

HERBERT MARCUSE

POUR UNE
THÉORIE CRITIQUE
DE LA SOCIÉTÉ

traduit de l'allemand
par Cornélius Heim

394



DENOËL/GONTHIER

Bibliothèque MÉDIATIONS
publiée sous la direction de Jean-Louis FERRIER

Titre original :
Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft

© 1969, by Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

© 1971, by Editions Denoël, Paris-7^e.
pour la traduction française.

Tous droits réservés

AUTORITÉ ET FAMILLE

INTRODUCTION

La relation d'autorité telle que nous l'envisageons dans les présentes analyses prend en considération deux moments essentiels de l'attitude mentale de l'objet de l'autorité : un certain degré de liberté (de libre vouloir : reconnaissance et approbation du détenteur de l'autorité, qui toutes deux ne se fondent pas sur la seule contrainte) et d'autre part la soumission, le rattachement de la volonté individuelle (voire de la pensée, de la raison individuelles) à la volonté autoritaire de l'autre. Dans la relation d'autorité, liberté et absence de liberté, autonomie et hétéronomie sont par conséquent pensées ensemble et réunies dans la personne unique de celui qui est l'objet de l'autorité. La reconnaissance de l'autorité en tant que force originelle de la pratique sociale touche aux racines de la liberté humaine : elle signifie qu'un individu (en un sens chaque fois différent) renonce lui-même à son autonomie (autonomie de sa pensée, de sa volonté, de son action), qu'il plie sa raison propre et sa volonté propre à des contenus donnés d'avance, et cela de telle sorte que ces contenus ne constituent pas la « matière »

d'une volonté individuelle qui les transformerait, mais qu'ils deviennent, tels qu'ils sont, des normes contraignantes régissant la raison et la volonté de l'individu. Or la philosophie bourgeoise avait placé l'autonomie de la personne au centre de sa théorie : la doctrine kantienne de la liberté ne constitue que l'expression la plus claire et la plus haute d'une tendance qui se manifestait depuis le traité de Luther sur la liberté du chrétien.

La notion d'autorité renvoie donc à celle de liberté : ce qui est en jeu, c'est la liberté (ou l'absence de liberté) pratique de l'individu, sa liberté (ou son absence de liberté) sociale. L'union de l'autonomie interne et de l'hétéronomie externe, le retournement de la liberté se muant en absence de liberté, telle est la caractéristique essentielle de la notion de liberté qui a dominé la théorie bourgeoise depuis la Réforme. Elle a accompli les plus grands efforts pour justifier ces contradictions et ces antagonismes.

L'individu ne peut être à la fois libre et non libre, autonome et hétéronome en tant que personne, sans que l'être de la personne soit pensé comme divisible, comme appartenant à différents domaines. Rien ne s'oppose à cette division à partir du moment où l'on renonce à hypostasier le moi en tant que « substance ». Mais comment s'opère cette division ? Elle est conçue d'une manière dualiste, sous la forme d'une bipartition : on postule deux domaines relativement indépendants, entre lesquels on répartit la liberté et l'absence de liberté en tant que totalités. L'un est ainsi totalement une sphère de la liberté, l'autre totalement une sphère de la non-

liberté. Secondement, l' « intérieur » de la personne, c'est-à-dire la personne en tant que membre du règne de la raison ou du royaume de Dieu (le « chrétien » ou la « chose en soi », l'être intelligible) est considéré comme formant la sphère de la liberté, tandis que le monde « extérieur » tout entier, c'est-à-dire la personne en tant que membre de l'ordre naturel ou du monde corrompu de la concupiscence (l' « homme » ou le « phénomène »), devient le lieu de l'absence de liberté. La conception chrétienne de l'homme, qui voit en lui un *ens creatum situé* « entre » la *natura naturata* et la *natura naturans* et portant l'héritage ineffaçable du péché originel, demeure jusque dans l'idéalisme allemand le fondement inébranlé de la notion bourgeoise de la liberté.

La sphère de la liberté et la sphère de l'absence de liberté ne sont pas simplement juxtaposées ou superposées mais se trouvent dans un rapport qui les fonde mutuellement. Plus précisément — par un détour surprenant dont il faut souligner le paradoxe — la liberté est la condition de l'absence de liberté. C'est seulement parce que l'homme est libre, et dans la mesure où il l'est, qu'il peut être privé de liberté ; parce qu'il est « essentiellement » tout à fait libre (comme chrétien, comme personne douée de raison), il doit être « inessentiellement » non libre (comme membre du monde « extérieur »). Car l'entière liberté de l'homme dans le monde « extérieur » serait en même temps son entière émancipation de Dieu, son asservissement à la domination du diable. Conception qui reparait chez Kant sous une forme sécularisée : il faut que l'homme

reste entièrement livré à la nécessité naturelle en tant qu'être sensible pour que sa liberté en tant qu'être rationnel puisse être « sauvée ». La doctrine chrétienne de la liberté situe la libération de l'homme avant même que ne commence son histoire véritable, laquelle devient une conséquence « éternelle » de cette libération en tant qu'histoire de son absence de liberté. *Stricto sensu*, il n'existe pour cette doctrine aucune libération de l'homme dans l'histoire, ou plutôt cette libération représente à ses yeux, et pour de bonnes raisons, quelque chose d'essentiellement négatif, de mauvais, à savoir l'émancipation partielle à l'égard de Dieu (symbolisée par la chute), la liberté pour le mal.

En tant qu'être « intérieurement » libre, l'homme vit dès sa naissance dans un ordre social établi ou toléré par Dieu, mais qui ne représente en aucune manière le règne où se décide la question de l'être et du non-être de l'homme. Quel que soit cet ordre, il ne peut détruire la liberté intérieure de l'homme (sa foi pure et sa volonté pure, dans la mesure où il croit purement et veut purement). La « puissance séculière, qu'elle agisse bien ou mal, ne peut nuire à l'âme ¹ ».

Cette intériorité absolue de la personne, la transcendence de la liberté chrétienne par rapport à toutes les autorités séculières doit cependant signifier du même coup un affaiblissement et une rupture « intérieurs » de la relation d'autorité, si complète que soit la soumission extérieure de l'indi-

1. Cf. Luther, *Werke*, éd. Buchwald, Berlin, 1905, 3^e éd., I, 1, p. 75.

vidu au pouvoir terrestre. Car le chrétien libre sait qu'il est « par essence » élevé au-dessus de la loi séculière, que son essence et son être sont inaccessibles à la loi et que sa soumission aux autorités séculières constitue un acte « libre » auquel il n'est au fond pas « obligé ». « Nous voyons ici que, du fait de sa foi, un chrétien est libre d'accomplir toutes les œuvres et de faire toutes choses ; mais lui, parce que les autres ne croient pas encore, prend à sa charge les mêmes devoirs qu'eux, *bien qu'il n'y soit pas obligé*. Il s'agit ainsi par *liberté*...¹ ». Dans cet acte qui transcende toute autorité terrestre et reconnaît en même temps le système entier des autorités terrestres s'annonce un moment très important de la théorie de la liberté sous sa forme chrétienne et bourgeoise : sa *tendance anti-autoritaire*. Le sens social de cette théorie ne se réduit aucunement à ceci qu'il livrerait l'individu *in toto* à n'importe quelle autorité terrestre et approuverait *in toto* le système existant des autorités. Le protestantisme luthérien et calviniste, qui a conféré à la doctrine chrétienne de la liberté sa forme caractéristique pour la société bourgeoise, est lié à l'ascension d'une « jeune » société qui a dû conquérir son existence dans une lutte acharnée contre les autorités constituées. Pour assurer une libre carrière à la classe montante, elle devait libérer l'individu des liens universels auxquels l'astreignait le traditionalisme féodal au sein de l'ordre terrestre (plus tard, le modèle de son concept d'individu deviendra essentiellement le libre sujet économique),

1. *Op. cit.*, I, p. 19 ; c'est nous qui soulignons.

elle devait libérer le pouvoir local de l'autorité d'une Eglise internationalement centralisée et d'un pouvoir impérial qui l'était aussi, elle devait enfin libérer la « conscience » d'un grand nombre de normes religieuses et morales. Pour atteindre ces objectifs une *attitude anti-autoritaire* s'imposait ; elle s'exprime aussi dans les textes que nous aurons à examiner.

Cette tendance anti-autoritaire n'est toutefois que le complément d'un ordre directement lié au fonctionnement de rapports d'autorité dont la conscience demeure insuffisante. La notion bourgeoise de liberté prépare dès le début la reconnaissance qui doit autorités métaphysiques, reconnaissance qui doit perpétuer dans l'âme humaine la non-liberté extérieure.

Ainsi s'amorce une scission dans la notion protestante-bourgeoise de liberté : l'opposition de la raison et de la foi, de facteurs rationnels et irrationnels (voire anti-rationnels). On a souvent trop insisté sur le caractère rationnel de l' « esprit » capitaliste-protestant au détriment de ses aspects irrationnels. A la racine de ce mode d'existence, dont le « type idéal » est rationalisé à l'extrême et se fonde sur le calcul, à la base de cette « entreprise » qui inclut la vie privée, la famille et les affaires se place un désordre ultime : le calcul ne suffit pas, qu'il s'agisse de l' « entreprise » particulière ou de l' « entreprise » générale. Le souci quotidien du succès et du profit conduit à une « ascèse intérieure » ; mais lorsque succès et profit se réalisent, l'individu doit en fin de compte les ressentir comme une chance imprévisible. Il ne cesse d'être placé devant l'angoisse

de la ruine, car la reproduction de la société entière ne peut s'effectuer que par une suite ininterrompue de crises. La raison est incapable de maîtriser la production et la reproduction de la vie d'une telle société, ce qui ne cesse de se refléter dans la conception théologique et philosophique de cette existence. Le terrible *deus absconditus* du calvinisme ne constitue qu'une des formes les plus accusées de ce reflet ; il faut y rattacher aussi la vigoureuse défense du *servum arbitrium* entreprise par Luther, de même que, dans l'éthique kantienne, le fossé qui sépare la forme pure de la loi universelle et la matière de son accomplissement. — La réalisation de la « raison », sous le drapeau de laquelle la bourgeoisie a livré ses plus grands combats, est en effet foncièrement entravée dans une telle société. Le secteur de la nature que les hommes dominent par des méthodes rationnelles a considérablement augmenté par rapport au Moyen Age, le processus matériel de la production sociale est rationalisé jusque dans le détail sur de nombreux points ; il reste cependant « irrationnel » en tant que *totalité*. Ces antagonismes apparaissent sous les formes les plus diverses dans le dualisme des rapports d'autorité bourgeois, qui sont rationnels et néanmoins contingents, objectifs et néanmoins anarchiques, nécessaires et néanmoins mauvais.

1. LUTHER ET CALVIN

Le *Traité de la liberté chrétienne* de Luther rassemble pour la première fois tous les éléments qui constituent la notion spécifiquement bourgeoise de liberté et qui deviennent la base idéologique de la structure spécifiquement bourgeoise de l'autorité : la liberté y est assignée à la sphère « intérieure » de la personne, à l' « homme intérieur », tandis qu'en même temps l' « homme extérieur » est soumis au système des autorités séculières ; ce système des autorités terrestres est transcendé par l'autonomie et la raison privées ; la personne et les œuvres (la personne et la fonction) sont séparées, ce qui introduit une « double morale » ; l'absence de liberté et l'inégalité réelles sont justifiées en tant que conséquences de la liberté et de l'inégalité « intérieures ». Au commencement même de son *Traité*¹, Luther, conscient de mettre l'accent sur une contradiction paradoxale, place ces deux phrases qui se rattachent à la doctrine paulinienne et qui expriment l'antinomie intérieure de la notion

1. Cf. *Werke, op. cit.*, I, 1, p. 295 sqq.

chrétienne de liberté : « Un chrétien est maître par-dessus toutes choses et n'est soumis à personne. Un chrétien est serviteur de toutes choses et soumis à chacun » (p. 295). La contradiction se résout ainsi : la première phrase envisage « l'homme intérieur, sa liberté et son salut », la seconde se réfère « à l'homme extérieur » lequel « quand bien même il est libre, ne doit rien faire, quand bien même il est esclave, doit faire toutes sortes d'œuvres » (p. 306). Telle est dans toute sa rigueur la doctrine dualiste des deux sphères ; à l'une est impartie la liberté tout entière, à l'autre la non-liberté tout entière.

Les déterminations plus précises de la liberté intérieure sont toutes présentées comme des antithèses de la liberté extérieure, des négations de la liberté purement extérieure : « nulle chose extérieure [...] ne peut rendre [le chrétien] libre et pieux », car sa liberté et sa « prison » ne sont « ni charnelles ni extérieures » ; aucune chose extérieure « n'atteint l'âme et n'est capable de la délivrer ou de l'emprisonner » (p. 295 sq.). Aucune chose au monde, aucune chose venant du monde ne peut entamer l' « âme » et sa liberté : cette thèse effrayante qui permet déjà de dévaloriser toute la misère « extérieure » et de la justifier d'une manière « transcendante » constitue encore le principe fondamental de la théorie kantienne de la liberté ; c'est elle qui intègre la non-liberté réelle dans le concept de la liberté. De là vient que ce concept possède un double sens spécifique (positif et négatif) : l'homme enfermé dans sa liberté intérieure jouit d'une telle liberté sur toutes les choses exté-

rieures qu'il se libère *de* ces choses, qu'il ne les « possède » plus du tout, qu'il n'est plus leur maître (p. 304). L'homme « se passe » des choses et des « œuvres », non pas parce qu'il les possède déjà ou parce qu'il est leur maître, mais parce que, dans sa liberté intérieure qui se suffit à elle-même, il n'en a aucun besoin. « Si donc il n'a plus besoin d'aucune œuvre, il est certes délié de tous les commandements et lois. S'il est délié, il est certes libre » (p. 300). La liberté intérieure semble effectivement se muer en liberté extérieure. Mais le domaine de la liberté extérieure qui s'ouvre alors est *in toto* un domaine d'ἄδιαφορα¹ sous le rapport du salut « spirituel » : ce pour quoi l'homme y est libre peut être accompli ou non, est en soi indifférent pour son salut. « Ce que je possède librement est [...] libre, je peux l'utiliser ou non, mais de telle manière que mon prochain en tire le profit et non moi » (p. 328). Les choses qui sont « libres » dans ce domaine peuvent aussi être les choses « non nécessaires » : « les choses qui ne sont pas nécessaires et laissées libres par Dieu, que l'on peut posséder ou non » (p. 334). La liberté est une émancipation et une indépendance totales, mais une émancipation et une indépendance dont ne peuvent procéder aucun acte ni aucune œuvre qui en seraient le libre accomplissement et la libre réalisation. Car cette liberté se situe tellement *avant* tout acte et *avant* toute œuvre qu'elle est toujours déjà réalisée quand l'homme commence à agir. Sa liberté ne peut jamais être le résultat d'une action ;

1. Choses indifférentes. (N. d. T.)

celle-ci ne peut rien ajouter ni retrancher à sa liberté. Les « œuvres » terrestres ne sont pas accomplies pour accomplir l'homme plongé dans la nécessité : l'« accomplissement » doit déjà « être advenu avant toutes les œuvres par la foi [...] et les œuvres suivent cet accomplissement » (p. 302).

Mais alors quel sens conserve l'œuvre terrestre de l'homme si elle succède toujours à l'accomplissement ? Pour l'homme « intérieur » elle n'en a effectivement aucun. Luther l'exprime clairement : « les œuvres sont choses mortes, elles ne peuvent ni honorer ni louer Dieu » (ibid.). Thèse lourde de conséquences, qui se place au début d'une évolution qui aboutira à la « réification » et à l'« aliénation » totales du monde capitaliste. Luther a dégagé avec une grande lucidité ce point central de la nouvelle *Weltanschauung* bourgeoise : nous avons là une des sources du concept moderne de sujet (de personne). Aussitôt après avoir déclaré les œuvres « choses mortes », Luther poursuit : « Mais nous cherchons ici celui qui n'est pas accompli comme le sont les œuvres, celui qui accomplit lui-même et qui est le maître des œuvres » (ibid.). Est cherché l'homme (ou la chose dans l'homme) qui n'est pas agi (par un autre), mais qui est et reste réellement le sujet de l'action, le maître réel de ses œuvres : la personne agissant d'une manière autonome. En même temps — c'est le point capital — celle-ci est conçue comme s'opposant à ses œuvres (« mortes ») : comme la négation et la négativité des œuvres. L'agent et l'acte, la personne et l'œuvre se trouvent violemment séparés : la personne est ce qui ne passe jamais essentiellement dans l'œuvre, ce qui ne peut jamais

s'accomplir dans l'œuvre, ce qui précède constamment toute œuvre. Le vrai sujet humain n'est jamais le sujet de la pratique. La personne est ainsi déchargée de la responsabilité de sa pratique à un degré inconnu jusque-là, tout en devenant libre pour n'importe quel genre de pratique : reposant dans sa liberté et sa plénitude intérieures, la personne peut désormais s'adonner complètement à la pratique extérieure, car elle sait qu'il ne peut au fond rien lui arriver de ce fait. La séparation de l'agent et de l'acte, de la personne et de la pratique pose déjà le principe de la « double morale » qui constitue, en tant que séparation de la « fonction » et de la « personne », un des piliers de l'éthique luthérienne¹. Nous aurons encore à revenir sur le sens de cette scission.

Quel sens peut donc conserver la pratique d'une personne ainsi séparée de ses œuvres ? La question est encore sans réponse. Cette pratique est d'abord totalement « gratuite » : il est évident qu'en tant que personne « l'homme est affranchi de tous les commandements et qu'il accomplit gratuitement, par pure liberté, tout ce qu'il fait, sans chercher par là en aucune manière son profit ou son bonheur, car il est déjà rassasié et heureux de par sa foi et la grâce de Dieu ; de par ses œuvres il ne veut que plaire à Dieu » (p. 309). La personne n'a pas besoin des œuvres, mais elles doivent néanmoins être accomplies, afin que l'homme « ne vive pas dans l'oisiveté et qu'il préserve et conserve son corps » (p. 308). La pratique vidée de l'être de la

1. Cf. *op. cit.*, III, 2, p. 296 ; IV, 1, p. 389, et *passim*.

personne sert à discipliner, à stimuler et à consacrer au service de Dieu le corps pécheur qui résiste à la liberté intérieure. Nous n'examinerons pas ici l'influence que cette conception a exercée sur l'ascèse dans le monde, sa convergence avec la rationalisation de la vie et les différentes formes qu'elle prend dans le luthéranisme et le calvinisme ; nous nous bornons à souligner son enracinement dans la notion protestante de liberté, à laquelle nous revenons.

L'homme est placé dans le système d'un ordre terrestre qui n'est rien moins que conforme aux préceptes fondamentaux du christianisme. En face de cette contradiction, la « double morale » entre en fonction, liée à la rigoureuse distinction qui sépare l'être « chrétien » de l'être séculier et humain, la justice « chrétienne » de la « justice extérieure qui a cours dans les fonctions et œuvres ». La première ne concerne que l'homme « intérieur » : sa liberté et son égalité « intérieures ¹ », sa pauvreté, son amour et son bonheur « intérieurs » (voir surtout l'interprétation luthérienne du Sermon sur la Montagne, *op. cit.*, III, 2, p. 276 sqq.). L'ordre « extérieur », en revanche, est entièrement évalué selon les normes auxquelles la pratique et les œuvres détachées de la personne sont soumises. Il est très caractéristique — et d'ailleurs conforme à la conception de la pratique comme discipline et service imposés à une existence peccable — que l'ordre terrestre apparaisse essentiellement comme un ordre de subordination universelle, et que ces auto-

1. Cf. IV, 1, p. 261 qui souligne uniquement l'« égalité intérieure » des hommes.

rités et fonctions apparaissent à leur tour essentiellement sous le signe du « glaive ». (Dans un des passages les plus vigoureux du *Traité de l'autorité séculière*, Luther qualifie les princes, en un mouvement encore anti-autoritaire, de « geôliers », « valets d'échafaud » et « bourreaux » de Dieu, cf. *op. cit.*, IV, 1, p. 257.) Sans doute ce système entier de subordination à des autorités et à des fonctions se légitime-t-il en tant que totalité par le recours à la volonté de Dieu : il est établi pour punir les méchants, protéger les hommes pieux et assurer la paix. Mais cette légitimation ne suffit pas du tout pour sanctionner le système existant de subordination, la fonction particulière et l'autorité particulière, ni non plus la façon dont elles manient le « glaive ». Une autorité non chrétienne peut-elle être établie par Dieu et revendiquer une soumission inconditionnelle ? Sur ce point la séparation de la fonction et de la personne prend une orientation qui aura de multiples conséquences : elle maintient l'autorité absolue de la fonction, tout en abandonnant la personne qui l'exerce au jugement d'une éventuelle condamnation. « Premièrement, il faut faire une distinction et bien voir que fonction et personne, ou œuvre et agent, sont choses différentes ; car une fonction ou œuvre peut être bonne et juste en soi, mais néanmoins mauvaise et injuste si la personne ou l'agent n'est pas bon et juste, ou n'agit pas justement ¹. » Une telle séparation existait déjà avant Luther, dans le catholicisme ; rattachée à la doctrine de la liberté intérieure du chrétien qui

1. *Op. cit.*, IV, 1, p. 389, cf. aussi III, 2, p. 393.

écarte toute justification par les « œuvres », elle prépare désormais le fondement théorique de la structure de l'autorité, qui sera spécifiquement celle de la bourgeoisie.

En principe, la dignité de la fonction et la dignité de la personne qui l'exerce ne coïncident plus. La fonction conserve son autorité absolue, même si la personne qui l'exerce ne mérite pas cette autorité. — En ce plaçant de l'autre côté, du point de vue des objets de l'autorité, on peut dire qu'en tant que personne tout « subordonné » est en principe égal à tout « supérieur », et que sous le rapport de la dignité « intérieure », le premier peut être bien au-dessus du second. Néanmoins il lui devra une obéissance absolue. A cela il y a une raison positive et une raison négative. Raison négative : le pouvoir de l'autorité séculière ne s'étend que « sur les corps et les biens, et sur ce qui est extérieur sur la terre » (*op. cit.*, IV, 1, p. 249), il ne peut donc toucher l'être de la personne, qui seul importe. Raison positive : sans une reconnaissance absolue des autorités régnantes, le système entier de l'ordre terrestre s'effondrerait, « chacun se ferait juge contre autrui, et il ne subsisterait plus sur terre ni pouvoir ni autorité, ni ordre ni droit, mais il n'y aurait que meurtre et effusion de sang » (*op. cit.*, p. 231). Car dans cet ordre il n'existe aucun critère qui permettrait à un homme de mesurer la dignité d'un autre, ou, d'une façon générale, d'évaluer ce qui est juste et injuste. Le système d'autorité proclamé par Luther ne peut se soutenir qu'à condition que la justice terrestre soit soustraite au pouvoir des hommes ou, autrement dit, qu'à condition que l'injustice exis-

tante soit déjà incluse dans le concept de justice terrestre. Dieu seul est juge de l'injustice terrestre et « qu'est-ce que la justice du monde, sinon que chacun fasse ce qu'il doit selon sa condition ? Qu'est-ce que le droit de cette condition, sinon le droit de l'homme et de la femme, le droit de l'enfant, du serviteur et de la servante au sein du foyer, le droit du bourgeois ou le droit de cité dans le pays ? » (*op. cit.*, 2, p. 300). Il n'existe aucun tribunal qui pourrait juger l'ordre terrestre établi — sinon le tribunal institué par cet ordre : « Même si l'autorité est mauvaise et injuste, ni la sédition ni l'émeute n'ont d'excuse. Car il n'appartient pas à chacun de punir la méchanceté, mais seulement à l'autorité séculière qui tient le glaive... » (*op. cit.*, IV, 1, p. 319). Et de même que le système des autorités séculières est son propre juge en matière de justice, il l'est aussi en matière de miséricorde : l'homme qui en appelle à la miséricorde de Dieu contre la férocité et l'horreur de ce système se trouve débouté. « Nous parlons à présent de la parole de Dieu qui veut que le roi soit honoré et les rebelles détruits, et Dieu est certes aussi miséricordieux que nous sommes. » « Si tu veux recevoir de la miséricorde, ne te mêle pas aux rebelles, mais crains l'autorité et fais le bien » (*op. cit.*, p. 361).

Nous ne considérons ici, dans notre examen de cette conception, que les conséquences qui en résultent pour la nouvelle structure sociale de l'autorité. L'absolue transcendance de la « véritable » justice par rapport à l'ordre séculier, d'une part, la séparation de la fonction et de la personne ainsi que l'immanence essentielle de l'injustice dans la justice terrestre,

d'autre part, ne permettent pas de donner un fondement rationnel au système établi des autorités séculières. Au Moyen Age, l'autorité est liée à celui qui en est le détenteur : elle appartient à la « nature de celui qui communique la connaissance d'un jugement ¹ », et en tant que « nature » elle est inséparable de lui ; il la « possède » pour des raisons déterminées (qui peuvent être rationnelles ou irrationnelles). Maintenant il y a scission : l'autorité déterminée d'un détenteur déterminé de l'autorité séculière ne peut plus se légitimer que par le recours à l'autorité en général. Il faut une autorité, sinon l'ordre séculier s'effondrerait. La séparation de la fonction et de la personne signifie que l'autorité s'est détachée de son détenteur, qu'elle est devenue indépendante et s'est réifiée. Le système d'autorité de l'ordre établi prend la forme d'un rapport qui s'est détaché des relations sociales de fait (dont il est fonction), il devient un système éternel, établi par Dieu, une seconde « nature », contre laquelle il n'y a pas d'appel. « A ta naissance, Dieu te revêts et te pare pour une autre personne ; il fait de toi un enfant et de moi un père, de l'un il fait un seigneur et de l'autre un serf, de celui-ci un prince, de cet autre un bourgeois, et ainsi de suite » (*op. cit.*, II, 2, p. 296). Et quand les paysans s'élèvent contre le servage, Luther leur reproche de concevoir « charnellement » la liberté chrétienne : « Abraham et les autres patriarches et les prophètes n'ont-ils pas eux aussi possédé des serfs ? » (*op. cit.*, IV, 1, p. 334).

1. Cf. Grimmich, *Lehrbuch der theoretischen Philosophie auf thomistischer Grundlage*, Fribourg, 1893, p. 177.

Ce n'est pas par hasard qu'on oppose aux paysans révoltés l'essence de la « liberté chrétienne », qui en effet ne les libère pas, mais confirme leur servitude. La reconnaissance de la non-liberté réelle (de celle en particulier que créent les rapports de propriété) est effectivement incluse dans le sens de cette notion de liberté. Car si la non-liberté « extérieure » peut entamer l'être véritable de l'homme, il s'ensuit que l'autorité décide, sur la terre même, dans la pratique sociale, de la liberté et de la non-liberté de l'homme, que l'homme est libre (au sens le plus dangereux du mot) par rapport à Dieu et qu'il peut devenir libre pour soi-même. L'a priori « intérieur » rend l'homme absolument impuissant, alors même qu'il paraît l'élever à la plus haute dignité : l'homme ne peut jamais étendre son pouvoir sur ce qui précède dans tous les cas son action et sa pensée.

Le jeune Marx a vu un trait caractéristique du protestantisme dans cette absence de liberté conditionnée par l'intériorisation de la liberté, dans cette dialectique qui s'institue entre la dissolution des anciennes autorités et l'établissement de nouvelles instances. « Luther, écrit-il, a vaincu la servitude par dévotion parce qu'il a instauré la servitude par conviction. Il a détruit la foi en l'autorité parce qu'il a restauré l'autorité de la foi. [...] Il a délivré l'homme de la religiosité extérieure parce qu'il a pétri de religiosité l'homme intérieur ¹. »

1. Cf. Marx-Engels-Gesamtausgabe, Francfort-s-M., vol. I, tome 1, p. 615. — R. Pascal (*The Social Basis of the German Reformation*, Londres, 1933) a bien mis en lumière le conflit des tendances autoritaires et anti-autoritaires qui se manifeste dans toute l'œuvre de Luther. Il montre que

L'exhortation que Luther adresse aux chrétiens tombés en esclavage chez les Turcs éclaire d'un jour particulier cette reconnaissance inconditionnelle de la non-liberté réelle. Luther leur défend de s'enfuir de chez leurs nouveaux maîtres ou de léser ceux-ci de quelque manière que ce soit : « Tu dois songer que tu as perdu ta liberté et que tu es devenu esclave, de sorte que tu ne peux, sans péché et sans désobéissance, t'émanciper toi-même de cet état, contre le gré de ton maître et à son insu ». Et il motive son point de vue par ce raisonnement : « Car ainsi tu ôtes et voles ton corps à ton maître, ton corps qu'il a acheté ou acquis d'autre manière, en sorte que désormais il n'est plus ton bien mais le sien, comme une pièce de bétail ou une autre propriété » (*op. cit.*, IV, 1, p. 479). Dans ce texte, des rapports déterminés, séculiers, de propriété et de pouvoir deviennent donc le fondement juridique

ce conflit est déterminé essentiellement par la situation économique et sociale de la petite bourgeoisie urbaine, qui trouve une correspondance entre ses intérêts et la réforme de Luther. D'autre part, Pascal souligne le caractère foncièrement autoritaire du luthéranisme, qui finit par intégrer même les tendances anti-autoritaires. Il en résulte que celles-ci, une fois accomplies les émancipations économiques et psychologiques qui étaient socialement nécessaires, s'exerceront entièrement dans le sens de la stabilisation et de la consolidation de l'ordre séculier établi. Même dans les cas exceptionnels où Luther enfreint sa doctrine de l'obéissance absolue à l'autorité séculière (par exemple en 1531, dans la question de la résistance armée des princes face au pouvoir impérial, lorsque Luther dut renoncer définitivement à l'espoir de gagner l'empereur à la cause protestante), son attitude n'est aucunement révolutionnaire mais conservatrice : l'empereur lui apparaît comme un homme qui détruit et blasphème un ordre qu'en tout état de cause il s'agit de maintenir.

d'une absence de liberté qui va jusqu'à subordonner la sujétion totale des chrétiens aux incroyants à la préservation de ces rapports de propriété¹.

En même temps que l'autorité séculière se rend autonome et se réifie, les atteintes qui lui sont portées — la rébellion et l'insoumission — deviennent des péchés sociaux, « des péchés plus graves que l'assassinat, la luxure, le vol, la tromperie et tout ce qu'ils peuvent comporter » (*op. cit.*, I, 1, p. 64). « Aucun crime sur terre » n'est comparable à la rébellion, qui est un « déluge de tous les vices » (*op. cit.*, IV, 1, p. 378). La manière dont Luther fonde cette réprobation de la révolte (qu'il juge rien moins que satanique) met à jour un des points centraux du mécanisme social. Alors que tous les autres crimes ne portent atteinte qu'à des « morceaux » de l'ensemble, la rébellion s'attaque « à la tête même ». Le voleur et l'assassin laissent subsister la tête qui peut les châtier, par là ils conser-

1. Les attaques de Thomas Müntzer contre Luther visent précisément cette relation entre le concept luthérien d'autorité et un régime déterminé de propriété : « Le triste flatteur veut se couvrir de la charité de Christ [...]. Il dit dans son livre des négoce que les princes peuvent bien aller avec les voleurs et les brigands. Mais dans le même livre, il cache l'origine de toute volerie [...]. Regarde bien : le fond de l'usure, volerie et brigandage, ce sont nos seigneurs et princes qui prennent toutes les créatures pour leurs propriétés. Le poisson dans l'eau, l'oiseau dans les airs, la plante sur la terre, tout doit être à eux. Esaïe V. Et ensuite ils répandent la parole de Dieu parmi les pauvres, et disent : Dieu a ordonné Tu ne voleras pas, mais cela ne sert de rien. Et par ainsi, ils sont cause que tous les hommes, le pauvre laboureur, l'artisan et tout ce qui vit deviennent des brigands et des écorcheurs. « *Plaidoyer hautement motivé... (Hoch verursachte Schutzrede...)* in : *Flugschriften aus der Reformationszeit X*, Halle, 1893, p. 25.

vent au châtement sa possibilité. La révolte, au contraire, « s'attaque au châtement lui-même » ; par là elle ne s'en prend pas seulement à tel ou tel aspect de l'ordre établi, mais à cet ordre même (*op. cit.*, IV, 1, p. 376 et 378), lequel repose essentiellement sur l'existence de son pouvoir judiciaire, sur la reconnaissance de son autorité. « L'âne veut recevoir des coups et le peuple veut être gouverné par la force. Dieu le savait bien, et c'est pourquoi il n'a pas mis un hochet mais un glaive dans la main de l'autorité » (*op. cit.*, 372). L'isolement absolu où l'individu se trouve jeté après la dissolution du cosmos médiéval s'exprime ici, à l'orée du nouvel ordre bourgeois, en une image d'une vérité terrible : c'est l'isolement du prisonnier dans sa cellule : « Car Dieu lui-même a institué l'inférieur, voulant qu'il fût isolé pour soi seul, et il lui a ôté le glaive et l'a mis en prison. S'il s'ameute avec d'autres et les gagne à ses desseins et se déchaîne et prend le glaive, il se rend coupable devant Dieu et encourt le tribunal et la mort » (*op. cit.*, p. 421).

Toute interprétation métaphysique de l'ordre terrestre porte en elle une tendance très importante : la tendance à la formalisation. Lorsque l'ordre établi, considéré dans le mode spécifique de sa matérialité — la production et la reproduction matérielle de la vie —, est devenu sans valeur sous le rapport de son accomplissement « véritable », la forme d'un ordre social en général demeure le seul élément déterminant de l'organisation de cette vie. Pour Luther, cette forme d'ordre social imposée par Dieu à un monde de péché était essentiellement un

système de « supérieurs » et d' « inférieurs ». Sa formalisation s'exprimait en ceci que personne et fonction, dignité de la personne et dignité de la fonction restaient des entités distinctes, sans que cette scission fournît le moindre fondement juridique à la critique ou encore moins à la transformation de cet ordre. De ce point de vue, le système entier des autorités séculières se trouvait garanti : il fallait lui obéir absolument (ou alors, s'il empiétait sur la « liberté chrétienne », l'affronter ou se soustraire à son emprise avec des armes spirituelles).

Mais un danger menaçait d'un autre côté. En proclamant la liberté absolue de la « personne », en réifiant l'autorité par suite de la dissociation entre dignité de la personne et dignité de la fonction, Luther avait suscité une tendance anti-autoritaire : il posait l'absence d'autorité « privée » de l'individu bourgeois. La thèse de la liberté chrétienne et, s'associant à elle, la conception d'un « règne naturel » de l'amour, de l'égalité et de la justice eurent des conséquences encore plus destructrices. Bien qu'il y eût un abîme entre l'ordre social établi et ce règne, celui-ci, du seul fait qu'il était envisagé dans sa pleine matérialité, devait tout de même mettre en péril l'ordre social formalisé. Les idées d'amour, d'égalité et de justice, qui restaient virulentes chez Luther, même sous une forme atténuée, n'ont cessé d'inquiéter la société bourgeoise naissante, lorsque les révoltes paysannes, l'anabaptisme et les sectes en firent un usage révolutionnaire. C'est la conciliation de ces contradictions, l'intégration de ces tendances destructrices au sein de l'ordre bourgeois qui constituent un des apports les plus importants de

la doctrine calviniste. Il est significatif que cette conciliation n'ait pu avoir lieu que parce que les contradictions éclataient en même temps dans une autre dimension — dans une sphère qui ne transcendait plus l'ordre bourgeois comme totalité, mais qui lui était immanente. Les traits les plus importants de cette tendance sont le « légalisme » de Calvin et sa doctrine du droit de résistance.

On a souvent relevé que le « droit naturel » de Luther disparaît chez Calvin. Le dualisme des deux « règnes » se trouve éliminé¹ : certes, en même temps qu'il porte un intérêt accru à l'ordre civil, Calvin doit souligner lui aussi que « spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plurimum sepositas² », mais ce règne chrétien de la liberté n'est plus la contre-image (*Gegenbild*) effective, matérielle de l'ordre terrestre. Il ne reste plus, en fin de compte, face au monde du péché et du mal, que l'unique personne de Dieu qui, par la seule médiation de Christ, dans une élection entièrement irrationnelle, a destiné certains hommes au salut. Les tensions qui se manifestaient entre la société établie et l'enseignement du Sermon sur la Montagne (où s'exprimaient le plus vigoureusement le désir de transcender l'ordre existant et une critique

1. Beyerhans (*Studien zur Staatsanschauung Calvins*, Berlin, 1910) observe que Calvin distingue « théoriquement » les deux sphères, mais que celles-ci se confondent « pratiquement » dans la réalisation de la pensée politique calviniste (p. 50).

2. *Institutio Christiana Religionis*, édition du *Corpus Reformatorum* (Calvini Opera I-II), lib. IV, cap. XX, § 1 : « Le royaume spirituel de Christ et l'ordonnance civile sont choses fort loin distantes l'une de l'autre. » (Trad. de Calvin.)

destructive de cet ordre, critique qui ne peut jamais être totalement éliminée, si « intériorisée » qu'elle soit), ces tensions avaient fortement inquiété Luther. Chez Calvin elles n'existent plus. A mesure que Calvin élabore, avec une implacable logique, la doctrine de la réprobation éternelle, les promesses positives de la Bible perdent leur pouvoir radical de stimulation¹. Du même coup, il devient possible de reconnaître l'ordre social établi sans tenir compte de sa contre-image redoutable. Non que cet ordre soit le moins du monde « sanctifié » au sens chrétien : il est et reste un ordre des méchants pour les méchants, un ordre de la concupiscence. Mais c'est pour les chrétiens le seul champ d'épreuve absolument donné d'avance de sorte qu'ils doivent y vivre leur vie, afin d'honorer et de magnifier la majesté divine. C'est aussi en lui que le succès de leur pratique constitue la *ratio cognoscendi* de leur élection, dont la *ratio essendi*, éternellement cachée aux hommes, réside en Dieu. C'est la majesté terrible de Dieu qui a présidé à la création de ce monde, et non pas l'amour et la justice, d'où il résulte que les désirs et les instincts des hommes, leurs espérances et leurs plaintes ne doivent pas s'orienter vers l'amour et la justice, mais vers l'obéissance absolue et la vénération dans l'humilité. Il est très caractéristique que Calvin conçoive le péché originel, autrement dit l'acte qui a décidé une fois pour toutes de l'être et de l'essence de l'homme historique,

1. H. Engelland, *Gott und Mensch bei Calvin*, Munich, 1934, p. 113 sq.

comme une désobéissance, *inobædientia*¹, c'est-à-dire un *crimen læsæ maiestatis* (alors que l'interprétation augustinienne du péché originel conçu comme *superbia* — interprétation à laquelle Calvin entend se rallier — comporte encore quelque chose de la liberté et du défi de l'homme qui veut relever de lui seul). De même, l'obéissance constitue le mécanisme qui assure la cohésion de l'ordre séculier : un système de *subjectio* et de *superioritas* qui prend son origine dans la famille et auquel Dieu confère son « nom » pour le protéger : « In unum ipsum ita conveniunt Patris, Dei ac Domini tituli, ut quoties unum aliquem ex iis audimus, maiestatis illius sensu animum nostrum feriri oporteat » (*Institutio* II, VIII, § 35)².

En même temps que l'ordre séculier cesse d'être l'image déformée d'un règne de l'amour, de l'égalité et de la justice pour devenir en tant que totalité l'instrument de la glorification de Dieu, la formalisation luthérienne se trouve révoquée : la sanction que reçoit l'ordre établi s'étend désormais aussi à la matérialité : « ... haec erit curis, laboribus, molestiis aliisque oneribus non parva levatio, dum quisque sciet Deum un his omnibus sibi esse ducem. Libentius magistratus partes suas obidit, pater familias se ad officium astringet, quisque in suo vitæ genere incommoda, sollicitudines, tædia, anxie-

1. Cf. Barnikol, *Die Lehre Calvins vom unfreien Willen...*, Bonner Diss. 1927, p. 104 sq. — Beyerhans, *op. cit.*, p. 79.

2. « Les titres de Père, de Dieu et de Seigneur luy sont tellement propres, que quand il en est fait mention, il faut que nostre cœur soit touché de la reconnaissance de sa maiesté. » (Trad. de Calvin.)

tates perferet ac vorabit, ubi persuasi fuerint onus cuique a Deo esse impositum » (*op. cit.*, III, X, § 6)¹. La mutation se manifeste aussi dans le phénomène si souvent décrit de l'activisme et du réalisme calvinistes : dans la notion de métier conçu comme *vocatio*, dans le « rationalisme politique », dans l'organisation sociale extensive et intensive propres au calvinisme. — En éliminant la formalisation luthérienne, Calvin supprime également la séparation de la fonction et de la personne, et par conséquent la « double morale » qui s'y rattache² : la loi morale imposée par la religion — essentiellement sous la forme qu'elle prend dans le décalogue, invoqué aussi comme loi « naturelle » — constitue la norme qui régit l'organisation sociale pratique de la « communauté » chrétienne. C'est là une évolution d'une très grande portée. Le décalogue satisfaisait à coup sûr les exigences de l'ordre social établi dans une bien plus large mesure que le christianisme radicalement transcendant du Nouveau

1. « Ce sera aussi un allègement bien grand en tous soins, travaux, fascheries et autres charges, quand chacun sera persuadé que Dieu luy est guide et conducteur à cela. Les Magistrats s'employeront plus volontiers à leur charge ; un père de famille se contredra à faire son devoir de meilleur courage ; bref, chacun portera plus patiemment en son estat et surmontera les peines, sollicitudes, chagrins et angoisses qui y sont, quand tous seront bien résolus que nul ne porte autre fardeau, sinon celui que Dieu luy a mis sur les espauls. » (Trad. de Calvin.)

2. Mais nous aurons encore à montrer que cette mutation n'abolit pas la réification de l'autorité, qui demeure conçue comme un caractère essentiel — naturel ou divin — d'une institution ou d'un homme et non pas comme une fonction des rapports sociaux,

Testament et leur faisait une place bien plus considérable — il n'empêche que la nouvelle version de la loi stabilisait une norme d'après laquelle il devenait possible d'apprécier d'une manière « critique » les autorités en fonction. « C'est ce qui répand sur toute la doctrine l'esprit de la structuration rationnelle de la société et de la critique du droit et du pouvoir selon les normes éternelles de la loi divine et naturelle¹ ». L'irrationnelle doctrine luthérienne de l'autorité considérée comme « violence pour la violence », selon une formule très critiquée de Troeltsch, est abandonnée. Dans la mesure où l'obéissance à l'autorité établie conduit à une *transgressio legis*, cette autorité a perdu son droit². Une telle conception conduit en droite ligne à la lutte des monarchomaques contre l'absolutisme. Théodore de Bèze, qui appartient à l'entourage de Calvin et fut son disciple, est l'auteur du célèbre traité *De jure magistratuum in subditos*, qui défend l'opinion selon laquelle « même la révolution armée est permise, quand il ne subsiste pas d'autre moyen³ ».

Mais ces tendances appartiennent déjà à une phase ultérieure du développement de la bourgeoisie ; chez Calvin le droit de résister aux autorités séculières est limité d'avance par principe. Immédiatement après avoir admonesté les princes indignes (« *Audiant principes, et terreantur* »), Calvin poursuit : « *Nobis autem interim summopere*

1. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1923, p. 665 sq.

2. *Op. cit.*, p. 688.

3. *Ibidem*, p. 667.

caendum, ne illam plenam venerandæ maiestatis magistratum autoritatem, quam Deus gravissimis edictis sanxit, etiamsi apud indignissimos resideat, et qui eam sua nequitia, quantum in se est, polluant, spernamus aut violemus. Neque enim, si ultio Domini est effrænatae dominationis correctio, ideo protinus demandatam nobis arbitremur : quibus nullum aliud quam parendi et patiendi datum est mandatum. De privatis hominibus semper loquor » (*Inst.* IV, XX, § 31)¹. L'état d'autonomie et de réification de l'autorité subsiste. Et par une significative métamorphose de la conception luthérienne de l'*homo privatus* conçu comme personne libre, cet *homo privatus* est maintenant avant tout la personne non libre : l'homme du *parendi* et du *patiendi*. L'*homo privatus* n'a en aucune manière à transformer le système des autorités en place² : « En tant qu'homme privé, le sujet ne possède aucune espèce de droits politiques propres, il a plutôt le devoir éthico-religieux de supporter patiemment jusqu'au bout toute oppression et toute persécution³. Même

1. « Et nous cependant neantmoins devons sur toutes choses nous garder que nous ne contempnions ou outragions l'autorité des supérieurs, laquelle nous doit estre pleine de maiesté, veu qu'elle est confirmée par tant de sentences de Dieu, mesme encores qu'elle soit occupée de personnes tresindignes, et qui par leur meschanceté (d'autant qu'en eux est) la polluent. Car combien que la correction de domination désordonnée soit vengeance de Dieu, toutesfois il ne s'ensuit pas pourtant qu'elle nous soit permise et donnée en main, ausquels il n'est donné autre mandement que d'obéir et de souffrir. Je parle tousiours des personnes privées. » (Trad. de Calvin.)

2. Troeltsch, *op. cit.*, p. 664. — Lobstein, *Die Ethik Calvins*, Strasbourg, 1877, p. 116.

3. Beyerhans, *op. cit.*, p. 97.

dans le cas de la plus grave *transgressio legis*, quand l'obéissance à l'autorité séculière doit nécessairement conduire à la désobéissance envers Dieu, Calvin n'admet qu'un « droit de résistance passive ». Là où l'organisation chrétienne de la société est déjà attaquée en fait, le droit d'opposition n'appartient qu'aux *magistratus* subalternes, jamais au « peuple » ou aux éventuels représentants du peuple. Nous retrouvons donc chez Calvin l'idée luthérienne de l'immanence du droit au sein du système établi des autorités séculières : on ne peut se prononcer sur leur droit ou leur tort qu'à l'intérieur de l'ordre qu'elles établissent.

Le fait que Dieu a établi directement le système des autorités séculières signifie — si on le met en rapport avec le concept calviniste de Dieu comme « souverain » absolu — à la fois un renforcement et un affaiblissement de ces autorités. C'est là une des nombreuses contradictions qui résultent de la non-réalisation de l'idée chrétienne de transcendance. La sanction directe que les autorités terrestres reçoivent de Dieu élève leur pouvoir : *Magistratum functionem non modo sibi probari acceptamque esse testatus est Dominus, sed honorificentissimis insuper elogiis eius dignitatem prosequutus mirifice nobis commendavit*¹ », — mais en même temps la souveraineté de Dieu ne saurait être amoindrie ou partagée de ce fait. Tout pouvoir séculier ne peut être qu'un

1. *Inst.* IV, XX, § 4 : « Touchant l'estat des Magistrats, nostre Seigneur n'a pas seulement testifié qu'il est acceptable devant soy mais, qui plus est, en l'ornant de tiltres honorables, il nous en a singulièrement recommandé la dignité. » (Trad. de Calvin.)

« droit dérivé » ; l'autorité est une « *velut delegata a Deo iurisdictione* ». Cependant cette délégation est indestructible et irrévocable pour les hommes¹. Le rapport qui s'établit entre Dieu et le monde se présente essentiellement comme celui qui existe entre un souverain absolu et ses sujets. Beyerhans a marqué non sans prudence, mais néanmoins avec clarté, que l'idée calviniste de Dieu « trahit l'influence de représentations juridiques et politiques séculières² ».

Il est un bon « indicateur » de la position de l'homme protestant-bourgeois par rapport au système de l'ordre séculier : la notion de liberté qui a cours dans cet ordre. En passant de Luther à Calvin, la *libertas christiana* devient une notion « négative ». « La liberté chrétienne [...] n'est pas conçue positivement en tant que suprématie sur le monde, mais d'une manière purement négative, comme liberté qui soustrait l'homme aux effets d'une loi qui le damne³ ». Calvin élabore essentiellement son interprétation de la *libertas christiana* au cours de sa polémique contre les libertins que veulent comprendre positivement cette liberté. La notion luthérienne de liberté n'avait pas non plus été positive au sens où Lobstein entend ce mot. Toutefois, en posant l'absolue liberté « intérieure » de la personne, elle comportait un aspect qui soulignait l'autonomie réelle de l'individu. Chez Calvin cet aspect s'efface. La triple dans l'*Institutio* (III, XIX. §§ 2, 4, 7) est avant tout

1. Beyerhans, *op. cit.*, p. 87.

2. Beyerhans, *op. cit.*, p. 79.

3. Lobstein, *op. cit.*, p. 148.

dans l'*Institutio* (III, XIX, p. 2, 4, 7) est avant tout négative dans ses trois énoncés : a) liberté de la *conscientia* par rapport à la *necessitas legis*, non pas comme instance s'élevant contre la validité de la loi, mais b) en tant que soumission « volontaire » à la loi conçue comme volonté de Dieu, « ut [...] legis ipsius iugo liberae voluntati Dei ultro obediunt¹ », et c), en un sens qui apparaît déjà chez Luther, liberté par rapport aux *res externae*, « quae per se sunt ἀδιαφοροί » et que « nunc usurpare nunc omittere indifferenter liceat² ». Concernant cette dernière définition, il faut relever qu'en s'associant à l'idée calviniste de profession et de capacité professionnelle, le caractère d'ἀδιαφορα des *res externae* devient un puissant soutien idéologique de la pratique économique du capitalisme protestant. La notion négative de liberté montre ici sa liaison intime avec un ordre social fondamentalement anti-rationnel et anarchique en dépit de sa rationalisation extérieure, un ordre social « négatif » si on le considère sous l'angle de son but ultime.

La liberté ne conserve plus d'autre détermination positive que d'être conçue comme liberté d'obéir. Que « spiritualis libertas cum politica servitute optima stare potest³ » ne constitue plus un problème pour Calvin. Mais la difficulté d'unir liberté et non-

1. *Inst.*, III, XIX § 4 : « Mais qu'estans délivrées de la Loy, elles (les créatures) obéissent libéralement à la volonté de Dieu. » (Trad. de Calvin.)

2. *Inst.*, III, XIX, § 7 : « Que nous pouvons ou faire, ou laisser, indifféremment. » (Trad. de Calvin.)

3. *Inst.*, IV, XX, § 1 : « La liberté spirituelle peut tresbien consister avec la servitude civile. » (Trad. de Calvin.)

liberté reparaît sous une forme dérivée dans l'union de la liberté et du *servum arbitrium*. Calvin s'accorde avec Luther pour affirmer que la *libertas christiana* non seulement n'exige pas le *liberum arbitrium*, mais l'exclut. L'un et l'autre fonde le *servum arbitrium*, sur une puissance contre laquelle l'homme n'a aucune prise : sur la nature humaine corrompue par le péché originel et la toute-puissance absolue de la volonté divine. Le *servum arbitrium* est l'expression de l'éternelle *servitudo* terrestre de l'homme¹ : il ne peut ni ne doit être aboli, si l'on ne veut pas détruire du même coup toute la conception chrétienne-protestante de l'homme et du monde. — Pour Calvin, ce ne sont pas seulement les sens mais aussi la raison de l'homme qui sont définitivement corrompus. C'est là ce qui justifie théologiquement un anti-rationalisme rigoureusement opposé à la doctrine catholique. Celle-ci soutenait encore que raison et liberté sont des notions liées l'une à l'autre, que l'homme cesse d'être un être doué de raison s'il ne possède pas la faculté d'agir et de penser librement selon la raison. Pour Thomas d'Aquin, l'homme, en tant qu'*animal rationale*, est nécessairement libre et doté du *liberum arbitrium* : « Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est² ». Chez Luther c'est la raison elle-même qui atteste qu'« il n'existe aucun libre arbitre ni en l'homme ni en aucune créature³ ». Appréciation caractéristique : la raison

1. « Ubi enim servitus, illic necessitas » ; cf. Barnikol, *op. cit.*, p. 113.

2. *Summa theol.*, I, quaestio 83, art. 1.

3. *De servo arbitrio*, éd. Erlanger, VII, p. 366 ; Barnikol, *op. cit.*, p. 46.

apparaît maintenant comme le signe de la non-liberté et de l'hétéronomie humaines. C'est ainsi que dans son *Sermon sur les bonnes œuvres*, après avoir interprété les quatre premiers commandements, Luther écrit : « Ces quatre commandements ont leurs œuvres dans la raison, c'est-à-dire qu'ils emprisonnent l'homme, le régendent et le réduisent à la sujétion, afin qu'il ne se régente pas lui-même; ne se croie pas bon, n'ait pas de présomption, mais se tienne dans l'humilité et se laisse conduire en sorte qu'il se défende de l'orgueil¹ ». Il faut rapprocher de ces mots les sévères mises en garde de Luther contre toute surestimation de la raison humaine et de sa sphère (« il ne convient pas que l'homme entreprenne rien en se fiant à sa grande puissance ou à raison; [...] car Dieu ne peut et ne veut souffrir que nous entreprenions une bonne œuvre dans la confiance de notre puissance et de notre raison propres² ») et le refus que Calvin oppose à toute transformation rationnelle de l'ordre social. Tout cela constitue le support indispensable de la thèse qui veut que l'homme se soumette absolument à des autorités séculières devenues autonomes et réifiées, qu'on se refuse à légitimer rationnellement.

Mais cette doctrine du *servum arbitrium* recèle une nouvelle contradiction, qui doit être résolue. Si la volonté humaine est entièrement déterminée, comment peut-on encore concevoir que l'homme soit responsable de lui-même? La responsabilité de

1. Luther, *Werke*, éd. Buchwald, *op. cit.*, I, 1, p. 83.

2. *Ibidem*, p. 205.

l'homme doit être sauvegardée : la doctrine du péché et de la faute, du châtement et de la rédemption de l'homme l'exige, tout aussi bien que le système existant de l'ordre séculier, lequel se rattache essentiellement, chez Luther comme chez Calvin, au mécanisme de la faute et du châtement. Sur ce point, la notion de « liberté psychologique » offre une issue : pour Calvin, il s'agit d'une nécessité (*necessitas*) qui n'est pas une contrainte (*coactio*), d'une « nécessité spontanée ». La volonté humaine est nécessairement corrompue et choisit nécessairement le mal. Mais cela ne signifie pas qu'elle choisisse le mal sous la contrainte, « contre son gré » ; son asservissement au péché est une « servitude volontaire » (*servitus voluntaria*). « Nos autem non alibi statuimus peccandi necessitatem, quam in vitio voluntatis : unde spontaneam esse ipsam sequitur ¹. » Il est donc possible, en dépit de la *necessitas* de la volonté, d'imputer à l'homme la responsabilité de ses actes. La notion de *servitus* ou de *necessitas voluntaria* constitue un des progrès les plus importants qui ait été accompli pour tenter d'éterniser la non-liberté : elle est désormais ancrée dans l'essence même de la liberté humaine, conception qui restera en vigueur jusque dans l'idéalisme allemand. La nécessité perd le caractère aussi bien d'un besoin que d'une transformation du besoin ; elle se trouve rejetée du champ de la pratique sociale de l'homme dans sa « nature », sinon dans la nature en général, et du même coup ne peut plus

1. Calvin, *Opera*, VI, p. 280 : « Nous ne plaçons pas la nécessité de pécher ailleurs que dans un vice de la volonté ; d'où il suit qu'elle est spontanée. »

être abolie d'aucune manière. L'homme est invité non pas à dépasser la nécessité dans une mesure croissante, mais à l'assumer volontairement.

En même temps que s'instaure la doctrine bourgeoise-protestante de la Réforme, on voit naître un programme de réorganisation de la famille et s'opérer un net renforcement de l'autorité du *pater familias*. C'est là d'abord une conséquence nécessaire du renversement de la hiérarchie catholique : une fois éliminées les médiations (personnelles et instrumentales) qu'elle avait placées entre l'individu et Dieu, la responsabilité du salut spirituel de ceux qui ne sont pas encore responsables d'eux-mêmes et de leur préparation à la vie chrétienne incombe à la famille et à son chef, qui se trouva investi d'une autorité quasi sacerdotale. D'autre part, tandis que l'autorité des instances séculières est directement rattachée à celle du *pater familias* (toutes les instances séculières, tous les « seigneurs » deviennent des « pères »), l'autorité de celui-ci se trouve consolidée dans un sens bien déterminé. La soumission de l'individu à l'autorité séculière apparaît comme tout aussi « naturelle », évidente, « éternelle » qu'est censée l'être la soumission à l'autorité paternelle, l'une et l'autre procédant de la même source instituée par Dieu. Max Weber voit dans la pénétration de « l'esprit de calcul à l'intérieur des relations traditionnelles » une des métamorphoses essentielles de la famille sous l'effet de la « mentalité capitaliste » : les relations anciennes fondées sur la piété se trouvent en effet détruites à partir du moment où, au sein de la famille, on ne partage plus comme dans une communauté, mais « calcule » comme dans une

entreprise¹. Cette évolution a pour revers que l'autorité « naïve » du *pater familias* se mue toujours plus en une autorité créée et maintenue artificiellement, parce qu'elle obéit à un plan.

La doctrine de l'autorité du *pater familias* et des autorités séculières « dérivées » s'exprime principalement, chez Luther, dans les exégèses du quatrième commandement qui figurent dans le *Sermon sur les bonnes œuvres* et dans le *Grand catéchisme*, chez Calvin dans l'*Institutio* II, VIII. Luther inclut dans le quatrième commandement « l'obéissance à l'endroit des supérieurs qui ont pouvoir de commander et de diriger », bien qu'il n'y soit pas expressément question de ces supérieurs. La manière dont il légtime son interprétation est caractéristique : « Car de l'autorité des parents procèdent et découlent toutes les autres. Car là où un père n'est pas en mesure d'élever seul son enfant, il se fait aider d'un précepteur qui l'instruit ; s'il est trop faible, il recourt à l'aide de ses amis ou de ses voisins ; s'il s'absente, il commet la direction du foyer à d'autres qui en sont investis ; de même pour le gouvernement domestique, il doit avoir sous ses ordres des serviteurs et servantes, de sorte que ceux qu'on appelle seigneurs se trouvent à la place des parents et doivent tirer d'eux la force et le pouvoir de diriger. C'est pourquoi l'Écriture les nomme tous pères...² » Il n'a pas échappé à Luther que le système des autorités séculières se réfère constamment à l'autorité familiale. Là où l'obéissance envers père et mère

1. Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, Munich, 1924, p. 304.

2. *Werke*, II, 1, p. 161.

n'est pas « en vigueur », « il n'existe ni bonnes mœurs ni bon gouvernement. Car si l'obéissance n'est pas observée dans les foyers, il ne sera jamais possible qu'une ville entière, un pays, une principauté ou un royaume soit bien gouverné¹. » Luther a bien vu que le maintien du système social qu'il avait sous les yeux dépendait du fonctionnement de l'autorité parentale : « Si le gouvernement des parents cessait, c'en serait fait du monde entier, car sans gouvernement, il ne peut subsister². » Pour que ce monde subsiste, il n'y a « pas de plus grande autorité sur terre que celle des parents³ », puisque « rien n'est plus nécessaire que d'éduquer les hommes qui doivent venir et gouverner après nous⁴ ». L'ordre séculier est toujours envisagé comme un système de gouvernants et de gouvernés, un système qu'il s'agit de maintenir sans le mettre en question.

Mais d'autre part l'autorité parentale (qui est toujours l'autorité paternelle, chez Luther) s'appuie sur l'autorité séculière : le *pater familias* n'est pas en mesure, à lui seul, de mener à bien l'éducation et l'instruction de l'enfant. L'école reçoit, à côté des parents, la mission impérieuse de former les futurs gouvernants qui prendront place dans toutes les sphères de la vie sociale. Pour Luther, l'autorité parentale sanctionnée par Dieu a surtout pour raison de briser et d'humilier la volonté enfantine : « Le

1. Cité d'après *Luther als Pädagog*, éd. E. Wagner, Langensalza, 1892, p. 70.

2. *Ibidem*, p. 73.

3. *Ibidem*, p. 64.

4. *Ibidem*, p. 119.

commandement exige que les parents soient honorés avant tout pour que la volonté propre des enfants soit brisée et qu'ils deviennent humbles et doux ¹ ; « car chacun doit être dirigé et soumis à d'autres hommes ² ». Luther a de nouveau devant les yeux l'image d'un ordre séculier conçu comme une soumission et une servitude universelles, dont la « nécessité » n'est simplement plus mise en cause. La liberté chrétienne est obscurcie par les ombres de la société bourgeoise qui s'instaure ; la dépendance et l'exploitation de la majeure partie de l'humanité apparaît comme enracinée dans le sol « naturel » et divin de la famille ; la réalité des oppositions de classe se mue en un faux semblant de hiérarchie naturelle et divine, l'exploitation se transforme en restitution reconnaissante des dons reçus. Car telle est la seconde raison de l'obéissance absolue : « Par elle (l'autorité) comme par nos parents, Dieu nous donne et nous conserve nourriture et maison, sûreté et protection ³ » ; « nous avons le devoir en face du monde d'être reconnaissants des bienfaits et de tous les biens que nous recevons de nos parents ⁴ ». Et les serviteurs et les servantes devraient encore « payer un salaire » par joie et reconnaissance de pouvoir accomplir le commandement de Dieu dans leur servitude ⁵.

Les caractères que façonnera le nouvel ordre social exigent une transvaluation des valeurs

1. *Werke*, I, 1, p. 70.

2. *Ibidem*, p. 66.

3. *Ibidem*, II, 1, p. 161.

4. *Ibidem*, p. 159.

5. *Ibidem*, p. 161.

humaines qui doit intervenir dès l'enfance. Le respect et la crainte, la « crainte respectueuse » remplace l'amour et devient l'aspect déterminant du rapport enfant-parents¹. « Car le respect est chose beaucoup plus élevée que l'amour, attendu qu'il ne comporte pas seulement l'amour, mais aussi la décence, l'humilité et la révérence à l'égard d'une majesté cachée² » La majesté terrible du Dieu calviniste se reflète dans l'autorité du *pater familias*. C'est précisément la décence et la crainte qui élèvent le respect des parents au-dessus de l'amour : « Le respect est plus haut que le simple amour ; il comporte une crainte qui s'associe avec l'amour et conduit l'homme à redouter davantage de les offenser que d'encourir leur châtement³ ». De même que la désobéissance est le plus grand des péchés, l'obéissance est la plus haute des « œuvres » selon ce qu'ordonne la première Table de Moïse : « Donc les aumônes et toutes les œuvres à l'égard du prochain ne sont pas égales à cette œuvre⁴. »

On rencontre aussi chez Luther des passages où autorité parentale et autorité publique sont expressément opposées. C'est ainsi qu'on lit dans les *Propos de table* : « Les parents prennent bien plus de soin de leurs enfants et les protègent aussi bien mieux que les autorités publiques leurs sujets [...]. La puissance paternelle et maternelle est une autorité naturelle sur les enfants, librement acceptée et née

1. Cf. *Luther als Pädagog, op. cit.*, p. 64.

2. *Werke*, II, 1, p. 150 sq.

3. *Ibidem*, I, 1, p. 65.

4. *Ibidem*, II, 1, p. 158.

d'elle-même. Au contraire, l'autorité des pouvoirs publics est une autorité de contrainte, fabriquée¹. » D'autre part, on constate un certain flottement dans le problème de l'extension de la « double morale » — de la fonction et de la personne — à l'autorité parentale. Le *Sermon sur les bonnes œuvres* affirme (1520) : « Lorsque les parents sont assez fous pour éduquer leurs enfants selon le monde, ceux-ci ne doivent en aucune manière leur obéir. Car selon les trois premiers commandements, Dieu doit être honoré au-dessus des parents². » Neuf ans plus tard, Luther écrit dans le *Grand catéchisme* : « Leur défaillance (des parents) ne les prive pas du respect qui leur est dû. C'est pourquoi il ne faut pas considérer les personnes qu'ils sont, mais la volonté de Dieu qui l'ordonne ainsi³. »

Les passages que nous avons cités témoignent d'une certaine tendance à séparer l'autorité naturelle de l'autorité sociale. Luther ne s'est pas avancé plus avant sur le chemin qui conduit de l'unité « naturelle » de la famille à l'unité « fabriquée » et « forcée » de la société ; il lui suffisait d'établir que la famille est « le premier gouvernement, dont découlent tous les autres gouvernements et autorités⁴ ». Calvin s'est avancé sur la même voie ; il donne à ce sujet une interprétation d'un grand intérêt psychologique : « Quoniam autem hoc de subiectione præceptum cum humani ingenii pravitate valde pugnat (quod, ut est celsitudinis appetentia turgidum,

1. Cité d'après *Luther als Pädagog, op. cit.*, p. 53.

2. *Werke*, I, 1, p. 67.

3. *Ibidem*, II, 1, p. 155.

4. *Luther als Pädagog*, p. 70 Cf. Levin Schücking, *Die Familie im Puritanismus*, Leipzig, 1929, p. 89.

ægre se subiici sustinet), quæ natura maxime amabilis est ac minime invidiosa superioritas, in exemplar proposita est ; quia facilius animos nostros emollire et inflectere ad submissionis consuetudinem poterat. Ad omnem ergo legitimam subiectionem ab ea quæ facillima est tolerata, nos paulatim assuefacit Dominus ; quando est omnium eadem ratio ¹ » Calvin est d'accord avec Luther pour rattacher à l'autorité parentale toute *subiectio* à des autorité ² : nous avons vu que pour lui les titres de *Dominus* et de *Pater* sont interchangeable. Mais Calvin assigne au rapport d'autorité familial une fonction tout à fait déterminée au sein du mécanisme des autorités séculières, très exactement une fonction psychologique. Comme la *subiectio* répugne à la nature humaine, l'homme doit se plier à un genre de soumission aimable dans son essence, aussi peu odieuse que possible, pour se préparer peu à peu à des soumissions moins tolérables. Cette préparation se réalise sous la forme d'un *emollire*, d'un *inflectere*, d'un fléchissement docile ; elle est une accoutumance constante, d'où naît l'habitude de la *submissio*. Il n'y a rien à ajouter à ces mots : la fonction sociale de la famille dans le système des autorités civiles a rarement été exprimée avec autant de clarté.

1. *Inst.*, II, VIII, § 35 : « Or pource que ce commandement, lequel nous assuiettit à nos supérieurs, est fort contraire à la perversité de nostre nature, laquelle, comme elle crève d'ambition et orgueil, ne se soumet pas volontiers, à ceste cause la supériorité, laquelle estoit la moins odieuse et plus aimable de toutes, nous a esté proposée pour exemple, pource qu'elle pouvoit mieux fleschir et amolir nos cœurs à se soumettre en obéissance. » (Trad. de Calvin.)

2. Troeltsch, *op. cit.*, p. 640.

2. KANT

Deux voies s'ouvrent à nous si nous voulons appréhender la position du problème de l'autorité chez Kant : nous pourrions suivre l'influence et la métamorphose de l' « éthique protestante » dans la théorie kantienne de la liberté, ou bien développer directement le problème de l'autorité et de la liberté à partir du centre de l'éthique kantienne. Les relations intimes qui existent entre l'éthique kantienne et l'éthique luthérienne sautent aux yeux. Nous nous contenterons de renvoyer au tableau qu'en dresse Delekat¹ : liberté « intérieure » conçue comme liberté de la personne autonome ; transfert de la « valeur » éthique, qui passe de la légalité des « œuvres » dans la moralité de la personne ; « formalisation » de l'éthique ; concentration de la moralité autour de l'obéissance respectueuse au devoir, en tant que sécularisation de l' « obéissance chrétienne » ; doctrine de l'absolue autorité de fait de l'instance séculière. Cependant, avec cette méthode, les aspects de l'éthique kantienne qui ne s'expliquent pas par

1. *Handbuch der Pädagogik*, éd. Nohl-Pallat, tome I, Langensalza, 1928, p. 221 sq.

L'« éthique protestante » se trouveraient négligés et apparaîtraient dans une lumière fausse. La seconde voie constituerait certes un bon accès au problème, mais elle nous obligerait à nous étendre longuement sur tout l'appareil conceptuel de l'éthique kantienne, ce qui est hors de question dans le cadre de cette étude. Nous choisissons donc par nécessité une voie moyenne : il existe deux points où le problème de l'autorité et de la liberté prend une forme condensée au sein de la philosophie kantienne : d'abord dans son fondement philosophique (autonomie de la personne libre sous la loi du devoir) et deuxièmement dans l'« application » de l'éthique (« droit de résistance »), lorsque Kant traite le problème en le rattachant à une interprétation philosophique globale de l'ordre juridique qui régit la société bourgeoise. Ce stade, celui du concret, est certes très éloigné du fondement philosophique, mais fournit un bon point de départ.

Dans le petit traité qui s'intitule *Réponse à une question : Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784), Kant pose expressément le problème des rapports de l'autorité et de la liberté sociales. Le fait de penser et d'agir selon une autorité est pour Kant le signe de la « minorité¹ », d'une « minorité dont la personne est elle-même responsable ». L'auto-asservissement de l'homme à l'autorité prend à son tour un sens social déterminé dans la mesure où, dans la société civile, « un certain mécanisme est nécessaire à l'exécution de maintes activités qui sont

1. Au sens psychologique : état de celui qui n'est pas majeur. (N. d. T.)

dans l'intérêt de la communauté » ; ce mécanisme « fait que certains membres de la communauté doivent se comporter d'une manière purement passive, pour que, par leur unanimité artificielle, le gouvernement puisse les orienter vers des fins publiques ou du moins les détourner de la destruction de ces fins¹ ». La société civile a « intérêt » au « disciplinement » de l'homme qui résulte de l'action autoritaire, un intérêt où son maintien est en effet totalement en jeu. Dans la remarque finale de l'*Anthropologie*, Kant voit dans la religion considérée comme moyen d'un tel « disciplinement » un « besoin » de la constitution civile, « afin que ce qui ne peut être obtenu par une contrainte extérieure soit réalisé par une contrainte intérieure (de la conscience) ; ainsi les dispositions morales de l'homme sont utilisées politiquement par les législateur [...] »².

Comment dans ces conditions la liberté « naturelle » de l'homme s'unit-elle à l'intérêt de la société qui doit tendre à la discipliner ? Car Kant ne met pas en question la libre autonomie de l'homme, qui est et reste la loi suprême. Cette autonomie postule que « l'homme s'émancipe de la minorité dont il est lui-même responsable », processus qui est le processus même des « lumières ». Celui-ci n'exige rien d'autre que la liberté, la liberté, pour l'homme, « de faire un *usage public* de toutes les parties de sa raison³ ». La liberté qui fait face à l'autorité a donc le caractère de la publicité : c'est ainsi seulement qu'elle entre dans la dimension

1. *Werke*, éd. Cassirer, Berlin, 1912, tome IV, p. 171.

2. *Op. cit.*, tome VIII, p. 227.

3. *Op. cit.*, tome IV, p. 170.

concrète de l'être social ; l'autorité et la liberté se rencontrent au sein de la *société civile*, elles sont posées en tant que problèmes de la société civile. Il ne s'agit plus de la liberté « intérieure » du chrétien ni de l'autorité instituée par Dieu, mais de la liberté « publique » du citoyen et de l'intérêt de la société civile à la discipliner. La solution que Kant donne ici à cette question demeure parallèle à la problématique luthérienne, elle est dualiste : « Le citoyen doit être libre en tout temps de faire un usage *public* de sa raison et cet usage seul peut apporter les lumières parmi les hommes. En revanche, il est assez souvent permis de contenir dans des limites très étroites l'usage *privé* de cette raison, sans pour autant entraver particulièrement le progrès des lumières ¹. » Voilà qui semble l'exact opposé de la solution luthérienne, qui avait soumis absolument la liberté publique à l'autorité séculière, tout en préservant absolument la liberté « intérieure » de la personne privée. Mais voyons ce que Kant entend par usage « public » et usage « privé » de la liberté. « J'appelle usage public de la raison l'usage qu'un homme fait de sa raison en tant que *savant* devant le public entier des lecteurs. J'appelle usage privé de la raison l'usage qu'un homme peut faire de sa raison dans un poste ou une fonction civile qui lui est confiée ². » Le « privé » est maintenant la « fonction » civile dont le titulaire doit subordonner sa raison à l'intérêt du « disciplinement » social, tandis que la liberté publique, qui ne subit pas de

1. *Op. cit.*, p. 171.

2. *Op. cit.*, p. 171.

limitation, se trouve refoulée dans la dimension de la science pure et du « public des lecteurs ». L'organisation sociale apparaît comme privatisée (la « fonction » civile devient une appropriation privée) et, sous sa forme privatisée, comme un monde de liberté disciplinée, comprimée, comme un monde d'autorité, tandis que le « monde scientifique » reçoit le lustre de la publicité et de la liberté véritables, car il est séparé de l'action publique et libre, de la pratique sociale réelle.

Kant place le problème de l'autorité et de la liberté sur le terrain de l'ordre social établi, en tant que problème de la « société civile ». Même si cette notion n'est pas du tout conçue historiquement chez Kant, mais comme l'« Idée » d'un ordre social en général (en tant qu'« ordre juridique »), elle englobe toutefois si bien les caractères effectifs de la société bourgeoise que la formulation qui termine le paragraphe précédent se justifie. Nous devons considérer de plus près l'explication kantienne de la société civile pour déterminer correctement la position du problème de l'autorité. Cette explication se trouve dans la première partie de la *Métaphysique des mœurs* et dans les *Fondements métaphysiques du droit*.

La société civile est pour Kant la société « qui assure par des lois publiques le mien et le tien¹ ». Un mien et un tien extérieurs ne peuvent exister que dans l'état civil, car ce n'est qu'en lui qu'une législation publique « assortie d'un pouvoir » garantit

1. *Op. cit.*, VII, p. 44.

« à chacun son bien¹ » ; c'est seulement dans la société civile que toute acquisition et possession « provisoires » deviennent « péremptoires² ». La société civile réalise essentiellement cette garantie légale du mien et du tien en tant qu' « ordre juridique », on peut même dire que « la fin dernière de tout droit public » est d'assurer la garantie péremptoire du mien et du tien.

Qu'est donc le droit en tant que principe suprême de l'ordre civil ? Le droit est « la somme de toutes les conditions par lesquelles le libre arbitre d'un individu peut être réconcilié avec le libre arbitre d'un autre individu, selon une loi générale de liberté³ ». Toutes les formulations du concept kantien de droit qualifient une synthèse d'oppositions : l'unité du libre arbitre et de la loi, de la liberté et de la contrainte, de l'individualité et de l'universalité. Cette synthèse ne doit pas être envisagée comme la réunion totalisante de « parties » isolées ; on peut au contraire « poser directement le concept de droit dans la possibilité de rattacher la contrainte générale réciproque à la liberté de chacun⁴ ».

Pour Kant, le droit en général n'a pas d'autre objet que « ce qui est extérieur dans les actions⁵ ». La personne en tant que sujet « moral », en tant que lieu de la liberté transcendante n'est pas en jeu dans la dimension du droit, autrement dit dans l'ordre de la société civile. La liberté transcendante n'inter-

1. *Op. cit.*, p. 59.

2. *Op. cit.*, pp. 68, 149.

3. *Op. cit.*, p. 31.

4. *Op. cit.*, p. 33.

5. *Op. cit.*, p. 33.

vient dans l'ordre juridique que d'une manière très médiatisée, dans la mesure où le droit doit empêcher que des obstacles déterminés ne soient opposés aux « formes phénoménales » de la liberté transcendante¹. Par cette assignation du droit à la sphère de l'« extériorité », le droit aussi bien que la société régie par le droit sont exemptés de toute responsabilité à l'égard de la liberté « véritable » et livrés d'une première manière à l'absence de liberté. Nous trouvons donc, dans la synthèse du droit, les intérêts des hommes agissant « extérieurement ». Quels sont ces intérêts ?

Une société d'individus dont chacun fait valoir la revendication naturelle d'« user librement de sa volonté » et s'oppose à chacun par cette revendication (car le champ des revendications possibles est limité) ; des individus dont chacun considère comme un « postulat de la raison pratique » de posséder comme son bien n'importe quel objet extérieur de sa volonté² et qui s'opposent les uns aux autres avec des droits égaux dans leur aspiration naturelle à la libre « appropriation » et à la libre « acquisition »³ : une telle société est une société d'insécurité universelle où tous se gênent et se lèsent. Elle ne peut exister que par une contrainte et une soumission universelles, générales et totales dont l'essence consiste à assurer l'incertain, à stabiliser l'instable, à empêcher les « lésions ». Il est très significatif que presque tous les concepts fonda-

1. *Op. cit.*, p. 32. — Cf. Haensel, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlin, 1926, p. 10 sqq.

2. *Op. cit.*, p. 48.

3. *Op. cit.*, p. 70.

mentaux de la doctrine kantienne du droit se définissent par des traits négatifs comme assurer, léser, limiter, empêcher, contraindre. La subordination de la liberté individuelle à l'autorité générale de la contrainte ne se fonde plus « irrationnellement » sur la concupiscence de l'*ens creatum* et sur l'institution divine de l'autorité, mais naît d'une manière immanente des besoins de la société civile : elle est la condition de son existence.

Pendant Kant aperçoit la contradiction qui existe entre une société de contrainte universelle et l'idée d'un individu libre « par nature ». La synthèse de la liberté et de la contrainte ne doit pas intervenir de telle sorte que la liberté originelle de l'individu se trouve sacrifiée à l'hétéronomie sociale. La contrainte ne doit pas être appliquée à l'individu de l'extérieur, la limitation de la liberté doit être une auto-limitation, l'absence de liberté doit être volontaire. La possibilité de la synthèse réside dans l'idée d'une volonté originelle « collective-générale », dans laquelle tous les individus s'unissent en décidant une auto-limitation de la liberté qui les engage tous et les place sous le pouvoir des lois. Que ce « contrat originel » ne soit qu'une « idée », c'est là un point sur lequel il n'y a plus à revenir. Mais avant d'analyser son contenu, nous devons relever ce que ce caractère d'« idée » signifie pour le développement du problème dont nous parlons.

Avec lui, tout d'abord, la facticité historique de la société civile se transforme en un à priori idéal. Mais cette transformation qu'on peut suivre pas à pas dans la philosophie kantienne du droit ne vise pas simplement à éterniser en le justifiant un ordre

social déterminé : on y découvre aussi cette tendance à transcender le système civil de l'autorité qui s'était déjà manifestée chez les réformateurs. Ces moments destructeurs apparaissent dans le remplacement d'un fait (cru ou admis) par un « comme si » (postulé). Pour Luther, l'autorité des pouvoirs établis, autorités instituées par Dieu, constituait un tel fait ; chez Kant la thèse : toute autorité vient de Dieu n'a plus d'autre signification que de présenter l'autorité « *comme si* elle devait découler d'un législateur suprême irréprochable ¹ », et non pas des hommes. De même, l'idée d'une « volonté générale » exige seulement de considérer chaque citoyen « comme s'il avait souscrit lui-même à une telle volonté ² ». Le « comme si transcendantal » représente à coup sûr un important déplacement du poids de l'autorité dans le sens de la libre reconnaissance de l'individu autonome, une rationalisation de la structure de l'autorité ; — les garanties érigées au sein même de l'ordre juridique contre la destruction du rapport d'autorité sont d'autant plus puissantes.

Le « contrat originel » est en quelque sorte un cadre qui englobe les contenus sociaux les plus divers. Mais cette diversité a son centre en un point : il faut rendre possible et garantir d'une manière générale la possession « péremptoire », « le mien et le tien extérieurs », dans l'intérêt de « l'union nécessaire de la propriété privée de tous ³ ». C'est ainsi seulement que la « contingence » et l'arbitraire de la possession « empirique » se muent en la validité

1. *Op. cit.*, p. 125. C'est nous qui soulignons *comme si*.

2. *Op. cit.*, VI, p. 381.

3. *Op. cit.*, p. 130.

juridique et la légalité de la possession « intelligible », selon le postulat de la raison pratique¹. Suivons brièvement cette évolution en nous arrêtant à ses principales étapes, car c'est elle qui fonde l'autorité (sociale).

Le point de départ est la nature de la propriété privée, définie, chose remarquable, comme un objet extérieur auquel « je suis lié de telle manière que l'usage qu'en voudrait faire un autre sans mon consentement me léserait² ». Si un autre peut faire usage d'un objet que je possède, cela suppose que la possession est détachée du possesseur d'une manière tout à fait déterminée, que la possession ne consiste justement pas en une détention purement physique. La véritable « explication objective » du concept de « propriété privée » doit donc inclure ce moment de la « possession sans possession physique » : « le mien extérieur est celui dont je serais lésé d'être empêché de faire usage, *quoique je ne sois pas en possession de celui-ci* (ne sois pas le détenteur de l'objet)³ ». Quel est donc ce genre de possession « même sans détention », qui est l'objet propre de l'ordre juridique ?

La distinction de la possession empirique et de la possession intelligible repose sur une des plus profondes intuitions de Kant touchant la structure effective de la société civile : l'intuition que la possession empirique est essentiellement « contingente », qu'elle se fonde sur une acquisition par « volonté unilatérale » (« appropriation ») et que

1. *Op. cit.*, VII, § 6, 7 et 11.

2. *Op. cit.*, p. 47.

3. *Op. cit.*, p. 51.

par conséquent elle ne confère jamais un titre juridique qui engage chacun ; « car la volonté unilatérale ne peut pas imposer à chacun une obligation qui est en soi contingente [...] ¹ ». Ce n'est donc pas cette possession empirique qui peut fonder sa garantie universelle et durable au centre de l'ordre juridique civil ; la possibilité du mien et du tien extérieurs en tant que possibilité d'un « rapport de droit » repose au contraire « entièrement sur le postulat de la possibilité d'une possession purement rationnelle, sans détention ² ».

La manière dont Kant construit ce postulat et rétrograde de la possession empirique à la « possession purement rationnelle » correspond à maints égards à la façon dont la sociologie bourgeoise traite le problème. Kant dit : « Pour pouvoir étendre le concept de possession au-delà de la possession empirique et pouvoir dire : tout objet extérieur de la volonté que j'ai [...] en mon pouvoir sans le posséder peut être considéré juridiquement comme mien », il faut que « toutes les conditions de l'intuition qui fondent la possession empirique [...] soient éliminées (qu'il soit fait abstraction d'elles) ³ ». L'élimination de toutes les conditions empiriques de temps et de lieu », l'abstraction qui est faite des « conditions sensibles de la possession » conduisent au concept de la « prise de possession intellectuelle ⁴ ». Kant arrive par cette voie à l'idée d'une possession collective originelle du sol, communauté dont on peut

1. *Op. cit.*, p. 66 sq.

2. *Op. cit.*, p. 57.

3. *Op. cit.*, p. 54.

4. *Op. cit.*, p. 67 et 72.

inférer une volonté collective générale de reconnaître à tout individu un droit juridique à la propriété privée. « Le propriétaire se fonde sur la *propriété collective naturelle* du sol et sur la volonté générale, qui lui correspond a priori, qu'il existe une *propriété privée* licite de ce sol [...] ¹. » Ainsi, par un singulier paradoxe, la propriété collective devient le « fondement juridique » de la propriété privée : la propriété collective est « la seule condition par laquelle il m'est possible d'exclure tout autre propriétaire de l'usage privé de la chose [...] ² ». Personne ne peut obliger un autre, par sa volonté unilatérale, à s'abstenir de l'usage d'une chose ; l'appropriation privée n'est possible en tant qu'état juridique que par « la volonté unie de tous au sein d'une propriété collective ». Et cette « volonté unie » fonde alors l'universalité qui place chaque individu sous un ordre de contrainte universel et investi de pouvoir, qui prend en charge la défense, le gouvernement et la garantie péremptoire de la société fondée sur la propriété privée.

C'est ainsi qu'à l'origine de la société civile, intérêt privé et intérêt général, libre arbitre et contrainte, liberté et soumission sont censés être unis. La non-liberté civile de l'individu sous l'autorité légale des instances sociales est censée s'accorder avec le concept fondamental de la personne essentiellement libre, en ce sens que cette non-liberté est conçue comme l'auto-limitation originellement égale et réciproque de tous les individus. Le sens formel de cette

1. *Op. cit.*, p. 52.

2. *Op. cit.*, p. 64.

auto-limitation est l'instauration d'une universalité unissant tous les individus en tant qu'elle constitue le sujet véritable de l'être social.

Universalité désigne dès lors pour la société la totalité des individus socialisés. Elle envisage :

1. une *communauté universelle*, telle que les intérêts de chaque individu coïncident avec les intérêts des autres individus — telle, par conséquent, qu'il existe réellement un intérêt général qui abolit les intérêts privés ;

2. une *validité universelle*, telle que l'intérêt général constitue une *norme* (loi) qui *oblige également* tous les individus. Dans la mesure où les intérêts des individus ne s'imposent nullement « d'eux-mêmes » et ne coïncident nullement « d'eux-mêmes » (d'une manière naturelle), mais doivent obéir à un dessein social, l'universalité prend le pas sur les individus et devient une *exigence* à leur égard : en vertu de sa « validité » universelle, elle doit revendiquer d'être reconnue et, au besoin, obtenir et assurer cette reconnaissance par la contrainte.

Mais tout dépend de ce point : l'universalité, en tant qu'elle est la forme déterminée de l'organisation sociale, constitue-t-elle réellement cette abolition des intérêts privés au sein de l'intérêt général ? Les intérêts des hommes sont-ils réellement préservés et administrés en elle de la meilleure façon possible ? Traiter les problèmes sociaux en les rattachant au problème de l'« universalité » signifie déjà en soi une étape décisive dans l'histoire de la théorie : ce n'est plus Dieu, mais l'homme même qui donne à l'homme la liberté ou l'absence de liberté. La théorie achève l'émancipation de l'individu bourgeois

conscient de sa personne : cet individu est si libre que lui seul peut se priver de sa liberté. Et il ne peut être libre qu'à condition que la liberté soit enlevée en même temps à tous les autres : par la soumission de tous à l'autorité de la loi. Le support, le fondement de l'autorité n'est pas Dieu, n'est pas une personne ou une pluralité de personnes, mais l'universalité de toutes les personnes (libres) où chaque individu est à la fois délégrant et déléataire.

Cependant, toute universalité, c'est-à-dire toute société constituée, n'est nullement *ipso facto* une universalité réelle. En même temps que l'idéalisme allemand explique le concept d'universalité en s'appuyant sur la société civile, sa théorie signifie une nouvelle légitimation de la non-liberté sociale. Les caractères d'une universalité réelle ne sont pas réalisés dans cette société. L'intérêt des couches dominantes se trouve en contradiction avec l'intérêt de la majeure partie de tous les autres groupes. L'autorité de la loi, qui doit obliger chacun, n'a donc pas son fondement ultime dans une « véritable » universalité (où l'intérêt de tous les individus est un intérêt commun), mais dans une apparence d'universalité qui résulte de ce que les intérêts particuliers de certaines couches déterminées prennent le caractère d'intérêts généraux, en se présentant comme apparemment autonomes à travers l'appareil de l'Etat. Les véritables supports de cette universalité sont donc les rapports de propriété qui existent au « commencement » de la société civile, rapports qui ne peuvent être garantis d'une manière péremptoire que par la création et l'organisation d'une contrainte sociale qui oblige tous les individus.

L'universalité reste une universalité « privée », où les intérêts opposés des individus ne sont pas abolis au sein des intérêts généraux, mais seulement équilibrés par l'autorité de la loi appuyée sur la force. L'« élimination » des conditions empiriques de la prise de possession ne supprime pas la « contingence » de la propriété : elle est, au contraire, juridiquement éternisée en tant que telle et refoulée de la conscience humaine. D'autre part, l'universalité constituée par la réunion des propriétaires privés ne peut constituer qu'un ordre général de l'injustice. Kant savait que cette injustice est inscrite dans les fondements de la société en vue de laquelle il a édifié sa doctrine juridique. Il savait que « dans l'état actuel de l'humanité [...] la fortune des Etats croît en même temps que la misère des hommes¹ » et qu'un « des principes de la pédagogie » doit être d'élever les enfants « non pas pour l'état actuel de l'espèce humaine, mais pour son état futur, qui peut être meilleur² ». Il a déclaré que, dans cette société, la justice elle-même devait nécessairement se transformer en injustice, que « la législation même [...] (y compris la constitution civile), aussi longtemps qu'elle restera imparfaite et barbare, est cause que les ressorts de l'honneur ne coïncident pas (subjectivement) dans le peuple aux règles qui sont (objectivement) conformes à l'intention de cette législation, de sorte que la justice publique, procédant de l'Etat, devient une *injustice* du point de vue du peuple³ ».

1. *Op. cit.*, VIII, p. 465.

2. *Op. cit.*, VIII, p. 462 sq.

3. *Op. cit.*, VII, p. 144.

Il n'empêche que Kant s'est tenu à l'universalité des « volontés unies » en tant que fondement de toute autorité sociale. Il a tiré toutes les conséquences de cette position : depuis la reconnaissance inconditionnelle de l'autorité établie, quelle qu'elle soit, jusqu'à l'exclusion du droit civil des individus économiquement « non-indépendants¹ ». Comme Luther, il a affirmé l'immanence du droit dans l'ordre civil et qualifié la révolte contre cet ordre de « destruction de tout droit² », de chemin conduisant à un « abîme où tout se perdrait sans retour³ », à l'anéantissement de toute existence sociale en général. « Il n'y a donc pas, pour le peuple, de résistance légitime contre l'autorité législative de l'Etat, car une situation de droit ne peut exister que s'il se soumet à sa volonté législative générale [...]⁴. » La légitimation de cette thèse est d'abord purement formelle : comme tout système existant de domination ne repose que sur le postulat d'une volonté qui l'approuve généralement, la destruction de ce système équivaldrait à une « autodestruction » de la volonté générale. La légitimation juridique se situe à l'intérieur de la même formalisation : dans le conflit entre le peuple et le souverain, aucune instance ne peut s'arroger le droit en dehors du souverain lui-même, car cette instance serait contraire au « contrat originel » ; le souverain est et reste seul, comme le dit Kant en une expression caractéris-

1. *Op. cit.*, p. 120 sq. ; VI, p. 379.

2. *Op. cit.*, VII, p. 148.

3. *Op. cit.*, p. 129.

4. *Op. cit.*, p. 126 sq. ; autres passages importants : *op. cit.*, p. 125, p. 179 sq. ; VI, p. 383 sqq., p. 469 sqq.

tique, « en possession de l'administration suprême de la justice publique ¹ ». C'est là, comme chez Luther, la conséquence de l'immanence du droit dans le système d'autorité établi : le souverain est son propre juge, et le juge seul peut être plaignant : « Un changement dans la constitution de l'Etat, qui peut être nécessaire quand elle est défectueuse, ne peut donc provenir que du souverain même par une *réforme*, et non pas du peuple par une *révolution* [...] ². »

On a observé à ce sujet que, si Kant ne reconnaît aucun « droit » (positif) de résistance, en tant qu'élément de n'importe quel ordre juridique concevable, l'idée d'une résistance, voire d'une subversion violente des ordres sociaux « défectueux » correspond absolument au sens de sa philosophie pratique. Cette conception (qui peut s'accorder avec la teneur des passages cités concernant la doctrine du droit) s'appuie avant tout sur sa glorification de la révolution française dans *Le conflit des facultés* ³ et sur le fait qu'il réclame la reconnaissance absolue de tout ordre nouveau issu d'une révolution ⁴.

Une telle conception nous paraît exacte, à condition qu'on ne tente pas de supprimer l'opposition entre droit et liberté qui caractérise la position kantienne au profit d'un des termes de l'opposition. La liberté transcendante de l'homme, l'autonomie absolue de la personne rationnelle reste le principe suprême dans toutes les dimensions de la philosophie

1. *Op. cit.*, VI, p. 384.

2. *Op. cit.*, VII, p. 128 sq.

3. *Op. cit.*, p. 398 sq.

4. *Op. cit.*, p. 129 sq.

kantienne ; sur ce point il n'existe aucun compromis. Le fait que cette liberté ne devienne pas un pouvoir social pratique, que la liberté de pensée n'inclue pas la « liberté d'action¹ », a son fondement dans l'ordre social où Kant a élaboré sa philosophie.

L'antinomie interne qui oppose la liberté et la contrainte ne se trouve pas résolue dans la sphère « extérieure » de l'action sociale. Dans ce domaine, toute liberté demeure soumise à des « lois contraignantes » ; « le droit naturel universellement égal » pour chacun reste le droit de « contraindre chacun de manière qu'il reste toujours à l'intérieur des limites où l'usage qu'il fait de sa liberté se concilie avec ma liberté² ». Mais la simple auto-soumission de l'individu à une contrainte générale ne suffit pas à fonder une universalité où la liberté des individus est dépassée et abolie (*aufgehoben*). Par le passage de la propriété empirique à la propriété intelligible, de l'universalité sociale de fait à l'idée d'une universalité originelle, la solution de l'antinomie se trouve déplacée dans la dimension transcendantale de la philosophie kantienne. Ici aussi, le problème est posé en termes d'universalité, une universalité où la liberté de l'individu se réalise sous une législation générale.

Dans la sphère « extérieure », le rapport liberté-contrainte avait été déterminé de telle façon que la première fondait la seconde. La manière dont s'opère cette fondation s'exprime le plus nettement dans la formule que Kant a utilisée dans son analyse de la constitution « purement républicaine », où il

1. *Op. cit.*, IV, p. 176.

2. *Op. cit.*, VI, p. 376.

voit une forme politique qui fait de la *liberté* seule le principe et même la condition de toute *contrainte*¹. Comme la contrainte « légale » n'est possible que sur le fondement de la liberté, la liberté « légale » postule par elle-même la contrainte pour pouvoir subsister. On comprend pourquoi le rapport liberté-contrainte se fonde dans la sphère « extérieure » : la liberté « civile » dont il s'agit ici n'est possible que sous une contrainte générale. Cependant ce résultat n'abolit pas mais renforce l'absence réelle de liberté. Qu'en est-il donc de la liberté transcendante ?

La notion de liberté transcendante (il ne s'agira que d'elle dans ce qui suit, quand nous parlerons de liberté tout court) apparaît chez Kant comme une notion de causalité : causalité par liberté, qui s'oppose à la causalité par nécessité, sous l'empire de causes « étrangères » (causalité des phénomènes dans le temps). On a vu dans cette détermination de la liberté, conçue comme un genre de causalité, une altération du problème de la liberté : une extrapolation fâcheuse des catégories des sciences naturelles dans la dimension de l'essence humaine, une méconnaissance du caractère « existentiel » de la liberté humaine. Quant à nous, nous croyons justement que la supériorité de l'éthique kantienne sur les ontologies existentielles postérieures réside en ceci qu'elle conçoit dès le début la liberté comme un genre déterminé d'action dans le monde et n'en fait pas un mode statique de l'être. En même temps qu'elle subordonne d'emblée ce qui fonde la défini-

1. *Op. cit.*, VII, p. 148.

tion de la causalité par liberté à l'exigence de « validité universelle » et qu'elle place l'individu dans la communauté d'un règne rationnel et universel de personnes libres, situé « avant » et « par-dessus » toutes les communautés « naturelles », elle écarte toutes les mésinterprétations postérieures de la sociologie organiciste. Cependant, les limites intérieures de la théorie kantienne de la liberté apparaissent en ceci que la liberté est posée en tant qu'autonomie absolue et pure auto-détermination de la volonté personnelle, et que la validité universelle que postule Kant est posée comme apriorique et formelle. (Et pour franchir ces limites, il ne suffit en aucune façon d'opposer à l'éthique « formelle » une « éthique matérielle des valeurs ».)

La liberté est pour Kant un « fait » transcendantal : elle est quelque chose que l'homme possède déjà à tout moment lorsqu'il veut être libre. Comme chez Luther, la liberté se situe toujours « avant » toute action libre, comme son a priori éternel ; elle n'est jamais le résultat d'une libération, elle n'a pas besoin d'abord d'une libération. Certes, pour Kant, la liberté n'« existe » que dans l'action conforme à la loi morale, mais cette action, par principe, peut être librement accomplie par chacun et en tout lieu. Parce qu'elle renvoie définitivement à la loi morale comme à sa seule « réalité », la liberté devient compatible avec toute absence effective de liberté : aucune non-liberté de fait ne peut l'atteindre dans son essence transcendantale. Il est vrai que la liberté est aussi un affranchissement : l'acte de se libérer de toutes les déterminations « empiriques » de la volonté, la libération de la personne qui s'émancipe

de la domination du sensible, lequel est constitutif de l'homme en tant qu'*ens creatum*. Mais cet affranchissement-là laisse intacts tous les genres de servitudes effectives.

La loi morale que la personne libre se donne à elle-même et observe elle-même possède la « validité universelle » comme *ratio cognoscendi* de sa vérité. Cela signifie qu'elle envisage dans l'être-ensemble des individus un « monde » de l'universalité. Mais cette universalité est formelle et apriorique : elle ne peut intégrer aucun élément de la matérialité de cet être-ensemble dans la loi de l'action. Une autre « forme » se dissimule derrière la pure « forme » de la loi morale : la pure forme d'un être-ensemble des individus, la forme d'une « société en général ». Cela veut dire que dans toute décision pratique concernant son action, l'individu n'envisage que la forme de l'être social : il doit faire abstraction de toute la matérialité sociale qui l'entoure, il doit en quelque sorte l'enjamber. C'est précisément dans la mesure où l'individu agit en conformité avec la loi de la liberté qu'aucun élément de cette matérialité ne doit pénétrer dans les déterminations qui fondent sa volonté. En même temps que cette matérialité se trouve entièrement éliminée des déterminations qui fondent la pratique libre, l'individu lui est entièrement livré comme à un donné. La liberté transcendantale comporte par nature la non-liberté sociale.

Comme dans la sphère du droit, le critère qui permet de juger une action sous l'angle de la loi morale est sa conformité intérieure avec la maxime qui l'inspire en tant que loi universelle : la « mauvaise » maxime, si elle devenait le principe

d'une « législation générale », abolirait l'ordre de la société humaine : elle signifierait l'autodestruction de l'être social. Nous avons montré ailleurs¹ que ce critère ne peut fonctionner dans le sens visé pour aucune des applications que donne Kant lui-même. Les « fausses » maximes, en effet, ne détruisent pas la forme d'un ordre social en général, mais toujours un ordre social déterminé (l'éthique kantienne n'est pas du tout aussi formelle que l'éthique matérielle des valeurs le lui reproche). Une contradiction apparaît entre l'universalité formelle de la loi morale et sa validité universelle possible dans l'ordre matériel, et cette contradiction est insurmontable si l'on reste à l'intérieur de l'éthique kantienne. L'ordre établi, où la loi morale doit devenir réalité pratique, n'est pas réellement le champ de la validité universelle. Et la transformation de cet ordre ne peut, par principe, servir de maxime à une pratique libre, car, jugée selon le critère kantien, elle abolirait l'être social en tant que tel (une loi universelle destinée à transformer l'ordre établi serait un non-sens).

La substitution de la forme de la « loi » à la matière de la pratique correspond à la substitution de l'autorité de la loi à l'autorité personnelle et institutionnelle. Cette « formalisation » est quelque chose de tout à fait différent de ce qu'on trouve chez Luther, la reconnaissance « formelle » des autorités séculières établies, indépendamment de leur fondement individuel et social. Pour Kant, toute autorité personnelle et institutionnelle doit se réclamer de l'idée d'une loi universelle que les individus réunis

1. *Zeitschrift für Sozialforschung*, II (1933), p. 169 sq.

se sont eux-mêmes donnée et qu'ils observent eux-mêmes. Dans la sphère « extérieure » de l'être social, cette loi — comme nous l'avons vu dans la théorie du droit — fonde non seulement l'autorité du système effectif des « pouvoirs », mais encore l'autorité en général conçue comme une nécessité sociale : l'auto-limitation générale et volontaire de la liberté individuelle au sein d'un système universel de supériorité et de subordination est nécessaire à la garantie péremptoire de la société civile édifiée sur des rapports de propriété privés. Telle est la plus haute rationalisation de l'autorité sociale dans le cadre de la philosophie bourgeoise.

Mais, de même que dans l'application de la loi, la rationalisation s'arrête devant les contradictions internes de la société bourgeoise, devant ses « injustices » immanentes, de même, à l'origine de la législation, « la possibilité d'une propriété intelligible, donc aussi du mien et du tien extérieurs, n'est pas un objet de l'intuition, mais doit être déduite du postulat de la raison pratique ¹ ». La loi demeure une autorité qui ne peut être fondée rationnellement jusque dans ses origines sans que soient franchies les limites de la société même au maintien de laquelle elle est nécessaire.

1. *Op. cit.*, VII, p. 57 sq.

3. HEGEL

Kant avait intégré l'opposition liberté-contrainte dans l'idée de liberté même : la liberté n'existe que sous la loi (contraignante). Il a tenté d'abolir la contradiction dans l'union de l'individu et de l'universalité. Dans la sphère de l'action sociale, cette abolition se manifestait comme l'auto-limitation volontaire et générale des individus réunis, ce qui rendait possible l'existence sociale en tant que monde des individus libres, en tant que « société civile ».

Toutefois, l'« universalité » qui fonde la société civile ne peut absolument pas remplir la fonction qui lui est impartie d'opérer le dépassement de la liberté individuelle dans une liberté générale. Tel est le point de départ de la critique que Hegel adresse à la philosophie kantienne du droit : si l'on part du principe que l'« individu particulier », la « volonté de l'individu dans son libre arbitre propre doit être le fondement substantiel et premier [...], le rationnel ne peut se présenter que comme une limitation de cette liberté, [...] comme un universel extérieur, formel¹ ». Chez Hegel, le problème de la liberté

1. *Principes de la philosophie du droit* (éd. Lasson), Leipzig, 1911, § 29.

reste placé sous le concept de l'universalité : la liberté individuelle ne peut devenir réelle que dans une « universalité ». Il s'agit de déterminer conceptuellement cette universalité et de la définir dans sa réalité sociale.

Dans la philosophie du droit de Hegel, la description de la société civile est soutenue de part en part par la conscience que l'universalité instituée dans cette société n'est pas une « vraie » universalité et que, par conséquent, elle ne présente pas une véritable forme de la liberté (qui serait réalisée par le dépassement de la liberté individuelle). D'avantage : qu'elle ne *peut* la présenter, de sorte que la réalisation de la véritable liberté conduit nécessairement au-delà de la société bourgeoise comme telle.

Le double « principe » de la société civile est « la personne concrète qui est à soi-même une fin particulière [...] en relation avec la particularité analogue d'autrui, de sorte que chacune s'affirme et se satisfait par le moyen de l'autre et en même temps est obligée de passer par la forme de l'universalité [...] ¹ ». Dans cette société, la personne particulière n'est qu'un « mélange de nécessité naturelle et de libre arbitre » ; le conflit des « buts égoïstes » fonde un « système de dépendance réciproque », qui peut certes « assurer » la subsistance, le bien et le droit des individus, mais qui, en tant que tout, reste dominé par « la contingence extérieure et l'arbitraire ² ». L'universalité n'est d'abord rien d'autre que la mutuelle dépendance des individus

1. *Op. cit.*, § 182.

2. *Op. cit.*, § 185.

« égoïstes », le monde de la satisfaction privée des besoins. « Comme citoyens de cet Etat, les individus sont des *personnes privées* qui ont pour but leur intérêt propre » ; l'universel par lequel ils atteignent ces buts ne peut donc leur apparaître que « comme un moyen ¹ ». Le principe de ce « système des besoins » ne contient en soi l'universalité de la liberté « que d'une manière abstraite, comme *droit de propriété* ; celui-ci n'est cependant pas seulement en soi, mais dans sa réalité reconnue, comme *protection de la propriété* par le droit ² ». Le plus haut degré où peut s'élever l'union de la particularité subjective et de l'universalité, dans cette société de contingence générale et de libre arbitre, est par conséquent l'organisation primaire de la contrainte et des intérêts : « La réalisation de cette unité étendue à tout le domaine de la particularité constitue la mission de l'*administration*, d'abord comme union relative, puis, dans une totalité limitée mais concrète, la *corporation* ³. »

Fondamentalement, Hegel envisage la société civile dans la même optique que Kant : elle est un ordre général de contrainte destiné au maintien (de la propriété) des propriétaires privés libres — un ordre dont l'autorité est certes « universelle » (qui se prétend reconnue, dans leur propre intérêt, par tous les individus qu'elle englobe) et légale, mais qui dure par son fondement et son postulat propres : ceux d'un ordre social destiné à la garantie péremptoire de la propriété privée. Kant a vu que ce postulat était

1. *Op. cit.*, § 187.

2. *Op. cit.*, § 208.

3. *Op. cit.*, § 229.

nécessaire à l'idée d'un ordre social « légal », et Hegel ne le contredit pas sur ce point. Mais, à l'inverse de Kant, son tableau de la société civile met en lumière la négativité de cette société. Lorsque celle-ci se trouve « dans un état d'activité sans entrave », « l'accumulation des richesses augmente d'une part [...], mais d'autre part, le morcellement et la limitation du travail particulier et, par suite, la dépendance et le besoin de la classe attachée à ce travail augmentent aussi [...] ¹ ». Pour la première fois, le caractère révolutionnaire de la dialectique fait irruption dans la dimension de la société civile : l'image kantienne de la société, encore essentiellement statique, entre en mouvement. Malgré son « excès de richesse », la société civile n'est pas assez riche pour « faire face à l'excès de la pauvreté et à l'excessive multiplication de la plèbe » ; par cette dialectique qui lui est propre, elle est « poussée au-delà d'elle-même ² ». Dans quelle direction ? La dialectique évite de donner une réponse réelle à cette question pour fuir dans l'édifice du système philosophique ; les passages de la *Philosophie du droit* qui concernent ce point n'envisagent pas d'autre issue que le marché économique mondial et la colonisation. Le véritable développement de la dialectique est différent : il conduit au dépassement de la société civile dans l'« Etat ». Hegel repousse l'idée d'une société civile se constituant elle-même comme Etat ; la société et l'Etat sont séparés selon leur « principe ». C'est là un pas décisif en ce qui concerne le

1. *Op. cit.*, § 243.

2. *Op. cit.*, § 246.

développement du problème de l'autorité : la société civile, qui est déjà envisagée dans presque toute sa problématique, ne peut plus fournir par elle-même les fondements du système social de l'autorité ; elle cesse d'être le lieu propre de la liberté et par là aussi de l'universalité. En même temps que l'Etat se situe en face d'elle en tant que totalité autonome, il est délivré de la négativité de la société civile, pour devenir le porteur absolu de toute autorité sociale. La rationalisation générale de l'ordre autoritaire est abandonnée ; la philosophie de la raison absolue introduit une autorité entièrement irrationnelle dans les fondations de l'Etat. Telle est, à grands traits, la forme que prend le problème de l'autorité dans la philosophie hégélienne de l'Etat. Il nous faut maintenant l'examiner de plus près.

Comme Kant, Hegel envisage d'abord l'Etat et la société sous l'angle de la propriété. Dès 1798-1799, à propos du précepte de Jésus demandant à ses disciples de ne pas s'inquiéter pour leur vie et de mépriser les biens, Hegel déclare : « C'est là une litanie qu'on ne pardonne que dans les sermons et dans les vers, car un tel précepte n'a aucune vérité pour nous. Le destin de la propriété est devenu trop important à nos yeux pour que nous supportions de la mettre en discussion, pour que nous concevions de nous séparer d'elle¹. » Et l'écrit sur la constitution de l'Empire donne cette définition : « Une multitude humaine ne peut se nommer Etat que si elle est unie pour la défense commune de la totalité de ses

1. *Ecrits théologiques de jeunesse* (éd. Nohl), Tübingen, 1907, p. 273.

biens¹. » Mais c'est précisément ici, dans l'association de l'Etat et de la propriété, qu'intervient le changement : l'Etat se voit déchargé de la mission de garantir juridiquement et politiquement la propriété, mission qui est transférée à la « société civile » même ; de là procède également l'élévation et l'autonomisation de l'Etat par rapport à la société. « Si on confond l'Etat avec la société civile et si on le destine à la sécurité et à la protection de la propriété et de la liberté personnelle, l'intérêt des individus en tant que tels est le but suprême en vue duquel ils sont rassemblés [...]. Mais sa relation à l'individu est tout autre². »

Avant d'en venir à la détermination positive que Hegel donne de cette relation, nous devons nous étendre quelque peu sur la distinction qui apparaît ici. Hegel rattache la séparation de principe de l'Etat et de la société à une critique de la théorie rousseauiste du « contrat » : du fait que cette théorie ne saisit la volonté générale qu'en tant qu'esprit communautaire résultant des volontés particulières, l'universalité de l'Etat devient en quelque sorte chose privée : une réunion de personnes privées, qui « a alors pour base leur libre arbitre, leur opinion et une adhésion expresse et facultative, et il s'ensuit les conséquences ultérieures [...], destructrices du divin existant en soi et pour soi, de son autorité et de sa majesté absolues³ ». La théorie du contrat

1. *Ecrits sur la politique et la philosophie du droit* (éd. Lasson), Leipzig, 1911, p. 17.

2. *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 258 ; cf. § 100.

3. *Op. cit.*, § 258.

transporte « les déterminations de la propriété privée dans une sphère qui est d'une autre nature et plus élevée¹ », conception qui détruit nécessairement l'autorité absolue de l'Etat « divin ». Ici s'annonce clairement la tendance qui consiste à éliminer, comme dommageable à l'autorité, la pensée qui met génétiquement en relief l'origine de l'Etat à partir des intérêts (matériels) et des besoins des individus, et à élever au-dessus de toutes les contingences empiriques l'objectivité « existant en soi et pour soi » de l'Etat. Les fondements de l'autorité d'un « Etat réel », si elle se fonde sur des principes, ne doivent être pris que « des formes du droit en vigueur dans cet Etat² ». La crainte d'un retour historique au fondement juridique de l'ordre politique établi se trahit on ne peut plus nettement : « D'ailleurs, en général, il est essentiel de considérer la Constitution comme quelque chose d'incrée quoique produit dans le temps. Elle est au contraire ce qui existe en soi et pour soi, qui doit être considéré comme divin et immuable, et au-dessus de la sphère de ce qui est créé³. » Quand on envisage une entité « qui existe en soi et pour soi », il est dépourvu de sens de s'interroger sur le fondement juridique de son autorité. Tous les problèmes que la philosophie politique de Kant englobait sous le titre général de droit de résistance n'ont plus rien qui puisse troubler Hegel. « Chaque peuple a [...] la Constitution qui lui convient et qui lui est adaptée⁴. » Pour autant

1. *Op. cit.*, § 75.

2. *Op. cit.*, § 258.

3. *Op. cit.*, § 273.

4. *Op. cit.*, § 274.

qu'une réalité quelconque — autre que celle de la communauté des « gouvernés » réunis dans l'Etat — corresponde au concept de peuple, celui-ci ne peut désigner que la part des membres de l'Etat « qui ne sait pas ce qu'elle veut ¹ ».

Ce qui semble ressortir tout d'abord de cette théorie de l'Etat, c'est une réification totale de l'ordre social et politique. L'Etat, devenu le support unique de l'autorité, envisagé comme « totalité » préalable et réalité « existant en soi et pour soi », est détaché de toute genèse historique ; il est posé comme une sphère autonome face à l'individu et à la société. Par la dialectique systématique qui abolit la société civile dans l'Etat, la dialectique historique est arrêtée. La « souveraineté » de l'Etat, détachée de tout fondement personnel et social, apparaît comme une qualité « métaphysique » appartenant à l'Etat en tant que tel : elle a « sa racine profonde dans l'unité de l'Etat comme son moi simple ² ». Ce concept de souveraineté de l'Etat, concept « pur en tant que tel, qui ne se rapporte pas encore expressément à ses supports humains », est devenu par la suite l'arme décisive de la théorie ³. Le fait de couronner la société civile par la sphère de l'Etat donne la possibilité de soumettre toute autorité sociale à l'autorité de l'Etat comme tel. Plus il devient manifeste que la société civile a perdu l'apparence d'une « universalité » réelle et laisse transparaître les oppositions de la société de classes, moins

1. *Op. cit.*, § 301.

2. *Op. cit.*, § 278.

3. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Munich, 1920, II, p. 143.

on peut considérer que cette société réalise le dépassement véritable de la liberté de l'individu. L'histoire de la société réfute la philosophie pratique de Kant. La brillante critique de l'éthique kantienne qu'entreprend Hegel¹ vise essentiellement à démontrer l'impossibilité pratique de l'universalité sociale proclamée par Kant et à dégager une autre universalité, non plus sociale, comme support de l'autorité et comme lieu où s'accomplit le dépassement de la liberté individuelle. Du même coup, Hegel peut aller jusqu'à affirmer que la sphère de la propriété privée, « l'intérêt que la propriété existe », constitue le présupposé de l'éthique kantienne et montrer, par l'exemple de cet intérêt, le vide de la législation de la raison pratique. Car il a déjà en vue cette séparation de la société civile et de l'Etat qui l'autorise à poser une sphère de l'universalité en apparence fondamentalement distincte de celle de la propriété. Nous avons à montrer maintenant comment Hegel définit positivement cette universalité qui devient chez lui le support véritable de toute autorité. Pour cela il est nécessaire d'analyser la métamorphose que Hegel fait subir à la notion civile de liberté, métamorphose qui confère à cette notion l'essentiel de la forme qu'elle prendra par la suite.

L'indifférence de la volonté dans la liberté de choix, la possibilité d'abstraire la volonté de toute détermination préalable, même la notion positive de liberté en tant qu'autonomie de la volonté, dans la mesure où Kant n'atteint par là qu'une « indépen-

1. *Ecrits sur la politique...*, op. cit., p. 355 sq. — *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., §§ 29 et 135.

dance formelle de l'action », appartiennent pour Hegel aux notions purement négatives ou purement abstraites de la liberté¹. Cela signifie que l'universalité qui se dégage de la limitation ou du dépassement d'une telle liberté ne peut pas être l'universalité vraie. Hegel veut que la notion de liberté soit retirée de la dimension des seuls instincts, des sentiments, des penchants, du libre arbitre, aussi bien que du domaine du seul devoir : la liberté ne se manifeste que comme existence, comme réalité, plus précisément comme réalité connue et consciente, comme « esprit ». Or comme la liberté est en même temps la détermination substantielle de la volonté humaine, et ceci dans son unité avec l'« intelligence », dans l'unité de l'« esprit théorique et pratique », il s'ensuit que l'homme se donne toujours lui-même l'existence de sa liberté : la liberté n'est que la libre action de l'homme.

La détermination de la liberté comme réalité semble indiquer une forte concrétisation de la notion de liberté. Cependant, comme la liberté est explicitée ensuite en tant que liberté « absolue », un renversement intervient : dans la sphère de la liberté réelle, tout élément étranger, antinomique, extérieur, contingent doit être aboli ; elle est sans antinomie (car toute antinomie la rendrait dépendante) et c'est pourquoi elle ne s'oppose plus à la nécessité : « La liberté devenue forme de la réalité d'un monde, reçoit la forme de la nécessité². » Cette unité essentielle de la liberté s'accomplit subjectivement

1. *Op. cit.*, §§ 5, 15, 29.

2. *Grande Encyclopédie*, § 484. — Cf. *Philosophie de l'histoire universelle* (éd. Lasson), Leipzig, 1917, I, p. 94.

dans le fait que la volonté est toujours « chez soi », objectivement dans l'abolition de la tension ou de la contradiction entre « concept et objet ». Tandis que, dans toute détermination particulière effective de son existence, l'homme se détermine librement lui-même pour cette détermination, qu'il reconnaît librement ce qu'il rencontre comme nécessité, « la contingence et la limitation du contenu pratique » se trouvent abolies ¹. La volonté qui se révolte contre la réalité, qui se dresse contre l'existence n'est pas encore absolument libre : elle a en face d'elle quelque chose d'encore immaîtrisé, d'extérieur, elle n'est pas encore « chez soi ». La volonté véritablement libre ne se rapporte « à rien qu'à soi-même » et a détruit par là tout « rapport de dépendance à l'égard d'autre chose ² ».

Dans cette abolition de toute particularité et de toute immédiateté au sein de la volonté égale à elle-même se constitue aussi l'« universalité » à laquelle aboutit la notion hégélienne de liberté ³. Chez Hegel comme chez Kant, le problème de la liberté est lié dès l'origine à la notion d'universalité, et dans la forme définitive du système, liberté et universalité deviennent des concepts en quelque sorte équivalents ⁴. L'élucidation du concept d'universalité nous obligerait à retracer le développement des fondements de la philosophie hégélienne ; ici encore nous devons nous contenter du résultat. Le point capital est que l'« universalité » ne constitue pas

1. *Grande Encyclopédie*, § 481.

2. *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 23.

3. *Op. cit.*, § 24.

4. *Grande Encyclopédie*, § 485.

qu'une détermination de la volonté individuelle, mais qu'elle ne s'identifie pas non plus à l'élément universel des différentes volontés individuelles réunies. Le concept vise bien plutôt, conformément à la place du problème de la liberté dans la philosophie de l'esprit objectif, une réalité intellectuelle objective : « L'universel ne doit pas seulement être l'opinion des particuliers mais quelque chose qui est ; c'est précisément comme tel qu'il existe dans l'Etat, il est ce qui est en vigueur ¹. »

L'être-chez-soi de la volonté libre, la disparition de la contradiction entre liberté et nécessité s'accomplissent dans une universalité réelle où, en tant qu'elle est forme de l'esprit objectif en soi, la tension entre l'objet et le concept est déjà détruite et l'existant « rationnel » : dans le monde de la « moralité », plus exactement : de l'Etat. « L'Etat est ainsi l'objet immédiat, déterminé, de l'histoire universelle en général ; en lui la liberté reçoit son objectivité et vit dans la jouissance de cette objectivité ² » ; l'Etat est « la réalité de la liberté concrète », et l'idée de liberté n'existe « réellement que comme Etat ³ ».

L'Etat, de son côté, est intégré d'une double manière dans la philosophie hégélienne : comme une forme déterminée au sein de l'histoire universelle et au sein du développement systématique. En tant que lieu unique de l'« existence rationnelle » de l'homme, en tant que « réalisation de la liberté »,

1. *Philosophie de l'histoire universelle, op. cit.*, I, p. 92.

2. *Op. cit.*, I, p. 90.

3. *Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, §§ 260, 57.

il ne devient une réalité qu'à une étape assez tardive de l'évolution historique : en tant qu'Etat chrétien-germanique de l'Occident. Le mode d'universalité qui se réalise en lui est un produit de l'histoire, la liberté humaine a une histoire. Mais cette histoire s'achève après que le christianisme eut apporté au monde l'idée de la liberté de l'homme comme tel, « de sorte que l'homme en soi est destiné à la plus haute liberté¹ ». Sous la forme où l'individu rencontre maintenant l'Etat, celui-ci est la « réalité du rationnel » et l'individu n'a plus qu'à le reconnaître comme « ce qui est en vigueur ». Dans l'Etat, la substantialité de notre essence est réalisée ; « le rationnel est nécessaire en tant que substantiel, et nous sommes libres lorsque nous le reconnaissons comme loi² ».

L'autorité de l'Etat prend ainsi sa source à une profondeur qui la soustrait complètement au pouvoir de l'individu : elle a son fondement dans le développement de l' « esprit universel » qui a progressé sur sa voie propre, à travers les siècles, jusqu'à sa vérité actuelle. En face de lui, la question du fondement juridique effectif de l'autorité, la question de la correspondance entre la forme existante de la réalité politico-sociale et les besoins des hommes est dépourvue de sens : « concept et objet » sont préalablement unis dans l'Etat. La liberté ne peut plus devenir objective, parce que, dans tous les cas, elle est déjà : l'idée de liberté est « la réalité des hommes, non pas celle pour laquelle ils possèdent, mais qu'ils sont³ ». Si la liberté est ainsi devenue

1. *Grande Encyclopédie*, § 482.

2. *Philosophie de l'histoire universelle*, op. cit., I, p. 94.

3. *Grande Encyclopédie*, § 482.

réelle dans l'universalité de l'Etat, la liberté de l'individu ne peut consister qu'à abolir son indépendance « arbitraire » dans cette universalité ; c'est dans l'Etat seul qu'« existe l'indépendance des individus ». « L'individu obéit aux lois et sait qu'il a sa liberté dans cette obéissance¹ ». — L'histoire (peut-être pour la première fois dans la philosophie bourgeoise) devient la première et ultime autorité ; mais par la clôture du système hégélien, une forme déterminée de l'évolution historique se trouve posée absolument ; la « compréhension de ce qui est » prend un ton quiétiste de reconnaissance et de légitimation de l'ordre établi.

Au point extrême de la soumission de l'individu à l'autorité de l'universalité de l'Etat (universalité qui lui « correspond » déjà), fait pendant, au sommet de l'Etat, une autorité entièrement « dépourvue de fondement », « immédiate » : l'autorité du monarque. L'individualité suprême de la volonté de l'Etat, « élevée au-dessus de toute particularité et contingence », ne fonde plus son autorité sur l'histoire, mais sur la nature. Le « caractère de la naturalité » réside dans son concept ; cette individualité suprême est destinée à sa dignité « d'une manière directement naturelle, par la naissance² ». Hegel ne fait rien moins qu'accumuler les caractères qui soulignent l'irrationalité du monarque héréditaire : l'« individualité sans fondement de la volonté », l'« l'immédiateté sans fondement » et l'« intériorité suprême », qui ne doit pas être rabaissée » dans la sphère du raison-

1. *Philosophie de l'histoire universelle, op. cit., I, p. 99.*

2. *Principes de la philosophie du droit, op. cit., § 280.*

nement » et qui, grâce à sa naturalité irrationnelle, « échappe à la lutte des partis autour du trône et à la dislocation de la puissance de l'Etat ¹ ». Le recours à la nature comme dernier rempart de l'autorité n'est pas le seul point où l'irrationnel fait irruption dans le système de la raison. Avant d'y revenir, il nous faut examiner une autre tendance de la philosophie hégélienne de l'Etat, qui touche également au problème de l'autorité.

Le fondement (subjectif) de la philosophie hégélienne de l'Etat et de la société est — comme déjà chez Kant — la volonté humaine : elle traite du monde du droit et de la société civile en tant que sphère d'existence de la volonté libre, elle traite de l'Etat en tant que réalité achevée de la volonté libre. L'édification de l'Etat à partir de la volonté des individus se termine par la libre soumission de la volonté individuelle à l'autorité de la volonté générale de l'Etat. Cette soumission exige de son côté une préparation subjective : l'édification d'un *sentiment* de l'Etat dans la conscience de l'individu ; l'autorité de l'Etat doit s'enraciner dans le comportement psychique du citoyen. Nous allons retracer les principales étapes de cette édification, ce qui revient en quelque sorte à esquisser le développement de la conscience de l'autorité.

Les « institutions » de l'Etat ont essentiellement pour effet de susciter et de maintenir durablement ce « sentiment politique » qui constitue le fondement subjectif de l'Etat. « Le sentiment politique, le patriotisme en général [...] et le vouloir devenu

1. *Op. cit.*, § 281.

habitude [...] ne sont que le résultat des institutions établies dans l'Etat [...] ¹, Cependant, pour transformer en habitude le vouloir qui soutient l'Etat, les institutions de l'Etat, que l'individu rencontre déjà toutes faites, ne suffisent pas. La préparation remonte plus loin en arrière dans l'histoire de l'individu : elle passe par l'étape des « corporations » après avoir commencé dans la « famille ». « A côté de la famille, la corporation constitue la deuxième racine morale de l'Etat, celle qui est implantée dans la société civile ² ». Ce sont surtout les notions d'aptitude civile, d'honnêteté et de capacité, d' « honneur du rang social » qui attachent l'individu à la communauté ³. « S'il n'est pas membre d'une corporation légitime [...] l'individu n'a pas d'honneur de son rang social ⁴ » — sa « reconnaissance » civile dans la communauté postule qu'il reconnaisse cette communauté dans ses institutions. L'importance de la première « racine » de l'Etat, la *famille*, est encore plus considérable. Dissipons d'abord un malentendu : Hegel n'a jamais fait sienne l'idée d'un développement génétique de l'Etat à partir de la famille (comme maintes théories sociologiques). La famille est pour lui la racine « morale » de l'Etat : elle forme les caractères par lesquels l'individu peut devenir un membre de l'Etat en tant que celui-ci est la moralité « objective » ; elle est la première forme, encore immédiate et naturelle, de l'universalité objective, où la « parti-

1. *Op. cit.*, § 268.

2. *Op. cit.*, § 255.

3. *Op. cit.*, addendum à § 201.

4. *Op. cit.*, § 253.

cularité subjective » est abolie, l' « esprit moral » en tant qu'immédiat et naturel.

Les caractères qui qualifient la famille pour une telle fonction sont : la réunion immédiate de plusieurs individus en une communauté qui ne nie pas la personne comme telle ; le caractère réel de cette communauté, dont les individus sont toujours conscients dans leur existence quotidienne ; le partage effectif des intérêts et des besoins qui, parce qu'ils concernent une communauté réelle, s'élèvent au-dessus de la sphère de l'égoïsme et se « moralisent ». Cependant, tous ces caractères de la famille ne se réalisent que là où se groupent chez Hegel tous les moments de la famille : dans la liaison spécifique de la *famille* et de la *propriété*. Dans la propriété la famille n'a pas seulement sa « réalité extérieure » ; c'est en elle aussi qu'existe sa « personnalité substantielle ». C'est dans la famille seule et par elle, que la propriété en tant que « moment arbitraire du besoin particulier » se mue en un « avoir durable et sûr », que l' « égoïsme des désirs » s'abolit en « souci d'une chose commune, en moralité¹ ».

A partir de là on comprend toute l'importance que revêt la famille sur le chemin qui va de l'individu à l'Etat, de l'égoïsme au sentiment de l'Etat. En tant que personne existante, l'individu est essentiellement pour Hegel un propriétaire privé. Ce n'est que dans la propriété que la personne est « réunie avec soi-même² », ce n'est que dans la propriété qu'elle « possède la sphère extérieure de

1. *Op. cit.*, § 170.

2. *Grande Encyclopédie*, § 490.

sa liberté ». L'union de la liberté personnelle et de la propriété est si essentielle que celle-ci n'est pas seulement le moyen de satisfaire le besoin, mais « du point de vue de la liberté [...] la première existence de celle-ci, son but essentiel pour soi¹ ». Toutefois, aussi longtemps que le particulier reste attaché à l'« arbitraire » de la propriété privée, il n'est pas possible de réaliser cette universalité réelle que l'ordre politico-social doit revendiquer pour son autorité. Comme l'idée d'une non-existence de la propriété privée ne peut absolument pas être envisagée (puisque la propriété a été proclamée comme un « destin »), l'individu doit être lié à l'universalité à travers la propriété elle-même : la propriété doit être dépouillée d'une certaine manière de son caractère purement « privé », égoïste, sans perdre pour autant son caractère de propriété. Ce résultat est produit essentiellement par la famille ou plus exactement par le droit de tester qui appartient à la famille. Du fait que la famille comme totalité, et non pas l'individu, devient le véritable sujet de la propriété, que recevoir un héritage équivaut à entrer en possession d'une « fortune collective en soi² », l'universalité de la propriété se trouve préservée sur la base de la limitation de la liberté de tester, préservée surtout contre l'arbitraire de la personne. Du fait que la propriété est ancrée dans la famille et garantie dans la suite des générations par le droit de tester, l'individu reçoit en quelque sorte sa propriété de la communauté même en

1. *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 45.

2. *Op. cit.*, § 178.

vertu d'un ordre naturel éternel ; elle est un prêt qui lui est accordé pour le service de la communauté. C'est par là, par cette fonction spécifique de la famille qui est de moraliser et de perpétuer la propriété, que se justifie l'élévation de l'Etat au-dessus de la sphère de la propriété, qui avait été amorcée par la séparation de l'Etat et de la société civile. La société et l'Etat sont déchargés de la mission d'assurer la première garantie « péremptoire » de la propriété, car la famille l'assume déjà¹. Par la suite, la famille, avec ces fonctions spécifiques, entrera dans la sociologie bourgeoise en tant que « base » de l'Etat et de la société.

La famille n'est pas le premier stade où s'accomplit l'édification de l'ordre politico-social, l'intégration de l'individu dans la communauté. En remontant plus loin, nous rencontrons des couches antérieures de la philosophie hégélienne qui ont perdu de leur importance dans le système achevé. Dans ces couches, le monde social historique n'est pas encore envisagé, comme plus tard, sous un angle quiétiste qui le légitime ; la dialectique n'est pas encore refoulée de son terrain par la clôture du système et conserve sa pleine force. Nous ne nous arrêterons pas à la signification de la famille dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et suivrons le problème de la

1. Cf. Rosenzweig (*op. cit.*, II, p. 118) qui remarque très justement : « Le droit de tester reconnu à la famille, droit qui se fonde sur la communauté du bien familial, sert à maintenir un lien nécessaire entre la personne et la propriété, sans que l'Etat et la société aient à intervenir directement. C'est par là que la thèse de Hegel selon laquelle la propriété est nécessaire à chaque individu se sépare d'avance et fondamentalement du communisme. »

construction et de l'affermissement de l'ordre politico-social autoritaire dans la genèse de cet ouvrage. Nous voyons alors que la famille s'y trouve dans le proche voisinage du rapport *domination-esclavage*, où Hegel pose la « reconnaissance » réciproque comme fondement de l'être social. Dans la *Realphilosophie* d'Iéna (1805-1806), la lutte pour la possession, qui se termine par la reconnaissance de la propriété en tant que droit universel, succède immédiatement à la constitution de la famille. Et dans le *Système de la moralité* (1802), la famille est l'« élément extérieur, phénoménal » du rapport domination-esclavage dans son « indifférence ¹ ».

Dans le monde de l'« Esprit », qui est le monde historico-social, l'être de l'homme est d'abord en tant que « conscience de soi » ; or la conscience de soi n'existe « en soi et pour soi » que par le fait qu'elle est « pour autre chose » en soi et pour soi, c'est-à-dire qu'« elle n'est qu'en tant qu'elle est une chose reconnue ² ». Si la reconnaissance est placée ici au commencement de l'ordre social, c'est parce que ce concept ne comporte pas seulement une soumission « volontaire », fondée en quelque manière sur une intuition, de l'individu à d'autres individus, soumission qui s'ajoute à la violence immédiate (nous allons montrer comment) : mais parce qu'il implique que cette reconnaissance se

1. Pour l'interprétation de la dialectique du maître et de l'esclave et de sa position dans le système hégélien voir H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Francfort-sur-le-Main, 1932, p. 291 sqq. Nous devons nous contenter ici d'utiliser les résultats de notre analyse.

2. *Phénoménologie de l'Esprit*, in : *Werke*, vol. II, p. 140.

fonde dans la sphère matérielle de la société : elle se produit chez Hegel après une « lutte mortelle » dans le domaine de l'appropriation et de la possession, du travail et du service, de la crainte et de la contrainte. La domination du maître se constitue de la manière suivante (nous rassemblons ici les thèses de la *Phénoménologie* et des étapes du système qui l'ont précédée) : « désir » de la « jouissance » des choses, « appropriation » en tant que « prise de possession sensible » par laquelle l'autre est « exclu » de la possession, et assujettissement de l'individu soumis au travail qui lui est imposé, où l'esclave « travaille », « façonne » les choses pour la jouissance du maître. La servitude de l'esclave se constitue dans son impuissance matérielle, dans sa « crainte absolue » du maître, dans la « contrainte » durable du service qui lui est imposé et avant tout dans son enchaînement à son travail, par lequel il devient « dépendant » des choses et à travers elles dépendant du maître qui possède ces choses. Hegel reconnaît — et c'est le point capital — que la domination et l'esclavage ne deviennent possibles qu'à travers un mode déterminé de *travail* : dans le processus du travail l'être devient pour l'esclave une « chaîne dont il ne peut faire abstraction dans la lutte » ; le processus du travail fonde et assure sa « dépendance », de même qu'il fonde et assure l'indépendance du maître.

L'analyse hégélienne de la domination et de l'esclavage n'expose pas seulement le fondement de l'autorité de la domination dans la sphère de la lutte sociale, elle dégage aussi la *dialectique* de cette autorité. Le développement immanent du rapport

maître-esclave ne conduit pas seulement à la reconnaissance de l'esclavage comme « vérité » propre de la domination, mais encore à la prise de conscience par l'esclave de sa puissance propre et par là de l'abolition possible de l'esclavage. Il se révèle que l'autorité de la domination dépend en dernier ressort de l'esclavage qui croit en elle et l'entretient.

Ce n'est que par le travail accompli dans l'esclavage que la domination devient réelle en tant que puissance reconnue sur les choses dont elle dispose. « La vérité de la conscience indépendante est par conséquent la conscience servile [...]. Mais de même que la domination a montré que son être est l'inverse de ce qu'elle veut être, l'esclavage deviendra sans doute aussi, dans son accomplissement, le contraire de ce qu'il est immédiatement ; il ira en lui-même en tant que conscience refoulée et se retournera en indépendance vraie¹ ». « Crainte » et « servitude » (contrainte et obéissance), ces caractères de l'impuissance et de la dépendance extrêmes deviennent eux-mêmes les forces productives qui font sortir l'esclavage de la dépendance. Dans la crainte de la « puissance absolue », la conscience de l'esclave est rejetée à l'« essence simple de la conscience de soi » : à son pur être-pour-soi. Et la crainte du maître devient le « commencement de la sagesse » : elle contraint l'esclave à s'intégrer dans le processus du travail, où sa puissance propre se révélera, où il viendra « à lui-même ». Par son travail l'esclave abolit la

1. *Op. cit.*, p. 147.

forme immédiate des choses et leur donne la forme qui leur est indispensable pour devenir des objets de jouissance et d'usage. Dans le processus du travail la « conscience servile » se place « en tant que telle dans l'élément de la durée et devient par là quelque chose qui existe pour soi ». La forme qu'elle a donnée aux choses ne devient pas quelque chose d'étranger, d'autre, bien qu'elle soit « livrée » au monde de l'objectivité : elle est le mode d'existence de la « vérité » de cette conscience ; « du fait que la conscience servile se retrouve elle-même par elle-même, elle devient donc son *sens propre*, et ceci précisément dans le travail où il ne semblait y avoir qu'un *sens étranger*¹ ». Le véritable levier du développement ultérieur, de l'abolition du rapport maître-esclave, n'est pas la conscience du maître, mais la « conscience servile » qui a pris sa vraie forme dans le processus du travail.

Cette analyse du rapport domination-esclavage constitue sans doute la vue la plus pénétrante de l'idéalisme allemand sur la dimension où l'existence sociale des hommes s'édifie comme ordre autoritaire fondé sur la domination. Au commencement de l'« Esprit objectif » il n'y a pas la raison absolue, mais la violence absolue : la « lutte mortelle » pour la reconnaissance de la possession, la constitution de la domination pour l'asservissement de ceux qui sont soumis au processus du travail. De là il y a un long chemin jusqu'à la justification totale de l'Etat à partir de la vérité absolue du « concept » — un chemin qui ne peut néanmoins

1. *Op. cit.*, p. 149.

renier son origine. Le jeune Hegel ne l'ignorait pas : « Le concept [...] entraîne tant de méfiance avec et contre soi, qu'il doit être justifié par la violence, après quoi l'homme se soumet à lui¹ ».

1. *Ecrits sur la politique...*, op. cit., p. 136.

4. CONTRE-RÉVOLUTION ET RESTAURATION

a. *Contre-Révolution.*

La théorie de la Contre-Révolution se constitue en même temps que la Révolution française se poursuit : en 1790 paraissent les *Réflexions sur la Révolution française* de Burke, en 1796 la *Théorie du pouvoir* de Bonald et les *Considérations sur la France* de Joseph de Maistre. Gentz, Fr. Schlegel et Adam Müller propagent ces idées en Allemagne ; à partir d'elles tout un courant de l'évolution sociale et idéologique nous conduit à la théorie de la *Restauration allemande* de Fr. J. Stahl. La philosophie sociale et politique de la Contre-Révolution élabore pour la première fois le type de la théorie de l'autorité qui ne cessera depuis lors d'étendre son empire : cette théorie est consciemment irrationnaliste et traditionaliste. Alors qu'elle est utilisée chez les Français d'une manière claire et nette, le plus souvent cynique, comme une arme étincelante au service d'un combat politique et social, elle apparaît comme séparée de sa base objective chez les

Allemands. C'est pourquoi nous nous appuyerons essentiellement, dans nos analyses, sur sa forme originelle.

La théorie de la Contre-Révolution milite d'abord en faveur des groupes féodaux et cléricaux, contre la bourgeoisie en tant qu'agent de la Révolution. Dans sa longue histoire, elle subit un changement de fonction décisif : elle est finalement adoptée par les couches dirigeantes de la bourgeoisie. D'objet, celle-ci devient sujet de la théorie. Elle est l'exemple le plus éloquent, dans les temps modernes, d'une théorie destinée à légitimer et à défendre un ordre social menacé. Le changement de fonction de la théorie accompagne l'histoire de la bourgeoisie, depuis son combat de classe montante contre les vestiges d'une organisation sociale devenue une entrave, jusqu'au moment où quelques couches privilégiées exercent une domination absolue et s'opposent à l'assaut de toutes les forces progressistes. Elle accompagne aussi le changement d'attitude de la bourgeoisie, qui se détourne de toutes les valeurs qu'elle proclamait au temps de son ascension. La théorie de la Contre-Révolution montre clairement, surtout en ce qui concerne le problème de l'autorité, combien les tendances progressistes étaient puissantes dans la philosophie bourgeoise de l'Etat et de la société.

C'est ce que prouve déjà une thèse fondamentale commune à toute la théorie de la Contre-Révolution¹, thèse qui est dirigée contre la constitution

1. Carl Schmitt, *Politische Romantik*, 2^e éd. Munich, 1925, p. 153.

civile de l'Etat et de la société à partir de la volonté rationnelle des hommes. Si l'Etat et la société sont maintenant posés, directement ou indirectement, comme des institutions divines, si leur autorité est placée soit dans leur seule existence, soit dans leur seule durée, soit dans une mystique *âme nationale* (de Maistre), cela revient à dire que le système existant de domination se situe au-delà de toute justification possible en face de la raison et des besoins des individus. L'ordre autoritaire qui enserme de sa contrainte l'Etat et la société ne fait qu'un avec l'ordre « naturel et divin » des choses. « La société n'est point l'ouvrage de l'homme, mais le résultat immédiat de la volonté du Créateur qui a voulu que l'homme fût ce qu'il a toujours et partout été ¹ ».

Bien loin de pouvoir constituer un Etat et une société par ses propres forces, l'homme ne peut que « retarder le succès des efforts » que fait une société pour parvenir à sa « constitution naturelle ». Les constitutions politiques et religieuses de la société « résultent de la nature des êtres » : « elles ne pourraient être autres qu'elles ne sont sans choquer la nature des êtres qui composent chaque société ² ». Constituer la société n'est pas l'affaire de l'homme ³ : l'organisation sociale ne peut jamais être l'objet d'un dessein humain rationnel et volontaire. Telle est la critique adressée non seulement à la théorie

1. De Maistre, *Œuvres complètes*, Lyon, 1891-1892, vol. I, p. 317.

2. Bonald, *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1864, vol. I, p. 121 sq.

3. *Op. cit.*, p. 123.

bourgeoise du « contrat » (le *Contrat social* est la première cible de la théorie contre-révolutionnaire), mais encore à toute intention de lier l'Etat et l'individu à travers les catégories de la « raison » : plus tard la théorie de la Restauration combatta également de ce point de vue la doctrine politique de Hegel.

La *constitution civile* des peuples n'est jamais « le résultat d'une délibération¹ » ; au contraire, Dieu a donné leur régime aux peuples de deux manières : ou bien il le laisse germer « insensiblement comme une plante », ou bien il se sert pour l'établir « des hommes rares », « véritables élus auxquels il confie ses pouvoirs² ». Les principaux thèmes de la théorie contre-révolutionnaire de l'autorité se réunissent dans cette conception : l'autorité est fondée sur une base (théologico-) *naturaliste* et *personnelle*. Une des tendances capitales de la théorie bourgeoise de l'autorité était la séparation de la fonction et de la personne, le fait que l'autorité était distincte de la personne qui l'exerçait : ce n'était pas, par principe, la personne (contingente) qui pouvait légitimer l'autorité de la fonction, mais un ordre et une légalité objectifs. Désormais il n'en va plus de même. La domination devient un charisme conféré par Dieu à la personne même qui règne et qui, de la personne du souverain, illumine la totalité de l'ordre politique et social qui culmine en lui. Cet ordre est essentiellement personnel, il est créé « par nature »

1. *Op. cit.*, p. 346.

2. *Op. cit.*, p. 344.

pour une personne unique et indivisible : le souverain. « Là où tous les hommes veulent nécessairement dominer avec des volontés égales et des forces inégales, il est nécessaire qu'un seul homme domine ou que tous les hommes se détruisent ¹ ».

Une telle thèse conduit d'une part à absolutiser irrationnellement l'autorité — à la doctrine de l'« infailibilité du souverain » —, et d'autre part à rejeter toute tentative pour transformer l'ordre existant de domination — au traditionalisme. « Toutes les souverainetés possibles [...] agissent nécessairement comme infailibles ; car tout gouvernement est absolu ² ». La souveraineté a une « valeur » absolue, indépendamment de ce que le souverain réalise, de sa capacité, de son succès ; le souverain règne parce qu'il a en lui « l'esprit royal ». C'est ce qui s'exprime en toute clarté dans la formule de J. de Maistre : « On croit qu'une famille est royale parce qu'elle règne ; au contraire, elle règne parce qu'elle est royale ³ ». (La philosophie allemande de la Restauration a voilé par la suite cette doctrine si nette ; C.L. von Haller consacre de nombreuses pages pour tenter de prouver que, dans tous les domaines de la vie politique et sociale, les souverains sont aussi les hommes les plus dignes de régner « conformément à une loi naturelle générale ⁴ »).

D'où vient donc que l'existence sociale s'accom-

1. Bonald, *op. cit.*, p. 151.

2. De Maistre, *op. cit.*, II, 2 ; cf. I, p. 417.

3. *Op. cit.*, II, p. 421.

4. C.L. von Haller, *Restauration der Staatswissenschaft*, Winterthur, 1820, I, p. 355 sqq.

plisse au sein d'un ordre où l'immense majorité des hommes est soumise à la domination absolue de quelques personnes dotées de charismes ? L'ordre divin est aussi l'ordre « naturel » dans l'état de concupiscence, et l'ordre naturel est nécessairement un ordre de classes : « Dans toute société composée de différentes classes, quelques-unes doivent nécessairement être au-dessus des autres. C'est pourquoi les apôtres de l'égalité ne font qu'altérer et renverser l'ordre naturel des choses¹ ». « L'homme, en sa qualité d'être à la fois moral et corrompu, juste dans son intelligence et pervers dans sa volonté, doit nécessairement être gouverné² ». La référence à la « nature de l'homme » renvoie à une *anthropologie* spécifique, qui constitue une des pièces maîtresses de la théorie contre-révolutionnaire.

Cette anthropologie trace de l'homme une image inspirée par la haine et le mépris, mais aussi par l'intelligence pratique et l'appétit du pouvoir : l'homme détaché de Dieu est un animal méchant, lâche, imbécile, à demi aveugle qui, réduit à soi-même, ne peut produire que saleté et désordre, qui n'aspire au fond qu'à être dominé et dirigé et pour lequel, en définitive, il ne peut y avoir de meilleur sort qu'une totale dépendance. La souveraineté se situe à l'origine même de la société : « La société et la souveraineté naquirent ensemble³. » Celui qui connaît réellement la « triste nature » de l'homme sait que « l'homme en général, s'il est réduit à

1. Burke, cité par Fr. Gentz, *Ausgewählte Schriften*, éd. Weick, Stuttgart, 1836, I, p. 95.

2. De Maistre, *op. cit.*, II, p. 167.

3. De Maistre, *op. cit.*, I, p. 323.

lui-même, est trop méchant pour être libre¹ ». La faiblesse naturelle de l'homme est le pendant de sa méchanceté naturelle ; la théorie de la Contre-Révolution sanctionne la dépendance totale des hommes à l'égard de quelques « souverains » par sa diffamation totale de la raison humaine. « La raison humaine réduite à ses forces individuelles n'est qu'une brute dont toute la puissance se réduit à détruire² » ; elle est aussi nulle pour le bonheur des Etats que pour celui des individus » ; toutes les grandes institutions tirent leur origine et leur permanence d'une autre source ; « la raison humaine [...] ne s'en mêle que pour les pervertir et les détruire³ ».

Une tendance analogue à déprécier la raison apparaissait déjà chez Luther, et ceci également en liaison avec le fondement des autorités séculières. Toutefois, la théorie de la Contre-Révolution ne présente plus aucun caractère quiétiste-eschatologique : l'anti-rationalisme est manipulé consciemment comme un instrument de la lutte des classes, comme un moyen efficace de dominer la « masse » ; il prend un caractère marqué d'activisme politique. Il suffit de lire le chapitre classique « *Comment se fera la contre-révolution, si elle arrive ?* » dans les *Considérations sur la France* de Joseph de Maistre⁴. La doctrine de l'importance sociale de l'autorité constitue la pièce maîtresse de cette théorie de la domination des masses.

1. *Op. cit.*, II, p. 339.

2. *Op. cit.*, I, p. 357.

3. *Op. cit.*, p. 367.

4. *Op. cit.*, I, p. 113 sqq.

« Les hommes ne respectent jamais ce qu'ils ont fait ¹ » : cette phrase énonce le thème fondamental de la théorie contre-révolutionnaire. Comme le respect de ce qui existe constitue la base psychologique de l'ordre fondé sur la domination, mais que celui-ci fait nécessairement défaut aux œuvres produites par l'homme (car je peux détruire ce que j'ai fait), l'Etat et la société doivent être posés comme une entité dépassant n'importe quel pouvoir humain : « Toute constitution [...] est une création dans toute la force du terme, et toute création passe les forces de l'homme ². » Le principe qui maintient l'Etat et la société n'est pas la vérité dégagée par la raison humaine, mais la foi : le préjugé, la superstition, la religion, la tradition sont célébrés comme des vertus sociales essentielles de l'homme. Burke chante l'éloge du préjugé : « Le préjugé est un ressort rapidement utilisable à l'heure de la nécessité : il conduit les esprits dans la voie de la vertu et de la sagesse [...]. Le préjugé fait que la vertu d'un homme devient sa manière de vivre [...]. Quand le préjugé est heureusement conduit, le devoir de l'homme finit par devenir une partie de la nature ³ ». Plus clairement encore, il n'y a, pour de Maistre, « rien de si important [...] que les préjugés » ; ils sont pour l'homme « les véritables éléments de son bonheur et le palladium des empires » ; sans eux il n'existe « ni culte, ni morale, ni gouvernement ». Et il donne ce précepte pour assurer le maintien de toute « association » religieuse et politique :

1. *Op. cit.*, p. 353.

2. *Op. cit.*, p. 373.

3. Burke, *op. cit.*, I, p. 158.

« L'homme pour se conduire n'a pas besoin de problèmes, mais de croyances. Son berceau doit être environné de dogmes ; et, lorsque sa raison se réveille, il faut qu'il trouve toutes ses opinions faites, du moins sur tout ce qui a rapport à sa conduite ¹ ». Les véritables législateurs savaient pourquoi ils unissaient la religion à la politique « en sorte que les citoyens sont des croyants dont la fidélité est exaltée jusqu'à la foi, et l'obéissance jusqu'à l'enthousiasme et au fanatisme ² ».

La seconde forme de la domination des masses par la soumission complète de la *raison individuelle* à des préjugés généraux est le « patriotisme » : « le règne absolu et général des dogmes nationaux, c'est-à-dire des préjugés utiles ». Le gouvernement est « une véritable religion », qui a ses dogmes, ses mystères et ses prêtres. « Le premier besoin de l'homme, c'est que sa raison naissante soit courbée sous ce double joug, c'est qu'elle s'anéantisse, c'est qu'elle se perde dans la raison nationale ³ ». La notion d'*âme nationale* et de *raison nationale* apparaît ici, au sein d'une doctrine anti-rationaliste de la domination des masses, comme un élément générateur d'autorité ; elle s'oppose nettement à la notion hégélienne de *Volksgeist*, qui restait malgré tout liée, en tant que réalisation de la raison subjective et objective, à la volonté rationnelle des individus ; la théorie anti-bourgeoise de la Contre-Révolution ne recouvre pas la philosophie politique

1. De Maistre, *op. cit.*, I, p. 375.

2. *Op. cit.*, p. 361. Burke nomme la religion « le fondement de la société civile », *op. cit.*, p. 163.

3. *Op. cit.*, p. 376.

issue de la bourgeoisie ascendante, et ceci jusque dans les concepts qui lui sont apparentés. Alors que, dans la philosophie bourgeoise, l'« universalité » où se dissout la liberté de l'individu devait accomplir, au moins selon l'idée, les valeurs et les besoins des individus en tant qu'« abolis et dépassés », elle est simplement placée au-dessus de toutes ces valeurs et besoins dans la théorie de la Contre-Révolution. L'universalité se situe au-dessus de toute raison humaine, en dehors de la critique et de l'intelligence ; pour l'individu elle ne signifie pas accomplissement, mais « abnégation », « anéantissement ». L'universalité n'entretient plus qu'un rapport négatif avec la volonté rationnelle des individus : elle exige simplement la soumission. L'apologie de la religion et du patriotisme comme bases de la société se mue aussitôt en apologie d'une autorité et d'une soumission dépassant toute raison. Après avoir célébré « la foi et le patriotisme » comme les grands « thaumaturges de ce monde », de Maistre poursuit : « Ils ne savent que deux mots : *soumission et croyance* ; avec ces deux leviers ils soulèvent l'univers : leurs erreurs mêmes sont sublimes ¹. »

Si l'ordre social est élevé au-dessus de la volonté rationnelle et de la connaissance individuelle en tant qu'ordre divin et naturel, si son autorité doit être constamment dressée au-dessus de l'intelligence critique grâce au levier psychologique de la religion, du patriotisme, de la tradition, du préjugé, etc., c'est parce qu'il faut empêcher la volonté de la

1. *Op. cit.*, p. 377.

« masse du peuple » de tirer la conséquence de ce qu'elle sait et de passer à la destruction d'un ordre dont elle connaît l'origine et l'effet. — Ce n'est pas là une interprétation, mais la teneur même des écrits de J. de Maistre et d'autres auteurs. Nous citerons ici un passage essentiel de *l'Etude sur la souveraineté* de J. de Maistre qui résume en quelques lignes les thèmes de toute cette doctrine de l'autorité : « En un mot, la masse du peuple n'entre pour rien dans toutes les créations politiques. Il ne respecte même le gouvernement que parce qu'il n'est pas son ouvrage. Ce sentiment est gravé dans son cœur en traits profonds. *Il plie sous la souveraineté parce qu'il sent que c'est quelque chose de sacré qu'il ne peut ni créer ni détruire.* S'il vient à bout, à force de corruption et de suggestions perfides, d'effacer en lui ce sentiment préservateur, s'il a le malheur de se croire appelé en masse à réformer l'Etat, tout est perdu. C'est pourquoi, dans les Etats libres même, il importe infiniment que les hommes qui gouvernent soient séparés de la masse du peuple par cette considération personnelle qui résulte de la naissance et des richesses : *car si l'opinion ne met pas une barrière entre elle et l'autorité, si le pouvoir n'est pas hors de sa portée, si la foule gouvernée peut se croire l'égale du petit nombre qui gouverne, il n'y a plus de gouvernement* : ainsi l'aristocratie est souveraine ou régissante par essence ; et le principe de la Révolution française heurte de front les lois éternelles de la nature ¹ ». Cette manière de ramener à l'autorité les rapports sociaux essentiels

1. *Op. cit.*, p. 354 sq. (C'est nous qui soulignons.)

constitue le noyau de toute la théorie contre-révolutionnaire. Bonald s'efforce de démontrer que l'individu ne reçoit le langage, premier instrument de socialisation, que par une médiation autoritaire¹ et qu'il en va de même pour la loi, la science, l'art, les méthodes de travail, etc. « Ainsi le premier moyen de toute connaissance est la parole reçue de foi et sans examen, et le premier moyen d'instruction est l'autorité² ». Et, suivant la logique de sa pensée, il établit un rapport entre l'autorité et la raison, de telle sorte que « l'autorité dans l'homme forme la raison, en éclairant l'esprit par la connaissance de la vérité ; l'autorité a mis dans la société le germe de la civilisation [...] »³. Il range notamment le « peuple », c'est-à-dire « ceux que leurs occupations purement mécaniques et continuelles retiennent dans un état habituel d'enfance » — de même que les enfants et les femmes — dans la classe des gens qui, à cause de leur « faiblesse », ne font pas activement partie de la société, mais doivent être protégés par elle. « La raison du peuple doit être ses *sentiments* : il faut donc les diriger, et former son *cœur* et non son *esprit*. » Le peuple doit être maintenu dans son état naturel de faiblesse : savoir lire et écrire ne convient ni à son bonheur physique ni à son bonheur moral, ne correspond même pas à son intérêt⁴.

Si l'autorité est considérée comme le « germe de

1. Bonald, *op. cit.*, p. 1212.

2. *Op. cit.*, p. 1175.

3. *Op. cit.*, p. 1199.

4. *Op. cit.*, p. 747.

la civilisation », ce n'est pas pour sa fonction de « domestication », parce qu'elle permet de régler le processus de la production et de disposer du travail social en vue de l'utilisation maximum des forces productives ; on voit bien plutôt en elle une « force conservatrice et préservatrice ». La théorie de la Contre-Révolution a créé le *traditionalisme* moderne en tant que planche de salut d'un ordre social menacé. La découverte de l'histoire comme « premier maître en politique » — d'une histoire que les théoriciens de la Contre-Révolution opposent à la Révolution « étrangère à l'histoire » — prend dès lors, et jusqu'à Moeller van den Bruck et la « philosophie de l'existence », un caractère purement réactionnaire. L'histoire devient une puissance absolue, sans qu'il soit tenu compte de son contenu matériel, une puissance qui soumet inconditionnellement l'homme à ce qui existe, considéré comme un état de fait permanent ; elle sert à « détruire la catégorie du temps ¹ ». L'histoire n'est que maintien et transmission de ce qui existe : « Toute institution importante et réellement constitutionnelle n'établit jamais rien de nouveau ; elle ne fait que déclarer et défendre des droits antérieurs ² ». Le « nouveau » est déjà en soi un péché contre l'histoire. Le caractère paralysant d'une telle conception n'est pas ignoré des théoriciens de la Contre-Révolution, qui réclament que l'éducation publique et privée l'inculque au peuple depuis le berceau. Pour Burke, « le premier principe et en quelque sorte le germe

1. H. J. Laski, *Authority in the Modern State*, New Haven, 1927, p. 127.

2. Bonald, *op. cit.*, p. 373.

de toutes les vertus civiques » est de « rester fidèle à la classe de la société à laquelle nous appartenons, d'aimer le petit nombre de gens qui constitue notre entourage ¹ ».

Mais ces remarques ne définissent pas encore complètement la fonction de cette doctrine irrationaliste de l'autorité. Celle-ci tire toute sa rhétorique de la lutte qu'elle mène contre la Révolution française, où, selon le mot de Gentz, elle voit « le crime par excellence ». La sanction que Dieu et la nature confèrent au système de la domination sociale ne laisse pas de couvrir aussi l'inégalité des rapports de propriété ; l'autorité est aussi celle qui découle de la propriété. De Maistre ne le cache pas quand il associe comme une chose allant de soi la « naissance » et la « richesse » ; Burke le déclare expressément : comme la propriété rend indolent et craintif, le propriétaire « ne sera jamais à l'abri des ingérences s'il ne dispose pas d'une très nette supériorité dans la représentation. Mais cela ne suffit pas encore. Si la propriété doit être réellement protégée, elle doit exister en grandes masses. C'est un caractère spécifique de la propriété fondée sur les principes de l'acquisition et de la conservation que d'être *inéga*le. C'est pourquoi ces grandes masses qui éveillent l'envie et la cupidité doivent être soustraites au danger dans toute la mesure du possible. Elles servent alors de rempart naturel à la propriété de moindre étendue, à tous ses niveaux ² ». La position de la famille dans l'ordre social est également

1. Burke, *op. cit.*, I, p. 91.

2. *Op. cit.*, p. 97.

envisagée à partir de la sphère de la propriété : « L'assurance de perpétuer nos biens dans nos familles est une des choses qui nous fait tenir leur possession pour précieuse et qui contribue plus que tout à la perpétuation de la société¹. »

L'idée de la transmission héréditaire de la propriété est un des aspects essentiels du lien qui unit la famille à l'ordre politique et social qui la protège, et l'individu à la famille. Ce n'est toutefois pas la seule raison pour laquelle la famille prend un intérêt vital pour l'Etat. Le traditionalisme autoritaire sait fort bien que la famille transmet les « dogmes » et les « préjugés » qu'il tient pour la base de la société : « Nous savons la morale que nous avons reçue de nos pères comme un ensemble de dogmes ou de préjugés adoptés par la raison nationale² ». La famille est le prototype de toute domination sociale, et bien que de Maistre ne veuille pas établir « une parité exacte entre l'autorité paternelle et l'autorité souveraine », il affirme : « Le premier homme fut roi de ses enfants³. » Burke ramène la stabilité de la constitution anglaise au fait que « nous avons reçu nos lois fondamentales dans le sein de nos familles » ; la famille autoritaire devient un des bastions qui s'opposent le plus inébranlablement à la Révolution, car « le constant souvenir de nos ancêtres, qui nous environnent comme des saints, tient l'esprit d'indépendance [...] dans les limites d'une dignité pleine de gravité⁴ ». Et à la

1. *Op. cit.*, p. 98.

2. De Maistre, *op. cit.*, I, p. 400.

3. *Op. cit.*, p. 323.

4. Gentz, *op. cit.*, I, p. 74.

constitution idéale de la société à partir de la famille s'ajoute la constitution génétique de la société à partir de la famille : pour Bonald, la « société politique » naît de la lutte entre les « familles propriétaires ¹ ».

b. *Restauration.*

La pénétration de la théorie contre-révolutionnaire en Allemagne et sa transformation en théorie de la Restauration s'accomplissent selon deux courants principaux : le premier se concentre autour du « romantisme politique », il prend sa source dans la traduction de Burke par Gentz (1793) et joue son plus grand rôle avant et pendant le Congrès de Vienne (Fr. Schlegel, Adam Müller, Baader, Görres) ; le second, la théorie politique de la Restauration, se consolide dans la *Rechtsphilosophie* (*Philosophie du droit*) de Fr. J. Stahl, dont la première édition commence à paraître avec la Révolution de Juillet et qui reçoit sa forme définitive en 1854. La *Restauration der Staatswissenschaft* (*Restauration de la science politique*) (1816 à 1834) de C.L. von Haller fait la liaison entre les deux courants. Alors qu'en France la bourgeoisie brisa la Contre-Révolution de l'aristocratie féodale et affermit sa domination politique à partir de la Révolution de Juillet, elle connut en Allemagne un

1. Bonald, *op. cit.*, p. 1242.

développement économique plus faible et ne parvint nulle part à un véritable pouvoir politique. C'est pourquoi la théorie allemande de la Contre-Révolution manque de spontanéité, d'acuité et d'agressivité ; elle ne combat pas une révolution ; les véritables oppositions sociales s'y réfractent à travers un nombre infini de médiations. En ce qui concerne notre sujet, elle ne contient pas un seul thème qui ne se trouve déjà dans la théorie française de la Contre-Révolution. Mais au terme de cette évolution la situation a changé : les monarchies féodales font face à la Révolution. Alors, dans cette lutte ouverte, la théorie de l'Etat autoritaire et théocratique exposée par Stahl devient une arme précieuse.

La préface de la troisième édition du livre de Stahl (la seconde parut un an après la révolte des tisserands et trois ans avant la Révolution de Mars¹ en Allemagne) exhorte la philosophie à défendre les autorités qui se trouvent menacées dans l'Etat et la société ; elle constitue un document qui illustre la fonction de la philosophie en Allemagne : celle de préserver et de légitimer l'ordre établi.

« Depuis cent cinquante ans, la philosophie n'a pas fondé l'autorité, le mariage et la propriété sur l'ordre et la Providence de Dieu, mais sur la volonté et les contrats des hommes, et les peuples n'ont fait que suivre ses préceptes lorsqu'ils se sont soulevés contre leurs autorités, contre toutes les institutions nées de l'histoire, et enfin contre la propriété légi-

1. 1848. (N. d. T.)

time¹. » Le reproche ne vise pas seulement Rousseau et Kant, mais aussi Hegel ; celui-ci, il est vrai, a remplacé la souveraineté de la volonté par la « sainteté du concept », mais, interroge Stahl, « qui craint ce concept, qui le respecte ? ». Car c'est précisément de crainte et de respect qu'il s'agit : la philosophie doit inculquer et maintenir « l'obéissance due aux autorités ». Stahl s'écrie anxieusement : « Faut-il abandonner aux Proudhon la question : Qu'est-ce que la propriété ?² » La philosophie doit faire sienne la grande tâche de « cultiver le respect de toutes les institutions sociales et de toutes les autorités que Dieu a placées au-dessus des hommes ainsi que de toutes les conditions et de tous les droits que sa Providence a créés³ ».

Dans ses fondements, mais non dans sa structure où apparaissent de nombreuses concessions aux tendances libérales bourgeoises, le système de Stahl est la première philosophie politique allemande purement autoritaire, dans la mesure où les relations sociales des hommes, le sens et la fin de l'organisation politique de la société sont subordonnés en premier et en dernier ressort au maintien et au renforcement d'une autorité inattaquable. Les « normes de l'ordre civil » ne découlent pas des véritables besoins des hommes, pas davantage de la volonté générale de constituer une « universalité » vraie ou de la connaissance du progrès de la « raison » historique, mais de la conception d'un

1. Stahl *Rechtsphilosophie*, 3^e éd., Heidelberg, 1854-56, II, 1, p. X.

2. *Op. cit.*, p. XVII.

3. *Op. cit.*, p. XXII.

« règne moral » qui a pour premier caractère « la nécessité d'une autorité supérieure aux hommes », c'est-à-dire d'une autorité « qui revendique le respect et l'obéissance qui conviennent non seulement à la loi, mais à un pouvoir réel extérieur à celle-ci : au pouvoir de l'Etat ». Et parce que toutes les théories qui prennent pour point de départ la volonté rationnelle des hommes ne parviendront jamais à établir une « autorité supérieure réelle », elles sont toutes « révolutionnaires en leur fond ¹ ».

Les tendances qui se manifestaient déjà dans l'opposition de la théorie contre-révolutionnaire à l'ordre social bourgeois confluent dans la définition de cette autorité ; elle tend, nous l'avons vu, à personnaliser irrationnellement et à stabiliser par le traditionalisme le système établi de la domination (le système aristocratique-féodal). Le droit des autorités en fonction est affranchi de toute légitimation par le succès et les réalisations, et du même coup élevé charismatiquement au-dessus de tout contrôle social. Et en même temps que l'autorité s'émancipe de ce contrôle et se fixe sur la personne qui en est « dotée », l'appareil d'Etat dominé par les personnalités autoritaires tend à prendre une autonomie irrationnelle : comme la sanction charismatique ne peut consacrer que des personnes et non des appareils, il faut que l'Etat comme tel devienne *in toto* une personne. Il faut qu'il se mue en un « organisme » indépendant, qui survit aux changements historiques et qui, découlant de Dieu, mène son existence propre en dehors des volontés indivi-

1. *Op. cit.*, II, 2, p. 3 sq.

duelles et générales. Dans l'absolutisme étatique de Stahl, la personnalisation de l'autorité se mue en une réification complète, en autorité de l'Etat considéré comme la chose en soi suprême. « En tant qu'il est l'institution destinée à dominer toute l'existence sociale des hommes, l'Etat est l'*unique* puissance *suprême* et *souveraine* sur la terre. Les hommes et leurs travaux, les autres institutions et communautés, même l'Eglise en ce qui concerne son existence extérieure, lui sont subordonnés. Il a pouvoir de juridiction sur eux sans qu'ils l'aient sur lui ; il n'a pas de comptes à leur rendre, car il n'existe ni autorité ni juge au-dessus de lui ¹. » Cet absolutisme réifié de l'Etat était étranger à la Contre-Révolution française : sa conception de la domination était bien trop fondée sur la fierté et la haine personnelles, sur le mépris personnel de l'ancienne noblesse à l'égard de la « masse du peuple » pour tomber dans une telle dépersonnalisation. L'appareil d'Etat devenu autonome permet l'interchangeabilité des détenteurs de l'autorité, à condition que les rapports de production sur lesquels la société repose soient maintenus ; la philosophie politique de la Restauration ménage un compromis avec la bourgeoisie ascendante. C'est ce que montre aussi la liaison de l'Etat absolu avec la « *Volksseele* » (l'âme du peuple), avec le peuple conçu comme une « unité donnée originelle ² » dans la conscience de laquelle l'Etat est enraciné. Il ne s'agit plus de l' « âme nationale » de la Contre-Révolution, qui n'était en fin de compte qu'une unité faite

1. *Op. cit.*, II, 2, p. 154 sq.

2. *Op. cit.*, p. 234, 241.

de « préjugés utiles ». La notion stahlienne de la *Volksseele* et du peuple reflète déjà nettement une véritable participation des couches dominées à la domination : la « communauté naturelle et organique du peuple » doit remplacer l'universalité sociale fondée sur la volonté rationnelle des individus, que la philosophie politique bourgeoise avait réclamée jusque-là.

Cependant, la pure irrationalité de l'autorité politique ne cesse de transparaître à travers une couche fallacieuse de concepts éthiques et organicistes : cette autorité exige l'obéissance, mais ne peut plus la fonder. Le prestige de l'Etat « repose sur sa seule existence en tant qu'Etat. Ce prestige lui est inhérent dès l'origine, de sorte que les sujets ont un devoir immédiat d'obéissance [...]. Cette obéissance n'est pas facultative, elle ne dépend pas d'une approbation, elle est obligatoire comme les devoirs que nous avons à l'égard de nos parents [...] ¹ ». Dès lors l'amour et la justice prennent leur vrai sens en tant que sanctions du système d'autorité établi. La liberté est fondée sur l'obéissance, « première et indispensable motivation morale », sans laquelle tout amour n'est que « pathologique ² ». Et la justice est définie comme l'« inviolabilité d'un ordre donné [...], abstraction faite de son contenu ³ ». Stahl proclame avec une naïve franchise la fonction idéologique du droit. L'organicisme sait pourquoi il attache une telle importance à l'« immuabilité » du droit fondé sur

1. *Op. cit.*, p. 179 sq.

2. *Op. cit.*, II, 1, p. 106 sq.

3. *Op. cit.*, p. 163.

la tradition : « L'immutabilité du droit préserve la simplicité originelle de la conscience populaire, de sorte que le droit établi est tenu pour juste et ce qui est juste pour établi. Grâce à elle, on ne connaît le droit en soi que sous la forme du droit de sa patrie ; par conséquent, et pour l'essentiel, on tient ce qui existe [...] pour ce qui est nécessaire, pour ce qui ne peut être autrement ¹. » Droit et droit positif deviennent des « concepts équivalents » ; il n'existe ni droit naturel ni droit rationnel qui pourrait s'y opposer ². »

Le droit régit une organisation sociale qui repose sur trois piliers principaux : la « protection de la personne », les « biens » et la « famille » ³, trinité caractéristique que nous avons déjà rencontrée dans la théorie bourgeoise. Stahl voit lui aussi dans la propriété un « droit originel de la personnalité », la « matière qui permet la manifestation de l'individualité humaine » ⁴, et fait de la famille la « légitimation morale » de la propriété. Mais avec une différence de taille : il refuse absolument de fonder la propriété sur la volonté humaine et la rattache directement à la Providence divine. La doctrine sociale de la Restauration s'oppose déjà à une théorie socialiste élaborée ; Stahl polémique contre Considérant, Fourier, Proudhon. Il sait que « si on ne reconnaît pas la Providence divine comme le fondement juridique de toute propriété », rien ne justifie un droit privé sur les moyens de jouissance

1. *Op. cit.*, p. 227.

2. *Op. cit.*, p. 221 sq.

3. *Op. cit.*, p. 310.

4. *Op. cit.*, p. 351.

et de subsistance qui appartiennent à tous. « C'est pourquoi le communisme a raison contre la philosophie juridique qui, de Grotius à Hegel, fonde en dernier ressort la propriété sur la volonté humaine, et il aurait raison contre la société actuelle, si, comme lui, elle était prête à se détacher de Dieu ¹. » D'où la nécessité de ramener l'institution humaine à l'institution divine. Pour régler l'état de fait des rapports de propriété il faut, en définitive, une instance de fait qui puisse fonctionner comme un substitut de Dieu. Ici nous retrouvons le caractère anti-bourgeois de la Restauration : « La propriété n'a pas commencé dans le peuple par la prise de possession individuelle des biens mais par leur attribution, œuvre de l'autorité. » Historiquement, le fondement juridique de la répartition des biens ne doit en aucun cas reposer, comme le veut la doctrine bourgeoise, sur le succès individuel et les efforts de l'individu. La propriété « ne doit pas être basée sur le *pouvoir propre de l'individu*, mais sur l'*autorité* ; elle ne doit pas être acquise mais reçue ² ». La structure de l'autorité qui s'exprime ici est de type féodal et monarchique : l'autorité de la propriété ne repose pas sur le propriétaire individuel, pas davantage sur la loi générale qui protège les propriétaires individuels, mais sur une « instance » suprême, dont les individus reçoivent leur propriété en « fief », attribution qui, dès lors, devient bien entendu « irrévocable » ³.

1. *Op. cit.*, p. 375.

2. *Op. cit.*, p. 360. (C'est nous qui le soulignons.)

3. *Op. cit.*, p. 360.

Cette théorie féodalo-traditionaliste de la propriété reconnaît aussi l'importance de la *famille* et définit le rôle stabilisateur qu'elle doit jouer dans l'Etat autoritaire. La fortune n'a de « légitimation morale » que parce qu'elle concourt à la « manifestation de l'individualité et à l'épanouissement de la famille¹ ». Dans l'état définitif de son système, Hegel avait lui aussi fortement insisté sur cette fonction de la famille ; on la retrouve au même moment chez Riehl, qui formule une théorie typiquement bourgeoise de la famille. Les doctrines de la Restauration féodale et de la bourgeoisie libérale convergent dans cette exaltation de la famille considérée comme le fondement matériel et moral de la société. Théories autoritaires et constitutionnelles se réunissent en elle : la protection de la propriété et de la famille constitue leur principe commun.

« La famille forme le centre de l'existence humaine, le lien qui unit la vie de l'individu à la vie de la collectivité », car en même temps qu' « elle donne satisfaction à l'individu », elle est l'instrument qui « donne naissance aussi bien physiquement que moralement et spirituellement (par l'éducation) » à la communauté civile et religieuse². L'organisation politique et sociale de la monarchie féodale décrite par Stahl présente, dans tous les domaines, une structure tellement autoritaire que la famille, en matière d'éducation, n'a pas à mettre particulièrement l'accent sur l'autorité. En revanche, Stahl

1. *Op. cit.*, II, 2, p. 93.

2. *Op. cit.*, II, 1, p. 424.

insiste sur le fait que la durée et la stabilité de l'ordre établi et de ses classes sont dues pour une large part à l'héritage familial, grâce auquel, de génération en génération, la conscience individuelle trouve intérêt à la continuité d'un tel ordre. « Cette succession familiale fondée sur l'héritage assure à toute l'espèce humaine l'ordre et la continuité grâce auxquels elle détient les biens à travers les générations. Par là, elle les envisage sans interruption comme le substrat de la conscience et de la volonté, et maintient les droits personnels établis par la propriété, de même que le lien des générations ¹. » Pour ce qui est de la base matérielle de la communauté familiale, Stahl reconnaît que les « biens de la terre » ne peuvent être l'instrument « du lien familial et de la vie familiale » qu'à travers la propriété ². Et s'il affirme que, « considérée sous son aspect le plus essentiel », l'éducation « n'a pas d'autre fin que le développement de l'enfant », il ajoute d'autre part que, « le lien familial tout entier servant aussi à la satisfaction des parents, celle-ci implique à son tour qu'ils aient pouvoir sur leurs enfants pour leur propre avantage, c'est-à-dire qu'ils puissent disposer de leurs services et de leur travail ³ ».

1. *Op. cit.*, p. 500 sq.

2. *Op. cit.*, p. 352.

3. *Op. cit.*, p. 487.

De Luther à Hegel, la philosophie bourgeoise avait traité dans une mesure croissante le rapport d'autorité comme un rapport de domination sociale. Ce faisant, elle était allée du centre à la périphérie : le centre solide était la liberté chrétienne (intérieure, transcendante) de la personne, tandis que l'ordre social n'apparaissait que comme la sphère extérieure de cette liberté. Dans cette répartition des valeurs on pouvait aisément admettre que l'ordre extérieur fût avant tout le domaine de la servitude et la non-liberté, puisque la liberté « véritable » ne s'en trouvait nullement affectée. La libération ne concernait jamais que le domaine intérieur de la liberté : elle était un événement « spirituel » par lequel l'homme devenait ce qu'il était déjà proprement. Comme la liberté intérieure demeurait le postulat permanent, l'a priori de la non-liberté, elle ne pouvait jamais effacer la non-liberté extérieure : elle formait un couple permanent avec son pôle opposé.

Depuis le XVIII^e siècle, il n'a pas manqué de mouvements au sein de la philosophie bourgeoise pour protester contre une telle conception. En

France, le siècle des lumières fit de la liberté terrestre et du bonheur terrestre des hommes l'objet de la philosophie ; les limites de cette pensée furent les limites de l'ordre social lui-même que, pour l'essentiel, elle ne pouvait pas transcender. Ce ne fut qu'au-delà de cet ordre qu'il devint possible de dépasser cette conception tout entière.

Marx vit derrière le concept bourgeois de la liberté associant liberté intérieure et non-liberté extérieure le « culte chrétien de l'homme abstrait » : la liberté chrétienne ne concernait pas la pratique sociale de l'homme concret (en cette matière régnait l'autorité absolue de la « loi » ou du pouvoir séculier), mais son être « intérieur » séparé de son existence extérieure. De sorte que la sphère où les hommes produisaient et reproduisaient leur vie apparaissait comme une sphère de non-liberté et de conflits effectifs, où les hommes n'étaient tenus pour libres et égaux qu'en leur qualité d' « hommes », de « personnes », sans qu'il soit tenu compte de leur existence matérielle. La société bourgeoise correspond à cette conception ; elle est une société de producteurs de marchandises où les hommes se font face non pas comme des individus concrets, mais comme des acheteurs et vendeurs abstraits de marchandises, dans lesquelles leur « travail privé » s'exprime abstraitement en tant que « travail humain égal », mesurable en un temps de travail social également abstrait¹. Et d'autre part, un des postulats essentiels de cette société est la liberté du travail, où tous les caractères de la notion chrétienne-bourgeoise de

1. Marx, *Le Capital* (éd. Meissner), Hambourg, I, p. 45.

liberté sont devenus réalité. La liberté par rapport à tous les biens terrestres signifie dès lors que le travailleur a été dépouillé de toutes les choses qui lui sont nécessaires pour conserver sa vie ; la liberté de l'homme pour lui-même signifie qu'il peut disposer librement de la seule chose qui lui reste, sa force de travail ; il doit la vendre pour pouvoir vivre¹. Dans la mesure où il peut la vendre, il est par rapport à elle comme par rapport à sa « propriété ». La philosophie bourgeoise avait enseigné que la liberté de la personne ne se réalise que dans la propriété libre. Dans la réalité de la société bourgeoise, la personne est devenue elle-même une propriété qui est mise à prix sur le marché en tant que marchandise.

L'ironie philosophique de Marx dégage la double vérité qui se trouve à la base des catégories bourgeoises : ce que cette société a fait de l'homme et ce qu'on peut faire de lui. Elle met à nu le terrain où il est possible d'appliquer, dans la direction de ces deux pôles, le levier de la pratique transformatrice. Pour Marx, sous le régime de la production capitaliste, les valeurs culturelles aussi bien que les forces physiques et psychiques des hommes sont devenues des marchandises. La situation du marché du travail détermine directement la liberté de l'homme, les possibilités que comporte sa vie, et cette situation dépend elle-même du dynamisme de la société globale.

Marx retourne la manière dont la philosophie bourgeoise pose le problème, de même qu'il retourne

1. *Op. cit.*, p. 130.

la théorie des deux règnes de la liberté et de la nécessité ainsi que des rapports qui les fondent. La sphère de la production matérielle est et reste un « règne de la nécessité » : c'est une lutte incessante contre la nature, déterminée par « le besoin et la finalité extérieure » et par « les conditions de la production, conditions plus ou moins génératrices de richesses » au sein desquelles elle s'accomplit¹. Mais ce règne de la nécessité a aussi sa liberté, une liberté qui n'a rien à voir avec la liberté « transcendante », qui laisse subsister la nécessité et se contente d'un événement « intérieur ». Si Marx avait déjà ramené à son contenu le concept de la nécessité en y intégrant le besoin réel des hommes, leur lutte contre la nature pour la conservation de leur vie, il procède maintenant de même avec le concept de liberté. « En ce domaine, la liberté ne peut consister qu'en ceci que l'homme socialisé, les producteurs associés, règlent rationnellement leurs échanges avec la nature, qu'ils les placent sous leur contrôle collectif au lieu d'être dominés par eux comme par une puissance aveugle ; qu'ils accomplissent ces échanges avec la dépense minimum d'énergie, et dans les conditions les plus dignes de leur nature humaine et les plus adéquates à celle-ci². » Pour la première fois, la liberté est conçue comme un mode de la pratique humaine réelle, comme un objectif de l'organisation sociale consciente. Son contenu intègre le bonheur terrestre des hommes par l'accent qui est mis sur « les conditions les plus dignes de (la) nature

1. *Op. cit.*, III, p. 355.

2. *Ibidem.*

humaine et les plus adéquates à celle-ci » : l'abolition du besoin « extérieur » et de la servitude « extérieure » appartiennent au sens de ce concept de la liberté.

Et cependant, il existe aussi une liberté « supérieure » : un « développement des forces humaines » qui est indépendant de la pression du besoin et de la finalité extérieurs et « se donne lui-même pour fin ». Il ne commence qu' « au-delà » de la sphère de la production matérielle, qui reste « toujours un règne de la nécessité ». Mais pour qu'il puisse avoir lieu, il faut que la société soit organisée rationnellement : « Le règne véritable de la liberté » ne peut « s'épanouir que sur la base de ce règne de la nécessité [...]. La réduction de la journée de travail est sa condition fondamentale ¹ ».

« La réduction de la journée de travail est sa condition fondamentale. » Cette phrase rappelle l'injustice qui a marqué une évolution séculaire et résume les souffrances et les aspirations des générations passées. Voir dans la liberté une tâche qui incombe à la structuration du processus du travail social et déterminer le mode de cette structuration, c'est indiquer le chemin qui conduit du règne de la nécessité au règne de la liberté. Ce dernier constitue toujours un au-delà, mais n'est plus l'au-delà transcendantal qui existe éternellement avant les hommes, ou l'au-delà religieux qui abolira leurs besoins quand ils ne seront plus : il s'agit de l'au-delà que les hommes peuvent créer eux-mêmes lorsqu'ils transforment un ordre social devenu mauvais. Le

1. *Ibidem.*

renversement total du problème de la liberté — renversement qui fait que le règne de la liberté se fonde maintenant sur le règne de la nécessité en tant qu'il procède d'une organisation « terrestre » déterminée de la société — ne constitue qu'un moment du renversement général des rapports matériels de production en tant qu'ils sont les fondements de toute la « superstructure » politique et culturelle ainsi que des formes de conscience qui lui correspondent.

C'est dans ce contexte que Marx envisage aussi la signification sociale du *problème de l'autorité*. Il rencontre celle-ci comme une relation de dépendance au sein du processus de la production capitaliste. C'est pourquoi son analyse ne traite pas de l'autorité en tant que telle, mais du facteur qu'elle représente à l'intérieur des rapports de production d'une société déterminée. C'est seulement en comparant cette autorité spécifique avec les formes d'autorité en vigueur dans d'autres sociétés qu'il devient possible de dégager les fonctions générales de l'autorité.

L'autorité est une manifestation du rapport maître-esclave en tant que rapport de dépendance sociale. Or le rapport maître-esclave tel qu'il « découle directement de la production même » est déterminé par « la forme spécifique d'économie qui spolie les producteurs immédiats de la plus-value du travail qui ne leur est pas versée ¹ ». La forme spécifique du processus de travail capitaliste détermine la forme des rapports d'autorité qui règnent dans la société capitaliste. Ce processus de travail exige « la coopé-

1. *Op. cit.*, III, p. 324.

ration¹ de nombreux salariés » d'abord dans les manufactures, ensuite dans les usines, « un travail social ou collectif sur une grande échelle ». Un tel travail a nécessairement besoin d'une « direction » qui réunit les activités individuelles de ceux qui y participent en un « ensemble productif » : elle harmonise, contrôle et commande. Comme les moyens de production et les conditions immédiates de production étaient aux mains des capitalistes, cette direction leur revint nécessairement : « la direction que le capital exerce sur le travail » n'apparut d'abord « que comme une conséquence formelle du fait que l'ouvrier travaille non pas pour lui, mais pour le capitaliste, et par conséquent sous sa direction ». Dans la mesure où la domination autoritaire du capitaliste est « une exigence directe de l'exécution du processus de travail lui-même », elle est une condition réelle de la production et les ordres du capitaliste sur le champ de la production sont aussi indispensables que les ordres du général sur le champ de bataille.

Mais ce n'est là qu'un aspect de l'autorité. Le processus de travail capitaliste tend à la production d'une plus-value aussi grande que possible, c'est-à-dire à l'exploitation maximum de la force de travail des ouvriers salariés. Plus leur masse s'accroît en même temps que leur résistance à la situation économique qui leur est faite, plus s'appesantit la domination autoritaire du capital. « La direction du capitaliste n'est pas seulement une fonction particu-

1. Le développement qui suit se fonde sur *Capital*, I, p. 294 sqq.

lière découlant de la nature du processus social du travail et propre à ce processus ; elle est aussi une fonction qui a pour fin l'exploitation d'un processus social de travail. C'est pourquoi elle est conditionnée par l'antagonisme inévitable qui oppose l'exploiteur à la matière première de son exploitation. » Tel est le second aspect de l'autorité. Par cette double nature, elle détermine la forme particulière que les rapports de domination et de dépendance prennent dans la société capitaliste.

De cette dialectique des rapports de travail découle d'abord ce que Marx nomme la « forme despotique » de la direction capitaliste. Cette forme résulte du fait que, dans le développement de la production, la fonction de direction issue du processus de travail social et la fonction de direction issue de la mise en valeur du capital, donc l'autorité en tant que condition de la production et l'autorité en tant qu'exploitation, coïncident directement. La « fonction » de direction ne procède pas d'une organisation rationnelle du processus de travail, mais apparaît comme liée à la propriété des moyens de production : elle devient le privilège du capitaliste. « Le capitaliste n'est pas capitaliste parce qu'il est un dirigeant de l'industrie ; il devient un dirigeant de l'industrie parce qu'il est un capitaliste. » La division du travail se réifie et se stabilise ; elle prend la forme d'une séparation « naturelle » entre le travail des dirigeants et des exécutants. Le « travail de direction devient une fonction exclusive. »

Le processus tout entier, constamment reproduit sous l'empire de la contrainte économique, se déroule en quelque sorte derrière le dos des hommes qui lui

sont soumis. L'autorité issue du pouvoir économique leur apparaît comme l'autorité personnelle du capitaliste, comme « le pouvoir d'une volonté étrangère qui assujettit leur action à ses fins ». La réification se mue en une fausse personnification : le directeur fortuit du processus de travail détient déjà d'emblée l'autorité qui ne pourrait résulter que de la direction réelle de ce processus. Le capitaliste détient et utilise son autorité essentiellement en tant que « personnification du capital » ; son autorité personnelle par rapport aux ouvriers n'est que « la personnification des conditions de travail par rapport au travail ¹ ».

Cette analyse de la relation d'autorité qui naît directement du processus de travail montre aussi comment la personnification irrationnelle des autorités, qui caractérise la période ultérieure, est inscrite dans l'essence du processus de production capitaliste. Elle montre en outre comment l'existence simultanée d'une attitude autoritaire et d'une attitude anti-autoritaire, que nous avons pu suivre à travers toute la philosophie bourgeoise, correspond également au caractère particulier de ce processus ² :

Tandis que la division du travail dans l'atelier ou la fabrique soumet uniformément les ouvriers qui coopèrent à ce travail à l'autorité inconditionnelle du capitaliste et confère à la direction du travail une forme despotique, la division du travail social reste elle-même soumise, en tant que totalité, à un arbitraire que ne règle aucune loi : « le hasard et l'arbi-

1. *Op. cit.*, III, p. 418.

2. Le développement qui suit se fonde sur *Capital*, I, p. 320 sq.

traire déterminent souverainement la répartition des producteurs de marchandises et de leurs moyens de production dans les différents secteurs du travail social ». En l'absence d'un plan réglant le processus de production de la société globale, les producteurs de marchandises indépendants en viennent à s'affronter ; « ils ne reconnaissent pas d'autre autorité que celle de la concurrence, de la contrainte que la pression de leurs intérêts antagonistes exerce sur eux ». Plus l'anarchie qui règne dans le processus de travail de la société globale fait sentir ses effets, plus l'autorité du capitaliste sur les producteurs immédiats s'exercera despotiquement dans ce processus même. Dans la société capitaliste, « l'anarchie de la division du travail au sein de la société et le despotisme de la division du travail au sein de l'atelier » se conditionnent mutuellement. Dans des considérations rétrospectives sur les organisations sociales précapitalistes, Marx distingue les rapports d'autorité qui prévalent dans ces organisations de la structure anarchique-despotique de l'autorité capitaliste¹. Dans le premier cas, le rapport entre la division du travail au sein de la société et la division du travail au sein de l'atelier est exactement inverse : tandis que la division du travail dans le cadre de la société globale est soumise « à une organisation obéissant à un plan et à une autorité », elle n'est pas du tout développée au sein de l'atelier ou seulement « à une échelle minimale ». Marx prend comme exemple les petites communautés

1. *Op. cit.*, p. 321 sqq. et *Misère de la Philosophie*, Marx-Engels-Gesamtausgabe, sec. 1, vol. VI, p. 198 sq.

hindoues où la différenciation des artisanats s'opère « naturellement », à partir des forces productives et des conditions de production existantes, et acquiert une rationalité qui règle autoritairement et systématiquement les rapports de production de toute la communauté, alors qu'à l'intérieur des métiers chaque artisan travaille en se conformant certes à la tradition, mais « d'une manière indépendante et sans avoir à reconnaître aucune autorité ». Dans ce cas aussi la loi de la division sociale du travail s'exerce « avec l'autorité inviolable d'une loi de la nature », mais cette « loi de la nature » est transparente à l'homme qui lui est soumis et il s'agit dans une large mesure d'une loi « naturelle », qui règle la reproduction de la société conformément aux conditions naturelles et historiques de la production. Au contraire, dans la société capitaliste, nous avons affaire à une loi opaque qui agit comme une puissance étrangère par rapport aux possibilités déjà existantes, et qui les contrecarre.

En résumé, Marx pose comme une « règle générale » la différence qui existe dans la répartition de l'autorité dans les sociétés capitalistes et les sociétés précapitalistes : « Moins l'autorité préside à la division du travail dans l'intérieur de la société, plus la division du travail se développe dans l'intérieur de l'atelier, et plus elle y est soumise à l'autorité d'un seul. Ainsi, l'autorité dans l'atelier et celle dans la société, par rapport à la division du travail, sont *en raison inverse* l'une de l'autre ¹. »

1. *Misère de la Philosophie*, op. cit., p. 199. (Texte français de Marx.)

Le caractère dialectique et double du rapport d'autorité joue aussi un rôle déterminant dans l'élaboration d'une *notion positive de l'autorité* : celle-ci apparaît notamment dans les discussions de Marx et Engels avec Bakounine et son anarchisme anti-autoritaire. Un court texte de Engels intitulé *Sur le principe d'autorité* résume les points essentiels de cette controverse¹ :

Engels dénonce d'abord le caractère non dialectique de l'attitude qui consiste à rejeter toute autorité et souligne la nature dialectique du rapport d'autorité : c'est un « non-sens » que de poser le principe d'autorité comme absolument mauvais et le principe d'autonomie comme absolument bon. Il existe une autorité qui est indissolublement liée à l'« organisation » en général : une subordination à la direction et à la production réelles fondée sur des postulats objectifs et rationnels — une discipline du travail. Une autorité objective de cette sorte est nécessaire dans toute organisation sociale en tant que condition de la production ; elle aura aussi une fonction importante dans la société future. Toutefois, cette société n'admettra plus l'autorité que dans les limites « que tracent inévitablement les rapports de production ». Les moments de la structure de l'autorité déterminés par la société de classes disparaîtront, spécialement la fonction d'exploitation et l'appropriation politique de la « direction » qu'on rencontre dans le système capitaliste de domination. Les fonctions publiques perdront ce caractère politique pour se transformer en « simples fonctions administratives », dont les

1. *Die Neue Zeit*, 32^e année, 1914, vol. I, p. 37 sqq.

titulaires veilleront aux intérêts sociaux de la société globale.

Aux anti-autoritaires, d'autre part, Engels oppose une autre fonction capitale de l'autorité véritable : le rôle de la direction et du parti dirigeant dans la révolution. « Une révolution est assurément la chose la plus autoritaire qui soit, un acte par lequel une partie de la population impose sa volonté à l'autre au moyen de fusils, de baïonnettes et de canons — tous moyens éminemment autoritaires. » La subordination révolutionnaire au parti et l'autorité révolutionnaire face à l'ennemi de classe constituent des postulats inéluctables dans la lutte pour l'organisation future de la société.

Lénine a défini précisément cette fonction progressiste de l'autorité, notamment dans le contexte de sa lutte contre l'« économisme ». Lénine oppose l'autorité d'une direction rationnelle d'une part à l'anarchisme, d'autre part à la théorie spontanéiste. Pour lui, la vénération des mouvements de masse spontanés, qui poursuivraient d'eux-mêmes leur but, et la dépréciation concomitante de l'initiative des dirigeants équivaldrait à « la transformation du mouvement ouvrier en un instrument de la démocratie bourgeoise¹ ». Aux yeux de Lénine, l'« élément conscient » est un facteur décisif du mouvement ; l'affaiblir revient à renforcer l'influence bourgeoise, et surtout petite-bourgeoise. « La conscience politique de classe ne peut venir à l'ouvrier que de l'extérieur, c'est-à-dire d'en dehors de la lutte écono-

1. *Que faire?* in *Sämtliche Werke*, vol. IV, tome 2. Vienne-Berlin, 1929, p. 235.

mique, d'en dehors de la sphère des relations entre ouvriers et patrons¹. » L'importance des éléments conscients rend nécessaire une organisation rigide et centralisée ayant à sa tête une direction éprouvée, disposant d'une formation idéologique. Lénine affirme qu'« aucun mouvement révolutionnaire ne peut être durable sans une organisation dirigeante capable de résistance et veillant à la continuité de l'action » et que « plus les masses spontanément entraînées dans la lutte sont nombreuses, forment la base du mouvement et y participent, plus il est nécessaire de disposer d'une telle organisation². »

L'analyse de l'autorité partait, chez Marx, du fait qu'une société déterminée a intérêt à perpétuer son processus matériel de production et de reproduction et à le soumettre à une volonté dirigeante. Dans la société capitaliste, cet intérêt est en premier et en dernier lieu l'intérêt de la classe dirigeante, et il s'oppose d'une manière croissante à celui de la grande majorité, même si en même temps — à cause du caractère double du rapport d'autorité — cette classe se soucie quand même dans une certaine mesure (toujours plus problématique) de l'intérêt de la société globale. La racine matérielle du rapport d'autorité que nous avons décrit était la forme spécifique du processus capitaliste de production : « le rapport immédiat des propriétaires des moyens de production aux producteurs immédiats ». Cependant, la fonction sociale de l'autorité ne s'épuise nullement dans ce rapport immédiat et dans ses dérivés directs.

1. *Op. cit.*, p. 216 sq.

2. *Op. cit.*, p. 267.

A partir de là, elle enserme, à travers de multiples médiations, le cercle entier de l'organisation sociale des hommes. Marx a examiné les principaux aspects de ces médiations ; il a traité le problème dans les domaines les plus variés (Etat, droit, tradition, histoire, etc.), ce qui l'a conduit jusqu'à la question ultime, celle de la réalité de la liberté sociale de l'homme. Dans ce qui suit, nous ne nous référerons qu'à ce qui, dans les problèmes soulevés par Marx, a trait directement à l'autorité.

Il faut poser d'abord que « le rapport maître-esclave tel qu'il ressort toujours directement de la production même [...] réagit également sur celle-ci et la détermine ¹ ». Il fait partie des rapports sociaux qui, une fois constitués à un stade déterminé du processus de production, opposent une forte résistance au développement de ce processus, se consolident dans la forme qu'ils ont acquise et influencent sous cette forme le processus matériel de la vie sociale. Ce mécanisme, par lequel un rapport de domination d'abord inhérent au processus du travail s'amplifie au-delà de son terrain d'origine et se stabilise, cette « réification » de l'autorité, s'accomplit partiellement « de soi-même », partiellement en tant que pratique des groupes dominants. De soi-même, dans la mesure où la base d'un état donné de la production sociale se reproduit sans cesse, prend des formes réglées et ordonnées, et que règle et ordre sont eux-mêmes « un moment nécessaire de tout mode de production ». En tant que pratique des groupes dirigeants, dans la mesure où ils ont

1. *Le Capital*, *op. cit.*, III, p. 324.

intérêt à « sanctifier comme étant la loi » cet état donné grâce auquel ils sont parvenus à la domination. Marx montre par là que l'autorité de la *tradition* présente la même dualité que l'autorité de ceux qui dirigent le travail : elle est appropriation privée d'un intérêt social et transformation de cet intérêt en un instrument de domination économique et psychologique.

Marx retrouve la même dualité — conditionnée par les rapports matériels de production qui règnent dans la société capitaliste — en examinant les relations d'autorité qui portent le caractère le plus « universel » : l'organisation politique de la société. La philosophie bourgeoise avait conçu le problème de l'absence de liberté sociale essentiellement comme le problème de l'union de l'individu et de l'universalité (abolition et dépassement de la liberté individuelle dans l'universalité). Marx, en étudiant cette universalité à la lumière du matérialisme historique, montre le caractère *illusoire* qu'elle a revêtu jusqu'ici dans l'histoire, et met en relief le mécanisme qui fait de cette illusion un pouvoir réel.

Que signifie l'universel dans l'existence sociale des hommes ? Avant tout rien d'autre que « la mutuelle dépendance des individus qui se partagent le travail ¹ », leur état commun de pénurie, leur asservissement commun aux forces productives et aux conditions de production existantes. L'intérêt universel est la reproduction de la société globale par la meilleure utilisation des forces productives

1. *L'idéologie allemande*, Marx-Engels-Gesamtausgabe, V, p. 12.

existantes en vue d'assurer le maximum de bonheur aux individus. Or, dans toute société où la division et l'appropriation du travail s'opèrent conformément à la division du corps social en classes, où le processus de production entraîne l'appropriation de la plus-value aux dépens des producteurs immédiats, dans une telle société une contradiction se fait nécessairement jour entre l'intérêt universel et l'intérêt de la classe dominante. Et « c'est précisément à partir de cette contradiction qui oppose l'intérêt particulier à l'intérêt collectif » que l'*Etat* prend une forme en apparence indépendante. Le processus par lequel l'universel se fait autonome et rigide, pour devenir une puissance étrangère à la volonté et à l'action des individus et indépendante de ceux-ci, constitue un des moments essentiels de l'universelle réification, qui apparaissait déjà dans l'autorité de la « direction » du travail. Ici aussi il y a dualisme. D'une part, la classe dominante doit légitimer sa position dirigeante dans le processus de production, et pour cela faire valoir son intérêt particulier de classe comme étant l'intérêt universel, « autrement dit, en termes idéalistes, elle doit donner à sa pensée la forme de l'universalité, présenter celle-ci comme seule rationnelle et universellement valable ¹ ». Dans ces conditions, l'universel est une simple « création » des individus définis comme individus privés, et l'opposition entre l'intérêt universel et l'intérêt privé — tout comme l'autonomie de l'universel — n'est qu'une « apparence » que l'histoire ne cesse d'engendrer et de détruire. D'autre

1. *Op. cit.*, p. 37.

part, le pseudo-universel devenu autonome se fonde sur une puissance très réelle : l'Etat dans toutes ses institutions en tant que pouvoir effectif. L'antagonisme permanent, la lutte constante des « intérêts particuliers opposés » exigent un appareil universel pourvu de tous les moyens de contrainte matériels et idéels pour assurer la reproduction d'une société qui produit anarchiquement : il rend « nécessaires l'intervention pratique et la répression exercées par l'Etat à travers l'illusoire intérêt " universel " ¹ ».

L'analyse du caractère social concret de l'universalité, de sa nature illusoire et néanmoins réelle conduit Marx à la critique de la notion bourgeoise de liberté.

La liberté personnelle que la société bourgeoise a effectivement développée — par opposition aux liens personnels institués par le féodalisme — est l'expression de la libre concurrence des producteurs de marchandises. Liberté du travail, liberté des déplacements, liberté de la profession, liberté du profit — dans tous ces modes de la liberté bourgeoise s'exprime la « contingence des conditions de vie » que le processus de la production capitaliste a fait naître dans la concurrence universelle et dans la lutte universelle des individus dressés les uns contre les autres ². Une telle liberté n'est que contingence — la personnalité devient « elle-même une contingence et la contingence une personnalité ³ ». Ce qui se fait jour dans la société globale, sous l'aspect de cette contingence, n'est que la forme anarchique de sa reproduction. C'est sur elle, et surtout sur la transfor-

1. *Op. cit.*, p. 23.

2. *Op. cit.*, p. 66.

3. *Op. cit.*, p. 354.

mation en salaire de la valeur et du prix de la force de travail — transformation qui masque le rapport réel — que reposent « toutes les illusions de liberté » de la société bourgeoise¹. Sa liberté n'est que l'apparence qui recouvre l'absence universelle de liberté : le voile de l'impuissance en face du processus de la production sociale, qui devient pour les membres de cette société une « puissance objective » qui les domine au lieu qu'ils la dominent. La liberté n'est possible que dans l'universel : telle a été la réponse correcte de la philosophie bourgeoise. Mais l'universel qui rend possible la liberté est une organisation bien déterminée de la société globale, qui ne peut être réalisée que par l'abolition de son organisation bourgeoise. Celle-ci représentait une universalité « apparente », où l'association des individus équivalait à une absence universelle de liberté. Dans l'universalité réelle, « les individus accèdent à la liberté à la fois dans et par leur association² ». « L'ancienne société bourgeoise est remplacée [...] par une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous³. »

Nous avons examiné le problème de l'autorité jusque dans ses formulations les plus générales ; c'était le seul moyen de montrer que pour Marx il constitue, dans sa totalité, un problème social auquel il n'est possible de s'attaquer qu'à un stade déterminé du développement social, par une pratique sociale déterminée. L'œuvre de Marx n'est pas une description des états de la société, mais la théorie des

1. *Le Capital*, op. cit., I, p. 503.

2. *L'idéologie allemande*, op. cit., V, p. 64.

3. *Manifeste communiste*, op. cit., VI, p. 546.

tendances de l'histoire. L'abolition de la société capitaliste par la société socialiste est elle-même une tendance historique à l'œuvre dans une situation historique donnée. « L' " idée " s'est toujours discréditée dans la mesure où elle était distincte de l' " intérêt " ¹. » L'autorité décisive n'est pas l'idée (pas non plus l'idée d'une société juste et libre), mais l'*histoire* ; en elle seule peut naître l' « intérêt » dont l'idée a besoin pour se réaliser.

L'analyse matérialiste du processus de la production capitaliste et de ses tendances s'en prend aussi à une composante de la théorie bourgeoise qui en est inséparable depuis Luther : la doctrine idéaliste de la *famille* en tant que fondement moral du système de la domination sociale. La notion de famille est une abstraction oiseuse (qui toutefois, ne laisse pas de revêtir un sens idéologique en tant qu'elle perpétue et généralise une forme particulière de la famille) ; la famille bourgeoise s'est constituée après une longue évolution historique, à un stade déterminé du processus social de l'existence ; cette famille réduite, patriarcale et fondée sur la monogamie devient un moment important de ce processus ². Marx distingue l'apparence (idéologique) de la famille bourgeoise de sa réalité matérielle, alors que jusqu'à lui la théorie avait confondu ces deux aspects ³.

La réalité de la famille bourgeoise est déterminée,

1. *La Sainte Famille*, op. cit., III, p. 253.

2. Nous ne parlerons pas ici de la théorie historico-génétique de la famille élaborée par Engels.

3. Au sujet de cette distinction, cf. surtout *Idéol. all.*, V, p. 162 sq.

comme toutes les formes que prend la vie dans le capitalisme, par le caractère de l'économie marchande ; elle aussi entre dans les comptes, en tant qu'elle est un « avoir » avec ses frais, son profit et sa plus-value spécifiques. Les intérêts économiques jouent un rôle déterminant non seulement dans le choix du conjoint (le plus souvent proposé par le père), mais aussi en ce qui concerne la mise au monde et l'éducation des enfants. Les valeurs spirituelles tout comme les fonctions physiologiques sont rattachées aux intérêts économiques ; ceux-ci dominent la vie commune quotidienne sous leur forme devenue habitude et commodité. « La bourgeoisie donne historiquement à la famille le caractère de la famille bourgeoise, dont les membres sont liés par l'ennui et l'argent¹. » C'est dans ce contexte qu'apparaissent les phénomènes où Marx aperçoit la dissolution apparente de la famille bourgeoise par la bourgeoisie même : violation de la monogamie par l'« adultère clandestin », « communauté des femmes mariées », elle aussi dissimulée, prostitution, etc. D'une part, la bourgeoisie « a arraché à la relation familiale son voile de sentimentalité attendrissante pour la ramener à un pur rapport d'argent² » ; d'autre part, cette « existence malpropre » de la famille a pour pendant « la notion sacrée qu'elle donne d'elle-même dans les discours officiels et dans l'hypocrisie générale³ ». Car la bourgeoisie a un intérêt vital à la perpétuation de la famille du fait que le mariage, la propriété et la famille « consti-

1. *Op. cit.*, V., p. 162.

2. *Manifeste communiste, op. cit.*, VI, p. 528.

3. *L'idéologie allemande, op. cit.*, V, p. 162.

tuent les fondements pratiques sur lesquels elle a établi sa domination, qu'ils sont, sous leur forme bourgeoise, les conditions qui font du bourgeois un bourgeois ¹ ». Telle est la formulation matérialiste de cette relation que la théorie bourgeoise idéalise, selon Marx, pour faire de la famille des propriétaires privés le fondement moral de la société. La famille bourgeoise se perpétue parce que son existence « est rendue nécessaire par sa conformité avec un mode de production indépendant de la volonté de la société bourgeoise ² ». Alors que sa dissolution n'est qu'apparente, le même mode de production conduit, au pôle opposé, dans le prolétariat, à la dissolution véritable de la famille. Marx a dépeint l'effroyable destruction que subit la famille prolétarienne, à partir du milieu du XIX^e siècle, sous les coups de la grande industrie ³ : exploitation du travail des femmes et des enfants, qui désagrège la base économique de la famille ancienne ; au sein d'une exploitation générale accrue, exploitation supplémentaire de la femme et des enfants par le père, pratique qui peut aller jusqu'à la vente de la femme et des enfants.

Le capitalisme a donc pratiquement mis à l'envers toutes les relations familiales apparemment « éternelles » et « naturelles ». Mais du même coup, il a montré que la forme existante de la famille était conditionnée par la société et indiqué la voie de son dépassement. « Par le rôle décisif qu'elle assigne aux femmes, aux jeunes et aux enfants des deux

1. *Ibidem.*

2. *Op. cit.*, p. 163.

3. *Le Capital, op. cit.*, I, p. 454 sq.

sexes dans le processus organisé de la production sociale », la grande industrie crée, « au-delà de la sphère domestique, le fondement économique nouveau d'une forme supérieure de la famille et du rapport entre les sexes¹ ». Les fonctions que remplissait la famille bourgeoise seront détachées de leur lien avec les particularités du processus capitaliste de la production : l'autorité sera séparée des intérêts de l'exploitation, l'éducation des enfants des intérêts de la propriété privée. Par là, les deux fondements sur lesquels le mariage s'est édifié jusqu'ici : « la dépendance de la femme à l'égard de l'homme et des enfants à l'égard des parents par l'intermédiaire de la propriété privée », seront détruits².

1. *Op. cit.*, I, p. 455.

2. Marx-Engels-*Gesamtausgabe*, *op. cit.*, VI, p. 519.

6. LA TRANSFORMATION DE LA THÉORIE BOURGEOISE
DE L'AUTORITÉ EN DOCTRINE
DE L'ÉTAT TOTALITAIRE (*Sorel, Pareto*)

La théorie bourgeoise de l'autorité reflète pour une bonne part l'histoire de cette société. Lorsqu'elle établit sa domination politique et économique sur l'Europe occidentale et centrale, ses contradictions internes devinrent manifestes. En tant que classe dominante, la bourgeoisie ne pouvait plus guère avoir d'intérêt pour la théorie à laquelle elle avait été liée alors qu'elle était une classe ascendante, car cette théorie faisait maintenant un contraste criant avec la réalité existante. De là vient que l'authentique théorie bourgeoise de la société ne s'exprime qu'avant la domination de la bourgeoisie, et que la théorie de la bourgeoisie dominante n'est plus la théorie bourgeoise. Comte en France, Hegel en Allemagne sont les derniers penseurs qui aient analysé les problèmes de l'organisation sociale au sein d'une théorie globale, en tant que tâches de la pratique humaine rationnelle.

Les problèmes de l'organisation politique et sociale se détachent de la théorie générale qui avait

constitué leur support et deviennent l'apanage d'une discipline spéciale, la *sociologie*. Nous avons brièvement dégagé ailleurs¹ les formes que le problème de l'autorité a prises dans les différentes tendances de la sociologie bourgeoise. Elles sont caractéristiques de certains stades et courants de l'évolution historique, mais aucune n'apporte une interprétation nouvelle de la domination sociale, en aucune ne s'exprime consciemment une nouvelle constellation sociale². La théorie bourgeoise proprement dite se développe laborieusement en même temps que son contenu s'amenuise (philosophie néo-kantienne du droit); plus la bourgeoisie libérale se transforme et passe à des formes anti-libérales de domination, plus la théorie politique qui s'en tient aux principes libéraux devient abstraite (doctrine de l'Etat fondé sur le droit formel).

Ce n'est qu'au moment où se prépare la guerre mondiale que se trouvent réunis les éléments d'une nouvelle théorie de la domination sociale, correspondant à la situation nouvelle. Cette théorie se constitue lorsque les formes démocratico-parlementaires de gouvernement sont supprimées en Europe

1. Cf. mon étude : *Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933*. Félix Alcan, Paris, 1936.

2. Nous laissons de côté ici la théorie du « Cercle de Bâle », notamment de Nietzsche et de J. Burckhardt, qui contient des vues très importantes sur l'évolution de la société. Leur signification sociale concrète n'a pas encore été comprise; il n'en existe jusqu'ici que des interprétations erronées. Jusqu'à ces tout derniers temps, elles sont restées sans effet; ceux qui s'en réclament aujourd'hui se trouvent en contradiction absolue avec leur contenu réel. Nous avons abordé cette question dans *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV (1935), p. 15 sq.

centrale et méridionale. La bourgeoisie, qui dirige des groupes très restreints mais économiquement très puissants, est restée au pouvoir. L'appareil politique totalitaire s'édifie à travers des crises économiques très graves. Les rapports sociaux d'autorité prennent une forme nouvelle. La théorie, d'une façon générale, change de signification : elle est consciemment « politisée » et devient l'arme de l'Etat totalement autoritaire.

A ce stade, l'unité de la théorie bourgeoise est *négative* : elle repose exclusivement sur le front commun contre le libéralisme et le marxisme. C'est l'adversaire qui prescrit sa position à la théorie. Elle n'a pas de terrain propre, à partir duquel elle pourrait appréhender l'ensemble des phénomènes sociaux. Tous ses concepts fondamentaux sont des concepts dirigés *contre l'ennemi* : au matérialisme historique s'oppose la conception « organique » de l'histoire, à l'idéalisme libéral le « réalisme héroïque », à la théorie sociale rationaliste de la bourgeoisie la philosophie « existentielle », à l'Etat rationnel l'Etat totalement autoritaire obéissant à un chef. Le contenu social matériel de la théorie, c'est-à-dire la forme déterminée des rapports de production qu'elle sert à préserver, est masqué.

De là découle un des caractères fondamentaux de la théorie : son *formalisme*. Une telle affirmation peut sembler singulière, puisque ce sont précisément des entités matérielles (la race, le peuple, le sang, la terre) qui se trouvent mobilisées contre le rationalisme formel de l'ancienne théorie de l'Etat et de la société. Mais là où ces concepts ne se situent pas encore au premier plan (comme chez Pareto) ou ne sont pas

encore travestis (comme plus tard chez Carl Schmitt), le caractère formel de la théorie devient manifeste. Nous le montrerons en examinant la notion d'autorité.

Considéré à partir du dernier stade de l'évolution, le rapport d'autorité et de domination est défini de telle sorte que l'autorité est censée ne pas être une fonction de la domination, un moyen de l'imposer, mais le fondement de celle-ci. En tant que pouvoir entraînant une reconnaissance volontaire, une soumission spontanée à la volonté et à l'intuition de celui qui la détient, l'autorité est un « caractère propre » que certaines personnes possèdent « de par leur nature ». Au premier abord, une telle thèse semble une simple reprise de la légitimation charismatique de l'autorité. Pourtant, il n'en est pas ainsi, car le charisme de l'autorité se trouve lui-même « légitimé » (sans recours direct à Dieu). Son présupposé est l'appartenance du détenteur de l'autorité à un « peuple » donné, à une « race » donnée : l'autorité repose sur une « congénialité » originelle entre le dirigeant — le chef — et les dirigés¹. Grâce à son fondement biologique très étendu, l'autorité charismatique peut s'étendre *ad libitum* à un nombre considérable de personnes appartenant à toutes les catégories sociales. Comment, sur une telle base, la hiérarchie des autorités — qui est nécessaire à la domination sociale — peut-elle se constituer au sein d'un système d'autorité totalitaire, lorsque l'évolution sociale a rendu impossible tout critère rationnel et

1. Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*. Hambourg, 1933, p. 42.

matériel « universellement valable » justifiant la nécessité de ce système d'autorité ?

Une fois que l'autorité a perdu tout contenu rationnel et matériel possible, sa forme seule subsiste encore : l'autorité en tant que telle devient la caractéristique essentielle de l'Etat autoritaire¹. L'agir absolu, la décision absolue des dirigeants prend une valeur propre qui l'emporte sur le contenu social de leur action et de leur décision, — la reconnaissance absolue de leur décision, le sacrifice « héroïque » des dirigés prend une valeur propre qui l'emporte sur l'intelligence de son sens social. Selon cette théorie, la société ne se divise pas en pauvres et en riches, en heureux et en misérables, en progressistes et en rétrogrades, mais en dirigeants et en dirigés, toutes les oppositions matérielles étant tenues pour indifférentes. En outre, comme la seule congénialité biologique ne suffit pas à fonder une subordination hiérarchique, la hiérarchie spécifique d'un tel système d'autorité reste suspendue en l'air : les « élites » dirigeantes sont interchangeables selon les exigences des groupes de puissance (*Machtgruppen*) qui se tiennent derrière elles.

Le formalisme de la théorie de l'Etat autoritaire est le voile ténu qui trahit la constellation effective de la puissance plutôt qu'il ne la cache. Il montre aussi le fossé qui sépare la théorie nouvelle de la philosophie proprement bourgeoise de l'Etat et de la société. C'est très abusivement qu'elle se réclame de l'idée hégélienne de l'Etat « organique », à

1. Koellreter, *Allgemeine Staatslehre*, Tübingen, 1933, p. 58.

laquelle ne s'oppose pas seulement son anti-rationnalisme, en un contraste absolu. Dans ces dimensions, la philosophie hégélienne est éminemment « matérielle » : elle mesure la rationalité de l'Etat au progrès social matériel, et se trouve aussi mal adaptée que possible à la défense de l'Etat totalement autoritaire. En cette matière, ceux des partisans de cet Etat qui font de la guerre contre l'idéalisme allemand un aspect essentiel du « réalisme héroïque » sont guidés par un instinct beaucoup plus sûr¹.

Nous n'examinerons pas ici la théorie de l'Etat totalement autoritaire² ; nous nous bornerons à examiner brièvement les doctrines de Sorel et de Pareto en tant qu'elles conduisent à la conception de l'autorité qui a cours actuellement³.

a. Sorel

La transformation de la situation sociale, qui exige une transformation de la tactique des luttes sociales, s'annonce pour la première fois, dans la littérature sociologique, avec l'œuvre de Georges Sorel (à partir de 1898, année où paraît *L'avenir*

1. Ainsi Ernst Krieck dans ses articles de la revue *Volk im Werden*, 1933, et dans son livre *Nationalpolitische Erziehung*.

2. Nous avons abordé quelques-uns des rapports qui existent entre la théorie de l'Etat totalitaire et le problème traité dans ces pages dans *Zeitschrift für Sozialforschung*, III (1934), p. 161 sqq.

3. Ecrit en 1936. (N. d. T.)

socialiste des syndicats). Le pathos anarcho-syndicaliste de Sorel, son mythe de la grève générale eschatologique, de la violence prolétarienne qui détruit « irrévocablement » l'ordre bourgeois, semblent très éloignés de la théorie de l'Etat autoritaire. L'attitude et l'influence de Sorel sont complexes, et nous ne tenterons pas, après d'autres, de situer cette œuvre dans un courant de pensée¹. Nous soulignerons seulement quelques-uns de ses aspects qui préparent la théorie de l'Etat autoritaire.

L'œuvre de Sorel illustre d'une façon exemplaire le renversement d'une attitude abstraitement anti-autoritaire en un autoritarisme renforcé. Sorel lutte contre le centralisme organisé par la direction du parti, contre l'organisation du prolétariat comme « puissance » ; il réclame « un monde d'institutions et d'associations prolétariennes unies par un fédéralisme souple » : l'« acéphalisme » du mouvement socialiste². Cet anarchisme anti-autoritaire se lie étroitement à une pensée qui détache le socialisme de son fondement économique : à sa transformation en une « métaphysique des mœurs³ ». Le matérialisme est abandonné sur un point essentiel : « Le socialisme en tant que promesse du bonheur des sens équivaut à la destruction⁴ » — phrase dont même les attaques de Sorel contre les idéalistes ne peuvent atténuer la portée.

La méconnaissance du sens de l'autorité comme

1. On trouve dans M. Freund, *Georges Sorel*, Francfort-s.-M., 1932, un bon exposé de la pensée de cet auteur.

2. *Op. cit.*, p. 105.

3. *Op. cit.*, p. 105.

4. *Op. cit.*, p. 104.

condition de toute « organisation » (l'organisation socialiste y comprise) ne constitue qu'une expression de ce déplacement de la base du socialisme. La « violence » prolétarienne qui, par le mythe de la grève générale, entame la lutte finale contre l'ordre bourgeois se trouve détachée de sa finalité économique et sociale : elle devient l'autorité en soi. Si son critère ne réside plus dans la rationalité matérielle et l'accroissement du bonheur dans le processus de la vie sociale, processus que la violence a pour but de changer, il devient impossible de comprendre pourquoi la violence prolétarienne serait « meilleure » que la violence bourgeoise. Avec ses violentes diatribes contre l'humanitarisme débile, le marécage parlementaire, le lâche esprit de compromis, le statut privilégié des intellectuels, etc., l'œuvre de Sorel peut aussi bien passer, dans ses répercussions, pour un appel à la bourgeoisie : une invitation à exploiter ouvertement le pouvoir dont elle dispose déjà en fait : « C'est ici que le rôle de la violence nous apparaît comme singulièrement grand dans l'histoire ; car elle peut opérer, d'une manière indirecte, sur les bourgeois, pour les rappeler au sentiment de leur classe ¹. »

Sur un point capital, Sorel a souligné lui-même toute l'importance de l'autorité pour le mouvement révolutionnaire. Nous voulons parler du problème qui peut s'énoncer ainsi : quelle autorité nouvelle pourra obliger les ouvriers, une fois victorieux, à

1. *Réflexions sur la violence* (61^e édition), Paris, 1925, p. 117. - Cf. aussi l'apologie des capitalistes qui usent de violence et de ruse, *op. cit.*, p. 114 sq.

se plier à une discipline de travail renforcée, dans le cadre du processus de la production¹ ? Le problème de l'autorité reparaît ici sous l'aspect de la « discipline » révolutionnaire ; Sorel établit une différence essentielle entre « la discipline qui impose aux travailleurs un arrêt général du travail, et celle qui peut les amener à faire marcher les machines avec une adresse supérieure ». Il distingue cette autorité positive de toute contrainte extérieure quelle qu'elle soit, et cherche à la légitimer par une nouvelle « morale des producteurs », une libre subordination de l'individu à la collectivité. L'« acéphalisme » du socialisme se transforme en une doctrine des « élites » révolutionnaires : la révolution sociale engendre de nouvelles « autorités sociales », qui « naissent organiquement » de la vie sociale et assument la charge de diriger et de discipliner le processus de la production. L'élite détentrice de la future « autorité sociale » est une élite du « mérite social » : elle est formée de « groupes qui peuvent se prévaloir d'une supériorité morale, qui ont un sens juste de la tradition et se soucient de l'avenir d'une manière rationnelle² ».

On a montré que du concept sorélien d'élites sociales procèdent en droite ligne aussi bien l'« avant-garde » prolétarienne du léninisme que les élites dirigeantes du fascisme. Détachée de son lien avec une base économique précise, transposée dans le domaine « moral », la conception de l'élite tend à un autoritarisme formaliste. Nous allons

1. *Op. cit.*, p. 358 sq.

2. Freund, *op. cit.*, p. 215.

suivre cette évolution et considérer la forme que prend la notion d'élite dans la sociologie de Pareto.

b. *Pareto.*

Le concept d'élite qu'on rencontre dans l'œuvre de Pareto se réfère à une théorie rationnelle et positive de la société, qui édifie dans une large mesure l'« équilibre » social, notamment la stabilité de la domination et de la sujétion, sur des moments irrationnels : sur le fonctionnement de mécanismes psychiques déterminés et de leurs dérivations. Cette sociologie a réalisé l'idéal d'être totalement « détachée de toutes les valeurs » : elle renonce avec un cynisme avoué à prendre une quelconque position « morale » face aux processus sociaux. Elle renonce également à prendre position quant au contenu matériel de ceux-ci. Elle est indifférente au substrat économique de la production et de la reproduction sociales : elle se borne à décrire ce qui est censé s'être produit en tous lieux et en tous temps sur la base d'un donné matériel. Il est superflu de se demander au service de quels groupes sociaux elle met son formalisme.

Pour Pareto, la société est nécessairement hétérogène, par sa nature même ; elle se divise en deux couches : « la couche inférieure, la classe étrangère à l'élite » et « la couche supérieure, l'élite, qui se divise en deux : a. l'élite gouvernementale ;

b. l'élite non gouvernementale¹ ». L'élite dirigeante se constitue sur la base du degré de « capacité » par lequel l'individu se distingue dans sa « profession ». Cette « profession » n'a pas d'importance en elle-même. La grande courtisane et le grand capitaliste, le grand flibustier et le grand général, le grand acteur et le grand joueur appartiennent à la « classe supérieure », à l'élite², et à l'« élite gouvernementale » s'ils réussissent d'une manière quelconque à exercer une influence sur le groupe dirigeant. Le fait de s'élever dans les sphères « supérieures » et de s'y maintenir devient le seul « critère » de l'élite, le « supérieur » étant défini de façon purement formelle par rapport à l'« inférieur » : comme pouvoir sur d'autres hommes et choses, et capacité d'en disposer (le champ d'application et les fins de ce pouvoir n'étant pas pris en considération).

Cette conception de l'élite contient encore d'importants éléments *libéraux* : la liberté individuelle de la bourgeoisie ascendante, l'« idéologie du succès » à l'état pur, la possibilité pour chacun de s'élever socialement. Ceux-ci sont encore renforcés par la théorie de la « circulation des élites » : en même temps que la « classe supérieure » tend, par sa constitution psychique, à se scléroser et à s'endormir, des courants venus de la « classe inférieure » pénètrent en elle pour la renouveler ; « la classe gouvernante est entretenue [...] par les familles qui viennent des classes inférieures, qui

1. V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, édition française par P. Boven, Lausanne-Paris, 1919 ; II, § 2034.

2. *Op. cit.*, § 2027.

lui apportent l'énergie et les proportions de résidus nécessaires à son maintien au pouvoir¹ ». La révolution, qui substitue soudainement et brutalement une élite à une autre, ne fait que déranger le processus normal de la circulation². Cette doctrine présente un trait caractéristique : à la division matérielle de la société en classes elle substitue une division selon les « capacités », division formelle et fluctuante qui passe à l'intérieur des classes. Pareto voit ainsi dans la domination sociale un système « ouvert » auquel peuvent s'intégrer des éléments venus de tous les groupes sociaux. Cette interprétation qui masque la situation réelle est devenue une des pièces maîtresses de la théorie totalitaire.

Lorsque parut la *Sociologie* de Pareto, l'idée d'un système ouvert de domination n'avait déjà plus de sens que pour une mince couche superficielle de la réalité sociale. Par sa base économique, le système de domination était déjà fermement établi sur la division de la société en classes, la circulation des élites ne constituait plus qu'un phénomène secondaire et périphérique au sein du mécanisme social. Les groupes dirigeants pouvaient adopter d'autant plus facilement la théorie des élites : sur l'arrière-plan solide des classes hiérarchisées, on pouvait très bien tolérer une légère circulation des élites ; l'appareil économique et politique était assez puissant pour la contenir dans des limites déterminées. — C'est surtout pour une autre raison que Pareto a influencé

1. *Op. cit.*, § 2254.

2. *Op. cit.*, § 2057.

les politiciens qui se sont faits les disciples de sa théorie : il a souligné l'importance de certaines constantes et de certains mécanismes, reconnu la valeur de certaines actions irrationnelles et « non logiques » qui ont pour effet de stabiliser la domination sociale. « Comme d'autres collectivités, les classes gouvernantes accomplissent des actions logiques et des actions non logiques. La partie principale du phénomène, c'est l'organisation, et non pas la volonté consciente des individus, qui, en certains cas, peuvent être entraînés par l'organisation là où leur volonté consciente ne les porterait pas ¹ ». Il a été le premier, à la phase monopoliste du capitalisme, à comprendre et à traiter le problème *psychologique* de la domination d'une classe ; il a été le premier aussi à situer le problème de l'autorité dans ce contexte social.

Ce qui détermine l'organisation sociale ce sont les « résidus », leur forme rationalisée : les « dérivations », et les « appétits et intérêts » dont les résidus sont l'expression ². Pareto nomme « résidus » certaines constantes psychiques qui influent sur la vie sociale, qui « correspondent » ³ à certains instincts (appétits, goûts, dispositions) et intérêts élémentaires des hommes et constituent le noyau de ces « actions non logiques » si importantes sur le plan social ⁴. Les « dérivations » sont en quelque sorte les rationalisations des « résidus » ; elles tirent toute leur force sociale des « résidus »

1. *Op. cit.*, § 2254.

2. *Op. cit.*, I, § 861 ; II, § 2205.

3. *Op. cit.*, I, § 850-851.

4. *Op. cit.*, II, § 798.

qu'elles métamorphosent et transforment en idées stables¹. Si les « résidus » sont une « manifestation de sentiments », les « dérivations » constituent une « manifestation du besoin de raisonner² ». Elles servent avant tout au maintien de l'« équilibre social » ; en termes plus concrets (pour reprendre ce que Pareto a dit des sciences sociales) : « à persuader les hommes d'agir d'une certaine façon réputée utile à la société³ ».

Ces constantes psychiques et leurs rationalisations — c'est là le point capital — se trouvent intégrées dans une théorie de la domination sociale. De l'existence et de l'influence des « résidus » et des « dérivations », de leur proportionnalité déterminée dépendent la stabilité et la continuité de la domi-

1. *Op. cit.*, II, § 1397.

2. *Op. cit.*, I, § 1401.

3. *Op. cit.*, § 1403. — Pour bien faire comprendre la pensée de Pareto, nous donnons ici la liste générale des « résidus » et des « dérivations » telle qu'il l'a lui-même dressée (I, § 888 ; II, § 1419).

- Résidus* :
1. Instinct de combinaisons,
 2. Persistance des agrégats (qui comprennent avant tout les sentiments religieux et familiaux),
 3. Besoin de manifester ses sentiments par des actes extérieurs,
 4. Résidus en rapport avec la sociabilité (qui comprennent surtout le besoin d'uniformité, la pitié et la cruauté ainsi que les sentiments de hiérarchie),
 5. Intégrité de l'individu et de ses dépendances,
 6. Résidu sexuel.

- Dérivations* :
1. Affirmations.
 2. Autorité,
 3. Accord avec des sentiments et avec des principes,
 4. Preuves verbales.

nation. Toute domination repose assurément sur la force et sur la rationalisation de la force¹, mais ces deux éléments seuls ne peuvent en aucun cas garantir la stabilité et la continuité de la domination. Il faut pour cela le consentement plus ou moins volontaire des gouvernés : « On a partout une classe gouvernante peu nombreuse, qui se maintient au pouvoir, en partie par la force, en partie avec le consentement de la classe gouvernée, qui est beaucoup plus nombreuse² ». Et ce consentement repose essentiellement sur l'existence des « résidus » et des « dérivations », ainsi que sur l'aptitude de la « classe gouvernante » à les utiliser comme « moyen de gouvernement ». Pareto a dégagé le caractère idéologique de ces moyens de domination : il a vu que leur valeur sociale ne repose nullement sur leur vérité mais sur leur « utilité sociale », qu'ils servent à masquer l'arrière-plan véritable de l'organisation sociale et à susciter des sentiments qui enrachent dans le psychisme la structure existante de la domination et la reproduisent continuellement. « En somme, ces dérivations expriment surtout le sentiment de ceux qui, cramponnés au pouvoir, veulent le conserver, et aussi le sentiment beaucoup plus général de l'utilité de la stabilité sociale³ ». Elles servent à « calmer les gouvernés » à qui on persuade que tout pouvoir vient de Dieu, que toute rébellion est un crime et que pour obtenir ce qui est juste ils n'ont le droit de recourir qu'à la

1. *Op. cit.*, II, § 2183.

2. *Op. cit.*, § 2244 - 2251.

3. *Op. cit.*, § 2184.

« raison », jamais à la « force ». « Cette dérivation a pour but principal d'empêcher [les gouvernés] de livrer bataille sur un terrain qui leur est favorable¹ ». D'autre part, toutes les « dérivations » dépendent de constantes psychiques situées plus profondément dans l'inconscient, dans l'irrationnel. « [...] l'œuvre des gouvernements est d'autant plus efficace qu'ils savent mieux tirer parti des résidus existants² ». Pareto n'ignore pas que l'évolution relativement lente de ces constantes psychiques, la résistance qu'elles opposent au rythme plus rapide des phénomènes sociaux et de leurs bouleversements constituent une des causes essentielles de la continuité du processus de la vie sociale : « C'est cela aussi qui assure la continuité de l'histoire des sociétés humaines, car précisément la catégorie a. (les résidus) varie peu ou lentement³. »

Nous pouvons ainsi déterminer la position du phénomène autorité dans la sociologie de Pareto. Il apparaît d'abord comme « dérivation », sous sa forme manifeste et rationalisée, et ensuite comme « résidu », dans la mesure où les « sentiments » sont à l'origine de cette manifestation. Sous le nom de « dérivations » Pareto ne fait en somme que décrire différentes relations d'autorité⁴; en même temps il souligne la « ténacité » du phénomène autorité : « Le résidu de l'autorité traverse les siècles sans perdre de sa force⁵ ». Les « résidus »

1. *Op. cit.*, § 2192.

2. *Op. cit.*, § 2247.

3. *Op. cit.*, § 2206.

4. *Op. cit.*, § 1434-1463.

5. *Op. cit.*, § 1439.

dont la « dérivation » constitue la relation d'autorité sont plus importants : c'est avant tout la classe des sentiments groupés sous le nom de « persistance des agrégats » qui forme la base psychologique de cette relation¹. Ladite classe renferme principalement les sentiments qui ont leur terreau nourricier dans la famille : « rapports de famille et de collectivité », « rapports entre les vivants et les morts », « rapport entre un mort et des choses qu'il possédait durant sa vie », etc. Pareto a vu l'importance de la famille en ce qui concerne la préparation, le maintien et la perpétuation psychologiques de l'autorité ; il a souligné plus d'une fois que tout affaiblissement de cette « persistance des agrégats » menaçait directement la stabilité de la domination sociale². Le deuxième fondement psychologique où s'enracine l'autorité, Pareto l'aperçoit dans les « sentiments des inférieurs » : sujétion, affection, respect, crainte. « Éprouver ces sentiments est une condition indispensable à la constitution des sociétés animales, à la domestication des animaux, à la constitution des sociétés humaines³ ». Sur ce point aussi, Pareto donne une simple description des phénomènes, exempte de toute considération de « valeurs », mais cette description sans fard, qui fait abstraction de toutes les représentations morales et sentimentales et vise seulement à dégager l'utilité des constantes et des mécanismes psychiques en tant qu'ils sont un « moyen de gouvernement », fait clairement

1. *Op. cit.*, § 1434.

2. *Op. cit.*, §§ 2191, 2254, 2048.

3. *Op. cit.*, I, § 1156.

ressortir la fonction sociale de ces phénomènes. Cette fonction apparaît bien plus nettement que chez Sorel qui, sur plus d'un point, a précédé Pareto dans la découverte des domaines psychiques inconscients, en tant qu'ils constituent le fondement de la stabilité sociale.

Sorel a surtout attiré l'attention sur le rôle de la *famille* dans la réalisation sociale des « valeurs de vertu ». La famille est « la région mystérieuse [...] dont l'organisation influence toutes les relations sociales ¹ » ; en elle se réalisent les valeurs que la société établie place au premier rang, telles que « le respect de la personne humaine, la fidélité sexuelle et le dévouement pour les faibles ² ». Cependant, à l'opposé de Pareto, il confère à la famille une sorte de consécration morale et sentimentale : il célèbre la famille monogamique comme « la gardienne de la morale de l'humanité ³ », sans apercevoir le lien qui la rattache à la société bourgeoise. Sur ce point, la méthode intuitive de Sorel, qui privilégie la « vision » de l'ensemble par rapport à l'analyse qui dissèque, reste complètement aveugle au caractère dialectique des objets sociaux. Il envisage la famille d'une manière statique, sur le mode du « ou bien — ou bien ». On peut en dire autant de sa conception de l'autorité : au-delà de l'alternative qui oppose l'autorité dans l'Etat de classe à l'absence d'autorité de l'anarchie, il se perd dans des dimensions métaphysiques et morales.

L'analyse positiviste de Pareto présente bien plus

1. *Réflexions sur la violence*, op. cit., p. 213.

2. *Op. cit.*, p. 361.

3. Freund, *op. cit.*, p. 106.

d'affinité avec la dialectique de la réalité sociale. Elle n'ignore pas non plus la dualité du rapport d'autorité, qui sert aussi les intérêts des objets de l'autorité, en quelque sorte derrière le dos des détenteurs de l'autorité. « On ne peut pas dire non plus que lorsque la classe gouvernante vise à un but qui lui est avantageux, sans se soucier de ce qu'il est pour la classe sujette, celle-ci subisse nécessairement un dommage. En effet, il est des cas très nombreux où la classe gouvernante, recherchant exclusivement son propre avantage, procure en même temps celui de la classe gouvernée ¹ ».

Pareto n'a pas examiné de près la dynamique de ce rapport dans sa dualité ; il a posé mécaniquement l'un à côté de l'autre son moment positif et son moment négatif. Cette dynamique, cependant, caractérise l'histoire.

1936.

1. Pareto, *op. cit.*, § 2249.

L'INDIVIDU DANS LA GRANDE SOCIÉTÉ

Avant d'examiner la fonction présumée de l' « individu » dans la « Grande Société », nous devons donner une brève définition (ou plutôt une redéfinition) de ces termes. J'aimerais procéder ainsi : je placerai les idées et les discours officiels ou semi-officiels ayant trait à la Grande Société dans le contexte de sa réalisation envisagée, ainsi que dans le contexte des conditions (politiques, économiques, intellectuelles) existantes, conditions qui déterminent cette réalisation (possible ou impossible). Tant que ces facteurs ne sont pas pris en considération en fonction de l'idée que nous avons à analyser, celle-ci restera une simple façon de parler ressortissant à la publicité ou à la propagande — elle sera au mieux une déclaration d'intentions. Le philosophe a le devoir de prendre cette idée au sérieux, c'est-à-dire d'aller au-delà des mots, ou plutôt de se tenir en deçà des mots, dans le monde des forces, des possibilités et des tendances données, lequel détermine son contenu.

Je commencerai par la notion de Grande Société telle que le président Johnson l'a présentée. Ses éléments essentiels peuvent se résumer comme suit : il s'agit 1. d'une société dont « la croissance n'est pas entravée », qui repose sur « l'abondance et la liberté pour tous », qui revendique « la fin de la

pauvreté et de l'injustice raciale » ; 2. d'une société où le progrès est « le serviteur de nos besoins » ; 3. d'une société où les loisirs constituent « une chance bienvenue de créer et de réfléchir », qui est au service « non seulement des besoins du corps et des exigences du commerce, mais de l'aspiration à la beauté et de la soif de communauté ».

Cette description est précédée de l'affirmation selon laquelle notre société peut être le lieu où « nous pouvons élever nos enfants loin de l'ombre redoutable de la guerre et de la suspicion entre les peuples ». Elle est suivie de l'énumération des domaines où l'édification de la Grande Société peut commencer, à savoir 1. la rénovation de nos grandes villes et des moyens de transport qui les relient, en accord avec les besoins d'une population en croissance continue ; 2. la reconstitution des sites pollués et détruits afin de restaurer « le contact avec la nature » et de protéger « la beauté de l'Amérique » ; 3. l'amélioration et l'élargissement de l'éducation et des possibilités d'éducation. Cependant, lorsque tout cela aura été atteint, notre combat ne sera pas encore terminé, car « la Grande Société n'est en aucun cas un havre assuré, un lieu de repos, un objectif ultime, une œuvre achevée. Elle est un défi sans cesse renouvelé qui nous appelle à une destinée où le sens de nos vies corresponde aux produits grandioses de notre travail ».

La Grande Société contre l'entreprise capitaliste

Je m'arrête ici et formule ma première objection.

J'ai commencé à dessein par l'aspect le plus spéculatif, le plus « utopique », parce que c'est là que l'orientation fondamentale du programme (et ses limites intrinsèques) apparaît le plus clairement. D'abord une question de style : le sens de nos vies devrait « correspondre aux produits de notre travail » — ne devrait-ce pas être l'inverse ? Dans une société libre, le sens de la vie est déterminé par les individus libres, qui déterminent en conséquence les produits de leur travail. En soi la formule du président Johnson peut ne pas exclure une telle interprétation, mais dans le contexte de tout le passage elle prend une signification particulière. Pourquoi la Grande (et Libre) Société ne devrait-elle *pas* être un lieu de repos, un havre assuré ? Pourquoi faut-il qu'elle soit un défi sans cesse renouvelé ? La dynamique d'une productivité qui se développe sans fin n'est pas celle d'une société pacifique, humaine, où les individus viennent à eux-mêmes et épanouissent leur humanité ; le défi auquel ils sont confrontés peut précisément consister à protéger et à préserver un « havre assuré », un « lieu de repos » où la vie ne s'écoulerait plus dans la lutte pour l'existence. Une telle société peut très bien rejeter l'idée (et la pratique) de la « croissance sans entrave » ; elle peut très bien (je reviendrai sur ce point) restreindre ses possibilités techniques, là où elles menacent d'accroître la dépendance de l'homme à l'égard de ses instruments et de ses produits.

Même aujourd'hui, bien avant que nous nous soyons mis en marche vers une société libre, nous pourrions faire la guerre à la pauvreté beaucoup

plus efficacement en réorientant plutôt qu'en accroissant la production, en éliminant la productivité dans le domaine du gaspillage socialement nécessaire, de l'obsolescence planifiée, des armements, de la publicité, de la manipulation. Une société qui associe abondance et liberté dans la dynamique de la croissance sans entrave et du défi perpétuel est l'idéal d'un système qui repose sur la perpétuation de la pénurie — sur une pénurie de plus en plus artificiellement créée, à savoir le besoin de disposer des biens de l'abondance en quantité croissante et de les renouveler sans trêve. Car dans un tel système les individus doivent passer leur vie dans la compétition qu'instaure la lutte pour l'existence, afin de satisfaire le besoin de disposer d'un nombre croissant de produits de leur travail, et les produits du travail doivent être multipliés parce qu'ils doivent être vendus avec un profit et que le taux du profit dépend de la productivité du travail. C'est ce qu'en un langage moins idéologique on a appelé la loi de l'accumulation élargie du capital. De ce point de vue la Grande Société apparaît comme la forme revue et améliorée de la société existante, pas encore aussi « grande », et qui méritera ce nom une fois qu'elle aura réussi à effacer les imperfections et les taches de l'état de choses antérieur. Elle est supposée capable de le faire. Mais le philosophe ne peut pas adopter cette conviction sans examen : nous laisserons de côté la spéculation sur la Grande Société pour nous tourner vers le programme de son édification, ou plutôt de sa préparation au sein de la société existante.

En premier lieu, nous trouvons la guerre contre

la pauvreté. Sur ce sujet la littérature critique est si abondante que je n'ai pas besoin de m'étendre. Cette guerre est censée être menée à l'intérieur de la « société d'abondance » contre la pauvreté qui existe *dans* la « société d'abondance » ; il s'agit donc d'une guerre que cette société mène contre elle-même, qui résulte de sa contradiction interne. La victoire réelle sur la pauvreté signifierait soit le plein emploi en tant que condition normale, durable, du système, soit le chômage assorti d'allocations suffisantes pour assurer une existence convenable — ceci également en tant que condition normale, durable, du système. Les deux solutions appartiennent aux possibilités (techniques) d'une société industrielle avancée (la seconde pouvant être, paradoxalement, la conséquence historique de la première). Mais le concept de « société industrielle avancée » doit être envisagé sous les deux formes principales qu'il revêt aujourd'hui : la forme capitaliste et la forme socialiste. Nous ne considérons ici que la première. Dans celle-ci la victoire réelle sur la pauvreté est battue en brèche et « endiguée » par les institutions sociales établies. Le plein emploi en tant que condition durable implique que les salaires réels aient un niveau constant (et qu'ils augmentent constamment en fonction de l'élévation de la productivité), sans qu'ils se trouvent dépréciés par la hausse des prix. Ceci équivaudrait à une chute du taux de profit au-dessous de la limite tolérable pour l'entreprise privée. Il est peut-être concevable d'atteindre quelque chose comme le plein emploi par une économie de guerre (ou de défense) en expansion, ainsi que par la production accrue

d'articles de mauvaise qualité et de symboles du standing, l'obsolescence planifiée, les services parasites. Mais sans même parler de l'évidente menace actuelle d'une conflagration internationale, un tel système ne produirait et reproduirait que des hommes dont on ne pourrait attendre, même en faisant un effort d'imagination, qu'ils édifient une société libre et humaine. Car la construction d'une Grande Société dépend d'un « facteur humain » qui n'apparaît guère dans le programme, c'est-à-dire de l'existence d'individus qui diffèrent qualitativement par leurs attitudes, leurs buts et leurs besoins de ceux qui sont éduqués, formés et rémunérés de nos jours. L'agressivité mobilisée (et réprimée) pour le maintien d'une société obsédée par sa défense interdit de progresser vers des formes supérieures de liberté et de rationalité. Certes, un plein emploi non destructeur reste une possibilité réelle : il n'exige rien de plus, et rien de moins, que la reconstitution effective qu'esquisse le programme du président : la rénovation des grandes villes, des campagnes et de l'éducation. Mais ce même programme requiert l'élimination des intérêts particuliers qui font obstacle à sa réalisation. Aujourd'hui ces intérêts dominent le capital et le travail, la politique urbaine et rurale, les Républicains et les Démocrates ; ce sont les puissants intérêts sur lesquels l'administration actuelle s'appuie dans une large mesure.

Il faut répéter ce truisme : non seulement l'ampleur mais la base économique du programme sont incompatibles avec ces intérêts. La transformation des grandes villes en un univers humain implique beaucoup plus que la destruction des

taudis : elle implique littéralement la dissolution des grandes villes et leur reconstruction selon des plans d'urbanisme rigoureusement appliqués. Si elle était entreprise dans l'intérêt de la population entière et non pas seulement dans l'intérêt de ceux qui ont les moyens de payer, cette reconstruction serait tout simplement non rentable et son financement public signifierait la ruine de quelques-uns des lobbies les plus puissants du pays. Elle impliquerait par exemple l'établissement d'un vaste et efficace réseau de transports publics qui remplaceraient la voiture privée en tant qu'elle constitue le véhicule par excellence utilisé pour le travail et les loisirs — la fin de l'industrie automobile telle qu'elle est organisée actuellement. L'« embellissement » des sites impliquerait l'élimination (rigoureusement poursuivie) des panneaux publicitaires et des enseignes au néon, la réduction des innombrables postes d'essence, points de vente en bordure de route, sources de bruit, etc., qui ont rendu impossible ce « contact avec la nature » que l'on désire restaurer. D'une façon générale, et c'est peut-être le plus important, la reconstruction exigerait l'élimination de toute obsolescence planifiée, laquelle est devenue un support essentiel du système dans la mesure où elle assure l'écoulement nécessaire des produits et la course au profit. Dans tous ces aspects la réalisation du programme paraît inconciliable avec l'esprit de l'entreprise capitaliste, et cette contradiction se manifeste peut-être avec le plus d'éclat lorsque le programme met l'accent sur la beauté. Là les mots mêmes sonnent faux, le langage se rapproche de la littérature commerciale, et c'est

presque avec un soupir de soulagement que Mme Johnson, abandonnant les formules idéologiques, vante les avantages économiques de la beauté : « Préserver l'attrait d'une ville constitue un placement de premier ordre, une source de revenus. Une ville qui est belle fait affluer les dollars » (*Los Angeles Times*, 8 sept. 1965).

L'influence de l'industrialisme avancé sur les individus

J'en arrive au « facteur humain » et, au cours de mon analyse, aborderai l'éducation, troisième volet de la reconstruction. Quels sont les hommes, les individus qui sont censés construire la Grande Société ?

Ils vivent dans une société où (pour le bien et pour le mal) ils sont soumis à un appareil qui, en englobant la production, la distribution et la consommation — matérielles et intellectuelles —, le travail et le loisir, la politique et les distractions, détermine leur vie quotidienne, leurs besoins et leurs aspirations. Et cette vie privée, sociale et intellectuelle s'intègre dans un univers historique spécifique. Les individus qui forment la masse de la population dans la « société d'abondance » vivent dans un monde de défense et d'agression permanentes. Cela se manifeste dans la guerre contre le Vietcong et dans la lutte contre les Noirs, dans le gigantesque réseau des industries et des services qui travaillent pour l'*establishment* militaire et ses annexes, mais aussi dans la violence que la science

et la technologie ont libérée et rendue productive, dans le terrorisme que la publicité et les divertissements exercent sur un public sans défense. On a dit cent fois que la violence et l'agression ont constitué un facteur normal dans toutes les sociétés. Pour répondre à cet argument il faut insister sur les différences qualitatives. Ce n'est pas seulement l'ampleur du potentiel de destruction et l'étendue de son champ d'action qui distinguent une course de chars d'une course d'automobiles, un canon d'une fusée, l'énergie hydraulique de l'énergie atomique. De même, ce n'est pas seulement par leur rapidité et leur portée que les communications de masse se différencient de leurs précurseurs. La qualité nouvelle qu'elles possèdent provient du transfert progressif du pouvoir, qui passe de l'individu humain à l'appareil technique ou bureaucratique, du travail vivant au travail mort, du contrôle personnel au contrôle lointain, d'une machine (ou d'un groupe de machines) à un système entièrement mécanisé. Je souligne d'ailleurs que je ne juge pas (encore) cette évolution : elle peut être un facteur de progrès ou de régression, d'humanisation ou de déshumanisation. Mais ce qui se manifeste actuellement dans ce transfert de pouvoir, c'est aussi le transfert d'une responsabilité qui se sent coupable — il soulage l'individu d'être une personne autonome : dans son travail et dans ses loisirs, dans ses besoins et leurs satisfactions, dans sa pensée et dans ses sentiments.

Ce soulagement, toutefois, n'équivaut pas du même coup à une libération qui soustrairait les individus au travail aliéné : ils doivent toujours

dépenser leur énergie physique et mentale dans la lutte pour leur existence, leur statut et ses avantages. Ils doivent supporter, servir et trouver bon l'appareil que cette nécessité leur impose. L'hétéronomie nouvelle qui apparaît dans le monde du travail n'est pas compensée par une autonomie nouvelle par rapport à ce monde : l'aliénation s'intensifie en devenant clairement irrationnelle, et elle devient improductive en soutenant une productivité répressive. Et là où la société établie fournit les biens qui élèvent le niveau de vie, l'aliénation va si loin qu'elle réprime même dans une large mesure la conscience de l'aliénation : les individus s'identifient avec leur être-pour-les-autres.

Dans de telles circonstances, la société a besoin d'un Ennemi contre lequel il s'agit de défendre les conditions existantes et contre lequel l'énergie agressive qu'il n'est pas possible de canaliser dans la lutte pour l'existence quotidienne et normale peut être libérée. Les individus qui sont appelés à développer la Grande Société vivent dans une société qui fait la guerre dans le monde entier, ou se prépare à la faire. Toute discussion qui ne place pas le programme de la Grande Société dans le contexte international doit nécessairement rester idéologique, rester de la propagande. L'Ennemi n'est pas un facteur parmi d'autres, un élément fortuit qu'une évaluation des chances de la Grande Société peut ignorer ou auquel elle peut se référer en passant — son existence est un facteur déterminant à l'intérieur et à l'extérieur, dans les affaires et dans l'éducation, dans la science et dans les loisirs.

Nous ne nous occupons ici de l'Ennemi que

par rapport au programme de la Grande Société, plus exactement : par rapport à la manière dont l'Ennemi (ou plutôt sa représentation et notre lutte contre lui) affecte les individus, les hommes qui sont censés transformer la « société d'abondance » en Grande Société. Nous ne nous demandons pas dans quelle mesure l'industrie des armements et ses « multiplicateurs » sont devenus indispensables à la « société d'abondance », ni si la suprématie et la politique actuelles de l'*establishment* militaire traduisent l'intérêt national » (après avoir défini cet intérêt en d'autres termes que ceux de ces politiciens). La question que j'aimerais soulever est plutôt celle-ci : l'existence de l'Ennemi condamne-t-elle la possibilité et la capacité d'édifier la Grande Société ? Avant d'examiner brièvement cette question, il convient de définir, et de redéfinir, « l'Ennemi ». Je le ferai en proposant une hypothèse précaire.

L'Ennemi est-il encore le communisme en soi ? Je ne le pense pas. D'abord le communisme existe aujourd'hui sous plusieurs formes, les unes en conflit et en contradiction avec les autres. Les Etats-Unis ne combattent pas toutes ces formes, et pas uniquement pour des raisons tactiques. Secondement, le commerce capitaliste avec les pays communistes s'accroît constamment, et ceci précisément avec les pays où le communisme semble le plus stable. Davantage, le communisme est très solidement implanté en Union Soviétique, mais depuis quelque temps déjà les U.S.A. et l'U.R.S.S. ne se sont pas réellement traités en Ennemis (avec une majuscule) — on entend même parler de coopération et de collusion, alors que l'Ennemi contre lequel le

système entier se mobilise est présenté comme empêchant toute coopération et collusion. Troisièmement, il est difficile de voir dans le communisme une menace pour notre pays — même sur les campus et parmi les Noirs. En partant des faits, géographiques et autres, je dirai que la mobilisation est dirigée et la guerre actuellement menée contre (et parmi) les peuples semi-coloniaux et anciennement coloniaux, les nations retardataires et démunies, qu'elles soient communistes ou non. Ce n'est plus là le colonialisme et l'impérialisme anciens (bien que sous certains aspects la différence ait été exagérée : il n'y a guère de différence entre un gouvernement émanant directement de la métropole et un gouvernement autochtone qui fonctionne uniquement par l'appui de la métropole). La raison (objective) de la lutte globale ne réside pas dans la nécessité d'une exportation immédiate de capitaux, le besoin de ressources, d'un surplus d'exploitation ; elle réside bien plutôt dans le danger d'une subversion de la hiérarchie établie des maîtres et des esclaves, du haut et du bas — hiérarchie qui est créée et soutenue par les nations possédantes, capitalistes et communistes. Il existe une très primitive, très élémentaire menace de subversion, une révolte d'esclaves plutôt qu'une révolution, et qui pour cette raison se révèle plus dangereuse pour des sociétés qui sont en mesure d'endiguer ou d'écraser des révolutions. Car les esclaves sont innombrables et partout, et n'ont en fait rien à perdre sinon leurs chaînes. Il est certain que les sociétés établies se sont déjà trouvées en face de la subversion de leur hiérarchie : la menace venait de l'intérieur,

d'une des classes de ces sociétés. Cette fois, la menace vient de l'extérieur, et précisément pour cette raison elle met en danger le système en tant que tout ; la menace apparaît comme totale, et ceux qui l'incarnent n'ont même pas potentiellement des droits acquis dans les sociétés établies. Ils peuvent n'avoir aucun plan de reconstruction positive, ou n'avoir qu'un plan inapplicable, mais ils ne veulent simplement plus être des esclaves ; sont poussés par le besoin vital de changer des conditions intolérables, et de le faire autrement que les anciennes puissances. En fait, cette rébellion fondamentale, cette révolte implique un programme social, à savoir la conscience que la société à créer ne peut s'édifier selon le schéma des nations possédantes qui perpétuent la servitude et la domination. La lutte des pays sous-développés pour leur libération est *objectivement* anticapitaliste, même s'ils rejettent le socialisme, et veulent les avantages du capitalisme, et cette lutte est *objectivement* anticommuniste, même s'ils sont communistes, car elle va au-delà (ou reste en deçà) des systèmes communistes établis.

Je parle de « raison objective » pour souligner que je ne veux pas dire que les facteurs ou les tendances que je viens de caractériser sont ceux que les politiciens se donnent intentionnellement comme fins. Je suggère plutôt que ces facteurs agissent « derrière le dos » des politiciens, et même qu'ils s'affirment contre leur volonté — en tant que tendances historiques qu'on peut dégager des conditions politiques et sociales existantes. En surface, la mobilisation et la défense permanentes obéissent

à une autre raison, bien plus évidente, qui s'exprime dans la « théorie des dominos » et l'idée que le communisme pousse à la révolution mondiale. Cette idée, telle qu'elle est présentée par les politiciens et les magnats de l'information, ne correspond pas aux faits, mais il y a un grain de vérité dans la « théorie des dominos ». Toute victoire spectaculaire des démunis en révolte, où qu'elle se produise, fortifierait leur conscience et leur révolte en d'autres lieux — peut-être chez nous. En outre, une telle victoire équivaudrait pour le capitalisme à un nouveau et périlleux rétrécissement du marché mondial — danger passablement lointain, qui ne prendrait consistance qu'au moment et au cas où les pays retardataires auraient acquis une indépendance réelle, mais néanmoins assez sérieux en ce qui concerne par exemple l'Amérique latine. Pour l'Union soviétique le danger économique n'est pas prédominant, mais la menace qui pèse sur le régime établi semble réelle. On peut dire sans crainte de se tromper que l'attitude des dirigeants soviétiques à l'égard de la révolution et de la rébellion est au mieux ambivalente (si elle n'est pas hostile), comme l'atteste son conflit avec la Chine.

La société industrielle la plus avancée se sent le plus directement menacée par la rébellion, parce que c'est là que la nécessité sociale de la répression et de l'aliénation, de la servitude et de l'hétéronomie est le plus manifestement non nécessaire, et improductive sous le rapport du progrès humain. Tel est le fondement caché de la cruauté et de la violence mobilisées dans la lutte contre cette menace, de la régularité monotone avec laquelle les gens sont

familiarisés avec des attitudes et des conduites inhumaines, et s'y accoutument — s'habituent à voir dans le meurtre à grande échelle un acte patriotique. Peut-être se souviendra-t-on plus tard de ce que la presse libre accomplit dans ce domaine comme d'un des actes les plus honteux de la civilisation. Il ne se passe guère de jour sans que les manchettes des journaux célèbrent quelque victoire en annonçant : « 136 Vietcongs tués », « Les fusiliers marins tuent au moins 156 Vietcongs », « Plus de 240 rouges abattus ». J'ai connu deux guerres mondiales, mais je ne me souviens pas d'une aussi impudente publicité pour le massacre. Je ne me rappelle pas avoir lu — même dans la presse nazie — un titre comme celui-ci : « Satisfaction aux Etats-Unis : pas de protestations contre les gaz lacrymogènes » (*Los Angeles Times*, 9 sept. 1965). Cette sorte d'information, que consomment journellement des millions d'individus, est un appel aux assassins, exprime le besoin qu'on a d'eux. Un juge new-yorkais a résumé la situation lorsque, libérant deux jeunes gens « qui étaient inculpés d'avoir commis un meurtre sur la côte Est et qui, lorsqu'on les arrêta, étaient accusés d'avoir assassiné un de leurs compagnons », déclara selon le *New York Times* (8 sept. 1965) : « Ils devraient aller au Vietnam, là nous avons besoin de soldats pour tuer les Vietcongs. »

J'ai indiqué que la situation internationale de la société d'abondance constitue en un sens très spécifique une expression de sa dynamique interne : du conflit entre, d'une part, le besoin (social, politique) de préserver la structure établie du pouvoir au sein

de la nation et à l'extérieur, et, d'autre part, le caractère historiquement désuet de ce besoin, qu'atteste la rébellion des peuples sous-développés. Dans ce conflit, la société mobilise l'énergie agressive de ses membres à un degré qui les rend difficilement aptes à devenir les bâtisseurs d'une société *pacifique* et libre. Une telle entreprise, qui vise une société qualitativement différente, entraînerait, semble-t-il, une rupture radicale avec la société établie et exigerait la venue d'individus « nouveaux », avec des besoins et des aspirations qualitativement différents.

Je ferai maintenant un pas de plus ; j'aimerais soulever la question suivante : la société industrielle avancée n'a-t-elle pas nié en fait la notion traditionnelle (et la possibilité) de l'individu alors même qu'elle la perpétue et l'exalte idéologiquement ? En d'autres termes, l'individu a-t-il encore une fonction sociale progressiste et productive, ou bien l'individualité est-elle dépassée par les formes nouvelles, avancées de la productivité et leur organisation ? L'individualité, l'autonomie personnelle, l'entreprise individuelle sont-elles devenues des valeurs périmées, des freins plutôt que des véhicules du progrès (technique) ? Encore une fois, je me propose de discuter ce problème sans nul préjugé en faveur des « valeurs » traditionnelles : il est possible que la disparition de l'individu puisse être qualifiée de « positive » sous l'angle du progrès humain aussi bien que technique. Je commencerai par un bref réexamen de la notion d'individu telle qu'elle est devenue caractéristique de l'ère moderne. Je me contenterai d'une esquisse très sommaire.

Le concept d'individualisme et son évolution

Dans sa fonction historique moderne, la notion d'individu remonte à la Réforme protestante. Ses manifestations religieuses et séculières, internes et externes, se développent en même temps. Dans cette double fonction, l'individu devient l'unité de la société nouvelle : en esprit en tant que sujet responsable de la foi, de la pensée et de la conscience, et dans l'esprit du capitalisme en tant que sujet responsable de la libre entreprise. Les deux manifestations demeurent liées, mais on peut distinguer deux tendances, dont le conflit s'aggrave à mesure que la société nouvelle progresse : d'une part le développement du sujet moral et intellectuel libre, d'autre part le développement du sujet économique libre au sein de la libre concurrence. En d'autres termes, l'individu dans sa lutte pour son propre développement, pour son autonomie morale et intellectuelle, et l'individu dans sa lutte pour l'existence se trouvent séparés. Ils s'harmonisent encore dans le *cogito* de Descartes : l'individu est le sujet de la science, qui comprend la nature et la plie au service de la société nouvelle, et il est le sujet du doute méthodique, de la raison critique qui se tourne contre tous les préjugés établis. Mais cette harmonie est fallacieuse : l'unité des deux sphères est rompue. L'individu en tant que sujet de la lutte capitaliste pour l'existence, de la compétition économique et de la politique prend forme dans la philosophie de Hobbes, de

Locke, d'Adam Smith, de Bentham, tandis que le sujet de l'autonomie individuelle, morale et intellectuelle constitue l'essence de la philosophie des lumières, de Leibniz et de Kant.

Le conflit qui se manifeste au sein des traditions philosophiques reflète celui qui se développe dans la réalité sociale. La liberté était censée être la qualité essentielle de l'individu, en théorie et en pratique, dans la pensée et dans l'action ; elle devait être une qualité de l'homme intérieur et extérieur. En ce sens, l'individu était le corollaire de l'entreprise privée : la responsabilité morale et la personnalité autonome devaient avoir leur fondement effectif dans la liberté économique et politique. L'individu est *propriétaire*, non seulement en ce sens qu'il possède des ressources et des biens matériels, qu'il dispose des services nécessaires à la réalisation (démonstration, confirmation) de sa liberté dans la société, mais en ce sens qu'il a acquis ces choses en vertu de son propre travail et du contrôle qu'il exerce sur le travail d'un autre (déjà chez Locke) et qu'il les a faites siennes — qu'il en a fait l'expression matérielle de sa personnalité productive, créatrice. Ce concept de l'individu en tant que propriétaire, qui domine la théorie philosophique de l'individu de Hobbes à Hegel, pouvait difficilement recevoir une application générale dans une société acquisitive où la majorité de la population restait privée d'une telle autonomie. Mais il existait une classe — longtemps dirigeante —, celle des entrepreneurs agraires et industriels, dont on pouvait dire qu'ils étaient maîtres de leur propre entreprise : individuellement responsables de leurs décisions, de leurs choix, de

leurs risques, récompensés de leur décision si elle était bonne, punis si elle était mauvaise, selon le verdict du marché de la libre compétition. A travers la liberté de l'entreprise privée, cette classe (en gros, la « bourgeoisie ») développa les forces productives sur un fondement individualiste, dans les conditions du capitalisme libéral qui régna dans les pays industriels jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Ces maîtres de l'économie étaient en même temps des individus autonomes dans leur propre foyer : ils déterminaient l'éducation de leurs enfants, le niveau de leur train de vie, leur ligne de conduite — ils imposèrent le Principe de Réalité d'une manière passablement autoritaire. Etant « leurs propres maîtres » aussi bien dans leurs affaires que chez eux, ils pouvaient se passer du gouvernement, de « public relations », de mass media standardisés ; c'est pourquoi ils pouvaient être considérés comme les représentants vivants de la culture individualiste.

Aujourd'hui, il n'est pas nécessaire d'entrer dans de longues discussions pour montrer que les conditions dans lesquelles cette forme d'entreprise individuelle a pu fleurir ont disparu. La société américaine contemporaine a dépassé le stade de productivité où des unités individuelles de production s'affrontent dans une libre compétition ; avec la transformation du capitalisme libéral en capitalisme organisé, l'« individualité » est devenue périmée dans le domaine économique (et pas seulement là) ; elle s'est étiolée par suite de la croissance rapide et bouleversante de la productivité du travail et par suite de la croissance des moyens et des instruments qui utilisent cette productivité. En face de cette

évolution historique, nous devons nous demander où et comment nous pouvons envisager, dans la société industrielle de notre type, le développement et l'expression de l'individualité créatrice. Mais avant d'examiner ce point, je voudrais retracer les vicissitudes de l'individualité dans la dimension où l'individu est « créateur » au sens le plus authentique : dans *la littérature et les arts*.

En effet, la dimension artistique semble avoir été le seul foyer réel de l'individu, le seul lieu où l'homme pouvait être un individu dans son existence matérielle aussi bien que dans son existence intelligible — non seulement en tant qu'homme intérieur mais aussi en tant qu'homme extérieur. A l'opposé de l'individu économique, l'artiste réalise son individualité dans une forme d'œuvre créatrice que la culture moderne a exaltée en tant que manifestation d'une liberté et d'une valeur plus hautes. Et à l'inverse de l'autonomie morale et spirituelle que la philosophie idéaliste attribue à l'individu (à la « personne »), la liberté de l'artiste est d'une nature plus substantielle ; elle s'exprime dans son œuvre et dans sa vie. Les grandes personnalités de la Renaissance pouvaient combiner l'individualisme artistique, politique et économique : la formule de Jacob Burckhardt « l'Etat en tant qu'œuvre d'art » traduisait cette unité. Une telle formule donne peut-être une image fortement idéalisée de la réalité ; elle montre néanmoins le fossé qui sépare les origines de l'individualisme de ses stades postérieurs. Dans la société bourgeoise pleinement développée, la valeur marchande supprime la valeur de la créativité indivi-

duelle ; si la seconde sert à accroître la première, c'est le marché plutôt que l'individu qui s'impose. L'individu au sens plein, « classique », comme moi véritable, ne semble plus possible que *contre* la société où il vit, dans un conflit essentiel avec les normes et les valeurs établies : il est un étranger, un *outsider* ou un membre de l' « émigration intérieure ». Dans cette société, l'individu ne peut pas s'accomplir, ne peut pas venir à soi : tel est le contenu de la littérature représentative de cette situation, au moins du *Sturm und Drang* jusqu'à Ibsen. Dans son conflit inévitable avec la société, l'individu (toujours au sens emphatique du mot) ou bien périt, ou bien se résigne — renonce à la liberté et au bonheur sans compromis qui avaient d'abord été la promesse et le but du « développement ». L'individu créateur commence en tant que non-conformiste ; dans la société établie, il ne peut pas être un « réaliste » sans se trahir lui-même ; son autonomie est celle de son imagination, qui a sa propre rationalité et vérité (peut-être plus valable que celle de l'ordre institué). Mais quand il entreprend de vivre et de travailler en accord avec lui-même et avec ses facultés, il reconnaît qu'il doit se résigner et trouver son autonomie dans la raison plutôt que dans l'imagination. Autrement dit, l'individu se découvre lui-même dans la mesure où il apprend à se limiter et à concilier son bonheur avec le fait qu'il est malheureux : autonomie signifie résignation. Telle est l'histoire du grand développement, ainsi que l'ont illustré des romans comme *Wilhelm*

*Meister, L'Education sentimentale, Der Grüne Heinrich*¹, *A la Recherche du Temps perdu*.

Une éducation en vue de la contestation

Cependant, l'individu apparaît encore sous une autre forme dans la société bourgeoise, une forme où l'individualité se réalise peut-être le plus complètement : celle du *poète maudit*². Il vit en effet sa propre vie, en marge ou contre sa société. L'individu devient authentique en tant qu'exclu, drogué, malade ou génie. Quelque chose de cette authenticité se conserve encore dans le « bohème », voire dans le « beatnik » ; les deux groupes représentent des manifestations plus ou moins protégées et permises de liberté et de bonheur individuels auxquelles le citoyen ne participe pas, car il définit la liberté et le bonheur selon les conceptions de son gouvernement et de sa société plutôt que selon les siennes propres.

Cette longue digression nous a éloigné de la Grande Société ; elle était pourtant nécessaire pour distinguer l'idéologie de l'individu de sa réalisation, et pour montrer que l'individu créateur a été localisé essentiellement dans la « dimension artistique », c'est-à-dire dans une sphère qui était jusqu'à présent très éloignée des activités quotidiennes de la vie — dans une sorte de réalité immatérielle, spiritualisée. Quelque chose d'analogue se reflète dans l'accent

1. *Henri le Vert*, roman de Gottfried Keller (1854 - 1855). (N. d. T.)

2. En français dans le texte. (N. d. T.)

que le président Johnson met sur la beauté, l'imagination (associée, il est vrai, à l'« innovation », ce qui lui confère une coloration technico-commerciale) et la créativité. Certains observateurs du monde contemporain soulèvent d'ailleurs explicitement le problème de la place et de la fonction de l'individu « créateur » dans le contexte de la société industrielle avancée. En fait, avec la croissance de cette société, avec l'essor de l'automatisation, la production de masse et la standardisation des activités quotidiennes de la vie, l'« individualité » a été toujours plus réservée à quelques domaines où pouvait subsister l'activité ou la réceptivité « créatrices » — quel que soit le sens qu'on donne à ce mot. Dans le contexte des déclarations autorisées sur la Grande Société, « créateur » semble se référer à la production d'objets, de services, de travaux et d'espaces qui ne seraient pas seulement utiles mais beaux, parce qu'ils satisferaient non seulement des besoins matériels mais aussi des besoins spirituels, qu'ils accroîtraient la liberté, la joie et la richesse de l'existence humaine. Nous devons souligner dès le début que cette promotion de l'individu créateur dans la société industrielle avancée est en liaison directe avec l'organisation sociale du travail. Car si la créativité doit être plus qu'un privilège individuel réservé à une élite, il faut qu'elle soit un mode d'existence accessible à tous les membres de la Grande Société, sans aucune discrimination autre que celle qui découle de la différence des capacités individuelles. D'autre part, les réalisations de la créativité doivent résulter du processus matériel de la production (sous

forme de maisons, de parcs, de meubles, d'*objets d'art*¹⁾, ou bien le processus matériel de la production doit fournir la base matérielle et l'environnement adéquats à la création et à la réception de tels biens. Où et comment la créativité individuelle peut-elle se développer, dans des proportions qui intéressent le corps social, dans une société où la production matérielle est toujours plus mécanisée, automatisée, standardisée ? L'alternative suivante vient à l'esprit : 1. ou bien la production matérielle change elle-même fondamentalement de caractère et de travail « aliéné » se transforme en travail non aliéné ; 2. ou bien la production matérielle est complètement séparée de l'individualité créatrice (exception faite de l'intelligence technologique et de l'imagination qu'exige l'appareil de production), et les individus sont créateurs en dehors du processus matériel de la production.

Je commencerai par le premier terme de l'alternative. Tout nouveau progrès de la société industrielle équivaut à un progrès de la mécanisation et de la production de masse. La réduction de la dépense d'énergie individuelle nécessaire à la production des objets indispensables est aussi un progrès du point de vue humain ; le fait d'éliminer de cette production la force de travail individuelle constituerait le plus grand triomphe de l'industrie et de la science. Toute tentative visant à renverser cette tendance à l'échelle de la société par la réintroduction de modes de travail plus proches de l'artisanat ou par la réduction

1. En français dans le texte. (N.d.T.)

de l'appareil de production mécanisé, tandis que le contrôle social du processus de production et de distribution conserverait sa forme établie, toute tentative de ce genre serait une régression sur le plan de l'efficacité aussi bien que sur celui du développement humain ¹.

Ainsi, l'émergence de l'individu autonome et créateur ne peut être envisagée comme une transformation graduelle du travail aliéné en travail non aliéné. En d'autres termes, l'individu n'accédera pas à une existence d'ouvrier, de technicien, d'ingénieur ou de scientifique qui exprime sa créativité, en produisant au sein de l'appareil de production établi ou en le servant. Celui-ci est et reste un appareil technique qui s'oppose, par sa structure même, à l'autonomie dans le processus de travail. L'autonomie présuppose un changement fondamental dans les relations qui lient les producteurs et les consommateurs à l'appareil lui-même. Dans sa forme courante, ce dernier domine les individus qu'il sert : il stimule et satisfait les besoins agressifs et en même temps conformistes qui reproduisent la domination. Le simple transfert des contrôles ne signifierait pas non plus un changement qualitatif, aussi longtemps que les nouveaux gestionnaires (et la population en général) n'éprouvent pas le besoin vital de changer

1. La situation est entièrement différente dans les pays sous-développés où l'amélioration et l'humanisation des modes de travail préindustriels contrecarrerait peut-être la tendance au contrôle et à l'exploitation de l'industrialisation par le capital autochtone ou étranger — à condition que ces pays soient réellement parvenus à l'indépendance nationale.

la direction même du progrès technique dans le sens de la pacification de la lutte pour l'existence. Alors le « règne de la liberté » pourra peut-être se manifester dans le processus de travail lui-même, dans l'exécution du travail socialement nécessaire. L'appareil technique pourrait alors servir à créer un nouvel environnement social et naturel : les êtres humains pourraient avoir leurs propres villes, leurs propres maisons, leur propre espace de tranquillité et de bonheur de vivre : ils pourraient devenir libres et apprendre à vivre en liberté les uns avec les autres. Ce n'est que par la création d'un tel environnement, entièrement différent (qui entre pleinement dans le cadre des possibilités techniques et dépasse radicalement les intérêts traditionnels qui dominent la technologie), que les mots de « beauté », « créativité » et « communauté » désigneraient des fins qui auraient un sens ; la création d'un tel environnement serait en effet du travail non aliéné.

L'autre terme de l'alternative en ce qui concerne l'émergence de l'« individu » dans la société industrielle avancée conçoit l'individu comme se développant en tant que personne autonome et libre, *en marge* et *au-delà* du processus matériel du travail, en marge et au-delà du temps et de l'espace nécessaires à l'« entretien de la vie », à la production des subsistances et des services socialement indispensables. Cette conception englobe, sous sa forme générale, deux notions très différentes et même contradictoires : la distinction marxiste entre le règne de la liberté et le règne de la nécessité, et l'idée moderne de loisir en tant qu'activité créatrice.

Chez Marx, le « règne de la liberté » présuppose une organisation sociale du travail obéissant aux normes de la rationalité la plus rigoureuse, celle-ci étant appliquée à la société entière pour la satisfaction des besoins individuels. Cette organisation présuppose donc le contrôle collectif du processus de production par les producteurs eux-mêmes. Mais pour Marx, le processus de production demeure un « règne de la nécessité », c'est-à-dire de l'hétéronomie, que sa lutte incessante contre la nature, la pénurie et la faiblesse impose à l'homme. Le temps consacré à cette lutte serait considérablement réduit, mais il absorberait encore une bonne part de l'existence de l'individu. Le reste du temps serait du temps libre au sens littéral : il appartiendrait à l'autonomie de l'individu, qui serait libre de satisfaire ses propres besoins, de développer ses propres facultés, de rechercher ses propres plaisirs. Il me semble que la société industrielle contemporaine a quasiment verrouillé ce règne de la liberté, non seulement du fait de son intrusion dans toutes les sphères de l'existence individuelle (en préconditionnant ainsi le temps libre), mais aussi du fait du progrès technique et de la démocratie de masse. Ce qui subsiste de créativité individuelle en dehors du processus technique du travail se limite aux hobbies, aux bricolages de toutes sortes, aux jeux. Il y a, bien entendu, l'authentique création artistique, littéraire, musicale, philosophique, scientifique, mais il n'est guère probable qu'elle devienne l'apanage de tous, même dans la meilleure des sociétés. Le reste est sport, amusements, marottes. Ces conditions de la société industrielle avancée semblent donc infirmer l'idée

de temps libre qu'on rencontre chez Marx. La liberté est aussi affaire de quantité, de nombre, d'espace : elle exige la solitude, la distance, la retraite — l'espace inoccupé et tranquille, une nature qui n'est pas détruite par le commerce et la brutalité. Là où ces conditions n'existent pas, le règne de la liberté devient un privilège très coûteux. La réduction de la journée de travail et la restauration de la nature, mais aussi l'abaissement du taux des naissances en constitueraient la prémisses nécessaire.

A l'inverse du concept marxiste, la notion de « loisir créateur » est réaliste et conforme aux conditions contemporaines. Le « temps libre » de Marx n'est pas le « temps de loisir », car la réalisation de l'individu total n'est pas une question de loisir. Le temps libre est lié à une société libre, le temps de loisir à une société répressive. Dans ce dernier type de société, quand la journée de travail doit être fortement réduite, le temps de loisir doit être organisé, voire administré. Car l'ouvrier, l'employé ou le cadre entre dans son loisir avec les qualités, les attitudes, les valeurs, le comportement qui appartiennent à sa position dans la société ; son être-pour-les-autres constitue son être même ; son activité ou passivité dans le loisir sera un simple prolongement ou une récréation de son rôle social ; il ne sera pas un « individu ». Dans le concept de Marx, l'homme est libre aussi dans le règne de la nécessité dans la mesure où il l'a organisé en accord avec ses besoins humains, où il y a introduit une rationalité transparente ; la liberté relie ainsi les deux régnes : le sujet de la journée de travail est aussi le sujet du

temps libre. Dans la société industrielle contemporaine, l'homme n'est pas le sujet de sa journée de travail ; par conséquent, s'il doit devenir le sujet de son temps libre, il faut qu'il se transforme en un tel sujet. Et aussi longtemps que l'organisation répressive de la journée de travail ne sera pas abolie, il deviendra sujet du loisir par le fait des mêmes puissances, qui régissent la journée de travail. L'activité créatrice peut s'apprendre, la culture peut s'apprendre, mais tant que cet apprentissage et cet enseignement ne transcendent pas les conditions établies, le résultat sera l'enrichissement, l'embellissement, l'enjolivement d'une société non libre. Au lieu d'évoquer l'image de la liberté humaine, la culture créatrice contribuera à résorber cette image dans le *statu quo*, qu'elle rendra plus agréable au goût.

Pendant l'évolution de la civilisation technologique ne promet-elle et n'exige-t-elle pas, dans son mouvement même, le développement d'énergies mentales nouvelles, de facultés intellectuelles neuves qui tendent à transcender les conditions existantes et à créer des aspirations et des besoins libérateurs ? Dans le processus de la production matérielle se fait jour un besoin croissant d'intelligence scientifique et technique, besoin qui doit être satisfait ; et cette intelligence est incontestablement créatrice. Toutefois, le caractère mathématique de la science moderne détermine la portée et la direction de sa créativité, et laisse les qualités non quantifiables de l'*humanitas* en dehors du domaine des sciences exactes. Les propositions mathématiques sur la nature sont tenues pour *la vérité* sur la nature,

et les concepts mathématiques de la science, le projet qu'elle engendre sont seuls tenus pour « scientifiques ». Une telle notion revient à revendiquer une validité universelle pour une théorie et une pratique spécifiquement historiques de la science, de sorte que les autres modes de connaissance apparaissent comme moins scientifiques et donc moins exactement vrais. Ou, en termes plus abrupts : après avoir éliminé de la méthode scientifique les qualités non quantifiables de l'homme et de la nature, la science éprouve le besoin de se racheter en s'accommodant avec les « humanités ».

La dichotomie entre science et humanités (désignation trompeuse : comme si la science ne participait pas à l'humanité !) ne peut pas être surmontée par une reconnaissance et un respect mutuels ; sa résolution impliquerait l'introduction de fins humanistes dans la formation des concepts scientifiques et, en retour, le développement de finalités humanistes sous la conduite de tels concepts scientifiques. Avant que se produise cette unification intérieure, la science et les humanités ne seront guère en mesure de jouer un plus grand rôle dans la naissance d'une société libre. Les humanités seront condamnées à demeurer essentiellement abstraites, académiques, « culturelles » — entièrement séparées du processus quotidien du travail. La science, d'autre part, continuera à façonner le processus du travail et avec lui l'univers quotidien du travail et du loisir ; mais elle ne réussira pas à engendrer, par son propre processus, la nouvelle liberté humaine. L'homme de science peut fort bien être inspiré par des finalités supra-scientifiques, des finalités humaines ; celles-ci resteront

cependant extérieures à sa science et limiteront, voire définiront de l'extérieur sa créativité. Ainsi l'homme de science ou le technicien, occupé à concevoir et à construire un pont ou un réseau routier, à aménager le travail et les loisirs, à dresser des plans de villes, peut très bien (et c'est souvent le cas) projeter et créer quelque chose de beau, de paisible, d'humain. Néanmoins sa création sera fonctionnelle selon les impératifs qui conditionnent le fonctionnement de sa société ; ses finalités et ses valeurs transcendantes seront définies par elle. En ce sens, sa créativité restera hétéronome.

Les individus qui sont censés vivre dans la Grande Société doivent être les individus qui la construisent — ils doivent être libres *pour* elle avant de pouvoir être libres en elle. Aucune autre puissance ne peut leur imposer leur société — non pas parce qu'un « despotisme de la liberté » *per se* s'oppose à la libération, mais parce qu'il n'existe aucun pouvoir, aucun gouvernement, aucun parti qui soit libre pour une telle dictature. De sorte que la nouvelle société devrait continuer à recevoir sa forme du processus de la production matérielle, du travail socialement nécessaire et de sa division. Et comme l'autonomie individuelle est aujourd'hui éliminée de ce processus, l'émergence de la liberté et la réorientation de l'effort social consisteraient à modifier le *contrôle* du processus productif. En outre, la construction de la Grande Société en tant que société libre signifierait plus qu'un changement dans les pouvoirs qui exercent le contrôle : elle impliquerait l'émergence de besoins et d'aspirations d'un type nouveau dans la conscience même des indi-

vidus — besoins et aspirations essentiellement différents de ceux que suscite, satisfait et reproduit le processus social établi et qui s'opposent même à eux.

Mais n'est-ce pas l'essence même d'une société démocratique que de permettre à ces nouveaux besoins et à ces nouvelles aspirations de se manifester, même si leur développement risque d'exiger de nouvelles institutions sociales ? Telle est la tâche fondamentale de l'éducation, le troisième domaine dans lequel le programme de la Grande Société envisage une reconstruction. Il demande une extension et un élargissement de l'éducation « aussi bien sous le rapport de la qualité que de la dimension ». Considérons d'abord le problème de l'accroissement quantitatif. Il n'y a pas si longtemps, il ne manquait pas de voix pour prendre parti contre une éducation générale : on estimait qu'il était dangereux pour la loi et l'ordre, dangereux pour la culture, que le peuple (les classes inférieures) apprenne à lire et à écrire. Bien entendu, c'étaient la loi et l'ordre *établis*, la culture *établie* qu'il s'agissait de protéger contre une éducation plus poussée. Aujourd'hui, la situation est très différente et l'éducation est devenue une revendication de la loi et de l'ordre *établis*, de la culture *établie*. Aucune expression culturelle et intellectuelle — si subversive soit-elle — ne doit être exclue des programmes d'études. Marx est enseigné à côté d'Hitler ; les drogues appartiennent à la panoplie de la psychologie existentielle ; il n'est pas jusqu'à la philosophie du marquis de Sade qui ne soit quelquefois traitée avec respect dans les classes. Par bonheur, je n'ai pas à me demander dans cet exposé si cette évolution témoigne d'un

progrès de la liberté et de la pensée critique, ou si elle n'atteste pas plutôt un progrès de l'immunité et de la cohésion de la société existante ainsi que de ses valeurs.

Quoi qu'il en soit, cette surabondance culturelle est quand même préférable à la restriction et à la répression de la connaissance, mais elle ne peut être tenue *en soi* pour un progrès vers une société meilleure. En effet, cette coordination du négatif et du positif, des éléments subversifs et conservateurs, réduit la différence qualitative qui les sépare ; elle réalise l'égalisation des contraires, l'aplanissement de la contradiction. Un changement dans cet état de choses — c'est-à-dire une libération de la pensée libre, critique, radicale, et de besoins intellectuels et instinctuels nouveaux — obligerait de rompre avec la neutralité bienveillante qui embrasse Marx et Hitler, Freud et Heidegger, Samuel Beckett et Mary McCarthy ; il exigerait la partialité (*partisanship*) — une éducation à la partialité — contre une tolérance et une objectivité qui n'agissent de toute façon que dans la sphère de l'idéologie et dans les domaines qui ne menacent pas l'ensemble. Pourtant, c'est précisément cette tolérance et cette objectivité qui constituent le mot d'ordre de la démocratie dans ses institutions actuelles. Une éducation progressiste qui créerait le climat intellectuel favorable à l'apparition de besoins individuels nouveaux entrerait en conflit avec beaucoup de pouvoirs, publics et privés, qui financent aujourd'hui l'éducation. Une transformation qualitative de l'éducation est une transformation qualitative de la société, et il y a peu de chances qu'une telle transformation puisse être organisée et

introduite par voie administrative ; l'éducation reste sa condition préalable. La contradiction est réelle : la société existante doit offrir la possibilité d'une éducation en vue d'une société meilleure, et une telle éducation peut constituer une menace pour la société existante. Nous ne pouvons donc attendre qu'une telle éducation fasse l'objet d'une revendication populaire ni qu'elle soit approuvée et soutenue d'en haut.

Kant a fixé comme but à l'éducation celui d'élever les enfants en conformité non pas avec l'état présent mais avec un état futur, meilleur de l'espèce humaine, à savoir en conformité avec l'idée d'*humanitas*. Ce but implique aujourd'hui encore le bouleversement de la condition présente de l'homme. Je me demande si les partisans de l'éducation qui ferait naître la Grande Société sont conscients de cette implication. Les ressources techniques, matérielles et scientifiques indispensables au développement d'une société libre sont aujourd'hui disponibles à un degré qui fait que les chances que nous avons de la réaliser dépendent des forces humaines, sociales qui auraient *besoin* d'une telle société — besoin non seulement objectivement (*an sich*¹), mais aussi subjectivement, consciemment. Aujourd'hui ce besoin n'est agissant que dans la minorité de la population des sociétés « nanties » et parmi les combattants des régions « démunies » du globe. Dans les pays techniquement avancés, l'éducation peut effectivement contribuer à activer le besoin « objectivement » universel, mais ce serait une éducation singulière, très impopu-

1. En allemand dans le texte. (N.d.T.)

laire et très peu rentable. Elle inclurait, par exemple, l'immunisation des enfants et des adultes contre les mass media ; le libre accès aux informations supprimées ou dénaturées par ces media ; la méfiance systématique à l'égard des politiciens et des dirigeants et le boycottage de leurs entreprises ; l'organisation de formes efficaces de protestation et de refus qui ne se terminent pas inévitablement par le martyre de ceux qui protestent et refusent. Une telle éducation aurait aussi pour objet une transvaluation fondamentale des valeurs : elle requerrait la démystification de tout héroïsme au service de l'inhumanité ; du sport et des divertissements au service de la brutalité et de la stupidité ; de la foi en la nécessité de la lutte pour la vie et en la nécessité des affaires. Ces finalités éducatives sont à coup sûr négatives, mais la négation est le travail et la manifestation du positif, qui doit d'abord créer l'espace physique et mental où il peut venir à la vie — et qui exige la mise à l'écart de l'appareil dévastateur et suffocant qui occupe actuellement cet espace. Cette destruction serait la première manifestation de l'autonomie et de la créativité nouvelles : l'apparition de l'individu libre dans la société nouvelle.

Les contradictions internes du programme de la Grande Société

Dans le cours de mon analyse, je me suis efforcé de me limiter à des thèmes pour la discussion

desquels je me sens qualifié. C'est-à-dire que j'ai fait abstraction des problèmes spécifiquement administratifs, tels que les relations entre les autorités fédérales et les autorités locales, les organismes publics et les organismes privés, etc. Ces problèmes présupposent que les institutions existantes remplissent le programme de la Grande Société, alors que, à mes yeux, un tel programme outrepasserait leur compétence et leur autorité.

L'« organisation » constitue un autre ensemble de problèmes. On peut le résumer comme suit. L'organisation totale caractéristique de la société industrielle avancée et indispensable à son fonctionnement ne contrecarre-t-elle pas la créativité et l'initiative « individuelles » ? L'opposition entre liberté et organisation est de nature idéologique : s'il est vrai que la liberté ne peut pas s'organiser, les conditions matérielles, techniques (et peut-être même intellectuelles) de la liberté exigent une organisation. Ce n'est pas la croissance de l'organisation qu'il y a lieu de blâmer, mais la croissance de la mauvaise organisation, de celle qui exploite. Pour s'opposer à elle il faut une contre-organisation. Par exemple, si le mouvement des droits civils disposait d'une organisation plus forte et plus militante que la puissance de ses adversaires, elle serait bien plus efficace. Une réponse analogue mettrait fin à l'interminable débat sur le juste équilibre entre administration, justice, initiative fédérales et locales, etc. Si la composition du gouvernement fédéral traduit une politique de progrès, il faudrait faire en sorte que son pouvoir et son autorité prévalent d'une manière rigoureuse, et inversement ; sinon il ne s'agit que

d'une question de pouvoir politique. local ou national.

On pourrait aussi relever le contenu international, global de la Grande Société. Je remarque qu'on accepte fréquemment le cadre national du programme : la Grande Société sera une société américaine. Pourtant, si une chose est claire, c'est que la Grande Société, si jamais elle existe, ne sera *pas* une société américaine, bien que ce pays puisse en être, au début, la puissance dirigeante. Quelques-unes des valeurs qui sont devenues inséparables de l'*American way of life* (commercialisation de l'âme, conformisme, sainteté des affaires, science des relations humaines, par exemple) ne sont pas seulement incompatibles avec une société libre : la coexistence guerrière de la société d'abondance avec les régions démunies du globe, le néo-colonialisme sous toutes ses formes sont en contradiction avec l'idée même de Grande Société. De même, quelques-unes des valeurs qui sont liées à la civilisation orientale (en particulier son aversion traditionnelle des « affaires », l'importance qu'elle attache à la contemplation) pourraient renaître dans la nouvelle société, tandis que d'autres valeurs orientales seraient incompatibles avec elle.

Résumons-nous : le programme de la Grande Société est d'une ambiguïté fondamentale, ambiguïté qui reflète les perspectives divergentes de la société d'abondance dont elle est censée être le programme.

1. Il peut être lu comme un programme destiné à traduire dans les faits l'extension et l'amélioration du *statu quo* : élévation du niveau de vie pour la

partie défavorisée de la population, abolition de la discrimination et du chômage, embellissement des villes et des campagnes, amélioration des transports, meilleure éducation pour tous, relèvement de la qualité des loisirs. A moins qu'une politique contraire ne soit proposée, on doit admettre que ce développement devra prendre place à l'intérieur du cadre institutionnel, culturel et mental de la compétition pour l'existence économique. Un tel programme, traduit dans les faits, signifierait effectivement une importante amélioration des conditions existantes. Toutefois, la réalisation de la Grande Société, même à l'intérieur du cadre donné, exigerait une réduction considérable et permanente de l'*establishment* militaire et de ses manifestations physiques et intellectuelles à travers toute la société — autrement dit, elle exigerait des changements politiques et économiques majeurs, avant tout dans le domaine de la politique extérieure. A défaut d'un tel changement, la Grande Société serait comme un Etat social tout prêt à se muer en Etat martial¹.

2. Le programme peut être lu en tant qu'il envisage la transformation essentielle de la société existante que laissent entrevoir ses possibilités technologiques — transformation en une société où ce n'est pas l'activité à temps complet, mais l'activité marginale (ou même l'inactivité) au sein d'un travail nécessairement aliéné qui est la base de la croissance. Ce serait le renversement de l'organisation actuelle

1. Marcuse oppose *welfare state* (Etat social) à *warfare state* (que nous traduisons par « Etat martial » pour rendre tant bien que mal l'antithèse). Il faut entendre : Etat mobilisé pour la guerre. (N.d.T.)

du processus économique et le renversement du processus actuel de l'éducation : en un mot, une transvaluation fondamentale des valeurs et l'apparition d'un individu nouveau et de besoins sociaux également nouveaux. Cela signifierait un changement radical dans les relations entre sociétés nanties et sociétés démunies — l'avènement d'une société internationale qui se situerait au-delà du capitalisme et du communisme.

Dans les deux cas, le concept traditionnel d'individu, dans son sens classique et libéral aussi bien que dans son acception marxiste, semble périmé — aboli (*aufgehoben*¹) par le développement historique de la productivité. L'individualité, la « personne » en tant qu'agent autonome, trouverait toujours moins de place dans le processus du travail. Dans le premier terme de l'alternative (extension et amélioration du *statu quo*), l'individualité pourrait (et peut-être devrait) être maintenue et cultivée « artificiellement » : nous aurions affaire à une sorte d'individualité organisée et administrée, qui s'exprimerait dans des accessoires extérieurs, des gadgets, des hobbies, des dadas et, en dehors du processus du travail, dans une culture de loisirs, la décoration, les ornements. L'individualité authentique resterait l'apanage de l'artiste, de l'écrivain ou du musicien créateur. L'idée de généraliser ce potentiel de création au sein de la population s'oppose à la fonction et à la vérité mêmes de la création artistique en tant que forme d'expression — non pas qu'elle doive demeurer nécessairement le

1. En allemand dans le texte (N.d.T.)

privège de quelques créateurs, mais parce qu'elle implique la répudiation, la négation du sens commun et de ses valeurs : l'irruption d'une réalité qualitativement différente de la réalité établie. Dans le second terme de l'alternative (transformation fondamentale de la société), l'individualité serait liée à une dimension existentielle entièrement nouvelle : au domaine du jeu, de l'expérience et de l'imagination, lequel se situe hors de la portée de toute politique et de tout programme actuels.

Je concluerai sur une note moins utopique. Mon doute le plus sérieux en ce qui concerne la Grande Société repose peut-être sur le fait que la politique étrangère américaine annule à peu près complètement le programme intérieur de la Grande Société. L'état de fait de la coexistence, des relations avec les pays pauvres, du néo-colonialisme, l'existence de l'*establishment* militaire ne constituent pas des facteurs extérieurs, contingents — ils déterminent au contraire les perspectives de croissance, de progrès et même la survie d'une société, qu'elle soit grande ou pas si grande. Les déclarations relatives à la nécessité d'étendre le programme américain à d'autres nations sont contredites par la brutale et malpropre guerre du Vietnam, par l'intervention directe ou indirecte contre tout changement social qui menace les droits acquis, par la multiplication des bases militaires sur le globe entier. Un tel état de choses atteste l'hégémonie de puissances incompatibles avec le grand dessein de la paix, de la liberté et de la justice. C'est l'existence de celles-ci plutôt que l'absence de capacités et d'intentions qui donne

au programme son caractère idéologique. La Grande Société sera une société qui peut vivre et croître dans la paix, sans besoin endogène de défense et d'agression — ou elle ne sera pas.

1966

**SUR LE CONCEPT DE NEGATION
DANS LA DIALECTIQUE**

Je crois que nous sommes tous d'accord pour penser que nous rencontrons certaines difficultés à définir le contenu de la présente période historique, et surtout l'évolution du capitalisme avancé, au moyen des concepts originels de la théorie marxiste, et même des concepts développés à partir d'elle ; ou plutôt que nous pouvons la définir de cette manière, mais que nous tombons ainsi dans de nouveaux embarras. Si cette théorie peut expliquer aussi bien A que non-A, la prospérité aussi bien que la crise, la révolution aussi bien que son absence, la radicalisation de la classe ouvrière aussi bien que son intégration dans le système établi, il y a là, certes, un argument pour la validité de cette théorie, mais aussi un argument en faveur de ceux qui la déclarent négligeable. De ce point de vue, on lui a en effet reproché de contenir un mécanisme qui la préserve de toute réfutation par les faits.

Je pense que ces difficultés sont liées au fait que la dialectique marxiste prend son origine dans la dialectique hégélienne ; c'est pourquoi j'aimerais brièvement traiter de ce rapport en me plaçant au point de vue que je viens d'indiquer.

Il semble qu'à notre époque nous assistions à quelque chose comme une suspension de la dialectique de la négativité. Nous nous trouvons devant

des formes nouvelles du capitalisme avancé et donc aussi devant la tâche de dégager le concept dialectique approprié à ces formes. Permettez-moi de formuler cette idée en termes généraux : la difficulté principale me semble résider dans le concept dialectique selon lequel les forces négatives se développent à l'intérieur d'un système antagonique existant. Il semble qu'il est aujourd'hui difficile de démontrer ce développement de la négativité à l'intérieur de la totalité antagonique. C'est pourquoi j'aimerais commencer par une discussion du négatif, et partir pour cela de la controverse qui a lieu aujourd'hui en France autour de la pensée d'Althusser et de la tentative de celui-ci pour redéfinir le rapport de la dialectique hégélienne avec la dialectique marxiste. On a très souvent mis l'accent sur le caractère positif-conformiste de la dialectique hégélienne. J'irai jusqu'à dire que, dans cette dialectique, la négation prend le caractère d'une apparence, en ce sens qu'à travers toute négation, à travers toute destruction, ce qui se déploie en fin de compte est toujours ce qui est déjà en soi et que la négation élève à un niveau historique supérieur. Tout se passe comme si, dans la philosophie hégélienne, ne se déployait, à travers tous les passages révolutionnaires, explosifs et radicaux, que l'Être seul dont la négation libère les possibilités contenues en lui et entravées. J'estime que ce caractère conformiste ne vient pas du fait que Hegel se serait accommodé aux circonstances extérieures, mais réside dans le concept même de sa dialectique, où s'impose quand même en définitive la positivité de la raison, le progrès.

Or Althusser a affirmé que si Marx n'avait réellement fait que mettre sur ses pieds la dialectique hégélienne, il aurait certes transformé la base du système, mais seulement pour opposer au système hégélien un autre système de la raison. Autrement dit, il serait resté à l'intérieur de la philosophie, au lieu d'abolir la philosophie. En réalité, selon Althusser, Marx aurait rompu avec la dialectique hégélienne, en la développant sur le terrain du « développement réel » — l'expression est de Engels — en tant que dialectique nouvelle, autonome.

J'aimerais développer devant vous la thèse opposée, à savoir que la dialectique matérialiste demeure elle aussi dans l'orbite de la raison idéaliste, dans la positivité aussi longtemps qu'elle ne détruit pas la conception du progrès selon laquelle l'avenir est toujours déjà enraciné à l'intérieur de ce qui existe ; aussi longtemps que la dialectique marxiste ne radicalise pas le concept du passage à un stade historique nouveau, c'est-à-dire intègre dans la théorie le renversement, la rupture avec le passé et l'ordre existant, la différence qualitative en direction du progrès. Il ne s'agit pas là d'une revendication abstraite mais d'un problème très concret, la question étant de savoir si et dans quelle mesure le stade avancé de la société industrielle occidentale peut servir de modèle pour la construction d'une nouvelle société, au moins en ce qui concerne le fondement *technique* du développement des forces productives.

J'aimerais élucider le problème en m'appuyant sur les deux concepts centraux de la dialectique : la négation de la négation en tant que développement intérieur d'une totalité sociale antagonique et

le concept de totalité où chaque élément partiel trouve sa valeur et sa vérité. Voyons d'abord le premier de ces concepts, celui de négation en tant qu'abolition et dépassement (*Aufhebung*). Il est essentiel, aussi bien pour Marx que pour Hegel, que les forces de négation qui font éclater les contradictions à l'œuvre dans un système et conduisent à un nouveau stade, se développent à l'intérieur de ce système. Ainsi, par exemple, la bourgeoisie à l'intérieur de la société féodale, le prolétariat comme force révolutionnaire à l'intérieur du capitalisme : négation déterminée, au sens où il y a opposition à la totalité déjà au sein de cette totalité. Davantage : par cette négation qui se développe à l'intérieur d'un système, le mouvement qui conduit à un nouveau stade conduit nécessairement à un stade *supérieur*, en libérant les forces productives que le système établi tient enchaînées. Nous avons donc affaire, dans toutes les transformations de la totalité établie, au déploiement d'une essence qui existe déjà en soi mais ne peut devenir réalité dans le cadre de l'ordre établi. C'est ainsi que la base technique hautement développée de la production capitaliste offre déjà le fondement matériel du déploiement de la productivité socialiste. Mais n'est-ce pas rechercher une forme du progrès de la raison positive, une nouvelle forme de la surpuissance du travail réifié qui se reproduit dans la structure technique et prend barre sur le travail vivant ?

A une telle conception de la dialectique, j'opposerai cette question : les forces de négation à l'œuvre au sein d'un système antagonique se déploient-elles avec une nécessité historique de cette

manière progressiste, libératrice ? Les classes et les luttes de classes doivent-elles être intégrées dans une telle dynamique positive ? Ce problème concerne le matérialisme historique comme totalité dans son rapport à la dialectique idéaliste. En effet, le matérialisme dialectique ne réduit-il pas sa propre base matérielle en ne situant pas assez profondément l'influence des institutions sociales sur l'être et la conscience des hommes ; en diminuant le rôle de la violence, la violence brutale aussi bien que la violence des faits (par exemple, de la productivité croissante du travail et du niveau de vie croissant) ; en sous-estimant le rôle de la science et de la technique, associées à la violence dans la formation et la définition des besoins et des satisfactions ? Autrement dit : le matérialisme marxiste ne sous-estime-t-il pas les forces d'intégration et de cohésion qui se manifestent dans le capitalisme avancé ?

Il ne s'agit pas de forces spirituelles, idéologiques, il s'agit de forces sociales qui sont suffisamment vigoureuses et matérielles pour neutraliser, pour suspendre les contradictions pendant toute une période, ou même pour transformer les forces négatives en forces positives qui reproduisent l'ordre établi au lieu de le briser. Résultat de cette hypothèse : le caractère problématique du concept de négation libératrice se déployant à *l'intérieur* d'une totalité établie. Du même coup apparaît aussi le caractère problématique de ce concept matérialiste de la raison dans l'histoire. Et par là la nécessité de détacher la notion de praxis de son lien avec ce schéma, pour rattacher de nouveau l'intérieur avec l'extérieur dont il est inséparable dans l'histoire.

Cette opposition entre intérieur et extérieur — formulée en termes intentionnellement non dialectiques — m'amène au second concept dont j'aimerais brièvement traiter : le concept de totalité.

Les problèmes que nous soulevons ici concernent la possibilité réelle qu'une totalité antagonique existante soit niée et abolie de l'*extérieur* dans la dynamique de l'histoire, pour atteindre ainsi le stade historique suivant. Je crois que ce concept d'*extérieur*, sur lequel je veux m'arrêter un instant, a aussi trouvé sa place dans la philosophie hégélienne, notamment dans la philosophie du droit. Je pense au rapport de la société civile avec l'Etat. En dépit de tous les passages dialectiques — très habilement ménagés — qui relient de l'intérieur la société civile à l'Etat, il n'en demeure pas moins que Hegel impose de l'*extérieur* l'Etat à la société civile, et ceci à bon droit si l'on se place dans l'optique de son argumentation. En effet, seul un pouvoir situé à l'*extérieur* de tout le système d'intérêts, du « système des besoins » de la société civile, peut représenter l'universel dans cette société désespérément antagonique. En ce sens, l'universel reste en dehors du système de la société civile. Or si cet *extérieur* possède un lieu historique, il faut nécessairement que chaque totalité historique déterminée, soit elle-même une partie d'une totalité plus grande, au sein de laquelle elle puisse être atteinte de l'*extérieur*. Cette totalité plus grande doit être elle-même une totalité concrète, historique. Pour Marx, le capitalisme national est un tout partiel de ce genre au sein du capitalisme global. Or, à mon sens, la différence entre *extérieur* et *intérieur* existe

déjà sur ce point, surtout dans le concept d'impérialisme : les conflits interimpérialistes se manifestent comme une puissance extérieure de destruction face à l'action révolutionnaire intérieure du prolétariat qui reste la force décisive.

Qu'en est-il donc de ce rapport entre le tout partiel et la totalité ? Le système global du capitalisme, qui était encore la totalité pour Marx, constitue aujourd'hui un tout partiel dans le système mondial de la coexistence du capitalisme et du socialisme ; et au sein de cette totalité nous assistons au phénomène de l'absorption du potentiel révolutionnaire dans le capitalisme avancé. La conséquence de cette absorption est qu'aujourd'hui la négation se dresse en face de la négativité en tant que totalité distincte et indépendante, aussi bien du point de vue historique que géographique. La contradiction intérieure se déploie et se transforme dans cette opposition globale. J'estime que la tâche actuelle de la dialectique est d'appréhender théoriquement cette situation essentiellement nouvelle, sans la faire simplement entrer de force dans le cadre des concepts traditionnels. Je me bornerai à vous présenter quelques réflexions sur ce sujet. L'extérieur dont je viens de parler ne doit pas être conçu d'une manière mécanique, en termes d'espace, mais comme la différence qualitative qui dépasse les oppositions présentes à l'intérieur de tous partiels antagoniques — par exemple l'opposition du capital et du travail — et n'est pas réductible à ces oppositions. Je veux dire : l'extérieur au sens des forces sociales représentant des besoins et des fins qui sont opprimés dans la totalité antagonique existante

et ne peuvent pas se déployer en elle. La différence qualitative du nouveau stade de la nouvelle société ne résiderait alors pas seulement dans la satisfaction des besoins vitaux et intellectuels (qui demeure certes la base de tout développement), mais plutôt dans le surgissement et la satisfaction de *nouveaux* besoins, qui sont étouffés dans la société antagonique. Ces nouveaux besoins trouveraient leur expression dans des relations humaines radicalement transformées et dans un environnement social et naturel radicalement autre : solidarité au lieu de la lutte concurrentielle ; épanouissement des sens au lieu de leur répression ; disparition de la brutalité, de la vulgarité et de leur langage ; paix en tant qu'état durable.

Je ne parle pas ici de valeurs et de fins, mais de *besoins*. Aussi longtemps que ces fins et ces valeurs ne deviendront pas des besoins réels, la différence qualitative entre l'ancienne société et la nouvelle ne se produira pas. Cet humanisme, toutefois, ne peut devenir une force sociale concrète que s'il est porté par des pouvoirs politiques et sociaux qui se sont rebellés et se rebellent contre l'ancienne totalité répressive.

Dans la mesure où la société antagonique s'unifie en une immense totalité répressive, le lieu social de la négation subit en quelque sorte un déplacement. La puissance du négatif naît en dehors de cette totalité répressive, animée par des forces et des mouvements que n'intègrent pas encore la productivité agressive et répressive de la société dite « d'abondance » ou qui se sont déjà libérés de ce développement, et ont ainsi la chance historique de s'engager

dans l'industrialisation et la modernisation en suivant une voie réellement différente, une voie humaine de progrès. C'est à cette chance que correspond la force de la négation au sein de la « société d'abondance », lorsqu'elle se rebelle contre ce système en tant que totalité. La force de la négation, nous le savons, ne se concentre aujourd'hui en aucune classe. Elle constitue actuellement une opposition encore chaotique et anarchique ; elle est politique et morale, rationnelle et instinctive ; elle est refus de jouer le jeu, dégoût de toute prospérité, obligation de protester. C'est une opposition faible, une opposition inorganique, mais qui, à mon sens, repose sur des ressorts et vise des fins qui se trouvent en contradiction irréconciliable avec la totalité existante.

1966

RÉFÉRENCES

Autorité et famille (Studie über Autorität und Familie), publié pour la première fois dans *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1936.

L'individu dans la Grande Société (The Individual in the Great Society) a d'abord formé le chapitre 3 de *A great Society?*, recueil de textes de différents auteurs édités par Bertram M. Gross, Basic Books, New York, 1966.

Sur le concept de négation dans la dialectique (Zum Begriff der Negation in der Dialektik), texte lu au Congrès Hegel qui s'est tenu à Prague en 1966 et publié pour la première fois dans *Filosoficky Casopis* 3, Prague, 1967.

L'édition allemande comprend en outre *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus* (pp. 7-54) qui a été publié en français dans *Philosophie et Révolution* (Bibliothèque Médiations, n° 60, 1969) sous le titre *Les manuscrits économique-philosophiques de Marx* (p. 41-120).

TABLE

Autorité et famille

Introduction	9
1. Luther et Calvin	16
2. Kant	50
3. Hegel	73
4. Contre-Révolution et Restauration ..	97
5. Marx	122
6. La transformation de la théorie bour- geoise de l'autorité en doctrine de l'Etat totalitaire (Sorel, Pareto)	145

L'individu dans la Grande Société

La Grande Société contre l'entreprise capitaliste	168
L'influence de l'industrialisme avancé sur les individus	174

Le concept d'individualisme et son évolution	183
Une éducation en vue de la contestation	188
Les contradictions internes du programme de la Grande Société	201
<i>Sur le concept de négation dans la dialectique</i>	209
Références	220

OUVRAGES D'HERBERT MARCUSE

Parus dans la Bibliothèque Médiations

Philosophie et Révolution, n° 60.

Vers la Libération, n° 71.