester fidèle dans le présent à ce qui n'est pas encore présent. Que la philosophie ait une affinité essentielle avec l'imagination, on peut le voir d'après la fonction que lui ont assignée les philosophes, en particulier Aristote et Kant sous la dénomination de « force de représentation » (*Einbildungskraft*). En vertu de son pouvoir unique de « voir » un objet sans qu'il soit présent, et de pouvoir faire quelque chose de nouveau en partant des matériaux donnés par la connaissance, la puissance de représentation témoigne d'un fort degré d'indépendance par rapport au donné, et de liberté dans un monde non libre. Elle peut anticiper sur l'avenir en franchissant les limites de l'existence. Lorsque Kant définit cette « faculté fondamentale de l'âme humaine » comme étant à la base de toute connaissance *a priori*, cette limitation à *a priori* fait passer l'accent de l'avenir au

passé. La force de représentation tombe sous le coup de la dépréciation généralisée de l'imagination. Cela fut toujours le privilège des enfants et des fous de laisser leur imagination libre de construire un monde plus beau et plus heureux<sup>13</sup>. Il est certain qu'on peut se représenter toutes sortes de choses par l'imagination. Mais, avec la théorie critique, l'horizon des possibilités n'est plus infini. La liberté de la représentation s'évanouit à mesure que la liberté réelle devient possibilité réelle. Les limites de l'imagination ne sont donc plus des lois de nature universelles (ainsi que la dernière théorie bourgeoise de la connaissance, consciente de l'importance de l'imagination<sup>14</sup>, les avait fixées), mais au sens le plus strict du terme, des limites techniques : elles sont fixées par le niveau de développement technique. Pourtant, la théorie critique n'est pas pour autant la peinture d'un monde futur, bien que l'on soit en droit de penser que la réponse de l'imagination à un tel défi serait peut-être loin d'être absurde. Si on laissait l'imagination libre de répondre aux questions posées par Kant, en mettant à sa disposition comme matériau tous les moyens techniques actuels, toute sociologie serait effrayée par le caractère utopique de ses réponses. Et, cependant, les réponses qui pourraient être données par la sociologie seraient certainement plus proches de la vérité que celles qui sont le résultat des strictes analyses conceptuelles de l'anthropologie philosophique. Car elle définirait ce qu'est l'homme en fonction de ce qu'il pourra être demain réellement. A la question : que puis-je espérer ? elle insisterait beaucoup moins sur une félicité éternelle et sur une liberté intérieure que sur le développement et la satisfaction des besoins qui sont déjà possibles. Dans une situation où un tel avenir représente une possibilité réelle, l'imagination est un instrument important pour la tâche qui consiste à maintenir sans cesse ce but présent à notre esprit. Le rapport de l'imagination aux autres facultés de la connaissance n'est pas celui de l'apparence à la vérité (pour qui, lorsqu'elle se pose en tant que vérité unique, la vérité future ne peut apparaître que

13. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., p. 625.

14. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle, 1929, p. 219.

comme une apparence). Sans l'imagination, toute connaissance philosophique reste prisonnière du passé ou du présent, détachée de l'avenir qui seul relie la philosophie à l'histoire vraie de l'humanité.

L'insistance sur le rôle de l'imagination semble être en contradiction flagrante avec le strict esprit scientifique que la théorie critique a revendiqué dès ses débuts pour l'élaboration de son appareil conceptuel. Cette référence à l'esprit scientifique constitue un point d'accord remarquable entre la théorie critique et la philosophie idéaliste de la raison : celle-ci, ne pouvant rester fidèle à l'homme qu'en faisant abstraction de la réalité effective, a cherché à compenser cette abstraction en se rapprochant autant que possible des sciences. Car, pour celles-ci, la valeur d'usage n'importait pas beaucoup. Les néo-kantiens rejoignent Kant et Husserl rejoint Descartes dans leur souci mutuel d'exactitude scientifique. La philosophie ne s'est pas occupée de savoir comment les sciences étaient appliquées, si leur utilité et leur fécondité étaient déjà une manifestation de leur plus grande vérité, ou si elles n'étaient pas au contraire des signes de l'inhumanité générale : elle était intéressée essentiellement par la méthodologie des sciences. La théorie critique a pensé d'abord que la seule tâche qui restait à la philosophie était l'élaboration des résultats les plus généraux des sciences. Mais elle partait du point de vue que les sciences avaient suffisamment fait la preuve de leur capacité à servir le développement des forces productrices et à ouvrir de nouvelles possibilités pour l'enrichissement de l'existence. Toutefois alors que le lien entre la philosophie idéaliste et la science fut entaché dès le début par la dépendance des sciences à l'égard des rapports de production existants, la théorie critique de la société pré-suppose que les sciences se dégageront de cette inféodation. On évite donc ainsi dès le départ la fétichisation néfaste de la science, mais cela ne libère pas la théorie critique de la nécessité d'une critique permanente de l'esprit scientifique tenant compte de toutes les situations sociales nouvelles. L'esprit scientifique en tant que tel n'est jamais une garantie de vérité, à plus forte raison dans une situation où la vérité s'oppose à la réalité des faits, et est même cachée par elle comme aujourd'hui. La

prévisibilité scientifique ne peut appréhender le caractère futur de la vérité. Même dans le déploiement des forces de production et dans le développement de la technique, il n'y a pas de progrès régulier de la société ancienne vers la société nouvelle. Là aussi, c'est l'homme qui doit décider lui-même du progrès, non l'Homme en général, du renouvellement intellectuel et moral duquel on attend la planification de ce qui peut être planifié (ce par quoi on oublie que la seule planification dont il est question implique que disparaisse la séparation abstraite entre le sujet et son activité, et entre le sujet universel et le sujet individuel), mais l'union des hommes qui sont à l'origine de ce changement. Comme c'est d'eux que dépend en premier lieu ce que doivent devenir la science et la technique, celles-ci ne peuvent pas servir de modèle conceptuel a priori à la théorie critique.

Enfin, la théorie critique est critique envers elle-même, et ses propres représentants sociaux. Le contenu philosophique de la théorie est une forme de protestation contre le nouvel « économisme » : contre un isolement de la lutte économique, contre la séparation maintenue entre l'économique et le politique. On lui a très tôt opposé que l'essentiel était la situation de l'ensemble de la société en un moment donné, les relations entre les divers groupes sociaux, les rapports de force politiques. La transformation de la structure économique devrait changer la situation de l'ensemble de la société de façon telle que la suppression des antagonismes économiques entre les différents groupes et les individus rendrait les rapports politiques autonomes et déterminerait l'évolution de la société. Avec la disparition de l'Etat, les rapports politiques devraient devenir des rapports humains universels et se consacrer à la gestion des richesses sociales dans l'intérêt de l'Humanité délivrée.

La théorie matérialiste de la société est à l'origine une théorie du XIX<sup>e</sup> siècle. Si elle a conçu en une période donnée son rapport à la philosophie de la raison sous le signe de l'héritage, elle s'est représenté cet héritage selon le statut qui était celui du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce statut a quelque peu changé depuis lors. A cette époque, la théorie avait déjà pris suffisamment conscience d'une barbarie mon-

tante, mais il lui semblait encore plus urgent de préserver, tout en le dépassant, ce que le XIX<sup>e</sup> siècle représentait encore. Cet héritage devait sauver également ce que la culture de la société bourgeoise avait apporté au développement et au bonheur de l'individu, en dépit de toute la misère et l'injustice. Ce qui avait été atteint et ce qui restait encore à faire était suffisamment visible pour tous ; la force d'attraction exercée par la théorie venait de son intérêt pour l'individu et il n'était pas nécessaire de fonder celui-ci philosophiquement. La situation de cet héritage s'est modifiée dans l'intervalle. Entre la réalité de la raison jusqu'à présent, et sa réalisation sous la forme prévue par la théorie, s'interpose, non plus une portion du XIX<sup>e</sup> siècle, mais la barbarie autoritaire. De plus en plus, cette culture qui devait être dépassée appartient au passé. Cachée par une facticité dans laquelle le sacrifice total de l'individu est presque devenu naturel et évident, elle est déjà si loin que le fait de s'y consacrer n'est plus un signe de fierté et de défi, mais un signe de deuil. La théorie critique doit se pencher d'autant plus sur le passé qu'elle s'attache à l'avenir. Actuellement se répète sous une autre forme la situation devant laquelle se trouve placée la théorie de la société au XIX<sup>e</sup> siècle. De nouveau la situation réelle se trouve à un niveau inférieur au niveau général de l'histoire. Les entraves mises aux forces de production et le maintien d'un bas niveau de vie caractérisent même les pays économiquement avancés. Le reflet de la vérité future dans la philosophie antérieure témoigne d'états de choses qui permettent de voir au-delà de cette situation anachronique. C'est pourquoi la théorie critique reste liée à ces vérités. Elles y apparaissent comme une prise de conscience des possibilités pour lesquelles la situation historique elle-même est mûre, et qui sont préservées dans les concepts économiques et politiques de la théorie critique.

# contribution à la critique de l'hédonisme

(1938)\*

La philosophie idéaliste de l'époque bourgeoise avait tenté de saisir sous le nom de raison le concept universel qui devait se réaliser dans les individus. L'individu apparaît comme un moi isolé des autres dans ses désirs, ses pensées et ses intérêts. Le dépassement de cet isolement et la construction d'un monde commun à tous les hommes s'opèrent par la réduction de l'individualité concrète au sujet pensant, au moi raisonnable. Les lois de la raison finissent par créer une communauté entre des hommes dont chacun suivait jusqu'alors son intérêt particulier. Certaines formes au moins de l'intuition et de la pensée peuvent être posées comme universelles, et on peut déduire du caractère raisonnable de la personne quelques maximes de l'action générales. Dans la mesure où l'individu ne doit participer à cette universalité qu'en tant qu'être doué de raison et non avec la multiplicité empirique de ses besoins et de ses facultés, une telle idée de la raison implique déjà le sacrifice de l'individu. Son épanouissement complet ne peut être assumé par la raison : la satisfaction de ses besoins et de ses facultés, son bonheur même, apparaissent comme relevant de l'arbitraire et de la subjectivité et ne peuvent s'accorder avec le caractère universel du principe supérieur qui détermine l'activité humaine. « C'est le sentiment de plaisir ou de déplaisir propre à chacun qui détermine ce qui pourra lui apporter la félicité, et chez un seul et même sujet la diversité des besoins soumet ce

---

\* Publié pour la première fois in *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1-2, Paris. Traduction de Daniel Bresson.

sentiment à de nombreuses variations. De la sorte, une loi subjectivement nécessaire (posée comme loi naturelle) représenterait donc objectivement un principe pratique fortuit, susceptible d'être très différent selon les individus, qui par là ne pourrait jamais être l'objet d'une loi...<sup>1</sup>. » Ce n'est pas le bonheur qui peut être considéré comme essentiel, car le bonheur ne permet pas le dépassement de l'individu dans sa contingence et son imperfection. Hegel a vu l'histoire de l'humanité en proie à ce malheur inéluctable : il faut sacrifier les individus au nom de l'universalité, car il n'y a pas d'harmonie préétablie entre l'intérêt général et l'intérêt particulier, entre la raison et le bonheur. Le progrès de la raison se fait contre le bonheur des individus : « Est heureux celui qui a adapté son destin à son caractère et à son vouloir propres et qui jouit ainsi de lui-même dans son existence. L'histoire du monde n'accorde pas de place au plaisir. Les périodes de bonheur y sont des pages blanches<sup>2</sup>... » L'universel marche sur la tête des individus et l'histoire conceptualisée apparaît comme le temple de l'esprit.

Hegel a combattu l'eudémonisme au nom du progrès historique. Non qu'en lui-même, le principe eudémoniste qui veut faire de la félicité et de la jouissance ce qu'il y a de plus élevé, soit faux. Son insuffisance vient de ce qu'« il situe dans un monde vulgaire et une réalité quotidienne » la satisfaction des désirs, le bonheur des individus. Un tel eudémonisme voudrait que l'individu se réconcilie avec les désirs. Il devrait pouvoir « leur faire confiance et s'abandonner à eux sans pécher<sup>3</sup> ». Mais, selon Hegel, l'eudémonisme pêche contre la raison historique en acceptant que ce que l'existence humaine compte de plus élevé dépende de la mauvaise réalité empirique.

La critique hégélienne de l'eudémonisme témoigne de la reconnaissance de l'objectivité exigée du bonheur. Si en effet le bonheur n'est rien de plus que la satisfaction immédiate d'intérêts particuliers, l'eudémonisme est por-

1. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, tome I, livre I, 1, § 3, II. *Werke*, édit. E Cassirer, Berlin, 1912 et suiv. V, p. 29.

2. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Werke*, Originalausgabe, IX, p. 34.

3. Hegel, « Glauben und Wissen », *Werke*, op. cit., I, pp. 8 et suiv.

teur d'un principe irrationnel, qui a pour conséquence de maintenir les hommes dans un mode de vie donné. Le bonheur humain devrait être autre chose que la satisfaction personnelle ; sa vocation est de dépasser la subjectivité.

L'eudémonisme antique, comme l'eudémonisme bourgeois, ont essentiellement conçu le bonheur sous la forme d'un tel état subjectif ; dans la mesure où les hommes peuvent et doivent y accéder dans les limites du statut qui, prévu par le système social en vigueur, cette doctrine contient un élément de résignation et d'acceptation. L'eudémonisme entre en conflit avec le principe de l'autonomie critique de la raison.

L'opposition du bonheur et de la raison remonte à la philosophie antique. On retrouve dans le concept grec de la *Tychè* cette attitude résignée vis-à-vis du bonheur<sup>4</sup>, qui le relègue dans le domaine de la fortune, de ce que l'on ne peut ni contrôler, ni dominer, de la puissance irrationnelle de circonstances essentiellement extérieures à l'individu, si bien que le bonheur ne peut que venir s'ajouter en surimpression aux intentions et aux buts de celui-ci. Le bonheur fait patrie des « biens extérieurs » qui ne dépendent pas de la liberté de l'individu, mais de la fortune impénétrable de l'ordre social. La véritable félicité, l'accomplissement des plus hautes facultés de l'individu, ne peuvent donc pas consister en ce que l'on appelle couramment le bonheur : il faut le chercher dans le monde de l'âme et de l'esprit.

Les tendances hédonistes de la philosophie ont réagi contre cette intériorisation du bonheur qui se satisfait de l'anarchie et du manque de liberté régissant les conditions d'existence matérielles. En plaçant le bonheur dans le plaisir, elles exigeaient simplement que soient aussi satisfaits les besoins et les facultés de sens et que l'homme atteigne par leur intermédiaire à la jouissance de son existence, sans pécher pour cela contre sa nature, sans honte ni sentiment de culpabilité. Avec le principe de l'hédonisme, la revendication de la liberté pour l'individu

---

4. Aristoteles, *La politique*, 1323 b 27 et suiv., *Magna Moralia*, 1206 b 30 et suiv., *La politique*, 1332 a 30.

— formulée sous une forme abstraite et sommaire — est entrée dans le domaine des conditions de vie matérielles. Mais, dans la mesure où la protestation matérialiste de l'hédonisme préserve un aspect de la libération de l'homme décrié ailleurs, il rejoint le propos de la théorie critique.

On distingue deux types d'hédonisme : la tendance cyrénaïque et la tendance épicurienne. Les cyrénaïques partent du point de vue que certains désirs et besoins de l'individu sont liés dans leur satisfaction au sentiment de la volupté. Le bonheur consisterait alors à éprouver ces plaisirs aussi souvent que possible. « Le but est la volupté particulière, la félicité étant la somme des diverses sensations de volupté, y compris les voluptés passées et futures. La volupté particulière est désirable par elle-même, la félicité au contraire n'est pas désirable par elle-même, mais pour la somme des sensations particulières de volupté<sup>5</sup>. » la nature des différents désirs et besoins n'a aucune importance ; leur valeur morale ne vient pas de leur nature, elle est donnée par la tradition et les préceptes de la société<sup>6</sup> ; seule la volupté importe ; c'est le seul bonheur donné à l'individu. « Entre volupté et volupté il n'y a, selon eux, aucune différence, et il n'y a rien qui puisse être plus voluptueux qu'une autre sensation de volupté<sup>7</sup>. » Voici maintenant la protestation matérialiste contre l'intériorisation : « Les voluptés physiques sont bien supérieures aux voluptés de l'âme et les douleurs physiques sont pires que les douleurs morales<sup>8</sup>. » On y trouve même la révolte contre l'abandon de l'individu au profit de la totalité à qui est conféré un statut autonome : « Il est raisonnable que l'individu de valeur ne se sacrifie pas pour la patrie. Car il ne faut pas faire fi de l'intelligence pour le profit des imbéciles<sup>9</sup>. »

Non seulement cet hédonisme ne distingue pas entre les diverses formes de jouissance, mais il ne fait pas non plus de différence entre les individus qui les ressentent.

5. Diogenes Laertius, *Buch II*, 88 ; trad. O. Apelt, Leipzig, 1921, I, p. 101.

6. Diogenes Laertius, II, 93 ; *ibid.*, I, p. 103.

7. Diogenes Laertius, II, 87 ; *ibid.*, I, p. 100.

8. Diogenes Laertius, II, 90 ; *ibid.*, I, p. 102.

9. Diogenes Laertius, II, 98 ; *ibid.*, I, p. 106.

Tels qu'ils sont ils ont droit à être satisfaits, et le monde tel qu'il est doit leur procurer la plus grande jouissance possible. L'hédonisme, en faisant du bonheur un acte d'abandon et une jouissance immédiate, est le reflet d'un état de choses inhérent à la structure de la société antagoniste et qui n'est perceptible que sous cette forme explicite.

Dans cette forme de société, le monde tel qu'il est ne peut devenir objet de jouissance que si tous les éléments qui le composent, les hommes aussi bien que les choses, y sont pris tels qu'ils apparaissent, sans que leur essence (c'est-à-dire leurs possibilités optimales découlant du niveau de développement atteint par les forces de production) soit perçue par celui qui éprouve cette jouissance. Car, étant donné que la forme de vie n'est pas déterminée par les intérêts véritables des individus qui définiraient eux-mêmes leurs formes d'existence dans une lutte en commun contre la nature, ces possibilités ne sont pas réalisées dans les relations sociales essentielles : lorsqu'elles parviennent à la conscience, elles sont déjà mutilées et refoulées. Tout rapport avec les hommes ou les choses qui irait plus loin que cette connaissance immédiate, toute compréhension plus poussée, se heurterait rapidement à leur véritable nature, à ce que hommes et choses pourraient être et ne sont pas, et souffriraient de cette apparence. On la contemple à la lumière des possibilités non réalisées et elle n'est plus tant un instant privilégié parmi les autres qu'une sensation éphémère qui s'en va irrémédiablement. Les défauts et la laideur des objets de la jouissance se chargent de la laideur et du malheur universels alors qu'ils pouvaient devenir source de plaisir tant qu'ils étaient appréhendés immédiatement. Le caractère fortuit des relations avec les hommes et les choses, les difficultés, les pertes et les renoncements inhérents à celui-ci, deviennent l'expression de l'anarchie et de l'injustice de l'ensemble : d'une société où tout, jusqu'aux rapports les plus personnels, est déterminé par la loi économique de la valeur.

A l'intérieur de cette société, il est interdit de reposer sur le bonheur à toute relation entre les hommes dépassant la rencontre immédiate ; à plus forte raison, les

relations dans le cadre du procès de travail, qui n'est pas réglé en fonction des besoins et des facultés des individus mais de la mise en valeur du capital et de la production de marchandises. Les rapports entre les hommes sont des rapports de classes, et leur forme la plus typique est le contrat de travail. Partant de la sphère de la production, ce caractère contractuel des relations humaines s'est étendu à toute la vie sociale : elles n'existent plus que sous leur forme réifiée, en tant que résultat de la prestation des partenaires, laquelle se voit affectée d'un contenu de classe spécifique. Si l'on pouvait forcer ce caractère de choses, non par cette cordialité affable qui ne fait que souligner les distances, mais par un souci de solidarité mutuelle, un retour des hommes à leur fonction et à leur situation sociale normales serait impossible ; le système contractuel sur lequel cette société repose serait brisé.

Ce contrat n'englobe pas toutefois toutes les formes de relations inter-personnelles. La société a libéré toute une catégorie de relations, dont la valeur consiste précisément à être indépendantes des prestations contractuelles et des services matériels : des relations où les individus s'affirment en tant que personnes et dans lesquelles ils doivent réaliser leur personnalité. L'amour, l'amitié, la camaraderie comptent parmi ces rapports personnels dans lesquels la culture occidentale a vu le bonheur terrestre suprême des hommes. Mais si ces rapports sont réellement ce qu'ils devraient être, ils ne peuvent constituer un refuge pour le bonheur. Pour être les garants d'une communauté profonde et durable entre les individus, ils doivent reposer sur la connaissance compréhensive de l'autre, ils doivent être connaissance sans compromission. L'autre n'apparaît pas seulement à une telle connaissance dans l'intégrité immédiate de son apparence physique, qui peut être désirée et appréciée pour sa beauté, mais dans son essence, tel qu'il est en vérité. Cependant, son image est faite aussi de toute la laideur, l'injustice, l'inconstance, l'insuffisance et l'éphémérité, qui ne sont pas des manifestations subjectives susceptibles d'être repoussées par des efforts de compréhension mais qui représentent bien plutôt l'intrusion de la nécessité sociale dans la sphère personnelle, et qui constituent les désirs, les besoins et

les intérêts de la personne dans la société. C'est précisément l'être de la personne qui s'exprime dans les comportements auxquels l'autre (ou la personne elle-même) réagit par la déception, le souci, la pitié, la peur, l'infidélité, la jalousie et la tristesse. Ces sentiments ont été élevés par la culture au rang du solennel et du tragique ; en fait, ils ouvrent déjà une brèche dans la réification. Par le comportement qu'ils expriment, l'individu cherche à se libérer d'une loi sociale à laquelle il a obéi jusqu'alors, que ce soit celle du mariage, de la profession ou de toute autre obligation fixée par la morale. Il veut maintenant suivre sa passion. Mais la passion est beaucoup trop désordonnée et par là immorale dans un système où la liberté n'existe pas ; elle entraîne le malheur quand elle n'est pas détournée vers des buts désirés par tous.

Ce n'est pas seulement cet aspect qui voue les rapports personnels à la douleur et au malheur. Le développement de la personnalité suppose aussi le développement de la connaissance, la compréhension de la situation réelle dans laquelle on vit. Cette situation étant ce qu'elle est, chaque pas par lequel l'individu s'écarte d'un abandon immédiat à l'apparence et de l'acceptation inconditionnelle de l'idéologie qui en cache la véritable nature, détruira aussi le bonheur qu'on lui offrait. Si l'individu agit avec conséquence, il sera conduit soit à la révolte contre l'ordre établi, soit au renoncement. La connaissance ne l'aide pas à être heureux, et sans elle la personne retombe dans le filet des relations réifiées ; c'est un dilemme inévitable. La jouissance et la vérité, le bonheur et les relations essentielles entre les individus sont inconciliables.

L'hédonisme conséquent, en ne cachant pas ce hiatus, a eu une fonction positive. Il n'a pas cherché à faire croire aux hommes que, dans une telle société anarchique, le bonheur était représenté par la personnalité évoluée, parvenue au sommet de la culture. L'hédonisme ne peut être utilisé par une idéologie liée à l'oppression de la liberté et au sacrifice des individus. Il faudrait qu'il soit au préalable intériorisé moralement ou qu'on lui donne une interprétation utilitaire. L'hédonisme revendique le bonheur pour tous les individus ; il n'hypostasie aucune universalité dans laquelle se résoudrait le bonheur sans égard

à l'individu. On peut parler du progrès de la raison universelle qui s'accomplit malgré le malheur des individus, mais cela n'a aucun sens de séparer le bonheur universel du bonheur des individus.

L'hédonisme est l'antithèse de la philosophie de la raison. Ces deux orientations de la pensée conservent abstraitement certaines potentialités de la société existante qui préfigurent une vérité société humaine. La philosophie de la raison conserve le développement des forces de production, l'élaboration libre et rationnelle des conditions de vie, la domination de la nature, l'autonomie critique des individus socialisés ; l'hédonisme, lui, conserve l'épanouissement et la satisfaction des besoins humains, la libération d'un procès de travail inhumain, la disponibilité du monde pour le plaisir. Les deux théories sont inconciliables dans le cadre de la société existante, de même que les principes qui les sous-tendent. L'idée de la raison vise une universalité où les intérêts antagonistes des individus « empiriques » sont supprimés ; mais, dans cette universalité, la véritable satisfaction des individus, leur bonheur, reste un élément étranger, extérieur, qui doit être sacrifié. Il n'y a pas d'harmonie possible entre l'intérêt général et les intérêts particuliers, entre la raison et le bonheur : l'individu est victime d'une illusion lorsqu'il croit apercevoir une correspondance entre les deux genres d'intérêt : la raison fait fi des individus. Le véritable intérêt, celui de l'universalité, s'objective pour les individus et prend la forme d'une puissance qui les domine. Avec l'idée du bonheur, l'hédonisme cherche à maintenir l'épanouissement et la satisfaction de l'individu comme une fin opposée à la réalité anarchique et misérable. Mais la protestation contre l'universalité réifiée et les sacrifices dépourvus de sens qu'elle exige ne peut que nous faire pénétrer plus avant dans l'isolement et l'antagonisme entre les individus, tant que ne seront pas formées et conçues les forces historiques qui pourront transformer la société existante en une véritable universalité. Le bonheur reste pour l'hédonisme essentiellement subjectif ; il pose l'intérêt particulier de l'individu tel qu'il apparaît comme le véritable intérêt et prend sa défense contre toute forme d'universalité. Telle est la limite de

l'hédonisme, ce qui l'apparente à l'individualisme, produit de la concurrence. Son concept du bonheur ne peut exister qu'abstraction faite de l'universalité. Le bonheur abstrait correspond à la liberté abstraite de l'individu monadique. L'objectivité concrète du bonheur est pour l'hédonisme un concept qu'il ne peut justifier.

Ce dilemme inévitable, auquel l'eudémonisme le plus radical ne peut pas échapper non plus, fait très justement l'objet des critiques de Hegel : il réconcilie le bonheur particulier avec le malheur universel. Ce qu'il y a de faux dans l'hédonisme ne réside pas dans le devoir qui incombe à l'individu de chercher et de trouver son bonheur, dans un monde d'injustice et de misère. Le principe hédoniste en tant que tel s'élève avec force contre ce système et, si les masses pouvaient un jour en être pénétrées, elles ne pourraient plus supporter l'aliénation de leur liberté et seraient récalcitrantes à toute domestication héroïque. Il faut chercher plus loin le principe justificateur de l'hédonisme : dans sa conception abstraite de l'aspect subjectif du bonheur, dans son incapacité à distinguer entre les vrais et les faux besoins, entre la vraie et la fausse jouissance. Il accepte comme donnés et valables en eux-mêmes les besoins et les intérêts des individus. Ces besoins et ces intérêts portent déjà — et pas seulement au moment où ils sont satisfaits — la trace des mutilations, des refoulements et de l'inauthenticité qui accompagnent le développement des hommes dans la société de classes. Mais l'acceptation des premiers conduit aussi à l'acceptation du reste.

L'incapacité de l'hédonisme à appliquer au bonheur la catégorie de la vérité et son relativisme foncier ne doivent pas être considérés comme un défaut de logique ou une erreur de la théorie de la connaissance d'un système philosophique. Ce défaut ne peut pas être corrigé à l'intérieur du système et ne peut pas non plus être éliminé par un système plus vaste et meilleur. Il provient de la forme des rapports sociaux auxquels est lié l'hédonisme, et toutes les tentatives pour l'éviter en ayant recours à une différenciation immanente ne font qu'introduire de nouvelles contradictions.

La seconde forme d'hédonisme, l'épicurisme, est pré-

cisément une tentative de différenciation immanente. Tout en maintenant que le plaisir est le bien suprême, on tient une certaine forme de plaisir pour « le plaisir véritable » et opposée aux autres. La satisfaction indistincte de tous les besoins qui peuvent se manifester entraîne trop souvent des douleurs et malaises supérieurs en intensité au plaisir éprouvé pour que ne s'impose pas une différenciation entre les divers plaisirs. Il y a des besoins et des désirs dont la satisfaction entraîne la souffrance, ne fait qu'attiser le désir et finit par ruiner la santé de l'âme et du corps. C'est pourquoi « nous ne nous décidons pas toujours pour toutes les formes de plaisir, et pourquoi il y a des cas où nous préférons renoncer à beaucoup d'agréments dans la mesure où ceux-ci entraîneraient de trop grands désagréments ; nous préférons d'un autre côté de nombreuses douleurs à des sensations agréables si le fait de supporter ces douleurs pendant une certaine durée nous laisse espérer des plaisirs plus grands<sup>10</sup> ». La raison qui, par sa faculté de prévoir, permet de distinguer entre la valeur d'un plaisir immédiat et celle d'un désagrément futur, est érigée en juge du plaisir et devient même le plaisir suprême : « Ce ne sont pas des beuveries et les débauches qui leurs succèdent qui rendent la vie joyeuse, ni le commerce avec de beaux jeunes hommes et de belles femmes, ni non plus le plaisir de manger du poisson ou d'autres délices, ... mais une attitude raisonnable, qui examine soigneusement dans chaque cas les raisons pour et contre, et qui rompt avec toutes les fausses idées qui sont à l'origine du dérangement de l'équilibre de l'âme<sup>11</sup>. » La raison rend l'homme apte à cette jouissance modérée qui réduit les risques au minimum et qui laisse espérer une bonne santé durable. Les différences dans l'évaluation du plaisir proviennent donc du désir d'assurer au plaisir la plus grande sécurité et la plus grande durée possibles. Cette méthode même traduit la peur de l'insécurité et la médiocrité des conditions d'existence, et aussi le caractère obligatoirement limité du plaisir. C'est un

10. Epikur, *Brief an Menoikeus*, Diogenes Laertius, X, 130 ; *op. cit.*, II, p. 246.

11. Epikur, *ibid.* ; Diogenes Laertius, X, 132 ; *op. cit.*, II, p. 247.

hédonisme négatif : son principe consiste plutôt à éviter la douleur qu'à rechercher le plaisir. La vérité, qui doit servir à mesurer le plaisir, n'est qu'un recul devant le conflit avec l'ordre établi : c'est la forme du plaisir tolérée et même souhaitée par la société. Le but est la paix de l'âme que connaît le « sage » : une idée où se perdent le sens du concept du plaisir comme celui du concept de sage. Le bonheur est mutilé dans la mesure où l'attitude prudente, calculatrice et réservée de l'individu envers les hommes et les choses refuse d'accepter la soumission de l'individu aux hommes et aux choses dans ce qu'elle a de réellement bénéfique, en tant qu'abandon au plaisir. Le bonheur apparaît, dans le mode d'existence déterminé par les antagonismes, comme échappant à l'autonomie de l'individu et comme ne pouvant être conquis et contrôlé par la raison ; le bonheur a donc essentiellement les caractéristiques de ce qui vient de l'extérieur, du fortuit, de ce qui s'offre. Le plaisir réside précisément dans cette extériorité, dans cette rencontre innocente, ingénue et parfaitement accordée de l'individu avec quelque chose de ce monde. Ce n'est pas ce qui peut être conquis par la raison ou ressenti par l'âme que l'on qualifie de bonheur dans l'histoire des individus telle qu'elle a été jusqu'à maintenant (cela aurait plutôt dans ce contexte un arrière-goût de malheur), mais au contraire le plaisir devenu « extérieur » : le plaisir des sens. Dans le cadre des relations sociales réifiées, ce sont les sens et non plus la raison qui deviennent l'« organe » du plaisir.

De la façon dont l'opposition entre la raison et les sens a été conçue à mesure que la philosophie évoluait, les sens ont pris de plus en plus le caractère d'une faculté humaine inférieure et méprisable, d'une région située en deçà du vrai et du faux, où règnent les instincts primitifs et aveugles. Seule la théorie de la connaissance a conservé le lien entre la vérité et les sens : elle a conservé également la composante essentielle de la sensualité, son ouverture et sa réceptivité (qui contredit le caractère instinctif primitif attribué aux sens). C'est justement en vertu de cette réceptivité, de cette ouverture et de cet abandon de la sensualité aux objets (hommes et choses), que celle-ci peut devenir une source de bonheur, car en elle l'isolement

de l'individu est supprimé, et il peut appréhender les objets sans que la détermination de leur substance par le processus d'existence sociale, et par là leur côté négatif, affecte la jouissance. C'est le contraire qui se passe dans le processus de connaissance, avec la raison. Là, la spontanéité de l'individu se heurte nécessairement aux objets comme à des choses étrangères ; la raison doit surmonter cette distance et saisir l'objet dans son essence : non seulement tel qu'il se présente et tel qu'il apparaît, mais aussi dans son devenir. On a toujours considéré que le rôle de la raison consistait à faire la lumière sur l'origine et la nature de l'être. Elle a toujours impliqué le recours à l'histoire. Et, même si celle-ci n'était pas conçue comme l'histoire réelle, mais sous sa forme transcendante, la connaissance conceptualisante, qui a droit au titre de raison, s'imprégnait suffisamment de l'éphémérité, de l'insécurité, des conflits et des souffrances de la réalité pour que l'emploi du terme « plaisir » sonnât faux dans ce contexte. Lorsque Platon et Aristote établissent un lien entre la raison et le plaisir, cela ne signifie pas qu'ils la posent, comme l'avaient fait les hédonistes, comme étant l'un ou même le plus désirable des plaisirs. La raison, étant au contraire la faculté humaine suprême, doit nécessairement être la suprême jouissance humaine. Dans la lutte contre l'hédonisme, le concept de plaisir se voit soustrait à la sphère dans laquelle l'avaient placé les hédonistes, et opposé à celle-ci.

La situation est différente lorsque, comme chez Epicure, la raison est définie, à l'intérieur de l'hédonisme, comme un plaisir ou lorsque le plaisir lui-même devient raisonnable. On assiste alors à la naissance de l'idéal du sage jouissant, dans lequel le plaisir perd son sens au même titre que la raison. Le sage serait celui dont la raison — et le plaisir — va jusqu'au bout, tout en restant dans certaines limites (mais elle aboutirait alors à des connaissances qui supprimeraient la jouissance). Sa raison serait, dès l'abord, si limitée qu'elle ne serait occupée qu'à calculer les risques et à tirer de tout le meilleur à l'aide d'une technique psychique. Une telle raison renoncerait à l'impératif de vérité : elle n'apparaîtrait plus que comme une forme de malice subjective et une connaissance

purement pratique qui ne s'en prendrait pas à la déraison générale et jouirait moins des objets qui s'offrent à elle que d'elle-même.

L'hédonisme porte un jugement très juste sur la société. Les rapports antagonistes dans le travail font que c'est la réceptivité de la sensualité qui devient source de plaisir et non la spontanéité de la raison. Ce sont eux qui représentent réellement le niveau atteint par la raison humaine, et c'est en fonction d'eux que se déterminent la liberté et le bonheur possibles. Si cette forme est telle que les forces de production y sont au service de petits groupes sociaux, que la majorité des individus est séparée des moyens de production et que le travail, au lieu de répondre aux facultés et aux besoins des individus, est organisé en fonction des exigences du processus de mise en valeur, le bonheur ne peut pas être universel dans cette forme historique de la raison. Il ne reste plus au bonheur que la sphère de la consommation. L'hédonisme radical a été formulé dans l'Antiquité et il ne fait que tirer une conséquence de l'économie fondée sur l'esclavage. Le travail et le bonheur sont essentiellement hétérogènes : ils appartiennent à deux modes d'existence différents. Les uns naissent esclaves et les autres sont des hommes libres. Avec les temps modernes, le principe du travail s'est généralisé. Chacun est tenu de travailler et doit être rémunéré selon la quantité de travail fournie. Mais, comme la répartition du travail social se fait en fonction de la nécessité impénétrable de la loi de la valeur capitaliste, il n'y a pas de relation rationnelle entre la production et la consommation, entre le travail et le plaisir. La satisfaction est une contingence qu'il faut accepter quand elle vient. La raison ne règne que derrière le dos des individus, dans la reproduction de l'ensemble qui s'effectue malgré l'anarchie. Pour l'individu et le souci de ses propres intérêts, la raison ne pourrait jouer un rôle que sous la forme d'un calcul purement personnel et d'un choix à effectuer parmi les possibilités qui s'offrent à lui, et c'est sous cette forme atrophiée qu'on la retrouve dans l'idéal du sage. Si la raison, qui est dans une situation historique et naturelle la détermination libre et solidaire des conditions d'existence, ne peut agir sur le processus de production,

elle ne peut pas non plus dans ces conditions agir sur le processus de consommation.

La limitation du bonheur à la sphère de la consommation séparée du processus de production vient renforcer la particularité et la subjectivité du bonheur dans une société où n'est pas réalisée l'union rationnelle du processus de production et de consommation, du travail et du plaisir. Si l'idéalisme éthique a rejeté l'hédonisme en raison de sa subjectivité et de sa particularité fondamentales, il avait de bonnes raisons pour le faire : le bonheur ne réclame-t-il pas, se fondant sur la vocation à la durée et à la croissance qui lui est immanente, que s'abolissent en lui l'isolement des individus, la réification des rapports humains, le caractère fortuit de la satisfaction, et qu'il puisse être compatible avec la vérité ? Mais, d'un autre côté, l'isolement, la réification, la contingence sont précisément les dimensions du bonheur dans la société telle qu'elle existe. C'est donc dans la mesure où il n'est pas vrai que l'hédonisme est dans le vrai, quand il reste fidèle à l'exigence de bonheur et oppose cette exigence à l'idéalisation du malheur. La vérité de l'hédonisme serait sa réduction à un nouveau principe d'organisation sociale, non à un autre principe philosophique.

La philosophie s'est efforcée de diverses manières de sauver l'objectivité du bonheur et de la concevoir sous la catégorie de la vérité et de l'universalité. On trouve de telles tentatives dans l'eudémonisme antique, dans la philosophie chrétienne du Moyen Age, dans l'humanisme et dans la philosophie française des lumières. Si le problème de l'objectivité possible du bonheur n'est pas poussé jusqu'à l'organisation de la société, la solution sera rendue impossible par suite des contradictions sociales elles-mêmes. Mais, dans la mesure où, dans la critique philosophique, on considère au moins le problème historique en question comme relevant de la praxis historique, nous allons rendre compte de ce premier débat avec l'hédonisme qui est aussi le plus important.

La critique platonicienne de l'hédonisme (à deux niveaux très différents dans le *Gorgias* et le *Philèbe*) est la première tentative de dégager le concept, du vrai et faux besoin, du vrai et faux plaisir, faisant de la vérité et de

la fausseté des catégories aptes à être appliquées à chaque plaisir particulier. Le point de départ de cette critique est la cohabitation des principes du plaisir et du déplaisir : chaque plaisir va de pair avec une certaine dose de déplaisir, car le plaisir est la suppression et la satisfaction d'un manque (privation ou absence d'un objet), qui en tant que tel est ressenti douloureusement. Le plaisir ne peut donc pas être le Bon et le bonheur, puisqu'il porte aussi son contraire, — à moins qu'on puisse découvrir une forme de plaisir mélangé. Dans le *Philèbe* (51 b et suivants), le seul plaisir véritable et non mélangé est celui que procurent les lignes, les sons et les couleurs « beaux en eux-mêmes », une forme de jouissance détachée de tout désir douloureux, limité à des objets sans vie — une jouissance trop dépouillée pour pouvoir être le bonheur. La consécration des objets dépourvus de vie comme objets du plaisir pur montre clairement que, dans la forme donnée des conditions d'existence, le véritable plaisir n'est pas séparé seulement de l'âme (qui, étant le siège des concupiscences et des désirs, est aussi le siège du déplaisir), mais aussi de toutes les relations personnelles essentielles. Le bonheur sans mélange est procuré par les choses les plus éloignées du procès de vie sociale. L'abandon total à l'objet de la jouissance (dans lequel Platon voit la condition préalable au plaisir) n'existe plus que dans l'extériorité complète, où les relations interhumaines essentielles sont réduites au silence. Il est l'opposé de l'intériorisation, de l'intimité, auxquelles on associe le bonheur.

La première tentative de Platon pour résoudre la question du plaisir vrai emprunte une voie différente. Dans le *Gorgias*, il ramène cette question au problème de l'ordre social, à l'intérieur duquel l'individu doit s'accomplir. Cet ordre représente la norme suprême à laquelle les différents plaisirs doivent être mesurés, mais n'est pas susceptible d'être mise en question : il est accepté sous sa forme existante. Les mauvais besoins et les mauvais plaisirs sont ceux qui détruisent l'équilibre de l'âme, qui ne permettent pas à l'individu de réaliser ses véritables possibilités. Mais ces possibilités, et par là ce qui est vrai et ce qui est faux, sont fixées par la communauté dans laquelle vivent les individus, à laquelle « le ciel et la terre, les dieux et

les hommes doivent d'exister » (508 a). La notion de l'ordre de l'âme se renverse en ordre de la communauté. Il dépend de la juste organisation de la cité que l'individu reçoive le plaisir auquel il a droit. L'universalité du bonheur est mise en question. Seuls doivent être satisfaits les besoins qui feront de l'homme un bon citoyen : ce sont les vrais plaisirs et leur satisfaction qui entraînent une jouissance qui est la véritable jouissance ; les autres ne doivent pas être satisfaits. La tâche de l'homme d'Etat consiste à veiller sur l'intérêt général et à harmoniser avec celui-ci la satisfaction des intérêts particuliers. Comment une telle harmonie peut être possible, ce qui est le véritable problème social, cette question n'est pas explicitée dans le *Gorgias* (bien que la critique des grands hommes d'Etat grecs annonce au moins la critique sociale).

En opposant le vrai plaisir au faux plaisir, on soumet le bonheur au critère de la vérité : si le plaisir doit permettre à l'existence humaine d'atteindre son plein accomplissement, la félicité ; alors le bonheur ne peut être le produit de la première sensation de plaisir venue. La critique platonicienne de l'hédonisme remonte de la simple existence des besoins et du plaisir aux individus qui les ressentent. Le fait que les malades et ceux qui sont bien portants, les bons et les méchants, les fous et les sains d'esprit sont tous également sensibles au plaisir<sup>12</sup> (il s'agit de la sensation de plaisir fondamentale) justifie la nécessité de ce retour en arrière conceptuel. Le bien suprême ne peut pas être ce que tous éprouvent indifféremment. Il doit nécessairement y avoir une vérité du bonheur, en fonction de laquelle on peut juger de la félicité de l'individu. Il faut aussi que le plaisir puisse être estimé selon sa vérité et sa fausseté, et en fonction du droit, si l'on ne veut pas que le bonheur de l'homme (en admettant que le plaisir soit le bonheur) soit irrémédiablement lié au malheur. La raison d'une telle distinction ne peut cependant pas reposer sur l'existence de la sensation de plaisir en tant que telle, car les malades et ceux qui sont bien portants, les bons et les méchants éprouvent des sensations de plaisir réelles. De même qu'une représentation

---

12. *Gorgias*, 497-498.

peut être fausse bien que la représentation elle-même soit réelle, un plaisir peut être faux sans que soit pour cela mise en question la réalité de la sensation de plaisir (*Philèbe*, 36). C'est plus qu'une simple analogie ; on attribue ici au propre sens du terme une fonction cognitive au plaisir : il révèle une forme d'être comme voluptueuse ou comme objet de jouissance. Etant donné son caractère « intentionnel », le plaisir est susceptible d'être mesuré en fonction de sa vérité : un plaisir n'est pas vrai quand l'objet auquel il se rapporte n'est pas voluptueux par lui-même (selon le *Philèbe*, quand il ne peut se manifester que mêlé de déplaisir). Mais la question de la vérité ne concerne pas seulement l'objet du plaisir, elle se rapporte aussi au sujet. Ceci est possible par l'interprétation que Platon donne du plaisir, comme étant non seulement du domaine de la sensualité (*Aisthesis*), mais aussi de la psyché (*Philèbe*, 33 et suivants) : chaque sensation de plaisir suppose des forces morales (désir, attente, mémoire, etc.), si bien que le plaisir concerne l'homme tout entier. Appliquée à celui-ci, la mesure de vérité aboutit au résultat qui était déjà celui du *Gorgias* : les hommes « bons » éprouvent les plaisirs vrais, et les « mauvais » les faux plaisirs (*Philèbe*, 40 b, c). Cette relation essentielle entre la bonté de l'homme et la vérité du plaisir, qui marque l'aboutissement du débat de Platon avec l'hédonisme, fait du plaisir un problème relevant de la morale. Car c'est en dernier lieu la « communauté » sous sa forme concrète qui décide de cette relation : le plaisir est du ressort de la communauté et entre dans le domaine des devoirs, devoirs envers soi-même et envers autrui. La vérité de l'intérêt particulier et de sa satisfaction est déterminée par la vérité de l'intérêt général. La concordance entre les deux n'est pas immédiate : elle vient de la soumission du particulier aux impératifs de l'universel. A l'intérieur d'une société qui a besoin pour exister de la moralité, en tant que code des mœurs objectif et universel en face des désirs et des intérêts subjectifs des individus, un comportement amoral ne peut être toléré, car il détruit les fondements de l'ordre de la communauté. L'homme amoral porte atteinte au droit d'une totalité qui, bien que sous une forme défectueuse, assure la conservation de la vie

sociale, sans se réclamer d'une totalité meilleure, car il reste prisonnier de l'ensemble préexistant « corrompu » des instincts et des besoins. La morale est l'expression de l'antagonisme entre l'intérêt particulier et l'intérêt général. Elle codifie les impératifs nécessaires à la conservation de la totalité<sup>13</sup>. Tant que les intérêts particuliers ne sont pas réellement abolis dans la totalité, de tels impératifs apparaissent à l'individu comme des ordres venant de l'extérieur. Le plaisir, en tant que satisfaction immédiate de l'intérêt particulier, doit nécessairement entrer en conflit avec l'intérêt devenu autonome de la totalité. En face des individus isolés, la totalité représente le droit historique. Elle exige le refoulement de toutes les formes de plaisirs qui enfreignent le tabou social primordial. Elle interdit la satisfaction des plaisirs qui conduisent nécessairement à un ébranlement des fondements de l'ordre existant.

La moralisation du plaisir est imposé par l'existence de la société antagoniste. C'est la forme historique sous laquelle cette société a concilié la satisfaction des instincts et les besoins individuels avec l'intérêt général. Nous avons traité ailleurs de la fonction de progrès que cette solution représente pour l'épanouissement du processus de travail social<sup>14</sup>. La protestation hédoniste de l'individu isolé par son intérêt particulier est amoral. Le comportement amoral, se situant au-delà du bien et du mal, ne peut avoir une fonction de progrès que dans le cadre d'une praxis historique qui permet de dépasser réellement la forme déjà atteinte de ce processus, et qui combat pour une universalité nouvelle et vraie contre l'universalité existante. C'est uniquement à cette condition qu'il représentera plus qu'un intérêt particulier. Il est possible, certes, à la pensée et au comportement amoraux d'échapper pour une grande part à l'emprise de la morale, à condition que le sujet jouisse d'une indépendance économique suffisante ; cela ne peut se produire qu'en marge de la lutte historique pour une meilleure organisation des conditions

13. Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1933, pp. 169 et suiv.

14. Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1936, pp. 190 et suiv., 201 et suiv.

de vie, à propos de laquelle l'individu est obligé de se définir par rapport à des groupes et à des tâches concrètes, et d'abandonner ainsi sa position amoral. Mais la loi sociale en vigueur conserve ses droits sur l'individu amoral, aussi bien en ce qui concerne les besoins que les objets de leur satisfaction. C'est cette loi qui les a produits et seule la modification de celle-ci pourrait permettre de dépasser la morale. La révolte amoral s'arrête précisément devant cette sphère décisive. Elle veut lui échapper, mais dans le cadre du système existant. En fuyant devant ses propres contradictions, elle se situe véritablement au-delà du bien et du mal ; elle refuse également la morale qui assure la liaison entre l'ordre existant et un ordre plus rationnel et plus heureux.

La tentative de sauvegarder l'objectivité du bonheur, telle qu'on la rencontre pour la première fois dans la critique platonicienne de l'hédonisme, marque à deux points de vue un progrès vers une conception objective du bonheur. D'une part, la satisfaction de l'individu et l'existence la plus heureuse qu'il peut connaître sont mesurées à la « nature de l'homme » de telle façon que les possibilités les plus élevées qui s'offrent à l'homme, étant donnée sa situation historique, soient privilégiées par rapport aux autres, où l'homme n'est pas libre mais dépend seulement de l'extérieur. D'un autre côté, la nature de l'être humain ne peut s'épanouir que dans le cadre de la société : l'organisation réelle de celle-ci détermine également la réalisation de ces possibilités et, par là, de son bonheur. Dans l'éthique platonicienne et aristotélicienne, la composante personnelle et la composante sociale ne sont pas encore disjointes. Dans la morale des temps modernes telle qu'elle s'imposa depuis la Réforme, la société est très largement dégagée de la responsabilité des possibilités de l'homme : elles sont supposées être essentiellement du ressort de l'individu et de son autonomie. La liberté absolue de la personne devient la mesure du « bien suprême ». Mais, comme cette liberté reste abstraite dans le monde concret et va de pair avec la dépendance sociale et le malheur, on la distingue aussi dans le programme de l'éthique idéaliste du bonheur, qui prend de plus en plus le caractère d'une satisfaction exté-

rieure à la raison, purement physique, de ce qui n'est que jouissance et par là inférieur. « La raison ne se laissera jamais convaincre que l'existence d'un homme qui ne vit que pour la jouissance puisse avoir une valeur en soi... C'est seulement par ce qu'il fait en pleine liberté, sans s'occuper du plaisir, indépendamment de ce que la nature pourrait lui procurer, qu'il confère à son existence, conçue comme l'existence d'une personne, une valeur absolue, et la félicité, quel que soit son agrément et son degré, est loin d'être un bien absolu<sup>15</sup>. » C'est le côté austère du processus de discipline imposé par la société moderne qui s'exprime : le bonheur de l'individu est tout au plus un accident sans valeur de sa vie. Dans la détermination du bien suprême, le bonheur est totalement subordonné à la vertu : la félicité ne peut être que « la conséquence conditionnée par la morale, mais pas obligatoire » du comportement éthique. C'est seulement par l'hypothèse « d'une base de détermination purement intellectuelle » du comportement humain et d' « un créateur de la nature intelligible », de la nature que « le rapport nécessaire » entre la moralité des intentions et la félicité devient possible<sup>16</sup>. L'harmonie entre la vertu et le bonheur fait partie de cet état idéal, à la réalisation duquel l'au-delà est nécessaire.

Mais c'est la fidélité absolue de l'idéalisme allemand au principe de la liberté, comme constituant la condition du bien suprême, qui fait apparaître clairement la dépendance interne entre le bonheur et la liberté. C'est la forme concrète de la liberté humaine qui détermine la forme du bonheur. Le rapport entre la liberté et le bonheur était déjà apparu à la critique antique de l'hédonisme. Le bonheur — en tant que réalisation de toutes les possibilités de l'individu — suppose la liberté, il est lui-même liberté : ces deux concepts, lorsqu'on les définit, apparaissent finalement comme n'en formant qu'un seul. C'est parce que la liberté est absente des conditions matérielles du monde extérieur, parce que le bonheur et la contingence y sont

15. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, tome I, livre I, § 4. *Werke*, op. cit., V, p. 277.

16. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, tome I, livre 2. *Werke*, op. cit., V, pp. 125 et 129.

pratiquement synonymes, et parce que d'autre part on continue de faire de la liberté une condition du bien suprême, que la félicité ne put trouver sa place dans le monde extérieur. On retrouve ce motif dans l'éthique platonicienne et aristotélicienne. Mais l'hédonisme a également été refusé par la critique morale de l'époque bourgeoise au nom de la liberté. Kant a rejeté le principe du plaisir comme étant purement fortuit et contraire à l'autonomie de la personne et Fichte a qualifié le plaisir d'essentiellement « involontaire », car il présuppose un accord entre le monde extérieur et les instincts et les besoins du sujet, qu'il n'est pas dans la liberté du sujet de susciter. L'individu est donc aliéné dans le bonheur du plaisir<sup>17</sup>. On pose comme postulat que l'aliénation de l'individu est irrémédiable dans son rapport avec les « biens de bonheur » du monde extérieur, et que la personne libre se déshonore en cherchant sa félicité dans ce rapport. Mais, alors que pour la critique antique le bien suprême continuait d'être le bonheur suprême, l'aliénation de fait reçoit maintenant une valeur ontologique, et la liberté, comme le bonheur, est intériorisée, de sorte que le bonheur est exclu. On renonce à inclure le bonheur dans le développement autonome de la personne ; de la liberté abstraite, qui coexiste avec la servitude sociale, on fait une vertu.

La satisfaction des instincts et des besoins est maintenant mal venue : elle se situe en tout cas en deçà de la sphère humaine qui fait l'objet de la philosophie. On respecte les commandements de la morale en n'accordant à ses besoins que la satisfaction physiologique minimale, principe qui consacre la reconnaissance par la philosophie d'une des bases essentielles de la société moderne. L'homme, que son éducation aura poussé à l'intériorisation, ne se laissera pas si facilement entraîner à la lutte contre l'ordre existant, quels que soient l'injustice régnante et son degré de misère.

Le concept moral du bien suprême est destiné à éliminer une contre-vérité de l'hédonisme : le caractère pure-

17. Fichte, *System der Sittenlehre*, II, § 11. *Werke*, édit. F. Medicus, Leipzig, II, p. 540.

ment subjectif du bonheur. Le bonheur reste un « élément » du bien suprême, mais il est soumis à l'universalité de la loi morale. Cette loi relève de la raison : le bonheur est associé à la connaissance et il n'est plus considéré comme une simple fonction du sentiment. Le véritable bonheur présuppose la connaissance de la vérité : les hommes doivent savoir quelle est la possibilité la plus élevée de leur existence qui leur est accessible et où se trouve leur véritable intérêt. Les individus peuvent avoir le sentiment d'être heureux, éprouver un sentiment de bonheur et n'être cependant pas vraiment heureux. Mais comment juger de la réalité du bonheur ? Quel critère a-t-on pour juger de sa vérité ? Dans la critique antique de l'hédonisme, cette question devint fonction de l'organisation politique adéquate de la cité ; l'éthique chrétienne du Moyen Âge l'affirma résolue par le principe de la justice divine. La morale rigoriste de la période bourgeoise a fait de la liberté l'instance suprême de la vérité, mais il s'agit de la liberté abstraite de la créature raisonnable, par rapport à laquelle le bonheur reste extérieur et fortuit. L'interprétation du bonheur en termes de morale et sa soumission à une loi universelle de la raison contribuèrent à maintenir l'isolement fondamental de la personne autonome et sa limitation de fait.

La théorie critique<sup>18</sup> pose la question de la vérité et de l'universalité du bonheur en explicitant les concepts par lesquels elle tente de déterminer la forme la plus rationnelle de la société. En effet, chacune de ces déterminations, par lesquelles est définie l'association d'hommes libres, contient la revendication explicite que chaque individu ait sa part du produit social en fonction de ses besoins. Avec le développement complet des individus et des forces de production, la société pourra avoir comme devise « A chacun selon ses facultés, à chacun selon ses besoins. » Ici, on retrouve l'ancienne définition hédoniste, qui voyait le bonheur dans une satisfaction des besoins sous tous les rapports. Les besoins des individus deman-

18. Nous entendons ici par « théorie critique » la théorie de la société telle qu'elle fut exposé dans les essais théoriques de *Zeitschrift für Sozialforschung* en référence à la philosophie dialectique et à la critique de l'économie politique.

dant à être satisfaits doivent devenir le principe régulateur du processus de travail. Cependant, les besoins des hommes libérés et la jouissance qu'ils éprouveront à les voir satisfaits auront une autre forme que lorsqu'ils étaient privés de liberté, même s'ils n'ont pas changé physiologiquement. Mais, dans un système social qui oppose les individus enfermés dans des classes, et qui abandonne leur liberté particulière au mécanisme incontrôlé du système économique, cette privation de liberté a des effets aussi bien sur les besoins que sur la jouissance. Les besoins et la jouissance, tels qu'ils apparaissent ici, n'ont même pas besoin de la liberté universelle. Le développement des forces de production, la maîtrise croissante de la nature, l'expansion et le raffinement de la production de marchandises, l'argent, la réification universelle, ont entraîné de nouvelles possibilités de jouissance en même temps qu'ils créaient de nouveaux besoins. En face de ces nouveaux besoins, les hommes sont en grande partie incapables de jouissance, pour des raisons autant objectives, liées à leur statut économique, que subjectives relevant de leur éducation et de leur conditionnement. Du fossé entre ce qui existe comme objet de jouissance, et de la manière dont ces objets sont conçus, appréhendés et consommés, surgit la question du degré de vérité de la relation de bonheur (*Glücksbeziehung*) dans cette société : les actes accomplis en vue de cette jouissance ne parviennent pas à la réalisation de leur intention ; et même lorsqu'ils se réalisent, ils ne sont pas vrais.

La jouissance n'existe que dans le rapport aux choses et aux être humains. Les premières (dans la mesure où elles ne sont pas données par la nature ou disponibles en vertu d'une réglementation sociale particulière) sont des marchandises dont l'acquisition dépend du pouvoir d'achat des individus. La plus grande partie de l'humanité ne peut disposer que de la fraction la moins chère de ces marchandises. Comme marchandises, elles deviennent l'objet de la jouissance et elles conservent la marque de leur origine : même la jouissance conserve un caractère de classe. Ce qui est bon marché n'est pas aussi bon que ce qui est cher. Les relations entre les hommes — précisément celles qui se situent à l'extérieur du processus de

travail — sont essentiellement des relations entre membres de la même classe. Pour la plupart des hommes, le partenaire dans le plaisir sera aussi le partenaire de misère dans la même classe. Leur bonheur a pour théâtre leurs conditions de vie misérables. La pression constante qui s'exerce sur les masses en vue de la reproduction de cette société n'a fait que s'accroître avec l'accumulation de la richesse des monopoles. Tout accroissement excessif de la jouissance mettrait en danger la discipline indispensable, de même que son intégration stricte et sûre dans les masses, condition nécessaire au bon fonctionnement de tout l'appareil. La police et la justice viennent s'ajouter à la régulation économique de la jouissance. Le plaisir veut par essence être augmenté et raffiné. Il ne faut pas que l'épanouissement de la personnalité ait uniquement un caractère moral. La société industrielle a diversifié et intensifié le monde des objets de façon telle que seule la sensibilité extrêmement diversifiée et aiguës est susceptible de se l'approprier. Dans la technique moderne, tous les moyens existent déjà pour mettre en valeur le mouvement, la beauté et la souplesse des objets et des corps, pour les rendre plus accessibles et en tirer parti. En même temps que les besoins correspondant à ces possibilités ont été développés les organes des sens capables de les appréhender. Ce que l'homme est capable de percevoir, de ressentir et de faire correspond dans la société évoluée aux richesses du monde nouvellement découvertes. Mais l'utilisation entière des capacités de jouissance accrues et leur assouvissement ne sont accessibles qu'aux groupes économiquement les plus puissants. Le développement de la sensualité n'est qu'une partie du développement des forces de production et la nécessité de la canaliser repose sur les antagonismes du système social dans lequel s'est effectué ce développement. Il existe des moyens pour distraire les couches opprimées et les habituer à des succédanés de satisfaction ; le sport et un grand nombre de plaisirs populaires autorisés remplissent ici leur rôle historique. Dans les Etats autoritaires, la terreur sadique contre les ennemis du régime a permis de découvrir des moyens de défoulement jusqu'alors insoupçonnés. Quotidiennement, les petits peuvent vivre au cinéma l'éclat du grand monde,

conscients qu'ils demeurent que tout ceci est du cinéma et que là aussi il y a de l'amertume et des soucis, des fautes et une expiation, et que c'est finalement le bien qui l'emporte. Le processus de travail qui entraîne l'atrophie et la perte d'acuité des organes de l'ouvrier est la garantie que le développement de la sensibilité pour les couches inférieures de la pyramide sociale ne dépassera pas la limite de ce qui est techniquement nécessaire. Ce qui reste de jouissance immédiate permise est très exactement délimité par le code pénal.

Mais ce n'est pas seulement pour les masses que le bonheur ne peut réaliser ce qu'il vise, à savoir l'épanouissement de toutes les possibilités objectives et subjectives. Là où le rapport entre les hommes comme détenteurs de marchandises est le rapport déterminant de la vie sociale, et là où la valeur d'une marchandise est déterminée abstraitement par la durée de travail nécessaire à sa production, la jouissance en elle-même est dépourvue de valeur. Car sa vraie valeur dans cette société est indépendante du travail : l'individu ne dépense pas sa force de travail dans la jouissance et il n'y reproduit pas non plus de force de travail ; il se manifeste dans la jouissance comme personne privée. Si seul le travail abstrait est créateur de la valeur qui détermine la justice de l'échange, le plaisir ne peut pas être une valeur. Car, si c'était le cas, la justice sociale serait mise en question et se révélerait même être une injustice flagrante. Une légitimation du plaisir comme valeur mettrait sens dessus-dessous tout « ce que l'on offre aujourd'hui comme valeurs aux lecteurs de journaux ». « Car la valeur d'une chose est pour l'homme moderne la valeur du travail nécessaire pour produire cette chose. La valeur conserve donc le goût de la sueur de l'ouvrier, qui sert à forger l'épée de feu séparant la culture du paradis. Il est dangereux d'associer le plaisir ou le déplaisir à la valeur ; car on peut alors se demander si ceux qui produisent les valeurs ont plus ou moins de plaisir. Et on pourrait en déduire que la valeur est dans un rapport inverse avec le plaisir<sup>19</sup>. » On a reconnu les dangers d'une telle association d'idées dès les débuts de

19. Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1931, p. 163.

la société bourgeoise ; on inculqua par tous les moyens aux individus la conviction que le plaisir en tant que tel est dépourvu de valeur.

Ce rapport entre la dépréciation de la jouissance et la justification sociale par le travail n'est nulle part plus évident que dans l'interprétation du plaisir sexuel. Elle est rationalisée — pragmatiquement ou moralement et sert en tant que pur moyen pour un but qui lui est extérieur, à savoir d'intégrer sans à-coups l'individu dans la forme existante du procès de travail. Il a une valeur d'hygiène et doit contribuer à la santé physique et morale qui favorise le fonctionnement normal de l'homme dans le cadre du système donné. Selon Spinoza, le plaisir des sens « ne peut être désiré que comme un moyen », et avant tout comme un moyen ressortissant à l'hygiène : « Il ne faut sacrifier au plaisir que pour autant que l'exige la conservation de la santé<sup>20</sup>. » Leibniz déclare que « la volupté des sens doit être goûtée selon les règles de la raison, comme un mets, un médicament ou un fortifiant<sup>21</sup> ». Fichte fait un rapport immédiat entre la sexualité et le renouvellement du processus du travail social : « Ce qui fait le rang véritable de l'homme, son honneur et sa dignité, et tout particulièrement sa vie morale naturelle, réside sans aucun doute dans sa faculté de créer à partir de lui-même de nouveaux êtres humains et de nouveaux maîtres de la nature : de donner des maîtres à la nature, pour l'éternité, en dépassant les limites de son propre destin... Utiliser cette faculté qui lui a été conférée pour exercer ce privilège en vue du seul plaisir des sens serait donc un déshonneur absolu, l'abandon de toute dignité humaine et virile. Ce qui est au-dessus de la nature et destiné à reproduire les forces qui la dominent deviendrait alors l'esclave d'un de ses instincts, celui du plaisir... » Ce déshonneur absolu, c'est la « lubricité », l'utilisation de la faculté de génération pour le seul plaisir, sans considération du sens et de la finalité de celle-ci<sup>22</sup>. C'est seule-

20. Spinoza, *Abhandlung über die Vervollkommung des Verstandes*, trad. J. Stern. Reclam, Leipzig, pp. 9 et 12.

21. Leibniz, *Vom der Glückseligkeit. Opera philosophica*, édit. E. Erdmann, Berlin, 1840, p. 672.

22. Fichte, *Die Staatslehre* 1813. *Werke, op. cit.*, VI, pp. 523 et 524.

ment lorsque les relations sexuelles sont expressément destinées à engendrer de nouvelles forces de travail pour le processus de domination de la nature par la société que la jouissance qui en découle est reconnue digne des hommes. Les représentants ultérieurs de l'idéalisme éthique ne se sont pas exprimés aussi directement. Pour Hermann Cohen, le simple processus de génération des hommes est un processus « animal » et il réclame la sublimation du désir sexuel par un but véritablement moral : c'est seulement par l'amour fondé sur la fidélité que les relations sexuelles s'élèvent dans la sphère de la moralité et que « l'amour sexuel » devient « un trait essentiel de la pure volonté de constituer la conscience morale de soi <sup>23</sup> ». Dans la phase autoritaire de l'ordre bourgeois, le lien de l'amour et du mariage se révèle en contradiction avec le besoin qu'à l'Etat d'une puissante armée de réserve militaire et économique. « L'expérience amoureuse n'est pas obligatoirement liée au mariage. « Mais l'amour doit être la condition du mariage et dans le mariage la condition de la procréation. » Ce n'est pas assez de faire des enfants il faut faire des enfants vigoureux et susceptibles d'être utiles. L'hygiène ethnique, l'anthropologie et d'autres disciplines médico-anthropologiques « se rencontrent et réfléchissent de façon très louable à des points de vue importants de la génération humaine <sup>24</sup> ».

La libération non accompagnée de sublimation et non rationalisée des relations sexuelles signifierait la libération extrême du plaisir en tant que tel et la dévalorisation totale du travail pour le travail. La tension qui naîtrait dans un être humain entre la valeur propre du travail et la liberté de la jouissance serait insupportable : la misère et l'injustice du rapport de travail frapperait comme un éclair la conscience des individus et rendrait impossible leur intégration dans le système social du monde bourgeois.

La fonction du travail à l'intérieur de cette société détermine sa position par rapport à la jouissance : elle ne peut pas avoir une signification en tant que telle et elle ne doit pas échapper à la rationalisation ; au contraire

23. Hermann Cohen, *op. cit.*, p. 584.

24. Bruno Bauch, *Grundzüge der Ethik*, Stuttgart, 1933, pp. 240 et 241.

elle doit recevoir sa valeur de l'extérieur. « Le plaisir... et le déplaisir se refusent à toute motivation et justification par la volonté de travail ; ils entraînent au contraire une incitation au travail », qui serait alors situé entièrement sous le signe de la satisfaction des besoins. » « L'hédonisme est la limite imposée à une auto-justification de la volonté de travail<sup>25</sup> », il est en contradiction avec l'intérêt fondamental du système existant. L'intériorisation et la sublimation qui ont permis d'élever la jouissance au niveau de la culture, qui ont contribué à la reproduction de l'ensemble et ont ainsi fait la preuve de sa valeur sociale, sont le signe de cette conviction. La limitation du plaisir s'exerce directement sur les producteurs immédiats, sans intermédiaire moral, par la journée de travail qui ne laisse pour la jouissance que de brefs « loisirs » et qui destine ces loisirs à la détente et à la reconstitution de l'énergie et de la force de travail. Les bénéficiaires du processus de travail participent du même système de valeurs. Que leur activité dans la jouissance ne soit pas créatrice de valeur, provoque une sorte de sentiment de culpabilité sociale qui conduit à une rationalisation du plaisir. Il prend, pour les couches supérieures à qui échoient les responsabilités les plus lourdes, la forme d'une nécessité de représentation, de repos ou d'étalage de leur gloire et on en vient à le considérer comme une charge ou un devoir.

Un des plus importants résultats de l'éducation est la formation du sentiment de culpabilité sociale. La loi de la valeur en vigueur se reflète dans la conviction sans cesse renouvelée que chacun, réduit entièrement à lui-même, doit gagner sa vie au milieu du combat aux fronts multiples imposé par la concurrence, ne serait-ce que pour avoir la possibilité de continuer à la gagner, et que chacun reçoit son dû en fonction de la force de travail dépensée. Mais le bonheur ne peut être gagné par ce moyen. Le but du travail ne doit pas être le bonheur, et son dédommagement ne doit pas être la jouissance mais le profit, et le salaire la possibilité de continuer à travailler. Le maintien d'un tel processus de travail nécessite que soient détournés

---

25. A Görland, *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*, Leipzig, 1914, pp. 119 et 120.

ou réprimés les instincts ou les besoins qui pourraient saper le rapport moral entre le travail et le plaisir (conçu comme période de non-travail) et les institutions qui garantissent ce rapport, comme le mariage et la famille. Ce détournement et cette répression ne sont pas toujours liés au progrès culturel. De nombreux instincts et besoins ne deviennent faux et négatifs que par les formes fausses qui sont imposées à leur satisfaction, alors que le stade de développement objectif atteindrait leur satisfaction véritable — véritable, dans la mesure où ils pourraient atteindre à ce qu'ils visaient à l'origine : un plaisir « sans mélange ». C'est la cruauté refoulée qui conduit au terrorisme sadique et le dévouement réprimé qui mène à la soumission masochiste. Si on leur permettait de rester ce qu'elles sont au départ, à savoir des modes de l'instinct sexuel, elles pourraient aboutir non seulement à l'accroissement du plaisir du sujet, mais aussi de celui de l'objet. Elles ne seraient plus liées à la destruction<sup>26</sup>. C'est cette différenciation accrue du plaisir qui est intolérable dans une société qui a précisément besoin de satisfaire ces besoins sous leur forme refoulée. L'augmentation du plaisir entraînerait une augmentation immédiate de la liberté de l'individu : elle supposerait la liberté dans le choix de l'objet, dans la connaissance et la réalisation de ses possibilités, la liberté du temps et du lieu. Toutes ces revendications contreviennent à la loi vitale de la société existante. Le tabou du plaisir a été celui qui a été maintenu avec le plus d'acharnement en raison de l'affinité profonde entre le bonheur et la liberté ; il a contribué à fausser l'optique des questions et des réponses jusque dans les rangs de l'opposition historique à l'ordre existant<sup>27</sup>.

La définition du bonheur comme un état où se réaliserait la satisfaction multilatérale des besoins est abstraite et n'est pas exacte, dans la mesure où elle accepte les besoins sous leur forme existante comme des données intangibles. Les besoins en tant que tels ne sont situés ni au-delà du

26. Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1936, pp. 229 et suiv.

27. Même chez les partisans les plus décidés d'une réforme des conceptions sexuelles bourgeoises, on retrouve sous une forme camouflée le tabou du plaisir dans certaines rationalisations éthiques ou psychologiques.

bien et du mal, ni au-delà du vrai et du faux. En tant qu'états de faits historiques, on peut se poser la question de leur « droit » : leur nature est-elle capable de répondre aux possibilités subjectives et objectives des individus ? Il faudrait répondre par la négative pour de nombreuses formes de besoins caractéristiques du niveau général de l'humanité, étant donné le stade déjà atteint par l'évolution sociale, où devient possible un bonheur plus vrai que ce que les hommes se procurent eux-mêmes aujourd'hui. Le plaisir d'humilier les autres, comme de s'humilier en face d'une volonté supérieure, le plaisir cherché dans les innombrables formes frelatées de la sexualité, le plaisir procuré par les sacrifices inutiles et le faux héroïsme guerrier est un faux plaisir pour la bonne raison qu'il est la réalisation d'instincts et de besoins qui rendent les hommes plus esclaves, plus aveugles et plus malheureux qu'ils ne sont forcés de l'être. Ces instincts et ces besoins sont le produit de la société antagoniste. Dans la mesure où ils ne devraient pas disparaître entièrement avec une nouvelle forme d'organisation sociale, on pourrait imaginer des manières de les satisfaire qui permettraient réellement aux possibilités extrêmes de l'homme de s'épanouir dans le bonheur. La libération de l'homme de ces potentialités relève de la praxis historique ; c'est d'elle que dépend ce que les hommes peuvent entreprendre avec les organes des sens et de l'esprit et la richesse créée par leur travail, pour atteindre le maximum de bonheur. Le bonheur ainsi conçu ne peut pas être uniquement quelque chose de subjectif : il entre dans le domaine de la pensée et de l'action sociales des hommes.

Là où les forces de production ne sont utilisées par la société que sous leur forme diminuée, ce ne sont pas uniquement les formes de satisfaction, mais aussi les besoins qui sont faussés. La fraction de besoins qui dépasse le minimum vital ne s'exprime qu'en fonction du pouvoir d'achat. La situation de classe, en particulier la situation de l'individu à l'intérieur du processus de travail, y est déterminante : c'est elle qui a formé les organes (physiques et intellectuels) et les facultés de l'homme, de même que le cadre de ses revendications. Comme ces besoins ne se manifestent que sous leur forme atrophiée, avec leurs

refoulements, pleins de renoncements, d'adaptations et de rationalisations, ils peuvent être satisfaits en règle générale à l'intérieur du cadre social donné ; c'est parce qu'ils ne sont pas libres par eux-mêmes que leur satisfaction non libre permet tout de même le sentiment d'un certain faux bonheur.

Dans la théorie critique, le bonheur n'a plus rien de commun avec le conformisme et le relativisme bourgeois : il est une partie de la vérité universelle et objective, valable pour tous les individus, dans la mesure où s'y résolvent tous leurs intérêts. C'est seulement dans la perspective d'une liberté universelle rendue possible historiquement que le bonheur réellement éprouvé dans les conditions d'existence antérieures peut être qualifié d'inauthentique. C'est l'intérêt des individus qui s'exprime dans ses besoins, et la satisfaction de ceux-ci est le reflet de cet intérêt. C'est une bénédiction que le bonheur existe encore dans une société régie par des lois aveugles : l'individu peut encore trouver un refuge et ne pas sombrer dans le désespoir. La morale rigoriste vient détruire cette forme précaire qui a permis au sentiment d'humanité de subsister ; toutes les formes d'hédonisme sont en face d'elle dans leur droit. C'est seulement aujourd'hui, au moment où le système existant atteint son degré d'évolution le plus poussé, où les forces objectives poussant à une organisation meilleure de l'humanité sont parvenues à maturité, et en relation avec la théorie et la praxis historiques liées à cette évolution, que le bonheur peut devenir l'objet de la critique au même titre que l'ensemble du système existant. Il s'avère que les individus auxquels on a appris à s'intégrer dans le processus de travail antagoniste ne peuvent pas juger de leur bonheur. Il leur est impossible de reconnaître leur véritable intérêt. Il peut ainsi arriver qu'ils soient heureux dans leur état et acceptent librement le système qui les opprime. Les résultats des consultations populaires modernes prouvent que les hommes, tenus à l'écart de la vérité possible, peuvent être amenés à voter contre eux-mêmes. Tant que les individus ne voient leur intérêt que dans la perpétuation de l'ordre donné, de telles consultations ne sont pas difficiles à réaliser par des appareils totalitaires. La terreur ne fait que renforcer l'aveuglement

dans lequel se trouvent ceux qui sont régis. La référence à l'intérêt des individus est dénuée de vérité.

Etant donné qu'un statut réel plus heureux de l'humanité est réalisable, l'intérêt de l'individu n'est plus une donnée absolue : il y a des intérêts vrais et faux, même en ce qui concerne l'individu. Son intérêt réel et immédiat n'est pas toujours son intérêt véritable. L'intérêt véritable n'est pas obligatoirement non plus celui qui réclamerait l'abandon d'un intérêt immédiat en vertu d'un risque moindre et d'une possibilité de jouissance plus grande. Une telle justification du bonheur relève du domaine des intérêts non authentiques et ne peut tout au plus que faciliter le choix du meilleur parmi les faux bonheurs. Il ne peut être dans l'intérêt véritable de l'individu de vouloir sa propre mutilation et celle des autres. Ce n'est même pas l'intérêt véritable de ceux dont la puissance ne peut se maintenir qu'au prix d'une telle mutilation. Au stade de développement atteint, la puissance ne peut plus jouir du monde qu'elle domine : elle serait perdue à l'instant même où elle cesserait de travailler à renouveler sans cesse le processus sanglant et épuisant de sa simple reproduction. Elle aussi a encore quelque chose à gagner.

Que l'intérêt véritable de l'individu soit aussi celui de la liberté, que la liberté individuelle réelle soit compatible avec une liberté universelle réelle, et ne soit même possible qu'avec cette liberté, voire que le bonheur réside en dernier lieu dans la liberté, ce ne sont pas des affirmations de l'anthropologie philosophique sur la nature de l'homme, mais la description d'une situation historique que l'humanité s'est conquise elle-même dans sa lutte avec la nature. Les individus, dont le bonheur dépend de l'usage fait de cette situation, sont devenus des hommes dans les écoles du capitalisme : au développement et à la différenciation d'un haut degré de leurs facultés dans leur domaine correspond le musèlement de cet épanouissement du point de vue social. Dans la mesure où le manque de liberté est déjà dans les besoins et pas seulement dans leur satisfaction, c'est ceux-ci qu'il faut commencer par libérer. Ce n'est pas une mesure d'éducation, de renouvellement moral du genre humain, mais un acte économique et politique.

La mise à la disposition de la communauté des moyens de production, l'adaptation du processus de production aux besoins de l'ensemble, la réduction de la journée de travail, la participation active des individus à l'administration du tout, en sont les points principaux. Lorsque toutes les possibilités subjectives et objectives de développement existantes auront été mises en évidence, les besoins changeront d'eux-mêmes : ceux qui reposent sur l'obligation sociale du refoulement, sur l'injustice, l'ordure et la misère devraient alors disparaître. Mais rien n'exclut qu'il y ait encore des malades, des fous ou des criminels. Le domaine de la nécessité continuera d'exister, la lutte avec la nature et entre les hommes persistera. C'est ainsi que la reproduction de l'ensemble restera liée aux privations des individus ; les intérêts particuliers ne coïncideront pas immédiatement avec les intérêts véritables. La différence entre l'intérêt particulier et l'intérêt véritable est cependant autre que la différence entre l'intérêt particulier et l'intérêt d'une totalité autonome écrasant les individus. Dans son rapport avec la totalité, l'individu sera dans un rapport réel avec la vérité. Son intérêt sera dans ses revendications et ses décisions et profitera finalement à son bonheur. Si en outre l'intérêt véritable doit être représenté par une loi universelle, interdisant certains besoins et certaines satisfactions, une telle loi ne recouvrira plus l'intérêt particulier de certains groupes qui maintiennent leur puissance en usurpant les droits de la totalité et en abusant contre celle-ci, mais la décision raisonnable d'individus libres. Les individus devenus majeurs devront mener eux-mêmes le débat avec leurs besoins. Leur responsabilité sera incomparablement plus grande, parce qu'ils ne pourront plus avoir le faux plaisir masochiste qui consistait à s'abandonner à la protection puissante d'une force hétéronome. Le lien interne et réel (qui n'est donc pas seulement établi dans l'au-delà) entre le devoir et le bonheur, mis en doute par l'éthique idéaliste, n'est possible que dans la liberté. C'est ainsi que l'entendait Kant en faisant reposer le concept de devoir sur l'autonomie de la personne. Mais, en se limitant à la liberté de la raison pure, l'autonomie se limite elle-même au profit d'un ordre social qu'elle ne peut accepter que sous sa forme la plus abstraite.

Si les individus émancipés devaient rejeter comme mauvais certains besoins et une certaine forme de plaisir, ils le feraient parce qu'ils auraient compris où se trouve leur véritable intérêt : dans le maintien de la liberté universelle. Cette limitation serait donc dans l'intérêt du bonheur lui-même, qui ne peut exister que dans la liberté universelle, et qui ne peut être que la satisfaction des possibilités révélées. Le rêve de l'hédonisme a toujours été de lier le bonheur et la vérité. Le problème était insoluble : tant qu'une société anarchique et non libre décidait de la vérité, celle-ci pouvait n'être que l'intérêt particulier de l'individu isolé ou les nécessités de la totalité devenue indépendante. Dans le premier cas, elle perdrait sa forme, l'universalité, dans le second son contenu, la particularité. La vérité, avec laquelle l'individu entretient des rapports dans le bonheur, est aussi bien la vérité générale que la vérité particulière. Le sujet n'est plus isolé des autres par son intérêt, sa vie peut être heureuse sans que ce bonheur soit limité par les hasards de l'instant, parce que ses conditions d'existence ne sont plus déterminées par un processus de travail qui crée de la richesse au prix du maintien de la misère et des privations, mais par une autogestion de l'ensemble à laquelle le sujet participe activement. L'individu peut donc se comporter envers les autres comme envers ses semblables et considérer ce monde comme le sien : où il n'est plus aliéné. La compréhension mutuelle ne sera plus placée sous le signe du malheur puisque la connaissance et la passion n'entreront plus en conflit avec la forme réifiée des relations humaines.

Le bonheur universel présuppose la connaissance de cet intérêt véritable : que le processus de vie social soit réglé de façon telle que la liberté des individus soit rendue compatible avec le maintien de l'ensemble sur la base des conditions objectives historiques et naturelles. Le lien entre le bonheur et la connaissance fut caché par le développement des antagonismes sociaux ; il reste que la raison abstraite des individus ne peut rien sur le bonheur qui relève du hasard. Mais cette évolution a également suscité des forces qui peuvent rétablir ce rapport. Pour les producteurs immédiats, l'isolement a été largement brisé dans le cadre même de l'absence de liberté. L'individu n'a pas

ici de propriété à protéger, dont il ne pourrait jouir qu'aux dépens des autres ; son intérêt ne l'oblige pas à une concurrence et à la constitution de lobbies fondés sur cette concurrence, mais à une solidarité militante. Ce qu'il défend, c'est avant tout le désir d'un groupe social particulier de conditions de vie meilleures et plus dignes. Mais cet intérêt particulier ne peut être poursuivi sans améliorer et rendre plus dignes les conditions de vie de l'ensemble, et sans libérer la totalité. Dans la phase monopoliste de la société bourgeoise, où l'intérêt général est, semble-t-il, suffisamment préservé dans les groupes qui militent pour ces changements, les efforts des profiteurs de l'ordre établi tendent à briser cette solidarité. La fonctionnarisation, la bureaucratisation, l'accroissement de l'éventail des salaires et la corruption directe des ouvriers, ont pour but d'introduire également les oppositions entre ces groupes. Car l'intérêt véritable ne commande pas telle ou telle modification de détail, mais la transformation du processus de production. Ce n'est plus la raison universelle qui, derrière le dos des individus, triomphe des intérêts particuliers. Au contraire, ce sont les intérêts particuliers qui constituent la force active et éclairante du processus et qui font avancer la totalité. C'est seulement à ce niveau de la société que « la vérité des satisfactions particulières... est aussi cette vérité *universelle* que la raison pensante s'assigne comme but sous le nom de félicité<sup>28</sup> ». Hegel a insisté sur le fait que, dans l'histoire, le progrès général ne peut venir que de l'intérêt particulier, car seul l'intérêt particulier peut insuffler à l'individu la passion nécessaire au combat historique. « L'intérêt particulier de la passion est donc inséparable de l'action de l'universalité ; car l'universel résulte du particulier et du défini, et de la négation de celui-ci<sup>29</sup>. » Si une telle union ne se maintient que par une ruse de la raison, le résultat est le malheur des individus : la passion avec laquelle ils poursuivent leur intérêt particulier les épuise et les conduit à la destruction. C'était, pour Hegel, « une sinistre consolation » que « les hommes

28. Hegel, *Encyclopädie*, § 478 et 480. *Werke*, op. cit., VII, 2, p. 372.

29. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung. *Werke*, op. cit., IX, p. 40.

dans l'histoire n'aient pas été ce qu'on appelle heureux <sup>30</sup> ». Si aucune forme de la raison historique supérieure à l'organisation antagoniste de l'humanité n'est possible, alors ce sentiment d'horreur est condamné à ne pas disparaître. Il faut cependant reconnaître que les hommes ne visent pas le bonheur, mais certains buts précis qui apportent le bonheur avec leur réalisation. Dans les buts précis que la lutte solidaire pour une société raisonnable s'assigne, le bonheur n'est plus uniquement un hasard secondaire. Il repose sur le nouvel ordonnancement des conditions d'existence recherché et cesse de n'être qu'un état d'esprit subjectif si le souci général des possibilités des individus est déjà présent dans les besoins libérés des sujets.

Ce qui fait, selon Hegel, le tragique de la situation des individus assumant un rôle dans l'histoire universelle, c'est que la lutte pour une forme supérieure de l'universalité dans l'avenir repose dans le présent sur des individus et des groupes particuliers. Ils s'attaquent à des formes sociales dans lesquelles la vie de l'ensemble se reproduit tant bien que mal. Ils combattent une forme concrète de la raison, sans que les avantages de la forme future de la raison qu'ils représentent aient été prouvés empiriquement. Ils enfreignent ce qui a fait ses preuves dans certaines limites. Leur rationalité prend naturellement une forme extrême, irrationnelle, explosive, leur critique de la décadence et de l'anarchie apparaît anarchique et destructrice. Les individus qui se soumettent à l'idée au point que leur existence en est pénétrée, sont indociles et têtus. La conscience vulgaire ne fera pas de différence entre eux et des criminels et, en fait, ils sont des malfaiteurs dans le cadre de l'ordre existant, comme Socrate à Athènes <sup>31</sup>. Ils ont fait de l'universalité et de la raison leur propre passion. Le conformiste formaliste, pour qui un besoin particulier n'est pas différent d'un autre, les considère comme des égoïstes dangereux. Il voit que leur critique du caractère superficiel de la liberté présente et la connaissance de la réalité future de la liberté les rendent déjà heureux, alors

30. *Ibid.*, p. 39.

31. Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke, op. cit.*, XIV, p. 101.

que la séparation brutale entre ce qui est aujourd'hui et ce qui sera demain et l'égoïsme exclusif et repoussant de l'existence bourgeoise leur sont inconnus, mais il ne peut les comprendre. Quelles que puissent être ses convictions, ces hommes sont pour lui des exaltés ou, dans le meilleur des cas, des esprits religieux car, dit le conformiste, les hommes n'ont d'intérêt par nature que pour ce qui pourra leur être personnellement utile. Beaucoup ne voient pas leur situation paradoxale.

La forme de bonheur que l'homme est en droit d'attendre ne peut être préservée que par les couches sociales dont la libération ne conduira pas seulement à la domination de la totalité par des intérêts particuliers, mais à la libération universelle de l'humanité, et il en est de même pour la juste connaissance dont cette forme a besoin. Un tel intérêt réclame aussi une idéologie qui voile la vérité pour qu'il puisse s'affirmer comme universel. Cet intérêt implique également que soient pensées jusqu'au bout toutes les possibilités réalisables (projet qui fut, dans la période bourgeoise, limité socialement par le danger d'une modification de l'ensemble) et que l'on reste fidèle au but qui est de les réaliser. La connaissance juste signifierait la fin du bonheur, et la nécessité venant d'une situation incontrôlée retrouverait son pouvoir aveugle sur les hommes. La liberté de la connaissance n'est qu'une partie de la vraie liberté, qui implique obligatoirement des décisions communes et la fidélité à ce qui a été reconnu comme vrai. Le rôle essentiel de la vérité pour le bonheur des hommes fait apparaître l'insuffisance de la définition du bonheur en termes de plaisir ou de jouissance. Si la connaissance de la vérité n'est plus liée à la connaissance de la misère, de la culpabilité et de l'injustice, elle n'a plus besoin d'être séparée du bonheur qui était abandonné aux expériences immédiates et corporelles. Mais les rapports les plus personnels entre les hommes pourraient être placés sous le signe du bonheur pour une connaissance vraiment innocente : peut-être formerait-il alors en réalité cette libre communauté de vie, de laquelle la morale idéaliste attendait le plus grand épanouissement de l'individualité. La connaissance ne perturbera plus le plaisir ; peut-être pourra-t-elle même devenir plaisir, ainsi que l'Antiquité

avait été assez hardie pour se le représenter sous l'idée du *NOUS* conçu comme détermination ultime de la connaissance. L'épouvantail du jouisseur déchaîné qui ne songerait qu'à satisfaire ses besoins physiques est encore un résultat de la division entre les forces de production spirituelles et les forces de production matérielles, entre le processus de travail et le processus de consommation. L'une des présuppositions de la liberté est l'abolition de cette séparation. L'épanouissement des besoins matériels doit aller de pair avec l'épanouissement des besoins moraux et intellectuels. L'exploitation de la technique, de la science et des arts se modifie en fonction de la transformation de leur contenu et de la valeur qu'on leur accorde : lorsqu'ils ne sont plus sous le coup d'un processus de production lié au malheur de la plupart, des exigences de la rationalisation, de l'intériorisation et de la sublimation, l'esprit ne peut alors signifier qu'une augmentation du bonheur. L'hédonisme est aboli dans la théorie critique et sa praxis ; si la liberté règne également dans les domaines de vie moraux et intellectuels, elle n'est plus soumise dans la culture à l'obligation de l'intériorisation et cela n'a plus de sens de limiter le bonheur au plaisir physique. La réalité du bonheur est la réalité de la liberté en tant qu'autodétermination de l'humanité émancipée dans sa lutte avec la nature. « La vérité des satisfactions particulières est la vérité *universelle* que la volonté pensante se fixe comme but sous le nom de félicité. » Mais cette félicité n'est d'abord que « l'universalité abstraite du contenu sous forme de représentation qui est seulement un devoir-être ». Sa vérité est « la détermination universelle de la volonté en soi, c'est-à-dire son autodétermination elle-même, la liberté<sup>32</sup> ». La liberté était pour l'idéalisme également « la substance » et « le seul fait authentique de l'esprit, l'essence et la vérité de la raison<sup>33</sup> ». Sous leur forme la plus accomplie, félicité et raison doivent se confondre. Hegel n'a pas pensé que la réalisation de cette forme élevée, considérée comme avènement d'une nouvelle

32. Hegel, *Encyclopädie* § 478 et 480, *Werke, op. cit.*, VII, 2, p. 372.

33. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, « Einleitung », *Werke, op. cit.*, IX, p. 22.

forme d'organisation sociale de l'humanité, pouvait relever de la praxis historique. Mais, sous la rubrique « idéal », il a décrit « l'Etat universel » du bonheur, qui doit être en même temps celui de la raison et de la liberté, comme la suppression de l'opposition qui caractérise précisément l'Etat universel bourgeois, entre les individus isolés dans leurs intérêts particuliers et l'universalité autonome qui ne se maintient qu'au prix du sacrifice des individus. « Dans l'idéal,... l'individualité particulière doit précisément constituer une harmonie indivisible avec l'individu substantiel et, dans la mesure où l'idéal implique aussi liberté et autonomie de la subjectivité, le monde ambiant, fait des situations et des rapports, n'aura pas d'objectivité en soi, indépendante de la subjectivité des individus. Car l'individu idéal doit être complet, le monde objectif doit aussi en faire partie et ne doit pas se mouvoir et s'accomplir indépendamment de l'individualité des sujets ; autrement le sujet n'aurait plus qu'à battre en retraite et à se contenter d'une position subordonnée en face du monde déjà constitué et refermé sur lui-même<sup>14</sup>. »

---

34. Hegel, *Vorlesungen über die Asthetik, Werke, op. cit.*, X, 1, p. 232.

## **deuxième partie (1948-1965)**

# L'existentialisme

à propos de *l'être et le néant* de Jean-Paul Sartre

(1948)\*

« Les pages qui suivent traitent d'une sensibilité absurde qu'on peut trouver éparse dans le siècle. » Cette phrase, qui introduit *Le Mythe de Sisyphe* d'Albert Camus, décrit bien le climat qui donne naissance à l'existentialisme. Camus n'est pas de l'école existentialiste, mais l'expérience fondamentale qui parcourt sa pensée est aussi à la racine de l'existentialisme. C'est l'époque de la terreur totalitaire ; le régime nazi est à l'apogée de sa puissance ; la France est occupée par les armées allemandes. Les valeurs et les normes de la civilisation occidentale ont été laminées et éliminées par le système fasciste. Une fois encore, la pensée est renvoyée à elle-même par une réalité qui contredit toutes les promesses et toutes les idées, qui réfute le rationalisme tout autant que la religion, l'idéalisme tout autant que le matérialisme. Une fois de plus, la pensée est aux prises avec une situation cartésienne et cherche la vérité claire et distincte qui rend encore possible de vivre. Il ne s'agit pas de partir en quête d'une idée abstraite, mais de passer au crible la situation concrète de l'individu pour découvrir l'expérience certaine et évidente sur laquelle on pourra, *hic et nunc*, en ce monde présent, asseoir sa vie.

Comme chez Descartes, cette philosophie trouve son

---

\* Paru pour la première fois en anglais in *Philosophy and Phenomenological Research*, 1948 ; en allemand in *Sinn und Form*, n° 1, 1950. Traduit de l'allemand par Gérard Billy d'après *Kultur und Gesellschaft*, 2, pp. 49-84 (Francfort-sur-le-Main, éd. Suhrkamp, 1968), texte augmenté du dernier paragraphe par l'auteur en vue de la publication sous forme de livre (1968).

fondement dans la certitude que le *cogito* a de lui-même, dans la conscience de l'*ego*. Mais alors que cette certitude révélait à Descartes la présence d'un univers rationnel, régi par des lois et des mécanismes judicieux, le *cogito* est maintenant jeté dans un monde « absurde », dans lequel le fait brut de la mort et l'écoulement irréparable du temps sont la négation de toute signification. Le sujet cartésien, conscient de sa puissance, se voyait confronté à un monde objectif qui récompensait les calculs, les conquêtes et la domination ; maintenant, le sujet lui-même est devenu absurde et son univers est dépourvu de finalité et d'espérance. A la *res cogitans*, Descartes opposait la *res extensa*, qui donnait la réplique au savoir et à l'entreprise de la première ; maintenant, le sujet est enfermé dans un cercle d'acier fait de déception et d'échec. L'univers cartésien, tout en devant sa cohérence à sa rationalité intrinsèque, laissait sa place à un Dieu qui ne pouvait nous tromper ; maintenant, le monde, par essence, est athée et refuse tout refuge transcendantal.

Ce qui se reconstruit sur la base de l'absurdité, ce n'est pas un irrationalisme. Cette philosophie n'est pas une révolte contre la raison ; elle n'enseigne pas à abjurer la raison, ne proclame pas : *Credo quia absurdum*. Dans cette destruction et cette déception universelles, il nous reste une chose : l'impitoyable lucidité de l'esprit qui refuse tous les subterfuges et tous les faux-fuyants, certain qu'il est que la vie doit être vécue « sans grâce » et sans protection. L'homme relève le défi et cherche sa liberté et son bonheur dans un monde dans lequel il n'y a ni espérance ni signification ni progrès ni lendemain. Cette vie n'est rien que « conscience et révolte », et sa seule vérité est de méfiance. *Le Mythe de Sisyphe* reprend le climat de la philosophie de Nietzsche : « L'homme absurde entrevoit un univers brûlant et glacé, transparent et limité, où rien n'est possible mais où tout est donné, passé lequel c'est l'effondrement et le néant<sup>1</sup>. » La pensée se meut dans la nuit, mais c'est la nuit « du désespoir qui reste lucide, nuit polaire, veille de l'esprit, d'où se lèvera peut-être cette clarté blanche et intacte qui dessine chaque objet

---

1. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1946, p. 83.

dans la lumière de l'intelligence <sup>2</sup> ». L'expérience de l'absurdité du monde donne naissance à un nouveau rationalisme extrémiste à l'opposé de toute idéologie fasciste. Mais ce nouveau rationalisme défie toute mise en système. La pensée est tenue en équilibre entre la « sensibilité absurde » et son intellection, entre la poésie et la philosophie. C'est ici que les chemins se séparent : Camus refuse la philosophie de l'existence, car celle-ci doit nécessairement « expliquer » l'inexplicable, rationaliser l'absurde et altérer par là sa réalité. Pour Camus, il convient uniquement de vivre cette vie absurde, et de se vouer à l'expression artistique, qui se refuse à légitimer l'absurde et « remplit d'images ce qui n'a pas de sens ». Sartre, en revanche, tente de développer cette nouvelle expérience dans une philosophie de l'existence humaine concrète : dégager la structure de « l'existence prise dans un monde absurde » et les normes éthiques d'une « vie à laquelle il manque la grâce ».

Sartre a mis au point l'existentialisme pendant la guerre, la libération et la reconstruction. La conception existentialiste n'a subi de modifications ni du fait du triomphe ni du fait de la chute du fascisme. Dans la vicissitude des systèmes politiques dans la guerre et la paix, pendant et après la terreur totalitaire, la structure de la « réalité humaine » demeure, pour cette philosophie, inchangée pour l'essentiel. « Plus ça change, plus c'est la même chose. » L'absurdité historique contenue dans le fait qu'après la défaite du fascisme le monde ne se soit pas effondré, mais ait repris sa forme antérieure, qu'il n'ait pas accompli le pas qui l'aurait fait accéder au royaume de la liberté, mais ait remis en honneur l'ancien régime, cette absurdité est vivante dans la conception existentialiste. Mais elle y est contenue à titre de fait métaphysique, non de fait historique. L'expérience de l'absurdité du monde, des échecs et des déceptions de l'homme y apparaît comme l'expérience de sa condition ontologique. En tant que telle, elle transcende l'expérience historique. Sartre définit l'existentialisme comme une doctrine suivant laquelle « l'existence précède l'essence et la crée continuellement <sup>3</sup> ».

2. *Ibid.*, p. 89.

3. *Les Lettres françaises*, 24 nov. 1945. Cf. aussi Sartre, « L'existentialisme est un humanisme », Nagel, Paris, 1946, p. 17.

Dans sa philosophie, cependant, l'existence de l'homme, tout en créant son essence, est elle-même déterminée par la structure ontologique de l'homme, éternellement identique à elle-même. Les différentes formes concrètes de l'existence humaine ne servent qu'à illustrer cette structure. L'analyse existentielle de Sartre est strictement philosophique, en ce sens qu'elle fait abstraction des facteurs historiques qui constituent sa réalité empirique concrète : celle-ci ne fait qu'illustrer les conceptions métaphysiques et métahistoriques de Sartre. Dans la mesure où l'existentialisme est une doctrine philosophique, c'est une doctrine idéaliste : il hypostasie des conditions historiques spécifiques de l'existence humaine en caractères ontologiques et métaphysiques. Par là, l'existentialisme est partie prenante de l'idéologie qu'il attaque, et son radicalisme est une duperie. La somme philosophique de l'existentialisme, *L'Être et le Néant*, est un traité ontologico-phénoménologique de la liberté humaine, et à ce titre il a pu paraître sous l'occupation allemande, en 1943. La liberté essentielle de l'homme, telle que Sartre la voit, demeure la même, que l'homme soit asservi par le totalitarisme ou non. Car, pour lui, la liberté est la structure même de l'être de l'homme, et rien ne peut la détruire : jusque entre les mains du bourreau, l'homme est libre. N'est-ce pas une résurgence du message de consolation luthérien sur la liberté du chrétien ? Le livre de Sartre est nourri de la philosophie idéaliste allemande, elle-même systématisation transcendantale du protestantisme luthérien. Quand Sartre emploie le concept de sujet libre, il réinterprète tout d'abord le *cogito* cartésien ; mais, quand il le développe, il suit bien plus la tradition du rationalisme allemand que celle du rationalisme français. Mieux, le livre de Sartre, pour une bonne part, reprend la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel et *l'Être et le Temps* de Heidegger. L'existentialisme français redonne vie à bien des tendances intellectuelles de l'Allemagne des années vingt que le nazisme fit disparaître.

L'existentialisme semble donc être une composante de la philosophie bourgeoise. Mais d'autres aspects paraissent indiquer une autre direction. Sartre lui-même a protesté contre l'interprétation qui ne voit dans la liberté humaine

qu'une liberté essentiellement « intérieure » — interprétation que sa propre analyse semble suggérer avec force — et il a expressément lié sa philosophie à la théorie de la révolution prolétarienne<sup>4</sup>.

Il y a donc dans l'existentialisme deux points de vue visiblement contradictoires : le premier traduit en langage moderne l'idéologie éternelle qui, face à l'asservissement actuel de la liberté humaine, lui assigne une position stable dans un au-delà transcendantal ; l'autre est une théorie révolutionnaire qui renferme en elle-même la négation de toute cette idéologie. Ces deux points de vue reflètent le mouvement interne de la pensée existentialiste<sup>5</sup>, qui du reste n'atteint son objet, l'existence humaine concrète, que là où, cessant de l'analyser comme « sujet libre », elle la décrit comme ce qu'elle est effectivement : une « chose » dans un monde choséifié. Au terme de cette route, la position de départ est inversée : la réalisation de la liberté humaine n'apparaît plus dans la *res cogitans*, dans le pour-soi, mais dans la *res extensa*, dans le corps en tant que chose. C'est ici le moment où l'existentialisme pourrait se changer en théorie révolutionnaire. Mais c'est ici aussi qu'il fait halte et retourne à l'ontologie idéologique.

Pour dégager ce mouvement, il conviendra de faire un exposé critique de quelques concepts fondamentaux de *L'Être et le Néant*.

## I

*L'Être et le Néant* commence par distinguer deux modes de l'être : le pour-soi (la conscience, le *cogito*) et l'en-soi. Ce dernier (identifiable au monde des choses, à l'objectivité), se caractérise par ceci qu'il n'entretient pas de rapport avec lui-même, mais est ce qu'il est sans médiation, en dehors de tout devenir, de tout changement et de toute temporalité (qui n'apparaît qu'avec le pour-soi), est être en

4. Sartre « Matérialisme et révolution », in *Les Temps modernes*, n° 9 et 10, juin-juillet 1946.

5. Sauf indication contraire, nous désignerons par « existentialisme » la philosophie sartrienne uniquement.

tant que contingence extrême. En revanche, l'être-pour-soi, identique à l'être de l'homme, est le sujet libre qui constamment crée sa propre existence ; tout le livre de Sartre est consacré à l'analyse de sa structure essentielle. L'analyse part du problème du rapport existant entre ces deux modes de l'être. Comme chez Heidegger, sujet et objet ne sont pas deux entités différentes entre lesquelles il faudrait commencer par établir une relation, mais sont conçus comme un *être-avec*, et il s'agit de dévoiler la structure concrète de cette solidarité. « Le concret ne saurait être que la totalité synthétique dont la conscience comme le phénomène (l'en-soi) ne constituent que des moments. Le concret, c'est l'homme dans le monde...<sup>6</sup>. » Il s'agit donc de rechercher la structure concrète de l'homme en tant qu'il est être-dans-le-monde (*la réalité humaine*).

Pour dégager cette structure, l'analyse se penche sur un certain nombre de *conduites exemplaires*. La première est l'*attitude interrogative*, l'attitude spécifiquement humaine dans laquelle l'homme réfléchit sur lui-même et sur sa situation à un moment donné. L'attitude interrogative contient une triple négativité (possible) : l'ignorance, la possibilité constante d'une réponse négative et la limitation qui s'exprime dans la réponse affirmative suivante : « C'est ainsi et pas autrement. » L'attitude interrogative fait donc apparaître le fait que l'homme est environné et imprégné de négativité : « C'est la possibilité permanente de non-être, hors de nous et en nous, qui conditionne nos questions sur l'être<sup>7</sup>. » Mais la négativité que renferme l'attitude interrogative ne sert que d'exemple ; elle renvoie à un fait fondamental : la négativité environne et imprègne l'existence totale de l'homme et toutes ses conduites : « La condition nécessaire pour qu'il soit possible de dire non, c'est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c'est que le néant hante l'être<sup>8</sup>. »

La négativité apparaît en même temps que l'être de l'homme et l'accompagne sans cesse en se manifestant par

6. *L'Être et le Néant*, p. 38.

7. *Ibid.*, p. 40.

8. *Ibid.*, p. 47.

toute une série de *néantisations*, par lesquelles l'être de l'homme fait l'expérience de lui-même, se comprend, et agit sur lui-même comme sur le monde. La totalité de ces néantisations constitue l'être du sujet : l'homme existe « comme mode perpétuel d'arrachement à ce qui est<sup>9</sup> ». Il se transcende lui-même tout comme ses objets, dans un dépassement vers ses possibilités et les leurs ; il est en permanence au-delà de sa situation et avide de se réaliser pleinement. Par là, précisément, l'homme n'a pas l'existence d'une chose (en-soi), mais se fait exister lui-même ainsi que son monde, se constitue lui-même avec son monde à chaque instant et dans chaque situation.

Ainsi caractérisée, la réalité humaine n'est guère qu'une reprise du concept idéaliste de *cogito* ou de conscience de soi, en particulier tel qu'il apparaît dans la *Phénoménologie de l'Esprit* ; nous voici en possession des concepts fondamentaux de l'existentialisme sartrien, des concepts sur lesquels repose tout le développement ultérieur de sa philosophie. Le plus important est sans doute l'identification de l'être de l'homme avec la liberté. La série des négations par lesquelles l'homme se constitue lui-même ainsi que son monde, constitue en même temps la liberté qui lui est essentielle : « La liberté surgit de la négation des appels du monde, elle apparaît dès que je me dégage du monde où je m'étais engagé, pour m'apprendre moi-même comme conscience...<sup>10</sup>. » Ainsi comprise, la liberté de l'homme n'est pas une propriété parmi d'autres, ni quelque chose qui, suivant la situation historique où il se trouve, lui appartient ou lui fait défaut, mais est l'être de l'homme en tant que tel : « Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la « réalité humaine ». L'homme n'est point d'abord pour être libre ensuite, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son être-libre<sup>11</sup>. »

De cette identification de l'être de l'homme avec sa liberté découle en second lieu la responsabilité pleine et entière qu'il a de son être. Pour rendre concrète l'idée

9. *Ibid.*, p. 73.

10. *Ibid.*, p. 77.

11. *Ibid.*, p. 61.

qu'il se fait de la liberté et de la responsabilité, Sartre reprend à Heidegger sa description de l'homme « jeté » dans une « situation » qui lui est préexistante. L'homme trouve toujours, et son univers, et lui-même, dans une situation qui lui apparaît essentiellement comme étant extérieure à lui (et qui peut être la situation de sa famille, de sa classe, de sa nation, de sa race, etc.). De la même manière, les objets qui l'entourent ne sont pas les siens : ils ont été produits comme marchandises ; leur forme et leur usage sont déjà donnés et préexistants. Cette « contingence » essentielle à la situation de l'homme est cependant la condition véritable et le principe vital de sa liberté et de sa responsabilité. Sa situation contingente devient la « sienne » dans la mesure où il est « engagé » en elle, où il l'accepte ou la refuse. Aucune puissance au ciel ni sur terre ne peut faire qu'il renonce à sa liberté : c'est à lui-même et à lui seul qu'il revient de décider et de choisir ce qu'il est.

Troisièmement, l'homme, par son essence (c'est-à-dire en raison de ceci qu'étant être-pour-soi il est la réalisation permanente de ses possibilités), n'est rien que ce qu'il se fait (auto-crédation). Il y a identité entre son être et son activité, ou plutôt entre son être et ses actes (libres). « L'homme est ce qu'il fait », et, inversement, tout ce qui est est « entreprise humaine »... « Un homme s'engage dans sa vie, dessine sa figure et, en dehors de cette figure, il n'y a rien... Un homme n'est rien d'autre qu'une série d'entreprises, il est la somme, l'organisation, l'ensemble des relations qui constituent ces entreprises<sup>12</sup>. » L'existence humaine est à chaque instant un « projet » en cours de réalisation, formé et exécuté librement par l'homme lui-même, ou bien : l'existence de l'homme n'est rien d'autre que son propre projet fondamental. Cette dynamique est fondée sur le fait que la situation réelle de l'homme ne coïncide jamais avec ses possibilités, que son être est essentiellement un « manque ». Mais ce n'est pas un manque de quelque chose, qui donc pourrait disparaître en étant comblé ; c'est la manifestation de la négativité fondamentale de l'être même de l'homme : « La

12. *L'Existentialisme est un humanisme*, pp. 57 suiv.

réalité humaine n'est pas quelque chose qui existerait d'abord pour manquer après de ceci ou de cela : elle existe d'abord comme manque et en liaison synthétique immédiate avec ce qu'elle manque... La réalité humaine se saisit dans sa venue à l'existence comme être incomplet... La réalité humaine est un dépassement perpétuel vers une coïncidence qui n'est jamais donnée<sup>13</sup>. »

La dynamique existentialiste n'est donc pas dépourvue de sens ni de but : le « projet fondamental » qu'est l'existence de l'homme a pour but cet accord avec soi-même qui fait toujours défaut, la plénitude et la totalité de soi-même. Autrement dit, le pour-soi aspire constamment à devenir en-soi, à trouver en soi l'assise solide et durable de son être propre. Mais ce projet, qui ferait du pour-soi un en-soi et inversement, est condamné à un échec perpétuel, et cet échec ontologique forme et imprègne l'ensemble de l'être de l'homme : « La réalité humaine est souffrante dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi. Elle est donc par nature conscience malheureuse<sup>14</sup>... »

Nous voici arrivés au point essentiel de l'analyse ontologique de Sartre : l'être de l'homme y est déterminé comme *échec*. Toutes les relations humaines fondamentales, l'« entreprise humaine » dans son ensemble, sont hantées par cet échec. Mais précisément parce qu'il est permanent et inéluctable, étant caractéristique ontologique de l'être de l'homme, l'échec est aussi le fondement et la condition de la liberté humaine. Celle-ci est ce qu'elle est seulement dans la mesure où elle « engage » l'homme dans sa situation contingente, qui, à son tour, étant une situation pré-existante, l'empêche une fois pour toutes de devenir le créateur de son propre être-pour-soi. Ainsi est fermé le cercle de l'identification ontologique : il relie l'être et le néant, la liberté et l'échec, le choix responsable et la détermination contingente. La *coincidentia oppositorum* est accomplie, non pas au cours d'un proces-

13. *L'Être et le Néant*, pp. 132 suiv.

14. *Ibid.*, p. 134.

sus dialectique, mais simplement parce que les contraires ont été fixés comme signes ontologiques caractéristiques. Comme tels, ils se situent au-delà du temps, sont simultanés et identiques dans leur structure.

L'analyse ontologique de l'*être-pour-soi* fournit le cadre de l'interprétation de l'*existence d'autrui*. Ce passage de l'un à l'autre pose un grave problème de méthodologie. Sartre suit de si près la conception idéaliste de la conscience de soi (*Ego cogito*) d'après laquelle elle est l'origine transcendante et le « créateur » de tout être, qu'il risque en permanence de verser dans le solipsisme transcendantal. C'est un risque qu'il assume. Dans une excellente critique qu'il fait de Husserl et de Heidegger (et de Hegel), il montre que leurs tentatives de présenter l'être d'autrui comme un fait ontologique indépendant, se sont soldées par un échec, l'existence d'autrui étant toujours plus ou moins absorbée chez eux par l'existence du moi<sup>15</sup>. Pour sa part, Sartre renonce à vouloir déduire ontologiquement l'existence d'autrui : « L'existence d'autrui a la nature d'un fait contingent et irréductible. On rencontre autrui, on ne le constitue pas<sup>16</sup>. » Cependant, continue-t-il, le *cogito* est le seul point de départ qui permette de comprendre l'existence d'autrui, car chaque « fait contingent », chaque « nécessité de fait » n'est cela que pour le *cogito* et en vertu de lui : « Il faut que le *cogito*, examiné une fois de plus, me jette hors de lui sur autrui... C'est au pour-soi qu'il faut demander de nous livrer le pour-autrui, à l'immanence absolue qu'il faut demander de nous rejeter dans la transcendance absolue<sup>17</sup>. »

L'expérience du *cogito* par laquelle est constituée l'existence indépendante d'autrui est celle où l'on est vu par autrui. De la relation de cet être-vu-par-autrui résulte pour le *cogito* l'existence d'autrui : « Ce à quoi se réfère mon appréhension d'autrui dans le monde comme étant probablement un homme, c'est à ma possibilité permanente d'être-vu-par-lui... L'autrui est, par principe, celui

15. *Ibid.*, pp. 288 suiv.

16. *Ibid.*, p. 307.

17. *Ibid.*, pp. 308 suiv.

qui me regarde<sup>18</sup>. » Le regard d'autrui devient constitutif des relations interhumaines fondamentales. Sartre illustre sa thèse par l'exemple de l'amant jaloux, épiant sa maîtresse par un trou de serrure. Dans cette situation, il se sent soudainement surpris par le regard de quelqu'un. Du fait de ce regard, il devient quelqu'un qu'autrui connaît au plus intime de son être, quelqu'un qui *est* ce qu'autrui voit. Ses possibilités propres lui sont ravies (il ne peut plus se cacher là où il cherchait à se cacher, ne peut plus apprendre ce qu'il souhaitait apprendre, etc.) ; son univers a soudain basculé, a un autre centre de gravité, une nouvelle signification : voici qu'il renaît comme le monde d'autrui et pour autrui. L'être du moi surgit comme être au sens strict « dans la liberté » de l'autre : dès lors, « il s'agit de mon être tel qu'il s'écrit dans et par la liberté d'autrui. Tout se passe comme si j'avais une dimension d'être dont j'étais séparé par un néant radical : et ce néant, c'est la liberté d'autrui<sup>19</sup> ». Le regard d'autrui me transforme en une chose parmi les choses, transforme mon existence en « nature », aliène mes possibilités, me « vole » mon univers. « Par le pur surgissement de son être, j'ai un dehors, j'ai une nature ; ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre<sup>20</sup>. »

L'apparition de l'autre fait, pour cette raison, de l'univers du *cogito*, un univers de conflit, de concurrence, d'aliénation et de « chosification ». L'autre, c'est « la mort lente de mes possibilités » ; l'autre est celui qui m'usurpe le monde, qui fait de moi un « objet d'appréciations..., en particulier d'appréciations de valeur ». « Ainsi, être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas ma liberté. C'est en ce sens que nous pouvons considérer comme des « esclaves », en tant que nous apparaissions à autrui. Mais cet esclavage n'est pas le résultat — historique et susceptible d'être surmonté — d'une vie à la forme abstraite de la conscience<sup>21</sup>. »

Ce concept de l'autre, où celui-ci est l'antagoniste irré-

18. *Ibid.*, p. 315.

19. *Ibid.*, p. 320.

20. *Ibid.*, p. 321.

21. *Ibid.*, p. 326.

conciliable de l'*Ego*, va maintenant servir de base à l'interprétation sartrienne des relations interhumaines. Elles sont au premier chef physiques (comme déjà le suggère le rôle constitutif attribué au « regard »). Mais le corps entre dans ces relations, non pas seulement comme une « chose » physico-biologique, mais comme la manifestation de l'individualité et de la contingence de l'*Ego* dans son « rapport transcendant » avec le monde<sup>22</sup>. L'expérience originale de l'autre, où celui-ci est vécu comme la source de l'aliénation et de la chosification, provoque deux réactions fondamentales qui constituent les deux modes fondamentaux des relations interhumaines :

1. La tentative faite par l'*ego* de nier la liberté et la domination de l'autre et de faire de lui une chose objective qui soit totalement dépendante de l'*ego*, ou bien

2. de s'assimiler sa liberté, de l'accepter comme fondement de la liberté de l'*ego* et par là de récupérer cette liberté<sup>23</sup>. Le premier type de comportement conduit au sadisme, le deuxième au masochisme. Mais l'échec, essentiel à tous les « projets » existentiels de l'*ego*, caractérise également ces tentatives : l'asservissement total d'autrui le transforme en une chose, l'anéantit *en tant qu'autre* (indépendant), anéantit donc le but même que l'*ego* s'efforçait d'atteindre. De même, l'assimilation totale à l'autre transforme l'*ego* en une chose, l'anéantit en tant que sujet (libre), anéantit donc la liberté même que l'*ego* s'efforçait de récupérer. L'échec subi dans l'attitude sadique mène au masochisme, et inversement : « Chacune d'elles est la mort de l'autre, c'est-à-dire que l'échec de l'une motive l'adoption de l'autre. Ainsi n'y a-t-il pas dialectique de mes relations avec autrui, mais cercle — encore que chaque tentative s'enrichisse de l'échec de l'autre<sup>24</sup>. » Ces deux attitudes fondamentales se produisent et se détruisent en cercle<sup>25</sup>.

Le seul comportement encore possible à l'égard d'autrui reste celui qui vise immédiatement sa destruction, c'est-à-dire la haine. Mais lui aussi manque son but : la

22. *Ibid.*, pp. 391 suiv.

23. *Ibid.*, p. 430.

24. *Ibid.*, p. 430.

25. *Ibid.*, p. 431.

libération de l'*ego*. Car, même après la mort de l'autre (ou des autres), il reste (ils restent) comme « ayant été », et continue (continuent) à hanter la conscience de l'*ego*.

Sartre conclut : comme « toutes les conduites complexes des hommes les unes envers les autres ne sont que des enrichissements de ces deux attitudes (et de la haine)<sup>26</sup> », il n'est pas possible de rompre le cercle de l'échec. D'un autre côté, l'homme ne peut pas ne pas s'« engager » dans l'une de ces attitudes, car sa réalité ne constitue en rien d'autre qu'en cet « engagement ». Après l'échec de toutes les tentatives, « il ne reste plus au pour-soi qu'à rentrer dans le cercle et à se laisser indéfiniment balloter de l'une à l'autre des deux attitudes fondamentales<sup>27</sup> ».

Arrivés à ce point, l'image de Sisyphe et de sa tâche absurde nous apparaît tout naturellement comme le symbole véritable de l'existence humaine. Sartre, de son côté, estime le moment venu d'ajouter dans une note que « ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut », mais que « celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici ».

## II

Dans cette analyse des relations fondamentales inter-humaines, la pièce essentielle de l'argumentation ontologique est maintenant mise en place, et le reste du livre est consacré à une vue synoptique de la « réalité humaine » telle qu'elle découle de cette conception fondamentale. Elle est centrée sur le concept de liberté. L'analyse ontologique avait débuté par l'assimilation de l'*ego* (du *cogito*) et de la liberté. En développant ensuite les caractéristiques existentielles de l'*ego*, Sartre montrait comment sa liberté était inéluctablement liée à la contingence de sa

26. *Ibid.*, p. 477.

27. *Ibid.*, p. 484.

« situation » et comment toute tentative de fonder son existence sur sa propre liberté était perpétuellement condamnée à l'échec. La dernière partie du livre reprend la discussion sur ce point afin, étant donné l'évidence des contradictions, de justifier l'assimilation ontologique de l'être de l'homme et la liberté.

Sartre ne peut faire cette justification comme le faisait traditionnellement la philosophie idéaliste, en introduisant une distinction entre liberté transcendante et liberté empirique. Cette solution ne peut le satisfaire, son analyse du *cogito* ne se cantonnant pas à l'intérieur de la dimension ontologico-transcendante. A partir du moment où son *cogito*, dans la troisième partie, doit s'incliner devant l'existence d'autrui comme devant une nécessité imposée par les faits, sa philosophie a quitté le domaine de la pure ontologie pour pénétrer dans celui de l'univers ontico-empirique.

Sartre ne peut donc prétendre que sa philosophie de la liberté est purement ontologico-transcendante, et par là qu'elle n'est ni tenue de s'incarner dans une liberté empirique, ni armée pour cela. Tout à fait à l'opposé de Heidegger (dont l'analyse existentielle prétend demeurer dans les limites de la pure ontologie), la philosophie de Sartre se veut philosophie en — isme, existentialisme, impliquant une attitude donnée face à la vie, une morale donnée, une « doctrine d'action<sup>28</sup> ». C'est pourquoi Sartre doit montrer son concept de liberté humaine, l'ensemble de sa conception « existentialiste » en acte. C'est à quoi sera consacrée la dernière partie de *L'Être et le Néant*.

Nous avons vu que, d'après Sartre, l'homme n'existe pas simplement en tant que pour-soi, mais seulement dans la mesure où il se « réalise », où il est essentiellement acte, activité, action. « L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi, mais présence à soi. L'être qu'il est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté, c'est précisément le néant qui a été au cœur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à *se faire* au lieu d'*être*<sup>29</sup>. » Ce « se-faire »

28. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 95.

29. *L'Être et le Néant*, p. 516.

concerne tous les instants de la vie humaine : quoi qu'il fasse ou ne fasse pas, quoi qu'il soit ou ne soit pas, c'est lui qui l'a « choisi », et son choix a été absolument libre en tous points : « Notre être est précisément notre choix originel<sup>30</sup>. »

Mais, à cette proclamation de la liberté absolue de l'homme, une objection se présente immédiatement : l'homme est déterminé en fait par la situation sociale et historique qui lui est spécifique et qui à son tour détermine l'ampleur et le contenu de sa liberté et la latitude de son « choix ».

« La réalité humaine », c'est par exemple un ouvrier français sous l'occupation allemande ou un employé new-yorkais. Sa liberté est restreinte et son choix dicté à un point tel que leur interprétation existentialiste paraît une pure dérision. Sartre s'efforce cependant de prouver que, même dans une situation où il est déterminé à un point extrême, l'homme est et reste absolument libre. Certes, dit-il, cet ouvrier est réellement asservi, opprimé et exploité, mais il a « choisi » librement cette situation, et il est parfaitement libre de la modifier à tout instant. Il l'a librement choisie, car « asservissement », « oppression » et « exploitation » n'ont de sens que pour et par le pour-soi, qui a posé et accepté ces « valeurs » et les subit. Et il est libre de changer cette condition à tout moment, puisque ces valeurs cessent pour lui d'exister à partir du moment où il cesse de les poser, de les accepter et des les subir. Pour Sartre, cette liberté est strictement individuelle, la décision de changer de situation un projet strictement individuel, l'acte modificateur une entreprise strictement individuelle.

L'état de fait d'où il résulte qu'une action individuelle de ce type signifierait pour l'ouvrier la perte de son emploi, et vraisemblablement la faim, la prison et même la mort, ne porte pas préjudice à sa liberté absolue car, encore une fois, il s'agit de déterminer en toute liberté si l'on accordera plus de prix à la vie et à la sécurité qu'à la faim, à la prison et à la mort. La voie de l'existentialisme conduit donc une fois de plus à confirmer la vieille

---

30. *Ibid.*, p. 539.

façon de voir idéaliste qui veut que l'homme soit libre jusque dans les chaînes ; ou, si l'on veut, pour reprendre la formule de Sartre : « Les tenailles du bourreau ne nous dispensent pas d'être libres<sup>31</sup>. » Sartre ne souhaite pas qu'on interprète cette formule dans le sens d'une liberté purement « intérieure ». L'esclave est littéralement et réellement libre de briser ses chaînes, car le sens même de ces chaînes ne se révèle qu'à la lumière du but choisi : ou bien de demeurer esclave, ou bien de risquer le pire pour échapper à cet esclavage. « S'il choisit, par exemple, la révolte, l'esclavage, loin d'être d'abord un obstacle à cette révolte, ne prend son sens et son coefficient d'adversité que par elle<sup>32</sup>. » Tout ce qui contrecarre notre liberté, la gêne et la limite, est posé par nous-mêmes et part de nous, est partie intégrante du libre « projet » qu'est notre existence<sup>33</sup> : « Le coefficient d'adversité des choses... ne saurait être un argument contre notre liberté, car c'est *par nous*, c'est-à-dire par la position préalable d'une fin, que surgit ce coefficient d'adversité. Tel rocher, qui manifeste une résistance profonde si je veux le déplacer, sera au contraire une aide précieuse si je veux l'escalader pour contempler le paysage<sup>34</sup>. » Sartre ne recule pas devant les dernières conséquences. Être français, méridional, ouvrier ou juif, c'est le résultat du « faire » propre au « pour-soi ». De même, toutes les restrictions, tous les obstacles, tous les interdits que la société impose aux juifs, n' « existent » que parce que et dans la mesure où le juif les « choisit » et les accepte : « Défense aux juifs de pénétrer ici. — Restaurant juif, défense aux Aryens d'entrer, etc., ne peut avoir de sens que sur et par le fondement de mon libre choix<sup>35</sup>. » « C'est seulement en reconnaissant la liberté... des antisémites et en assumant cet *être-juif* que je suis pour eux, c'est seulement ainsi que l'être-juif apparaîtra comme limite objective externe de la situation ; s'il me plaît, au contraire, de les considérer comme purs objets, mon être-juif disparaît

---

31. *Ibid.*, p. 587.

32. *Ibid.*, p. 635.

33. *Ibid.*, pp. 562, 569.

34. *Ibid.*, p. 562.

35. *Ibid.*, p. 607.

aussitôt pour faire place à la simple conscience (d') être libre transcendance inqualifiable<sup>36</sup>. »

Ici, c'est bien à une démission qu'en arrive ce traité de la liberté humaine. La persécution des juifs et les « tenailles du bourreau », c'est la terreur qui est la réalité du monde d'aujourd'hui, la réalité brutale de la négation de la liberté. Dans *L'Être et le Néant*, elles apparaissent comme possibilités réelles de la liberté humaine. Si l'exposé de Sartre est correct du point de vue ontologique — et il l'est — et s'il représente un vieux visage respectable de l'idéalisme, c'est que la distance est immense entre cette philosophie et la « réalité humaine ». Quand la philosophie, en vertu de ses concepts ontologico-existentiels de la liberté et de l'homme, en arrive au point de décrire les juifs persécutés et les victimes du bourreau comme étant et demeurant des êtres absolument libres et maîtres des choix qu'ils font, c'est que ces concepts philosophiques sont tombés au niveau de la pure et simple idéologie. Il est vrai, certes, que le pour-soi, en sa qualité de pour-soi, est et demeure libre entre les mains des innombrables bourreaux qui lui offrent des occasions tout aussi innombrables d'exercer sa liberté existentielle ; mais, comme une peau de chagrin, cette liberté s'est rétrécie au point d'avoir perdu toute signification et de se supprimer elle-même. Dans le libre choix entre la mort et l'esclavage, il n'y a ni liberté ni choix, car les deux termes de l'alternative détruisent la « réalité humaine » que l'on pose comme liberté. Erigé, dans un monde d'oppression totalitaire, en lieu de la liberté, le pour-soi, le *cogito* cartésien n'est plus le tremplin d'où l'on part à la conquête du monde intellectuel et matériel, mais le dernier refuge de l'individu dans un monde absurde d'humiliation et d'échec. Dans la philosophie de Sartre, ce sujet est encore paré de toute la splendeur que la société individualiste s'était donnée à ses débuts. Le pour-soi a tous les attributs d'une autonomie absolue, d'une possession perpétuelle et d'une faculté d'appropriation éternelle (tout comme l'autre est celui qui m'usurpe le monde, qui se l'approprie et l'apprécie, étant le « voleur » qui me ravit

---

36. *Ibid.*, p. 610.

mes possibilités). Derrière le langage nihiliste de l'existentialisme se dissimule l'idéologie de la libre concurrence, de la libre initiative et des chances égales pour tous. Tout le monde peut « transcender » sa situation, mettre à exécution son propre projet : tout le monde est absolument libre de ses choix. Si défavorables que soient les conditions, l'homme doit les assumer et se réaliser lui-même à partir de cette contrainte. Tout un chacun est maître de son destin. Mais, étant donné l'absurdité d'un monde dépourvu de signification et de grâce, les attributs de la période héroïque de la société bourgeoise deviennent eux-mêmes absurdes et illusoire. Le pour-soi de Sartre est plus proche du Stirner de *L'Individu et sa propriété* que du *cogito* de Descartes. Sartre a beau insister sur la dérélition de l'*ego*, jeté dans une situation contingente qui lui préexiste, cette situation est entièrement absorbée par le pouvoir continu de transcender propre à l'*ego*, qui pose tous les obstacles qui se dressent sur son chemin comme son propre projet. Certes, l'homme est jeté dans une situation qu'il n'a pas créée, et cette situation peut être de telle sorte qu'elle aliène sa liberté et le dégrade en faisant de lui une chose. Ce processus de chosification apparaît sous des formes variées dans la philosophie de Sartre : comme aliénation par autrui de mon univers et de ma liberté, comme subordination du pour-soi aux techniques standardisées de la vie quodienne<sup>37</sup>, comme interchangeabilité des individus<sup>38</sup>. Mais la chosification tout comme sa négation ne sont que les obstacles qui stimulent la réussite et le développement de la liberté humaine : ils s'intègrent au projet existentiel du *cogito*, et tout ce processus ne sert qu'à illustrer la perpétuelle liberté du pour-soi qui, dans toute situation, si aliénée soit-elle, ne trouve jamais que lui-même.

Une conscience de soi qui se trouve elle-même jusque dans l'être-pour-autrui : l'existentialisme sartrien restaure ainsi la formule où Hegel définit la destination libre et rationnelle de l'homme. Pour Hegel, toutefois, cette destination se réalisait seulement au terme de l'histoire dont

37. *Ibid.*, pp. 495 suiv., 594.

38. *Ibid.*, p. 496.

elle était le but. Chez Sartre, le saut ontologique est accompli, et ce processus est transformé en une détermination métaphysique du pour-soi. Un tour de passe-passe permet cette métamorphose. L'expression « pour-soi » comprend le Nous aussi bien que le Moi ; c'est la conscience de soi collective comme la conscience de soi individuelle. D'après Sartre, le pour-soi fait qu'il « est déterminé par ses techniques » (daté par ses techniques<sup>39</sup>), « il se fait français, méridional, ouvrier<sup>40</sup> », etc. C'est ainsi que le pour-soi a créé la nation, la classe, la distinction des classes, qu'il en a fait des pièces de son propre « projet » libre et par conséquent qu'il en est « responsable ». Ainsi sont frauduleusement assimilés le sujet ontologique et le sujet historique. C'est un truisme que de dire que les *idées* de nation, de classe, etc., naissent avec le pour-soi et n'« existent » que pour lui ; mais ce n'est pas le pour-soi qui crée la nation, la classe, c'est l'action et la réaction de groupes sociaux déterminés dans des conditions historiques déterminées. Ces groupes sont, il est vrai, composés d'individus qu'ontologiquement on peut bien caractériser comme des pour-soi, mais ce n'est pas dans de pareilles conditions qu'on trouvera de quoi comprendre leur contenu concret. Le concept ontologique du pour-soi, qui met sur un pied d'égalité l'ouvrier salarié et l'entrepreneur, l'employé et l'intellectuel, le serviteur et le maître, préjuge l'analyse de leur existence concrète : dans la mesure où les diverses situations existentielles sont interprétées comme réalisation du pour-soi, elles sont réduites à l'abstraction d'un dénominateur commun. En subsumant les divers sujets historiques sous l'idée ontologique du pour-soi et en faisant de celui-ci le principe directeur de la philosophie existentielle, Sartre dégrade les différences spécifiques qui constituent ce qu'il y a de réellement concret dans l'existence humaine, les ramène à de simples manifestations de l'essence humaine en général, et se met donc en contradiction avec sa propre thèse suivant laquelle « l'existence crée l'essence ». Réduites à n'être plus que des occasions, les situations concrètes sont impuissantes à surmonter

---

39. *Ibid.*, p. 604.

40. *Ibid.*, p. 606.

l'abîme entre l'ontologie et l'existence. La motivation ontologique de l'existentialisme condamne à l'échec tous les efforts qu'il déploie pour développer une philosophie de l'existence concrète de l'homme.

L'abîme qui sépare les concepts de l'ontologie de ceux de l'existence est voilé par l'emploi équivoque du mot « est ». Chez Sartre, il fait indifféremment et sans la moindre transition fonction de copule dans la définition de l'essence humaine comme dans l'énonciation de sa situation réelle. Ce double sens apparaît dans des phrases telles que : « L'homme est libre », « est son propre projet », etc. Le fait que, dans la réalité empirique, l'homme ne soit pas libre, ne soit pas son propre projet, est estompé par l'intégration de la négation dans la définition de « libre », « projet », etc. Mais les concepts de Sartre, en dépit du style dialectique et de l'omniprésence de la négation, ne sont en aucune façon dialectiques. Dans sa philosophie, la négation ne représente pas un principe à part, mais est a priori absorbée par l'affirmation. Dans l'analyse de Sartre, l'évolution du sujet, dans laquelle la négation le fait parvenir à la réalisation consciente de son projet, apparaît certes comme processus continu, mais c'est en fait une illusion : le sujet tourne en rond.

La liberté existentialiste demeure en dépit de l'oppression à laquelle l'homme est livré dans la réalité empirique. Mais, à l'endroit décisif, l'analyse de Sartre s'évade du monde pur des concepts ontologiques : bien que la liberté, qui est l'être propre du pour-soi, accompagne l'homme dans toutes les situations, l'ampleur et le degré de cette liberté varient suivant les situations : elle atteint son plus bas niveau là où l'homme est le plus chosifié, où il est le moins pour-soi. Dans les situations, par exemple, où il est réduit à l'état d'une chose, d'un instrument, où il n'existe plus guère qu'à titre de corps, son pour-soi a presque disparu complètement. Mais, précisément là où l'idée ontologique de liberté semble se volatiliser en même temps que le pour-soi, où le pour-soi tombe presque entièrement dans la sphère des choses, là surgit une nouvelle figure de la liberté et de l'accomplissement de l'homme. C'est elle que nous allons discuter maintenant.

## III

Pour illustrer la transcendance permanente du pour-soi, au-delà de chacune de ses situations contingentes (transcendance qui, quoique libre, n'en est pas moins entachée de cette contingence précisément qu'elle transcende), Sartre se sert de l'expression « jouer à l'être ». Il l'introduit à propos d'un garçon de café. Le comportement du garçon de café nous donne un exemple de « l'obligation constante » où nous sommes « de nous faire être ce que nous sommes <sup>41</sup> ». Chacun de ses mouvements, chacune de ses attitudes, chacun de ses gestes montre que ce garçon de café est conscient, d'un bout à l'autre, de l'obligation où il est d'être garçon de café et de se comporter conformément à cette qualité, montre qu'il s'efforce de satisfaire à cette obligation. Il n' « est » pas garçon de café, il se « fait » garçon de café. « Etre garçon de café », cela consiste en une série de mouvements, de conduites et de gestes qui sont des mécanismes et reviennent en gros à faire de lui un automate. Car c'est là ce qu'on attend d'un garçon de café, et il essaie de répondre à cette attente : il « joue » à être garçon de café, il joue son être propre. L'obligation d'être ce qu'il est devient ainsi un jeu, une comédie, et la liberté du pour-soi de transcender sa détermination contingente (être un garçon de café), se révèle comme liberté de jouer la comédie.

Peut-on généraliser et montrer dans la transcendance de l'*ego*, dans la réalisation de sa liberté, un jeu constant et omniprésent, où l'on « joue à être » ? Pour Sartre, cela est parfaitement possible, bien qu'il n'en fasse pas l'idée directrice de son analyse. Dans un passage au moins, et un passage d'une importance décisive, il le lie à la définition générale de l'homme. La contingence essentielle de l'existence humaine se cristallise dans le fait que l'homme est et demeure son passé et que ce passé l'empêche une fois pour toutes de créer librement son être. Le passé « est l'être de fait qui ne peut déterminer le contenu de mes motivations, mais qui les transite de sa contingence parce

---

41. *Ibid.*, p. 98.

qu'elles ne peuvent le supprimer ni le changer mais qu'il est au contraire ce qu'elles emportent nécessairement avec elles pour le modifier... C'est ce qui fait qu'à chaque instant je ne *suis pas* diplomate et marin, que je suis professeur, quoique je ne puisse que jouer cet être sans jamais pouvoir le rejoindre<sup>42</sup> ». Mais, si l'homme peut seulement jouer son être, la liberté du pour-soi n'est en réalité que sa faculté à jouer un rôle imposé dans une pièce où il ne peut choisir ni son personnage ni son interprétation. Au lieu d'apparaître comme le fondement véritable du pouvoir de l'homme sur lui-même et sur son univers, la transcendance du *cogito* ne serait donc que le signe authentique de son être-pour-autrui. Bien plus, sa liberté ne serait pas à chercher dans la « libre » transcendance du *cogito*, mais dans la négation de celle-ci : dans la suspension de cette comédie où, constamment, il a à jouer le pour-soi, alors qu'en fait il est être-pour-autrui. Or, la négation du pour-soi est l'en-soi, la négation du *cogito* l'être-chose, l'état de nature. L'analyse se voit donc contrainte de s'engager dans la sphère de la chosification : cette sphère semble renfermer la possibilité d'une liberté et d'une satisfaction totalement différentes de celle du *cogito* et de son activité.

L'état de chosification comme levier de la libération de l'homme apparaît dans la philosophie de Sartre à deux niveaux : tout d'abord au niveau de l'existence individuelle, comme « conduite du désir » (sexuel), ensuite au niveau social et historique comme comportement révolutionnaire du prolétariat. Sartre n'établit pas de lien entre ces deux dimensions : la première est intimement liée à l'argumentation centrale de sa philosophie, mais la deuxième lui est encore étrangère et ne sera traitée que dans l'essai *Matérialisme et révolution*.

Pour Sartre, le « désir » est essentiellement « désir sexuel ». La sexualité n'est pas « un accident contingent lié à notre nature physiologique », mais une structure fondamentale du pour-soi dans son être-pour-autrui<sup>43</sup>. S'il a décrit auparavant les deux types principaux de relations humaines en termes de relations sexuelles (sadisme et

---

42. *Ibid.*, p. 162.

43. *Ibid.*, p. 452.

masochisme), il fait maintenant de la sexualité la force qui suspend tout l'appareil de liberté, d'activité et de morale existentialiste.

Si le « désir » est cette force, c'est d'abord parce qu'elle est la négation de toute activité, de toute « comédie » : « Le désir n'est pas désir de *faire*<sup>44</sup>. » Le désir peut bien provoquer telle activité, toute « technique amoureuse » s'adjoit du dehors au désir. Le désir est « purement et simplement désir d'un objet transcendant », « désir d'un corps ». Et cet objet est, en toute netteté et simplicité, désiré pour ce qu'il est et ce comme quoi il apparaît, dans sa « facticité » brute.

Dans sa description du désir sexuel et de son objet, Sartre met l'accent sur tous les signes qui font de cette relation l'opposé exact du pour-soi et de l'activité du pour-soi : « ... Dans le désir sexuel, la conscience est comme empâtée, il semble qu'on se laisse envahir par la facticité, qu'on cesse de la fuir et qu'on glisse vers un consentement passif au désir<sup>45</sup>. » C'est la mise à la retraite du *cogito* et de son activité transcendante, la paralysie de sa liberté et de ses « projets ». Et la même force qui suspend le jeu ininterrompu du pour-soi, suspend aussi son aliénation. Le désir sexuel dénude son objet de tous les comportements, de toutes les conduites et affiliations « étrangères », il démasque le « corps comme chair » et par là « comme révélation fascinante de la facticité<sup>46</sup> ». Asservissement et oppression sont suspendus, non pas dans la sphère de l'activité tendue vers un but, dans la sphère du « projet », mais dans celle du « corps vécu comme chair », dans la « trame de l'inertie ». Nous voici ici précisément dans une situation où on est exaucé et satisfait, et ce non pas dans le pour-soi toujours occupé à transcender, mais dans sa propre négation, dans son pur « être-là », dans la fascination de son être-objet (pour soi et pour autrui). La cho-sification se renverse en libération.

Le désir sexuel accomplit cette négation de la négation non pas comme simple rechute dans l'animalité, mais

---

44. *Ibid.*, p. 454.

45. *Ibid.*, p. 457.

46. *Ibid.*, p. 457.

comme relation humaine libre. Autrement dit, le désir sexuel est ce qu'il est uniquement dans la mesure où il est une activité du pour-soi, mais une activité qui est bien plutôt la négation de toute activité et se fixe pour but la libération de la pure présence de son objet. Cette activité est « caresse » : « Le désir s'exprime par la caresse comme la pensée par le langage <sup>47</sup>. » Briser le monde chosifié, révéler la « chair comme contingence pure de la présence », c'est ce qui n'est possible que par la caresse : « La caresse fait naître autrui comme chair pour moi et pour lui-même ». Elle « révèle la chair en déshabillant le corps de son action, en le scindant des possibilités qui l'entourent <sup>48</sup> ». Totalement coupé de ses possibilités, oublieux de sa liberté et de sa responsabilité, privé de son jeu et de ses actes, pur « objet » (« corps vécu comme chair »), l'*ego* se trouve en autrui. La relation entre êtres humains tourne à la relation entre choses ; mais cet état de fait n'est plus masqué et inversé par des fétiches sociaux et des idéologies. La chosification cesse de servir au maintien de l'exploitation et de la tyrannie, elle est entièrement déterminée par le « principe de plaisir ».

Mieux, ce qui est changé de fond en comble par le désir sexuel, dans la structure existentielle, ce ne sont pas seulement les individus qu'il concerne, mais aussi leur monde (objectif). Pour Sartre, le désir sexuel a une fonction originale du point de vue de la connaissance : il révèle le monde (objectif) sous une forme nouvelle : « Si mon corps ... n'est plus senti comme l'instrument qui ne peut être utilisé par aucun instrument, c'est-à-dire comme l'organisation synthétique de mes actes dans le monde et s'il est vécu comme chair, c'est comme renvoi à ma chair que je saisis les objets du monde. Cela signifie que je me fais passif par rapport à eux... Un contact est *caresse*, c'est-à-dire que ma perception n'est pas utilisation de l'objet et dépassement du présent en vue d'une fin ; mais, percevoir un objet dans l'attitude désirante, c'est me caresser à lui <sup>49</sup>. » L'attitude désirante libère donc le monde objectif

---

47. *Ibid.*, p. 459.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, p. 461.

aussi bien que l'*ego* de toute domination et manipulation, suspend son « instrumentalité », et ce faisant, dévoile la pure présence de l'un comme de l'autre, leur « chair ».

Nous avons vu que tout le livre de Sartre est parcouru par des rapports de propriété : non seulement la relation du pour-soi et de l'en-soi, mais aussi la relation fondamentale existant entre le pour-soi et autrui, les relations inter-humaines sont, en dernier ressort, interprétées en termes d'« appropriation ». Le désir sexuel lui aussi est une tentative pour s'approprier dans une large mesure la liberté de l'autre. Ces tentatives, toujours vouées à l'échec, finissent toujours par se retourner contre elles-mêmes, mais le résultat, c'est qu'elles sont condamnées à se renouveler sans cesse. Et le seul point, le seul moment qui apparaisse comme accomplissement et possession est celui où l'homme se fait chose : se fait corps, se fait chair ; où sa libre activité se fait totale inertie : dans la caresse du corps comme une chose. L'*ego*, qui jusqu'ici était séparé des choses et pouvait donc les dominer et les exploiter, est maintenant lui-même une chose — mais, en revanche, la chose a été libérée et rendue à sa pure existence. Les deux substances ayant échangé leur substantialité, l'abîme cartésien qui les sépare est surmonté. L'*ego* a perdu son caractère de pour-soi, ne s'oppose plus en tant qu'*ego* à tout ce qui n'est pas lui, et ses objets ont été dotés d'une subjectivité propre. « L'attitude désirante » révèle ainsi (à titre de possibilité) un monde où l'individu est en pleine harmonie avec le tout, un monde qui en même temps est la stricte négation de ce qui n'a donné sa liberté à l'*ego* que pour mieux obtenir sa soumission à la nécessité. En décrivant cette forme de la « réalité humaine », l'existentialisme porte un coup fatal à sa propre conception fondamentale.

Dans la sphère de l'existence individuelle, il ne s'agit que d'un phénomène passager : le libre assouvissement accordé dans l'« attitude désirante » est condamné à un nouvel échec. Prisonnier du cercle des relations sadiques et masochistes, l'homme est rejeté vers l'activité transcendante du pour-soi. Mais le mouvement qui conduit l'analyse sartrienne à chercher la réalité de la liberté dans la sphère de la chosification et de l'aliénation l'amène égale-

ment dans la sphère sociale et historique. Sartre va donc mettre à l'épreuve sa philosophie dans une discussion critique du matérialisme historique.

## IV

Dans l'interprétation sartrienne de la sphère socio-historique, la chosification du sujet (qui, dans la sphère de la vie privée, apparaissait sous la forme du « corps vécu comme chair ») se manifeste dans l'existence de l'ouvrier d'industrie. L'entreprise moderne tend à « réduire le travailleur à l'état de chose en assimilant ses conduites à des propriétés <sup>50</sup> ». Etant donnée la mécanisation non voilée du travailleur et de son travail, son assujettissement sans limite aux mécanismes capitalistes, il serait ridicule d'aller lui prêcher une liberté « intérieure », celle que les philosophes lui ont prêchée des siècles durant : « Le révolutionnaire lui-même... se défie de la liberté. Et il a raison. Les prophètes n'ont jamais manqué, qui lui ont annoncé qu'il était libéré : et c'était chaque fois pour le duper <sup>51</sup> ». Et Sartre de citer la liberté des Stoïciens, celle des chrétiens et celle de Bergson : « Elles revenaient toutes à une certaine liberté intérieure que l'homme pourrait conserver en n'importe quelle situation. Cette liberté intérieure est une pure mystification idéaliste... <sup>52</sup>. »

Il s'en faudrait de peu que le concept ontologique sartrien de liberté ne tombât sous le coup de ce verdict, et ce n'est pas *L'Être et le Néant* qui l'en préserverait. Mais voici que Sartre reconnaît que l'existence humaine, dans la réalité empirique, est organisée de telle façon que sa liberté y est totalement « aliénée » et que seule une transformation révolutionnaire de la structure sociale pourra rétablir cette liberté et lui permettre de s'épanouir <sup>53</sup>. Si cela est vrai, si, du fait de l'organisation de la société, la

50. « Matérialisme et révolution », in *Les Temps modernes*, juillet 1946, p. 15.

51. *Ibid.*, p. 14.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, juin 1946, p. 1561.

liberté de l'homme est aliénée au point de cesser presque d'exister, alors la liberté humaine n'est pas essentiellement une détermination de la structure du pour-soi, mais elle est déterminée par les forces historiques spécifiques qui donnent forme à la société. Sartre tente néanmoins d'affirmer l'indépendance de son idée de la liberté par rapport au matérialisme historique. Il accepte la révolution comme la seule route qui mène à la libération de l'humanité, mais il maintient que la solution révolutionnaire suppose précisément chez l'homme la liberté d'*embrasser* cette solution, autrement dit qu'il faut que l'homme soit libre *avant* d'être libéré. Sartre maintient que cette condition ruine le matérialisme à sa base, car celui-ci suppose que l'homme est totalement déterminé par le monde matériel. Mais pour le matérialisme historique, la révolution reste un acte libre, en dépit de toutes les déterminations matérielles. Le matérialisme historique voit cette liberté dans le rôle décisif que joue la maturité de la conscience révolutionnaire. Quand Marx ne se lasse pas de répéter que la conscience est déterminée dans toutes ses manifestations par les conditions matérielles, il a en vue les relations existant entre le sujet et le monde qui l'entourne, telles qu'elles prédominent réellement dans la société capitaliste, où la liberté s'est réduite à la possibilité de reconnaître et de faire sienne la nécessité de la libération.

Dans la réalité concrète de l'histoire, la liberté du pour-soi, que Sartre glorifie tout au long de son livre, n'est que l'une des conditions nécessaires à la possibilité de la liberté, non la liberté même. Mieux, isolée du contexte historique spécifique dans lequel uniquement la « transcendance » du sujet peut devenir une condition nécessaire de la liberté, et hypostasié dans la forme ontologique du sujet comme tel, cette liberté ontologique devient le signe authentique de l'esclavage. L'antifasciste torturé jusqu'à ce que mort s'ensuive peut bien conserver intacte la liberté morale et intellectuelle de transcender cette situation, il n'en mourra pas moins des tortures subies. La liberté humaine est la stricte négation de la liberté ontologique que Sartre affirme être son essence. Dans *L'Être et le Néant*, cette négation apparaissait seulement dans l'« attitude du désir » : c'était la perte du pour-soi, sa chosification dans le « corps vécu

comme chair » qui suggérerait une nouvelle idée de la liberté et du bonheur.

De même, dans l'interprétation sartrienne de la sphère socio-historique, c'est l'existence, non pas du sujet libre, mais du sujet chosifié, qui indique la voie de la libération réelle. Pour l'ouvrier salarié dont l'existence est celle d'une chose et dont l'activité s'épuise dans le maniement des choses, sa libération se présente tout naturellement sous la forme d'une transformation de la relation entre l'homme et les choses. Sartre interprète le rapport du capital et du travail en recourant aux concepts hégéliens de maître et serviteur. L'ouvrier, en travaillant, au service de l'entreprise, sur les moyens de production, transforme par son travail ces moyens de production en instruments de sa libération. Certes, il n'est pas maître de son travail et ce qu'il produit lui est ravi, mais, « à l'intérieur de ces limites », son travail lui procure la « maîtrise des choses » : « Le travailleur se saisit comme possibilité de faire varier à l'infini la forme d'un objet matériel en agissant sur lui selon certaines règles universelles. En d'autres termes, c'est le déterminisme de la matière qui lui offre la première image de sa liberté... Il dépasse son état d'esclave par son action sur les choses et les choses lui renvoient par la rigueur même de leur enchaînement l'image d'une liberté concrète qui est celle de les modifier. Et, puisque l'ébauche de sa liberté concrète lui apparaît dans les maillons du déterminisme, il n'est pas étonnant qu'il vise à remplacer la relation d'homme à homme, qui se présente à ses yeux comme celle d'une liberté tyrannique à une obéissance humiliée, par celle d'homme à chose, et, finalement, puisque l'homme qui gouverne les choses est chose à son tour, d'un autre point de vue, par celle de chose à chose<sup>54</sup>. » Sartre affirme que la conception matérialiste de la liberté est elle-même victime de cette chosification dans la mesure où elle saisit le monde après sa libération comme un nouveau rapport entre les choses. Cette libération étant fille du processus du travail, dit-il, elle reste déterminée par lui, et la société libérée apparaît uniquement comme « une entreprise harmonieuse d'exploit-

---

54. *Ibid.*, juillet 1946, 15-16.

tation du monde<sup>55</sup> ». On n'aboutirait jamais qu'à une « organisation plus rationnelle de la société<sup>56</sup> », et non pas à la réalisation de la liberté et du bonheur humains.

Mais cette critique est victime des « mystifications idéalistes ». Cette « organisation plus rationnelle de la société » que Sartre regarde de si haut est la condition préalable de la liberté —, en d'autres termes, l'abolition de l'exploitation et de l'oppression sous toutes ses formes. Comme l'exploitation et l'oppression ont leur racine dans la structure matérielle de la société, pour les abolir, il est nécessaire d'organiser de façon plus rationnelle les rapports de production. Pour le matérialisme historique, cette organisation de la société, une fois libérée, est si peu « définie par le travail » que Marx a pu dire une fois que le but du communisme était « l'abolition du travail » et que la diminution de la durée de la journée de travail était la condition préalable à l'instauration du « règne de la liberté ». En rappelant l'identité essentielle, qui est la pièce centrale du matérialisme, de la liberté et du bonheur, cette formulation montre comment l'homme pourrait en toute autonomie réaliser ses désirs et ses aptitudes.

Sartre fait remarquer que, dans l'histoire, le matérialisme a toujours été lié à l'attitude révolutionnaire : « Aussi loin que je remonte, je la trouve (la foi matérialiste) toujours liée à l'attitude révolutionnaire<sup>57</sup>. » La foi matérialiste était effectivement révolutionnaire dans la mesure où elle était matérialiste, c'est-à-dire dans la mesure où elle faisait passer la définition de la liberté humaine de la sphère de la conscience dans celle de la satisfaction matérielle, du domaine de la tyrannie dans celui de la joie, du terrain de la morale sur celui du principe du plaisir. La philosophie idéaliste a fait de la liberté quelque chose de terrible et de tyrannique, liée à l'oppression, à la résignation, au dénuement et à l'échec. Derrière le concept idéaliste de liberté se dissimulait l'exigence de performances morales et pratiques incessantes, et par

---

55. *Ibid.*, p. 17.

56. *Ibid.*, p. 21.

57. *Ibid.*, juin 1946, p. 1561.

là une entreprise dont les gains devaient toujours être réinvestis dans la même activité, — activité qui en réalité n'apportait de satisfaction qu'à une fraction très réduite de la population. La conception matérialiste de la liberté implique que cesse cette activité et cette productivité : elle fait de la réalité de la liberté un plaisir. Avant de pouvoir atteindre ce but « utopique », le matérialisme montre aux hommes les nécessités qui déterminent sa vie, pour qu'il les rompe en se libérant. Et sa libération n'est rien de moins que l'abolition de toute oppression.

La fonction révolutionnaire du principe matérialiste, Sartre la rencontre au détour de son interprétation de l'« attitude de désir ». Là, et là seulement, la liberté sartrienne s'identifie à l'abolition de l'oppression. Mais les tendances qui devraient faire voler en éclats sa philosophie idéaliste restent dans le cadre de l'ontologie et ne conduisent pas à la ruine de l'idéologie elle-même. Aussi ne trouvent-elles dans l'œuvre de Sartre d'autre façon de s'exprimer qu'en disloquant le « style » philosophique traditionnel. Cette dislocation se formule dans le refus de « l'esprit de sérieux ».

## V

Sartre veut que soit banni de la philosophie « l'esprit de sérieux », car cet esprit, en considérant la « réalité humaine » comme une totalité de rapports objectifs qui demandent à être compris et évalués en termes de normes objectives, pêche contre le libre jeu des forces subjectives qui constitue en fait l'essence de la réalité humaine. Son « style » précisément interdit à la philosophie d'accéder de façon adéquate à son objet. Le style existentialiste, au contraire, prétend mettre en relief, rien que par sa façon de présenter les choses, le mouvement absolument libre de l'*ego cogito*, du pour-soi, du sujet créateur. Le style philosophique doit refléter ce qui est pour le sujet « jouer à l'être ». L'existentialisme joue avec chaque affirmation jusqu'à ce qu'elle se révèle être négation, modifie chaque proposition jusqu'au moment où elle s'inverse en son con-

traire, pousse toute thèse à l'absurde, transforme la liberté en contrainte et la contrainte en liberté, le choix en nécessité et la nécessité en choix ; il va de la philosophie aux belles-lettres et inversement, mêle ontologie et sexologie, etc. La gravité pesante d'un Hegel ou d'un Heidegger fait ici place à un jeu d'artiste. L'analyse ontologique comprend une série de « scènes d'amour » et le roman existentialiste est entrelardé de thèses philosophiques en italique.

Cette dislocation du style philosophique reflète la contradiction qui habite toute philosophie de l'existence : l'existence concrète de l'homme ne peut pas être saisie avec les concepts de la philosophie. La contradiction est due aux conditions historiques qui ont donné le jour à la philosophie occidentale et dont elle n'a jamais pu se détacher. La séparation instituée entre production intellectuelle et production matérielle, entre la classe des oisifs et la population opprimée, entre la théorie et la pratique, a creusé un abîme entre le vocabulaire de la philosophie et celui de l'existence. Quand il souligne que la philosophie ne peut exister sans les arts qui pourvoient aux besoins de la vie, Aristote ne définit pas seulement la situation du philosophe, mais celle de la philosophie elle-même. La teneur des concepts philosophiques fondamentaux implique que les nécessités de la vie aient si peu de prise sur les individus que seule une minorité très restreinte peut se prévaloir de ce privilège. Les concepts universels qui visent les formes et les structures de l'être transcendent le règne de la nécessité et la vie de ceux qui ne peuvent s'en évader. Leur existence ne se déroule pas au niveau de la philosophie. Inversement, la philosophie ne possède pas les instruments conceptuels qui lui permettraient de comprendre la « réalité humaine » dans ce qu'elle a de concret. Les concepts qui décrivent de façon adéquate cette réalité concrète ne sont pas des explications ni des spécifications de concepts philosophiques. L'existence d'un esclave, d'un ouvrier d'usine ou d'un employé de grand magasin n'est pas un « exemple » pour le concept de l'être, de la liberté, de la vie, ni de l'homme. Ces concepts peuvent bien être « applicables » à ces formes d'existence, leur universalité peut bien leur permettre de

« coïncider » avec elles, cette « coïncidence » ne se fait qu'avec ce qui, dans cette réalité, est accessoire. Les concepts philosophiques font nécessairement abstraction de l'existence concrète, de son contenu et de son essence propres ; leur universalité transcende qualitativement l'existence, la fait passer à un autre type d'être. C'est l'homme en tant que tel, en tant qu' « espèce », qui est le sujet original de la philosophie, alors que son *hic et nunc* est ὕλη (matière) et que celle-ci demeure en dehors du domaine de la philosophie. Dans la proposition d'Aristote, où il dit que l'homme est un ἔσχατον ἄτομον (ἄτομον εἶδος ; ἄτομον ἰψὸν γένει), un *Eidos* ultime et indivisible, qui se rit de toute concrétisation supplémentaire, c'est toute philosophie de l'existence qui est condamnée à ne pouvoir être.

A l'encontre de ses intentions, l'existentialisme démontre la vérité de cette proposition d'Aristote. Nous avons vu comment, chez Sartre, le concept de pour-soi est en équilibre instable entre celui de sujet individuel et celui d'*ego* ou de conscience universelle. La plupart des qualités essentielles qu'il attribue au pour-soi sont des qualités de l'homme comme *espèce*. En tant que telles, ce ne sont pas les qualités essentielles de l'existence concrète de l'homme. Sartre cite les écrits de jeunesse de Marx, mais ignore sa thèse suivant laquelle l'homme, dans son existence historique concrète, n'est pas (encore) la réalisation de *l'espèce*. Marx constate seulement que chez l'homme les formes historiques de la société ont empêché le déploiement de ses capacités universelles, de *l'humanitas*. La notion d'*espèce* humaine est donc à la fois la notion de l'homme abstrait et universel et celle de l'homme *idéal*, sûrement pas celle de la « réalité humaine ».

Mais si la « réalité humaine » n'est pas la réalisation concrète de *l'espèce* humaine, il n'est pas davantage possible de la décrire en termes d'individu. Car les mêmes conditions historiques qui empêchent la réalisation de *l'espèce* humaine empêchent aussi la réalisation de l'individu. Les activités, les comportements, les efforts que décrirait une esquisse de son existence concrète ne sont pas, en dernière analyse, à lui, mais sont ceux de sa classe, de sa profession, de sa position sociale, de sa société. En

ce sens, la vie de l'individualité est effectivement la vie de l'universalité, mais cette universalité est une configuration de forces historiques spécifiques constituées par les différents groupes, intérêts, institutions, etc., qui forment la réalité sociale. Les concepts qui auront prise réellement sur l'existence concrète devront pour cette raison émaner d'une théorie de la société. Si la philosophie de Hegel frôle de si près la structure de l'existence concrète, c'est parce qu'il l'interprète dans les termes de l'universel historique. Mais, ne voyant dans cet universel que la manifestation de l'idée, il reste dans le domaine de l'abstraction philosophique. Un pas de plus en direction du concret, et il serait allé au-delà de la philosophie elle-même.

Ce pas, ce sont les adversaires de l'hégélianisme qui l'ont fait. On dit souvent qu'à l'origine de la philosophie de l'existence il y a eu Kierkegaard et Marx. Mais ni Kierkegaard ni Marx n'ont jamais esquissé une philosophie de l'existence. Lorsqu'ils se colletèrent avec l'existence concrète, ils abandonnèrent et rejetèrent la philosophie. Kierkegaard conclut que la situation de l'homme ne pouvait être comprise et « résolue » que par la théologie et la religion. La conception de la « réalité humaine » est pour Marx critique de l'économie politique et théorie de la révolution socialiste. L'opposition à Hegel exprime l'inadéquation essentielle de la philosophie à l'existence concrète de l'homme.

Depuis, l'abîme qui sépare les concepts de la philosophie et ceux de l'existence s'est encore élargi. Pour qui a fait l'expérience de l'organisation totalitaire de l'existence humaine, il n'est plus possible de concevoir la liberté sous une autre forme que celle d'une société libre.

## VI \*

L'existentialisme « dispose les gens à comprendre que seule compte la réalité, que les rêves, les attentes, les espoirs permettent seulement de définir un homme comme rêve déçu, comme espoirs avortés, comme attentes inu-

---

\* Ajout datant de 1968.

tiles...<sup>58</sup> ». Voici qui est d'une effrayante ambiguïté. « ...Que seule compte la réalité » : quelle réalité ? ce pourrait être le mot d'ordre d'un conformisme total ; pis encore : d'un réalisme cynique. Mais cela peut aussi indiquer le chemin que la pensée de Sartre a effectivement suivi depuis lors : le chemin de la contradiction radicale. Sur ce chemin, la réalité compte, mais parce qu'elle est ce qui doit être bouleversé pour que l'existence humaine puisse commencer.

Une note de *L'Être et le Néant* remarquait qu'une morale de la délivrance et du salut était possible, mais supposait une « conversion radicale ». Les écrits et les prises de position de Sartre dans les vingt dernières années représentent une conversion de ce type. Devant l'histoire réelle, devant la confrontation avec le marxisme, devant la dialectique, l'ontologie pure et la phénoménologie ont cédé du terrain dans sa pensée. La philosophie se mue en politique, car il n'est plus possible de penser ni de développer aucun concept philosophique sans être complice de l'inhumanité organisée aujourd'hui par les maîtres du monde et acceptée par les autres. Dans cette philosophie muée en politique, la vision existentialiste est sauvée par cette conscience qui déclare la guerre à la réalité — sachant que la victoire restera à la réalité. Pour combien de temps ? Cette question, à laquelle il n'est pas de réponse, n'entame pas la légitimité de cette position qui est aujourd'hui la seule possible pour l'homme de la pensée. Dans sa grande préface aux *Damnés de la terre* de Fanon, dans ses prises de position contre les guerres coloniales au Vietnam et à Saint-Domingue, Sartre a tenu sa promesse d'une « morale de la délivrance ». Si réellement, comme il le craint, il est devenu une « institution », alors c'est une institution où conscience morale et vérité ont trouvé refuge.

---

58. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 58.

# le vieillissement de la psychanalyse

(1963)\*

Ce titre fait allusion au destin qui a été celui de quelques postulats de base de la théorie freudienne et à leur développement aussi bien dans l'orthodoxie que dans les théories révisionnistes. J'affirme qu'ils ont vieilli dans la mesure où leur objet, c'est-à-dire « l'individu », en tant qu'incarnation du ça, du moi et du sur-moi, a vieilli et se trouve dépassé dans la réalité sociale. Le développement de la société actuelle a remplacé le modèle freudien par un atome social dont la structure psychique ne possède plus les qualités attribuées par Freud à l'objet psychanalytique. La psychanalyse a survécu dans ses différentes écoles, et elle s'est étendue à de vastes domaines de la société ; mais la modification de son objet a creusé un fossé entre la théorie et la thérapeutique, et la thérapeutique se trouve placée dans une situation où elle semble venir en aide plus au système existant qu'à l'individu. La vérité de la psychanalyse n'en est pas pour autant infirmée ; au contraire, le vieillissement de son objet manifeste à quel point le progrès a été en réalité un processus de répression. La psychanalyse éclaire ainsi d'un jour nouveau la politique de la société industrielle évoluée.

Cet article se propose d'examiner l'apport de la psychanalyse à la pensée politique en essayant de dégager le contenu social et politique des concepts psychanalytiques fondamentaux. Il n'est pas nécessaire d'« appliquer » les

---

\* Conférence faite à New York à la réunion annuelle de l'American Political Science Association sous le titre de « Obsolescence of Psychoanalysis ». Traduit de l'allemand par Daniel Bresson d'après *Kultur und Gesellschaft*, 2, pp. 85-106.

catégories psychanalytiques aux rapports sociaux ou politiques, car elles sont en tant que telles des catégories sociales et politiques. Il fut possible à la psychanalyse de devenir un instrument social et politique efficace, tant positif que négatif, avec une fonction administrative ou critique, parce que Freud avait découvert, dans la région profonde des instincts et des satisfactions instinctives, les mécanismes du contrôle social et politique.

On a souvent dit que la validité de la théorie freudienne était liée pour une part importante à l'existence de la société bourgeoise de Vienne dans les décennies qui ont précédé l'ère fasciste, du début du siècle à l'entre-deux-guerres. Ce rapprochement assez facile enferme une part de vérité, mais les limites géographiques et historiques qu'il fixe sont fausses. A l'époque de sa maturité, la théorie freudienne exprimait déjà plus le passé que l'avenir, une image plutôt pâlie que triomphante de l'homme, une forme d'existence en train de disparaître. Freud décrit une structure psychique dynamique : la lutte à la vie à la mort entre des forces antagonistes, le ça et le moi, le moi et le sur-moi, le principe de plaisir et le principe de réalité, Eros et Thanatos. Cette lutte est livrée en dernier lieu dans l'individu et par l'individu, dans son corps et dans son âme, par son corps et par son âme ; l'analyste y est le porte-parole (muet) de la *raison*, — en dernière analyse, de la *raison propre* de l'individu. Il ne fait qu'activer et articuler ce qui est déjà *dans* le patient, les dispositions et les facultés de son âme. « Là où il y avait le ça, il faut faire entre le moi » : tel est le programme rationaliste et rationnel de la psychanalyse, victoire sur l'inconscient, sur ses instincts et buts « impossibles ». En vertu de sa propre raison, l'individu renonce aux exigences intransigeantes du principe de plaisir et se soumet à l'autorité du principe de réalité, il apprend à maintenir l'équilibre précaire entre Eros et Thanatos, il apprend aussi à se défendre dans une société (Freud dit, lui, dans une « culture ») qui est de *plus en plus* incapable de le rendre heureux, c'est-à-dire de satisfaire ses instincts.

Je voudrais mettre en relief deux éléments de cette conception qui caractérisent le facteur historique, c'est-à-dire la modification des rapports sociaux et politiques.

1. Freud présuppose partout et toujours l'existence d'un conflit essentiel entre l'individu et sa société ;

2. Il présuppose que l'individu se constitue par ce conflit, et qu'il éprouve, dans le cas du patient, le besoin vital d'une conciliation — besoin qui se manifeste par l'incapacité de fonctionner normalement dans la société donnée.

Le conflit ne plonge pas uniquement ses racines dans l'histoire pathologique personnelle de l'individu, mais aussi — et même en premier lieu — dans le destin général de l'individu soumis au principe de réalité établi ; l'histoire ontogénétique de la maladie est une répétition, sous des formes particulières, de l'histoire philogénétique de l'humanité. Le dynamisme de la situation œdipienne est le modèle sous-jacent non seulement à tout rapport père-fils, mais aussi le secret de l'oppression permanente de l'homme par l'homme, et des victoires, comme des défaites de la civilisation. C'est dans la situation œdipienne que plongent les racines individuelles et instinctives du principe de réalité qui régit la société. La thérapeutique dépend dans une large mesure de la reconnaissance ou de la non-reconnaissance d'un lien intérieur entre le malheur individuel et le malheur universel. L'individu dont la psychanalyse a réussi reste malheureux, conserve une conscience malheureuse, mais il est guéri et « libéré » dans la mesure où il accepte la faute et l'amour du père, le forfait et le droit des autorités qui poursuivent et élargissent le travail du père. Les liens de la libido sont une garantie de la sujétion de l'individu à sa société ; il accède à une autonomie (relative) dans le monde de l'hétéronomie.

En quoi consiste le facteur historique qui rend cette conception caduque ? Selon Freud, le conflit funeste entre l'individu et la société est vécu en premier lieu dans la confrontation avec le père : c'est là qu'éclate la lutte entre Eros et Thanatos, déterminante pour l'évolution de l'individu. Et c'est le père qui impose la subordination du principe de plaisir au principe de réalité ; la rébellion et l'accession à la maturité sont des stades de la lutte avec le père. C'est ainsi que la socialisation (*Vergesellschaftung*) première de l'individu est l'œuvre de la famille et, quel

que soit le degré d'autonomie que l'enfant peut atteindre, son moi commence par se développer dans la sphère du privé : il devient un soi-même en même temps que l'autre, mais aussi en s'y *opposant*. L'« individu » lui-même est un processus vivant de *médiation*, où toutes les formes de subordination et de liberté sont intériorisées et deviennent le comportement même de l'individu.

Cette situation, dans laquelle se forment le moi et le sur-moi à l'occasion de la lutte avec le père comme représentant paradigmatique du principe de réalité, est une situation historique : elle cessa d'exister avec les transformations de la société industrielle qui se produisirent pendant l'entre-deux-guerres<sup>1</sup>. J'énumère quelques-uns des faits les plus connus : le passage de la concurrence libre à la concurrence organisée, la concentration de puissance entre les mains d'une administration technique, culturelle et politique toute-puissante, une production et une consommation de masse dont l'expansion est automatique, l'assujettissement de sphères autrefois privées et anti-sociales de l'existence à un dressage, à des manipulations et à un contrôle méthodiques<sup>2</sup>. Pour montrer à quel point la base de la théorie freudienne a été ébranlée par ces modifications, je voudrais mettre en relief deux tendances liées l'une à l'autre qui affectent directement la structure sociale et la structure psychique :

1. Le modèle psychanalytique, selon lequel le père et la famille dominée par le père étaient l'agent de la « socialisation » psychique perd de sa valeur du fait que la société agit directement sur le moi en train de se constituer par les *mass media*, les groupements scolaires et sportifs, les bandes de jeunes, etc.

2. Ce recul du rôle du père suit la décadence de l'entreprise privée et familiale : le fils est de plus en plus

---

1. Ces mutations ont été exposées dans l'ouvrage *Autorität und Familie* édité par Max Horkheimer, pour l'Institute for Social Research. Cf. en particulier les contributions de Max Horkheimer et Erich Fromm.

2. Les deux tendances évoquées ici sont traitées dans mon ouvrage *One-Dimensional Man : Studies in Advanced Industrial Society*, (Boston, 1964), traduction française aux Editions de Minuit, Paris, 1968.

indépendant de son père et de la tradition familiale dans le choix et la recherche d'un poste de travail et dans la façon de gagner sa vie. Les obligations et le comportement imposés par la société ne sont plus appris — et intériorisés — dans la longue lutte avec le père<sup>3</sup> : l'idéal du moi est utilisé pour agir directement et de l'extérieur sur le moi, avant que le *moi* se soit véritablement constitué comme sujet personnel et (relativement) autonome de la médiation entre l'individualité propre et celle des autres.

Ces modifications réduisent l'« espace vital » et l'autonomie du moi et préparent le terrain à la constitution de « masses ». La médiation entre l'individualité propre et celle des autres fait place à une identification immédiate. Dans la structure de la société, l'individu devient un objet administré, conscient et inconscient, et obtient liberté et satisfaction en jouant ce rôle ; dans la structure psychique, le moi se réduit de façon telle qu'il ne semble plus en mesure de se maintenir en tant qu'individualité, différente du ça et du sur-moi. Le dynamisme pluri-dimensionnel, en vertu duquel l'individu constituait et maintenait son équilibre entre l'autonomie et l'hétéronomie, entre la liberté et la subordination, entre le plaisir et la douleur, a fait place à une identification unidimensionnelle de l'individu avec ses semblables et avec le principe de réalité régi. Dans cette structure à une seule dimension, l'espace dans lequel pourraient se développer les processus décrits par Freud n'existe plus ; il en résulte que l'objet de la thérapeutique psychanalytique n'est plus le même, et la fonction sociale de la psychanalyse se modifie en fonction des modifications de la structure psychique — qui, à son tour, est produite et reproduite par la société.

Selon Freud, les processus et les conflits psychiques fondamentaux ne sont cependant pas « historiques » et limités à une période ou à une structure sociale précise, ils sont universels, « éternels », et relèvent de la fatalité (*schicksalhaft*). Alors, ces processus ne peuvent disparaître, ni ces conflits recevoir de solution, ils sont condamnés

---

3. Le père continue certes à opérer le détachement primaire de la sexualité de la personne de la mère, mais son autorité n'est plus renforcée et perpétuée par la suite par son pouvoir éducateur et économique.

à se manifester sous d'autres formes, qui correspondent à d'autres contenus et les expriment. Il en est ainsi pour les conditions qui caractérisent la nouvelle société : dans le comportement des masses et leurs relations avec leurs nouveaux maîtres qui déterminent le principe de réalité — c'est-à-dire leurs chefs. L'expression « chef » (*Führer*) ne désigne pas uniquement les dictateurs dans les Etats autoritaires, elle désigne aussi les hommes au pouvoir dans les démocraties totalitaires, en donnant ici une nouvelle définition au mot « totalitaire », qui ne signifie plus seulement la suppression par la terreur, mais aussi par des moyens multiples, de toute opposition efficace par la société établie.

Freud lui-même a appliqué la psychanalyse à des conditions dans lesquelles son modèle classique de la constitution du moi semble ne plus tenir, à moins qu'on n'y apporte des restrictions essentielles. Dans son essai « La psychologie des masses et l'analyse du moi », la psychanalyse franchit le pas nécessaire de la psychologie individuelle à la psychologie collective, à l'analyse de l'individu comme chaînon dans la masse, de la psyché individuelle comme psyché collective, un pas nécessaire, parce que la théorie freudienne avait trouvé dès le début l'universel dans le particulier, et le malheur universel dans le malheur individuel. L'analyse du moi se transforme en une analyse *politique*, où les individus se lient pour constituer des masses, et où l'idéal du moi, la conscience et la responsabilité ont été « extraits », arrachés au domaine de la psyché individuelle et incarnés dans un agent extérieur. Cet agent, à qui échoient quelques-unes des fonctions les plus importantes du moi (et du sur-moi), est le « chef ». En tant que constituant leur idéal du moi collectif, il réunit les individus par le double lien de l'identification des individus avec lui et entre eux. Les processus psychiques complexes qui entrent en jeu dans la formation des masses dépassent le cadre de cet exposé ; nous nous arrêterons seulement aux points à propos desquels on peut montrer que le vieillissement de l'analyse du moi s'étend également à la psychologie freudienne des groupes. Selon celle-ci, les liens qui unissent les individus pour former les masses présentent les caractères suivants :

1. Ce sont des liens sentimentaux ;
2. ils sont tous des impulsions inhibées quant à leurs fins ;
3. ils appartiennent à une forme affaiblie et appauvrie du moi et représentent une régression à des stades de développement primitif — en dernière instance à la horde primitive.

Freud tire ces caractères de l'analyse de deux importantes masses « artificielles », qu'il prend en exemple, l'Eglise et l'armée. On peut se demander si l'on ne pourrait pas appliquer au moins quelques-uns des résultats de cette analyse à la constitution de masses encore plus importantes dans les sociétés industrielles avancées.

L'élément le plus général et en même temps fondamental pour la constitution de masses dans les civilisations évoluées est, selon Freud, cette forme très particulière de « régression à une activité primitive de l'âme » qui ramène une civilisation évoluée à des débuts préhistoriques, à la horde primitive. Tous les membres de celle-ci en étaient pratiquement réduits au rôle passif de fils d'un père despotique tout-puissant, ils étaient tous également persécutés par lui et éprouvaient devant lui la même peur ; les membres du groupe ne pouvaient pas développer leur propre moi et leur idéal du moi. (Je fais remarquer pour élargir la discussion que cette égalité et cette dépendance étaient les conséquences de la continence sexuelle imposée par le père ; en d'autres termes, les liens de la libido qui faisaient du groupe une masse docile, homogène et stable, dirigée d'en haut, étaient le résultat de l'oppression. Comme elle trouve son origine dans une énergie sexuelle inhibée, la formation de masses produit une énergie destructrice, qui cherche et trouve sa fin *en dehors* du groupe).

Selon Freud, les traits suivants caractérisent la régression qui accompagne la constitution des masses : « effacement de la personnalité individuelle consciente, orientation des pensées et des sentiments dans des directions semblables, prépondérance de l'affectivité et de la vie psychique inconsciente, tendance à exécuter immédiatement les intentions qui se manifestent ». Ces traits régressifs

indiquent que l'individu a renoncé à son idéal du moi et l'a échangé contre l'idéal du groupe, tel qu'il est représenté par le chef<sup>4</sup>. Il semble bien que les caractères régressifs établis par Freud puissent être observés dans les domaines évolués de la société industrielle. L'effacement de son moi et sa résistance amoindrie en face des autres se manifestent dans sa disponibilité et son ouverture permanentes aux solutions qui lui sont imposées de l'extérieur. L'antenne de télévision sur chaque maison, l'appareil à transistor sur toutes les plages, l'appareil à disques dans tous les bars et tous les restaurants, sont autant de cris de désespoir pour ne pas rester seul, pour ne pas être séparé des grands et ne pas être condamné au vide, à la haine, ou à ses propres rêves. Et ces cris entraînent les voisins avec eux, et même ceux qui ont encore un moi propre ou qui désirent en avoir un, sont condamnés, et ainsi se constitue un immense auditoire captif, dont la grande majorité applaudit aux tours du charmeur de rats.

Mais la régression du moi prend encore des formes plus tragiques, avant tout celle de la diminution des facultés psychiques critiques, la conscience psychologique et la conscience morale (*Bewusstsein und Gewissen*) (d'ailleurs inséparables : pas de conscience morale sans un savoir développé, sans une connaissance du bien et du mal). La conscience morale et la responsabilité personnelle s'effacent peu à peu « objectivement » devant les conditions de la bureaucratisation totale, dans lesquelles il est extrêmement difficile de s'attribuer encore une autonomie et où le fonctionnement de l'appareil détermine l'autonomie personnelle et se place au-dessus d'elle. Cette représentation courante contient cependant une forte composante idéologique : la notion de bureaucrate recouvre (comme celle d'administration) des réalités très différentes et souvent même contradictoires : la bureaucratie de la domination et de l'exploitation est tout autre chose que l'« administration des choses », qui vise à un épanouissement et à une satisfaction planifiés des besoins individuels vitaux. Dans les sociétés industrielles évoluées, l'administration

---

4. S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in *Gesammelte Werke*, XIII, Londres, 1955, pp. 137 et 142.

des choses s'effectue encore sous la tutelle de la bureaucratie dirigeante : dans ce processus, le passage tout à fait rationnel et progressiste de fonctions individuelles à l'appareil est accompagné d'une transposition irrationnelle de la conscience morale, et de l'écrasement de la conscience psychologique.

Les découvertes de la psychanalyse contribuent pour une bonne part à expliquer la terrible insouciance avec laquelle les hommes se soumettent aux exigences d'une administration totale incluant la préparation totale à une fin tragique. Libéré de l'autorité du père trop faible, échappé à la famille qui était centrée autour de l'enfant, armé des représentations et des réalités de la vie telles qu'elles lui sont fournies par les *mass média*, le fils (la fille à un degré moindre jusqu'à présent) entre dans un monde factice dans lequel il faut se débrouiller. Il s'avère, paradoxalement, que la liberté dont il a joui dans la famille, d'où l'autorité avait disparu pour une bonne part, est plus un inconvénient qu'un bienfait : le moi qui s'est développé sans grand conflit apparaît comme une entité assez faible, impropre à constituer une individualité avec et contre les autres, à opposer une résistance efficace aux forces qui imposent le principe de réalité et qui sont extrêmement différentes du père (et de la mère), mais aussi très différentes des modèles proposés par les *mass media*. (Ce paradoxe disparaît en référence à la théorie freudienne : dans une culture répressive, la réduction du rôle du père et son remplacement par des formes d'autorités extérieures affaiblissent l'énergie pulsionnelle dans le moi et par là ses instincts vitaux).

Plus le moi autonome est superflu et même gênant ou perturbateur pour le fonctionnement du monde administré régi par la technique, plus son épanouissement dépend de « sa puissance de négation », c'est-à-dire de sa faculté de construire un domaine personnel et privé, et de le protéger en faisant appel aux besoins et dispositions individuels qui lui sont propres. Mais cette faculté est dégradée pour deux raisons :

1. par la socialisation extérieure immédiate du moi,
2. par le contrôle et la manipulation des loisirs, la sphère privée s'abolissant alors dans la masse.

Dépouillé de sa puissance de négation, le moi s'épuise dans ses tentatives pour trouver une « identité », souvent au prix de maladies psychiques et affectives qui relèvent de la psychologie, ou bien il se soumet de bonne grâce aux modes de pensée et de comportement exigés en alignant son individualité sur celle des autres. Les autres, dans le rôle de concurrents ou de supérieurs, suscitent une hostilité instinctive : l'identification avec leur idéal libère ainsi de l'énergie agressive. L'extériorisation de l'idéal du moi détermine le gaspillage de cette énergie : elle ne dirige pas la conscience, en tant que juge moral du moi, mais tourne au contraire les agressions contre les ennemis extérieurs de cet idéal du moi. Les individus sont ainsi prédestinés par leur psychisme et leurs pulsions à accepter et à faire leurs les nécessités politiques et sociales imposées par la mobilisation croissante avec les armes de destruction atomiques, de même qu'on les familiarise méthodiquement avec la mort, la cruauté et l'injustice.

Le membre de cette société n'appréhende et n'évalue pas cette situation en fonction de lui-même, du point de vue de son moi et de son propre idéal du moi (son père et les idéaux qu'il s'est posés lui-même), mais en fonction des autres et du point de vue de l'idéal du moi extériorisé qui leur est commun : les intérêts nationaux et internationaux et leurs porte-parole officiels. Le principe de réalité s'exprime massivement non seulement par les intermédiaires diurnes ou nocturnes qui coordonnent une sphère privée à toutes les autres, mais aussi par les enfants, les collègues, les associations professionnelles. La conscience du moi leur appartient ; le reste est déviation, crise de la personnalité ou malchance personnelle. Cependant, l'idéal extérieur du moi n'est pas imposé par la force brutale : il y a une harmonie entre l'extérieur et l'intérieur ; car cette coordination commence bien avant le moment où l'on en prend conscience : les individus reçoivent de l'extérieur ce qu'ils doivent souhaiter eux-mêmes ; l'identification avec l'idéal du moi collectif s'opère chez l'enfant, bien que la famille ne soit plus l'agent primaire de la socialisation. La détermination dans la famille est plutôt une détermination *négative* : l'enfant apprend que ce n'est *pas le père*, mais les compagnons de jeu, les

voisins, le chef de la bande, le sport et l'écran qui font autorité et déterminent le comportement intellectuel et corporel à adopter. On a souligné à quel point cette mutation décisive était liée aux transformations dans la structure économique : le déclin de l'entreprise individuelle et familiale, des facultés et des professions traditionnelles transmises par héritage, le besoin d'une culture générale, la fonction, de plus en plus importante pour la vie, et de plus en plus large, des organisations professionnelles, patronales et ouvrières, tout cela contribue à saper le rôle du père, et la théorie psychanalytique du sur-moi comme héritier du père. Dans les secteurs les plus avancés de la société moderne, le bourgeois n'est plus poursuivi par l'image du père.

Ces mutations semblent avoir rendu caduque l'interprétation freudienne de la société moderne de masse. La conception de Freud appelle un chef comme principe d'unité et la projection de l'idéal du moi sur le chef, en tant qu'image du père. En outre, les liens de la libido qui lient les membres de cette masse entre eux et à leur chef sont censés être « la transposition idéaliste des rapports de la horde primitive, où tous les fils se savaient également poursuivis par l'aïeul et avaient de celui-ci la même crainte<sup>5</sup> ». Mais les chefs fascistes n'étaient pas des « pères », et les chefs suprêmes qui sont venus après le fascisme et le stalinisme ne portaient pas les traits d'héritiers de l'aïeul, même pour l'imagination « idéalisante » la plus hardie. Les individus régis ne sont pas tous non plus persécutés ou aimés de la même façon ; cette sorte d'égalité n'existe ni dans les Etats démocratiques, ni dans les Etats autoritaires. Certes, Freud envisagea la possibilité que le chef « soit remplacé par une idée, une abstraction » ou par une « tendance commune », incarnée par un « chef secondaire<sup>6</sup> ». « L'intérêt » national, le capitalisme, ou le communisme, peuvent constituer une telle « abstraction » ; mais il semble qu'ils

---

5. *Ibid.*, p. 139.

6. *Ibid.*, pp. 108, 109.

peuvent difficilement permettre une identification sur le plan de la libido. Et nous hésiterons, malgré son état de mobilisation permanente, à comparer la société actuelle à une armée pour laquelle le général en chef ferait fonction de force d'unité. Il existe certes suffisamment de chefs, et il y a dans chaque Etat des chefs suprêmes, mais l'image qui se dégage de l'hypothèse de Freud semble ne convenir à aucun d'entre eux. A cet égard au moins, l'essai d'une théorie psychanalytique des masses semble impossible : là aussi cette conception est caduque. Il semble que nous soyons en présence d'une réalité que la psychanalyse n'a que superficiellement envisagé : *la société sans père*. Une telle société entraînerait la libération d'une énorme quantité d'énergie destructrice : libérée des liens sentimentaux qui l'attachaient au père en tant que représentant l'autorité et la conscience, l'agressivité ferait tache d'huile et conduirait à la désagrégation du groupe. Il est clair que nous ne nous trouvons pas (ou pas encore) dans cette situation historique : nous sommes plutôt en présence d'une société où les individus ne sont plus guidés par l'image traditionnelle du père, mais où elle a été remplacée cependant par d'autres agents du principe de réalité qui semblent tout aussi efficaces. Lesquels ?

Ils ne se laissent plus déterminer par les concepts de Freud : la société a dépassé le stade au niveau duquel la théorie psychanalytique pouvait éclairer l'intrusion de la société dans la structure psychique des individus et mettre à nu les mécanismes du contrôle social *dans* les individus. L'idée maîtresse de la psychanalyse est la représentation selon laquelle les fonctions de contrôle social résultent de la lutte entre les besoins instinctifs et les besoins sociaux ; ce combat, livré au sein du moi, serait dirigé contre l'autorité personnelle. Il faut, en conséquence, que le contrôle politique et social, sous sa forme la plus complexe, la plus objective et la plus impersonnelle, soit incarné dans une seule personne, le mot « incarné » n'étant pas pris ici dans un sens analogique ou symbolique, mais dans son sens littéral : il faut que des liens sentimentaux attachent le maître à l'esclave, le supérieur à son subordonné, le chef à ses sujets, le souverain à son peuple.

Il ne viendrait à l'idée de personne de nier que de tels

liens existent encore : les campagnes électorales sont là pour le prouver, et les agents du pouvoir ne savent que trop bien comment tirer parti de ces sentiments. Mais on ne joue pas sur l'image du père ; les stars et starletts de la politique, de la télévision et du sport se prêtent fort bien à ce rôle (en réalité, on peut se demander si leur promotion coûteuse n'est pas déjà du gaspillage, dans la mesure où le choix se réduit à un choix entre des termes équivalents dans une même catégorie de biens). Leur latitude d'utilisation montre que ce n'est pas en tant que personnes ou personnalités que leur échoit le rôle important qu'ils doivent jouer dans le maintien de la cohésion sociale. Ces « chefs-vedettes », de même que les innombrables sous-chefs, sont à leur tour des fonctionnaires au service d'une autorité plus élevée qui ne s'incarne pas dans une personne : l'autorité de l'appareil de production dominant, qui, une fois qu'il a été mis en branle et dans la direction voulue, s'empare des chefs et des sujets, — sans toutefois abolir la différence radicale qu'il y a entre eux, c'est-à-dire entre maîtres et esclaves. Cet appareil comprend des installations matérielles nécessaires à la production et à la distribution, qui constituent un tout, de même que la technique, la technologie et la science auxquelles ce processus fait appel, et que la division sociale du travail, qui en entretient et en accélère le mouvement. Naturellement, ce processus est dirigé et organisé par des hommes, mais leurs fins et les moyens de les atteindre sont déterminés par la nécessité d'entretenir, d'agrandir et de protéger l'appareil, — une perte d'autonomie qualitativement différente de la dépendance à l'égard des « forces de production disponibles » caractérisant des stades historiques antérieurs. Dans le système des *Konzerns*, avec ses vastes appareils bureaucratiques, la responsabilité individuelle est mêlée à celle des autres, à l'image de l'entreprise dans l'économie nationale et internationale. Cette confusion permet à l'idéal du moi universel, qui fait des individus les citoyens de la société de masse, de s'imposer : en s'affirmant par rapport aux différentes élites en concurrence pour le pouvoir, par rapport aux chefs et aux patrons, il « s'incarne » dans des lois très concrètes, qui sont le moteur de l'appareil et qui

déterminent le comportement de l'objet aussi bien matériel qu'humain ; le code technique, le code moral et celui qui définit une productivité rentable, se fondent pour constituer un tout effectif.

Alors que la théorie freudienne du chef comme héritier du sur-moi paternel menace d'être frappée de caducité dans une société où la réification totale est de règle, la thèse est toujours valable selon laquelle toute association civilisée durable, ne reposant pas sur la terreur brutale, doit être maintenue par une relation fondée sur la libido, créant une identification mutuelle. Alors qu'une « abstraction » ne peut pas faire vraiment l'objet d'une fixation de la libido, un appareil concret peut faire l'objet d'une telle fixation : on le voit à l'exemple de l'automobile. Mais si l'automobile (ou toute autre machine) fait l'objet d'une fixation libidineuse, qui dépasse sa simple valeur utilitaire comme véhicule ou même comme occasion de satisfaction sexuelle non sublimée, on peut dire que la satisfaction qu'elle procure est indubitablement une satisfaction de compensation, maigre compensation d'ailleurs. En suivant les concepts de Freud, nous sommes dans l'obligation de reconnaître que la victoire directe et objective du principe de réalité et son imposition à un moi réduit entraînent également un affaiblissement des instincts vitaux (Eros) et une recrudescence d'agressions pulsionnelles et d'énergie destructrice. Dans les conditions sociales et politiques qui prédominent dans les sociétés technologiques, l'énergie d'agression ainsi stimulée trouve son objet très concret et *personnalisé* dans la personne de l'*ennemi* commun extérieur au groupe.

Le communisme et l'impérialisme représentent une menace grave pour l'idéal du moi, et en même temps une puissante impulsion d'identification et de formation de masses dans leur défense d'un principe de réalité établi. L'excédent d'énergie agressive sur l'énergie de la libido apparaît comme un facteur essentiel de cette forme de cohésion sociale et politique. Et sous cette forme, la fixation personnelle est possible, alors qu'elle est refusée aux individus par la hiérarchie réifiée de la société technologique. L'ennemi, en tant que cible personnifiée, devient l'objet d'une fixation des instincts : une fixation « néga-

tive » et agressive. Car la propagande et l'information ingurgitée chaque jour présentent des images concrètes et immédiates de l'ennemi, — humaines ou plutôt inhumaines : c'est moins contre le communisme menaçant, contre un système social extrêmement complexe et « abstrait », que contre une puissance hautement personnalisée, représentée par les rouges, les communistes, les « camarades », Castro, les stalinistes, les Chinois, que les masses se mobilisent et s'unissent. Ainsi l'ennemi est non seulement plus concret que l'abstraction qui en fait la réalité, mais il est aussi plus mobile et plus souple et capable de représenter de nombreux groupes connus et détestés comme les rouges, les intellectuels, les étrangers, les juifs, selon le niveau et les intérêts de la couche sociale en question. Ce retour à des notions psychanalytiques pour interpréter des situations politiques ne contredit nullement l'explication rationnelle évidente et n'en réduit pas non plus la portée. Sans aucun doute, la simple existence et l'expansion du communisme signifie pour les systèmes occidentaux un danger évident et actuel. Il ne fait aucun doute que ces systèmes soient obligés de mobiliser toutes leurs ressources intellectuelles et matérielles pour leur défense ; sans aucun doute non plus, une telle mobilisation, à l'ère de la technique atomique et automatisée, détruit les formes plus primitives et personnelles de « socialisation » qui caractérisent les stades antérieurs. La mobilisation communiste contre le capitalisme est tout aussi rationnelle. Point n'est besoin de la psychologie des profondeurs pour comprendre cette évolution. Il faut cependant faire appel à elle pour expliquer l'énorme expansion et le succès qui sont ceux de l'image de l'ennemi, et l'action de celle-ci sur la structure psychique des hommes. En d'autres termes, la psychanalyse ne peut pas éclairer les faits politiques, mais leurs conséquences pour ceux qui les subissent.

Lorsque se constituent des masses, qui sont peut-être le moins accessibles au contrôle social, le danger consiste dans la quantité d'énergie destructrice qui se trouve activée. Je ne vois pas de moyen qui permette de minimiser ou de nier ce danger dans les sociétés industrielles évoluées. La course aux armements de destruction totale avec

l'accord de la grande majorité de la population n'est que le signe le plus voyant de cette mobilisation d'énergies destructrices. Naturellement, celles-ci se mobilisent pour protéger et conserver la vie, mais c'est justement ici que les thèses freudiennes les plus provocatrices montrent leur force : toute libération supplémentaire d'énergies destructrices détruit l'équilibre précaire entre Eros et Thanatos et diminue les énergies des instincts de vie en faveur des énergies de la pulsion de mort. La même thèse vaut pour l'engagement d'énergies destructrices dans la lutte contre la nature. Le progrès technique sert à conserver et à renforcer la vie dans la mesure où cette énergie destructrice en action se trouve muselée et orientée par l'énergie de la libido. Cette prépondérance d'Eros dans le progrès technique pourrait se manifester dans l'apaisement et l'affaiblissement successifs de la lutte pour l'existence qui va de pair avec l'accroissement des besoins et des satisfactions érotiques autonomes. Le progrès technique serait ainsi accompagné, en d'autres termes, par une « désublimation » persistante qui, loin de rejeter l'humanité vers un stade primitif et anarchique, réaliserait une forme moins répressive et pourtant supérieure de civilisation. En fait, la désublimation a fait un chemin considérable au sein des sociétés industrielles évoluées de l'Occident (par rapport aux stades de développement antérieurs) dans les domaines de la morale et de la pratique sexuelles, des rapports sociaux, l'accès à la culture (la culture de masse n'étant que la culture supérieure désublimée). La morale sexuelle s'est libéralisée dans une large mesure. De plus, la sexualité est promue sous forme d'incitation commerciale, symbole de statut de dépenses d'affaires. Mais ce surplus en désublimation sexuelle signifie-t-il la prédominance d'Eros, conservateur et promoteur de vie face à son adversaire fatal ? Le concept freudien de la sexualité peut fournir un élément de réponse.

Au centre de ce concept se trouve le conflit entre la sexualité, comme force du principe de plaisir, et la société comme l'institution du principe de réalité. La dernière est nécessairement une fonction répressive dirigée contre les prétentions sans limites des instincts de vie primaires. Eros oppose sa force interne à la pulsion de la horde

« pour repousser l'influence de la masse <sup>7</sup> ». Dans la désublimation commerciale, c'est la tendance contraire qui semble prédominante. Le conflit entre le principe de plaisir et de réalité se trouve orienté par une libéralisation contrôlée qui rehausse la satisfaction obtenue par ce qu'offre la société. Mais, dans cette forme de libération, l'énergie de la libido change de fonction sociale : dans la mesure où la sexualité est sanctionnée, voire encouragée, par la société (non pas officiellement, bien entendu, mais en vertu des mœurs et modes de comportements tenus comme normaux), elle perd la qualité qui a été considérée par Freud comme la qualité érotique essentielle, c'est-à-dire l'affranchissement par rapport au social. Dans cette sphère a pu s'établir cette liberté, cette autonomie périlleuse de l'individu sous le couvert du principe de plaisir : sa limitation autoritaire par la société témoignait de la gravité du conflit entre individu et société, c'est-à-dire de l'importance de l'oppression subie par la liberté. Maintenant, avec l'intégration de cette sphère dans les affaires et dans l'industrie d'amusement, la répression elle-même est refoulée : la société n'a pas élargi la liberté individuelle, mais son contrôle sur l'individu. Ce renforcement du contrôle social est acquis non par la terreur mais grâce à la productivité de biens plus ou moins utiles de l'appareil social.

Nous avons affaire à un niveau de civilisation très évolué, où la société subordonne les individus à ses exigences en élargissant la liberté et l'égalité, — en d'autres termes, dans lequel le principe de réalité triomphe grâce à une désublimation large mais contrôlée. Sous cette nouvelle forme historique, le progrès peut devenir un agent de la répression. La satisfaction augmentée et plus élevée qu'il procure est très réelle, et elle est cependant *répressive* au sens freudien, dans la mesure où elle réduit dans la psyché individuelle les sources du principe de plaisir et de la liberté : la résistance instinctive et intellectuelle contre le principe de réalité. La résistance intellectuelle

---

7. *Ibid.*, p. 157. Certes, selon Freud, l'Eros tend à réunir des cellules vivantes dans des unités de plus en plus vastes, mais cette réunion signifierait plutôt pour l'individu un renforcement ou une transcendance de son moi que la réduction de celui-ci.

est également affaiblie à sa base même : une satisfaction régentée s'est étendue au domaine de culture supérieur, aux besoins et aux fins sublimés. L'un des mécanismes essentiels des sociétés industrielles évoluées est la diffusion massive de l'art, de la littérature, de la musique et de la philosophie ; ils viennent s'intégrer à l'équipement technique du ménage et de la vie professionnelle quotidienne. Ce faisant, ils subissent une transformation décisive ; ils perdent cette différence qualitative qui les séparait du monde existant, du principe de réalité établi, et qui était la raison de leur fonction émancipatrice. Les images et les idées grâce auxquelles l'art, la littérature et la philosophie purent faire le procès de la réalité donnée et la transcender sont maintenant intégrées à la société, et la puissance du principe de réalité se trouve considérablement élargie. Ces tendances suffiraient à justifier l'hypothèse freudienne selon laquelle la répression augmente avec les progrès de la civilisation, alors que les bénéfices matériels et culturels qu'ils impliquent sont partagés entre un plus grand nombre d'hommes asservis. Les consommateurs sont liés de plus en plus étroitement aux sources productrices et distributrices des biens de consommation, et repoussent ainsi sans cesse les limites de l'appareil énorme qui a besoin de cette expansion pour défendre ses agents producteurs à l'intérieur des frontières nationales ; le peuple se transforme en objet de l'administration. Tant que la paix règne, il semble qu'il s'agisse d'une administration bienveillante. Mais l'expansion de la satisfaction inclut celle de l'agression et l'amplifie, et la mobilisation concentrée des énergies agressives détermine la politique intérieure et la politique extérieure.

Les signes du danger existent. Le rapport entre le gouvernement et les gouvernés, entre l'administration et ses tributaires, se modifie de façon significative, sans que cela entraîne une transformation visible dans les institutions démocratiques qui fonctionnent bien. L'intérêt manifesté par le gouvernement pour les besoins et les désirs du peuple, souci essentiel pour le fonctionnement de toute démocratie, se transforme souvent en une acceptation de l'extrémisme réactionnaire, du ressentiment et

de l'ignorance, ou en une tolérance de la cruauté. C'est ainsi que la survie de la démocratie, et même de la civilisation, semble dépendre de plus en plus de la disposition et de la faculté des gouvernements à *résister* et même à imposer le silence à des impulsions agressives venant « du bas ».

Je récapitule maintenant les implications politiques de la théorie freudienne :

1. Les modifications profondes dans la société industrielle avancée sont accompagnées de modifications tout aussi fondamentales des structures psychiques primaires. Dans la société prise dans son ensemble, le progrès technique et la coexistence de systèmes sociaux opposés conduisent à une réduction du rôle et de l'autonomie du sujet économique et politique. Le résultat en est la formation du moi au sein des masses et par les masses, masses qui dépendent elles-mêmes de la direction objective et réifiée de l'administration technique et politique. Ce processus est accéléré dans la structure psychique par l'effacement de l'image du père, par la séparation opérée entre l'idéal du moi et le moi, et la projection de l'idéal du moi sur un idéal collectif, ainsi que par une forme de désublimation qui intensifie le contrôle social de l'énergie de la libido.

2. La réduction du moi et la collectivisation de l'idéal du moi signifient une régression à des stades de développement primitifs, où l'agression accumulée doit être « compensée » par des défoulements périodiques. Au stade actuel, un tel défoulement sanctionné par la société semble avoir été remplacé par l'application sociale et politique normalisée de l'énergie agressive dans l'état de mobilisation permanente.

3. Bien qu'elle soit entièrement justifiée du point de vue de la technique et de la politique internationale, l'activation de l'énergie agressive excédentaire libère des forces instinctives qui menacent de saper les institutions politiques établies. La sanction nécessaire de l'énergie agressive dans les conditions existantes provoque la montée d'un extrémisme général dans les masses, l'apparition de forces irrationnelles qui réclament du pouvoir d'être satisfaites.

4. Sur la base de cet ordre de choses, les masses déterminent sans cesse la politique du pouvoir dont elles dépendent alors que le pouvoir accroît sa puissance en acquiesçant aux désirs des masses qui lui sont soumises et en agissant sur elles. La naissance et la mobilisation des masses est à l'origine du pouvoir sous une forme démocratique. C'est la tendance autoritaire bien connue au plébiscite ; Freud en a découvert les racines instinctives dans le progrès de la civilisation.

5. Ce sont des tendances régressives. Les masses ne peuvent être identifiées avec le « peuple », sur la rationalité souveraine duquel la libre société devait être construite. Aujourd'hui, la chance de la liberté dépend dans une large mesure de la force et de la disposition que l'on montrera à refuser l'opinion de la masse, à défendre des pratiques politiques impopulaires, à modifier la direction du progrès. La psychanalyse ne peut offrir d'autres options politiques, mais elle peut contribuer à rétablir la rationalité et l'autonomie privée dans leurs droits. La politique de la société de masses commence à la maison avec l'amoindrissement du moi et sa subordination à l'idéal collectif. La résistance à cette tendance peut commencer également à la maison : la psychanalyse peut aider le patient à vivre avec sa propre conscience et son propre idéal du moi, ce qui peut très bien signifier : en refusant l'ordre existant et en s'y opposant.

C'est ainsi que la psychanalyse tire sa force de son vieillissement : de son insistance sur les besoins et les possibilités des individus qui ont été dépassés par le développement social et politique. Ce qui est vieilli n'est pas faux pour autant. Si ce sont les progrès de la civilisation industrielle et sa politique qui ont rendu caduque la conception freudienne de l'individu et de sa relation envers la société, s'ils ont sapé les forces dont l'individu avait besoin pour devenir et rester une personne autonome, alors les concepts freudiens ne doivent pas servir à exorciser uniquement le passé, mais aussi un avenir qu'il s'agit de conquérir. Avec sa dénonciation sans aucune concession de ce que l'homme subit du fait d'une société répressive, avec sa prédiction que les progrès de la civilisation entraîneraient un accroissement de la culpa-

bilité, que la mort et la destruction menaceraient de plus en plus réellement les instincts de vie, Freud a lancé une accusation qui a été corroborée depuis lors : par les chambres à gaz et les camps de concentration, par les méthodes de tortures pratiquées dans les guerres coloniales et les opérations de police, par l'habileté et la légèreté avec lesquelles les hommes se préparent à une vie « souterraine ». Ce n'est pas la faute de la psychanalyse si elle ne peut lutter contre cette évolution. Elle ne peut pas non plus augmenter ses forces en assimilant des philosophies telles que le bouddhisme zen ou l'existentialisme. La vérité de la psychanalyse est qu'elle reste fidèle à ses hypothèses les plus audacieuses.

# industrialisation et capitalisme chez max weber

(1964)\*

Max Weber considère l'industrialisation et le capitalisme de deux points de vue : ils représentent, pour lui, d'une part le destin historique de l'Occident, et d'autre part le destin actuel de l'Allemagne bismarckienne. Destin de l'Occident, industrialisation et capitalisme sont les réalisations décisives de la rationalité occidentale, de cette idée de raison que Max Weber dépiste dans toutes ses manifestations apparentes ou cachées, progressives ou répressives. Destin de l'Allemagne moderne, ils définissent pour lui la politique du Reich : la tâche historique de la bourgeoisie allemande consiste avant tout dans la transformation de l'Etat féodal et conservateur, puis dans la démocratisation, enfin dans la lutte contre la révolution et le socialisme. Pour l'essentiel, ce sera au nom de cette idée suivant laquelle le destin aurait tissé des liens indissolubles entre industrialisation, capitalisme et conservation nationale, qu'il combatta avec passion et — disons-le franchement — avec haine les tentatives socialistes de 1918. Pour lui, le socialisme et la Raison occidentale sont antagonistes, de même que le socialisme et l'Etat national ; aussi le socialisme est-il une erreur, sinon un crime au regard de l'histoire universelle (on se demande ce qu'aurait dit Max Weber s'il avait pu voir que

---

\* Conférence prononcée à Heidelberg aux XV<sup>e</sup> Journées des sociologues allemands, en 1964, sous le titre de « Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers ». Traduit de l'allemand par Gérard Billy d'après *Kultur und Gesellschaft*, 2, pp. 107-129

ce n'est pas l'Occident mais l'Orient qui, au nom du socialisme, pousse la rationalité occidentale jusqu'à ses conséquences dernières ?). Quelque mal que le capitalisme fasse à l'homme, selon Max Weber, il convient d'abord et avant tout jugement de valeur, d'y voir une rationalité nécessaire.

Dans l'analyse que Max Weber fait du capitalisme industriel se retrouvent étroitement liés des motifs philosophiques, sociologiques, historiques et politiques. Sa théorie de la neutralité interne de la science quant aux valeurs ne peut dissimuler longtemps ce qu'elle signifie dans la pratique : une tentative pour donner à la science entière liberté d'accepter des valeurs qui, tout en l'engageant, lui viennent d'ailleurs. Depuis le *Discours inaugural de Fribourg* qui, avec une brutale franchise, faisait de l'économie politique la servante de la politique de force nationale, la fonction de sa théorie de la science est évidente. Il l'a lui-même exposée ensuite en toute clarté, au congrès du *Verein für Sozialpolitik* en 1909<sup>1</sup> : « Si je ne cesse de m'élever avec tant de vigueur et à toute occasion, avec une pointe de pédantisme même, contre toute confusion entre le devoir-être et l'être, ce n'est pas que je sous-estime le premier, mais bien l'inverse : c'est que je ne puis accepter que des problèmes d'une portée universelle, aux implications immenses, des problèmes qui, en un certain sens, comptent parmi les plus graves qui puissent émouvoir un cœur humain, soient transformés ici en une question de technique économique, une « question de productivité », ni que l'on prétende en faire l'objet d'une discipline particulière comme l'économie politique ».

Exclu ainsi de la science, qui se trouve réduite au statut de discipline particulière, le devoir-être est donc mis hors d'atteinte de la critique scientifique : les matériaux du travail scientifique sont incapables de « donner forme aux valeurs de l'idéal<sup>2</sup> ».

Mais, précisément, l'analyse que Max Weber fait du capitalisme industriel prouve qu'il n'est pas possible d'assurer à la science ce statut de neutralité, ou plutôt d'im-

1. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, 1924.

2. *Ibid.*, p. 402.

puissance face au devoir, à l'idéal. La *logique interne* propre à la formation des concepts philosophico-sociologiques purs de toute appréciation de valeur fait que l'on aboutit à une critique des valeurs ; et, inversement, ces concepts scientifiques purs dévoilent eux-mêmes le jugement de valeur qu'ils contiennent. Il s'en dégage une critique de l'ordre établi, car ils démasquent le mal fait aux hommes et aux choses. Le devoir-être se manifeste dans l'être : en cherchant inlassablement l'adéquation aux faits, les concepts font apparaître la morale.

Dans *Economie et société*, l'œuvre la plus neutre quant aux valeurs de Max Weber, celle où la méthode des définitions formelles, des classifications, des typologies s'en donne à cœur joie, c'est ce formalisme même qui finit par aiguïser et acérer le contenu. Si le résultat qu'il obtient est authentiquement concret, c'est parce que Max Weber domine des matériaux immenses, grâce à une érudition que l'on a peine à imaginer aujourd'hui, à un savoir qui peut se payer le luxe de l'abstraction parce qu'il est capable de distinguer l'essentiel de ce qui ne l'est pas, et la réalité profonde de l'apparence. Avec ses catégories abstraites, cette théorie formelle parvient du premier coup à ce que tente vainement d'atteindre la sociologie positiviste et pseudo-empirique, hostile à la théorie : elle définit réellement la réalité. C'est ainsi que la notion de capitalisme industriel se concrétise dans la théorie abstraite de la *rationalité* et de la *domination*, les deux thèmes fondamentaux d'*Economie et société*.

Nous allons d'abord essayer de dégager les liens qui, dans l'œuvre de Max Weber, unissent capitalisme, rationalité et domination. En voici les grands traits : l'idée spécifiquement occidentale de raison se réalise dans un système de civilisation matérielle et intellectuelle (économie, technique, conduite, science, art) qui parvient à son apogée dans le capitalisme industriel. Ce système tend à développer un type spécifique de domination, la bureaucratie totale, qui est la fatalité de notre époque. L'idée de la raison, comprise comme la rationalité occidentale, est la notion qui fonde et envahit tout. Commençons donc par là.

Il y a chez Max Weber une rationalité qui n'est apparue

qu'en Occident, qui a donné forme au capitalisme (ou du moins y a contribué) et a décidé de notre avenir : une partie importante de l'œuvre de Weber est consacrée à sa définition dans ses manifestations multiples. L'« esprit du capitalisme », tel que le décrit le premier volume de la *Sociologie religieuse*, en est une des manifestations : le préambule de l'œuvre, en donnant son idée directrice, indique déjà que, par la rationalité qui s'exprime et s'actualise dans le capitalisme, la forme occidentale de l'industrialisation se distingue radicalement de toutes les autres formes d'économie et de technique.

Enumérons les éléments caractéristiques de la notion de rationalité selon Weber : 1) les mathématiques s'emparent progressivement de tous les domaines de l'expérience et de la connaissance ; cette expansion, partant des sciences de la nature et s'appuyant sur les triomphes qu'elles ont remportés, gagne les autres sciences et même la « conduite de la vie » (quantification universelle) ; 2) expérimentations rationnelles et preuves rationnelles dans l'organisation de la science comme dans la conduite de la vie sont particulièrement nécessaires ; 3) ce qui est décisif aux yeux de Weber, c'est au bout du compte la naissance et la consolidation d'une administration omniprésente de fonctionnaires techniciens formés à l'école telle que « toute notre existence lui est inéluctablement enchaînée<sup>3</sup> ». Ce dernier caractère consacre le passage de la raison théorique à la raison pratique, à la forme historique de la raison. Le concept weberien de raison contenait dès le début, précisément en raison de son abstraction, la conscience de son historicité spécifique ; nous verrons que celle-ci ne se maintient pas d'un bout à l'autre de l'analyse de Weber, et qu'elle abdique au moment décisif. Dans la sociologie de Max Weber, la rationalité formelle est intégralement rationalité *capitaliste* ; elle apparaît donc comme la domestication méthodique de l'appétit irrationnel de gain, domestication qui trouve son expression typique dans « l'ascèse séculière ».

Sous cette forme, la rationalité occidentale devient ratio-

---

3. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920, Remarques préliminaires au tome 1.

nalité *économique* du capitalisme, recherche incessante du profit par le fonctionnement continu et rationnel de l'entreprise capitaliste. La rationalité est ainsi la condition de la rentabilité, qui s'exprime de son côté dans des calculs systématiques, méthodiques, le « calcul du capital <sup>4</sup>. »

Cette rationalité est le règne de l'*abstraction* ; celle-ci, identique dans la théorie et la pratique, est l'œuvre de l'organisation scientifique *et* sociale, et définit la période du capitalisme : par la réduction de la qualité en quantité. Ramenant tout à une fonction (ainsi, dans l'économie, à une valeur d'échange), elle est la condition nécessaire pour que la productivité puisse faire l'objet d'un calcul préalable, que la notion de rendement s'*universalise* et que, par là, il devienne possible de se rendre maître de toutes les spécificités (réduites à des quantités et à des valeurs d'échange). Cette rationalité abstraite devient concrète en se faisant *domination*, calculable et calculée, domination sur la nature et sur les hommes. La raison que Max Weber a en vue se révèle ainsi être une raison *technique* : il s'agit de produire et de transformer une matière première (choses et hommes), et cela est la tâche d'un appareil scientifique et méthodique, précisément construit en vue de cette productivité, un appareil dont la rationalité organise et contrôle les choses et les hommes, l'usine et la bureaucratie, le travail et les loisirs. Contrôle dans quel but ? La raison suivant Max Weber était jusqu'ici définie de façon « formelle » : c'était l'abstraction quantifiante de toutes les spécificités, l'abstraction grâce à laquelle l'appareil capitaliste pouvait posséder une capacité productive calculable à l'infini. Mais voici qu'apparaissent les limites de cette raison formelle : ni le but de cette construction scientifique et technique, ni la matière qui est la sienne (ses sujets et ses objets) ne se déduisent de cette raison ; de prime abord, ils font craquer cette notion formelle et « pure de tout jugement de valeur ». Dans la rationalité capitaliste, ces éléments préexistants à la raison et la restreignant matériellement apparaissent dans deux faits historiques : 1) L'homme s'approvisionne en biens de con-

---

4. *Ibid.*, pp. 4 suiv.

sommation — c'est le but de l'économie — dans le cadre fixé par la logique d'une *économie privée*, par les espérances de gain, autrement dit dans le cadre du profit rapporté par l'entreprise ou l'initiative individuelle ; 2) L'existence des hommes qu'il s'agit de fournir en biens de consommation dépend donc des chances de gain de l'entreprise capitaliste, dépendance incarnée le plus radicalement dans le travail « libre » à la disposition de l'entrepreneur.

Ces faits sont préexistants et extérieurs à la raison formelle de Weber mais, comme faits historiques, ils en limitent la validité. Selon Max Weber, toute la réalité de la rationalité capitaliste est concentrée dans l'entreprise privée ; l'entrepreneur est une personne libre, responsable devant elle-même de ses calculs et des risques qui en découlent. Par là, l'entrepreneur est un bourgeois, et la bourgeoisie trouve son style de vie le plus authentique dans l'« ascèse séculière ». Cette conception est-elle aujourd'hui toujours valable ? Est-ce qu'à l'époque du capitalisme avancé la bourgeoisie est toujours ce que Max Weber a vu en elle, l'agent du développement industriel ? Est-ce que la rationalité néo-capitaliste surgit encore de cette ascèse ? A mon avis, la réponse doit être négative ; à mesure que se réalisait cette rationalité même, les formes que Max Weber y reconnaissait se sont désintégrées, ont été dépassées, et cette désintégration éclaire d'un jour tout à fait différent la rationalité de l'industrialisation capitaliste et la fait apparaître dans son irrationalité. Pour citer un exemple : l'« ascèse séculière » n'est plus, dans le capitalisme avancé, une force motrice, mais bien plutôt une entrave à l'évolution qui ne sert qu'à perpétuer le système. Keynes a dénoncé cet état de choses, et dans l'*affluent society* de nos jours cette ascèse devient dangereuse dans la mesure où elle entrave la production et la consommation de marchandises superflues. Certes, le « renoncement » continue à être l'âme du capitalisme tardif : il faut que la lutte pour l'existence et l'exploitation de la force de travail se poursuivent et s'intensifient, pour que le capital puisse continuer à s'accumuler : l'irrationalité méthodique, la *planned obsolescence* devient ainsi une nécessité sociale. Mais, au lieu d'être le genre de vie d'une

bourgeoisie comme classe qui stimule le développement des forces productrices, c'est le stigmate d'une destruction productive dirigée par une administration totalitaire. Et les calculs mathématisés du capital, de la rentabilité et de la productivité remportent leurs plus grands triomphes dans le calcul de la perte, le risque de la ruine de l'entreprise en regard de celui de la ruine de l'ennemi.

A mesure que se déploie la rationalité capitaliste, c'est donc l'irrationalité qui devient raison : raison parce que développement gigantesque de la productivité, conquête de la nature, accumulation de marchandises (qui deviennent en même temps de plus en plus accessibles à de plus larges couches de la population) ; mais irrationalité parce que cette productivité accrue, cette maîtrise des forces naturelles, cette richesse sociale, deviennent des forces destructrices ; et cela non seulement au figuré, dans la mesure où sont bradées ce qu'on appelle les valeurs supérieures, mais aussi littéralement : car la lutte pour l'existence devient de plus en plus aiguë à l'intérieur des Etats nationaux aussi bien qu'entre les nations ; cette agressivité accumulée se décharge par la légitimation d'une cruauté de type médiéval (torture) et dans les méthodes scientifiques d'extermination. Max Weber a-t-il prédit cette évolution ? Non, si l'on met l'accent sur « dit ». Mais elle est bel et bien contenue et préfigurée dans les concepts qu'il a mis au point, elle y est si bien contenue qu'elle semble inéluctable, définitive et par là même rationnelle (au sens péjoratif).

Ce concept de rationalité capitaliste, d'abord neutre envers tout jugement de valeur, se charge, à mesure que Weber progresse dans son analyse, d'un contenu critique — non pas au sens d'une critique « purement scientifique », mais bien d'une critique « appréciative » de la chosification.

Voici cependant que la critique marque le pas, accepte ce qu'elle prétend inéluctable et devient apologétique — pis encore, qu'elle dénonce le choix possible, la possibilité d'une rationalité historique qualitativement différente. Avec clairvoyance Max Weber a lui-même marqué les limites de sa conception : il se définit comme « bourgeois » et identifie son travail à la mission historique de

la bourgeoisie ; il accepte, au nom de cette prétendue mission, l'alliance des couches représentatives de la bourgeoisie allemande avec les organisations de la réaction et de la répression ; il faudrait, selon lui, envoyer les tenants de la gauche révolutionnaire à l'asile d'aliénés ou au parc zoologique, il recommande de les traiter au revolver, se déchaîne contre les intellectuels qui sacrifient leur vie à la cause de la révolution<sup>5</sup>. Le comportement de l'individu ne nous importe ici qu'à titre d'illustration : il montre comment la notion de raison elle-même, dans son contenu critique, demeure prisonnière de ses origines : la raison reste une raison bourgeoise — et même seulement une fraction de celle-ci, une raison technique, capitaliste.

Essayons de reconstruire l'évolution interne du concept wébérien de raison capitaliste. Le *Discours inaugural de Fribourg* voit dans l'industrialisation capitaliste un ensemble logique qui se situe sur le terrain de la politique de force, l'impérialisme. Seule une grande industrie en pleine expansion peut garantir l'indépendance de la nation dans la lutte concurrentielle internationale de plus en plus aiguë. Une politique de puissance impériale exige une industrialisation intensive et extensive — et *vice versa*. La science de l'économie doit se subordonner à la raison d'Etat, à l'Etat national, et travailler avec ses moyens. Ces moyens sont la colonisation et la force militaire — moyens qui doivent servir des fins et des valeurs étrangères à la science et auxquelles l'économie politique « axiologiquement neutre » s'est subordonnée. Raison historique, la raison d'Etat veut que domine la classe qui est capable de mener à bien l'industrialisation, donc de travailler à l'ascension de la nation ; cette classe, c'est la bourgeoisie. Il est dangereux qu'une « classe économiquement en déclin » (comme les *Junker* en Allemagne) « conserve le pouvoir politique<sup>6</sup> ». Ainsi, sous la pression de valeurs politiques, étrangères à toute considération scientifique, l'économie devient chez Max Weber une critique politico-sociologique de l'Etat bismarckien. Cette

5. Cf. Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik* 1950. Les documents concernant ce problème sont remarquablement établis et analysés dans ce livre.

6. *Gesammelte politische Schriften*, Munich, 1921, pp. 20 suiv.

critique anticipe de façon inouïe sur l'avenir : la bourgeoisie allemande n'est « pas mûre » ; étant faible, elle aspire à une césarienne qui lui épargne l'action historique<sup>7</sup>.

Prise du pouvoir par la classe bourgeoise : cela voulait dire alors démocratisation d'un Etat toujours prébourgeois : or l'immaturation politique de la bourgeoisie allemande fait qu'elle n'est capable ni de réaliser ni d'empêcher cette démocratisation, et qu'elle cherche un nouveau César — la démocratie correspondant naturellement au stade de l'industrialisation capitaliste risquant de se retourner en dictature plébiscitaire. La raison bourgeoise se met à évoquer l'esprit du Sauveur. L'irrationalité charismatique, cette dialectique de la démocratie bourgeoise, de la raison bourgeoise, n'a pas cessé d'inquiéter Max Weber ; dans *Economie et société*, il l'expose sans complaisance. Nous y reviendrons. Notons seulement qu'il a prévu plus justement l'évolution ultérieure du prolétariat que bien des socialistes de l'époque, tout en reprenant à peu de chose près les propos que Bismarck tenait déjà en 1865 : « Ce ne sont pas... les masses qui constituent le danger », lit-on dans le *Discours inaugural*<sup>8</sup> (1895 !), ce ne sont pas les masses assujetties qui entraveront la politique impérialiste ; le danger, il est plutôt du côté des « classes dominantes et des classes montantes », car ce sont elles qui menacent les chances qu'a la nation de survivre dans la lutte concurrentielle internationale.

Examinons maintenant la conception wébérienne du capitalisme, telle que nous la trouvons développée dans toute sa pureté et sa neutralité scientifique apparente, dans *Economie et société*. Le capitalisme, forme d'« acquisition économique rationnelle », y est d'abord défini comme une « forme particulière de comptabilité » : « calculer le capital, c'est apprécier et contrôler les chances de gain,... et cela consiste à comparer la valeur en argent, d'une part de tous les biens industriels (en nature ou en argent) au début, et d'autre part des biens (encore présents ou dont il faut se réapprovisionner) à la fin d'une entreprise donnée, ou bien, au cas où il s'agit d'une entreprise qui marche

7. *Ibid.*, p. 27.

8. *Ibid.*, p. 29.

sans discontinuer, à la fin d'une période comptable, par le moyen d'un bilan d'ouverture ou d'un bilan définitif<sup>9</sup> ». Jusque dans le vocabulaire (cela frôle la provocation), on sent l'effort entrepris pour donner une définition purement scientifique et faire abstraction de toute considération humaine et historique : il s'agit d'affaires, et de rien d'autre. Aussi est-on choqué quand on lit à la page suivante : « Le calcul du capital, sous son aspect *formellement* le plus rationnel, suppose donc la *lutte de l'homme contre l'homme*<sup>10</sup>. » Ce que le calcul du capital fait de l'homme apparaît sous une forme d'autant plus cinglante que les définitions sont abstraites ; l'inhumanité est incluse dans la rationalité du bilan d'ouverture ou de clôture.

Le calcul « formellement le plus rationnel » du capital est celui où l'homme et ses « finalités » ne figurent qu'à titre de grandeurs variables, comme élément du calcul des chances de gain et de profit. Cette rationalité formelle pousse la mathématisation au point de faire entrer dans le calcul la négation réelle de la vie ; elle se présente pour les non-possédants comme le risque extrême de la mort par initiation, les incite à ce titre à rester dans les bornes du comportement économique : « ce qui, dans une économie marchande, incite *normalement*... les non-possédants à une activité économique, c'est : (a) la contrainte que fait peser le risque de se voir totalement démuné soi-même ainsi que les personnes (enfants, femmes, éventuellement parents) dont on a la charge...<sup>11</sup> ». Sans cesse, Max Weber se préoccupe de définir la rationalité formelle par opposition à une rationalité matérielle qui considérerait la question « sous l'angle de postulats nécessairement liés à une échelle de valeurs<sup>12</sup> ».

Cette rationalité formelle s'oppose donc, non seulement aux valeurs et aux finalités « traditionnelles », mais aussi à celles qui sont révolutionnaires. Ainsi, Max Weber cite l'antinomie existant entre la rationalité formelle, d'une part, et les tentatives faites pour supprimer la séparation des pouvoirs, d'autre part (république des conseils, gou-

9. *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922.

10. *Ibid.*, p. 49.

11. *Ibid.*, p. 60 (c'est moi qui souligne).

12. *Ibid.*, p. 44.

vernement de la Convention, comité de salut public<sup>13</sup>), faites par conséquent pour modifier de fond en comble la forme existante de domination.

Mais est-ce que cette rationalité formelle, telle que nous la trouvons dans l'économie capitaliste, est bien si formelle que cela ? Revenons sur sa définition : « Nous mesurons la rationalité formelle d'une organisation économique à la part qu'elle peut faire et fait réellement au *calcul*. Nous dirons qu'une organisation économique est formellement « rationnelle », dans la mesure où la « prévoyance » essentielle à toute économie rationnelle pourra s'y exprimer et s'y exprimera de fait dans des considérations chiffrées constituant un calcul...<sup>14</sup> ». De toute évidence, d'après cette définition, une économie entièrement planifiée, donc une économie non capitaliste, serait, au sens de cette rationalité formelle, plus rationnelle que l'économie capitaliste, qui n'est arithmétisable que dans les limites fixées par les intérêts particuliers des entreprises privées, et par la « liberté » du marché (quels que soient les règlements auxquels celui-ci est soumis). Si pour Max Weber une telle économie planifiée représente une régression, ou même est une impossibilité de fait, c'est qu'il y voit un obstacle technologique : dans la société industrielle moderne, la séparation des ouvriers des moyens de production est devenue une nécessité technique, d'où découle la nécessité que ces moyens de production soient dirigés et contrôlés par une personne privée, autrement dit, que, dans l'entreprise, ce soit l'entrepreneur qui ait la responsabilité et le pouvoir. Le fait historique bien *matériel* qu'est l'entreprise capitaliste privée est ainsi changé en un élément *formel* (au sens webérien) de la structure du capitalisme et de l'organisation économique *rationnelle* elle-même.

Mais le pouvoir individuel dans l'entreprise a une fonction sociale d'une portée bien plus vaste : pour Max Weber, il est le garant de la discipline techniquement et économiquement indispensable à la marche de l'entreprise, et qui de surcroît fournit le modèle de la discipline indis-

13. *Ibid.* p. 167.

14. *Ibid.*, pp. 44-45.

pensable à la société industrielle moderne dans tous les domaines. Selon Max Weber, le socialisme lui-même est issu de cette discipline industrielle. « C'est la condition ouvrière, la discipline à l'usine, qui a donné naissance au socialisme moderne <sup>15</sup>. » La « soumission à la discipline du travail » qui caractérise l'économie capitaliste est ainsi d'un côté le principe rationnel de la hiérarchie des personnes, mais de l'autre la dictature rationnelle des choses sur l'homme, « en d'autres termes : des moyens sur la fin (satisfaction des besoins) ». Max Weber reprend là une thèse du socialisme <sup>16</sup>. Il ne la conteste pas, mais reste persuadé que la société socialiste ne changera rien au fait fondamental de la séparation des ouvriers d'avec les moyens de production, tout simplement parce qu'elle est inhérente au progrès technique, à l'industrialisation. Le socialisme ne peut échapper à cette rationalité, sinon, manquant à ses promesses et incapable d'assurer la satisfaction de tous les besoins, il ne pourrait mettre fin à la lutte pour l'existence. Selon Max Weber, on n'ôtera à la domination des choses sur l'homme son irrationalité qu'en assurant la domination rationnelle de l'homme sur l'homme. Le socialisme ne peut esquiver le problème : « Qui donc reprendra à sa charge et commandera cette nouvelle économie ? <sup>17</sup> »

L'industrialisation, en temps que destin du monde moderne, qu'elle soit capitaliste ou socialiste, est donc confrontée avec une question cruciale : quelle est la forme la plus rationnelle de domination sur l'industrialisation et par là sur la société ? (il s'agit toujours de cette rationalité formelle déterminée uniquement par le fonctionnement arithmétique, calculable, régulier, de ses propres éléments). Mais, subrepticement, à mesure qu'elle se déployait, il semble que cette rationalité formelle se soit transformée : en se changeant en une question de domination, elle se subordonne, en vertu de sa propre rationalité interne, à une rationalité différente, celle de la domination. Dans la mesure précisément où elle ne sort pas de son propre

15. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, op. cit., p. 501 (« Der Sozialismus »).

16. *Ibid.*, p. 502.

17. *Ibid.*, p. 511.

cadre, où son système n'est pour elle qu'une norme de calcul et d'opération arithmétique, elle est déterminée « de l'extérieur », par autre chose qu'elle-même, elle devient, d'après la définition de Max Weber lui-même, matérielle ». Car il n'y a pas de cadre qui ne soit *posé* et par suite dépendant ; dans le cours ininterrompu de l'histoire qui est le lieu de toute activité économique, toute rationalité économique est celle de la domination qui fait de cette activité une activité historico-sociale. Le capitalisme peut bien être mathématisé, « scientifique », il demeure une domination, mathématisée, technologique, sur les hommes, et, si scientifique, technologique que soit le socialisme, il est établissement ou renversement d'une domination.

Si, dans l'œuvre de Max Weber, l'analyse formelle du capitalisme débouche sur l'analyse des formes de domination, ce n'est pas dû à une rupture qui se serait produite dans la pensée et l'analyse ; la pureté elle-même se révèle impure, non parce que Max Weber est un mauvais sociologue ou par suite d'une inconséquence de sa part, mais bien parce qu'il connaissait à fond l'objet de son étude : la vérité devient critique, accusation, et l'accusation une fonction de la science véritable. Déjà le *Discours inaugural* avait, non sans quelque provocation, fait de l'économie politique une servante de la politique ; mais l'ensemble de l'œuvre de Weber jette sur ce tour de force une lumière nouvelle et nous montre la logique interne de sa méthode : votre science doit rester « pure », c'est seulement à cette condition que vous pourrez rester fidèles à la vérité. Mais cette vérité vous contraint à reconnaître l'existence de ce qui, de l'extérieur, détermine l'objet de votre science ; et, contre cela, vous êtes désarmés. Votre neutralité est nécessaire, mais elle est apparente : il n'y a de neutralité réelle que là où elle est capable de repousser les empiètements étrangers ; partout ailleurs, elle est nécessairement victime et complice de la première puissance venue qui voudra s'en servir.

Par deux fois, la rationalité formelle du capitalisme s'est heurtée de l'intérieur à ses propres limites : du fait de l'entreprise privée, de l'existence du travailleur « libre », et du fait de la séparation du travailleur d'avec les moyens de production du travail libre.

Pour Max Weber, ces deux faits font partie de la rationalité spécifique du capitalisme<sup>18</sup> ; ce sont des nécessités technologiques. A ce titre, elles justifient à ses yeux la domination de l'homme sur l'homme comme élément intégrant de la rationalité capitaliste et même économique dans la société industrielle moderne ; s'il en est ainsi, il convient d'analyser la domination comme forme de la rationalité économique moderne ; c'est ce que tente Max Weber en analysant le phénomène de la bureaucratie.

La domination bureaucratique est inséparable des progrès de l'industrialisation : elle étend à l'ensemble de la société la productivité extrême de l'industrie. C'est une forme de domination formellement rationnelle en vertu de sa « précision, de sa continuité, de sa discipline, de sa rigueur, et de son fonctionnement impeccable, en un mot de l'impossibilité pour le maître comme pour toutes les personnes intéressées d'être jamais surprises par elle...<sup>19</sup>, et elle est tout cela parce qu'elle est « domination fondée sur le savoir », un savoir susceptible d'être défini, d'être calculé et qui est lui-même tout arithmétique, un savoir spécialisé (technique). C'est à proprement parler l'*appareil* qui domine ici, car la domination établie sur l'appareil grâce au savoir technique n'est une domination que si elle est parfaitement adaptée aux exigences techniques et aux possibilités de cet appareil. C'est pourquoi dominer l'appareil « n'est possible qu'à l'intérieur de certaines limites à un non-spécialiste : le moindre secrétaire technique l'emportera à la longue toujours sur le non-spécialiste, fût-il ministre<sup>20</sup> ».

De nouveau, Max Weber souligne qu'un « socialisme rationnel » « ne pourrait que reprendre et renforcer » la gestion bureaucratique précisément parce que c'est une domination purement objective, appelée par l'objet même, quels que soient par ailleurs les buts et les institutions politiques, culturels et moraux. Et l'objet, c'est cet appareil donné, dont la productivité croît sans cesse et dont les calculs prennent toujours plus de précision.

La domination de la rationalité formelle est donc ges-

18. *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., pp. 19-23.

19. *Ibid.*, p. 128.

20. *Ibid.*, p. 129.

tion de l'appareil par un savoir technique : c'est la réification de la raison — la réification comme *raison* —, l'apothéose de la réification. Mais l'apothéose se nie, ne peut que se nier elle-même. Car l'appareil qui dicte sa propre gestion objective est de son côté un instrument, un moyen, et il n'y a pas de moyen « en soi ». Le plus productif, le plus réifié des appareils ne cesse pas pour autant d'être un moyen utilisé en vue d'une fin qui lui est étrangère. En ce qui concerne l'appareil économique du capitalisme, il ne suffit pas de poser que son but est d'assurer la satisfaction des besoins. Cela est trop général, trop abstrait au sens péjoratif. Car, Max Weber lui-même ne s'y est pas trompé, la satisfaction des besoins est, bien plus que le but, un sous-produit de l'activité économique capitaliste, un sous-produit soumis au profit.

S'il se révèle nécessaire et formellement rationnel tant qu'on a besoin d'acheteurs individuels (en tant de producteurs, on peut d'ores et déjà s'en passer dans une certaine mesure et déjà, d'un autre côté, les ventes se font de plus en plus dans les grands magasins), le capitalisme s'accommode fort bien de la destruction et de la misère inhumaine. Mais si la gestion de l'appareil capitaliste, si rationnelle qu'elle soit, demeure un moyen, elle se heurte à ses propres limites : la bureaucratie se subordonne à une puissance qui n'est pas bureaucratique, qui est au-dessus de la bureaucratie, à une puissance « extérieure à l'entreprise ». Et si la rationalité est incarnée dans la gestion et seulement en elle, cette puissance législative ne peut être qu'irrationnelle. La raison suivant Weber débouche sur l'irrationalité du charisme.

De tous les concepts de Weber, le charisme est peut-être le plus équivoque : on voit poindre le préjugé qui confère à toute espèce de pouvoir dit personnel, s'il est couronné de succès, une consécration presque religieuse. Nous n'avons pas l'intention d'en discuter ici, mais seulement de voir comment la dialectique de la rationalité et de l'irrationalité dans la société moderne peut en être éclairée. Un double mouvement caractérise la domination charismatique : d'un côté, elle tend à se métamorphoser en une domination d'intérêts particuliers, avec leur organisation bureaucratique ; de l'autre, l'organisation bureau-

cratique se subordonne elle-même à une direction charismatique.

Dans le chapitre intitulé « Transformation du charisme », Max Weber décrit le processus par lequel la domination purement charismatique tend à se changer en une « propriété permanente » ; elle devient « la proie de la vie quotidienne et des puissances qui la dominent, avant tout, des intérêts économiques <sup>21</sup> ». Ce qui, au début, était charisme d'un seul et de son entourage personnel, s'achève dans la domination d'un appareil bureaucratique de fonctions et de droits acquis, dans lequel les autres deviennent des « sujets » en règle, soumis à contributions et prestations.

Mais la gestion rationnelle des masses et des choses ne peut se passer de cette direction charismatique, irrationnelle. Car, dans la mesure où elle est réellement rationnelle, la gestion tendrait à supprimer la domination sur les hommes (elle est gestion des choses) ; mais l'appareil de gestion a, chaque fois, été érigé sur le terrain de la domination dans le but de la maintenir et de la renforcer. A la démocratisation appelée par la gestion rationnelle répond ainsi parallèlement la limitation et la manipulation de la démocratisation. La domination, privilège d'intérêts particuliers, et la libre disposition de soi-même, expression de l'intérêt général, sont contraintes de trouver un *modus vivendi*. La contradiction est ainsi résolue de façon autoritaire, sans porter préjudice à la rationalité formelle, c'est-à-dire au rendement technique ; la forme classique de cet état de choses est la démocratie plébiscitaire <sup>22</sup>, dans laquelle les masses déposent périodiquement leurs chefs et déterminent leur politique, en respectant les conditions qui leur sont données au préalable et qui ont été soigneusement mises au point par les chefs. Ainsi le droit de vote égal pour tous n'est-il pas pour Max Weber seulement un résultat de la domination mais aussi un instrument de cette domination quand elle atteint le stade de la perfection technique. La démocratie plébiscitaire est l'expression politique de l'irrationalité devenue raison.

21. *Ibid.*, p. 762.

22. *Ibid.*, pp. 156 suiv., 174, 763 suiv.

De quelle manière se manifeste cette dialectique de la raison (c'est-à-dire de la raison *formelle*) dans l'évolution du capitalisme ? Le prosaïsme de celui-ci répugne à toute idée de charisme, et Max Weber montre une grande prudence dans l'application à la société industrielle moderne de ce terme, bien que son attitude et son langage pendant la guerre et la révolution relèvent souvent de ce registre charismatique. Mais il expose la chose elle-même en toute clarté : la raison formelle de l'appareil de gestion, fût-il d'une technique achevée, est subordonnée à l'irrationnel. L'analyse que Max Weber fait de la bureaucratie soulève les voiles tendus par les idéologies : en avance considérable sur son époque, il montre le caractère illusoire de la démocratie de masses moderne et de ses prétentions à concilier et harmoniser les intérêts contradictoires des classes. La gestion bureaucratique du capitalisme industriel « nivelle » effectivement, mais « l'important, c'est que ce nivellement n'atteint que ceux qui subissent la domination, alors que le groupe qui l'exerce, organisé en bureaucratie hiérarchisée, peut occuper dans les faits, mais souvent aussi dans la forme, une position tout à fait autocratique<sup>23</sup> ». Sans cesse, Max Weber souligne que, précisément, l'appareil de gestion dont la technique est irréprochable est, en vertu de sa rationalité formelle, un « instrument de puissance de premier ordre... pour celui qui dispose de l'appareil bureaucratique ». Le sort matériel de la masse est lié de plus en plus au bon fonctionnement des organismes capitalistes privés, eux-mêmes de plus en plus bureaucratés, et il devient de plus en plus utopique de croire à la possibilité de les éliminer...<sup>24</sup>. Aucun ordre n'est plus possible que sur la base d'une dépendance totale à l'égard d'un appareil omniprésent, en sorte que cet appareil même n'est plus contesté. La « docilité à cet ordre établi », soigneusement entretenue, devient le ciment d'une soumission dont on ne prend plus conscience, parce que l'ordre auquel on se soumet est effroyablement rationnel, parce qu'il gère impeccablement le monde des marchandises et des services dont la taille déborde le

---

23. *Ibid.*, p. 667.

24. *Ibid.*, p. 669.

champ visuel et l'intelligence de l'individu, et parce qu'il lui permet d'en disposer régulièrement. Il ne fut pas donné à Max Weber de voir comment, sur la lancée de sa rationalité, le capitalisme avancé fait de la destruction planifiée de son travail une source de prospérité accrue, comment la folie non déguisée devient la base, non seulement du maintien, mais de l'amélioration de la vie. Il ne lui a pas été donné de voir l'*affluent society* gaspiller elle-même ses incroyables forces techniques, matérielles et intellectuelles, et en abuser par une mobilisation permanente alors que, hors de ses frontières, misère inhumaine et cruauté méthodique sont la loi. Bien avant le déploiement de cette rationalité, il a dénoncé le danger venant de ce que l'appareil de gestion rationnel et bureaucratique, par sa rationalité même, se subordonnait à une direction qui lui est étrangère.

Dans le cadre de la pensée de Weber, il va d'abord de soi que la gestion de la société industrielle réclame une direction qui se situe au-dessus et en dehors d'elle : « Toute gestion nécessite de quelque manière un gouvernement car, pour qu'elle soit dirigée, il faut bien que quelqu'un commande<sup>25</sup>. » L'entrepreneur capitaliste n'est pas, au « sens matériel », un fonctionnaire technicien, pas plus que le monarque ne l'est à la tête de son royaume. Ce n'est pas ce qu'on attend de lui : « Inévitablement, la domination bureaucratique a, à sa tête, un élément qui, pour le moins, n'est pas purement bureaucratique<sup>26</sup>. » « Inévitablement », parce que la rationalité neutre de la gestion ne peut pas se voir fixés de l'extérieur ses valeurs et ses buts. Dans le *Discours inaugural*, l'économie se voyait fixer ses valeurs et ses buts par la politique de puissance de l'Etat national ; par là, le capitalisme se trouvait défini comme impérialisme.

Dans *Economie et société*, certains traits caractéristiques de l'économie impérialiste sont appelés par leur nom et réunis dans le concept général de « capitalisme à orientation politique ». Puis on lit : « Une chose est évidente : c'est que ces événements politiques, qui offrent

25. *Ibid.*, p. 607.

26. *Ibid.*, p. 127.

ces possibilités (politiques) de gain, sont, du point de vue économique, c'est-à-dire du point de vue du marché, irrationnels<sup>27</sup>. » Puisqu'ils sont irrationnels, on peut leur en substituer d'autres. Pour commander à l'économie capitaliste, il n'est pas seulement superflu de posséder la moindre qualification technique, c'est une fonction qui est totalement indifférente.

Le capitalisme, en dépit ou plutôt en raison de sa rationalité spécifique, culmine ainsi dans un sommet irrationnel, « contingent », non seulement dans l'économie, mais jusque dans la domination de la gestion bureaucratique, dans l'administration de l'Etat. (Il est difficile de ne pas penser ici à la philosophie du droit de Hegel, où l'Etat de la société bourgeoise, l'Etat rationnel, culmine dans la personne « contingente » du monarque, désigné par le hasard de la naissance ; chez Hegel comme chez Weber, l'analyse de la raison bourgeoise révèle ses limites : elle se nie en s'achevant.)

Revenons brièvement sur les étapes parcourues par la pensée (et son objet). Le capitalisme occidental naît dans les conditions sociales, politiques et économiques du Moyen Age finissant et de la Réforme ; il développe son « esprit » dans cette rationalité formelle qui devient prédominante dans l'attitude et l'activité psychologique et économique des créateurs du capitalisme (non de ses objets !). C'est sous le signe de cette raison formelle que se fait l'industrialisation : progrès technique et progrès dans la satisfaction des besoins, « quels que soient les besoins » dont il s'agisse. Nous avons vu que cette formalité rationnelle se développe sur la base de deux faits historiques matériels qui se maintiennent quand elle progresse et sont (d'après Max Weber) des *conditions nécessaires* du capitalisme : 1) l'entreprise privée et 2) le « travail libre », l'existence d'une classe contrainte « par sa situation économique », « sous le fouet de la nécessité », de vendre ses services<sup>28</sup>. En tant que forces productives, ces conditions matérielles rentrent dans la raison formelle et le capitalisme se développe dans la lutte concurrentielle que

27. *Ibid.*, p. 96.

28. *Ibid.*, p. 240.

se livrent des forces inégales (mais formellement libres) : lutte entre les personnes pour l'existence, lutte entre les Etats nationaux, lutte entre les alliances internationales. Au stade actuel (pour Max Weber), c'est la politique de puissance nationale qui fixe au capitalisme son but : celui-ci est impérialisme. Mais sa gestion interne continue d'être une domination bureaucratique sous le signe de la rationalité formelle. Elle gère la domination que les choses exercent sur l'homme : la technique rationnelle, « neutre », c'est la séparation de l'homme d'avec les moyens de production, sa subordination à la productivité et à la nécessité techniques, dans le cadre de l'économie de profit privé. Le rôle déterminant revient à la machine ; or « la machine inanimée est de l'esprit figé. C'est seulement à ce titre qu'elle peut contraindre les hommes à la servir...<sup>29</sup> ». Mais, étant de l'esprit figé, elle est elle aussi domination de l'homme sur l'homme ; c'est ainsi que cette raison technique reproduit l'esclavage. La soumission à la technique devient soumission à une domination tout court ; la rationalité technique formelle devient une rationalité politique matérielle (ou bien est-ce l'inverse, puisque la raison technique est dès le début domination de l'entreprise privée sur le « travail libre » ?). La rationalité fait s'accomplir le destin que Max Weber a prévu et magistralement résumé dans une de ses formules qui forcent le plus le consentement : « Avec le concours de la machine morte, elle (l'organisation bureaucratique) est en train de mettre au point la cage de l'avenir, car les hommes un jour, comme jadis les fellahs égyptiens, seront peut-être bien obligés de se résigner au servage, *s'ils admettent encore que l'ultime valeur qui doit déterminer la conduite de leurs affaires est représentée par l'excellence purement technique, autrement dit, par la rationalité achevée d'un système fonctionnarisé de gestion et de satisfaction des besoins*<sup>30</sup>. »

Mais ici, précisément, alors que l'analyse de Max Weber tourne à sa propre critique, on voit à quel point elle reste prisonnière de l'identification faite entre raison technique

29. *Gesammelte politische Schriften, op. cit.*, p. 151.

30. *Ibid.*, p. 151.

et raison capitaliste bourgeoise. Il ne s'aperçoit pas que ce n'est pas la raison « pure », technique, formelle, mais la rationalité de la domination sur les hommes qui fabrique cette « cage », et que l'achèvement de la raison technique peut très bien devenir un instrument de la libération de l'homme. En d'autres termes, l'analyse que Max Weber donne du capitalisme n'était pas suffisamment neutre de valeurs dans la mesure où elle reprenait dans les définitions « pures » de la rationalité formelle des valeurs spécifiques du capitalisme. Ainsi s'est développée la contradiction entre rationalité formelle et rationalité matérielle dont le revers est la neutralité de la raison technique face à toutes les valeurs matérielles qui lui sont extérieures. Cette neutralité à son tour permettait à Max Weber d'accepter que l'intérêt (réifié) de la nation et sa puissance politique fussent les valeurs qui déterminent la raison technique.

Le concept de raison technique relève peut-être lui-même de l'idéologie. Avant même d'être utilisée, la technique est une domination (sur la nature et sur l'homme), domination méthodique, scientifique, calculée et calculante. Les buts et les intérêts du système de domination ne sont pas « octroyés » à la technique après coup et de l'extérieur, ils font déjà partie de l'appareil technique au moment de sa construction ; la technique est à chaque fois un projet historique et social ; et ce projet reflète les intentions que nourrissent une société et les intérêts qui la dominent sur les hommes et les choses. Un but de ce type est matériel et, dans cette mesure, est partie intégrante de la force même de la raison technique.

Max Weber a fait abstraction du contenu social nécessairement présent au cœur du projet. Nous avons souligné que cette abstraction était justifiée quand il s'agissait d'analyser la raison capitaliste : l'abstraction devient une critique de cette raison dans la mesure où elle montre à quel point la rationalité capitaliste elle-même fait abstraction de l'homme, est « indifférente » à ses besoins, devient dans cette indifférence de plus en plus productive, de plus en plus calculatrice et méthodique, et construit ainsi la « cage de la servitude », l'aménage (avec beaucoup de luxe) et y enferme l'univers. La tendance de Weber à

l'abstraction est alimentée par la matière elle-même : elle juge en toute rationalité la rationalité de la société marchande. Mais celle-ci évolue et tend à supprimer ses propres bases matérielles : l'entrepreneur privé cesse d'être le sujet responsable de la rationalité économique et le « travail libre » cesse d'être un esclavage imposé par la menace de la famine. La société marchande, où tout est si libre et rationnel, est dominée maintenant par des monopoles économiques et politiques. Le marché et ses libertés auxquelles Max Weber a souvent arraché leur masque idéologique sont soumis à une régulation effroyablement efficace dans laquelle l'intérêt général est déterminé et formé par les intérêts particuliers dominants. La réification est ainsi suspendue, mais de quelle manière ! La séparation d'avec les moyens de production, que Max Weber considérait à juste titre comme une nécessité technique, devient soumission de l'ensemble aux calculs des managers. La rationalité formelle du capitalisme triomphe avec les ordinateurs électroniques, qui calculent tout — quel que soit le but de l'opération —, sont employés comme auxiliaires puissants d'une politique de manipulation et déterminent avec la plus grande probabilité les chances de gain et les risques de pertes — y compris le risque de l'extermination universelle, avec l'assentiment d'une population également calculée et obéissante. La démocratie de masse prend un caractère plébiscitaire, même dans l'économie et dans les sciences : on laisse aux masses le soin d'élire leurs chefs de « cage ».

Mais, si la raison technique se révèle ainsi raison politique, c'est que, dès le début, elle était cette raison technique et cette raison politique : il ne pouvait en être autrement alors qu'elle était maintenue dans les limites fixées par l'intérêt de cette domination sur les hommes. Raison politique, la raison technique est historique. Si la séparation d'avec les moyens de production est une nécessité technique, la servitude qu'elle instaure ne l'est pas. En raison de ses propres conquêtes (mécanisation productive et calculable), cette séparation contient la possibilité d'une rationalité qualitativement différente, où l'homme serait séparé de son travail car, tout en étant une nécessité sociale, il l'accable. Au stade d'une production automatisée,

gérée par les hommes ainsi libérés, finalité formelle et finalité matérielle pourraient n'être plus nécessairement antinomiques, et la raison formelle, indifférente aux hommes, n'imposerait plus sa loi parmi et au-dessus d'eux. Car la machine, « esprit incarné », n'est pas neutre ; la raison technique est toujours la raison du système social de domination ; elle peut être changée dans sa structure même. En tant que raison technique, elle ne se prête qu'à être une technique de libération.

Max Weber ne s'est pas aperçu de cette possibilité immanente à la technique même. Fier de ce qui était bourgeois en lui, il était fasciné par la mission civilisatrice de la bourgeoisie dans l'histoire. Il n'a pas connu sa décadence dans la société de masses totalitaire du capitalisme avancé. Mais l'analyse qu'il fait de la tendance qui mène à la démocratie plébiscitaire de masse et à la subordination de la bureaucratie rationnelle à des chefs irrationnels est prophétique : jusque dans ses limites, sa sociologie manifeste son éclatante supériorité sur toutes les sociologies qui se croient concrètes sous prétexte qu'elles refusent toute théorie.

# L'éthique et la révolution

(1964) \*

Je voudrais partir de la question suivante pour examiner le rapport entre l'éthique et la révolution : est-il possible de démontrer le bien-fondé et peut-être même la nécessité d'une révolution, non seulement du point de vue politique (en tant que servant des intérêts particuliers) mais aussi du point de vue éthique, c'est-à-dire en tenant compte de la constitution de l'homme en tant que telle et des possibilités de l'homme dans une situation historique donnée ? Cela signifie l'application de notions éthiques comme « juste » ou « bon » à des mouvements politiques ou sociaux, ce qui implique l'hypothèse que la valorisation morale de tels mouvements (dans un sens d'ailleurs à définir) n'est pas uniquement subjective ou arbitraire. Dans cette hypothèse, « bon » et « juste » signifieraient qu'une chose est susceptible de promouvoir ou d'étendre la liberté et le bonheur des hommes dans une collectivité, quelle que soit par ailleurs sa forme de gouvernement. Cette définition provisoire relie le bien individuel et le bien universel, le bien privé et le bien public. Elle tente de retrouver l'une des idées fondamentales de la philosophie politique classique, idée trop souvent étouffée, qui veut que la fin d'un gouvernement ne soit pas seulement la plus grande liberté possible mais aussi la plus grande somme de bonheur possible, c'est-à-dire une vie d'où seraient exclues la crainte et la misère, une vie en paix.

Nous nous heurtons ici à la première question délicate :

---

\* Conférence faite à l'Université de Kansas, aux Etats-Unis, en 1964. Traduit de l'allemand par Daniel Bresson d'après *Kultur und Gesellschaft*, 2, pp. 130-146.

qui décide de l'intérêt général d'une collectivité et, ce faisant, de la portée et des limites de la liberté et du bonheur individuels, et des sacrifices imposés à cette liberté individuelle et au bonheur individuel au nom et dans l'intérêt de la collectivité ? Qui peut déterminer cela et de quel droit ? Car, tant que le bien général et le bien individuel ne coïncideront pas, celui-ci sera *amené* à coïncider avec celui-là. En posant cette question nous nous trouvons confrontés avec un problème tout aussi important que complexe : même en acceptant que la liberté n'est pas seulement une affaire individuelle et privée, mais qu'elle est au contraire déterminée par la société et l'Etat dans lequel nous vivons, qu'en est-il du bonheur ? Le bonheur d'un individu est-il du ressort de celui-ci ou est-il en même temps dans une large mesure soumis aux limitations ou aux déterminations qui lui sont imposées par une collectivité ? La position extrême, selon laquelle le bonheur humain serait et devrait rester une affaire propre à l'individu, est indéfendable dès qu'on y réfléchit un instant. Il y a certainement des modes et des formes du bonheur individuel qui ne peuvent être tolérées dans aucune espèce de collectivité. Il est tout à fait possible — et en réalité nous savons qu'il en est ainsi — que les hommes qui ont été les bourreaux des camps de concentration hitlériens aient trouvé leur bonheur dans cette activité. C'est l'un des nombreux cas de bonheur individuel pour lesquels nous pouvons dire sans hésiter que l'individu ne peut pas être et rester le seul juge de son bonheur. Il faut admettre un tribunal qui, réellement ou moralement, sera habilité à « définir » le bonheur individuel.

Après ces explications préliminaires, je voudrais dire ce que j'entends par « révolution » : la chute d'un gouvernement ou d'une constitution fondés en droit par une classe sociale ou un mouvement dont le but est de transformer la structure sociale et politique. Cette définition exclut les coups d'Etat militaires, les révolutions de palais et les contre-révolutions « préventives » (comme le fascisme et le national-socialisme), parce qu'ils ne modifient pas les structures sociales fondamentales. En définissant la révolution de cette façon, nous pouvons faire encore

un pas et dire qu'une modification radicale et qualitative de cette sorte implique l'emploi de la violence. Les révolutions pacifiques, si une telle chose existe ou est susceptible d'exister, ne font pas de problème. C'est pourquoi nous pouvons donner à la question dont nous sommes partis une autre formulation : peut-on justifier l'emploi de la violence révolutionnaire comme un moyen de créer ou de promouvoir la liberté et le bonheur humains ? Cette question suppose un postulat important : qu'il existe des critères rationnels pour déterminer les possibilités de la liberté et du bonheur humains, critères accessibles à une société dans une situation historique spécifique. Si de tels critères rationnels n'existaient pas, il serait impossible d'évaluer un mouvement politique selon ses chances d'atteindre une plus grande quantité ou un plus haut degré de liberté et de bonheur dans la société.

Mais, si l'on postule qu'il y a des mesures et des critères permettant d'évaluer les possibilités existantes de liberté et de bonheur pour les hommes, on admet par là que les critères éthiques et moraux sont des critères *historiques*. S'ils ne le sont pas, ils restent des abstractions dépourvues de signification. Ce qui signifie pour notre problème qu'un mouvement révolutionnaire doit être capable, s'il veut pouvoir revendiquer un droit éthique et moral, de fonder en raison ses chances de saisir les possibilités réelles de liberté et de bonheur humains. Et il doit être en mesure de prouver que ses moyens sont appropriés pour atteindre cet objectif. Ce problème ne peut faire l'objet d'une discussion rationnelle que s'il est placé dans une tel contexte historique. Dans le cas contraire, il ne reste que deux positions possibles : soit refuser ou accepter a priori toute révolution et toute violence révolutionnaire. Les deux positions, la positive aussi bien que la négative, sont démenties par les faits historiques. Cela n'a aucun sens de dire par exemple que la société moderne *aurait pu* naître sans la Révolution anglaise, la Révolution américaine et la Révolution française. Cela n'a pas plus de sens de dire que toutes les formes de violence révolutionnaires eurent la même fonction sociale et les mêmes conséquences très différentes de celles de la révolution bolchevique et de la violence contre-révolutionnaire du

régime national-socialiste et du régime fasciste. Plus encore, le refus ou l'acceptation a priori de la violence sociale ou politique aboutiraient finalement à sanctionner toute modification produite de cette manière, que la direction de cette modification soit progressiste ou régressive, émancipatrice ou aliénatrice.

Un bref coup d'œil sur l'évolution historique facilitera la discussion de ce problème. Dans la philosophie politique antique, les révolutions ne furent pas considérées comme des ruptures dans l'évolution historique. Platon et Aristote croyaient que les révolutions faisaient partie du dynamisme interne de la politique, qu'elles appartenaient au cycle historique et naturel en même temps, de la naissance, de la croissance et du déclin des formes politiques. Dans la philosophie du Moyen Age et les débuts de la philosophie moderne, l'idée d'un ordre des choses naturel et divin eut pour conséquence, soit de chasser toute idée de résistance en face du gouvernement existant, soit de faire de la résistance contre la tyrannie non seulement un droit, mais aussi un devoir et une obligation. Au xvi<sup>e</sup> et au xvii<sup>e</sup> siècle, les régimes protestants revendiquèrent contre les régimes catholiques, et *vice versa*, le droit pratiquement illimité de résister à un gouvernement et même de le renverser. Une réaction très caractéristique à ces théories se retrouve dans l'attitude envers la révolution illustrée par certains hommes comme Hobbes et Descartes, attitude selon laquelle le changement ne peut rien engendrer de bon. Il faut laisser les institutions politiques et sociales telles qu'elles sont ; car, aussi mauvaises soient-elles, le risque pris en les bouleversant est trop grand. Descartes, le grand révolutionnaire de la pensée, était extrêmement conservateur en ce qui concerne les « grands corps publics ». Le doute ne doit point les atteindre, ils doivent rester intacts. A la même époque, les philosophes sont très tentés d'accepter une révolution une fois qu'elle a réussi. C'est cette attitude qui caractérise Kant, qui n'est pourtant pas le type de l'opportuniste et du conformiste : il refusait le droit à la résistance et condamnait la révolte contre le gouvernement établi, tout en ajoutant que si une révolution a été victorieuse et qu'un nouveau gouvernement légal a été institué, l'homme doit l'obéissance à ce

nouveau gouvernement révolutionnaire au même titre qu'à celui qui a été renversé par la révolution.

A l'opposé, la théorie et la praxis politiques reconnaissent des situations historiques où la violence devient un élément nécessaire et essentiel du progrès. Ce concept est présent dans la théorie et la praxis politiques de la démocratie totalitaire. Robespierre réclame le « despotisme de la liberté » contre le despotisme de la tyrannie ; dans la lutte pour la liberté, dans l'intérêt de la totalité contre les intérêts particuliers de l'oppression, la terreur peut devenir une nécessité et une obligation. La violence révolutionnaire apparaît ici non seulement comme moyen politique mais comme obligation morale. La terreur est définie comme violence en retour : elle ne se « légitime » qu'en tant que moyen de défense contre les oppresseurs et tant qu'ils ne sont pas écrasés. De même, le concept marxiste de la dictature du prolétariat est celui d'une dictature provisoire qui s'abolira d'elle-même parce qu'elle ne doit durer que tant que la puissance des anciennes classes dirigeantes entrave encore la construction de la société socialiste ; après sa défaite, l'appareil d'oppression devrait être ramené au point mort. Là aussi la violence révolutionnaire est définie comme violence en retour. La théorie marxiste suppose que les anciennes classes dirigeantes n'abandonneraient jamais volontairement leurs positions, qu'elles seraient les premières à user de la violence contre la révolution et que la violence révolutionnaire n'est donc qu'une défense contre la violence contre-révolutionnaire.

On trouve dans la théorie d'une dictature éducatrice et provisoire l'idée paradoxale qu'il faut « forcer l'homme à être libre ». La philosophie politique a toujours accepté la fonction morale de la contrainte (la force contraignante de la loi, qui est, soit supérieure au souverain, soit confondue avec lui), mais Rousseau apporte une justification radicalement nouvelle. La contrainte est rendue nécessaire par les conditions immorales et répressives dans lesquelles vivent les hommes. Son idée fondamentale est la suivante : comment des esclaves, qui ne savent même pas qu'ils sont esclaves, peuvent-ils se libérer ? Comment peuvent-ils obtenir spontanément leur émancipation ? Il

faut les éduquer et les guider, leur apprendre à être libres et ce d'autant plus que la société dans laquelle ils vivent a recours à des moyens plus variés pour modeler et préformer leur conscience et pour les immuniser contre tout choix possible. Cette idée d'une dictature éducatrice préparatoire est devenue une composante intérieure de la révolution et de la justification du despotisme révolutionnaire. Les dictatures qui ont commencé comme des dictatures révolutionnaires et qui se sont ensuite perpétuées, prétendent être, par leur nature et leur structure, le passage de la phase préparatoire à un stade où elles pourront être abolies en vertu de leurs propres acquisitions.

L'argument fondamental contre le concept d'une dictature passagère se résume en général dans la question suivante : qui éduque les éducateurs ? En vertu de quel droit ceux qui exercent la dictature actuellement parlent-ils au nom de la liberté et du bonheur conçus comme des états universels ? Cet argument ne suffit pas, car on le rencontre également sous une forme affaiblie dans des sociétés non autoritaires, où la couche supérieure qui fait la politique n'est pas contrôlée en permanence et efficacement par la base. Mais, même en reconnaissant que la majorité des hommes d'aujourd'hui ne sont pas libres et que leur libération ne peut s'effectuer spontanément, la question n'en demeure pas moins de savoir si des moyens dictatoriaux suffisent pour arriver au but, c'est-à-dire à l'émancipation. En d'autres termes, le problème de la dictature transitoire ne peut être séparé de la question de savoir s'il peut y avoir quelque chose comme une justification éthique de la violence et de l'oppression dans une révolution.

Les révolutions historiques ont généralement été approuvées et lancées au nom de la liberté, ou plutôt au nom d'une grande liberté pour des couches plus nombreuses de la population. Il nous faut d'abord examiner cette assertion d'une façon très empirique. La liberté humaine n'est pas un état statique et ne l'a jamais été : c'est un processus historique impliquant la modification radicale et même la négation des modes de vie établis. La forme et le contenu de la liberté se modifient avec chaque stade de développement de la civilisation, qui

résulte d'une emprise croissante de l'homme sur la nature et les hommes. Dans les deux cas, l'exercice de ce pouvoir signifie domination et contrôle ; un contrôle plus efficace de la nature a pour conséquence un contrôle plus efficace des hommes. Il est évident que les possibilités offertes à la liberté et au bonheur de l'homme dans la société industrielle évoluée ne sont pas comparables à celles qui existaient — ne fût-ce qu'en théorie — à des stades historiques antérieurs. C'est ainsi qu'en ce qui concerne la forme, la quantité, le degré et le contenu de la liberté humaine, nous avons affaire à des conditions strictement historiques et variables. Nous pouvons même aller plus loin. Par rapport aux possibilités de liberté réelles, nous vivons dans un état permanent de servitude relative. Le grand fossé entre la possibilité réelle et ce qui existe, entre le raisonnable et la réalité, n'a jamais été comblé. La liberté présuppose toujours l'émancipation ou le passage d'un stade donné de liberté et de servitude à un stade possible. Avec les progrès de la technique, ce stade possible est *potentiellement* (mais non effectivement) un stade supérieur quantitativement et qualitativement. Mais s'il en est ainsi, si la liberté présuppose l'émancipation à l'égard de conditions aliénantes et répressives, cela signifie que cette émancipation heurte obligatoirement des institutions et des intérêts établis et sacro-saints, et finit même par les saborder. Il n'y a pas d'exemple dans l'histoire où ils se soient effacés d'eux-mêmes. Par conséquent, dans la mesure où la liberté est un processus d'émancipation, le passage de formes inférieures et limitées de la liberté à des formes supérieures ne peut que heurter d'une façon ou d'une autre un système établi et légitime. C'est précisément pour cette raison que l'on a pu dire de façon convainquante de la violence révolutionnaire qu'il s'agissait d'une violence en retour, c'est-à-dire d'une violence nécessaire pour promouvoir des formes supérieures de la liberté contre la résistance des cadres établis.

L'éthique de la révolution porte donc la trace du heurt et du conflit entre deux formes du droit historique : d'une part, le droit de ce qui *est*, de la communauté établie, dont dépendent la vie et peut-être le bonheur des individus ; d'autre part, le droit de ce qui *peut* et peut-être *devrait*

être, parce que la douleur, la misère et l'injustice pourraient être par là réduites, à supposer évidemment que cette chance puisse être justifiée comme étant une possibilité réelle. Ce sont des critères rationnels qui doivent fournir une telle preuve ; nous pouvons ajouter maintenant : ces critères doivent être *historiques*. Cela revient à faire un calcul historique, c'est-à-dire à évaluer les chances d'une société future par rapport à celles de la société existante en fonction du progrès humain, en considérant que le progrès technique et matériel doit être employé de façon à accroître la liberté et le bonheur des individus. Pour que ce calcul historique repose sur une base rationnelle, il doit tenir compte des sacrifices demandés aux générations vivantes au nom de la société établie, de l'ordre et de la loi, sacrifices occasionnés par la défense de cette société en temps de guerre et en temps de paix, dans la lutte pour l'existence des individus et de la nation. Ce calcul devrait en outre tenir compte des ressources matérielles et intellectuelles dont dispose cette société, de la manière dont elles sont exploitées actuellement, et rechercher si elles sont pleinement utilisées à satisfaire des besoins humains vitaux et à apporter un apaisement dans la lutte pour l'existence. De l'autre côté, cette évaluation devrait déterminer les chances du mouvement révolutionnaire concurrent d'améliorer la situation actuelle, et examiner si les fins ou le programme révolutionnaires disposent d'une force intellectuelle, technique et matérielle suffisante pour réduire les échecs et le nombre des victimes. Avant même que l'on s'interroge sur la possibilité d'un tel calcul (qui, je le crois, existe), on en aperçoit le côté inhumain et quantificateur. Mais son caractère inhumain est celui de l'histoire elle-même, le résultat de son fondement empirique et rationnel. Il ne faudrait pas laisser l'hypocrisie fausser de prime abord cet examen. Ce calcul brutal n'est pas non plus une abstraction intellectuelle vide de sens ; les tournants de l'histoire ont été en fait le résultat d'une telle expérience calculée.

L'éthique de la révolution, si une telle chose existe, ne sera donc pas en harmonie avec des critères absolus, mais avec des critères historiques. Ils n'infirment pas les normes

universelles qui expriment les exigences d'un progrès de l'ensemble des hommes vers l'humanité. Quels que soient les arguments avec lesquels on peut justifier rationnellement l'emploi de moyens révolutionnaires en liaison avec les chances existantes de conquérir la liberté et le bonheur pour des générations à venir au prix d'une violation des droits et des libertés établis, et même de la vie, il y a des formes de la violence et de la coercition qui ne peuvent être justifiées par aucune situation révolutionnaire parce qu'elles sont une négation de la fin pour laquelle la révolution est un moyen. La violence arbitraire, la cruauté et la terreur aveugle font partie de cette catégorie. Mais, dans la continuité historique, les révolutions établissent leur propre code moral et éthique et deviennent ainsi la source de nouvelles normes et valeurs universelles. C'est ainsi que la plupart des valeurs aujourd'hui universellement reconnues sont issues de révolutions, telle la tolérance des guerres civiles anglaises, ou les droits imprescriptibles de l'homme des révolutions américaine et française. Ces idées devinrent d'abord une force historique en tant qu'idées attachées à un parti, qu'instruments d'un mouvement révolutionnaire à fins politiques. Leur réalisation impliquait à l'origine la violence ; plus tard, elles prirent une signification éthique universelle dirigée contre la violence. C'est de cette manière que les révolutions viennent se ranger sous des critères moraux.

La violence en tant que telle ne fut jamais élevée par les chefs des révolutions historiques au rang de valeur révolutionnaire. Les contemporains de Georges Sorel rejetèrent sa tentative de briser le lien entre la violence et la raison et de libérer la lutte des classes de toute considération morale. Comparant la violence de la lutte des classes dans sa phase révolutionnaire avec la violence des opérations militaires en période de guerre, il appliqua aux premières des raisonnements purement stratégiques : la fin était la déroute de l'ennemi, la violence un moyen d'atteindre cette fin : le rapport entre la fin et le moyen était un rapport tout technique. La théorie de Sorel d'une violence en-deçà du bien et du mal resta isolée de la réalité révolutionnaire de son époque ; s'il

eut une influence quelconque, ce fut sur les contre-révolutions. Autrement, la violence ne fut pas défendue pour elle-même, mais comme élément de répression rationnel d'activités contre-révolutionnaires, de droits et de privilèges établis, et, en ce qui concerne la société dans son ensemble, de besoins matériels et intellectuels, ce qui signifie : pour la réalisation de mesures d'économie, de rationnement, de censure.

Seulement, cette coercition incluant la violence est pratiquée dans l'intérêt des fins de la révolution, et ces fins ne sont pas présentées uniquement comme des valeurs politiques, mais aussi comme des valeurs et des impératifs moraux, comme une liberté plus grande pour un plus grand nombre. Dans ce sens, les fins et les objectifs de la révolution revendiquent pour eux-mêmes l'universalité et révèlent de critères et de jugements moraux.

Nous nous trouvons maintenant placés devant un problème qui est celui de toute éthique, celui de la sanction ultime des valeurs morales. Ou, plus simplement : par qui ou par quoi est définie la validité des normes morales ? Cette question n'est devenue actuelle qu'avec la sécularisation de l'Occident ; elle n'a soulevé aucun problème au Moyen Age, tant qu'existait une sanction transcendantale de l'éthique. Les incroyants pouvaient être exterminés et les hérétiques brûlés « à juste titre ». C'était une justice allant dans le sens des valeurs établies, qui étaient de leur côté celles de l'éthique transcendantale. Mais en quoi consiste aujourd'hui la sanction des valeurs morales (le mot sanction étant compris ici comme l'acceptation de valeurs morales et non comme leur réalisation) et où se trouve la preuve de leur validité ? Leur sanction semble reposer aujourd'hui sur un syndrôme particulièrement précaire et mobile de tradition, de peur, d'utilité et de religion. Mobile, parce qu'il y a à l'intérieur de ce syndrôme une grande latitude de variation. Référons-nous par exemple à la large libéralisation de la morale sexuelle à laquelle nous avons assisté dans les trente dernières années, ou à la suspension de pratiquement toutes les valeurs morales dans les situations d'exception. La sanction et la validité de normes éthiques n'existe par là que dans le cadre d'une situation politique et sociale normale.

Or une révolution est par définition amoral pour les notions de l'état normal ; elle viole le droit de la communauté existante ; elle permet et exige même la tromperie, la ruse, l'oppression, la destruction de la vie et de la propriété, etc. Mais un jugement qui s'en tiendrait à cette définition serait inadéquat. Des critères moraux transcendent tout Etat existant en vertu de leur vocation impérative ; ils ne le transcendent pas uniquement en direction d'entités métaphysiques quelconques, mais à l'intérieur de la continuité historique, qui a présidé à la naissance de cet Etat et dans laquelle tout Etat donné est modifié ou remplacé par un autre. Dans la continuité historique qui détermine sa situation et sa fonction, l'éthique de la révolution en appelle à un calcul historique. Est-il possible à la nouvelle société proposée par la révolution d'offrir au progrès de la liberté des chances supérieures à celles qui lui sont offertes par la société existante ? Dans la continuité historique, ces chances ne se laissent calculer que dans la mesure où elles permettent de dépasser l'Etat donné. Cependant, dépasser cet Etat ne signifie pas simplement pénétrer dans le domaine abstrait de la spéculation, mais évaluer les ressources matérielles, techniques et rationnelles, et élaborer les moyens rationnels permettant d'utiliser ces ressources. Si une telle élaboration est possible, elle doit pouvoir fournir des critères objectifs pour juger de la valeur historique des révolutions en ce qui concerne le progrès ou la régression qu'elles amènent, de même que par rapport au développement de l'idée d'humanité.

Un regard sur le processus historique lui-même fournit une réponse provisoire immédiate. Historiquement, la tendance objective des grandes révolutions des temps modernes a consisté dans l'élargissement du champ d'action social de la liberté et dans un accroissement de la satisfaction des besoins. Quel que soit l'écart que l'on puisse constater entre l'interprétation sociale de la Révolution anglaise et celle de la Révolution française, elles semblent être d'accord sur le fait qu'il y eut une nouvelle répartition de la richesse sociale, si bien que des classes auparavant opprimées ou désavantagées furent les bénéficiaires économiques (ou politiques) de cette transfor-

mation. Malgré les périodes de réaction ou de restauration qui leur ont succédé, le résultat et la fonction objective de cette révolution fut l'installation de gouvernements plus libéraux, une démocratisation progressive de la société, et le progrès technique. Je disais « fonction objective » parce que cette valorisation de la révolution est évidemment un jugement *ex post facto*. Les intentions et l'idéologie des chefs de la révolution peuvent avoir été tout autres, et les masses peuvent avoir eu de tout autres buts. Par suite de leur fonction objective, ces révolutions amenèrent un progrès dans le sens indiqué, c'est-à-dire un élargissement objectif du champ d'action de la liberté humaine ; elles imposèrent par là, malgré les terribles sacrifices qu'elles demandaient, un droit moral et non seulement une justification politico-historique.

Mais, si une telle justification éthique, et les critères qu'elle fournit, apparaît nécessairement à posteriori, elle ne peut nous être d'aucune utilité et nous devons choisir aveuglément et rejeter ou accepter toute révolution à priori. Je voudrais seulement faire remarquer qu'alors que la fonction historique d'une révolution ne peut être déterminée qu'après coup, sa direction générale, progressiste ou réactionnaire, est définissable avec autant de certitude que celle d'une possibilité rationnelle donnée, pour autant que soient définissables les conditions historiques du progrès. On a pu montrer par exemple — et on le fit avant qu'elle n'éclate — que la Révolution française de 1789 serait plus favorable historiquement au développement de la liberté humaine que l'Ancien Régime. On pourrait montrer à l'inverse — également à l'avance — que des régimes fascistes ou national-socialistes auraient un effet exactement opposé, c'est-à-dire qu'ils limiteraient nécessairement l'étendue de la liberté humaine. En outre (et je tiens cela pour un point important), une telle démonstration à priori des possibilités historiques devient de plus en plus rationnelle à mesure qu'augmente la mesurabilité de nos ressources scientifiques, techniques et matérielles par suite du progrès dans l'emprise sur l'homme et la nature. Les possibilités et les contenus de la liberté passent de plus en plus sous le contrôle de l'homme : ils deviennent sans cesse plus mesurables. Ce

progrès de la mesurabilité et du contrôle effectifs conduit à une rationalisation croissante de la différenciation inhumaine entre une forme de violence et une autre forme de violence, entre un sacrifice et un autre sacrifice. Car toute l'histoire a été marquée par le sacrifice du bonheur, de la liberté, voire de la vie des individus. Si nous considérons que la vie humaine est sacrée en soi, quelles que soient les conditions, cette différenciation n'a aucun sens, et il nous faut admettre que l'histoire est en soi amoral et immorale, car elle n'a jamais respecté le caractère sacré de la vie humaine en soi. Mais, dans les faits, nous faisons une distinction entre des sacrifices qui sont légitimes et des sacrifices qui ne le sont pas. Cette différenciation est une différenciation historique et, avec cette restriction, on peut appliquer des critères moraux à la violence.

Reprenons maintenant ce problème pour lui donner une autre formulation. Du point de vue de la moralité absolue, c'est-à-dire du point de vue d'une valeur supra-historique, il n'y a aucune justification possible à une coercition et des sacrifices imposés au nom d'une liberté et d'un bonheur à venir, ni pour ni contre la révolution. Mais, historiquement, nous nous trouvons placés devant une différence et une décision. Car la coercition et les sacrifices sont imposés quotidiennement par toutes les sociétés, et l'on ne peut pas commencer (j'insiste très fortement sur ce point) à parler de morale et d'éthique à un moment arbitraire mais utile, celui de la révolution. Qui est en mesure de quantifier les sacrifices exigés par une société existante et ceux exigés pour le bouleversement de celle-ci ? Dix mille victimes sont-elles plus morales que vingt mille ? C'est sous ce jour qu'apparaît en fait l'arithmétique inhumaine de l'histoire, et c'est dans cette situation historique inhumaine que se place le calcul historique. Sont calculables dans une société les ressources matérielles et intellectuelles disponibles, l'ampleur des besoins essentiels non satisfaits, et celle des besoins essentiels satisfaits. Le nombre et l'importance de la main-d'œuvre et de la population totale sont quantifiables et peuvent être évalués. C'est le matériau empirique dont dispose le calcul historique. Sur la base de ce matériau quantifiable, on peut se demander si les ressources et les

capacités disponibles sont utilisées le plus rationnellement possible, c'est-à-dire si l'on vise bien à une satisfaction optimale des besoins en donnant la priorité aux besoins vitaux et en recherchant un minimum de travail pénible, de misère et d'injustice. Si l'analyse d'une situation historique donnée conduit à une réponse négative, si l'on y trouve des conditions dans lesquelles la rationalité technologique est entravée, voire réprimée par des intérêts politiques et sociaux répressifs qui sont censés définir le bien public, le renversement d'une telle situation au profit d'une utilisation plus rationnelle et plus humaine des ressources disponibles signifierait une augmentation des chances du progrès dans la liberté. En conséquence, un mouvement politique et social qui irait dans cette direction pourrait laisser supposer qu'il est historiquement fondé. Il ne peut s'agir que d'une supposition susceptible de correction selon que ce mouvement se développe réellement, que ses potentialités se réalisent et provoquent de nouveaux faits, c'est-à-dire, en d'autres termes, selon que le lien entre les moyens appliqués par la révolution et le but qu'elle déclare poursuivre est conservé ou défiguré.

Cela nous conduit à une dernière question que je voudrais encore poser ici : la fin révolutionnaire peut-elle justifier *tous* les moyens ? Pouvons-nous distinguer entre oppression rationnelle et irrationnelle, nécessaire et arbitraire ? Qu'est-ce qui peut faire dire que l'oppression est rationnelle du point de vue d'une révolution donnée ? Je voudrais poser sommairement cette question dans le cadre de la révolution bolchevique. Le but déclaré de la révolution bolchevique était le socialisme. Il impliquait la socialisation des moyens de production et la dictature du prolétariat comme phase préparatoire à une société sans classes. La situation historique particulière dans laquelle eut lieu cette révolution exigea une industrialisation en concurrence avec celle des pays occidentaux évolués, la création d'une force armée et la propagande à l'échelle mondiale. Pouvons-nous appliquer une différenciation entre rationnel et irrationnel à ces buts et à la dose d'oppression qui leur était propre ? Du point de vue de la résolution, seraient rationnels l'industrialisation accé-

lérée, l'élimination de l'économie des groupes dirigeants improductifs, le renforcement de la discipline dans le travail, des sacrifices dans la satisfaction des besoins imposés par la priorité donnée à l'industrie lourde aux premiers stades de l'industrialisation, la suppression des libertés fondamentales des citoyens dans la mesure où elles étaient utilisées pour saboter ces buts. Mais on ne peut pas justifier, même du point de vue de la révolution, les procès de Moscou, la terreur permanente, les camps de concentration et la dictature du parti sur les classes laborieuses. Un examen plus précis demanderait que l'on tienne compte des problèmes de la coexistence à l'échelon mondial ; nous ne pouvons le faire ici. Nous avons aussi fait abstraction de l'élément humain dans la conduite de la révolution, ce qu'on appelle « personnalités historiques ».

A ce propos, je voudrais faire encore une remarque. Il me semble caractéristique que, plus l'appareil technique de la société industrielle moderne est calculable et contrôlable, plus les chances d'un progrès humain dépendent des qualités intellectuelles et morales des dirigeants, de leur disposition et de leur capacité à éduquer la population qui est sous leur contrôle et à l'amener à reconnaître la possibilité, ou plutôt la nécessité, d'un apaisement général et d'une plus grande humanité. Car aujourd'hui l'appareil technique de la société industrielle évoluée est en soi autoritaire et réclame qu'on le serve, qu'on s'y soumette, et que l'on s'intègre au mécanisme objectif du système automatisé, c'est-à-dire que l'on se soumette à ceux qui contrôlent l'appareil. La technique a été transformée en un instrument de domination ultra-moderne, d'autant plus puissant qu'il fait la preuve de son aptitude à servir les individus dirigés et la politique de domination.

J'en arrive à la conclusion. Le rapport entre la fin et le moyen est le problème éthique de la révolution. Dans un certain sens, la fin justifie les moyens, quand ceux-ci ont pour résultat de promouvoir le progrès humain dans la liberté. Cette fin légitime, qui est même la seule fin légitime, exige que soient mises en place des conditions qui faciliteront et favoriseront sa réalisation. La création de ces conditions peut justifier des sacrifices, de même que

## CULTURE ET SOCIÉTÉ

toute l'histoire a justifié des sacrifices. Mais cette relation entre la fin et les moyens est une relation dialectique. La fin doit être présente dans les moyens répressifs employés pour la mettre en œuvre. Même dans ce cas, les sacrifices présupposent le recours à la violence, la société non violente restant l'apanage d'un stade historique qui doit encore être conquis.

remarques  
à propos d'une redéfinition de la culture  
(1965) \*

Je pars de la définition de la culture donnée par Webster, d'après laquelle la culture doit être comprise comme un ensemble spécifique de croyances et d'opinions, de conquêtes et de traditions, formant l' « arrière-plan » d'une société. On exclut ordinairement de l'acception traditionnelle des « conquêtes » telles que la destruction et le crime, et des « traditions » telles que la cruauté et le fanatisme ; je m'en tiendrai à cet usage, bien qu'il puisse se révéler nécessaire de réintroduire ces qualités dans la définition. On trouvera au centre de cette discussion le rapport entre l' « arrière-plan » (la culture) et le « fondement » : la culture apparaissant ainsi comme l'ensemble des fins morales, esthétiques et intellectuelles (valeurs) qu'une société considère comme le but de l'organisation, de la division et de la direction de son travail, le « bien », auquel le mode de vie qu'elle a institué soit donner accès. Par exemple, l'accroissement de liberté individuelle et publique, la diminution des inégalités qui entravent le développement de l' « individu » ou de la « personnalité », et une gestion efficace et rationnelle, peuvent être considérés comme des « valeurs de culture » représentatives d'une société industrielle évoluée (à l'Est comme à l'Ouest il n'est pas question officiellement de leur dénier la qualité de valeurs).

---

\* Extrait de *Daedalus, Journal of The American Academy of Arts and Sciences*, hiver 1965, « Remarks on a Redefinition of Culture ». Traduit de l'allemand par Daniel Bresson d'après *Kultur und Gesellschaft*, 2, pp. 147-171.

Nous ne parlons d'une culture (passée ou actuelle) comme existante, que lorsque les fins et les valeurs représentatives de cette culture ont été ou sont en voie d'être transcrites dans la réalité sociale. Il peut y avoir des différences considérables quant à l'importance et à l'adéquation de cette traduction dans la réalité, mais les institutions en vigueur et les relations entre les membres d'une certaine société doivent présenter une affinité facilement décelable avec les valeurs proclamées par cette société : elles doivent constituer une base pour la réalisation « possible » de ces valeurs. En d'autres termes, la culture est plus qu'une simple idéologie. En considérant les fins proclamées par la civilisation occidentale et sa volonté de les réaliser, nous pourrions définir la culture comme un processus d'« humanisation » (*Humanisierung*), caractérisé par les efforts collectifs pour perpétuer la vie humaine, pour apaiser la lutte pour l'existence, ou au moins la confiner dans des limites contrôlables, pour consolider une organisation productive de la société, développer les facultés intellectuelles des hommes, diminuer et sublimer les agressions, la violence et la misère.

Nous devons faire, dès maintenant, deux restrictions :

1. Le caractère « contraignant » (*Verbindlichkeit*) de la culture a toujours été limité à un « univers » spécifique, constitué par une identité de race, de nation, de religion ou d'une autre sorte (les exceptions étant condamnées à rester idéologiques). Il y a toujours eu un univers « étranger » pour lequel les fins culturelles n'étaient pas valables : l'ennemi, l'autre, l'étranger, le proscrit, concepts qui ne s'appliquent pas en premier lieu à des individus, mais à des groupes, des religions, des modes de vie, des systèmes sociaux. En présence de l'ennemi (qui surgit aussi à l'intérieur du propre univers), la culture est mise entre parenthèses ou même interdite, et l'inhumanité trouve un chemin tout tracé.

2. Seule l'exclusion de la cruauté, du fanatisme et de la violence non sublimée permet de définir la culture comme processus d'humanisation. Ces forces (et leurs institutions) peuvent cependant très bien être une partie constituante de la culture, si bien que l'on accède aux fins de la culture ou qu'on s'en rapproche *par le truchement* de la

cruauté et de la violence. C'est ce qui peut expliquer ce paradoxe que la « culture supérieure » de l'Occident ait été à un si haut degré une protestation contre la culture, une accusation et un reniement de celle-ci, non seulement par suite de sa traduction insuffisante dans les faits, mais aussi de ses principes internes et de son contenu.

Dans ces conditions, l'examen d'une culture donnée implique que l'on pose la question des relations entre les valeurs et les faits, non seulement en tant que problème logique ou relevant de la théorie de la connaissance, mais en tant que problème de la structure sociale : quel est le rapport entre les moyens de la société et les fins qu'elle reconnaît ? Les fins sont en apparence fixées par la « culture supérieure » admise (socialement) ; elles représentent ainsi des valeurs qui doivent être incarnées plus ou moins adéquatement dans les institutions et les rapports sociaux. On peut donc formuler cette question en termes plus concrets : *quel est le rapport entre la littérature, l'art, la philosophie et la religion d'une société, et la praxis sociale ?* Etant donné l'ampleur de ce problème, nous ne pouvons le discuter que sous forme de quelques hypothèses s'appuyant sur des tendances de développement actuelles.

Il s'est fait un accord très large dans la discussion traditionnelle sur le fait que la relation entre les fins culturelles et les moyens effectifs ne présente pas une coïncidente parfaite (et ne peut pas en présenter ?), et qu'elle est rarement harmonieuse. Cette opinion a trouvé son expression dans la distinction entre la « culture » et la « civilisation », selon laquelle la culture se réfère à un niveau supérieur de l'autonomie et de l'accomplissement humains, alors que la civilisation caractérise le domaine de la nécessité, du travail et du comportement appelés par la société, dans lesquels l'homme n'est pas vraiment lui-même et dans son propre élément, mais où il dépend au contraire de l'hétéronomie, des circonstances et des besoins extérieurs. Le domaine de la nécessité peut être réduit — ce qui est arrivé souvent. En fait, le concept de progrès n'est applicable qu'à ce domaine (progrès technique), à la progression de la civilisation ; mais une telle progression n'a pas éliminé la tension entre la culture

et la civilisation. Il est même possible qu'elle ait renforcé la dichotomie dans la mesure où les possibilités immenses ouvertes par le progrès technique apparaissent de plus en plus en contradiction avec leur réalisation limitée et déformée. Simultanément, cette tension même est constamment réduite par le fait que la culture est systématiquement intégrée à la vie quotidienne et au travail, de façon si efficace que l'on peut se demander si, étant donné les tendances dominantes dans la société industrielle évoluée, on peut maintenir la distinction entre culture et civilisation. Ou, plus exactement, si la tension entre la fin et les moyens, entre les valeurs de culture et les réalités sociales, n'a pas été abolie par la lente aspiration des fins par les moyens. N'y a-t-il pas eu une assimilation « prématurée », répressive et même violente, de la culture et de la civilisation qui a contribué à affaiblir les forces qui freinaient efficacement les tendances destructives ? Par cette intégration de la culture à la société, la société tend à devenir totalitaire même là où elle conserve des formes et des institutions démocratiques.

On peut représenter ainsi quelques-unes des implications de différenciation entre culture et civilisation :

<i>civilisation</i>	<i>culture</i>
travail matériel	travail intellectuel
journée de travail	jour de repos
travail	loisir
domaine de la nécessité	domaine de la liberté
nature	esprit
pensée opérationnelle	pensée non opérationnelle

Dans la tradition universitaire, ces dichotomies ont trouvé leur parallèle dans la distinction entre les sciences de la nature et toutes les autres, les sciences sociales, les sciences humaines, etc. : les sciences de la nature, les sciences sociales, et même les sciences humaines, se rapprochent dans leurs méthodes et leurs concepts, rapprochement favorisé par l'expansion de l'empirisme positiviste, la lutte contre tout ce qui peut être traité de « métaphysique », l'application directe de la « théorie pure », la réceptivité de toutes les disciplines pour une organisa-

tion en fonction des intérêts nationaux et corporatifs. Cette mutation dans l'éducation correspond aux changements structureaux apparus dans la société actuelle et qui mettent en question la dichotomie présentée plus haut : la civilisation technologique tend à éliminer les fins transcendantes de la culture (transcendantes par rapport aux fins sociales établies) ainsi que les facteurs ou éléments de la culture qui semblaient antagonistes ou étrangers aux formes de civilisation existantes. Point n'est besoin ici de répéter la thèse connue selon laquelle l'assimilation à la légère du travail et de la détente, du renoncement et de l'amusement, de l'art et du ménage, de la psychologie et de la conduite de l'entreprise, modifie la fonction traditionnelle de ces éléments : ils prennent une valeur « affirmative », c'est-à-dire qu'ils servent à renforcer l'emprise du monde existant sur l'esprit — ce même monde existant qui a rendu les biens de culture accessibles aux hommes — et ils contribuent à consolider la position de ce qui *est* par rapport à ce qui *peut* ou à ce qui *pourrait* et *devrait être*, si les valeurs de culture renferment de la vérité. Cette thèse n'est pas une condamnation : des possibilités plus larges d'accéder à la culture traditionnelle et en particulier à ses œuvres authentiques valent mieux que le maintien de prérogatives culturelles pour un cercle fermé sur la base de la richesse et de la naissance. Mais, pour conserver la valeur cognitive de ces œuvres, il faut des facultés d'intelligence et une conscience intellectuelle qui ne correspondent pas aux modes de pensée et de comportement appelés par la civilisation établie dans les pays industriels évolués.

Sous la forme et avec la tendance qu'il présente actuellement, le progrès de cette civilisation réclame des modes de pensée opérationnels convertissables en comportements, capables d'accepter la rationalité productive des systèmes sociaux existants, de les défendre et de les améliorer, mais non de les nier. Pourtant, le contenu (le plus souvent caché) de cette culture élevée résidait en grande partie dans cette négation : elle mettait en accusation la destruction institutionnelle des possibilités humaines et était tenue de conserver un espoir, dénigré comme « utopie » par la civilisation existante. Certes, la forme supérieure

de la culture a toujours eu un caractère affirmatif dans la mesure où elle se situait en dehors de la peine et de la misère de ceux qui reproduisaient par leur travail la société, dont elle était la culture, et elle devint par là l'idéologie de cette société. Mais, en tant qu'idéologie, elle était détachée de la société, et ce détachement la rendait libre de contredire, de mettre en accusation et de refuser. La communication est maintenant techniquement multipliée, hautement facilitée, extrêmement féconde, mais le contenu a été modifié.

En ce qui concerne l'élimination du contenu autrefois antagoniste de la culture, je vais essayer de montrer qu'il ne s'agit pas là du sort d'un idéal romantique quelconque qui aurait été victime du progrès, ni de la démocratisation croissante de la culture, ni du nivellement des classes sociales, mais bien plutôt de la fermeture d'un espace vital pour le développement de l'autonomie et de l'opposition, et de la destruction d'un refuge et d'une barrière devant le totalitarisme. Je ne peux une fois encore qu'ébaucher ici quelques aspects du problème, et je commencerai par la situation dans le domaine universitaire.

La division entre les sciences de la nature, les sciences sociales ou du comportement et les sciences humaines apparaît extrêmement superficielle, d'autant plus que la séparation de l'objet, au moins entre les deux dernières nommées, est extrêmement problématique ; le malaise universitaire dans ce domaine ne fait que refléter la situation générale. Il y a en fait une division de substance entre les sciences sociales et les sciences humaines (ou humanités), du moins avec ce que les sciences humaines furent supposées être autrefois : la connaissance de l'aspect de la nature humaine (*humanitas*) non encore traduit dans la réalité ; il s'agit essentiellement de modes de pensée, de représentation et d'expression transcendants non opérationnels, qui ne transcendent par les comportements établis en direction d'un monde d'esprits et d'illusions, mais de possibilités historiques. L'analyse de la société, du comportement social, voire individuel, à notre époque réclame-t-elle que l'on fasse abstraction de l'*humanitas* ? Notre situation culturelle, l'ensemble de nos comportements sociaux rejettent-ils et déprécient-ils les sciences de la nature,

les relèguent-ils au niveau de sciences « sans rapport avec le comportement » et par là « non scientifiques », qui ont essentiellement affaire à des valeurs personnelles, émotionnelles, métaphysiques et poétiques, et qui ne deviennent « scientifiques » qu'après avoir été transcrites en termes opérationnels ? Mais, ce faisant, les sciences humaines cesseraient d'être ce qu'elles sont. Elles abandonneraient leurs vérités essentiellement non opérationnelles aux règles régissant la société établie ; car les critères de mesure des sciences du comportement sont ceux de la société au comportement de laquelle elles sont liées.

Or, cette dimension non opérationnelle aujourd'hui dépréciée constituait l'essence de la culture traditionnelle, l'« arrière-plan » de la société moderne jusqu'à la fin de cette période. En vertu de la distance qui séparait la culture du monde du travail socialement nécessaire, des besoins et des comportements socialement utiles, par suite de son éloignement de la lutte quotidienne pour l'existence, il lui était permis de créer et de maintenir l'espace intellectuel dans lequel pouvaient se développer les dépassements critiques, l'opposition et le refus, espace réservé à la retraite privée et à l'autonomie, où l'esprit trouvait son centre de gravité à l'extérieur du monde établi, à partir duquel il pouvait voir celui-ci sous un autre jour, l'appréhender avec d'autres concepts, et en découvrir les images et les possibilités tabous. Ce point d'Archimède semble maintenant disparu.

Afin d'éviter toute fausse interprétation romantique, je voudrais répéter que la culture fut toujours le privilège d'une petite minorité, une affaire de richesse, de temps et de chance. Pour les masses populaires défavorisées, « les valeurs supérieures » ont toujours été des paroles vides ou des exhortations et des illusions dépourvues de sens, elles étaient dans le meilleur des cas des espérances et des aspirations qui restaient insatisfaites. La position privilégiée de la culture, le fossé entre la civilisation matérielle et la culture intellectuelle, entre la liberté et la nécessité, était aussi le fossé qui entraîne le maintien de la culture non scientifique sous la forme d'un « domaine réservé ». La littérature et l'art pouvaient, à l'intérieur de ce domaine, atteindre et transmettre des valeurs qui,

dans la réalité établie, étaient niées, réprimées ou que l'on avait transformées en concepts ou critères utiles à la société. C'est pourquoi la philosophie — et la religion — purent formuler et communiquer des impératifs moraux universels souvent en contradiction flagrante avec la morale utile à la société. On peut dire de ce point de vue que la culture non scientifique était moins sublimée que la forme sous laquelle elle avait été traduite en valeurs et comportements sociaux réels, et elle était à coup sûr moins sublimée que la littérature non inhibée de notre époque, parce que le style mesuré et travaillé de cette culture supérieure exorcisait dans la négation les besoins et les espérances inconditionnels de l'homme que la littérature contemporaine représente tels qu'ils sont réalisés dans la société, tout imprégnés des formes de répression existantes.

Cette culture supérieure existe encore. Elle est plus accessible que jamais. Jamais autant de gens ne l'ont lue, vue ou entendue ; mais la société a fermé depuis longtemps les domaines intellectuels où cette culture pouvait être comprise avec son contenu cognitif propre, avec sa vérité particulière. Les tendances opérationnelles dans la pensée et le comportement relèguent ces vérités dans la sphère personnelle, subjective et émotionnelle ; sous cette forme, elles peuvent facilement s'adapter au monde existant : l'aspect transcendantal critique et qualitatif de la culture est éliminé, le négatif est intégré au positif. Les éléments oppositionnels de la culture sont ainsi désamorçés : la civilisation prend la culture en charge, elle l'organise, l'achète et la vend ; des idées, qui ne sont pas par elles-mêmes opérationnelles ou liées au comportement, sont transformées en idées opérationnelles relevant du comportement ; cette transformation n'est pas seulement un processus méthodologique mais social. Nous pouvons exprimer par une formule l'effet principal de ce processus : l'intégration des valeurs de culture à la société existante *supprime l'aliénation de la civilisation à la culture* et réduit ainsi la tension entre « devoir » et « être » (qui est une tension historique réelle), entre le potentiel et l'actuel, le futur et le présent, la liberté et la nécessité.

Le résultat est que les contenus de culture autonomes et critiques sont transformés à des fins pédagogiques et

édifiantes en éléments de détente et deviennent ainsi le véhicule de cette adaptation.

Toute œuvre littéraire, artistique, musicale et philosophique véritable parle une métalangue qui communique d'autres faits et d'autres circonstances que ceux rendus accessibles par la langue fondée sur le comportement ; c'est ce qui fait leur substance irréductible et intraduisible. Or il semble que cette substance intraduisible soit en train de se perdre dans un processus de transposition qui n'affecte pas seulement le surhumain et le surnaturel (la religion), mais aussi les contenus de culture humains et naturels (la littérature, l'art, la philosophie) : les conflits extrêmes et irréductibles de l'amour et de la haine, de l'espoir et de la peur, de la liberté et de la nécessité, du sujet et de l'objet, du bien et du mal, deviennent maintenant plus souples, compréhensibles, normaux, — en un mot, conformes au comportement. Ce ne sont pas seulement les dieux, les héros, les rois et les chevaliers, dont le monde était celui de la tragédie, du romanesque, des chansons et des fêtes, qui ont disparu, mais aussi de nombreuses énigmes qu'ils n'ont pu résoudre, les nombreux combats qu'ils ont livrés, les multiples puissances et terreurs auxquelles ils ont été livrés. Une proportion toujours plus grande de forces invaincues (et invincibles) est maintenant réduite par le rationalisme technologique, les sciences naturelles et sociales. De nombreux problèmes archétypiques sont maintenant accessibles à la diagnostique et au traitement des psychologues, sociologues, scientifiques et politiciens. Le fait qu'ils soient mal diagnostiqués et mal traités, que leur contenu, qui a conservé sa validité, soit déformé, réduit ou réprimé, ne devrait pas cacher les possibilités de progrès radical de cette évolution. On peut dire pour les résumer que l'humanité a atteint le stade où elle est *techniquement* capable de construire un monde de paix, un monde sans exploitation, sans misère et sans crainte. Ce serait une civilisation devenue culture.

La désagrégation par la technologie de la substance transcendante de la culture supérieure a dévalorisé le moyen par lequel elle pouvait s'exprimer et communiquer adéquatement, elle a provoqué la destruction des formes littéraires et artistiques traditionnelles, la redéfinition opéra-

tionnelle de la philosophie, la transformation de la religion en symbole d'un statut. La culture est redéfinie par la situation existante : les mots, les sons, les couleurs et les formes des œuvres qui survivent restent les mêmes, mais ce qu'elles expriment perd de sa vérité et de sa validité ; les œuvres qui faisaient autrefois scandale par leur contraste avec la réalité existante, et qui s'y opposaient, ont été neutralisées en prenant une forme classique ; elles n'ont pas conservé plus longtemps leur caractère étranger par rapport à la société aliénée. Dans la philosophie, la psychologie et la sociologie, règne un pseudo-empirisme qui rapporte ses concepts et ses méthodes à l'expérience limitée et réprimée des hommes dans un monde administré, et qui rabaisse des concepts qui ne sont pas calqués sur le comportement au niveau de confusions métaphysiques. C'est ainsi que la valeur historique d'idées telles que la liberté, l'égalité, la justice, l'individualité résidait précisément, tant qu'elles étaient encore un contenu non réalisé, dans le fait qu'elles ne pouvaient pas être rapportées à la réalité existante, qui était incapable de les justifier, parce qu'elles étaient niées par le fonctionnement même des institutions qui devaient les réaliser. Elles étaient normatives, non opérationnelles, pas à cause de leur caractère métaphysique et non scientifique, mais par suite de l'institutionnalisation dans la société de la servitude, de l'inégalité, de l'injustice et de la domination. Les modes de pensée et de recherche en vigueur dans la culture industrielle avancée tendent à identifier les concepts normatifs avec leur réalisation sociale effective, ou plutôt prennent pour norme le mode selon lequel ces concepts sont transposés dans la réalité ; ils se contentent alors dans le meilleur des cas d'améliorer cette transposition ; ce qui ne peut être transposé est considéré comme spéculation dépassée.

L'opposition entre l'original et la transposition est évidente et fait partie de l'expérience quotidienne ; en outre, le conflit entre le potentiel et le réel devient plus aigu avec le progrès industriel et les possibilités accrues de la société d'éliminer les insuffisances, la peur et les travaux pénibles. Mais c'est ce même progrès et son application qui mettent un obstacle à la compréhension des causes du conflit et des chances de sa solution, chances d'un apaisement dans

la lutte pour l'existence, qu'elle soit individuelle ou sociale, dans le cadre d'une nation ou à l'échelle internationale. Dans les domaines les plus développés de la culture, la productivité débordante du système existant multiplie et satisfait les désirs de la masse par le moyen d'une administration totale, qui veille à ce que les besoins des individus soient ceux qui renforcent et perpétuent le système. Les fondements raisonnables d'une modification qualitative s'évanouissent, et avec eux les fondements raisonnables pour que la culture soit aliénée à la civilisation.

Si la modification du rapport entre la culture et la civilisation est l'œuvre de la nouvelle société technologique, si le maintien de ce rapport dépend constamment de celle-ci, une « redéfinition » théorique, quelle que soit la façon dont on la justifie, restera académique parce qu'elle ira à contre-courant de la tendance dominante. Mais, là aussi, l'éloignement et la « pureté » des efforts théoriques, leur faiblesse évidente par rapport aux réalités, peuvent se transformer en une position de force si elle ne sacrifie pas son abstraction en se pliant à un positivisme et à un empirisme trompeurs, dans la mesure où ces modes de pensée reposent sur une expérience qui n'est en réalité qu'un secteur atrophié de l'expérience, isolé des facteurs et des forces qui déterminent l'expérience. L'absorption administrative de la culture par la civilisation est le résultat de la direction actuelle du progrès scientifique et technique, de la soumission croissante des hommes et de la nature à des forces qui organisent cette soumission et qui utilisent l'élévation du niveau de vie pour fixer et éterniser leur mode de lutte pour l'existence.

Aujourd'hui, cette organisation manifeste son efficacité par la mobilisation permanente des hommes dans l'éventualité d'une guerre nucléaire et dans la mobilisation continue de l'agression, de l'hostilité et du renoncement socialement nécessaires avec toutes les formes de ressentiment créées par la lutte pour l'existence dans une « civilisation d'abondance ». C'est cet univers qui détermine l'expérience dans les domaines les plus avancés de la civilisation industrielle et qui la limite en cachant les alternatives réelles et non utopiques. Il y a des alternatives qualitatives, car l'apaisement de la lutte pour l'existence, la redéfinition du

travail comme libre réalisation des besoins et des capacités des hommes, ne présupposent pas seulement des institutions fondamentalement différentes, mais aussi des hommes essentiellement modifiés, des hommes qui ne sont plus obligés de gagner leur vie par un travail aliéné. Cette différenciation ne peut se faire dans le cadre toujours plus étroit d'institutions destinées à organiser le travail aliéné. Dans ces conditions, la modification de la direction existante du progrès signifierait une mutation sociale fondamentale. Mais une mutation sociale suppose pour pouvoir se réaliser que l'on en ait un besoin vital, et que l'on ait fait l'expérience des conditions insupportables et des autres solutions. C'est précisément ce besoin et cette expérience que la culture établie empêche de se développer. Il faudrait pour qu'ils puissent être libérés, que soit reconstituée la dimension culturelle perdue, qui était protégée — quelle que fût la précarité de cette protection — par l'autorité totalitaire de la société : car cette dimension culturelle constituait la dimension intellectuelle de l'autonomie.

Education à l'indépendance intellectuelle et personnelle, — on a l'impression qu'il s'agit d'un but universellement reconnu. En réalité, il s'agit ici d'un programme qui n'est que trop subversif et qui inclut la violation de quelques-uns des tabous démocratiques les plus puissants. Car la culture démocratique en vigueur favorise l'hétéronomie sous le masque de l'autonomie, entrave l'épanouissement des besoins en faisant mine de les promouvoir et restreint la pensée et l'expérience sous les prétextes de les élargir et de les étendre à l'infini. La majorité des hommes jouissent d'une large liberté d'action quand il s'agit d'acheter ou de vendre, de chercher ou de choisir un travail ; ils peuvent exprimer leur opinion et sont libres de leurs mouvements, mais leurs opinions ne transcendent à aucun moment le système social établi, qui détermine leurs besoins, leurs choix et leurs positions. La liberté elle-même agit comme un moyen de mise au pas et de limitation. Ces tendances répressives (et régressives) accompagnent la transformation de la société industrielle en une société technologique sous le signe de la prise en charge totale de l'homme, et les modifications concomitantes dans la façon de travailler, la mentalité et la fonction politique du « peu-

ple » portent gravement atteinte aux bases de la démocratie. Nous nous contenterons ici d'une énumération des phénomènes connus.

Nous pouvons d'abord constater une passivité croissante des hommes en face de l'appareil politique et économique omniprésent ; leur soumission à son abondante productivité et à son utilisation « d'en haut » ; une barrière entre les individus et les sources de puissance et d'information qui transforme les destinataires en objets administrés. Les besoins de la société existante sont intravertis et transformés en besoins individuels ; des comportements et des désirs imposés par la société deviennent spontanés. Aux stades de développement les plus élevés, ce nivellement total ne réclame ni terreur ni suppression des règles du jeu démocratiques.

Au contraire, les chefs élus dépendent de plus en plus de leur électorat, constitué par une opinion publique formée elle-même par les intérêts politiques et économiques prépondérants. Leur domination semble être celle d'une rationalité productive et technologique. C'est en tant que telle que cette domination est acceptée et défendue, et les hommes en font leur cause propre. Le résultat est une situation faite de liens de dépendance généraux et réciproques qui cachent la véritable hiérarchie. Derrière le voile de la rationalité technologique, l'hétéronomie multilatérale est acceptée sous forme de libertés et de facilités telles que les offre la « société d'abondance ».

Dans de telles conditions, la création (ou la récréation) d'un havre d'indépendance intellectuelle (l'indépendance pratique et politique est entravée dans les faits par la concentration de la puissance et le nivellement des opinions dans la société industrielle avancée) ne peut que prendre la forme d'une retraite, d'un isolement conscient, et aboutir à la constitution d'une « élite intellectuelle ». Et il est un fait qu'une redéfinition de la culture irait à contre-courant des tendances les plus marquées. Elle signifierait l'émancipation de la pensée, de la recherche, de l'enseignement et de l'étude par rapport au système de valeurs et de comportements existant, de même que l'élaboration de méthodes et de concepts capables de dépasser rationnellement le cadre des faits et des valeurs établis.

Ceci signifierait pour les disciplines universitaires un déplacement du centre de gravité vers la théorie « pure », c'est-à-dire dans le sens de la sociologie, des sciences politiques et de la psychologie théoriques, de la philosophie spéculative, etc. Les conséquences seraient plus grandes pour l'organisation de l'éducation : ce glissement entraînerait la création d'universités « d'élite », séparées des collèges qui conserveraient et verraient même renforcé leur caractère d'écoles professionnelles au sens le plus large du terme. Une indépendance financière totale serait une condition préalable à l'existence de ces universités : c'est aujourd'hui plus que jamais une question de sources de soutien matériel. Aucun mécène individuel privé ne serait à même de financer une éducation qui pourrait ne serait-ce que préparer le terrain à une hiérarchie de valeurs et des forces qualitativement autre. Une telle éducation pourrait peut-être être l'affaire d'un gouvernement qui aurait l'intention et les moyens de l'opposer au courant politique dominant et de plus en plus large, — condition qu'il n'est que de formuler pour en apercevoir le caractère utopique.

L'idée même d'universités réservées à une élite intellectuelle est dénoncée aujourd'hui comme anti-démocratique, même si l'accent porte sur « intellectuelle » et que le concept « élite » désigne un choix, fait sur l'ensemble des élèves des écoles et des collèges selon le critère du mérite, c'est-à-dire du penchant et de l'aptitude à une pensée théorique. Cette idée est en fait anti-démocratique si l'on considère que la démocratie de masse existante et son système d'éducation est la réalisation d'une démocratie correspondant exactement aux formes de liberté et d'égalité historiquement possibles. Je ne crois pas que cela soit le cas. La pensée behaviouriste et positiviste actuellement dominante n'est utilisée que trop souvent à extirper de l'esprit humain les racines de l'autodétermination, d'une autodétermination qui signifie aujourd'hui (comme par le passé) une distance critique que l'on prend par rapport à l'univers donné de l'expérience. Sans cette critique de l'expérience, l'étudiant est privé des méthodes et des outils intellectuels qui lui permettent d'appréhender sa société et la culture propre à celle-ci comme un tout à l'intérieur de la continuité historique dans laquelle cette société

accomplit, déforme ou renie ses propres possibilités et promesses. Au lieu de cela, l'étudiant est de plus en plus dressé à ne saisir et évaluer la situation et les possibilités existantes qu'en fonction d'elles-mêmes : sa pensée, ses idées, ses buts sont méthodiquement et scientifiquement atrophiés, non par la logique, l'expérience et les faits, mais par une logique trafiquée, une expérience tronquée, des faits incomplets.

La protestation contre ce behaviourisme étouffant se fait entendre de façon irrationnelle dans les multiples philosophies existentialistes, métapsychologiques et néothéologiques qui s'opposent à cette tendance positiviste. Leur opposition est douteuse et même illusoire. Elles contribuent également à la décadence de la raison critique dans la mesure où elles font abstraction de la matière réelle de l'expérience, sans y revenir une fois que l'abstraction est parvenue au niveau conceptuel. L'expérience existentielle à laquelle elles se réfèrent est également une expérience limitée et tronquée mais, à l'opposé du positivisme, cette expérience n'est pas seulement faussée par le contexte de l'univers social des faits existants, elle l'est aussi par l'affirmation que la décision ou le choix existentiels brisent les limites de cet univers et peuvent atteindre la sphère de la liberté individuelle. Naturellement, aucun effort de la pensée ni aucun mode de pensée n'est susceptible de le faire, mais la pensée peut contribuer au développement de cette prise de conscience qui est une condition préalable à l'émancipation.

Les concepts de la raison critique sont à la fois philosophiques, sociologiques et historiques. Grâce à cette interaction et en liaison avec la domination croissante sur la nature et la société, ils sont les catalyseurs intellectuels de la culture : ils ouvrent une chance intellectuelle qui conduira peut-être à la naissance de nouveaux projets historiques et de nouvelles possibilités d'existence. Cette dimension théorique de la pensée est aujourd'hui systématiquement détruite. L'accent mis ici sur l'élargissement et le rétablissement de cette dimension apparaîtra plus justifié si nous nous souvenons que notre culture (et pas seulement notre culture intellectuelle) était ébauchée et prédéterminée par la science, la philosophie et la litté-

rature jusque dans ses aspects les plus pratiques avant de devenir une réalité organisée et parvenue à maturité : l'astronomie nouvelle, la physique et la nouvelle théorie politique préfiguraient (dans l'affirmation et la négation) l'empirisme et la praxis ultérieurs. L'émancipation de la pensée pratique des liens qui la rattachaient à une praxis opprimante fut une condition de progrès préalable.

La réorganisation de la culture telle que je l'ai ébauchée dans ce qui précède porterait aussi atteinte au tabou qui s'attache à la position de la science. J'emploie intentionnellement l'horrible expression « organisation » dans ce contexte parce que la culture est devenue objet d'organisation ; arracher la culture à l'administration établie signifie en premier lieu la réorganiser et la désorganiser). Le rôle de la science dans une culture établie ne doit pas être évalué uniquement en fonction des vérités scientifiques (il ne viendrait à l'idée d'aucune personne sensée de les nier ou d'en diminuer la valeur), mais aussi en fonction de l'influence qu'elles peuvent avoir et que l'on peut constater sur la situation des hommes. La science est responsable de cette évolution : ce n'est pas la responsabilité morale et personnelle du savant, mais la fonction de la méthode et des concepts scientifiques eux-mêmes. On ne doit imposer à la science aucune téléologie ou aucune fin qui lui soient extérieures : elle a ses fins historiques immanentes, qu'aucun « scientisme » ni aucune neutralité ne peuvent remplacer.

La science, comme activité intellectuelle est, antérieurement à toute application pratique, un instrument de la lutte pour l'existence, de la lutte des hommes contre la nature et les autres hommes : ses hypothèses directrices, ses modèles et ses abstractions sont issus de cette lutte et anticipent, conservent ou modifient les conditions dans lesquelles ce combat se déroule. On pourra considérer comme un jugement de valeur l'affirmation que le sens profond de la science est d'améliorer ces conditions, mais elle l'est alors au même titre que celle qui fait de la science elle-même, et de la vérité, des valeurs. Nous avons accepté cette valeur, la « civilisation » en était la réalisation progressive et douloureuse ; cette valeur joua un rôle déterminant dans le rapport entre la science et la

société, et même les éléments les plus abstraits sont passés dans ce rapport sans préjudice de la conscience et des intentions du savant. C'est précisément le rejet des « fins » hors de la science qui renforça le lien entre la science et la société, et qui augmenta incommensurablement les possibilités matérielles de la science dans la lutte pour l'existence. Le modèle galiléen d'une nature qui ignorerait les fins objectives, le déplacement de la recherche scientifique du « pourquoi » vers le « comment », le passage de la qualité à la quantité, l'élimination dans la science de toute subjectivité non quantifiable, cette méthode fut la condition préalable de toutes les formes de progrès matériel ou technique enregistrées depuis le Moyen Age. Elle a présidé à la constitution des concepts rationnels de l'homme et de la nature, et a contribué à créer les conditions préalables à une société rationnelle : les présuppositions de l'Humanité. Elle l'a fait tout en augmentant les moyens rationnels de destruction et de domination, c'est-à-dire les moyens qui entravent la réalisation de cette Humanité. Dès le début, la destruction fut liée à la construction, la productivité à sa propre utilisation à des fins répressives, l'apaisement à l'agression. Cette double responsabilité de la science n'est pas due au hasard : la science sous sa forme quantifiée et la nature en tant que quantité mathématisée, qu'univers mathématique, sont « neutres », aptes à toutes les utilisations et transformations ; elles ne sont limitées que par les bornes de la connaissance scientifique et la résistance de la matière brute. Par suite de cette neutralité, la science peut être utilisée aux fins qui sont celles de la société et se développer en fonction de celles-ci. Cette société est toujours une société où l'assujettissement de la nature s'accomplit par le biais de l'assujettissement des hommes, l'exploitation des ressources naturelles et intellectuelles par le biais de l'exploitation de ceux-ci, et la lutte avec la nature par le biais de la lutte pour l'existence, le tout avec des formes agressives et répressives aussi bien au niveau personnel qu'au niveau national et international. Mais la science elle-même a atteint un niveau de connaissance et de productivité qui la met en contradiction avec cet état de choses : la « pure » rationalité scientifique comprend la possibilité réelle de

faire disparaître l'insuffisance et l'injustice du monde entier. Il ne s'agit pas par là de faire revenir la science en arrière ou d'en déduire le rôle, mais de la libérer des maîtres qu'elle a contribué elle-même à établir. Cette libération ne serait pas un événement extérieur qui laisserait l'entreprise scientifique intacte dans sa structure : elle concerne la méthode scientifique même, l'expérience et la projection scientifiques de la nature. Dans une société rationnelle et humaine, la science aurait une nouvelle fonction, et cette fonction pourrait très bien appeler une reconstruction de la méthode scientifique, non un retour à la philosophie de la nature qualitative prégaliléenne, mais plutôt la quantification scientifique de nouvelles fins résultant d'une nouvelle expérience de l'humanité et de la nature, les fins correspondant à un apaisement général.

Mais il faut aujourd'hui nous demander si la science n'a pas cessé d'être, dans les « sociétés d'abondance », un véhicule d'émancipation, si elle n'a pas (par l'intermédiaire d'une recherche au service de la destruction et de la fraude) éternisé et intensifié la lutte pour l'existence au lieu de l'atténuer. La distinction traditionnelle entre la science et la technique devient problématique. Si les découvertes les plus abstraites des mathématiques et de la physique théorique répondent aussi bien aux besoins d'I. B. M. et de l'Atomic Energy Commission, il est temps de se demander si une telle possibilité d'utilisation n'est pas inhérente aux concepts de la science elle-même<sup>1</sup>. On ne peut échapper à cette question en faisant une séparation entre la science pure et son utilisation et en ne mettant que celle-ci en cause : c'est précisément la « pureté » spécifique de la science qui facilita la combinaison de la construction et de la destruction, de l'humanité et de l'inhumanité à mesure que progressait la domination de l'homme sur la nature. Il est en tout cas impossible de mettre les tendances destructrices de la science en balance avec ses tendances constructives, de même qu'il est impossible, dans l'ensemble du domaine constitué par la recherche scientifique, de distinguer entre des secteurs, des métho-

1. J'ai discuté cette question dans mon ouvrage *One-Dimensional Man*, *op. cit.*, chap. 6 et 7. [Traduction française aux Editions de Minuit, 1968.]

des et des notions favorables à la vie et d'autres qui ont pour but de la détruire, le tout semblant être maintenu par de solides liens intérieurs. La science a créé sa propre culture, et cette culture absorbe une partie croissante de la civilisation. Le concept des « deux cultures », selon C. P. Snow, est trompeur, mais c'est commettre une erreur plus grave que de plaider dans les circonstances actuelles pour leur réunification.

La culture non scientifique (je me limiterai ici à son image dans la littérature) a un langage propre, substantiellement différent du langage de la science. Le langage de la littérature est une métalangue dans la mesure où il ne fait pas partie de l'univers établi du discours qui livre l'état de choses existant. Il nous livre un « autre monde » obéissant à d'autres critères, à d'autres valeurs et à d'autres principes. Cet autre monde apparaît dans le monde existant ; il s'introduit dans le champ des occupations quotidiennes, dans l'expérience que l'on fait de soi et des autres, dans l'entourage social et naturel. Quel que soit l'élément qui constitue cette différence, il contribue à faire du monde de la littérature un monde essentiellement autre : une négation de la réalité existante. Et, dans la mesure où la science est devenue partie intégrante ou même un élément moteur de cette réalité, la littérature est aussi la négation de la science. Il n'y a dans la littérature occidentale authentique rien qui approche d'un réalisme scientifique, même pas l'œuvre de Zola : sa société du second Empire est la négation de cette société dans sa réalité.

Le fossé existant aujourd'hui entre la culture scientifique et la culture non scientifique peut être une circonstance lourde de conséquences. La neutralité de la science pure l'a souillée, la rendue incapable ou peu disposée à refuser la collaboration avec les théoriciens et les praticiens de la destruction et de l'exploitation légales. Le repli sur elle-même de la culture non scientifique peut protéger le dernier refuge vers lequel ont fui des vérités ou des images oubliées ou réprimées. Si la société évolue actuellement (avec des moyens scientifiques) vers un nivellement et une administration parfaits, l'aliénation de la culture non scientifique deviendra la condition préalable à toute

opposition et à tout refus. Si un poète, un écrivain ou un philologue classique, connaissent le deuxième théorème de la thermo-dynamique ou les lois de la réfraction de la lumière, c'est leur affaire : cela ne peut certainement pas leur nuire (il en serait de même si des connaissances de ce type devaient devenir une partie de la culture générale). Mais cela peut n'être d'aucune utilité pour ce qu'il a à dire. Car la « nature », telle qu'elle est définie et maîtrisée par les sciences quantificatrices, n'est pas la nature et « la construction scientifique du monde sensible » n'est pas, « dans sa profondeur intellectuelle, dans sa complexité et son architecture, l'œuvre collective la plus belle et la plus admirable de l'esprit humain<sup>2</sup> ». Il me semble que le domaine de la littérature, de l'art et de la musique, est infiniment plus beau, plus admirable, plus profond, plus complexe et plus structuré, et je crois que ce n'est pas uniquement une question de goût. Le monde de la culture non scientifique est un monde aux dimensions multiples, dans lequel les « qualités secondaires » sont irréductibles, et où toute objectivité relève qualitativement du sujet humain. La modestie scientifique cache souvent un absolutisme inquiétant et la volonté de repousser sans ambages tout mode de pensée rationnelle mais non scientifique, dans le domaine de la poésie et de l'imagination.

Je me suis référé à l'essai sur « Les deux cultures », parce que l'essentiel du livre me semble n'être rien d'autre qu'une exhortation au conformisme sous l'apparence de la rationalité scientifique. Il se peut que l'union ou la réunification de la culture scientifique et de la culture non scientifique soit une condition préalable du dépassement de la société totalement mobilisée pour la défense ou la dissuasion permanentes, mais un tel progrès ne peut être atteint dans le cadre de la culture de défense ou de dissuasion existante, efficacement soutenue par la science. Pour opérer ce progrès, il faut que la science se libère de la dialectique fatale du maître et de l'esclave, qui transforme l'assujettissement de la nature en instrument d'exploita-

---

2. C. P. Snow, *The Two Cultures : And a Second Look*, The New American Library, 1964, p. 20.

tion, et qui éternise celle-ci sous des formes « supérieures ». La culture non scientifique conserve en face de cette libération de la science l'idée des fins que la science ne peut définir par elle-même, en particulier celle de l'humanité. Il est évident que la réorientation de la science implique des modifications sociales et politiques, c'est-à-dire la constitution d'une société fondamentalement différente, qui pourrait renoncer pour se maintenir à des institutions telles que la défense agressive et la dissuasion. Dans le cadre des institutions établies, la préparation d'une telle éventualité ne peut être que négative, c'est-à-dire une réduction de la coercition énorme qui s'exerce sur les modes de pensée non conformistes, critiques et transcendants, afin de réagir contre le monopole du pseudo-empirisme behaviouriste.

Si le principe kantien qui affirme que l'éducation ne doit pas se faire en vue de la société présente mais d'une société meilleure conserve une certaine réalité, l'une des conséquences (peut-être la plus importante) de l'éducation sera de modifier la position de la science dans les universités et dans le domaine entier de « la recherche et du développement ». Les généreux soutiens financiers dont profitent aujourd'hui les sciences de la nature ne sont pas seulement destinés à promouvoir la recherche et le développement dans l'intérêt de l'humanité, mais servent aussi à des fins opposées. Comme cet amalgame d'éléments opposés ne saurait être réduit dans le cadre du système social existant, on peut peut-être obtenir un progrès réduit en pratiquant une politique de discrimination en ce qui concerne les soutiens et les priorités. Une telle politique supposerait cependant l'existence de gouvernements, de fondations et d'institutions qui seraient disposés (et qui auraient suffisamment de force pour le faire) à limiter de façon rigoureuse le secteur militaire, ce qui est une supposition assez peu réaliste. On peut envisager la création d'un domaine universitaire réservé, où la recherche scientifique serait faite indépendamment de tous les aspects militaires, où l'organisation, la marche et la publication des résultats de la recherche seraient entièrement confiées à un groupe de savants, à qui l'idée de l'humanité tiendrait à cœur. Il y a déjà beaucoup d'universités et de collèges

qui refusent d'accepter une recherche patronnée par le gouvernement concernant de programmes militaires : on pourrait aussi encourager une institution qui ne manifesterait pas seulement cette réserve mais qui favoriserait activement la publication de documents sur l'utilisation abusive de la science à des fins inhumaines.

On méprise aujourd'hui ces pensées modestes et raisonnables en les traitant de naïves, de romantiques, et en les vouant au ridicule. Le fait qu'elles soient condamnées en face de la toute-puissance de l'appareil technique et politique de notre société ne détruit pas obligatoirement la valeur qu'elles peuvent avoir. L'union indissoluble réalisée aujourd'hui entre la rationalité politique et la rationalité technique fait apparaître des pensées qui refusent de se plier à cette union, comme irrationnelles, nuisibles au progrès, voire réactionnaires. On entend par exemple comparer les protestations contre les programmes spatiaux de plus en plus ambitieux à l'opposition de la doctrine aristotélicienne du Moyen Age à Copernic et à Galilée. Il n'est cependant pas contraire au progrès de prétendre que toute l'énergie et tout l'argent qui sont consacrés à l'espace seront gaspillés tant qu'ils sont retirés à l'humanisation du globe. Les découvertes et les améliorations techniques indéniables qui découlent de la conquête de l'espace doivent être évaluées en fonction de certaines priorités : la possibilité de séjourner dans l'espace (et peut-être même d'y vivre) devrait être moins pressante que la suppression sur la terre de conditions de vie insupportables. Il est idéologique de penser que les deux projets peuvent être poursuivis efficacement en même temps par la même société. Il est possible que la conquête de l'espace accélère et élargisse la communication et l'information ; mais on peut se demander si elle n'est pas déjà assez rapide et étendue, ou même trop rapide et étendue pour beaucoup de ce qui est communiqué ou fait. Le concept antique de l'*hybris* à une signification forte, non métaphysique, quand il est employé à propos de la destruction qui n'est pas mise en œuvre par les dieux mais par les hommes. La rationalité de la concurrence militaire et politique totale (ou même du conflit) n'est pas obligatoirement synonyme de progrès humain. Si celui-ci est lié à celle-là, la protes-

## A PROPOS D'UNE REDÉFINITION DE LA CULTURE

tation contre cette liaison apparaîtra nécessairement comme une régression dans l'irrationnel ; mais ce renversement lui-même est l'œuvre de la politique. Il est évident que le concept d'une éducation dans la société existante en vue d'une société à venir meilleure est une contradiction, mais une contradiction qu'il faudra résoudre si l'on veut que le progrès puisse se faire.

# troisième partie (1968)

# liberté et théorie des pulsions

(1968).\*

Nous adopterons ici, pour discuter des théories freudiennes, le point de vue des sciences politiques et de la philosophie politique ; cela demande pourtant d'être justifié, d'autant que Freud a constamment souligné combien le caractère empirique de ses travaux les apparentait aux sciences de la nature. Cette justification devra être double : il faut montrer tout d'abord que l'appareil conceptuel de la psychanalyse, loin de l'exclure, appelle au contraire une problématique politique, — dévoile, en d'autres termes, sous leur apparence purement biologique, la nature profondément historique et sociale de ses conceptions. J'espère que mon exposé mettra ce fait en évidence. Il faut en second lieu faire la preuve, non seulement que la psychologie tient aujourd'hui une place considérable dans les sciences politiques, mais encore que dans les conceptions (cachées) de la théorie des pulsions transpa-

---

\* Conférence dont le texte a paru sous le titre de « *Trieblehre und Freiheit* » in *Psychoanalyse und Politik*, Europäische Verlagsanstalt, Francfort-sur-le-Main et Vienne, 1968, pp. 5-19. Traduction française de Jean-Baptiste Grasset. Voici les remarques de l'auteur qui accompagnent ce texte dans l'édition allemande (p. 5) : « *Trieblehre und Freiheit* et *Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse* représentent des versions autonomes, élaborées pour les besoins particuliers de cette rencontre, d'une problématique qui a été traitée ailleurs dans une autre optique. Cf. « *Trieblehre und Freiheit* » in *Sociologica*, 1<sup>er</sup> tome des *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, Francfort-sur-le-Main, 1955, pp. 47 suiv. et *Eros and Civilisation*, Boston, 1955... ». (La traduction française de ce livre a paru aux Éditions de Minuit en 1963.)

raissent certaines tendances fondamentales de la politique contemporaine.

C'est par cette seconde tâche que nous commencerons. Il ne s'agit nullement ici d'introduire des concepts psychologiques dans les sciences politiques, ni d'apporter une explication psychologique à des phénomènes politiques, ce qui reviendrait à expliquer une instance déterminante par celle qu'elle détermine. Bien plutôt, la psychologie elle-même doit révéler sa nature politique. Non seulement la psyché apparaît de plus en plus directement comme une partie du tout social (des *Gesellschaftlich-Allgemeinen*) — de sorte que l'isolement équivaut presque à l'indifférence, voire à une faute, et aussi au principe de négation, à la révolution possible —, mais, surtout, ce tout dont relève la psyché, c'est de moins en moins « la société » et de plus en plus « la politique », c'est-à-dire la société soumise à la domination et identifiée à elle.

Nous devons tout de suite tâcher de définir ce que nous entendons par « domination », car le contenu de ce concept joue un rôle central chez Freud dans sa théorie des pulsions. Il y a domination chaque fois que sont donnés par avance à l'individu, et vécus par lui comme tels, les buts auxquels il aspire et les moyens qu'il a d'y atteindre. Cette domination peut être le fait des hommes, de la nature, des objets ; il peut même y avoir une domination interne, que l'individu exerce sur lui-même, et qui prend ainsi la forme de l'autonomie. De fait, cette forme de domination joue dans la théorie freudienne un rôle décisif. Le surmoi s'est assimilé les modèles autoritaires (le père et ses substituts), reproduisant dans ses lois morales, dans sa conscience morale, leurs ordre et interdictions. Désormais, c'est à l'individu lui-même qu'il revient de maîtriser ses pulsions d'où son autonomie.

Mais il semble que la liberté devienne dès lors un concept impossible, car il n'est rien qui ne soit de quelque façon donné par avance à l'individu. Et, en effet, si notre définition doit trouver son guide dans l'histoire, elle n'évitera pas de rapporter la liberté à un contexte de domination. La liberté n'est qu'une *forme de la domination* : celle où les moyens donnés par avance sont tels qu'ils

peuvent satisfaire les besoins de l'individu avec un minimum de déplaisir et de renonciation. En ce sens, la liberté est historique de part en part, et c'est seulement historiquement qu'on peut évaluer son degré effectif : les aptitudes et les besoins des hommes, le minimum possible de renonciation, varient selon le niveau de développement de la civilisation, et sont soumis à des déterminations objectives. Mais c'est précisément cette relativité historique qui permet à la distinction entre liberté et domination d'excéder toute appréciation simplement subjective. A chaque stade de la civilisation, les moyens disponibles pour la satisfaction des besoins apparaissent, autant que les besoins et les aptitudes de l'homme, comme des données sociales, inscrites dans les forces productives existantes (tant matérielles qu'intellectuelles) et dans leurs possibilités d'utilisation. Une culture qui emploierait ces possibilités à satisfaire les besoins individuels irait dans le sens de la liberté : à la limite, toute la domination se réduirait à une répartition rationnelle du travail et de la peine, il y aurait convergence de la liberté et du bonheur. Qu'une culture au contraire détourne et limite ces possibilités, qu'elle subordonne la satisfaction individuelle à une nécessité sociale, instaurant par conséquent un divorce entre besoins individuels et besoins sociaux — elle sera alors fondée sur la domination.

La civilisation a toujours reposé jusqu'à présent sur une domination : la nécessité sociale n'était définie que par l'intérêt des groupes au pouvoir, qui délimitaient aussi les besoins des autres groupes, déterminant dans quelle mesure, et par quels moyens, ces besoins pourraient recevoir satisfaction. Cette civilisation a immensément développé la richesse sociale, à tel point que les renonciations et les charges qu'elle impose aux individus apparaissent maintenant de plus en plus inutiles et irrationnels. Manifestations les plus frappantes de cette irrationalité : l'assujettissement toujours plus étroit de l'individu à un gigantesque appareil de production et de répartition, la socialisation des loisirs, l'intrication presque insoluble, dans le travail social, de la construction et de la destruction. C'est d'ailleurs cette intrication qui rend possible les constants progrès de la productivité et de la maîtrise sur

la nature, grâce auxquels une existence de plus en plus confortable est assurée aux individus, — ou du moins, dans les pays avancés, à la majorité d'entre eux. Ainsi, l'irrationalité prend la forme de la raison sociale, de l'universalité raisonnable. Sur le plan psychologique, qui seul nous intéresse ici, la différence entre domination et liberté tend à s'effacer. L'individu reproduit au plus profond de lui-même, dans sa structure pulsionnelle, des évaluations et des attitudes qui contribuent à perpétuer une domination de moins en moins autonome, « personnelle », et de plus en plus universelle et objective. En fin de compte, tout est régi par la totalité indivisible de l'appareil économique, politique et culturel qu'a engendré le travail social.

Assurément, en reproduisant de lui-même la domination, l'individu se donnait la possibilité d'une survie et d'une promotion personnelles raisonnables, pour autant que cette domination défendait les intérêts de la communauté et l'aidait à se développer. La communauté a toujours réussi à sacrifier le bonheur et la liberté d'une grande partie de l'humanité et à se défendre contre l'opposition de toutes les forces intellectuelles et politiques qui pouvaient revendiquer une forme différente d'existence. Ce qui caractérise l'étape contemporaine, c'est que l'opposition y est totalement paralysée ; toute tension a disparu entre la positivité (de la forme de vie donnée) et sa négation (la dénonciation de cette forme de vie au nom de la possibilité historique d'une liberté plus grande). Cette paralysie est parfois si efficace qu'elle empêche que personne puisse encore imaginer ou désirer la réalisation du possible — et notamment celui du savoir et celui de la volonté, desquels dépend cette réalisation, ceux qui seuls pourraient la rendre effectivement possible. Dans les régions du monde contemporain les plus avancées techniquement, la société a acquis une unité sans précédent, et c'est aux forces qui ont forgé cette unité que revient de définir et de réaliser le possible. L'avenir doit continuer de leur appartenir ; quant aux individus, ils doivent, en toute liberté, désirer cet avenir et contribuer à le construire.

« En toute liberté » : en effet, pour qu'il y ait contrainte, il faut d'abord qu'il existe une opposition capable

de se manifester comme résistance. L'Etat totalitaire n'est que l'une des formes de lutte contre les possibilités historiques de libération — et peut-être une forme déjà périmée. L'autre forme est la démocratie, qui rejette l'emploi de la terreur, parce qu'elle est suffisamment riche et solide, pour se maintenir et se perpétuer sans terreur. De fait, la plupart des individus s'accommodent mieux d'un régime démocratique. Mais ce n'est pas là-dessus qu'il convient de juger de son orientation historique. Il faut considérer plutôt la manière dont elle organise et utilise ses forces productives disponibles : la démocratie, elle aussi en dépit de ses progrès techniques, maintient la société à son niveau actuel, elle aussi travaille contre les formes nouvelles et historiquement possibles de la liberté. En ce sens, sa rationalité est elle aussi régressive, même si les moyens dont elle use sont plus doux et impliquent moins de souffrance : les méthodes employées ne doivent pas nous faire perdre de vue qu'ici aussi on fait jouer la liberté contre son propre accomplissement, et la réalité contre les possibilités qu'elle recèle.

Pour que l'on puisse opposer à la liberté réelle une liberté possible, et même ne considérer la première qu'à la lumière de la seconde, il faut qu'une bonne part des fatigues, des renoncements, des interdictions qui ont été imposées à l'homme par sa pénurie et sa faiblesse ne puissent plus désormais se justifier. La société pourrait accorder davantage de liberté aux pulsions sans renoncer pour cela à ses conquêtes ni interrompre le progrès. On aperçoit dans les théories de Freud la direction générale d'une semblable libération : il faudrait qu'une grande partie de l'énergie pulsionnelle, aujourd'hui détournée vers le travail aliéné, en soit libérée, pour ne plus servir qu'à satisfaire les besoins de l'individu, qui, de leur côté, se développeraient de manière autonome, sans aucune manipulation. Ce serait là, sans doute, une *désublimation*, mais une désublimation qui, loin de détruire les manifestations les plus « spiritualisées » de l'énergie humaine, esquisserait la possibilité qu'elles deviennent pour l'homme source de satisfaction et de bonheur. Il n'y aurait pas régression à la préhistoire de la civilisation, mais transformation radicale de son contenu et de ses fins —

changement dans le principe même du progrès. Je tâcherai d'éclaircir cela une autre fois<sup>1</sup> ; je voudrais simplement indiquer ici que cette possibilité ne pourra se réaliser que moyennant un bouleversement radical de nos institutions sociales. C'est pourquoi notre culture y voit une véritable catastrophe, contre laquelle il faut se défendre à tout prix ; de là vient la paralysie de toutes les forces qui y tendent.

Partie d'un point de vue psychologique, la théorie des pulsions a elle aussi découvert cette suspension de la dynamique de la liberté ; Freud en a montré la nécessité, décrit les conséquences pour l'individu, désigné les limites. C'est tout cela que nous voudrions maintenant formuler théoriquement en recourant aux concepts freudiens, sans toutefois nous y tenir étroitement.

Dans les cadres de notre civilisation, telle qu'elle s'est développée historiquement, la liberté n'est possible qu'en vertu de son contraire, à savoir la répression des pulsions. Telle est en effet la structure pulsionnelle de l'organisme, qu'il ne recherche à l'origine rien d'autre que le plaisir : il est régi par le « principe de plaisir ». Ce que veulent les pulsions, c'est la résolution agréable de toutes les tensions, et la satisfaction sans douleur de tous les besoins. Mais, par là, elles s'opposent dès l'origine à tout ajournement de la satisfaction, à toute limitation ou sublimation du plaisir, à tout travail hors de la libido. Or la culture *est* sublimation : satisfaction différée et systématiquement dominée, supposant un déplaisir. La « lutte pour l'existence », la pénurie, la collaboration des hommes, rendent nécessaires la renonciation et la répression, pour que soient préservées la sécurité et l'organisation de la vie en commun. Le progrès de la civilisation consiste à reproduire, de façon toujours plus massive et plus consciente, les conditions techniques, matérielles et intellectuelles du progrès lui-même ; c'est-à-dire à se procurer, par un travail en lui-même insatisfaisant, les moyens de parvenir à la satisfaction. La culture impose à la liberté une limitation interne, la nécessité d'arracher constamment de la force de travail à l'organisme et de le trans-

---

1. Cf. infra, « La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse ».

former, de sujet-objet de plaisir qu'il était, en sujet-objet de travail. Tel est le contenu social de la subordination du principe de plaisir au « principe de réalité », par qui sont régis, dès la plus tendre enfance, tous les processus psychiques. Seule cette transformation, d'où résulte pour l'homme une blessure incurable, lui permet de se socialiser, et donc de survivre, puisque la pénurie et l'hostilité de son milieu font de son association avec d'autres hommes la condition nécessaire de son existence. Et seul ce traumatisme, véritable « aliénation » de l'homme à la nature, à sa propre nature, le rend aussi capable de jouissance : si les pulsions n'étaient pas ainsi contenues et maîtrisées, jamais l'homme ne pourrait passer, de la simple satisfaction naturelle de ses besoins, à un plaisir compris et ressenti comme tel, compris et ressenti comme bonheur.

Mais il n'est plus dès lors d'autre bonheur que social ; et c'est de la sujétion de l'homme que se nourrit sa liberté : conjonction que la théorie freudienne tient pour inéluctable et sans issue. Pour mieux saisir cela, poussons un peu plus loin notre étude de la théorie des pulsions, en nous fondant sur sa dernière version, telle que Freud l'a développée vers 1920. Il s'agit de la version métapsychologique, voire métaphysique, de sa théorie, qui est aussi, et peut-être pour cette raison même, la plus profonde et la plus révolutionnaire.

A l'origine, l'organisme se développe sous l'influence de deux grandes catégories de pulsions : les pulsions de vie (c'est-à-dire la sexualité, ou encore, comme Freud préférera désormais la nommer, l'Eros), et la pulsion de mort, ou pulsion de destruction. Tandis que les pulsions de vie tendent à la constitution d'unités biologiques de plus en plus importantes et durables, la pulsion de mort ne cherche rien que la régression à l'état prénatal, où l'individu ne connaissait encore ni les besoins, ni par conséquent la douleur ; le but de la pulsion de mort, c'est l'anéantissement de toute vie et le retour à la matière inorganique. Telle est la structure pulsionnelle de l'organisme, qui se trouve par ailleurs plongé dans un milieu trop indigent et trop hostile pour permettre une satisfaction immédiate des pulsions de vie : Eros voudrait placer

l'existence sous le principe de plaisir, mais le milieu s'oppose à un tel dessein. Aussi, dès que la pulsion de mort s'est subordonnée aux pulsions de vie (c'est-à-dire dès le début de l'existence individuelle, et jusqu'à son terme), le milieu impose une importante transformation des pulsions : celles-ci seront inhibées quant à leur but, ou quant au moyen d'y atteindre ; ou bien, elles verront leur champ d'action restreint et leur orientation détournée<sup>2</sup>. Effet de cette transformation : une satisfaction inhibée, ajournée, substitutive, mais qui devient aussi plus certaine, plus utile, et relativement durable.

La dynamique psychique apparaît ainsi comme la lutte incessante de trois puissances fondamentales : l'Eros, la pulsion de mort, et le monde extérieur. Parallèlement, Freud distingue trois principes de base qui dirigent toutes les fonctions de l'appareil psychique : le principe de plaisir, le principe du Nirvâna et le principe de réalité. Le principe de plaisir vise à l'extension illimitée des pulsions de vie, le principe de Nirvâna à la régression de l'individu à un stade où il ignorait encore la douleur (le stade prénatal) ; quant au principe de réalité, il recouvre l'ensemble des modifications pulsionnelles imposées par le monde extérieur, c'est-à-dire la raison en tant qu'elle est la réalité même.

Il semble que cette tripartition apparente dissimule une simple dichotomie : si la pulsion de mort ne cherche à supprimer la vie que pour autant qu'elle consiste à surmonter le déplaisir engendré par les tensions et les besoins, alors le principe de Nirvâna n'est qu'une forme du principe de plaisir ; et la pulsion de mort s'apparente à l'Eros. Inversement, l'Eros semble avoir part à la nature de la pulsion de mort : la tendance à la perpétuation et à la stagnation du plaisir manifeste chez l'Eros un refus d'abandonner l'état d'équilibre que procure le plaisir et de faire face à des tensions nouvelles ; caractère statique qui ne s'oppose peut-être pas à la vie, mais certainement au progrès. Freud a bien entrevu l'unité originare de ces

---

2. La « Plasticité » pulsionnelle impliquée par cette conception devrait suffire à refuter l'idée que les pulsions sont des substrats biologiques invariables : seules restent constantes l'« énergie » des pulsions et aussi, dans une certaine mesure, leur « localisation ».

deux pulsions : il parle de leur « nature conservatrice » commune, et de la « pesanteur interne », « de l' « inertie » de toute existence. Mais il a repoussé ces pensées, comme effrayé, pour s'en tenir à la dualité de l'Eros et de la pulsion de mort (ou encore, du principe de plaisir et du principe de Nirvâna), malgré la difficulté par lui maintes fois soulignée de trouver dans l'organisme des pulsions qui n'aient pas pour origine la libido. La vie se définit alors par un « mélange » efficace des deux pulsions fondamentales, et la pulsion de mort, même si elle est mise au service de l'Eros, conserve son énergie propre. Cette énergie destructive sera simplement détournée du corps et dirigée, sous la forme d'une agression socialement utile, vers le monde extérieur (la nature, les ennemis licites) ; elle servira aussi, en tant que conscience morale localisée dans le surmoi, à maîtriser les pulsions, servant ici encore les intérêts de la société.

Ainsi, les pulsions destructives sont mises au service des pulsions de vie, mais au prix d'une modification radicale de ces dernières. C'est précisément aux transformations de l'Eros que Freud a consacré la majeure partie de son œuvre. De cette étude, nous ne reprendrons ici que ce qui intéresse directement le destin de la liberté. L'Eros, considéré comme pulsion de vie, c'est la sexualité dont la fonction d'origine n'est ni plus ni moins que d' « obtenir du plaisir à partir de diverses zones du corps ». Freud précise que cette fonction « ne sera mise qu'ultérieurement au service de la reproduction<sup>3</sup> », indiquant par là le caractère « pervers et polymorphe » de la sexualité : non seulement les pulsions peuvent prendre indifféremment pour objet le corps propre ou le corps de l'autre, mais elles échappent à toute localisation sur des régions du corps déterminées, et à toute délimitation de leurs fonctions. Le primat de la sexualité génitale et de la reproduction (et plus tard de la monogamie) est en quelque sorte surajouté : effet tardif du principe de réalité, c'est-à-dire conséquence historique de la lutte menée par les sociétés humaines contre la nature asociale du principe de plaisir.

---

3. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. A. Berman, P. U. F., 1949, p. 13.

A l'origine<sup>4</sup>, c'est l'organisme tout entier, dans toutes ses activités et relations, qui constitue le champ virtuel de la sexualité, et se voit régi par le principe de plaisir. C'est pourquoi il est nécessaire de le « déssexualiser » pour le rendre capable de supporter un travail déplaisant et de s'y consacrer.

De ce processus de déssexualisation, tel que Freud l'a décrit, nous ne pouvons rappeler ici que les deux principaux moments. Au cours du premier, les pulsions dites « partielles » sont réfrénées, et la sexualité pré-génitale, ou non génitale, doit renoncer à considérer comme zone érogène l'organisme tout entier ; certaines pulsions partielles, perdant leur indépendance, entrent au service de la génitalité, dont elles apparaissent alors comme des phases préliminaires ; les autres font l'objet d'une sublimation ou même, en cas de résistance, d'une répression totale — auquel cas elles sont dénoncées comme perversions et frappées d'un tabou. Le deuxième moment, c'est la désensualisation de la sexualité et de l'objet sexuel par l'« amour », qui donne un moyen éthique pour circonscrire et maîtriser l'Eros. Seule cette désensualisation, qui compte parmi les acquis les plus importants et les plus tardifs de la civilisation, permet à la famille patriarcale et monogame de se constituer en « cellule de base » normale de la société.

Toutes ces transformations reposent sur le processus de liquidation du complexe d'Œdipe, qui assure la limitation de l'Eros à une fonction particulière constituée par la sexualité (génitale) avec ses diverses incidences, et empêche l'érotisme de dépasser la mesure socialement tolérable. L'Eros n'est plus alors cette pulsion de vie qui gouvernait tout l'organisme et revendiquait l'organisation de tout le

---

4. La notion d'origine revêt chez Freud une signification à la fois structurelle (fonctionnelle) et temporelle (tant ontogénétique que phylogénétique). La structure pulsionnelle « originaire » est celle qui régnait dans la préhistoire de notre espèce ; transformée au cours de l'histoire, elle continue d'agir, tant pour l'individu que pour l'espèce, comme fondement préconscient et inconscient de leur histoire, ainsi que le montrent clairement les phénomènes de la petite enfance. Il s'agit là d'une des conceptions les plus profondes de Freud : celle d'une humanité qui reste, au niveau de l'individu comme à celui de l'espèce, sous l'empire de puissances « archaïques ».

milieu humain et naturel, il est devenu une affaire privée pour laquelle les hommes, accaparés par les rapports sociaux qui leur sont imposés, à savoir les relations de travail, ne peuvent trouver ni le temps ni l'espace ; et il ne redevient « général » qu'en tant que fonction de reproduction. Dans la société civilisée, c'est cette répression des pulsions — car la sublimation est elle aussi une répression — qui forme la condition fondamentale de l'existence.

Désormais, c'est cette transformation bio-psychologique qui détermine le but de l'existence humaine et la manière dont chaque homme pourra la vivre. La vie est ressentie comme une lutte contre soi-même et contre le milieu, lutte qu'il s'agit d'endurer et de remporter. C'est le déplaisir, et nullement le plaisir, qui en forme la substance ; le bonheur peut y apparaître comme récompense, moment de détente, pur hasard ou instant fugitif, mais en aucun cas comme le but même de l'existence ; ce but, c'est plutôt le travail, et un travail qui est fondamentalement travail aliéné. Bien rares sont les situations qui permettent à l'homme de travailler « pour soi » et de satisfaire dans son métier ses besoins véritables, qu'ils soient ou non sublimés ; en général, toute sa journée est consacrée à la réalisation d'une tâche sociale fixée d'avance, et il ne dispose pour son accomplissement personnel, si même il en est question, que de quelques loisirs clairsemés. Cette organisation du temps social ne fait que prolonger la structure pulsionnelle arrêtée dans l'enfance : sans la limitation de l'Eros, il serait impossible de réduire ainsi le temps libre, c'est-à-dire le temps de plaisir, au profit d'un travail qui occupe la plus grande part de chaque journée. Et de cette répartition du temps résulte aussi la division de l'existence en contenu principal (le travail aliéné) et contenu secondaire (le non-travail).

Cependant, c'est cette organisation des pulsions qui, en détrônant le principe de plaisir, jette aussi les fondements de la morale, dont l'influence n'a cessé de croître sur le développement de la civilisation occidentale. La négation du principe de plaisir, le renoncement et le *pathos* impliqués par le travail, c'est maintenant l'individu qui les reproduit *instinctivement* : grâce à la modification

répressive des pulsions, les lois sociales sont assumées par l'individu lui-même ; la servitude imposée par la société apparaît alors comme fait d'autonomie et donc comme liberté. Si la psychanalyse s'en était tenue là, elle ne constituerait guère plus qu'une justification psychologique de la conception idéaliste de la liberté ; selon cette conception, qui à son tour ne sert qu'à justifier du point de vue philosophique le fait de la domination culturelle, la liberté se définit par opposition au plaisir, de sorte que les appétits sensibles doivent d'abord être maîtrisés, voire réprimés, pour que puisse apparaître la liberté. Kant conçoit la liberté essentiellement comme liberté morale (intérieure, intelligible) et donc comme contrainte : « L'homme est d'autant plus libre qu'il est moins accessible à la contrainte physique et qu'il l'est plus à la contrainte morale (à la simple représentation du devoir<sup>5</sup>). » Le passage du règne de la nécessité au règne de la liberté s'effectue ici comme progrès de la contrainte physique à la contrainte morale, mais l'objet de la contrainte reste inchangé : c'est l'homme en tant qu'il appartient au « monde sensible ». D'un autre côté, cette contrainte morale, loin d'être purement morale, s'exerce à travers des institutions bien matérielles ; de la famille à l'usine ou à l'armée, toute l'existence de l'individu est soumise à ces puissantes incarnations du principe de réalité. C'est sur cette double base de la contrainte morale que se développe la liberté politique ; arrachée jadis à l'absolutisme au prix d'émeutes et de batailles sanglantes, elle est maintenant organisée et garantie, mais en même temps paralysée, par le biais de l'autodiscipline et de l'autocensure. Les individus ont appris non seulement qu'ils ne doivent pas extérioriser leur liberté, mais encore qu'elle est soumise à certaines obligations, dont la moindre n'est pas la répression des pulsions. Contrainte physique et contrainte morale ont ainsi un dénominateur commun, la domination.

Freud s'accorde pleinement avec la morale idéaliste et la politique libérale pour reconnaître la domination comme

---

5. E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Introduction de la 2<sup>e</sup> partie (Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu). Trad. Barni, Durand, 1855.

fondement universel, rationnel, de toute l'évolution culturelle. Il admet que la liberté contient nécessairement une part de contrainte : l'urgence de la vie, les impératifs de la lutte pour l'existence, rendent indispensable la répression des pulsions, qui sont par elles-mêmes amORALES. Progrès ou barbarie, telle est l'alternative. Soulignons une fois de plus que pour Freud la raison profonde de cette répression réside dans les prétentions illimitées du principe de plaisir, dans la tendance constitutionnelle de l'organisme à s'engourdir dans le repos, la satisfaction et la paix. La « nature conservatrice » des pulsions les rend radicalement improductives, par rapport à la productivité aliénée qui dirige toute l'évolution culturelle, à tel point que même l'autoconservation de l'individu, pour autant qu'elle implique un déplaisir, ne constitue pas un but pulsionnel originaire. Dans sa dernière version, la théorie des pulsions ne reconnaît plus l'autonomie de l'instinct de conservation, qu'elle fait dériver soit de l'Eros, soit des pulsions d'agression. Ainsi, seule la défaite des tendances improductives et conservatrices rend possibles la civilisation et la vie sociale, et permet par conséquent le développement de l'espèce. La paix et le repos, le principe de plaisir, ne sont d'aucune valeur dans la lutte pour l'existence : « Le programme du principe de plaisir (être heureux) n'est pas réalisable<sup>6</sup>. »

La transformation répressive des pulsions s'incorpore à la constitution biologique de l'organisme, faisant régner l'histoire jusque sur la structure pulsionnelle de l'homme ; et la culture devient nature, puisque c'est de lui-même que l'individu accepte et reproduit le principe de réalité. Grâce à la limitation de l'Eros à cette fonction partielle qu'est la sexualité, grâce au parti que la société a su tirer des pulsions destructives, l'individu devient, ne suivant en cela que sa nature propre, le sujet-objet d'un travail socialement utile, fondé sur la dénomination de la nature et des hommes. La technique, elle aussi, provient de la répression ; même les plus belles de ses conquêtes, celles qui contribuent le mieux à adoucir l'existence humaine,

---

6. Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. Odier, Denoël, 1934, p. 21.

témoignent de ses origines : une nature violentée, un être humain mutilé. « La liberté individuelle n'est pas une valeur culturelle<sup>7</sup>. »

Dès que la société civilisée se trouve établie de façon solide, la transformation répressive des pulsions sert de fondement psychologique à une triple domination :

— sur soi-même et sur sa nature propre : sur la sensualité de pulsions qui ne cherchent que jouissance et satisfaction,

— sur le travail que fournissent les individus, ainsi rendus soumis et disciplinés,

— sur la nature extérieure (par la science et la technique). A la domination ainsi divisée correspond une triple liberté :

— par rapport à la pure nécessité de satisfaire les pulsions : liberté de renonciation, qui permet de contenir la jouissance dans la mesure socialement tolérable : liberté morale,

— par rapport à la violence arbitraire et de l'anarchie qui caractérisent la lutte pour l'existence : liberté politique,

— enfin, par rapport à la violence naturelle ; la domination de la nature permet à la raison humaine de transformer le monde : liberté intellectuelle.

La substance psychique commune de cette triple liberté n'est autre que la servitude : la domination des pulsions, que la société a rendue naturelle et qui perpétue les institutions de la domination. Cette servitude culturelle est d'une nature très particulière : elle est servitude raisonnable, domination raisonnable, aussi longtemps du moins qu'elle sert à assurer le passage de l'animal humain à l'être humain, de la nature à la culture. Mais reste-t-elle raisonnable une fois la culture pleinement développée ?

C'est ici que la théorie des pulsions met en question le développement de la civilisation. Cette mise en question est née de la pratique psychanalytique, de l'expérience clinique, qui constitue pour Freud la seule source valable de la réflexion théorique. Ainsi, la civilisation se trouve remise en cause dans l'individu et par l'individu, l'individu malade,

---

7. *Ibid.*

le névrosé. Certes, la maladie n'est jamais que destin individuel, affaire privée ; mais, dans la psychanalyse, le privé apparaît comme une particularité du destin universel, à savoir de la blessure traumatique infligée aux hommes par la transformation répressive des pulsions. Lorsqu'il demande comment les hommes ont été façonnés par la culture, Freud n'oppose pas la culture à un quelconque « état de nature », mais seulement aux besoins historiques de l'individu et à leurs possibilités de satisfaction.

Nous avons dit quelle était la réponse de Freud : à mesure que progresse la culture et que devient plus puissant l'appareil par lequel elle développe et satisfait les besoins sociaux, les sacrifices qu'elle doit imposer aux individus pour maintenir la structure pulsionnelle nécessaire se font de plus en plus contraignants.

La conception freudienne implique que la répression augmente avec les progrès de la civilisation, parce que ceux-ci accroissent aussi la quantité d'oppression et d'agression. Cette thèse semble pour le moins problématique, si l'on compare les libertés contemporaines aux libertés anciennes. Il ne fait pas de doute que la morale sexuelle s'est considérablement relâchée depuis le XIX<sup>e</sup> siècle ; de même, la structure patriarcale de la domination a perdu beaucoup de son importance, et avec elle le rôle de la famille en tant qu'agent de formation et de socialisation ; quant aux libertés politiques en Occident, elles sont bien plus étendues qu'auparavant, même si réapparaît en elles la substance de la période fasciste et que l'augmentation de la quantité d'agression se passe de démonstration. De toute façon, la liaison essentielle qu'établissait Freud entre cette évolution et la dynamique des pulsions n'est nullement évidente, à considérer la libéralité accrue de la morale publique et privée. Il reste que la situation contemporaine, si nous la soumettons de façon plus concrète aux catégories freudiennes, se présente à nous sous un jour nouveau.

# la notion de progrès à la lumière de la psychanalyse

(1968)\*

Je commencerai par définir les deux grands aspects sous lesquels la culture occidentale moderne envisage la notion de progrès. Suivant la première, le progrès se définit avant tout de façon quantitative, indépendamment de tout jugement de valeur. Par progrès on entend ici qu'au cours du développement de la civilisation, et en dépit de bien des périodes de régression, l'homme a augmenté la masse de ses connaissances et capacités, sachant les utiliser en vue de la domination de plus en plus générale de son milieu humain et naturel. Le résultat de ce progrès, c'est la constante croissance de la richesse collective. Cependant, avec le développement de la civilisation s'accroissent non seulement les besoins des hommes, mais aussi les moyens permettant de les satisfaire. Aussi la question reste-t-elle ouverte de savoir si le progrès ainsi défini contribue aussi au perfectionnement de l'homme et à la promotion d'une existence plus libre et plus heureuse. A cette conception quantitative du progrès, que nous désignerons comme « technique », s'oppose une conception qualitative, qui s'est élaborée surtout dans la philosophie idéaliste, dans l'œuvre de Hegel en particulier. Dans cette conception qualitative, le progrès historique consiste bien plutôt en la réalisation de la liberté humaine, de la moralité : à

---

\* Paru pour la première fois sous le titre de « Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse » in *Psychoanalyse und Politik*, Francfort et Vienne, Europäische Verlagsanstalt, 1968, pp. 35-53. Traduit de l'allemand par Jean-Baptiste Grasset. (Cf. les remarques de l'auteur sur ce texte au début du chapitre précédent).

mesure que les hommes accèdent, de plus en plus nombreux, à la liberté, la conscience de la liberté en suscite la généralisation. Le résultat du progrès consisterait donc dans l'humanisation progressive des hommes, dans la disparition de l'esclavage, de l'oppression, de l'arbitraire et de la souffrance. Nous appellerons humanitaire une telle conception qualitative du progrès.

Cependant, ces deux aspects de la notion de progrès sont intimement liés l'un à l'autre : le progrès technique apparaît comme la condition préalable de tout progrès humanitaire. Pour que l'humanité puisse se débarrasser de l'esclavage et de la misère et accéder à un degré toujours plus grand de liberté, l'avance des techniques est en premier lieu indispensable ; sans une domination très poussée de la nature, jamais la richesse sociale ne sera suffisante pour permettre aux besoins des hommes de devenir plus humains, tant dans la forme qu'ils revêtent que dans le processus de leur satisfaction. Cependant, du progrès technique ne résulte pas de façon mécanique un progrès humanitaire : il faudrait savoir comment la richesse sociale sera répartie, et au service de qui seront employées les nouvelles connaissances et aptitudes des hommes. Si le progrès technique, en tant que tel, est bien la condition nécessaire de la liberté, il n'implique nullement la réalisation effective d'un plus haut degré de liberté. Il y a longtemps que l'idée d'une société d'abondance de type totalitaire n'est plus une spéculation si abstraite ; les hommes y voient sans doute leurs besoins plus ou moins satisfaits, mais de telle sorte qu'ils restent sous tutelle du berceau à la tombe, tant dans leur vie privée que dans leur existence publique. Leur bonheur, si même il peut encore en être question ici, n'est qu'un bonheur sous tutelle.

On constate dans la formulation philosophique de la notion de progrès une tendance manifeste à neutraliser en quelque sorte le progrès. Au XVIII<sup>e</sup> siècle encore, jusqu'à la Révolution française, le progrès technique est conçu comme qualitatif. Le perfectionnement technique n'est pas dissocié du perfectionnement de l'espèce humaine ; cela apparaît très clairement chez Condorcet. Tout change au XIX<sup>e</sup> siècle ; si nous comparons l'idée du

progrès que se fait Condorcet à celle de Comte ou de Mill, il est évident que ces derniers ont accompli une neutralisation volontaire. Mill et Comte s'efforcent de déterminer le concept de progrès sans recourir aux valeurs : du progrès technique ne doit nullement résulter la perfection de l'homme. Une telle conception implique que la composante qualitative du progrès se voit rejetée de plus en plus dans le domaine de l'utopie. Cette composante qualitative apparaît dans tous les systèmes qui favorisent le facteur humanitaire par rapport au facteur technique : les systèmes pré-scientifiques, puis le socialisme scientifique ; mais elle n'appartient pas au concept de progrès lui-même : celui-ci est neutre et libre de tout jugement de valeur, ou du moins se donne-t-il pour tel.

Ce concept de progrès, qui se prétend indépendant de toute valeur, semble caractériser de mieux en mieux, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, le développement de la civilisation et de la culture occidentales. Or il repose sur un jugement de valeur bien défini, qui révèle à quel principe immanent ressortissent dans les faits les progrès de la société industrielle moderne. Le trait essentiel de ce jugement de valeur, c'est la productivité, qui est considérée comme valeur suprême dans la mesure où elle ne consiste pas seulement à accroître la production de biens matériels et intellectuels, mais encore à généraliser la domination de l'homme sur la nature. Mais cela soulève une question : la productivité, pour quoi faire ? A cette question on répond invariablement : pour satisfaire les besoins des hommes, bien sûr. La productivité doit permettre de mieux les satisfaire, et à une plus vaste échelle, puisqu'elle consiste, en dernière analyse, à produire des valeurs d'usage dans l'intérêt des hommes. Mais, la notion de productivité, loin de s'appliquer seulement à la nourriture, à l'habillement ou au logement, recouvre aussi la fabrication de bombes ou de machines à sous et implique la destruction des produits invendables. Dès lors, nous pouvons tenir pour certain que cette notion est à la fois malhonnête et incapable de fonder la légitimité de la productivité. Nous sommes donc en droit de laisser ouverte la question : la productivité, pour quoi faire ? Il semble que la productivité apparaisse toujours davantage comme une

fin en soi. Toute question portant sur son utilisation, non seulement reste sans réponse, mais se trouve de plus en plus fortement refoulée.

De ce que la productivité est essentiellement inhérente à notre principe de progrès, il résulte que la vie est ressentie et vécue comme travail et le travail devient le contenu de l'existence. Le travail est conçu comme socialement nécessaire et profitable, sans l'être comme nécessaire ni rémunérateur pour l'individu. Il s'instaure ainsi un divorce entre besoin social et besoin individuel, et le développement de la société industrielle sous ce principe de progrès ne fait probablement qu'accentuer cette divergence. En d'autres termes, le travail, qui devient la réalité même de l'existence, est un travail aliéné : il empêche l'individu d'accomplir les plus humains de ses besoins et de ses facultés, et si même il lui permet une satisfaction, ce n'est que de façon secondaire, ou seulement en dehors du temps de travail. Cela veut dire que le principe de progrès qui régit le développement de la société industrielle n'implique pas la satisfaction et l'accomplissement de l'homme, son repos et son bonheur, comme des fins, et encore moins comme les valeurs les plus hautes ; ces valeurs, si elles sont reconnues, apparaissent comme subordonnées, et destinées à le rester.

Une telle hiérarchie de valeurs, qui ne voit dans la satisfaction et le bonheur de l'individu que des éléments secondaires, répond à une hiérarchie des facultés humaines propre à la notion de progrès : l'être humain se dédouble en facultés supérieures, spirituelles, d'une part, et facultés inférieures, sensibles, de l'autre, de telle sorte que la raison et les facultés supérieures sont déterminées et définies par opposition aux prétentions des sens et des pulsions. La raison apparaît comme un principe de renonciation et de contrainte, dont la tâche n'est pas de diriger les sens et les facultés inférieures de l'homme, mais bien de les réprimer. Par suite, la liberté de l'homme est conçue ici comme affranchissement par rapport aux besoins des sens et des pulsions, comme transcendance par rapport à la satisfaction des besoins et comme l'autonomie de cette transcendance. Ce n'est jamais à cette satisfaction qu'il appartient de décider de l'extension et du contenu

de la liberté. La liberté transcende la satisfaction déjà atteinte vers quelque chose d'autre, de « plus élevé ». Et, finalement, cette transcendance, élément essentiel de la liberté, apparaît comme une fin en soi, tout autant que la productivité à laquelle elle renvoie. Il devient impossible de répondre à la question : la transcendance, pour quoi et vers quoi ? La transcendance comme telle suffit à déterminer l'essence de la liberté. Pourquoi cette transcendance ? Pourquoi ce dépassement sans fin d'un état déjà atteint ? Pourquoi est-ce précisément selon cette dynamique que doit se définir l'essence de l'homme ? Autant de questions qui restent en suspens, tout comme celle de savoir pourquoi l'accroissement de la productivité doit être tenu pour valeur suprême et principe moteur du progrès. La liberté, ainsi définie comme son propre but et dissociée de la satisfaction, devient liberté malheureuse. Elle apparaît comme un fardeau, et pourtant les philosophes et les poètes la transfigurent et l'exaltent : la liberté dans la misère ou dans le travail, voire la liberté dans les chaînes, devient la gloire de l'existence humaine, ce à quoi se reconnaît véritablement l'homme. Sans la négativité dont est empreinte cette conception, il serait absolument impossible de déterminer l'essence de la liberté ; aussi cette négativité réalise-t-elle l'accord de la philosophie idéaliste et de l'existentialisme moderne, de Kant et de Sartre. Dans la définition sartrienne de la liberté comme perpétuelle transcendance pour elle-même on retrouve exactement la même négativité, en tant que détermination d'essence de la liberté, qui apparaît dans la philosophie idéaliste lorsqu'elle définit la liberté comme contrainte morale intériorisée, comme négation de la satisfaction et du bonheur, — soit, finalement, comme ce qui s'oppose aux penchants.

Dans la conception moderne du progrès intervient une représentation du temps tout à fait caractéristique : le temps apparaît ici sous la forme d'une ligne droite ou d'une courbe indéfiniment ascendante, comme un devenir qui déprécie toute existence pure. Le présent n'est vécu qu'en regard d'un avenir plus ou moins incertain ; d'emblée, l'avenir menace le présent, et c'est dans l'angoisse qu'on l'imagine et qu'on le vit. Quant au passé, il dispa-

rait sans possibilité de retour ni de correction ; mais, pour autant précisément qu'on n'en dispose pas, il contribue encore à déterminer le présent. La durée comme quiétude, comme plénitude, celle de la satisfaction et du bonheur individuels, ne peut apparaître, dans ce temps vécu de façon linéaire, que surhumaine ou infra-humaine : surhumaine, comme la béatitude éternelle, dont la possibilité implique que l'être ait disparu de la terre ; infra-humaine, pour autant que, dans le désir d'éterniser l'instant du bonheur, rien ne se fait jour que l'inhumain, l'anti-humain, par quoi le diable acquiert un droit sur les hommes.

Récapitulons : à expliciter la notion de progrès, on la trouve, autant que le progrès lui-même, chargée de négativité et de transcendance fermée sur soi, hostile à la paix et au bonheur. On ne peut exclure l'hypothèse que cette négativité du principe de progrès soit la force motrice du progrès lui-même, celle qui seule le rend possible. Pour se rapprocher de la problématique freudienne, on peut se demander si le progrès est nécessairement fondé sur le malheur et la frustration et s'il faut absolument qu'il leur reste lié. Rappelons un mot de John Stuart Mill : « Assurément, il n'est pas d'amélioration dans les affaires humaines qui ne soit le fait de quelque tempérament insatisfait . » Si on tient cette affirmation pour exacte, on peut dire inversement — et tel est bien, au sens strict, l'envers de cette conception du progrès — que le contentement, la satisfaction, la paix, s'ils peuvent bien procurer à l'homme du bonheur, ne servent pas, à proprement parler, la cause du progrès ; c'est de la guerre, en tant que lutte pour l'existence, que naissent toutes les découvertes ; celles-ci ne contribuent à l'amélioration et à la satisfaction des besoins humains que subsidiairement, et souvent longtemps après coup. C'est seulement sur la base de la frustration et de la souffrance qu'ont pu prendre corps jusqu'à maintenant tous les acquis de la civilisation.

Nous voici au centre de la problématique freudienne. Selon Freud, le bonheur, pas plus que la liberté, n'est un produit de la civilisation. Le bonheur, la liberté, sont incompatibles avec la civilisation, dont le développement repose sur l'oppression, la restriction, le refoulement des

pulsions sensuelles. Elle est inconcevable sans une transformation répressive des instincts. En effet, Freud tient pour une loi évidente et invariable que l'organisme humain, régi primitivement par le principe de plaisir, ne recherche rien que d'éviter la douleur et d'obtenir le plaisir, ce qu'évidemment la civilisation ne peut assurer. L'excessive faiblesse des hommes, la parcimonie et la cruauté de leur milieu, rendent dès lors nécessaires la répression et le renoncement aux instincts ; jamais autrement ne sauraient être acceptés le travail pénible, les interdictions, les privations, qui, en tant qu'énergie instinctuelle transformée de façon répressive, rendent seuls possible le progrès de la civilisation. Le principe de plaisir doit être remplacé par le « principe de réalité » si l'on veut que les sociétés humaines sortent de la sphère animale pour accéder à la véritable humanité. J'ai dit tout cela de façon grossière et schématique, pour éviter simplement que ne se renouvelle ici un grave malentendu : celui qui consiste à prendre, en quelque sens que ce soit, Freud pour un irrationaliste. Peut-être les dernières décennies n'ont-elles pas connu de penseur plus rationaliste que Freud, dont tout l'effort a tendu à montrer que l'amélioration de la condition humaine nécessite la subordination à la raison de toutes les forces irrationnelles restées vivantes dans l'homme. Sa phrase : « Le ça doit être remplacé par le moi <sup>1</sup> » représente peut-être la formule la plus rationaliste qu'on puisse imaginer en psychologie.

Mais pourquoi le triomphe du principe de réalité sur le principe de plaisir est-il indispensable au développement de la civilisation ? Qu'est-ce que le principe de réalité comme principe de progrès ? Selon la version tardive de la théorie freudienne (sur laquelle seule je m'appuie ici), l'organisme n'est pas propre à la socialisation tant que ses deux instincts fondamentaux, l'Eros et la pulsion de mort, n'ont pas subi une limitation. De ce fait, ces instincts ne permettent pas la construction d'une société humaine, dans laquelle la satisfaction des besoins doit

1. « Wo Es war soll Ich Werden ». Cf. S. Freud, « Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse », *Werke*, XV, p. 86.

être assurée de façon relativement certaine : Eros, s'il n'est limité, ne vise qu'à obtenir un plaisir toujours plus intense et plus durable ; et la pulsion de mort, si elle n'est limitée, n'a d'autre but que la régression à l'état prénatal et donc, indirectement, la suppression de toute forme de vie. Pour que puissent advenir la civilisation et la culture, il faut que le principe de plaisir soit remplacé par un autre principe, qui permette la formation et le maintien de la société : le principe de réalité. Il ne consiste en rien d'autre, selon Freud, qu'en un renoncement productif, qui se développe comme le système de toutes les transformations des instincts, de toutes les renoncements, substitutions et sublimations que la société doit imposer aux individus pour les soustraire à l'emprise du principe de plaisir et en faire des instruments de travail utilisables. En ce sens, le principe de réalité s'identifie au principe de progrès, car seul le caractère répressif du principe de réalité est capable de détourner l'énergie instinctuelle vers un travail pénible fondé sur la renonciation et le rejet des désirs instinctuels, qui peut devenir et rester, à ce prix seulement, socialement productif.

Quels sont les résultats psychiques de cette domination du principe de réalité ? La transformation répressive de l'Eros, qui commence avec la prohibition de l'inceste, conduit dès la petite enfance au dépassement du complexe d'Œdipe, et par là à l'intériorisation de l'autorité paternelle. Dès ce moment s'introduit ce qui va constituer la modification essentielle de l'Eros au contact du principe de réalité : sa transformation en sexualité. A l'origine, Eros est plus que la simple sexualité : non pas une pulsion partielle, mais une force qui domine tout l'organisme ; ce n'est qu'ultérieurement qu'il est mis au service de la reproduction, et se localise comme sexualité. Cela requiert une déssexualisation de l'organisme, qui seule permet à l'organisme soumis au principe de plaisir de devenir un instrument de travail, capable de fournir une énergie qui, sans cela, n'aurait été que de l'énergie érotique. Le corps se trouve pour ainsi dire libéré de l'Eros intégral qui d'abord le gouvernait et c'est ce qui lui permet de se soumettre au travail sans plaisir qui forme le contenu de l'existence. La transformation répressive de la structure

psychique primitive constitue la base psychologique du travail social et du progrès culturel, pour autant qu'elle concerne les individus eux-mêmes. De cette transformation ne résulte pas seulement la conversion de l'organisme en l'instrument d'un travail sans plaisir, mais surtout la dépréciation du bonheur et du plaisir comme fins en soi, la subordination du bonheur et de la satisfaction individuels à une productivité sociale sans laquelle il ne saurait y avoir de progrès culturel. Cependant, c'est cette dépréciation de la satisfaction et du bonheur individuels qui permet aussi le progrès de l'animal humain à l'être humain : le passage de la simple nécessité d'assouvir ses instincts, qui ne peut pas procurer à proprement parler de jouissance, à une jouissance médiatisée, à un comportement réfléchi, qui sont ce qui caractérise l'homme.

Quels sont les effets de la transformation répressive de la pulsion de mort ? Ici encore, tout commence avec la prohibition de l'inceste. L'interdit définitif sur la mère, lancé par le père, constitue une défaite durable pour la pulsion de mort, pour le principe de Nirvâna, et entraîne sa subordination aux pulsions de vie. En effet, le désir incestueux de la mère tendait également à réaliser le but dernier de la pulsion de mort, la régression à l'état prénatal ; cet état, pour autant qu'il ne comporte ni douleur ni besoins, apparaît comme agréable, et les pulsions le recherchent d'autant plus que l'existence devient plus pénible et douloureuse. Il reste alors une certaine énergie psychique attachée à la pulsion de mort qui sera utilisée socialement de deux façons. Elle sera d'abord dirigée vers l'extérieur, sous la forme d'une énergie destructrice utile à la société. La pulsion de mort ne cherchera plus à abolir l'existence propre par le biais de la régression, mais bien à supprimer la vie extérieure : destruction de la nature (qui se présente comme domination de la nature) et destruction des ennemis reconnus comme tels par la société, à l'intérieur comme à l'extérieur de la société. Mais, plus importante encore que cette issue vers l'extérieur accordée à la pulsion de mort, il en est une autre, tournée cette fois vers l'intérieur, celle qui consiste à utiliser cette énergie destructrice comme moralité sociale, comme conscience morale, qui se localisera dans le surmoi et fera

accepter par le moi les prétentions et les exigences du principe de réalité. Le résultat de la transformation sociale de la pulsion de mort est donc la destructivité. Celle-ci, en tant qu'agression utile, en tant que domination de la nature, constitue l'un des fondements de la civilisation et de la culture ; et, en tant qu'agression morale, qui rassemble dans la conscience morale toutes les exigences dictées au ça par la moralité, elle représente encore un élément culturel indispensable.

Ce qui est déterminant, c'est que cette transformation répressive des instincts (et elle seule), non seulement rend possible le progrès culturel, mais l'entraîne de façon automatique. Qu'elle se soit réalisée pleinement, que les individus par conséquent aient été transformés instinctuellement, et ce sont eux-mêmes qui reproduiront le progrès culturel. Mais, à l'instant même où le progrès, grâce à la transformation répressive des instincts, devient ainsi automatique, il se dépasse soi-même et se nie. Il interdit la jouissance de ses propres produits, et c'est justement cette interdiction qui permet d'accroître encore la productivité et, par là, le progrès. Cette dynamique antagonique par laquelle se caractérise le progrès se développe plus précisément de la façon suivante : le progrès n'est possible que par le détournement vers le travail d'une certaine quantité d'énergie instinctuelle, qui acquiert ainsi une utilité sociale, c'est-à-dire par la « sublimation ». Mais cette sublimation n'est elle-même possible que comme sublimation élargie ; car pour être efficace elle doit se soumettre à sa dynamique propre, qui tend à accroître son extension et son intensité. Au contact du principe de réalité, la libido se détourne de ses buts instinctuels primitifs, qui étaient certes générateurs de plaisir pour l'individu, mais également inutiles, voire néfastes, pour la société, et elle se transforme en productivité sociale. Sous cette forme, elle contribue sans doute à améliorer les ressources matérielles et intellectuelles qui permettront de satisfaire les hommes ; mais en même temps elle leur interdit de jouir pleinement de ces ressources, car en tant qu'énergie instinctuelle répressive elle les a déjà conditionnés de telle sorte qu'ils sont incapables de concevoir la vie autrement qu'à travers une hiérarchie de valeurs qui

refuse la qualité de fins à la jouissance, au repos, à la satisfaction, ou les subordonne à la productivité. L'augmentation de la quantité d'énergie investie dans ce renoncement augmente la productivité sans pour autant procurer de satisfaction à l'individu. Celui-ci, en s'interdisant de jouir de cette productivité, accumule le potentiel d'une nouvelle productivité et reporte ce processus à un niveau supérieur, où se sera à la fois accrue la production et renforce l'interdit jeté sur les fruits de cette production. Cette structure psychique ne fait que refléter l'organisation spécifique du progrès dans la société industrielle avancée. On peut parler ici d'un cercle vicieux du progrès. La productivité croissante du travail social reste liée à une répression croissante, qui à son tour contribue à accroître la productivité. Soit encore : le progrès doit continuellement se nier lui-même pour pouvoir subsister. Il faudra constamment que les penchants des hommes soient sacrifiés à la raison, leur bonheur à une liberté transcendante, afin que la promesse du bonheur les maintienne dans un travail aliéné, les incite à rester productifs, à s'interdire la pleine jouissance de leur productivité, et ainsi à perpétuer cette productivité.

Evidemment, Freud n'a pas formulé de cette façon ce refus de soi-même qui caractérise le principe de progrès. Je suis cependant convaincu qu'il se trouve inscrit dans ses théories, et notamment dans la dialectique de la domination paternelle telle que Freud l'a développée. Cette dialectique revêt une importance primordiale pour la notion de progrès elle-même. L'hypothèse freudienne sur l'origine de l'histoire des hommes, abstraction faite de son contenu empirique possible, ramasse en une image inégalable toute la dialectique de la domination, son origine, puis sa transformation et son développement avec les progrès de la civilisation. Rappelons-en les grands traits : l'histoire humaine commence le jour où dans une horde primitive l'individu le plus fort, le père primitif, se pose en maître absolu et établit sa domination sur tous les autres membres de la horde, en même temps qu'il leur interdit la possession de la femme (la mère, ou les mères), dont il se réserve seul la jouissance. Cela signifie que la répression, source du développement de la civilisa-

tion, ne provient pas de la misère naturelle ni de la faiblesse de l'homme, mais bien de la domination d'un despote qui distribue et exploite injustement cette misère et cette faiblesse, monopolisant la jouissance et se déchargeant du travail nécessaire sur les autres membres de la horde. Ce premier pas, encore préhistorique, dans la répression des instincts, entraîne nécessairement le second : la rébellion des fils contre le despotisme du père. Suivant l'hypothèse de Freud, les fils parviennent à abattre le père et ensemble ils le dévorent en un repas funèbre. La première tentative pour libérer les instincts et généraliser la satisfaction des pulsions, en mettant fin à l'iniquité de la distribution despotique et hiérarchique du bonheur et du travail, consiste donc à se libérer de la domination. Elle prend fin, selon Freud, lorsque les rebelles (les fils, ou les frères) s'aperçoivent, ou croient s'apercevoir, qu'il est impossible de se passer d'une domination, que le père n'était nullement inutile, pour despotique qu'ait été son règne. Les frères rétablissent donc la domination du père, mais cette fois de leur plein gré, et sur un mode pour ainsi dire généralisé : sous la forme de la moralité. Ils s'imposent alors eux-mêmes, et en toute liberté, les renoncements et les restrictions instinctuelles auxquelles le père les avait jadis contraints. C'est avec cette intériorisation de la domination paternelle, origine de la moralité et de la conscience morale, que commencent la culture et la civilisation. La horde de bêtes humaines devient alors la première, et la plus primitive, des sociétés humaines. Les individus ont intériorisé la répression instinctuelle et l'assument spontanément. La domination paternelle réapparaît en la personne des nombreux pères qui, chacun de son côté, soumettent à sa moralité leurs clans ou groupes sociaux, imposant ainsi la restriction des instincts et assurant sa transmission aux nouvelles générations.

Cette dynamique de la domination, qui s'amorce avec l'établissement du despotisme, passe par la révolution, puis prend fin, après la première tentative de libération, par le rétablissement du père sous une forme intériorisée et universelle — sous une forme rationnelle. Cette dynamique se répète, selon Freud, tout au long de l'histoire de la civilisation, même si ce n'est que de façon atténuée.

En effet, tous les fils, au moment de la puberté, se révoltent contre leurs pères, pour revenir ensuite sur cette rébellion, et finalement s'adapter au contexte social, se soumettre de plein gré aux renoncements instinctuels dictées par la société, et devenir ainsi eux-mêmes des pères. Cette répétition psychologique de la dynamique de la domination s'exprime également dans l'histoire mondiale, dans la dynamique invariable de toutes les révolutions passées. Ces révolutions présentent toutes un déroulement schématique presque identique. L'insurrection ayant réussi, certaines forces déterminées s'efforcent de mener la révolution jusqu'à son point extrême, celui où on pourrait peut-être parvenir à une situation non pas seulement nouvelle du point de vue quantitatif, mais bien qualitativement différente, et c'est à ce point justement que la révolution est habituellement écrasée, tandis que l'intériorisation de la domination reprend et se poursuit à un niveau supérieur. Si l'hypothèse freudienne est fondée, on peut risquer de se demander si le Thermidor qui apparaît dans toutes les révolutions du passé n'a pas eu lieu également sur le plan psychique. Est-il bien vrai que les révolutions ne sont récusées, récupérées, vaincues, que de l'extérieur ? N'existe-t-il pas déjà dans les individus une dynamique interne qui dénie la possibilité de la libération et de la satisfaction, de sorte que cette négation ne s'exerce pas seulement de l'extérieur sur les individus ?

Admettons, comme les hypothèses de Freud elles-mêmes nous y invitent, que la répression instinctuelle n'est pas simplement une nécessité naturelle, qu'elle correspond au moins autant, et peut-être essentiellement, aux intérêts d'une domination despotique ; et que le principe de réalité répressif n'est pas uniquement l'effet de la raison sociale, sans laquelle aucun progrès n'aurait été possible, mais également celui d'une certaine organisation historique de la domination ; il nous faut alors apporter à la théorie de Freud une importante correction. Car, si la modification répressive des instincts, dont nous avons montré qu'elle forme le principal contenu psychologique de la notion de progrès, ne répond ni à une nécessité naturelle ni à une fatalité historique, alors elle admet elle-même une limite

bien déterminée, limite qui ne pourra apparaître que lorsque le progrès et la répression des instincts auront rempli leur fonction historique et permis de mettre fin à la misère de la condition humaine et à la pénurie des ressources, et que la société libre sera devenue pour tous une possibilité réelle. Le principe de réalité répressif devient de plus en plus inutile à mesure que la civilisation s'approche d'un stade où il paraît historiquement possible de mettre fin à un mode de vie directement fondé sur la répression des pulsions. Les réalisations du progrès répressif annoncent le dépassement du principe même de ce progrès répressif. Une situation nouvelle apparaît qui ignore et la productivité — à la fois résultat et condition de la renonciation — et le travail aliéné ; une situation où la mécanisation croissante du travail permettra à une part toujours croissante de l'énergie pulsionnelle, jadis détournée vers le travail aliéné, de reprendre sa forme primitive, de redevenir énergie des instincts de vie. Le temps consacré au travail aliéné a constitué jusqu'à présent l'essentiel de l'existence, tandis que le temps libre accordé à l'individu pour satisfaire ses besoins apparaissait comme un pur résidu ; ici, au contraire, le temps de travail aliéné serait réduit à un minimum et même disparaîtrait complètement, de sorte que l'existence tout entière serait faite de temps libre.

Il est essentiel de prendre conscience qu'une telle évolution n'aurait rien à voir avec un simple prolongement ou renforcement des conditions actuelles. Bien plutôt, il faudrait qu'un principe de réalité qualitativement différent prenne la place du principe de réalité répressif, entraînant un bouleversement radical au niveau psychique comme au niveau historique et social. Quels seront les effets matériels de cette situation, encore décriée aujourd'hui comme relevant de l'utopie, si elle s'avère prendre de plus en plus de réalité ? Que se passera-t-il si une automatisation plus ou moins totale vient à déterminer l'orientation de la société, et intervient dans tous les domaines de l'existence ? Je ne ferai appel, pour décrire ces effets, qu'aux principaux concepts freudiens. Tout d'abord, l'énergie pulsionnelle, libérée par la mécanisation du travail et n'étant plus détournée vers des activités sans plaisir, pour-

rait redevenir énergie érotique. Toutes les puissances érotiques, tous les comportements érotiques, auxquels le principe de réalité répressif avait infligé une restriction et une déssexualisation, pourraient reprendre vie. En conséquence — et j'insiste fortement sur ce point, car c'est ici que réside le malentendu fondamental —, la sublimation, loin de prendre brusquement fin, s'accroîtrait au contraire pour constituer, sous la forme d'une énergie érotique, de nouvelles formes créatrices de culture. Il n'en résulterait nullement un quelconque pansexualisme : celui-ci relève bien plutôt de la société répressive, il ne se conçoit que comme explosion d'une énergie répressive, jamais comme accomplissement d'une énergie non répressive. Dans la mesure où l'énergie érotique serait véritablement libérée, elle cesserait de se réduire à la simple sexualité, pour diriger désormais tous les comportements de l'organisme, dans toutes ses dimensions et tous ses objectifs. En d'autres termes, l'organisme ne serait plus contraint de désavouer tout ce qui lui était interdit sous le règne du principe de réalité répressif. Recherche de la satisfaction dans un monde de bonheur, tel serait le principe sous lequel se développerait l'existence humaine.

La hiérarchie de valeurs d'un principe de progrès non répressif s'opposerait presque point par point à la hiérarchie antérieure : l'expérience fondamentale ne serait plus celle de la vie comme lutte, mais celle de la vie comme jouissance. Le travail aliéné ferait place au libre jeu des forces et des capacités de l'homme. Par suite disparaîtrait toute transcendance vide de contenu, et la liberté deviendrait autre chose qu'un projet éternellement voué à l'échec. La productivité se réglerait sur les besoins de l'homme, et celui-ci ne vivrait plus son existence sous la forme d'un devenir toujours fugitif et décevant, mais comme être-là parmi toutes les choses qui sont ou pourraient être. Le temps n'apparaîtrait plus comme une droite ou une courbe toujours ascendante, mais comme cours circulaire, comme l'éternel retour, tel enfin que l'a pensé Nietzsche comme « éternité du plaisir ».

On constatera le caractère conservateur, en un sens très précis, de ce principe de progrès non répressif et de la hiérarchie de valeurs qui en dérive. De fait, personne plus

que Freud n'a souligné la nature essentiellement conservatrice des pulsions dont le but n'est pas un changement perpétuel qui n'apporte aucune satisfaction, ni la recherche sans fin d'un quelque chose toujours situé « plus haut » et jamais obtenu, mais au contraire un certain équilibre, qui implique la stabilisation et la reproduction de conditions telles que tous les besoins puissent recevoir satisfaction, et que des besoins nouveaux n'apparaissent jamais avant qu'il soit possible de les satisfaire à leur tour de façon agréable. Mais, s'il est vrai que cette recherche de la satisfaction, accordée à la nature conservatrice des pulsions, est capable de se satisfaire par elle-même dès lors que l'existence obéit à un principe de progrès non répressif, alors tombe une importante objection à sa possibilité : une fois atteint un tel état de satisfaction, les hommes perdraient, dit-on, toute raison de travailler, et se complairaient paresseusement dans la jouissance stupide de tout ce qu'ils peuvent obtenir sans travail. Il semble qu'à ce niveau toute incitation au travail devienne au contraire superflue : si le travail fait place au libre jeu des facultés humaines, il devient évidemment inutile que les hommes soient poussés au travail par la souffrance. D'eux-mêmes, et ne réalisant en cela que leurs propres besoins, ils travailleront à promouvoir un monde meilleur, où l'existence pourra trouver en elle-même son accomplissement.

Il est intéressant de noter que l'hypothèse d'une civilisation régie par un principe de progrès non répressif a été introduite dans la tradition par des penseurs qui par ailleurs n'ont vraiment rien des partisans ou des propagandistes de la pure sensualité, du pansexualisme, ou d'une libération excessive des tendances pulsionnelles radicales. Nous ne citerons que deux exemples. Dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*<sup>2</sup>, Schiller développe l'idée d'une culture esthétique sensuelle qui réconcilierait la raison et la sensualité, c'est-à-dire la même idée que nous avons exposée ici en termes freudiens. Ce qui est important, c'est la pensée que la conversion du

---

2. Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier, 1943.

travail en libre jeu des capacités humaines constitue le but véritable de l'existence, le seul vraiment digne de l'homme. Schiller souligne que cette idée ne pourra prendre corps qu'à un stade de la civilisation où iront de pair le plus grand développement des facultés intellectuelles et spirituelles, et l'existence de ressources matérielles suffisantes pour satisfaire les besoins des hommes. Un autre penseur, qui tombe moins encore que Schiller sous le soupçon de favoriser le pansexualisme ou de prendre parti pour une libération effrénée des instincts, et dont la philosophie représente même — du moins à en croire l'image traditionnelle — une des plus répressives qui aient jamais existé, a exprimé pourtant cette idée sous sa forme peut-être la plus radicale ; nous voulons parler de Platon, et de son livre intitulé *Les Lois*, de tous nettement le plus répressif : jamais l'idée d'un Etat totalitaire n'a été développée avec une plus grande minutie. Or c'est dans un tel contexte qu'il écrit (il s'agit de déterminer quelle serait l'existence la plus digne de l'homme ; c'est l'Athénien qui parle) : « Ma réponse est qu'on doit traiter sérieusement ce qui est sérieux, mais non point ce qui n'est pas sérieux ; que seule la Divinité est par nature digne d'un attachement dont le sérieux fasse notre bonheur ; que, de son côté, l'homme, ainsi justement que je l'ai dit à un moment antérieur de notre entretien, a été fabriqué comme un objet d'amusement pour la Divinité, et il est de fait qu'être cela constitue réellement ce qu'il y a de meilleur en lui : que c'est donc en accord avec cette idée, c'est-à-dire en s'amusant aux amusements les plus beaux possibles, que tout homme et toute femme doivent passer leur vie : de cette façon-là, oui, mais non pas de la façon dont ils comprennent aujourd'hui leurs amusements !... Ce qu'ils s'imaginent, je pense, aujourd'hui, c'est que les amusements sont le but auquel tendent les occupations sérieuses : on a raison, estiment-ils en effet, de considérer la paix comme le but nécessaire de la guerre, laquelle est, d'après eux, une chose sérieuse. Or, ce qui se fait à la guerre n'est en réalité, nous le savons, ni par sa nature un amusement, ni d'autre part une éducation qui vaille jamais la peine d'être considérée par nous, n'étant, ni ne devant être ce que nous affirmons

être, à nos yeux du moins, la chose la plus sérieuse. Chacun doit donc parcourir son existence le mieux et le plus longtemps possible dans un état de paix. Puisqu'il en est ainsi, en quoi consistera la rectitude ? Ce sera l'obligation de vivre toute sa vie en s'amusant de certains amusements bien déterminés, en offrant des sacrifices, en chantant, dansant dans des conditions propres à se ménager la faveur des Dieux, et d'autre part, à repousser l'ennemi et à remporter la victoire dans la bataille... » Son interlocuteur réagit exactement de la même façon que nous : « L'espèce humaine..., tu la dénigres complètement ! » Et l'Athénien de répondre : « N'en sois pas étonné, Mégille ! Mais pardonne-moi, car c'est parce que mon regard se détournait du côté de la Divinité, et qu'en parlant j'éprouvais précisément ce que je viens de dire<sup>3</sup>. » Vous voyez que jamais Platon n'a été plus sérieux qu'à ce moment où, en des termes délibérément provocants, il exalte le travail comme jeu, et définit le jeu comme le contenu essentiel de la vie des hommes, comme le mode d'existence le plus digne d'eux.

Pour finir, je voudrais me défendre du reproche que l'on m'a, du moins je l'espère, adressé depuis longtemps. Les conditions dans lesquelles nous vivons non seulement n'ont rien à voir avec les hypothèses avancées ici, mais en constituent sous tous leurs aspects le parfait contrepied, et promettent de le rester. Aussi tient-on sans doute pour excessif et injustifié de développer une utopie selon laquelle la société industrielle moderne pourrait parvenir très rapidement à un stade où le principe de répression qui a dirigé son évolution antérieure se révélerait périmé. Il est certes difficile d'imaginer un plus grand écart entre cette utopie et la réalité actuelle ; mais peut-être l'importance de ce contraste marque-t-elle précisément une limite. En effet, moins le renoncement et la restriction répondent à une nécessité biologique ou sociale, et plus il faut faire des hommes les jouets d'une politique répressive si on veut les empêcher de réaliser des possibilités qui autre-

---

3. Platon, *Les lois*, Livre VII (*Œuvres complètes*, Pléiade, t. II, pp. 885, 886).

## LA NOTION DE PROGRÈS

ment se seraient spontanément présentées à eux. Peut-être est-il aujourd'hui moins irresponsable de développer une utopie fondée que de dénoncer comme utopique l'idée de conditions et de possibilités qui sont depuis longtemps parfaitement réalisables.

# bibliographie chronologique des travaux d'herbert marcuse <sup>(1)</sup>

## OUVRAGES :

1. *Schiller-Bibliographie unter Benutzung der Trämelschen Schiller-Bibliothek*. Berlin, S. Martin Fraenkel, 1925, 137 p.
2. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main, V. Klostermann Verlag, 1932, 368 p.
3. *Reason and Revolution : Hegel and the Rise of Social Theory*. New York, Oxford University Press, 1941, 431 p. — Seconde édition avec « Supplementary Epilogue », New York, Humanities Press, 1954, 439 p. — Edition de poche augmentée de « A Note on Dialectic », Boston, Beacon Press, 1960, 431 p. — Ed. franç., *Raison et révolution : Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Paris, éd. Minuit, 1968, coll. « Le sens commun », trad. Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier, présentation de Robert Castel, 472 p.
4. *Eros and Civilization : A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston, Beacon Press, 1955, 277 p. — Ed. de poche avec nouvelle préface, New York, Vintage Books, 1962, 256 p. — New preface « Political Preface 1966 », Boston, Beacon Press, 1966. — Ed. franç., *Eros et civilisation, Contribution à Freud*, Paris, éd. Minuit, 1963, coll. « Arguments », trad. Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, 240 p.
5. *Soviet Marxism : A Critical Analysis*. New York, Columbia Press, 1958, 271 p. — Ed. de poche avec nouvelle préface, New York, Vintage Russian Library, 1961, 252 p. — Ed. franç., *Marxisme soviétique*, Paris, Gallimard, 1963, coll. « Idées », trad. Bernard Cazes, 376 p.
6. *One-Dimensional Man : Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, Beacon Press, 1964, 260 p. — Ed. franç., *L'homme unidimensionnel. Etude sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, éd. Minuit, 1968, coll. « Arguments », trad. Monique Wittig et Herbert Marcuse, 284 p.
7. *Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1965, 179 p. — Réédition des textes n° 26, 30, 31, 32, *infra*. — Trad. franç. à paraître aux éd. Minuit, dans la coll. « Le sens commun ».
8. *Kultur und Gesellschaft II*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1965, 182 p. — Réédition des textes n° 23, 36 (revus et traduits en allemand) n° 59, 61 (en allemand), avec d'autres textes paraissant pour la première fois : « Das Veralten der Psychoanalyse », p. 85-106 et « Ethik und Revolution », p. 130-146. Trad. franç. à paraître aux éd. Minuit, dans la coll. « Le sens commun ».

---

(1) Bibliographie revue et complétée par Nicole Dumont, à partir d'éléments fournis par l'auteur.

9. *Negation*. Boston, Beacon Press, 1968.
10. À paraître : *An Essay on Liberation of Man*, Boston, Beacon Press. Trad. franç. à paraître aux éd. Minuit dans la coll. « Arguments ».
- 10 bis. *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt am Main, Europäischer Verlag, 1968, 80 p. Réédition des conférences indiquées au n° 86 avec les textes n° 49 et 50, *infra*.

OUVRAGES ÉDITÉS PAR HERBERT MARCUSE :

11. Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*, preface by Herbert Marcuse, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1957, 303 p. — Edition de poche, *ibid.*, 1964, 303 p.

ESSAIS, ARTICLES ET COMPTES RENDUS D'OUVRAGES :

12. « Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus », in *Philosophische Hefte*, Berlin, 1928, n° 1, p. 45-68.
13. « Über konkrete Philosophie », in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tübingen, 1929, col. 2, p. 111-128.
14. « Besprechung von Karl Vorländer : *Karl Marx, sein Leben und sein Werk* », in *Die Gesellschaft*, Berlin, 1929, vol. II, p. 186-189.
15. « Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode », in *Die Gesellschaft*, Berlin, 1929, vol. II, p. 356-369.
16. « Zum Problem der Dialektik I », in *Die Gesellschaft*, Berlin, 1930, vol. I, p. 15-30.
17. « Transzendentaler Marxismus? », in *Die Gesellschaft*, Berlin, 1930, vol. II, p. 304-326.
18. « Besprechung von H. Noack : *Geschichte und System der Philosophie* », in *Philosophische Hefte*, Berlin, 1930, vol. II, p. 91-96.
19. « Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit : Wilhelm Dilthey », in *Die Gesellschaft*, Berlin, 1931, vol. I, p. 350-367.
20. « Zur Kritik der Soziologie », in *Die Gesellschaft*, Berlin, 1931, vol. II, p. 270-280.
21. « Zum Problem der Dialektik II », in *Die Gesellschaft*, Berlin, 1931, vol. II, p. 541-557.
22. « Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* », in *Philosophische Hefte*, Berlin, 1931, vol. III, n° 1/2, p. 83-91.
23. « Besprechung von Heinz Heimsoeth : *Die Errungenschaften des deutschen Idealismus* », in *Deutsche Literaturzeitung*, Berlin, 1932, vol. 53, n° 43, p. 2024-2029.
24. « Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus », in *Die Gesellschaft*, Berlin, 1932, vol. II, p. 136-174.
25. « Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs », in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tübingen, 1933, vol. 69, p. 257-292. Repris dans *Kultur und Gesellschaft II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1965, p. 7-48 ; à paraître en trad. franç. aux éd. Minuit, coll. « Le sens commun ».

26. « Philosophie des Scheiterns : Karl Jaspers Werk », in *Unterhaltungsblatt der Vossischen Zeitung*, n° 339, 14 décembre 1933.
27. « Besprechung von Herbert Wacker : *das Verhältnis des jungen Hegels zu Kant* », in *Deutsche Literaturzeitung*, Berlin, 1934, vol. 55, n° 14, p. 629-630.
28. « Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris, Felix Alcan, 1934, vol. III, p. 161-195. Repris dans *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1965, p. 17-55 ; à paraître en trad. franç. aux éd. Minuit, coll. « Le sens commun ».
29. « Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie : Ideengeschichtlicher Teil », in *Studien über Autorität und Familie*, Paris, Felix Alcan, 1936, p. 136-228.
30. « Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933 », in *ibid.*, p. 737-752.
31. « Zum Begriff des Wesens », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris, 1936, vol. V, p. 1-39.
32. « Über den affirmativen Charakter der Kultur », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris, 1937, vol. VI, p. 54-94. Repris dans *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1956, p. 56-101 ; à paraître en trad. franç. aux éd. Minuit, coll. « Le sens commun ».
33. « Philosophie and kritische Theorie », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris, 1937, vol. VI, p. 631-647. Repris dans *Kultur und Gesellschaft I*, p. 102-127 ; à paraître en trad. franç. aux éd. Minuit, coll. « Le sens commun ».
34. « Zur Kritik des Hedonismus », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris, 1938, vol. VII, p. 55-89. Repris dans *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1965, p. 128-168 ; à paraître en trad. franç. aux éd. Minuit, coll. « Le sens commun ».
35. « An Introduction to Hegel's Philosophy », in *Studies in Philosophy and Social Science*, New York, 1940, vol. VIII, p. 394-412.
36. « Some Social Implications of Modern Technology », in *Studies in Philosophy and Social Science*, New York, 1941, vol. IX, p. 414-439.
37. « A Rejoinder to K. Löwith's Review of *Reason and Revolution* », in *Journal of Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo, 1941-42, vol. II, p. 560-563.
38. « Existentialism : Remarks on Jean Paul Sartre's *L'Être et le Néant* », in *Journal of Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo, mars 1948, vol. VIII, p. 309-336. Repris dans *Kultur und Gesellschaft II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1965, p. 49-84. A paraître en trad. franç. aux éd. Minuit, coll. « Le sens commun ».
39. « Lord Acton : *Essays on Freedom and Power* », in *American Historical Review*, Richmond, Virginia, avril 1949, vol. 54, n° 3, p. 557-559.
40. « Review of Georg Lukács : *Goethe und seine Zeit* », in *Journal of Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo, 1949, vol. XI, p. 141-144.
41. « Recent Literature on Communism », in *World Politics*, New York, juillet 1954, vol. VI, n° 4, p. 515-525.

42. « Dialectic and Logic since the War », in *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, Ernest J. Simmons editor, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1955, p. 347-358.
43. « Trieblehre und Freiheit », in *Sociologica : Aufsätze, Max Horkheimer zum 60. Geburtstag gewidmet*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1955 ; *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, vol. I, p. 47-66. Traduction abrégée du dernier chapitre de *Eros et Civilisation*.
44. « Eros and Culture », in *I. E. The Cambridge Review*, Cambridge Massachusetts, 1955, vol. I, n° 3, p. 107-123.
45. « The Social Implications of Freudian 'Revisionism' », in *Dissent*, New York, 1955, vol. II, n° 3, p. 221-240. Repris comme épilogue à *Eros et civilisation* et dans *Voices of Dissent*, New York, Grove Press, 1958.
46. « A Reply to Erich Fromm », in *Dissent*, New York, 1956, vol. III, n° 1, p. 79-81.
47. « La théorie des instincts et la socialisation », in *La Table Ronde*, Paris, 1956, n° 108, p. 97-110.
48. « Theory and Therapy in Freud », in the *Nation*, New York, 28 septembre 1957, vol. 185, p. 200-202.
49. « Trieblehre und Freiheit », in *Freud in der Gegenwart : Ein Vortragszyklus der Universitäten Frankfurt und Heidelberg zum hundertsten Geburtstag*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1957. *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, vol. VI, p. 401-424. A paraître en trad. franç. aux éd. Minuit, coll. « Le sens commun ».
50. « Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse », in *ibid.*, p. 425-441. A paraître en trad. franç. aux éd. Minuit, coll. « Le sens commun ».
51. « Preface » to Raya Dunayevskaya, *Marxism and Freedom*, New York, Twayne Publishers, 1958, p. 15-20.
52. « Notes on the Problem of Historical Laws », in *Partisan Review*, New York, 1959, vol. 26, p. 117-129.
53. « The Ideology of Death », in *The Meaning of Death*, Herman Feifel, editor, New York, McGraw Hill, 1959, p. 64-76.
54. « De l'ontologie à la technologie ; les tendances de la société industrielle », in *Arguments*, Paris, 1960, vol. IV, n° 18, p. 54-59.
55. « Language and Technological Society », in *Dissent*, New York, 1961, vol. VIII, p. 66-74.
56. « The Problem of Social Change in Technological Society », conférence présentée au cours d'un congrès tenu à l'U. N. E. S. C. O. autour du sujet : « Progrès social ». Tirage limité, présenté par Raymond Aron et Bert Hoselitz, Paris, 28 avril 1961.
57. « Idéologie et société industrielle avancée », in *Médiations*, Paris, 1962, n° 5, p. 57-71.
58. « Emanzipation der Frau in der repressiven Gesellschaft : Ein Gespräch mit Herbert Marcuse und Peter Furth », in *Das Argument*, Berlin, oct.-nov. 1962, n° 23, p. 2-12.
59. « Zur Stellung des Denkens heute », in *Zeugnisse : Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1963, im Auftrag des Instituts für Sozialforschung herausgegeben von Max Horkheimer, p. 45-49.

60. « *Das Veralten der Psychoanalyse* » (Obsolescence of Psychoanalysis), conférence tenue en 1963 à New York à la réunion annuelle de l'American Political Science Association. Texte publié dans *Kultur und Gesellschaft II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1965, p. 85-106. A paraître en trad. franç. aux éd. Minit, coll. « Le sens commun ».
61. « World without Logos », in *Bulletin of the Atomic Scientists*, Chicago, janvier 1964, vol. 20, p. 25-26.
62. « Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers », in *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964, p. 161-180. Trad. anglaise sous le titre « Industrialization and Capitalism », in *New Left Review*, Londres, mars-avril 1965, n° 30, p. 3-17. Repris dans *Kultur und Gesellschaft II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1965, p. 107-129. A paraître en trad. franç. aux éd. Minit, coll. « Le sens commun ».
63. *Ethik und Revolution*, conférence tenue à l'Université de Kansas en 1964. Texte publié dans *Kultur und Gesellschaft II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1965, p. 130-146. A paraître en trad. franç. aux éd. Minit, coll. « Le sens commun ».
64. « Perspektiven des Sozialismus in der entwickelten Industriegesellschaft », in *Praxis*, Zagreb, 1966, n° 2/3, p. 260-270. Conférence tenue à Korcula, Yougoslavie, 1964. Trad. anglaise sous le titre « Socialism in the Developed Countries », in *International Socialist Journal*, Rome, avril 1965, vol. II, n° 8, p. 139-152.
65. « Remarks on a Redefinition of Culture », in *Daedalus*, Cambridge, Massachusetts, 1965, vol. 94, n° 1, p. 190-207. Repris dans *Kultur und Gesellschaft II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1965, p. 147-172. A paraître en trad. franç. aux éd. Minit, coll. « Le sens commun ». Repris dans *Science and Culture*, Gerald Holton, editor, Cambridge, Massachusetts, Houghton Mifflin, 1965, p. 218-235.
66. « A Tribute to Paul A. Baran », in *Monthly Review*, New York, mars 1965, vol. 16, n° 11, p. 114-115.
67. « Nachwort », à Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1965, p. 99-106.
68. « Repressive Tolerance », in *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon Press, 1965, p. 81-117. Trad. allemande in Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Herbert Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1966, p. 93-128.
69. « Nachwort », to Karl Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1965, p. 143-150.
70. « Der Einfluss der deutschen Emigration auf das amerikanische Geistesleben : Philosophie und Soziologie », in *Jahrbuch für Amerikastudien*, Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag, 1965, vol. X, p. 27-33.
71. « Socialist Humanism? », in *Socialist Humanism*, Erich Fromm, editor, New York, Doubleday, 1965, p. 96-106.
72. « Reply to M. Berman's Review of *One-Dimensional Man* », in *Partisan Review*, New York, 1965, vol. 32, n° 1, p. 159-160.
73. « Statement on Vietnam », in *Partisan Review*, New York, 1965, vol. 32, n° 4, p. 646-649.
74. « On Science and Phenomenology », in *Boston Studies in the Philo-*

- sophy of Science II*, Robert Cohen and Marx W. Wartofsky, editors, New York, The Humanities Press, 1965, p. 279-291.
75. « Sommes-nous déjà des hommes ? » in *Partisans*, Paris, avril 1966, n° 28, p. 21-29.
  76. « Vietnam-Analyse eines Exemples », in *Neue Kritik*, Frankfurt am Main, juin-août 1966, n° 36-37, p. 30-40.
  77. « Zur Geschichte der Dialektik », *Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft*, Freiburg, Herder Verlag, 1966, vol. 1, p. 1192-1211.
  78. « The Individual in the Great Society », in Part I, *Alternatives*, San Diego, mars-avril 1966, vol. 1, n° 1 ; part II, *Alternatives*, 1966, vol. 1, n° 2.
  79. « Love Mystified », A review of Norman O. Brown's *Love's Body*, *Commentary*, New York, février 1967, vol. 43, n° 2, p. 71-76.
  80. « The Inner Logic of American Policy in Vietnam », *Teach-ins ; USA*, New York, Praeger, 1967, p. 65-67.
  81. « The Obsolescence of Marxism ? », in *Marx and the Western World*, Nicholas Lobkowitz, editor, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 1967, p. 409-417.
  82. « Art in the One-Dimensional Society », in *Arts Magazine*, mai 1967.
  83. « Thoughts on the Defense of Gracchus Babeuf », in *The Defense of Gracchus Babeuf*, Boston, University of Massachusetts Press, 1967, p. 96-105.
  84. « Agressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft », in *Neue Rundschau*, n° 1, 1967.
  85. « Zum Begriff der Negation in der Dialektik », in Prahay, *Filosofický Casopis*, 1967, n° 3, p. 375-380.
  86. « Das Ende der Utopie », conférences-débat tenues à l'Université Libre de Berlin, juillet 1967, Berlin, Verlag Maikowski, 1967. Ed. franç., *La fin de l'utopie*, éd. Delachaux et Niestlé, Seuil, Neuchâtel, Paris, 1968, trad. Liliane Roskopp et Luc Weibel, 140 p.

A

*Affluent society*, 276, 288.  
 Agressivité (*et réification*), 262-264.  
 Aliénation, 44, 57, 225, 232.  
 Allemagne, 61-102, 149, 218, 271.  
 « Altérité » (*et travail*), (V. travail).  
 Ame, 75, 119-132, 175, 188 ; — *et corps dans l'idéologie bourgeoise*, 125-126 ; — *occidentale, germanique, faustéenne*, 127 ; *anthropologie de l'—*, 122 ; *caractère substantiel de l'—*, 119-132 ; *culture de l'—*, 129-130 ; *la réification et l'—*, 123-125 ; *théorie de l'— classique*, 105.  
 Amitié, 125-126 ; *l'— comme relation privée*, 127-128.  
 Amoralisme, 190-191.  
 Amour, 125 ; *l'— dans l'idéologie bourgeoise*, 126-132 ; *l'— et principe individualiste*, 127.  
*Anagkâia*, 51.  
 Analyse (*ontologique*), 227-228.  
 Ancien Régime, 306.  
 ARCHIMÈDE, 317.  
 ARISTOTE, 30, 51, 94, 99, 103-104, 106-107, 153, 168, 175, 184, 245-246, 298.  
 Art, — *bourgeois et nostalgie*, 114, 135 ; — *classique et grandeur d'âme*, 142 ; — *comme dépassement éphémère de la réification*, 133-135 ; — *et idéal bourgeois*, 129-137.  
 « Ascèse séculière », 276-277.  
 Asservissement (*et liberté bourgeoise*), (V. liberté).  
*Atomic Energy Commission*, 328.  
 Attitude, — *désirante*, 239-240 ; — *existentialiste*, 220-223.  
 Auschwitz, 13.  
 Autonomie (*personnelle et Etat total*), (V. Etat total).

B

BASTIAT (F.), 72.  
 BAUCH (B.), 199.  
 BAUMGARTEN (A. G.), 120.  
 BAÜMLER (A.), 92-93.  
 Beau, le —, 107-109, 144 ; *séparation du — et du nécessaire*, 111-112.  
 Beauté, — *et idéal bourgeois*, 130-133 ; — *et sensualité*, 130-131 ; — *et sortie du réel*, 146 ; — *et vérité dans l'idéal bourgeois*, 133 ; *utilité et —*, 104-105.  
 BEETHOVEN (L. v.), 122, 146.  
 BEHRENDT (R.), 68.  
 BERGSON (H.), 240.  
 « Besoin », 35-39, 186-188.  
 Bien, — *s nécessaires*, 37-39 ; — *suprême*, 106, 193-194.  
 Biologisme, 84-85.  
 BISMARCK (O.), 271, 278-279.  
 Bonheur, — *et connaissance*, 104-105 ; — *et consommation*, 186-187 ; — *et liberté*, 192-193, 209 ; — *et nécessité*, 105-108 ; — *et plaisir*, 173-204 ; — *et relativisme bourgeois*, 203-205 ; — *et satisfaction des besoins*, 201-202 ; — *suprême*, 106, 193-194 ; — *et travail*, 200-205 ; — *universel et individuel*, 180-181, 188, 194, 206, 296-298 ; — *universel et intérêt*, 206-207 ; — *et vertu*, 192-194 ; — *et violence révolutionnaire*, 297, 303-309 ; *conditions sociales du —*, 112-113 ; *idée matérialiste du —*, 13-14 ; *intérieurisation du —*, 175-176 ; *nostalgie du — dans l'idéologie bourgeoise*, 126, 129 ; *opposition de raison et —*, 175-180-185.  
 Bourgeoisie, (V. art, entrepreneur, idéalisme, idéologie, liberté).  
 BRAKE (J.), 107.  
 BRAUER (Th.), 37.

\* Les pages auxquelles renvoie cet index peuvent traiter du thème sans contenir le mot même qui le désigne ici.

BÜCHER (K.), 30, 36-37, 46, 48.  
 BURCKHARD (J.), 138.  
 bureaucratie, 256-257, 285-291 ;  
 (V. aussi domination).

C

Ca (le), 250-251.  
 CAMUS (A.), 215-217.  
 Capital, 16-18.  
 Capitalisme, — *et impérialisme*,  
 290-293 ; — *et rationalité occi-*  
*dentale*, 273-279 ; *anti— ro-*  
*mantique*, 71 ; *industrialisation*  
*et —*, 271-293 ; *intérêt général*  
*et —*, 207 ; *limitation du plaisir*  
*et —*, 199-206 ; *socialisme et —*,  
 14-18, 280-282.  
 CASSEL (K. G.), 35.  
 CASTRO (F.), 263.  
 Catégories (*de l'existence histo-*  
*rique*), 56-57.  
 Catholicisme, 132-135, 198 ; (V.  
 aussi religion).  
 Charisme, 285-287.  
 Chef, — *comme père*, 259-260 ;  
 — *secondaire*, 259-260 ; *idée*  
*charismatique et autoritaire du*  
*—*, 77, 101, 254.  
 Chinois, 263.  
 Choix (*existentiel*), 229-230.  
 Civilisation, — *et culture*, 109-111,  
 314-321 ; — *comme répression*,  
 339-341, 351, 358-360 ; *concepts*  
*de —*, 109-110 ; *notion de —*,  
 106-107 ; *science et —*, 326-327.  
 Classe, 55, 58 ; *lutte des —s*, 56,  
 163 ; *rapports de —s*, 178-179.  
 Classifications (*ontologiques de*  
*l'idéalisme antique*), (V. idéa-  
 lisme).  
 COHEN (H.), 197, 199.  
 COMTE (A.), 355.  
 Concept critique, —*s aristotéliens*,  
 51-52 ; —*s et idéalisme*, (V.  
 idéalisme).  
 Concurrence, 225-226.  
 CONDORCET (A. N. de), 354-355.  
 Conflit, 225-226.  
 Connaissance, (V. bonheur, théo-  
 rie).  
 Conscience (*et être social*), 164-  
 167.  
 Contingence (*existentielle*), 235-  
 236.

Contrôle social, 260 ; — *démocra-*  
*tico-totalitaire*, 11-12 ; *nouveaux*  
*types de —*, 141-142.  
 COPERNIC (N.), 332.  
 Corps (*conception bourgeoise du*),  
 131-133.  
 Culture (*Kultur*), 109-110 ; — *de*  
*l'âme*, 129-130 ; — *bourgeoise*,  
 110-115, 132-135 ; — *comme*  
*gratuité*, 111-112 ; — *comme*  
*humanisation*, 312-318, 329-333 ;  
 — *idéaliste*, 115-116 ; — *et mo-*  
*bilisation capitaliste*, 139-140 ;  
 — *nationale*, 110-111 ; — *ré-*  
*pressive*, 257-259 ; *caractère af-*  
*firmatif de la —*, 103-148, 316-  
 317 ; *civilisation et —*, 109-111,  
 314-321 ; *concepts de —*, 109-  
 110 ; *liberté et —*, 342-343 ; *re-*  
*définition de la —*, 311-333 ;  
*rôle social de la —*, 134-135 ;  
*valeurs —lles*, 109-111.

D

Déclaration des droits de l'hom-  
 me, 76.  
 Démocratie, — *parlementaire et*  
*Etat dictatorial*, 140-141 ; —  
*plébiscitaire* 286-287 ; — *totali-*  
*taire*, 254, 259-260, 341.  
 DESCARTES (R.), 92, 119, 120-122,  
 153, 170, 215-216, 232, 298.  
 Déshistorisation, 83-84.  
 Désir, — *existentialiste*, 237-239 ;  
 — *sexuel*, 237-239.  
 Désublimation (*de l'énergie pul-*  
*sionnelle*), 341-345.  
 Dezisionismus, 96.  
 Dichotomie (*de la res cogitans et*  
*de la res extensa*), 119-122.  
 DIEHL (K.), 35.  
 DIESEL (E.), 88.  
 Dieu (*aristotélien*), 153-154.  
 DILTHEY (W.), 45, 63, 123.  
 DIOGENES LAERTIUS, 176, 182.  
 Domination, — *bureaucratique*,  
 284-286, 290-291 ; — *et genèse*  
*de l'histoire*, 363-366 ; — *psy-*  
*chique et politique*, 338-341 ;  
*rapports de —*, 55-57 ; *ratio-*  
*nalité et —*, 275, 282.  
 DOSTOIEVSKI (F.), 128.

## E

- Echec, — *et projet existentiel*, 226-227; *être comme — ontologique*, 223-224.
- Economie, 21-28, 77, 85; — *et ontologie*, (V. ontologie); — *comme organisme*, 86-87; — *et théorie critique*, 160-162.
- Ego, 216, 224, 239; — *et liberté*, 226-227, 232, 235, 244.
- ELSTER (K.), 21, 25, 32, 35, 38.
- Engagement (*existentiel*), 227-228.
- ENGELS (F.), 26.
- Ennemi (*rôle psychique de l'*), 263-264.
- Entrepreneur, 23, 70, 288; — *et bourgeois*, 276-277.
- EPICURE, 176, 182.
- Epicurisme, 176, 181-185.
- Eros, 250-251, 262, 264-265, 343-360.
- Eschatologie 66; — *marxiste*, 17.
- Espagne (*guerre civile d'*), 13.
- Esprit, — *anti-bourgeois*, 70; — *de sérieux*, 244-245; — *subjectif*, 121-122; *fonctionnalisation de l'*, (V. fonctionnalisation).
- Essence (*et existence*), 217-227.
- Esthétique (*classique*), 132-133.
- Etat, 54-55; — *autoritaire*, 61-102, 139-148, 158, 259-260; — *fasciste*, 10; — *libéral*, 68; — *national*, 278, 288; — *totalitaire*, 10-11; *autonomie personnelle et — total*, 98-99; *culte héroïque de l'*, 144; *existence privée et — total*, 98; *idéologie culturelle de l'* — *autoritaire*, 143-144; *liberté et — total*, 99, 341; *primauté de l'*, 96; *théorie de l'* — *total*, 63, 67-68, 82, 95.
- Ethique, 105; — *platonicienne*, 191-192; *l'* — *et la révolution*, 295-310; (V. aussi *morale*).
- Ethos (*de la pauvreté*), 89-90
- Être (*Dasein*), 58-59, 63, 93-94, 104, 124; — *comme échec ontologique*, 223-224; — *et histoire*, 42-49; *l'* — *de l'homme au travail*, 57-59; *l'* — *objectal et l'* — *soi-même*, 41-42; *l'* — *social et la conscience*, 164-167; *domi-*
- nation de l'* — *par la raison*, 155-157.
- Être-avec*, 220.
- Être-pour-soi*, 220-224, 244; *transcendance de l'* —, 235, 239-240, 244.
- Eudémonisme, 105, 174-175, 186.
- Existence, — *comme pratique*, 52-53; — *privée et Etat*, (V. *Etat*); *catégories de l'* — *historique*, 56-57; *essence et —* 217-227; *reproduction matérielle de l'* —, 49-52; *temps et relation de l'* —, (V. *temps*).
- Existentialisme, 215-248, 269; — *et nihilisme*, 232-233; — *comme philosophie bourgeoise*, 218-219; — *philosophique*, 92-95; — *politique*, 63, 90-102; — *et révolution*, 236-237, 244; — *et révolution prolétarienne*, 219; — *et socio-histoire*, 240-244; *rationalisme et —*, 216-217; (V. aussi *attitude, choix, contingence, désir, engagement, liberté, négativité, responsabilité*).
- Extériorisation, 44; — *de l'individuel*, 140-141.
- Extériorité, 163; — *héroïque*, 141-142.

## F

- Famille, 54; *affaiblissement de la —*, 257-258.
- FANON (F.), 248.
- Fascisme, 10, 215, 259, 398; (V. aussi *Etat*).
- FICHTER (J. G.), 153, 193, 198.
- Fonctionnalisation (*de l'esprit*), 82-83.
- FORSTHOFF (H.), 75, 81, 96-98.
- FREUD (S.), 249-269, 337-351, 353-371.
- FROMM (E.), 252.

## G

- GALILÉE, 332.
- GASSENDI (P.), 120.

ienèse, — *de l'histoire et domination*, 363-364 ; — *de l'histoire et père despotique*, 364-366.  
 JENTILB (G.), 69.  
 GEORGE (S.), 63.  
 JIESE (F.), 24, 53, 58.  
 JETHE (J. W. v.), 129-130, 134-135, 139.  
 JORLAND (A.), 200.  
 JOTTL (F. v.), 22-23, 25, 37-40.  
 Gratuit (*le — et l'intéressé*), 111-112.  
 Grecs, 52.  
 GRIMM (W.), 28.  
 GROOS (K.), 29.  
 GROSSE (E.), 48.  
 Guerre (*comme contexte existentiel*), 91-96.  
 GUMFLOWITZ (L.), 56.

H

Hédonisme, — *juge de la société*, 185-186 ; — *négatif*, 183-185 ; *critique de l'—*, 173-211.  
 HEGEL (G. W. F.), 25-27, 35, 56-57, 84, 100-102, 114, 121-122, 141, 151-154, 156, 163, 174, 181, 207-208, 210-211, 218, 221, 224, 232, 245, 247, 289, 353.  
 HEIDEGGER (M.), 92, 95, 98, 101, 218, 220, 222, 224, 228, 245.  
 HERBART (J. F.), 122-123.  
 HERDER (J. G.), 116, 118, 125, 128.  
 HERKNER (H.), 56.  
 HIELSCHER, 63.  
 Historisation (*de l'homme*, 46-49 ; (V. aussi travail).  
 Historique, *communauté — comme sujet du monde*, 54-56 ; *homme comme être —*, 36-38 ; *mobilité — et crise économique*, 85-86.  
 HOBBS (T.), 298.  
 Homme, — *héroïque comme thème idéologique*, 62-63 ; *conception bourgeoise de l'—*, 124-126 ; *dignité de l'—*, 118-120 ; *notion de l'— cultivé*, 118-119.  
*Homo oeconomicus*, 36.  
 HORKHEIMER (M.), 9, 154, 157, 252.  
 HUBER (E. R.), 61.

Humanité (*Menschlichkeit*), 113-114, 326-328.  
 HUMBOLDT (W. v.), 71.  
 HUME (D.), 130.  
 HUSSERL (E.), 92, 169-170, 224.  
*Hybris*, 332.

I

Idéal (idéaux), — *bourgeois*, 124, 129-137 ; — *libéraux et Etat autoritaire*, 140-141 ; *contradiction des — bourgeois*, 136-137.  
 Idéalisme, — *allemand et mouvement ouvrier marxiste*, 12-13 ; — *bourgeois*, 113, 124-125, 173 ; — *classique comme nationalisme*, 87 ; — *et concepts critiques*, 12-13 ; — *éthique*, 186 ; — *et matérialisme*, 168-169 ; — *comme philosophie bourgeoise*, 154-156 ; — *et rationalisme*, 151-154 ; *classifications ontologiques de l'— antique*, 105.  
 Idée, — *matérialiste du bonheur*, (V. bonheur) ; *l'— et le réel*, 107-108.  
 Idéologie, — *s bourgeois*, 10-11, 125-127 ; — *nazie*, 61-102 ; *révolution et — libertaire*, 300-303.  
 Impératif (*catégorique*), 134-135.  
 Impérialisme (*et capitalisme*), 290-293.  
 Individu, — *abstrait comme sujet de la praxis*, (V. praxis) ; *action —elles et réalité*, 154 ; *isolement de l'—*, (V. isolement).  
 Industrialisation (*et capitalisme*), 271-293.  
 Infrastructure (*et superstructure*), 159-160.  
 Institute for Social Research, 9, 252.  
 Intéressé (*le gratuit et l'—*), (V. gratuit).  
 Intériorisation, 134.  
 Intériorité, — *comme idéal bourgeois*, 134 ; — *idéaliste et extériorité héroïque*, 141-142, 144 ; — *et réification*, 123-124.  
 IPSEN (C.), 81-82.  
 Irrationalisme (*comme philosophie politique*), 61-102.  
 Irrationalité, (V. rationalité).

Isolement, — de l'individu, 126, 137; — et sublimation culturelle, 137-138.

J

JERUSALEM (W.), 56.  
 Jouissance, — et liberté universelle, 195-196; — et personne privée, 197-198.  
 Juifs, 230-231.  
 JÜNGER (E.), 63, 84, 142-144.

K

Kalà, 51.  
 Kalon, 51.  
 KIANT (E.), 98, 101-102, 117, 120, 122, 131, 134, 138, 152-153, 155, 161, 164, 168-170, 174, 192-193, 205, 298, 331, 348, 357.  
 KAUTSKY (K.), 27, 60, 147.  
 KEYNES (J. M.), 276.  
 KIERKEGAARD (S.), 247.  
 KOCH (W.), 69.  
 KOELLREUTTER (O.), 61, 66, 69, 80-81, 97, 99.  
 KOHLER (B.), 81.  
 KRIECK (E.), 61, 63, 66, 75, 79, 87-88, 93.  
 KRUEGER (F.), 45-46, 53.  
 KUTZLEB (H.), 88.

L

LA METTRIE (J. O. de), 115.  
 LEDERER, 55, 69.  
 LEIBNIZ (G. W.), 73, 153, 198.  
 Libéralisme, — et totalitarisme, 61-102; anti—, 70.  
 Liberté, — abstraite, 155, 165, 169; — comme bien suprême, 191-192; — bourgeoise et asservissement, 113; — existentielle, 232-234; — existentielle et asservissement empirique, 230-232; — existentielle comme — intérieure, 219, 221-222; — intérieure comme — essentielle de la société bourgeoise, 11, 142, 240; — marxiste, 15-16; — et nécessité, 16, 18, 152-154, 348-

350; — ontologique et aliénation sociale, 240-244, 322; — et politique, 99-100; — et répression, 322-326; — et théorie des pulsions, 337-351; — transcendante et — empirique, 228-229, 357; ego et —, 226-227; jouissance et — universelle, 195-196, 199; raison et —, 151-157; royaume de la —, 57, 59-60.  
 Libido (fixation de la), 251, 260, 262-263, 265, 345.  
 LIST (F.), 46.  
 Logique (dialectique), 163.  
 LUFFT (H.), 28.  
 Lumières (philosophie des), 115.  
 LUTHER (M.), 142.

M

MAC DOUGALL (W.), 36.  
 Magie, 122.  
 MARX (K.), 10, 15-17, 24-27, 34, 47, 51, 53, 57, 60, 85-86, 241, 243, 245, 247.  
 Marxisme, 14, 17; (V. aussi eschatologie, idéologie, liberté).  
 Masochisme, 226, 236-237, 239.  
 Mass media, 252, 256-261, 266; — et autorité collective, 257-258.  
 Matérialisme, 62; — et idéalisme, 168-169, 171; — et théorie critique, 150-172; fonction révolutionnaire du —, 244.  
 Mathématisation (de la gestion), 274, 283.  
 Métaphysique, 105-106; — rationnelle, 120-121.  
 MILL (J. S.), 355.  
 MISES (L. v.), 68, 72.  
 MOELLER von den BRUCK (A.), 63, 66, 72, 83-84.  
 Moi (le), 250, 253-254, 267; effacement du — dans la société industrielle, 256-259.  
 Morale, 189, 305-306, 348; plaisir et —, 189-194.  
 Moralisme (culturel et Etat autoritaire), 142-144.  
 Mort, — dans l'idéologie bourgeoise, 126-127; pulsion de —, 343-345, 362.  
 Moscou (grands procès de), 13, 309.

Moyen Age, 115, 186, 194, 289, 298, 304, 322.  
 MOZART (W. A.), 146.  
 Musée (*et Etat autoritaire*), 146.  
 MUSSOLINI (B.), 69, 72.  
 MYRDAL (K. G.), 72.  
 Mystique (*allemande*), 62-63 ; (V. aussi idéologie).

N

Naturalisme, 65, 82-90 ; — *irrationaliste*, 63-64 ; — *libéral et anti-libéral*, 73.  
 Nazisme, 215, 218.  
 Nécessaire (*séparation du beau et du*), (V. beau).  
 Nécessité, 108 ; — *et liberté*, 16, 18, 152-154, 348-350 ; *au-delà de la —*, 51-52.  
 Négativité, — *existentielle*, 220-221 ; — *du travail*, (V. travail).  
 NIETZSCHE (F.), 63-64, 130, 133, 136-137, 148, 216, 367.  
 Nirvâna, 344-345.  
 NOMMSEN (W. J.), 278.  
 NOWACK (H.), 22, 25.

O

Objectivité, — *et histoire*, 45-46 ; — *du travail*, (V. travail).  
 Occident, 52, 264, 271-272, 304, 313.  
 ŒDIPPE (*complexe d'*), 251, 346, 360.  
 Ontologie, 218-219, 228 ; — *et travail*, 24, 34, 40 ; *économie et —*, 53-54 ; (V. aussi analyse, échec, liberté).  
 OPPENHEIMER (K.), 36, 56.  
 Oppression (*et philosophie*), 167-168.  
 Organicisme, 82-90.  
 Organisme (*identification de l'homme et de l'*), 36-37.  
 Orient, 272.

P

Parenté, (V. père).  
 Paupérisation (*relative*), 113-115 ; (V. aussi prolétariat, travail).

Paupérisme (*héroïque*), 75-76 ; (V. aussi prolétariat, travail).  
 Paysannerie, 82-84.  
 Père, 252-259, 364-366 ; *réification du rôle de —*, 261-263.  
 Personnalité, 137 ; — *isolée dans l'idéal bourgeois*, 137-138.  
 PETRARQUE, 123.  
 Peuple, 88 ; — *comme « donnée naturelle »*, 81, 84, 92.  
 Philosophie, — *allemande*, 61-102 ; — *antique*, 105-107 ; — *bourgeoise*, 151-152, 154-155, 165-167 ; — *du droit*, 289 ; *la — idéaliste et la science*, 170-172 ; — *des lumières*, (V. lumières) ; — *et oppression*, 167-168 ; — *du progrès*, 354-360 ; *état social et —* 162-167 ; *existentialisme comme — bourgeoise*, 218-219 ; *révolution et — politique*, 298-300.  
 Plaisir, — *et bonheur*, 173-204 ; — *et culpabilité*, 175-176 ; — *et douleur*, 183 ; — *et morale*, 189-190, 192, 194 ; — *et réification*, 131-135 ; — *et volupté*, 176-177 ; *dévalorisation du —*, 198-199 ; *limitation du — et capitalisme* 199-206 ; *principe de —*, 250, 253, 264-265, 343-346.  
*Planned obsolescence*, 276.  
 PLATON, 105-107, 184-189, 191, 298, 369-370.  
 POLLOCK (F.), 78.  
 Pratique (*lois de la — humaine*), 43-44.  
 Praxis, *individu abstrait comme sujet de la —*, 112-114 ; *travail et —*, (V. travail).  
 Processus psychiques (*historiques et universels*), 253-257.  
 Production (*rappports de*), 56-58.  
 Progrès, — *technique*, 353-356 ; *notion de —*, 353-371 ; *philosophie du —*, 354-362.  
 Prolétariat, 75-76, 112-115 ; (V. aussi paupérisation, paupérisme, travail).  
 Propriété (*privée*), 107-108.  
 Prostitution, 131-132.  
 Protestantisme, 298 ; — *et liberté intérieure*, 142 ; (V. aussi religion).  
 Psychanalyse, 249-269, 337-351 ; — *et politique*, 337-351 ; — *et*

*société industrielle*, 249-269 ; (V. aussi processus psychiques, régression).  
 Psyché, 121-122, 128, 338.  
 Psychologie, 105, 120-122 ; — *empirique*, 120-122.  
 Pulsions, — *de destruction*, 343-344 ; — *de mort*, 343-345, 362 ; — *de vie*, 343-344 ; *théorie des —s*, 337-351.

R

Race, 84-85.  
 Raison, 216 ; — *comme catégorie fondamentale de la philosophie*, 150-151 ; — *comme concept universel* 173 ; — *humaine universelle*, 113 ; — *et liberté*, 151-157 ; — *et philosophie bourgeoise*, 151-156 ; — *technique et politique*, 121, 291-293 ; *opposition de — et de bonheur*, 175, 180-185 ; *réalisation de la —*, 156-160 ; *sensualité et —*, 108, 184, 368-369.  
 RANKE (L. v.), 128.  
 Rationalisation (*privée de l'économie*), 77-78.  
 Rationalisme, 62 ; — *et existentialisme*, 216 ; — *matérialiste de la bourgeoisie*, 119-120 ; — *et théorie critique*, 150-151 ; *idéalisme et —*, 151-154.  
 Rationalité, — *et domination*, 274, 282 ; — *économique*, 274-279 ; — *formelle, traditionnelle et révolutionnaire*, 280-287 ; — *et irrationalité capitalistes*, 275-277, 289 ; — *occidentale et capitalisme*, 273-277 ; — *scientifique*, 327-328.  
 Réalisme (*héroico-populaire*), 61, 65, 75, 79, 83, 88-89.  
 Réalité (*principe de*), 250, 253, 258, 264-265, 343.  
 Réforme, 191, 289.  
 Regard, 225-226.  
 Régression, — *de la conscience morale*, 256-257 ; — *psychique et société de masse*, 255-257.  
 Réification, (V. *agressivité, aliénation, âme, art, intériorité, père, plaisir, sensualité*).

Religion, 132-135, 142, 198, 298 ; — *et culture bourgeoise*, 132-135.  
 Renaissance, 62, 138.  
 Répression, — *et civilisation*, 339-341, 351, 358-360 ; — *et culture*, 257-259 ; — *et liberté*, 322-326, 366-367 ; *travail et —*, 361-362.  
 Res cogitans, 119-122, 216, 219 ; *dichotomie de la — et de la res extensa* (V. *dichotomie*).  
 Res extensa, 119-122, 216, 219 ; *dichotomie de la — et de la res cogitans* (V. *dichotomie*).  
 Responsabilité (*existentielle*), 222-223, 233.  
 Révolution, — *et idéologie libertaire*, 300-303 ; — *et philosophie politique*, 298-300 ; — *et violence*, 303-309 ; *l'éthique et la —*, 295-310.  
 Révolution américaine, 297.  
 Révolution anglaise, 297, 305.  
 Révolution française, 67, 297, 305-306, 354.  
 RICKERT (H.), 144.  
 ROBESPIERRE (M. de), 299.  
 ROSCHER (W.), 32.  
 ROTHACKER (E.), 94.  
 ROUSSEAU (J.-J.), 71, 299.

S

Sadisme, 226, 236-237, 239.  
 Sage (*idéal du — jouissant*), 184-185.  
 SAINT-AUGUSTIN, 34.  
 SAINT-PAUL, 35.  
 SARTRE (J.-P.), 215-248.  
 SCHAEFFLE (A.), 48, 56.  
 SCHELER (M.), 24, 56, 63.  
 SCHILLER (F.), 132-133, 368-369.  
 SCHMITT (C.), 66, 76, 90-91, 95, 97, 102.  
 SCHMOLLER (G.), 56.  
 SCHROTH (H.), 68.  
 Science, — *et civilisation*, 326-327 ; — *s de la nature et —s sociales*, 316-318 ; — *et technique*, 328-329 ; — *et valeurs idéales*, 272-273 ; *la philosophie idéaliste et la —*, 170-172.  
 Second Empire, 329.  
 Sensualité, — *et raison*, 108, 184, 368-369 ; — *et réification*, 183.

- 187; *beauté et* —, 130-131; *spiritualisation de la* —, 126-127, 137.  
 rvitude, 56-57; (V. aussi *domination*).  
 xualité, 198-199, 236-238; — *et conscience de soi*, 199-200; *primat de la — génitale*, 345-347.  
 IAFTESBURY (A.-A.), 132.  
 IAKESPEARE (W.), 117.  
 MMEL (G.), 119.  
 WITH (A.), 71-72.  
 VOW (C.P.), 329.  
 ocialisme, — *et capitalisme*, 14-18, 280-282; — *et raison occidentale*, 271-272; — *rationnel*, 284; *national- —*, 61-102, 298.  
 ociété, — *industrielle et psychanalyse*, 249-269; — *marchande*, 50-51; — *productiviste*, 12-18; — *technologique totalitaire*, 18-20.  
 OCRATE, 208.  
 olidarité, 126-127.  
 OMBART (W.), 63, 78, 80.  
 OREL (G.), 303.  
 PANN (O.), 65.  
 PENGLER (O.), 63, 110, 119, 122, 124.  
 PINOZA (B.), 198.  
 talinisme, 259, 263.  
 TANG (W.), 142.  
 TEIN (L. v.), 25-26.  
 TENDHAL (H. Beyle dit), 130.  
 toïciens, 240.  
 ublimation, 362-363; — *idéologique*, 86-90; *isolement et — culturelle*, 137-138.  
 sujet, *communauté historique comme — du monde*, (V. *historique*).  
 Superstructure (*et infrastructure*), 159-160.  
 Sur-moi (le), 250, 253, 262, 338-339.  
 Synthèse transcendantale, 164-165.  
 Temps, — *et relation de l'existence*, 48-49; *relation historique au —*, 49-50; *travail et relation au —*, (V. *travail*).  
 « Terre et sang », 74-75, 84, 87.  
 Terreur (*totalitaire*), 215-216.  
 Thanatos, 250-251, 264.  
 Théorie, — *de la connaissance*, 105, 164, 166; — *critique*, 14, 149-172, 194, 210; — *critique et économie*, 160; — *critique et philosophie*, 149-172; — *critique et — sociale*, 157-162; — *irrationaliste de la société*, 74; — *des pulsions*, 337-351.  
 THOMA (R.), 72.  
 Totalitaire, (V. *Etat, tutelle*).  
 Totalitarisme, 10, 61-102.  
 Travail, — *et altérité*, 50-51; — *capitaliste*, 16; — *et classes*, 58; — *et épanouissement de l'homme*, 38, 322-323; — *et existence*, 27; — *comme médiation*, 34, 42-43, 49; — *et objet*, 41-49; — *et objectivation*, 32, 43, 57; — *et praxis*, 33, 39, 57-58; — *chez les primitifs*, 30-32; — *et relation au temps*, 47-48; *automatisation du —*, 16-20; *concept économique du —*, 21-60; *division du —*, 53-60; *durée et valeur du —*, 16-17, 48; *historicité du —*, 46-49; *jeu et — (délassement et —)*, 27-33; *négativité du —*, 44-45; *objectivité du —*, 43-45, 51; *ontologie et —*, 24, 34, 40, 53 (V. aussi *ontologie*); *positivité du —*, 58-59; *psychologie du —*, 24-25.  
 Tutelle (*totalitaire-démocratique*), 15-20.  
 Tychè, 175.

U

- Universalisme, 64-66, 79-82; — *et naturalisme*, 65-66; *totalité et —*, 65-66.  
 Universalité, 77-79.  
 Urbanisme, 143-144.  
 Utilitarisme (*comme envers de la culture bourgeoise*), 145-146.  
 Utilité (*et beauté*), 104, 144-145.

T

Technologie (*et culture transcendantale*), 315-316.

## INDEX

### V

Valeur, — *s universelles*, 106, 112 ;  
*neutralité des —s*, 273-274 ;  
*science et —s idéales*, 272-273.  
*Verein für Sozialpolitik*, 272.  
Vérité, 125 ; *beauté et — dans*  
*l'idéal bourgeois*, 133-135.  
Vertu, — *et bonheur*, (V. bon-  
heur).  
Vie, — *intérieure*, (V. *intériorité*) ;  
*philosophie de la —*, 63-65.  
VIESE (L. v.), 68.  
Vikings, 62.  
Violence, — *et bonheur*, 297, 303-  
304, 309 ; *révolution et —*, 297-  
303-308.

VIVES (L.), 123.  
*Volkstum*, 74, 81.

### W

WEBER (A.), 32, 118-119.  
WEBER (M.), 22, 24, 76, 271-293.  
WEXBERG (E.), 33-34.  
WIESE (L. v.), 68.  
WOLFF (H.J.), 66, 72.

### Z

ZOLA (E.), 329.

# table des matières

PRÉFACE (1964) .....	9
PREMIÈRE PARTIE (1933-1938) .....	19
Les fondements philosophiques du concept économique de travail (1933) .....	21
La lutte contre le libéralisme dans la conception totalitaire de l'Etat (1934) .....	61
Réflexion sur le caractère « affirmatif » de la culture (1937) .....	103
La philosophie et la théorie critique (1937) ..	149
Contribution à la critique de l'hédonisme (1938)	173
DEUXIÈME PARTIE (1948-1965) .....	213
L'existentialisme	
(à propos de <i>l'être et le néant</i> de jean-paul sartre (1948)	215
Le vieillissement de la psychanalyse (1963) ....	249
Industrialisation et capitalisme chez max weber (1964) .....	271
L'éthique et la révolution (1964) .....	295
Remarques à propos d'une redéfinition de la culture (1965) .....	311
TROISIÈME PARTIE (1968) .....	335
Liberté et théorie des pulsions (1968) .....	337
La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse (1968) .....	353
Bibliographie .....	373
Index .....	379

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER  
LE VINGT-SIX OCTOBRE MIL NEUF CENT  
SOIXANTE-DIX SUR LES PRESSES DE L'IM-  
PRIMERIE CORBIÈRE ET JUGAIN A ALENÇON  
ET INSCRIT DANS LES REGISTRES DE  
L'ÉDITEUR SOUS LE NUMÉRO 840

*Imprimé en France*