

HERBERT MARCUSE

**TOLÉRANCE  
RÉPRESSIVE**

SUIVI DE

**QUELQUES  
CONSÉQUENCES  
SOCIALES DE  
LA TECHNOLOGIE  
MODERNE**



TRADUIT DE L'ANGLAIS (AMÉRICAIN)  
PAR CHRISTOPHE DAVID

# SOMMAIRE

- 6 AVANT-PROPOS  
SE DONNER DE L'AIR!
- 34 TOLÉRANCE RÉPRESSIVE
- 88 QUELQUES CONSÉQUENCES SOCIALES  
DE LA TECHNOLOGIE MODERNE

# AVANT-PROPOS

## SE DONNER DE L'AIR!

### MARCUSE OU L'INDIGNATION MORALE

« Se battre. C'est ce qu'on fait quand le tout-ou-rien de l'existence est en question. » Vladimir Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, (entretien avec Béatrice Berlowitz), Paris, Gallimard, 1978, p. 121.

EN AVRIL ET JUIN 1969<sup>1</sup>, alors que les mouvements étudiants d'Europe de l'Ouest et des États-Unis connaissent leur thermidor bureaucratique et spectaculaire, ou bien, pour quelques groupuscules plus radicaux, s'enfoncent de plus en plus dans la spirale ténébreuse de la sous-culture irrationnelle ou de l'action directe terroriste, Herbert Marcuse adresse de La Jolla, Californie, puis de Londres, deux lettres virulentes à son ami Theodor W. Adorno revenu définitivement à Francfort et à l'*Institut für Sozialforschung* (Ifs) depuis la fin août 1953<sup>2</sup>. Celles-ci font

- 
1. Date à laquelle sort en France, aux éditions John Didier, le livre collectif de Herbert Marcuse, Barrington Moore Jr. et Robert Paul Wolff, *Critique de la tolérance pure*, dans lequel figure la traduction par Liliane Roskopf et Luc Weibel de « Tolérance répressive ». Ce texte, entièrement retraduit par Christophe David, est celui que nous proposons ci-après, pp. 34-86.
  2. Cf. Stefan Müller-Doom, *Adorno. Une biographie*, traduit de l'allemand par Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, 2004, pp. 331-382.

suite à un évènement brutal et inattendu qui cristallise les divergences théoriques et les dissonances d'implication politique entre Marcuse et Adorno au sujet de la *praxis* : l'évacuation forcée, *manu militari*, hors de l'Ifs, de 76 étudiants radicaux<sup>3</sup> adeptes du « démantèlement de la science bourgeoise » et des « Spartakus seminar »<sup>4</sup>, venus occuper un local afin de pouvoir y discuter des futures initiatives politiques. Ce sont Adorno, Rudolf Gunzert et Ludwig von Friedeburg, co-dirigeants de l'Institut, qui prennent la froide décision de faire intervenir la police de l'État dirigé par l'ex-nazi Kurt Georg Kiesinger. Selon eux, face à cette confrontation qui leur était imposée et « ne serait-ce que pour des raisons juridiques », il n'y avait pas d'autre choix que celui de « demander l'aide de la police pour faire évacuer l'Institut et de déposer une plainte pour violation de domicile contre M. Krahl et les personnes qui avaient pénétré avec lui dans les locaux. Tout particulièrement ceux qui considèrent la réforme radicale de l'université et de

- 
3. Dont l'élève d'Adorno, Hans-Jürgen Krahl – équivalent francfortois du leader berlinois de la « Subversive Aktion », Rudi Dutschke, dit Rudi « le rouge » – contre qui le théoricien critique avait porté plainte pour violation de domicile et agression au couteau à son encontre. Cette plainte donna lieu à un procès.
  4. Occupation de locaux universitaires pour des débats sur la réforme radicale de l'Université et sur les actions politiques de plus vaste envergure.

la société comme urgente pour réaliser une réalité constitutionnelle démocratique et sociale conforme à la loi fondamentale, ceux qui adhèrent sans restriction à cette intention de l'opposition extraparlamentaire, ceux-là se doivent de résister à sa criminalisation, d'où qu'elle vienne : de résister à toutes les tendances de formations inspirées par l'État autoritaire comme aux violences pseudo-anarchistes prétendues de gauche et aux actions crypto-fascistes de l'extrême droite<sup>5</sup> ».

Dans ses lettres, Marcuse, qui fut lui aussi victime de violences pendant ce grand soulèvement de 1967-1969<sup>6</sup>, défend une tout autre posture que celle de la condamnation d'un « fascisme de gauche » groupusculaire et finalement « pseudo-révolutionnaire » ou « pseudo-actif » (en tant que simple réaction au monde administré et reproduisant celui-ci). Comme durant toutes ces années 1960 de vives oppositions à l'autoritarisme de l'État et au fétichisme de la marchandise, il exprime sa profonde solidarité envers les étudiants qui luttent, même sans espoir, pour un avenir plus juste. Pour un avenir sans premiers ni derniers, sans forts ni faibles, sans riches ni pauvres, sans cette peste émotionnelle du Pou-

---

5. Note rédigée par Adorno, citée in Stefan Müller-Doom, *Adorno. Une biographie, op. cit.*, p. 476.

6. Stefan Müller-Doom évoque effectivement le fait que, durant l'automne 1968, Herbert Marcuse fut physiquement menacé et obligé de se cacher (cf. p. 475).

voir, de l'Ordre réactionnaire et de la Sécurité des propriétaires. Mais il ne s'agit pas seulement d'une solidarité d'ordre théorique, notionnelle ou conceptuelle, ni même d'une solidarité exclusivement politique, loin de là. Il est en effet indéniable que Marcuse sait parfaitement à cette époque, comme semble vouloir lui rappeler Adorno dans ses « Notes sur la théorie et la pratique », que face à ceux qui administrent la bombe atomique, quelques barricades ne font guère plus ressortir les pouvoirs en place que les calembredaines d'un amuseur de foules lancées au banquet du roi<sup>7</sup>. Dans *L'Homme unidimensionnel*, il l'avait d'ailleurs exprimé on ne peut plus clairement : « Étant donné les tendances totalitaires de la société unidimensionnelle, les formes et les moyens traditionnels de protestation ont cessé d'être efficaces – ils sont peut-être même devenus dangereux parce qu'ils préservent l'illusion de la souveraineté du peuple<sup>8</sup>. » Dès lors, cette solidarité dont Marcuse fait preuve au point de devenir « le » penseur de la contestation étudiante et marginale de 1968 – au point

- 
7. Cf. Theodor W. Adorno, « Notes sur la théorie et la pratique », in *Modèles critiques. Interventions – Répliques*, traduit de l'allemand par Marc Jimenez et Eliane Kaufholtz, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 332.
  8. Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduit de l'allemand par Monique Wittig et l'auteur, Paris, Éditions de Minuit, 1968, pp. 279-280.

aussi d'oser, avec un courage vivace et sous les feux croisés de ses ennemis comme de ses amis « politiques », plonger la théorie critique dans le bain des contradictions et des ambivalences de la totalité concrète, de l'effectivité impure – est une solidarité somatique, viscérale et intempestive *dans l'indignation morale*. Les lettres dont je parlais plus haut témoignent fortement de cela : « Nous ne pouvons pas, explique-t-il à Adorno, effacer le fait que ces étudiants sont influencés par nous (et certainement pas le moins par toi)... Nous savons (et ils savent) que la situation n'est pas révolutionnaire, ni même prérévolutionnaire. Mais cette situation est si horrible, si étouffante et dégradante que la rébellion contre elle contraint à une réaction biologique, physiologique : on ne peut plus le tolérer, on étouffe et il faut se donner de l'air. Et cet air frais n'est pas celui d'un "fascisme de gauche" (*contradictio in adjecto* !), c'est l'air que nous (au moins moi) aimerions respirer ne fût-ce qu'une fois, et qui n'est sûrement pas l'air de l'*Establishment*... » Et il poursuit, plus cinglant encore, dans son courrier de juin 1969 que je citerai longuement tant il révèle l'homme de conviction et de passion qu'était Marcuse : « Non, Teddy. Ce n'est pas notre vieil Institut que les étudiants ont investi. Tu sais aussi bien que moi

---

9. Lettre du 5 avril 1969, citée in Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, traduit de l'allemand par Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 1993, p. 615.

qu'il existe une différence essentielle entre le travail de l'Institut dans les années 30 et son travail dans l'Allemagne d'aujourd'hui. Cette différence qualitative ne provient pas d'une évolution de la théorie elle-même [...]. Notre (vieille) théorie a un contenu interne politique, une dynamique interne politique qui aujourd'hui plus que jamais pousse à prendre une position politique concrète. Cela ne veut pas dire donner des "conseils pratiques" [...]. Comme toi je considère qu'il serait irresponsable de conseiller du haut de mon bureau l'action à ceux qui sont prêts en pleine conscience à se faire casser la tête pour leur affaire. Mais à mon sens, cela veut dire que pour continuer à être notre "vieil Institut", nous devons écrire et agir aujourd'hui autrement que dans les années 30... Tu écris, pour introduire ton idée de la "froideur", qu'à l'époque nous aurions aussi supporté l'extermination des Juifs sans passer à la *praxis* "pour la simple raison que celle-ci nous était barrée". Oui, et justement aujourd'hui elle ne nous est pas barrée. La différence des deux situations est celle qui sépare le fascisme de la démocratie bourgeoise. Celle-ci nous donne aussi des libertés et des droits. Mais dans la mesure où la démocratie bourgeoise, à cause de ses antinomies immanentes, se ferme à la transformation qualitative, et ceci à travers le processus parlementaire démocratique lui-même, l'opposition extra-parlementaire devient la seule forme de "*contestation*" : "*civil disobedience*", action directe. Et les formes de cette action

n'obéissent pas non plus au schéma traditionnel. Dans ces formes, il y a beaucoup de choses que je condamne, comme toi, mais je m'en accommode et les défends contre leurs adversaires parce que la défense et le maintien du *statu quo* et son coût en vies humaines sont justement bien plus élevés. C'est là que réside sûrement la plus profonde divergence entre nous<sup>10</sup>.»

En France, au même moment, il y avait aussi Vladimir Jankélévitch pour incarner coûte que coûte une telle éthique de la résistance face aux purismes conceptuels des résignés ou aux pondérations esthétiques infinitésimales des indécis. Mieux valait pour lui le manichéisme et la binarité radicale du « oui ou non » que l'engluement machiavélique dans les complexités paperassières et les tolérances si rationnelles, si pragmatiques et finalement de si *mauvaise volonté* à l'égard d'un insupportable état de fait. Le Grand Refus que Marcuse considère comme la négation de la forme pure de la domination instaurée par les démocraties bourgeoises capables d'administrer technologiquement la vie par un chantage permanent au confort, au pouvoir d'achat et aux loisirs organisés, trouve en effet un autre défenseur en ce philosophe paradoxal du *presque-rien* de l'absolument autre et du *tout-ou-rien* de l'existence, qui n'hésite pas, âgé de 65 ans, à passer Mai 68 dans la « république de

---

10. Lettre du 4 juin 1969, citée in *ibid.*, pp. 615-616.

sauvages<sup>11</sup>» des étudiants de la Sorbonne et de Censier. Ce qu'il dit de l'indignation morale et du refus absolu doit aujourd'hui siffler aux oreilles des cyniques bureaucrates, syndicalistes et politiques de la *collaboration de classe*, comme les stridences et les sirènes du *Tuning up* de Varèse aux pavillons d'un collégien branché sur MP3! «L'indignation morale, explique Jankélévitch, est le seul moteur grâce auquel nous passons du constat notionnel à l'effectivité, et du spectacle platonique de l'inégalité au refus insurrectionnel du scandale. [...] La morale n'est pas là pour enrichir les riches ni pour fortifier les forts, l'injustice "immanente" s'en charge elle-même, qui ne cesse d'élargir monstrueusement les inégalités et d'agrandir vertigineusement les latifondes. Chacun sait que l'argent va aux riches, la chance aux heureux, les honneurs aux hommes déjà importants (car c'est l'importance qui nous rend importants!); les

-----  
11. «Les étudiants ne sont pas un troupeau. C'est un peuple.

C'est une nation. La nation étudiante. En 1968, c'était même des peuplades un peu sauvages. Mais je m'étais acclimaté à elles. Avec elles, j'étais chez moi. Nous vivions dans une république. Une république de sauvages qui avait ses lois propres. [...] Quelle vie tumultueuse, sans cesse renouvelée, parfois dangereuse, souvent lassante, épuisante même.

Il faut bien dire que les journées de Censier, celles de la Sorbonne de 1968, ce n'était pas rien. Il fallait une certaine trempe pour tenir le coup. Quant à moi, elles ont changé ma vie.» Entretien avec Vladimir Jankélévitch, in Guy Svarès, *Vladimir Jankélévitch*, Lyon, La Manufacture, 1986, p. 71.

décorations attirent les décorations et vont d'elles-mêmes garnir les poitrines déjà constellées. Sans le régulateur moral, l'inégalité est ainsi livrée à la fièvre de la frénésie inflationniste. Tels sont les monstres de la puissance, d'une puissance folle d'elle-même, et qui obéit à une espèce de prolifération cancéreuse. Ces exagérations caricaturales, la justice les endigue comme elle peut. Notre indignation les dénonce. [...] Le refus bouscule la belle pyramide des valeurs. Disons que le refus est un *geste gordien*, comme le geste d'Alexandre le Grand... Il est vrai qu'Alexandre était un militaire ! Le refus est l'épée qui tranche d'un seul coup les arguties et les sophismes prometteurs en leur opposant le monosyllabe *Non*. Il y a des choses qu'on ne doit jamais accepter, en aucun cas, sous aucune forme ; dans aucune circonstance, même si les gendarmes nous le permettent, même si notre philosophie nous y autorise et trouve pour cela des arguments très raisonnables : à notre philosophie de s'arranger, de se déranger, de se serrer pour faire une place dans la jolie marqueterie de ses concepts à la cruelle dissonance du refus. Du refus absolu<sup>12</sup>.» Ce genre d'appel devrait-il à jamais sonner creux sous prétexte qu'il est encore trop imprégné de la « froideur bourgeoise » sans laquelle personne, pas même le mora-

---

12. Vladimir Jankélévitch et Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 113, 178, 141-142.

liste sincèrement indigné, ne pourrait plus vivre en ce monde absolument barbare et criminel, comme le pensait Adorno<sup>13</sup>?

En écrivant «Tolérance répressive» en 1964 (publication en 1965), et en le dédiant à ses étudiants de la Brandeis University devenus actifs politiquement (lutte pour les droits civiques dans le Sud des États-Unis, *Free Speech Movement*, manifestations contre la guerre du Vietnam et refus des ordres de mobilisation, etc.) Marcuse ne scotomise pas ce que pointe le *triste savoir* de son ami, mais il préfère saisir l'instant de ce bouleversement, qu'il sait

---

13. Cf. Theodor W. Adorno, «Notes sur la théorie et la pratique», p. 338. Il cible évidemment Marcuse lorsqu'il affirme : «Parmi les arguments dont dispose l'activisme, il en est un, très éloigné, il est vrai, de la stratégie politique dont on se vante, mais qui possède une force suggestive d'autant plus grande : il faudrait opter pour les mouvements de protestation justement parce qu'on reconnaît qu'ils sont objectivement désespérés, selon le modèle de Marx dans la Commune de Paris [...]. La défaite inéluctable imposerait en tant qu'instance morale la solidarité même à ceux qui prévoient la catastrophe et ne se seraient pas pliés au *diktat* d'une solidarité à sens unique ; quiconque est resté sensible à ce genre d'appel n'a pas pu voir qu'il sonnait creux. [...] Celui qui s'imagine, en tant que produit de la société, être à l'abri de la froideur bourgeoise, se fait des illusions autant sur lui-même que sur le monde ; sans cette froideur, personne ne pourrait plus vivre.»

éphémère, irréversible et comme touché par une grâce acrobatique, funambulesque, qui ne se répètera pas. En *ingénieur d'occasion*, il ose chambouler la philosophie en général et la théorie critique en particulier. Il ose leur faire prendre l'air de la révolte en chair et en os. Il ose choisir le camp des faibles, exclus, défavorisés, marginaux et rebelles, et surtout en tirer les conséquences théoriques, même les plus rudes, même les plus scandaleuses. En toile de fond du profond désaccord entre Marcuse et Adorno (auquel on peut ajouter Max Horkheimer devenu, durant cette période, un gestionnaire glacial et quelque peu cynique de l'Ifs), il y a donc ce texte, traduit en allemand en 1966, qui jette la théorie critique dans les affres et la chaleur, certes ambiguës, de la *praxis* des désespérés. Car en substance, Marcuse invite tout de même à un renversement radical de point de vue, qui fait encore grincer les dents des stylographes carriéristes et des thésaurisateurs de « faits sociologiques »<sup>14</sup>.

---

14. Cf. notamment Frédéric Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification, Tome 2: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1998. Choisisant le camp sociologique d'Alain Touraine, dont l'attitude en Mai 68 ne fut pas admirable, Vandenberghe estime au sujet de Marcuse que « ce n'est pas la société unidimensionnelle qui explique ses prémisses métathéoriques, mais l'inverse. C'est seulement si cette métathéorie avait été soumise à une révision, et donc si l'espace métathéorique avait été rouvert, et si Marcuse avait

Il propose que la philosophie politise et historicise la «tolérance pure», afin qu'en son nom ne soit plus toléré l'intolérable et qu'au contraire l'intolérance au *contenu libérateur de la tolérance* apparaisse au grand jour comme l'obstacle essentiel à l'épanouissement de subjectivités autonomes, seules capables de créer un mode de vie qualitativement nouveau. Il propose aussi que le droit légitime le versant intolérant de la tolérance et, par conséquent, la violence révolutionnaire des dominés afin que l'oppression infligée ne soit plus infinie. Il appelle à ce que les sciences abandonnent le paradigme de l'objectivité et de la neutralité «bienveillantes», afin que la rationalité ne serve plus l'instrumentation et la destructivité dominantes des propriétaires mercantiles de l'appareil biotechnologique et militaire. Il avance l'idée dérangeante que les parlementaires ne soient pas *totalemment* démocrates pour ne pas faire basculer la

---

vraiment pris en compte la dimension de l'historicité, au sens de Touraine, qu'il aurait pu passer de la négation fantôme à la négation déterminée de la société. Or, faute d'une telle révision, Marcuse, poussé par un négativisme radical, a sombré dans un anarcho-activisme ultragauchiste qui rejoint dans ses extrêmes le décisionnisme de la révolution conservatrice». Sans doute doit-on attendre de Vandenberghe qu'il révise, selon les perspectives de Touraine, la théorie critique, pour qu'elle ne soit plus l'arme des gauchistes (objectivement trotsko-fascistes pour parler comme le PCF), mais celle du pouvoir social-démocrate?

démocratie dans le totalitarisme – qu’ils interdisent enfin les partis d’extrême droite, fascistes, antisémites et racistes, au lieu de négocier avec eux la prolongation de leurs mandats. Et enfin, il invite les éducateurs à engendrer et cultiver le besoin de libération de l’esprit *contre* l’endoctrinement des mass-media, *par* un «endoctrinement contraire». Ce que Marcuse apporte dans ce texte-étincelle qui met le feu aux poudrières de son œuvre et embrase le ciel moral des institutions du rabougrissement de la vie, tient en ces quelques lignes aussi limpides que redoutables, malheureusement actualisables à l’envie et selon une logique du *pire* : «Le lieu politique de la tolérance a changé: alors qu’elle est plus ou moins tranquillement et constitutionnellement retirée à l’opposition, elle est transformée en comportement obligatoire lorsqu’il s’agit des politiques établies. La tolérance est passée d’un état actif à un état passif, de la pratique à la non-pratique : *laissez-faire* les autorités constituées ! Ce sont les gens qui tolèrent le gouvernement qui, à son tour, tolère une opposition dans le cadre déterminé par les autorités constituées. La tolérance vis-à-vis de ce qui est radicalement mauvais semble bonne parce qu’elle sert la cohésion du tout qui est en route vers l’abondance ou vers plus d’abondance. Le fait qu’on tolère la crétinisation systématique aussi bien des enfants que des adultes par la publicité et la propagande, la libération des pulsions destructrices au volant dans un style de conduite agressif, le recrute-

ment et l'entraînement de forces spéciales, la tolérance impuissante et bienveillante vis-à-vis de l'immense déception que suscitent le marchandisage, le gaspillage et l'obsolescence planifiée – toutes ces choses ne sont pas des distorsions ou des aberrations, elles sont l'essence d'un système qui n'encourage la tolérance que comme un moyen de perpétuer la lutte pour l'existence et de réprimer les alternatives. Dans les domaines de l'éducation, de la morale et de la psychologie, les autorités multiplient les déclarations bruyantes contre l'augmentation de la délinquance juvénile ; elles font moins de bruit contre la fière présentation – en mots, en images et en actes – de missiles, de roquettes et de bombes toujours plus puissants, qui “incarnent” la délinquance adulte de toute une civilisation<sup>15</sup>.»

Quarante ans nous séparent de ce texte, quarante ans pendant lesquels la tolérance n'a jamais quitté les bras de l'opresseur pour se faire le bouclier charitable de ses exactions patentes. Faut-il vraiment dresser ici une liste des répressions que le principe de tolérance démocratique est encore en mesure de protéger de *l'intolérance libérante des gouvernés-employés-télévisés* ? Crapuleries étatiques de voyous au gouvernement, guerres impérialistes et néocoloniales dévastatrices, pratiques dictatoriales et exterminatrices ornées par l'idéologie

---

15. Cf. ci-après, pp. 36-37.

du « pluralisme culturel », manifestations délirantes du langage de la haine, de la nécrophilie ou du sadomasochisme en *prime time*, orgies du spectacle sous le nez de la misère, expériences nanotechnologiques et génétiques de contrôle et de manipulation des populations, affaires maffieuses au plus haut sommet des multinationales du béton, des armes, du sport, de l'agroalimentaire, de l'aérospatial et autres conquêtes pour la « liberté » de l'homme civilisé, sans oublier les ravages causés par le principe de rendement sur l'écosystème et la biodiversité... Chaque oubli serait encore le signe d'une mansuétude servile à l'égard de cette invivable vie que nous nous efforçons de trouver viable, sans même reprendre la rue aux architectes de l'étouffement et aux magnats de l'immobilisme ! Pour autant, aucune stratégie politique d'opposition à cet état de fait de plus en plus monstrueux, ne saurait se départir de l'indignation comme on le ferait d'une relique poussiéreuse du XIX<sup>e</sup> siècle abandonnée dans le grenier de l'inconscient. C'est cet emportement venant d'un *je-ne-sais-où*, c'est ce tremblement intérieur qui braque nos sens tout en les éveillant et crispe nos habitudes tout en les bouleversant, qui est au fondement même d'une action dont on se sent toujours le contemporain lucide plutôt que l'étranger hagard. Une action qui ne risque pas de basculer dans la *mauvaise foi* gestionnaire, bureaucratique, technocratique ou pragmatique des « horizons indépassables ». Que cette indignation fasse place, un jour ou l'autre,

au constat blasé que « plus ça change, plus c'est la même chose » et s'ouvre alors, à la place de *l'occasion créatrice* offerte par la tragique irréversibilité du temps, la lourde porte des bureaux feutrés où la stratégie révolutionnaire s'écrit à la machine de l'adaptation, à grandes frappes aussi dogmatiques que pusillanimes. Marcuse ne parle pas d'autre chose quand il avance ce concept oxymoronique de *tolérance répressive* : celle-ci s'attaque aux racines des pensées et des actions contestataires, subversives et critiques ; elle inocule une invisible peste bubonique dans les cellules germinales de l'indignation morale. Il en tire une formule que d'aucuns ne sauraient lire sans être saisis par la honte et qui doit aujourd'hui nous servir de conscience critique et éthique *anticipatrice* : « Si la tolérance démocratique avait été suspendue lorsque les futurs leaders nazis commençaient leur campagne, l'humanité aurait eu une chance d'éviter Auschwitz et une guerre mondiale<sup>16</sup>. »

Bien que Marcuse, mort en 1979, n'ait pas eu la chance, que nous aurons bientôt, de muscler son cerveau pour une poignée de dollars en une dizaine de séances de « brainbuilding<sup>17</sup> », il n'en reste pas moins vrai que sa dia-

---

16. Cf. ci-après, p. 69.

17. Le « brainbuilding » des neurones est une technique de stimulations de certaines zones du cerveau par des électrodes activées grâce à une télécommande. Ainsi seraient développés

lectique négative de la tolérance reste à la fine pointe de l'inexistante existence que nous sommes censés parcourir en ligne droite et *citius, altius, fortius*, aujourd'hui. Il est aisé de s'en apercevoir en lisant les déconstructions proposées par Jacques Derrida, ou les timides renforts constitutionnels de Jürgen Habermas au sujet de la tolérance après les attentats terroristes du 11 septembre 2001<sup>18</sup>. Ceux-ci apparaissent comme de simples bavardages éthérés par rapport à la radicalité dialectique et à la dialectique de la radicalité, toutes deux médiées par la totalité concrète aliénante, que propose Marcuse dans « Tolérance répressive ». En effet, contrairement à ce dernier, Derrida ne s'attache pas aux conditions politiques d'appropriation de la tolérance et de modification de son *télos* comme de ses *possibles*. Après avoir signalé l'origine chrétienne de la tolérance en tant que charité, il affirme qu'elle est « toujours du côté de la "raison du plus fort", [que] c'est une marque supplémentaire de souveraineté ; c'est le bon visage de la souveraineté qui, depuis sa hauteur, signifie à l'autre : je

---

par simple programmation la mémoire de travail, l'attention visuelle, le calcul mental, la concentration ou l'imagerie motrice. L'équivalent du « bulbocrâne » dont parlait Philip K. Dick dans *Le Dieu venu du Centaure (The Three stigmata of Palmer Eldrich)* en 1964 ! Cf. *Le Monde*, 10 novembre 2007.

18. Cf. Jacques Derrida et Jürgen Habermas, *Le « Concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris, Galilée, 2003.

te laisse vivre, tu n'es pas insupportable, je te laisse une place chez moi, mais ne l'oublie pas, je suis chez moi ». Il ne peut donc opposer à cette « tolérance pure » qu'une « pure hospitalité » (« hospitalité inconditionnelle », « hospitalité d'invitation »<sup>19</sup>) dont une déconstruction rigoureuse ferait pourtant parvenir aux mêmes conclusions que celles tirées pour la tolérance. Sans déterminations historiques, l'hospitalité ne saurait être perçue par un « sans domicile fixe » du métro parisien que comme une moquerie supplémentaire lancée avec cynisme par la « France des propriétaires »... Au lieu de voir que la base de la tolérance universelle, de la tolérance libératrice et aimante, est sapée par les applications concrètes de la tolérance *en faveur d'intolérables oppresseurs et gestionnaires de cadavres* voyageant librement dans les sociétés démocratiques bourgeoises, Derrida fige dans l'ethnocentrisme chrétien un concept pourtant porteur du « miracle du Nous<sup>20</sup> ». De la tolérance à l'hospitalité, se joue en fait un subtil déplacement dans la vision du monde proposée. Car si la tolérance aimante est l'adaptation de l'homme à un monde de désaccord, à la désharmonie générale dans laquelle se loge tout à son aise le dissonant, le contradictoire, l'opposant, l'indigné ou le récalcitrant, l'hospitalité est bien plutôt la vertu des mondes leibni-

---

19. *Ibid.*, pp. 187-188.

20. Vladimir Jankélévitch, *Les Vertus et l'amour*, tome 2, Paris, Flammarion, 1986, p. 104.

ziens où tout est (doit être) pour le mieux et où l'orgue harmonieux des grandes coalitions fait taire les mécontentes et chasse les irrévérencieux. Monde qui ne sera jamais le nôtre, ou qui ne l'est que par le truchement des idéologies totalitaires de « l'harmonie sociale » et par l'insonorisation des geôles du service de la torture<sup>21</sup>. Marcuse insiste sur un point précis et lourd de conséquences politiques, que Derrida, résigné à l'état des choses telles qu'elles se prêtent à l'ingénierie de la déconstruction, préfère délaissier: « Les conditions sous lesquelles la tolérance peut à nouveau devenir une force d'émancipation et d'humanisation restent encore à créer. Quand la tolérance sert principalement à protéger et conserver une société répressive, quand elle sert à neutraliser toute opposition et à rendre les hommes imperméables à toute forme de vie autre et meilleure, alors elle a été pervertie<sup>22</sup>. » Quant à Habermas, s'il démasque avec brio le piège de la déconstruction derridienne, en montrant notamment qu'elle barre le passage, dans l'histoire concrète des hommes, à une véritable démocratie *participative fonctionnelle* au sein de laquelle « les citoyens s'accordent réciproquement les mêmes droits » et ne laissent aucune place à une « autorité qui fixerait le seuil de ce qui est *unilatéralement tolérable*<sup>23</sup> », il demeure bien en deçà de l'engagement

---

21. Ce qui est très exactement le projet politique du Parti communiste chinois courtoisé par les « grandes démocraties occidentales ».

22. Cf. ci-après, p. 71.

viscéral de Marcuse pour une écriture combative mise au service de minorités agissantes dont l'intention première est de sortir du *statu quo morbide* : en finir avec la lutte pour la vie, cesser de perdre sa vie à la gagner ! L'État de droit démocratique sur lequel Habermas fonde ses espoirs de social-démocrate, cet État de droit dont la constitution « va même jusqu'à tolérer la résistance de dissidents », est l'exacte illustration de ce que dénonce Marcuse. Car Habermas s'empresse de donner une limite constitutionnelle à la résistance des dissidents : « À la condition toutefois que cette résistance transgressive des règles en vigueur se justifie d'une manière recevable eu égard à l'esprit et à la lettre de la Constitution elle-même, et qu'elle recoure à des moyens qui donnent à leur lutte le caractère d'un appel à la majorité afin qu'elle reconsidère sa décision<sup>24</sup>. » C'est bien là tout le courage de Marcuse que d'avoir déterré avec « Tolérance répressive » le problème central mais refoulé – sans doute par cette même « froideur bourgeoise » dont parle Adorno – de la « violence révolutionnaire » des minorités, de la violence *jusqu'au crime* des opprimés prenant conscience de leur situation misérable. Violence qui est *qualitativement différente* de la violence mortifère des oppresseurs ou des violences réaction-

---

23. Jacques Derrida et Jürgen Habermas, *Le « Concept »*  
du 11 septembre, *op. cit.*, p. 76.

24. *Ibid.*, p. 77.

naires (dont la terreur religieuse fait évidemment partie). Sur ce point aussi, il est rejoint par Jankélévitch qui propose une mise au point exemplaire à ce sujet et qui fait de la question des moyens de la libération une contradiction morale qu'aucune Constitution ne saurait prévoir ni administrer: « Peut-on employer la violence contre la violence? Les jeunes gens avec qui j'ai défilé ces jours-ci disaient: "Contre la violence fasciste, violence populaire." Donc on a le droit d'utiliser la violence contre la violence. De toute manière, il y a une contradiction. Étant donné la condition humaine, étant donné les rapports de forces, étant donné l'état de finitude de l'homme, on ne peut pas être pur, agir d'une manière absolument cohérente et limpide, et par exemple convaincre les méchants qu'ils sont des méchants. Par conséquent, contre la violence, la violence est permise. Parce que si, comme théoriquement c'est mon avis, il fallait éliminer entièrement la violence et ne pas résister au mal – c'est-à-dire vaincre le mal en ne lui résistant pas, comme le prêchent Tolstoï, Gandhi... – eh bien, nous n'aurions pas résisté à l'envahisseur et puis nous serions nazis en ce moment, si je comprends bien! Il n'y avait pas d'autres moyens que de prendre les armes, ce qui était un devoir sacré [...], disons plutôt un devoir irrécusable. [...] Par conséquent, à ce point de vue-là, le droit de tuer le tyran c'est la moindre contradiction. Il est moins contradictoire de tuer un tyran, contrairement à nos principes qui excluent l'homicide, que de suppor-

ter le tyran qui vous tuera et qui supprimera peut-être notre nation, notre société... pendant un millénaire<sup>25</sup>.»

Tout cela n'est pas très raisonnable, se plairont à rétorquer les perroquets et persifleurs de la raison marchande<sup>26</sup>. «Complexité» à hue et à dia, «mondialisation» en moulin à prière, ils finissent par convaincre, à l'aide de l'appareil d'endoctrinement médiatique, que *seule la soumission est rationnelle* tandis que la lutte pour une vie pacifiée, libérée de la malédiction du travail et du fétichisme de la marchandise, n'est qu'un résidu irrationnel ou une maladie infantile du progrès. Or, c'est aussi de la genèse sociale de cette nouvelle soumission aux faits et au système techno-marchand qui a pris en charge les conditions de production de la pensée rationnelle, dont Marcuse se fait le virulent critique dans cet autre texte, datant de 1941 : «Quelques conséquences sociales de la technologie moderne<sup>27</sup>.» Les points qui y sont développés sont bien, comme l'affirme Gérard

---

25. Vladimir Jankélévitch, «Corps, violence et mort», entretien réalisé par Jean-Marie Brohm in *Quel Corps ?*, Paris, Les Éditions de la Passion, 1986, pp. 120-121.

26. Sur la critique de la raison marchande, cf. Philippe Riviale, *Le Principe de misère*, Paris, Éditions du Félin, 2007.

27. Herbert Marcuse, «Some social implications of modern technology», *Studies in philosophy and social science*, volume IX, n° 3, 1941, pp. 414-439. Cf. ci-après pp. 87-142.

Raulet, «à l'origine de la thèse de l'unidimensionnalité<sup>28</sup>». On y retrouve en effet cette dialectique si mobile, oscillant tel un pendule de sourcier de la *négation déterminée* des mécanismes de la conformation à l'*utopie positive* d'une vie par-delà le royaume de la nécessité, qui ne cherche pas à simplifier les problèmes mais à *radicaliser nos volontés de les résoudre* pour qu'ils ne s'incrusteront pas sur nos pensées comme le ferait un parasite suceur de sang. Terriblement visionnaire, ce texte que plus de soixante ans séparent des laborieuses dissertations des «nouveaux nouveaux philosophes», possède le tranchant lumineux des bonnes lames dans la pénombre. Il permet de comprendre à partir de quelle matrice rationnelle se décryptent les stabilisations de plus en plus profondes d'un système pourtant ouvertement injuste et qu'aucune raison ne semble pouvoir justifier. La dialectique régressive de la raison s'exprime selon Marcuse en ces termes : «Les individus ne sont pas dépouillés de leur individualité par une contrainte extérieure, mais par la rationalité même dans laquelle ils vivent. La psychologie industrielle a parfaitement compris que "les dispositions des hommes [étaient] des habitudes émotionnelles fixes et, en tant que telles, des modèles de réaction plutôt assurés". C'est vrai, la force qui

-----

28. Gérard Raulet, *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Paris, PUF, 1992, p. 120.

transforme l'activité humaine en une série de réactions assurées est une force extérieure: le processus de la machine impose aux hommes les modèles d'un comportement mécanique et, moins l'individu devient indépendant de ces modèles, plus il suit les normes de l'efficacité concurrentielle qui lui sont imposées de l'extérieur. Mais l'homme ne vit pas cette perte de liberté comme l'œuvre d'une force hostile et étrangère; il abandonne sa liberté au *dictum* de la raison elle-même. Le problème aujourd'hui, c'est que l'appareil auquel l'individu doit s'ajuster et s'adapter est devenu si rationnel que la contestation et la libération individuelles ne semblent pas seulement désespérées, mais aussi profondément irrationnelles. Le système de vie créé par l'industrie moderne est un système hautement opportuniste, commode et efficace<sup>29</sup>.» Voilà pourquoi Marcuse utilise aussi cette formule que l'on devrait voir plus souvent sur les murs que *NTM* ou *Nike la police*: «S'en sortir, c'est se soumettre à l'appareil<sup>30</sup>.»

Puissent ces deux textes, «Tolérance répressive» et «Quelques conséquences sociales de la technologies modernes», rendre hommage aux étudiants et intellectuels enragés qui, en 1968, refusèrent d'investir dans

---

29. Cf. ci-après, pp. 104-105.

30. *Ibid.*, p. 100.

une « vie réussie » et ne tolérèrent justement pas le *chantage à la vie et à la mort*<sup>31</sup> des administrations de l'idéologie capitaliste du bien-être asservi et de la répression raisonnable. Puissent-ils aussi être dressés devant les visages fendus d'un sourire de hyène, tel un miroir de l'hideuse compromission politique de ceux et celles qui ont fait de l'imagination, de la jouissance et du désir les sésames diaboliques de leurs réussites en affaires, de leurs ascensions personnelles aux postes de pouvoir, aux postes de commande, aux postes de l'imposture. Puissent-ils enfin armer théoriquement et moralement les jeunes (étudiants ou non) d'aujourd'hui qui, privés de leur pensée comme de leur corps par le mode de production technologique et sportif de l'abrutissement généralisé, s'efforcent malgré tout de (se) donner de l'air dans un monde qu'ils éprouvent encore, quelque part dans le presque-rien de leurs intuitions et de leurs spon-

---

31. Sur ce thème du chantage à la vie et à la mort, cf. Louis-Vincent Thomas, *Mort et Pouvoir*, Paris, Payot, 1978. « De central, le pouvoir est devenu diffus, s'exerçant de manière indirecte par les rouages de la société. Et s'il lui arrive encore de *prendre*, sa raison d'être est avant tout de *donner*, de *distribuer*, d'*organiser* suivant les normes conformes à l'idéologie qu'il s'est choisie. Ce n'est plus le droit de mort qui constitue sa prérogative exclusive, c'est la gestion de la vie [...]. Dès lors, il n'est point de salut hors des normes qu'il propose. C'est en cela que le chantage à la vie rejoint le chantage à la mort: "Au vieux droit de faire mourir ou de laisser vivre

tanéités, comme définitivement irrespirable et contraire aux germinations, aux *évolutions créatrices* du vivant<sup>32</sup>.

**Fabien Ollier, janvier 2008**

s'est substitué un pouvoir de *faire vivre* ou de *rejeter* dans la mort." D'où la course au travail, à l'argent, à la compétition, au prestige social, autant d'appâts qui donnent l'illusion de la vie » (pp. 173-174).

**32.** Cf. Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, 1907, Paris, PUF, 1969 et Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959.

# TOLÉRANCE RÉPRESSIVE

---

**CET ESSAI EXAMINE LA FORME qu'a prise l'idée de tolérance dans notre société industrielle avancée. La conclusion à laquelle il aboutit est que réaliser l'objectif de la tolérance exigerait l'intolérance vis-à-vis des politiques, attitudes et opinions dominantes et l'extension de la tolérance aux politiques, attitudes et opinions qui sont réprimées ou déclarées hors-la-loi. Autrement dit, aujourd'hui, la tolérance ressemble de nouveau à ce qu'elle était à son origine, au début de la période moderne : c'est un but partisan, une notion et une pratique subversives et émancipatrices. Or ce qui est proclamé et pratiqué aujourd'hui sous le nom de tolérance sert, au contraire, dans nombre de ses manifestations les plus effectives, la cause de l'oppression.**

**L'auteur est pleinement conscient qu'actuellement, il n'existe aucun pouvoir, aucune autorité, aucun gouvernement qui soit prêt à donner une traduction pratique de la tolérance émancipatrice, mais il croit que c'est la tâche et le devoir de l'intellectuel de conserver et de rappeler des possibilités historiques qui semblent être devenues des possibilités utopiques, que c'est à lui de briser la concrétude de l'oppression afin d'ouvrir un**

espace mental où cette société pourrait être reconnue pour ce qu'elle est et pour ce qu'elle fait.

La tolérance est une fin en soi. L'élimination de la violence, la réduction de la répression dans les proportions requises pour protéger l'homme et les animaux de la cruauté et de l'agression sont des conditions préalables à la création d'une société humaine. Une telle société n'existe pas encore et notre progression vers elle est peut-être plus freinée aujourd'hui qu'elle ne l'était auparavant, par la violence et la répression qui sévissent désormais à l'échelle planétaire. La violence et la répression sont adoptées, pratiquées et défendues de la même façon par les gouvernements démocratiques et les gouvernements autoritaires comme des moyens de dissuasion contre la guerre nucléaire, comme des opérations de police dirigées contre la subversion, comme une aide technique dans le combat contre l'impérialisme et le communisme, comme une méthode de pacification dans les massacres néo-coloniaux, et les gens soumis à ces gouvernements sont éduqués pour soutenir que de telles pratiques sont nécessaires au maintien du *statu quo*. La tolérance est étendue à des politiques, des états et des modes de comportement qui ne devraient pas être tolérés parce qu'ils font obstacle – quand ils ne les détruisent pas – aux chances de créer une existence exempte de peur et de misère.

Cette sorte de tolérance renforce la tyrannie de la majorité contre laquelle se sont élevés les libéraux authentiques. Le lieu politique de la tolérance a changé : alors qu'elle est plus ou moins tranquillement et constitutionnellement retirée à l'opposition, elle est transformée en comportement obligatoire lorsqu'il s'agit des politiques établies. La tolérance est passée d'un état actif à un état passif, de la pratique à la non-pratique : *laissez-faire*<sup>1</sup> les autorités constituées ! Ce sont les gens qui tolèrent le gouvernement qui, à son tour, tolère une opposition dans le cadre déterminé par les autorités constituées.

La tolérance vis-à-vis de ce qui est radicalement mauvais semble bonne parce qu'elle sert la cohésion du tout qui est en route vers l'abondance ou vers plus d'abondance. Le fait qu'on tolère la crétinisation systématique aussi bien des enfants que des adultes par la publicité et la propagande, la libération des pulsions destructrices au volant dans un style de conduite agressif, le recrutement et l'entraînement de forces spéciales, la tolérance impuissante et bienveillante vis-à-vis de l'immense déception que suscitent le marchandisage, le gaspillage et l'obsolescence planifiée – toutes ces choses ne sont pas

---

1. En français dans le texte. Dans la suite, tous les mots ou expressions « en français dans le texte » seront en italiques et suivis d'un astérisque. (N.d.T.)

des distorsions ou des aberrations, elles sont l'essence d'un système qui n'encourage la tolérance que comme un moyen de perpétuer la lutte pour l'existence et de réprimer les alternatives. Dans les domaines de l'éducation, de la morale et de la psychologie, les autorités multiplient les déclarations bruyantes contre l'augmentation de la délinquance juvénile ; elles font moins de bruit contre la fière présentation – en mots, en images et en actes – de missiles, de roquettes et de bombes toujours plus puissants, qui symbolisent la délinquance adulte de toute une civilisation.

Selon une proposition dialectique, c'est le tout qui détermine la vérité – pas au sens où le tout serait antérieur ou supérieur à ses parties, mais au sens où sa structure et sa fonction détermineraient tout état et toute relation particulière. Ainsi, à l'intérieur d'une société répressive, même les mouvements progressistes menacent de s'inverser en leur contraire, tout dépend de leur degré d'acceptation des règles du jeu. Prenons un des cas les plus discutables : l'exercice des droits politiques (comme voter, écrire des lettres aux journaux, aux sénateurs, etc., participer à des manifestations contestataires ayant renoncé *a priori* à répondre à la violence par la violence) dans une société entièrement administrée, sert à renforcer son administration en attestant de l'existence de libertés démocratiques qui, en réalité, ont changé de contenu et fini par perdre toute effectivité.

Dans un tel cas, la liberté (d'opinion, de rassemblement, de parole) devient un instrument pour absoudre la servitude. Pourtant (et c'est seulement ici que se révèle tout le sens de la proposition dialectique), l'existence et l'usage de ces libertés restent des conditions préalables au rétablissement de leur fonction oppositionnelle, à condition qu'on intensifie l'effort pour transcender leurs limitations (qu'elles se sont souvent imposées elles-mêmes). En général, la fonction et la valeur de la tolérance dépendent du sens de l'égalité qui a cours dans la société où elle est pratiquée. La tolérance elle-même est soumise à un critère décisif: sa portée et ses limites ne peuvent pas être définies dans des termes empruntés à la société où elle est pratiquée. Autrement dit, la tolérance n'est une fin en soi que lorsqu'elle est véritablement universelle, pratiquée aussi bien par les gouvernants que par les gouvernés, par les seigneurs que par les paysans, par les shérifs que par leurs victimes. Une telle tolérance universelle n'est possible que lorsque aucun ennemi n'exige que les gens soient éduqués et entraînés à la violence et à la destruction militaires dans l'intérêt de la nation. Tant qu'on n'est pas dans cette situation, les conditions de la tolérance sont « remplies »: elles sont déterminées et définies par l'inégalité institutionnalisée (qui est certainement compatible avec une égalité constitutionnelle), c'est-à-dire par le fait que la société est une société de classes. Dans une telle société, la tolérance est *de facto* limitée à la fois par la violence légale ou

répression (la police, les forces armées, toutes sortes de gardes) et par la position privilégiée occupée par les intérêts dominants et leurs « relations ».

Normalement, ces limitations contextuelles de la tolérance passent avant les limitations explicites et judiciaires définies par les tribunaux, les coutumes, les gouvernements, etc. (Ce sont, par exemple, un « danger clair et présent », une menace pesant sur la sécurité nationale, une hérésie.) On peut pratiquer et proclamer la tolérance en toute sécurité dans le cadre d'une telle structure sociale. Elle est de deux sortes : 1. la tolérance passive des attitudes et des idées arrêtées et établies même si leurs effets préjudiciables sur l'homme et la nature sont évidents et 2. la tolérance active aussi bien vis-à-vis de la droite que vis-à-vis de la gauche, vis-à-vis des mouvements d'agression que vis-à-vis des mouvements de paix, vis-à-vis du parti de la haine que vis-à-vis du parti de l'humanité. J'appelle cette tolérance non partisane « tolérance abstraite » ou « pure » dans la mesure où elle s'abstient de prendre parti et, ce faisant, protège la machine de discrimination qui est déjà en service.

La tolérance qui a augmenté la portée et le contenu de la liberté a toujours été partisane et intolérante vis-à-vis des partisans d'un *statu quo* répressif. La question ne portait que sur le degré et l'extension de l'intolérance. Dans les sociétés libérales fermement établies

d'Angleterre et des États-Unis, les libertés d'expression et de rassemblement étaient accordées même aux ennemis radicaux de la société, à condition qu'ils ne passent pas du mot à l'acte, de la parole à l'action.

Comptant sur les limitations contextuelles réelles imposées par sa structure de classe, la société en était arrivée à pratiquer une tolérance générale. Mais la théorie libérale avait déjà posé une condition importante à la tolérance : celle qu'on ne l'applique qu'« aux êtres humains dont les facultés ont atteint leur maturité<sup>2</sup> ». Dans cette formule, John-Stuart Mill ne parle pas seulement des enfants et des mineurs. Il précise : « La liberté, comme principe, ne s'applique pas aux états de choses antérieurs à l'époque où l'humanité est devenue capable d'amélioration par une libre discussion entre égaux<sup>3</sup>. » Avant qu'advienne cette époque, il est possible que les hommes soient encore des barbares : alors, « le despotisme est un mode légitime de gouvernement lorsqu'on a affaire à des barbares, pourvu que la fin visée soit leur perfectionnement et que les moyens employés

---

2. John-Stuart Mill, *On Liberty, Collected Works*, Routledge and Kegan Paul, Toronto et Londres, 1996, tome XVIII, p. 224 ; *De la liberté*, traduit par Fabrice Patout, Paris, Press Pocket, 1990, p. 40. (N.d.T.)

3. John-Stuart Mill, *On Liberty, op. cit.* p. 224 ; *De la liberté, op. cit.*, p. 41. (N.d.T.)

soient justifiés par la réalisation effective de cette fin<sup>4</sup>.» Ces déclarations souvent citées de Mill ont un effet moins familier dont dépend en fait leur sens : elles lient intimement liberté et vérité. Dans un certain sens, la vérité est la fin de la liberté et la liberté doit donc être définie par rapport à la vérité. Maintenant, dans quel sens la liberté peut-elle travailler pour la vérité? La liberté est autodétermination, autonomie – c’est presque une tautologie, mais une tautologie qui résulte de toute une série de jugements synthétiques. Elle stipule que l’homme a la capacité de déterminer sa vie, qu’il est capable de déterminer ce qu’il doit faire et ce qu’il ne doit pas faire, ce qu’il doit supporter et ce qu’il ne doit pas supporter. Mais le sujet de cette autonomie n’est jamais l’individu privé et contingent en tant qu’il existe ou peut exister ; c’est plutôt l’individu en tant qu’il est capable d’être libre avec les autres. Rendre possible une telle harmonie entre toutes les libertés individuelles, ce n’est pas trouver un compromis entre des concurrents ou entre la liberté et la loi, l’intérêt général et l’intérêt individuel, le bien-être commun et le bien-être privé dans une société établie, c’est créer une société dans laquelle on n’est plus asservi par des institutions qui malmènent d’entrée de jeu l’autodétermination. Autrement dit, la liberté est encore à créer, même dans la plus libre des

---

4. John-Stuart Mill, *On Liberty*, *op. cit.* p. 224 ; *De la liberté*, *op. cit.*, pp. 40-41 (N.d.T.)

sociétés existantes. La direction dans laquelle il faut la chercher et les transformations institutionnelles et culturelles qui peuvent aider à l'atteindre sont, du moins dans une civilisation développée, compréhensibles – je veux dire par là qu'elles peuvent être identifiées et projetées par la raison humaine sur la base de l'expérience.

Dans l'interaction de la théorie et de la pratique, on ne peut jamais distinguer les vraies et les fausses solutions avec l'évidence de la nécessité, comme quelque chose de positif, mais seulement avec la certitude d'une chance raisonnée et raisonnable et grâce à la force persuasive du négatif. Car le vrai positif, c'est la société du futur – il se tient donc au-delà de toute définition et de toute détermination; le positif existant, c'est ce qui doit être surmonté. Mais l'expérience et la compréhension de la société existante peuvent parfaitement permettre d'identifier ce qui ne conduit pas à une société libre et rationnelle, ce qui gêne et distord les possibilités de sa création. La liberté est libération, c'est un processus spécifiquement historique dans la théorie et dans la pratique et, en tant que tel, elle peut être juste et erronée, vraie et fausse.

L'incertitude dans laquelle s'opère cette distinction n'annule pas l'objectivité historique, mais a besoin des libertés de pensée et d'expression comme conditions préalables pour trouver le chemin, elle a besoin de la tolérance. Pourtant cette tolérance ne peut pas se mon-

trer non discriminante et égale en paroles et en actes face à tous les contenus exprimés ; elle ne peut pas protéger des paroles et des actes faux démontrant qu'ils contredisent et contrecarrent les possibilités d'une libération. Une telle tolérance non discriminante est justifiée dans des débats sans importance, dans la conversation, dans les discussions intellectuelles ; elle est indispensable dans les recherches scientifiques, dans la religion privée. Mais la société ne peut pas ne pas être discriminante là où la pacification de l'existence, la liberté et le bonheur eux-mêmes sont en jeu : ici, certaines choses ne peuvent pas être dites, certaines idées ne peuvent pas être exprimées, certaines politiques ne peuvent pas être proposées, certains comportements ne peuvent pas être autorisés sans transformer la tolérance en un instrument de perpétuation de la servitude.

Le danger de la « tolérance destructrice » (pointé par Baudelaire), de la « bienveillante neutralité » vis-à-vis de l'art a été reconnu. Le marché qui absorbe tout aussi bien (avec, certes, des fluctuations parfois assez soudaines) l'art, l'anti-art et le non-art, tous les styles, écoles et formes oppositionnels possibles offre un « obligeant réceptacle, un bienveillant abysse<sup>5</sup> » dans lequel sont engloutis l'impact radical de l'art et sa contestation de la

---

5. Edgar Wind, *Art et Anarchie*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 127-128 (N.d.A.)

réalité établie. Or, la censure de l'art et de la littérature est régressive en toutes circonstances. *L'œuvre\** authentique ne soutient pas et ne peut pas soutenir une oppression, et le pseudo-art (qui peut, lui, procurer un tel soutien) n'est pas de l'art. L'art se dresse contre l'histoire. S'il supporte l'histoire de l'oppression, c'est parce qu'il soumet la réalité à d'autres lois que les lois établies : aux lois de la forme qui créent une réalité différente niant la réalité établie, et ce, même là où il dépeint la réalité établie. Mais dans sa lutte avec l'histoire, l'art se soumet aussi à l'histoire : l'histoire entre dans sa définition et dans la distinction entre art et pseudo-art. C'est ainsi que l'art est devenu un jour pseudo-art. Des formes, styles et qualités antérieures, des modes de contestation et de refus antérieurs ne peuvent pas être retrouvés dans ou contre une société différente. Il y a des cas dans lesquels une *œuvre\** est porteuse d'un message politique régressif. Celle de Dostoïevski en est un. Mais, alors, le message est annulé par l'*œuvre\** : le contenu politique régressif est *aufgehoben*, absorbé dans la forme artistique : dans l'œuvre en tant que littérature.

Si la tolérance d'une parole libre n'est pas le chemin d'une amélioration, d'un progrès dans la libération, ce n'est pas parce qu'il n'y a pas de vérité objective et que l'amélioration doit nécessairement être un compromis entre une variété d'opinions, mais parce qu'il y a une vérité objective et qu'elle ne peut être découverte, éta-

blie qu'en apprenant et en comprenant, d'abord, ce qui a déjà été fait pour améliorer le sort de l'humanité et, ensuite, ce qui peut et *doit* être encore fait. Cet impératif commun et historique – ce qui doit être fait – n'est pas immédiatement évident, on ne l'a pas toujours sous la main : il est à découvrir en « déchirant », « brisant » et « fendant » (c'est le sens premier du verbe *discutio*) les données matérielles, en séparant ce qui est juste et ce qui est erroné, ce qui est bon et ce qui est mauvais, ce qui est correct et ce qui est incorrect. Le sujet dont l'« amélioration » dépend d'une pratique historique progressiste est chaque homme en tant qu'homme, et cette universalité est réfléchie dans celle de la discussion qui *a priori* n'exclut aucun groupe ni aucun individu. Le caractère non discriminant de la tolérance libérale était, du moins en théorie, basé sur la proposition selon laquelle les hommes étaient (en puissance) des *individus* qui pouvaient apprendre à écouter, voir et sentir par eux-mêmes et ainsi développer leur propre pensée et comprendre quels étaient leurs véritables intérêts, droits et capacités contre l'autorité et l'opinion établies. C'était le fondement des libertés d'expression et de rassemblement. La tolérance universelle devient problématique lorsque son fondement ne prévaut plus, lorsque la tolérance est appliquée à des individus manipulés et endoctrinés qui répètent comme des perroquets, comme si cela venait d'eux, l'opinion de leurs maîtres pour lesquels l'hétéronomie est devenue autonomie.

Le *télos* de la tolérance est la vérité. Il ressort clairement du passé historique que les porte-parole authentiques de la tolérance avaient plus de vérité à l'esprit et une vérité autre que celle de la logique des propositions et de la théorie intellectuelle. John-Stuart Mill parle de la vérité qui a été persécutée dans l'histoire et n'a pas triomphé de la persécution en vertu de son « pouvoir inhérent », parce qu'elle n'avait aucun pouvoir inhérent « contre les cachots et les bûchers ». Il énumère alors les « vérités » qui ont été liquidées successivement et cruellement dans les cachots et sur les bûchers : celles d'Arnaud de Brescia, de Fra Dolcino, de Savonarole, des Albigeois, des Lollards et des Hussites<sup>6</sup>. La tolérance s'est d'abord et essentiellement adressée aux hérétiques. La route historique qui mène à l'*humanitas* emprunte la voie de l'hérésie, cible des persécutions opérées par les pouvoirs en place. Mais l'hérésie n'est pas pour autant en elle-même un signe de vérité.

La Réforme est le critère d'un progrès dans la liberté auquel Mill a recours pour juger ces mouvements. Cette évaluation est faite *ex post* et sa liste inclut des personnalités très opposées (Savonarole aurait, lui aussi, volontiers brûlé Fra Dolcino). Ce jugement *ex post* est contestable quant à sa vérité : l'histoire corrige le jugement trop

---

6. John-Stuart Mill, *On Liberty*, *op. cit.* p. 238 ; *De la liberté*, *op. cit.*, pp. 66-67 (N.d.T.)

tard. Cette correction n'aide pas les victimes et n'absout pas leurs bourreaux. Pourtant, la leçon est claire : l'intolérance a retardé le progrès et prolongé le massacre et la torture d'innocents pendant des centaines d'années. Cela règle-t-il le cas de la tolérance non discriminante, de la tolérance « pure » ? Y a-t-il des conditions historiques dans lesquelles une telle tolérance gêne la libération et multiplie les victimes sacrifiées au maintien du *statu quo* ? Une garantie non discriminante des droits politiques et des libertés peut-elle être répressive ? Une telle tolérance servirait-elle à contenir le changement social qualitatif ?

Je vais discuter cette question en me référant uniquement aux mouvements politiques, attitudes, écoles de pensée, philosophies qui sont « politiques » au sens le plus large, qui affectent la société dans son ensemble et transcendent à l'évidence la sphère de l'intimité. Je propose aussi de réorienter la discussion : elle ne portera plus seulement et principalement sur la tolérance vis-à-vis des extrêmes, des minorités, des subversifs les plus radicaux, etc., mais plutôt sur la tolérance vis-à-vis des majorités, vis-à-vis de l'opinion officielle et publique, vis-à-vis des protecteurs établis de la liberté. Dans ce cas, la discussion ne peut plus avoir comme cadre de référence que la société démocratique dans laquelle les gens, en tant que membres d'organisations politiques et autres, participent à l'élaboration, au sou-

tien et à la modification des politiques. Dans un système autoritaire, les gens ne tolèrent pas les politiques établies, ils les supportent.

Dans un système où les droits et libertés civiques sont (généralement et sans trop d'exceptions remarquables) constitutionnellement garantis et pratiqués, l'opposition et la contestation sont tolérées à moins qu'elles ne débouchent sur la violence et/ou l'exhortation à la subversion violente et à son organisation. Cela suppose que la société établie est libre et qu'aucune amélioration – même une modification dans la structure et les valeurs sociales – ne pourrait avoir lieu dans le cours normal des événements qu'après avoir été préparée, définie et éprouvée dans le cadre d'une discussion libre entre égaux, sur le marché ouvert des idées et des marchandises<sup>7</sup>. En rappelant plus haut un passage de John-Stuart Mill, j'ai attiré l'attention sur la prémisse cachée dans cette supposition : une discussion libre entre égaux

---

7. J'aimerais rappeler pour la discussion qui suit que, *de facto*, la tolérance n'est jamais non discriminante et « pure », même dans la société la plus démocratique. Les « limitations contextuelles » évoquées plus haut restreignent la tolérance avant même qu'on commence à l'exercer. La structure antagoniste de la société truque les règles du jeu. Ceux qui se dressent contre le système établi sont *a priori* désavantagés, mais le fait qu'on tolère leurs idées, leurs discours et leurs journaux ne compense pas ce désavantage. (N.d.A.)

ne peut remplir la fonction qu'on lui attribue que si elle est l'expression rationnelle et le développement d'une pensée indépendante, libre de tout endoctrinement, de toute manipulation et de toute autorité extérieure. Les notions de pluralisme et d'équilibre des pouvoirs ne sont pas des substituts à cette exigence. En théorie, on peut construire un État où une multitude de pressions, d'intérêts et d'autorités s'équilibrent et aboutissent à un intérêt véritablement général et rationnel. Mais, une telle construction convient mal à une société dans laquelle les pouvoirs sont et restent inégaux, quand ils ne deviennent pas encore plus inégaux en suivant leur tendance propre. Elle lui convient encore moins lorsque la variété des pressions s'unifie et se coagule en un tout écrasant qui intègre des pouvoirs particuliers s'équilibrant en vertu de l'augmentation du niveau de vie et de la concentration des pouvoirs. L'ouvrier dont l'intérêt réel est en conflit avec celui du management, le consommateur ordinaire dont l'intérêt réel est en conflit avec celui du producteur, l'intellectuel dont la vocation est en conflit avec celle de son employeur se trouvent alors soumis à un système contre lequel ils sont impuissants et face auquel ils semblent déraisonnables. L'idée des alternatives disponibles s'évanouit dans une dimension entièrement utopique où elle est chez elle, car une société libre est en fait – d'une façon irréaliste et indéfinissable – différente des sociétés existantes. Dans ces circonstances, quelle que soit l'amé-

lioration qui peut advenir sans recours à la subversion, « dans le cours normal des événements », il est probable qu'elle ira dans la direction déterminée par les intérêts particuliers qui contrôlent le tout.

De même, les minorités qui luttent pour un changement du tout seront laissées libres – dans des conditions optimales rarement réalisées – de délibérer et de discuter, de s'exprimer et de se rassembler, puisqu'elles sont de toute façon inoffensives et impuissantes face à une majorité écrasante qui milite contre tout changement social qualitatif. Cette majorité s'appuie fermement sur l'augmentation de la satisfaction des besoins et le renforcement de la coordination de l'organisation technologique et mentale qui attestent de l'inutilité des groupes radicaux dans un système social qui fonctionne bien.

À l'intérieur de la démocratie d'abondance domine une abondante discussion et, à l'intérieur du cadre établi, celle-ci est dans une large mesure tolérante. On peut entendre tous les points de vue : le point de vue communiste et le fasciste, celui de la gauche et celui de la droite, celui du Blanc et celui du Noir, celui de ceux qui militent pour l'armement et celui de ceux qui militent contre. En outre, dans les médias, dans les débats qui traînent indéfiniment en longueur, l'opinion stupide est traitée avec le même respect que l'opinion intelligente, celui qui est mal informé peut parler aussi long-

temps que celui qui est bien informé et la propagande y est mise dans le même sac que l'éducation, la vérité dans le même sac que la fausseté. Cette tolérance pure du sens et du non-sens est justifiée par l'argument démocratique selon lequel personne, aucun groupe ni aucun individu, n'est en possession de la vérité et capable de définir ce qui est juste et ce qui est faux, ce qui est bon et ce qui est mauvais. Toutes les opinions contestataires doivent être soumises au « peuple » pour qu'il puisse délibérer et choisir. Mais j'ai déjà indiqué que l'argument démocratique implique une condition nécessaire, à savoir que les gens doivent être capables de délibérer et de choisir sur la base d'un savoir, qu'ils doivent avoir accès à l'information authentique et que leur évaluation doit être le résultat d'une pensée autonome se fondant sur cette information authentique.

Dans la période contemporaine, l'argumentation démocratique en faveur de la tolérance abstraite tend à être invalidée par l'invalidation du processus démocratique lui-même. La force émancipatrice de la démocratie était la chance qu'elle donnait à la contestation réelle à l'échelle de l'individu aussi bien qu'à celle de la société, son ouverture à des formes de gouvernement, de culture, d'éducation, de travail et d'existence humaine en général qualitativement différentes. Tolérer la libre discussion et accorder un droit équivalent à ceux qui ont une opinion opposée revenait à définir et clarifier

les différentes formes de contestation : leurs directions, leurs contenus, leurs perspectives. Mais avec la concentration des pouvoirs économique et politique et avec l'intégration d'opinions opposées dans une société qui utilise la technologie comme un instrument de domination, la contestation réelle reste bloquée là où elle pourrait émerger librement : au stade de la formation de l'opinion, dans l'information et dans la communication, dans l'expression et dans le rassemblement. Sous le règne des médias monopolistiques – qui sont eux-mêmes de simples instruments du pouvoir économique et politique –, une mentalité a été créée pour laquelle ce qui est juste et ce qui est erroné, ce qui est vrai et ce qui est faux est défini à l'avance, quel que soit l'endroit où cela affecte les intérêts vitaux de la société. Avant d'être une question d'expression et de communication, c'est une question de sémantique : elle repose sur la neutralisation de la contestation réelle, sur la neutralisation de la reconnaissance de ce qui n'appartient pas à l'*establishment*, une reconnaissance qui commence dans le langage. Or, celui-ci est devenu quelque chose de public et d'administré. Le sens des mots est figé. La persuasion rationnelle, le geste par lequel on cherche à persuader celui qui a une opinion opposée, est tout simplement empêchée. Les voies d'accès aux significations des mots et des idées qui ne sont pas celles qui ont été établies sont fermées. Ces significations ont été établies par les pouvoirs en place pour leur espace public

et mises à l'épreuve dans leurs pratiques. D'autres mots peuvent être dits et entendus, d'autres idées peuvent être exprimées mais, à l'échelle massive de la majorité conservatrice (en dehors d'enclaves telles que l'intelligentsia), ils sont immédiatement «évalués» (i.e. automatiquement compris) dans les termes du langage public, un langage qui détermine *a priori* la direction dans laquelle se meut le processus de la pensée. Ainsi, le processus de réflexion s'achève là où il avait commencé : dans les situations et les relations données. L'argumentation autonome de la discussion évite la contradiction en redéfinissant l'antithèse dans les termes de la thèse. Par exemple, si la thèse est : « nous travaillons pour la paix », et l'antithèse : « nous nous préparons à faire la guerre » (ou même : « nous faisons la guerre »), l'unification de ces deux propositions opposées est : « Préparer la guerre, c'est travailler pour la paix. » La paix est redéfinie comme quelque chose de nécessaire mais, dans la situation dominante, elle inclut la préparation à la guerre (voire la guerre elle-même) et c'est sous cette forme orwellienne que le sens du mot « paix » est figé. Ainsi le vocabulaire basique de la langue orwellienne fonctionne comme des catégories *a priori* de l'entendement : il préforme tous les contenus. Ces conditions invalident la logique de la tolérance qui implique le développement rationnel du sens et empêche sa clôture. Par conséquent, la persuasion par la présentation et la discussion sur un pied d'égalité d'opinions opposées (même là où

elles sont réellement traitées sur un pied d'égalité) perdent facilement la force émancipatrice qu'elles possédaient en tant que facteurs permettant d'apprendre et de comprendre; il est bien plus probable qu'elles sont sur le point de renforcer la thèse établie et de repousser toute alternative.

Si, dans le processus démocratique, la plus grande impartialité, un traitement équivalent des opinions en concurrence et en conflit est une exigence de base lorsqu'on veut prendre des décisions, c'en est une également lorsqu'on veut définir les limites de la tolérance. Mais, dans une démocratie organisée sur un mode totalitaire, l'objectivité peut remplir une fonction très différente, elle peut contribuer à entretenir une attitude mentale tendant à oblitérer la différence entre ce qui est vrai et ce qui est faux, entre l'information et l'endoctrinement, entre ce qui est juste et ce qui est erroné. En fait, le choix entre des opinions opposées a été fait avant que ne commencent la présentation et la discussion: il n'a été fait ni par une conspiration, ni par un sponsor ou un éditeur, ni par une dictature, mais juste par le «cours normal des événements» – qui est le cours des événements administrés – et par la mentalité façonnée par cette succession. Ici aussi, c'est le tout qui détermine la vérité. Le choix s'impose de lui-même sans la moindre violation ouverte de l'objectivité, dans des choses telles que la composition d'un journal (qui découpe

l'information vitale et en disperse les morceaux parmi des matériaux qui lui sont étrangers, parmi des articles qui n'ont rien à voir avec elle et relègue ainsi les informations radicalement négatives à une place des plus obscures), dans la juxtaposition d'annonces publicitaires magnifiques et d'horreurs absolues, dans l'interruption des émissions retransmettant des faits par des spots de publicité accablants. Le résultat est une *neutralisation* des opinions contraires, une neutralisation qui s'appuie sur le sol ferme d'une limitation structurelle de la tolérance et s'opère à l'intérieur d'une mentalité préformée. Lorsqu'un magazine publie côte à côte un reportage négatif et un reportage positif sur le FBI, il remplit avec honnêteté les réquisits de l'objectivité : pourtant, il y a de fortes chances pour que le positif l'emporte du fait que l'image de l'institution est profondément gravée dans l'esprit des gens. Si un présentateur de radio rend compte de la torture et du meurtre de gens travaillant pour la cause des droits civiques sur le même ton neutre qu'il utilise pour donner les cours de la bourse ou la météo, ou bien avec la même émotion que celle avec laquelle il lit ses publicités, du coup une telle objectivité devient spécieuse – pire, elle est une offense à l'humanité et à la vérité puisqu'elle reste calme là où il faudrait être enragé et s'abstient d'accuser là où les faits eux-mêmes accusent. La tolérance exprimée avec une telle impartialité sert à minimiser, voire à absoudre l'intolérance et la répression dominantes. Si l'objecti-

vité a quelque chose à voir avec la vérité et si la vérité est plus qu'une question logique et scientifique, alors cette sorte d'objectivité est fautive et cette sorte de tolérance inhumaine. Si l'on veut détruire l'univers des significations établies (et la pratique qui lui est associée) afin de rendre l'homme capable de trouver ce qui est vrai et ce qui est faux, il faut commencer par abandonner cette sorte d'impartialité trompeuse. Les gens exposés à cette impartialité ne sont pas des *tabulae rasae*, ils sont endoctrinés par les conditions dans lesquelles ils vivent et pensent et qu'ils n'arrivent pas à transcender. Pour les rendre capables de devenir autonomes, de trouver par eux-mêmes ce qui est vrai et ce qui est faux pour l'homme dans la société telle qu'elle existe, il faudrait les libérer de l'endoctrinement dominant (qu'ils ne reconnaissent même plus comme un endoctrinement). Cela signifie qu'il faudrait renverser la tendance : il faudrait que l'information soit présentée en prenant le parti inverse. Car les faits ne sont jamais donnés immédiatement et accessibles immédiatement, ils sont « médiatisés » par ceux qui les construisent ; la vérité, « toute la vérité », dépasse ces faits et requiert la rupture avec leur apparence. On ne peut pas satisfaire à ce réquisit, signe de toute liberté de pensée et de parole, en restant dans le cadre établi de la tolérance abstraite et de l'objectivité spéieuse parce qu'elles sont précisément les facteurs qui conditionnent à l'avance l'esprit *contre* la rupture.

Les barrières factuelles que la démocratie totalitaire érige contre la réalité de la contestation qualitative sont assez faibles et même agréables comparées aux pratiques d'une dictature prétendant éduquer les gens dans la vérité. Avec toutes ses limitations et distorsions, la tolérance démocratique est toujours plus humaine qu'une intolérance institutionnalisée qui sacrifie les droits et les libertés des générations actuelles pour le bien des générations futures. La question est alors de savoir si c'est la seule alternative. Je vais maintenant essayer de suggérer la direction dans laquelle on peut chercher une réponse à cette question. En tout cas, le choix n'est pas entre une abstraction de démocratie et une abstraction de dictature.

La démocratie est une forme de gouvernement qui convient à des types de sociétés très différents (cette proposition est vraie même dans le cas où l'on définit la démocratie comme garantissant le suffrage universel et l'égalité devant la loi) et les coûts humains d'une démocratie sont toujours et partout ceux exigés par la société dont elle est le régime. Ils vont de l'exploitation ordinaire, la pauvreté, à l'insécurité dans laquelle se retrouvent les victimes des guerres (et pas seulement les victimes faites à l'intérieur des frontières de cette démocratie), celles des opérations policières, celles des opérations d'assistance militaires dans lesquelles s'engage cette société. Ces considérations ne justifieront

jamais les différents sacrifices et victimes exigés au nom d'une future meilleure société, mais elles permettent de comparer le coût de la perpétuation d'une société existante par rapport au risque que constitue la défense d'alternatives offrant une chance raisonnable de pacification et d'émancipation. C'est sûr, on ne peut attendre d'aucun gouvernement qu'il entretienne sa propre subversion mais, dans une démocratie, le droit à la subversion est garanti aux gens (i. e. à la majorité des gens). Cela signifie qu'il ne faut pas bloquer les voies sur lesquelles une majorité subversive pourrait se développer et, si elles sont bloquées par une répression et un endoctrinement organisés, leur réouverture peut exiger des moyens en apparence non démocratiques. Ceux-ci incluraient une suspension de la tolérance de l'expression et du rassemblement de groupes ou de mouvements défendant des politiques agressives, l'armement, le chauvinisme, la discrimination raciale ou religieuse, ou s'opposant à l'extension des services publics, de la sécurité sociale, des soins médicaux, etc. En outre, le rétablissement de la liberté de pensée peut exiger de nouvelles et rigides restrictions des enseignements et des pratiques dans les institutions éducatives qui, par leurs méthodes et concepts propres, servent à enfermer l'esprit dans l'univers des discours et des comportements établis et, ainsi, à empêcher une évaluation rationnelle des alternatives. Si la liberté de pensée en venait à impliquer la lutte contre l'inhumanité, le

rétablissement d'une telle liberté impliquerait aussi l'intolérance vis-à-vis de recherches scientifiques menées sur des « moyens de dissuasion » mortels, en vue d'une endurance anormale des hommes lorsqu'ils sont placés dans des conditions inhumaines, etc. Je vais maintenant discuter la question de savoir à qui il revient de dire quels sont les enseignements et pratiques émancipateurs et quels sont les enseignements et pratiques répressifs, lesquels sont humains et lesquels inhumains. J'ai déjà indiqué que cette distinction n'était pas une question de valeur et de préférence, mais un critère rationnel.

Alors qu'il est au moins concevable que le renversement de la tendance dans le système éducatif puisse être opéré par les étudiants et les enseignants eux-mêmes et ainsi être auto-imposé, la suspension systématique de la tolérance vis-à-vis des opinions et des mouvements régressifs et répressifs ne pourrait être envisagée que comme le résultat d'une pression à grande échelle ayant la forme d'un bouleversement. Autrement dit, cela présupposerait ce qui reste encore à accomplir : le renversement de la tendance. Pourtant, une résistance organisée sur des questions particulières, des boycotts, une non-participation au niveau local ou au niveau de petits groupes peut éventuellement préparer un sol à ce renversement. Le caractère subversif du rétablissement de la liberté apparaît avec la plus grande clarté dans cette dimension de la société où la

fausse tolérance et la libre entreprise causent peut-être les dommages les plus sérieux et les plus durables, à savoir dans les affaires et dans la publicité. Contre l'insistance emphatique des porte-parole des partis ouvriers, je maintiens que des pratiques comme celles de l'obsolescence programmée, de la collusion entre les dirigeants des syndicats et le management, de la publicité partisane ne sont pas seulement imposées d'en haut à une base, mais sont également tolérées par elle et par la plupart des consommateurs. Il serait pourtant ridicule de parler d'une possible suspension de la tolérance à propos de ces pratiques et des idéologies qu'elles défendent. Car elles appartiennent à la base sur laquelle la très répressive société d'abondance repose, se reproduit et reproduit ses ressources vitales, et leur suppression serait la révolution totale que cette société repousse si efficacement.

Discuter la tolérance dans une telle société signifie réexaminer la question de la violence et la distinction traditionnelle entre action violente et action non violente. Il ne faut pas, dès le début, embrouiller la discussion avec des idéologies au service de la perpétuation de la violence. La violence domine, même dans les centres les plus avancés de la civilisation : elle est pratiquée par la police, dans les prisons et dans les hôpitaux psychiatriques, dans la lutte contre les minorités raciales ; les défenseurs de la liberté métropolitaine la transportent également dans les pays sous-développés. Cette violence

engendre la violence. Mais, s'abstenir d'être violent face à une violence nettement supérieure est une chose, renoncer *a priori* à recourir à la violence contre la violence, pour des raisons éthiques ou psychologiques (parce qu'elle peut, par exemple, provoquer l'hostilité des sympathisants), en est une autre. Normalement, la non-violence n'est pas seulement prêchée au faible par le fort, il l'exige de lui – c'est une nécessité plus qu'une vertu et, normalement, elle ne nuit pas sérieusement au fort. (Le cas de l'Inde est-il une exception ? La résistance passive y a été pratiquée à une échelle massive qui a perturbé ou menacé de perturber la vie économique du pays. La quantité y est devenue qualité : à une telle échelle, la résistance passive ne reste pas longtemps passive – elle cesse d'être non violente. La même chose reste vraie pour la grève générale.) La distinction de Robespierre entre la terreur de la liberté et celle du despotisme, ainsi que sa glorification morale de la première, appartiennent aux aberrations les plus unanimement condamnées, même si la terreur blanche a été plus sanglante que la rouge. Évaluer les nombres de victimes et les comparer est une approche quantitative qui révèle les horreurs commises par l'homme tout au long d'une histoire qui a fait de la violence une nécessité. En termes de fonctions historiques, il y a une différence entre la violence révolutionnaire et la violence réactionnaire, entre la violence pratiquée par les opprimés et celle pratiquée par les oppresseurs. En termes

d'éthique, les deux formes de violence sont inhumaines et mauvaises, mais depuis quand fait-on l'histoire en accord avec les normes éthiques? Commencer à les appliquer au moment où les opprimés se rebellent contre les oppresseurs, ceux qui n'ont rien contre les possédants, c'est servir la cause de la violence actuelle en affaiblissant la violence qui s'oppose à elle :

« Comprenez enfin ceci : si la violence a commencé ce soir, si ni l'exploitation ni l'oppression n'ont jamais existé sur terre, peut-être la non-violence affichée peut apaiser la querelle. Mais si le régime tout entier et jusqu'à vos non violentes pensées sont conditionnées par une oppression millénaire, votre passivité ne sert qu'à vous ranger du côté des oppresseurs<sup>8</sup>. »

La notion de fausse tolérance et les distinctions entre bonnes et mauvaises limitations de la tolérance, entre endoctrinement progressiste et endoctrinement régressif, entre violence révolutionnaire et violence réactionnaire exigent qu'on proclame leurs critères de validité. Ces normes doivent être antérieures à tous les critères constitutionnels et légaux adoptés et appliqués dans une société existante (comme un « danger clair et présent » et d'autres définitions de droits et de libertés civiques), car de telles définitions présupposent elles-

---

8. Jean-Paul Sartre, préface à Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1961, p. 22. (N.d.A.)

mêmes que des normes de liberté et de répression soient applicables ou non dans cette société : ce sont des spécifications de concepts plus généraux. Par qui et par rapport à quelles normes la distinction politique entre le vrai et le faux, le progressiste et le régressif (car, dans cette sphère, ces couples de concepts se recourent) peut-elle être faite et sa validité justifiée ? Pour commencer, je propose qu'on s'interdise de répondre à la question dans les termes d'une alternative entre démocratie et dictature, où la dictature serait définie comme la confiscation de la décision par un individu ou un groupe qui gouvernent dès lors sans contrôle effectif des autres individus. Historiquement, même dans les plus démocratiques des démocraties, les décisions finales et vitales touchant la société dans son ensemble ont toujours été prises, constitutionnellement ou dans les faits, par un ou quelques groupes sans le moindre contrôle effectif des autres individus. La question ironique : « qui éduque les éducateurs (i.e. les leaders politiques) ? » s'applique aussi à la démocratie. La seule négation authentique de la dictature et la seule alternative authentique (dans le cadre de cette question) serait une société dans laquelle « le peuple » serait devenu un ensemble d'individus autonomes, libérés des exigences répressives d'une lutte pour l'existence dans l'intérêt de la domination, c'est-à-dire d'êtres humains choisissant leur gouvernement et déterminant leur vie. Une telle société n'existe encore nulle part et, en attendant qu'elle existe,

la question doit être traitée *in abstracto*, en faisant abstraction non pas des possibilités historiques, mais de la réalité des sociétés dominantes.

J'ai suggéré que les distinctions entre vraie et fausse tolérance, entre progrès et régression pouvaient être faites rationnellement à partir d'un sol empirique. Les possibilités réelles de la liberté humaine dépendent du stade civilisationnel atteint. Elles dépendent des ressources matérielles et intellectuelles disponibles à tel ou tel stade et celles-ci sont quantifiables et calculables avec une grande précision. Ainsi au stade de la société industrielle avancée, nous pouvons utiliser ces ressources de la façon la plus rationnelle et redistribuer prioritairement ce que la société produit – avec un minimum de pénibilité et d'injustice – pour la satisfaction des besoins vitaux. Autrement dit, il est possible de définir la direction dans laquelle les institutions, les politiques et les opinions dominantes devraient être changées afin d'améliorer les possibilités d'une paix – qui ne soit pas une guerre froide ou une petite guerre chaude – et d'une satisfaction des besoins – qui ne continue pas à entretenir la pauvreté, l'oppression et l'exploitation. Par conséquent, il est également possible d'identifier des politiques, des opinions et des mouvements qui défendraient cette chance et d'autres qui ne la défendraient pas. La répression des mouvements régressifs est un réquisit au renforcement des mouvements progressistes.

La question de savoir qui est qualifié pour opérer toutes ces distinctions, définitions, identifications au nom de l'ensemble de la société a désormais une réponse logique, à savoir : tous les êtres humains dont « les facultés ont atteint leur maturité », tous ceux qui ont appris à penser rationnellement et de façon autonome. La réponse à la dictature éducative de Platon est la dictature éducative des hommes libres. La conception de la *res publica* de John-Stuart Mill n'est pas l'opposée de celle de Platon : le libéral demande, lui aussi, l'autorité de la raison pas seulement en tant qu'intellectuel mais aussi dans la mesure où elle est un pouvoir politique. Chez Platon, la rationalité est réduite au petit nombre des philosophes-rois ; chez Mill, tout être humain rationnel peut prendre part à la discussion et à la décision, mais seulement en tant qu'être rationnel. Là où la société est entrée dans sa phase d'administration et d'endoctrinement totaux, cela se réduit de fait à un petit nombre et pas forcément à celui des représentants élus du peuple. Le problème n'est plus celui d'une dictature de ceux qui sont éduqués, mais « comment briser la tyrannie de l'opinion publique et de ceux qui la construisent dans une société close? ».

Si l'on admettait la rationalité empirique de la distinction entre progrès et régression, si l'on admettait qu'on peut l'appliquer à la tolérance et justifier ainsi fortement la tolérance discriminante par des raisons poli-

tiques (par l'annulation du principe libéral de la libre discussion entre égaux), cela aurait une autre conséquence impossible. J'ai dit qu'en vertu de sa logique interne, la suspension de la tolérance des mouvements régressifs et l'exercice d'une tolérance discriminante vis-à-vis des tendances progressistes seraient l'équivalent d'une défense « officielle » de la subversion. Le calcul historique du progrès (qui est le calcul de la réduction prospective de la cruauté, de la misère et de la répression) semble impliquer un choix entre deux formes de violence politique : la violence qui est du côté des pouvoirs légalement constitués (à travers leur action légitime contre la violence, à travers leur consentement tacite à la violence ou à travers leur incapacité à empêcher la violence) et celle qui est du côté des mouvements potentiellement subversifs. Dans le cas de cette dernière forme de violence politique, une politique de traitement inégal protégerait le radicalisme de gauche contre celui de droite. Le calcul historique peut-il raisonnablement être étendu à la justification d'une forme de violence contre l'autre ? Ou mieux (puisque le mot « justification » a une connotation morale), existe-t-il une évidence historique permettant de dire que l'origine sociale et l'*impetus* de la violence (qu'elle vienne des dirigés ou des dirigeants, de ceux qui n'ont rien ou des possédants, de la gauche ou de la droite) entretiennent la moindre relation démontrable avec le progrès (tel qu'on l'a défini plus haut) ?

Avec toutes les modifications qu'est susceptible de subir une hypothèse basée sur un rapport historique « ouvert », il semble que la violence émanant de la rébellion des classes opprimées ait brisé le continuum historique de l'injustice, de la cruauté et du silence pour un bref moment – un moment bref, certes, mais néanmoins assez explosif pour augmenter la portée de la liberté et de la justice, et assurer une meilleure et plus équitable répartition de la misère et de l'oppression dans un nouveau système social, en deux mots, pour assurer le progrès et la civilisation. Les guerres civiles anglaises, la révolution française, les révolutions chinoise et cubaine peuvent illustrer cette hypothèse. En revanche, le seul changement historique d'un système à un autre qui ait marqué le commencement d'une nouvelle période civilisationnelle sans avoir été allumé et conduit par un mouvement effectif issu d'« en bas », à savoir la chute de l'Empire romain d'Occident, a amené une période de régression qui a duré des siècles jusqu'à ce qu'une période nouvelle et supérieure naisse dans la douleur, dans la violence des révoltes hérétiques du XIII<sup>e</sup> siècle et dans les révoltes des paysans et des ouvriers agricoles du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>.

---

9. Dans les temps modernes, le fascisme a été la conséquence d'une transition vers la société industrielle opérée sans révolution. Sur cette question, voir Barrington Moore, *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, traduit par Pierre Clinquart, Paris, La Découverte/ Maspero, 1983. (N.d.A.)

Dans le cas de la violence historique émanant des classes dirigeantes, il ne semble pas qu'elle entretienne une telle relation avec le progrès. Les longues séries de guerres dynastiques et impérialistes, la liquidation des spartakistes en Allemagne, en 1919, le fascisme et le nazisme n'ont pas brisé mais plutôt renforcé et rationalisé le continuum de la répression. J'ai dit «émanant des classes dirigeantes»: c'est sûr, il n'y a presque pas de violence organisée d'en haut qui ne déclenche et mobilise le soutien de la masse, «en bas». La question décisive est: au nom de quels groupes et institutions, et dans l'intérêt de quels groupes et institutions, fait-on exploser une telle violence? La réponse ne se pose pas nécessairement *ex post*: dans les exemples historiques que je viens de mentionner, on aurait pu anticiper – et on l'a d'ailleurs fait – si le mouvement allait servir à rajeunir l'ordre ancien ou à favoriser l'émergence d'un ordre nouveau.

Une tolérance émancipatrice serait donc une intolérance vis-à-vis des mouvements de droite et une tolérance vis-à-vis des mouvements de gauche. Quant à la portée de ces tolérance et intolérance, elles iront jusqu'au stade de l'action aussi bien que jusqu'à celui de la discussion et de la propagande, du stade de l'acte jusqu'à celui de la parole. Le critère traditionnel du «danger clair et présent» ne semble plus adéquat à un stade où la société dans son ensemble se trouve dans la même

situation que les spectateurs d'un théâtre lorsque quelqu'un crie : « Au feu<sup>10</sup> ! » C'est une situation dans laquelle la catastrophe totale peut être déclenchée à n'importe quel moment et pas seulement par une erreur technique, mais aussi par un calcul très rationnel et très mauvais des risques ou par le discours irréfléchi d'un des leaders. Dans des circonstances passées et différentes, les discours des leaders fascistes et nazis ont été le prologue immédiat au massacre. La distance entre la propagande et l'action, entre le moment où l'on met en place une organisation et celui où on la lâche sur les gens est devenue trop courte. Mais la diffusion de la parole aurait pu être stoppée avant qu'il ne soit trop tard : si la tolérance démocratique avait été suspendue lorsque les futurs leaders commençaient leur campagne, l'humanité aurait eu une chance d'éviter Auschwitz et une guerre mondiale.

-----

**10.** Dans ce texte, Marcuse fait à plusieurs reprises référence à la façon dont Oliver Wendell Holmes, juge américain du début du XX<sup>e</sup> siècle, interprétait la liberté de la presse et la liberté d'expression que mentionne le premier amendement de la constitution. Pour lui, cet amendement « ne protège pas un homme qui crie à tort "au feu" dans un théâtre, causant ainsi la panique ». D'où l'idée selon laquelle rendre compte d'un danger, c'est rendre compte d'un « danger clair et présent », formule que Marcuse cite quatre fois dans ce texte. (N.d.T.)

Toute la période post-fasciste est une période de « danger clair et présent ». Par conséquent, une véritable pacification requiert la suspension de la tolérance avant le passage à l'acte, au stade où l'on ne fait encore que communiquer à l'aide de mots, d'imprimés et d'images. Une suspension aussi extrême des droits de libre expression et de libre rassemblement n'est en fait justifiée que si l'ensemble de la société est en extrême danger. Je maintiens pour ma part que notre société est dans un tel état d'urgence et que cette situation est devenue l'état normal des choses. Différentes opinions et « philosophies » ne peuvent pas continuer à se disputer la persuasion et l'adhésion rationnelles : le marché des idées est délimité et organisé par ceux qui déterminent l'intérêt national et l'intérêt individuel. Dans cette société, où les idéologues ont proclamé la « fin de l'idéologie », la fausse conscience est devenue la conscience générale, et ce depuis le gouvernement jusqu'aux derniers membres. Les petites minorités impuissantes qui luttent à la fois contre la fausse conscience et contre ceux qui en bénéficient doivent être aidées ; la continuation de leur existence est plus importante que la conservation des droits et libertés abusifs qui accordent des pouvoirs constitutionnels à ceux qui les oppriment. À l'heure qu'il est, il devrait être évident que l'exercice des droits civiques par ceux qui ne les possèdent pas présuppose le retrait des mêmes droits civiques à ceux qui leur en empêchent l'exercice, et que cette libération des damnés

de la terre présuppose la suppression non seulement de leurs anciens maîtres mais aussi des nouveaux.

La suspension de la tolérance vis-à-vis des mouvements régressifs avant qu'ils puissent devenir actifs ; l'intolérance, même vis-à-vis de la pensée, de l'opinion et de la parole, et, finalement, l'intolérance vis-à-vis de la tendance opposée, c'est-à-dire, vis-à-vis des prétendus conservateurs, de la droite politique – ces notions anti-démocratiques répondent au développement actuel de la société démocratique qui a détruit les bases d'une tolérance universelle. Les conditions sous lesquelles la tolérance peut à nouveau devenir une force d'émancipation et d'humanisation restent encore à créer. Quand la tolérance sert principalement à protéger et conserver une société répressive, quand elle sert à neutraliser toute opposition et à rendre les hommes imperméables à toute forme de vie autre et meilleure, alors elle a été pervertie. Et quand cette perversion commence à gagner l'esprit de l'individu, sa conscience, ses besoins, quand celui-ci devient le jouet d'intérêts hétéronomes avant même de pouvoir faire l'expérience de sa servitude, alors les efforts pour contrecarrer sa déshumanisation doivent se concentrer sur le début de ce processus, là où la fausse conscience prend forme (ou plutôt est systématiquement formée) – ils doivent commencer par arrêter les mots et les images qui nourrissent sa conscience. C'est sûr, c'est de la censure, et même de la pré-

censure, mais elle est ouvertement dirigée contre la censure plus ou moins honteuse dont les médias sont pleins. Là où la fausse conscience est devenue dominante dans le comportement national et populaire, elle se traduit presque immédiatement dans les pratiques : la distance de sécurité entre l'idéologie et la réalité, entre la pensée répressive et l'action répressive, entre le mot « destruction » et l'acte destructeur est dangereusement raccourcie. Ainsi toute brèche ouverte dans la fausse conscience peut fournir un point d'Archimède à une plus grande émancipation – c'est infinitésimalement petit, c'est sûr, mais c'est de l'élargissement de telles brèches que dépendent les chances du changement.

On ne peut identifier les forces d'émancipation à aucune classe sociale qui, en vertu de ses conditions matérielles, serait libre de toute fausse conscience. Aujourd'hui, elles sont désespérément dispersées dans toute la société. Quant aux minorités combattantes, aux groupes isolés, ils sont souvent en opposition avec leurs leaders. Dans l'ensemble de la société, il faut commencer par recréer un espace mental pour le refus et la réflexion. À force d'être repoussé par la concrétude de la société administrée, l'effort d'émancipation finit par devenir « abstrait » ; il se réduit à faciliter la reconnaissance de ce qui se passe, à libérer le langage de la syntaxe et de la logique dénoncées par Orwell, à développer des concepts permettant de comprendre la

réalité. Plus que jamais, la proposition selon laquelle « le progrès dans la liberté exige un progrès dans la conscience » est vraie. Là où l'esprit a été transformé en un sujet-objet des politiques, l'autonomie intellectuelle, le domaine de la « pure » pensée est devenu une question d'éducation politique (ou plutôt : de contre-éducation politique).

Cela signifie que des aspects auparavant neutres, sans valeur, formels de l'apprentissage et de l'enseignement sont devenus politiques, spontanément et pour des raisons qui leur sont propres : apprendre à connaître les faits – « toute la vérité » – et à les comprendre est toujours une critique radicale, une subversion intellectuelle. Dans un monde où les facultés et les besoins humains ont été arraisonés ou perversis, la pensée autonome conduit à un « monde perversi » : contradiction et image renversée du monde établi de la répression. Cette contradiction n'est pas seulement stipulée, elle n'est pas le produit d'une pensée confuse, une chimère, elle est le développement logique de ce qui est donné, du monde existant. Ce développement est empêché par le poids accablant d'une société répressive et la nécessité d'y faire sa vie ; c'est au point que la répression envahit le système universitaire lui-même, avant toute restriction quant à la liberté intellectuelle. Cette préemption de l'esprit perversit l'impartialité et l'objectivité : à moins que l'étudiant apprenne à penser de façon inver-

sée, il sera incité à classer les faits dans le cadre des valeurs dominantes. Le savoir – i. e. l'acquisition et la communication de la connaissance –, interdit qu'on isole et qu'on purifie des faits hors du contexte de « toute la vérité ». Une partie essentielle de la vérité est de reconnaître dans quelle effrayante mesure l'histoire a été faite et écrite par et pour les vainqueurs, c'est-à-dire de reconnaître dans quelle mesure elle est le développement de l'oppression. Cette oppression est dans les faits mêmes qu'elle établit ; ainsi, ils portent en eux une valeur négative qui est comme une partie et un aspect de leur facticité. Traiter les grandes croisades contre l'humanité (comme celle qu'on a menée contre les Albigeois) avec la même impartialité que les luttes désespérées pour l'humanité, cela revient à neutraliser leurs fonctions historiques opposées, à réconcilier les bourreaux avec leurs victimes, à distordre le souvenir. Une neutralité aussi spécieuse sert à reproduire dans la conscience de l'homme l'acceptation de la domination des vainqueurs. Ici aussi, dans l'éducation de ceux qui ne sont pas encore intégrés au système avec maturité, dans l'esprit des jeunes, le sol d'une tolérance émancipatrice reste à créer.

L'éducation offre encore un autre exemple de tolérance spécieuse, abstraite, possédant l'apparence de la concrétude et de la vérité : il s'agit du concept de réalisation de soi. De la tendance à permettre toutes sortes de choses à

l'enfant au souci psychologique constant des problèmes personnels de l'étudiant, un mouvement à grande échelle naît qui lutte contre les maux causés par la répression et *pour* le besoin d'être soi-même. La question de ce qu'il faut refouler avant de pouvoir être un moi, avant de pouvoir être soi-même est fréquemment écartée. Le potentiel de l'individu est d'abord négatif, c'est une part du potentiel de la société dans laquelle il vit : un potentiel fait d'agression, de sentiment de culpabilité, d'ignorance, de ressentiment et de cruauté qui pervertit ses instincts vitaux. Si l'identité du moi doit être plus que la réalisation immédiate de son potentiel (indésirable pour l'individu en tant qu'être humain), elle requiert le refoulement et la sublimation, une transformation consciente. Ce processus implique à chaque stade (pour utiliser des termes ridiculisés qui révèlent pourtant ici toute leur concrétude) la négation de la négation, la médiation de l'immédiat ; et l'identité n'est ni plus ni moins que ce processus. L'« aliénation » est un élément constant et essentiel de l'identité, la face objective du sujet et non, comme on veut le faire croire aujourd'hui, une maladie, un état psychologique. Freud connaissait bien la différence entre le refoulement progressiste et le refoulement régressif, le refoulement émancipateur et le refoulement destructeur. Le caractère public de la réalisation de soi plaide pour la suppression de l'un et de l'autre, il défend l'existence dans cette immédiateté qui, dans une société répressive, est

(pour utiliser un autre terme hégélien) une *schlechte Unmittelbarkeit*, une mauvaise immédiateté. Elle isole l'individu de l'unique dimension où il pourrait se « trouver » : de son existence politique, qui est au cœur de toute son existence. À la place, elle encourage le non-conformisme et le laisser-aller dans des directions qui laissent entièrement intacts les véritables moteurs de la répression sociale et les renforcent même en substituant les satisfactions de la rébellion privée et personnelle à une opposition de caractère plus que privé et personnel et, par là même, plus authentique. La désublimation impliquée dans cette sorte de réalisation de soi est elle-même répressive dans la mesure où elle affaiblit la nécessité et le pouvoir de l'entendement, la force catalytique de cette conscience malheureuse qui ne se réjouit pas de sa libération personnelle archétypique de la frustration - résurgence désespérée du ça qui, tôt ou tard, finira par succomber à la rationalité omniprésente du monde administré, mais reconnaît l'horreur du tout dans la frustration la plus privée et se réalise dans cette reconnaissance.

J'ai essayé de montrer comment, dans les sociétés démocratiques avancées, les changements, qui ont sapé les bases du libéralisme économique et politique, ont aussi altéré la fonction que les libéraux attribuaient à la tolérance. La tolérance qui a été la grande réalisation de l'ère libérale est encore professée (avec des modifi-

cations conséquentes), alors que le processus économique et politique est désormais soumis à une administration ubiquiste et efficace en accord avec les intérêts dominants. Le résultat est une contradiction objective entre, d'un côté, la structure économique et politique et, de l'autre, la théorie et la pratique de la tolérance. Les structures sociales altérées tendent à affaiblir le caractère effectif de la tolérance vis-à-vis des mouvements de contestation et d'opposition et à renforcer les forces conservatrices et réactionnaires. La tolérance non discriminante devient abstraite, spécieuse. Avec le déclin actuel des forces de contestation dans la société, l'opposition est isolée dans de petits groupes souvent antagonistes qui, même là où ils sont tolérés dans les limites étroites définies par la structure hiérarchique de la société, sont impuissants tant qu'ils y restent enclos. Mais la tolérance dont on fait montre vis-à-vis d'eux est trompeuse et défend la coordination de l'organisation sociale. Et sur les fondements fermes d'une société coordonnée, qui est totalement fermée aux changements qualitatifs, la tolérance elle-même sert à contenir un tel changement plus qu'à le défendre.

Les mêmes conditions rendent abstraite et intellectuelle la critique d'une telle tolérance, et proposer de rétablir radicalement l'équilibre entre tolérance vis-à-vis de la droite et tolérance vis-à-vis de la gauche pour rétablir sa fonction émancipatrice n'est plus qu'une

spéculation irréaliste. Une telle opération semble en fait équivaloir à l'établissement d'un « droit de résistance » pouvant aller jusqu'à la subversion. Un tel droit n'existe pas et ne peut pas exister pour un individu ou un groupe s'opposant à un gouvernement constitutionnel soutenu par la majorité de la population. Mais je crois qu'il y a un « droit naturel » de résistance pour les minorités opprimées et étouffées, un droit d'utiliser des moyens illégaux si les moyens légaux se révèlent inadéquats. La loi et l'ordre sont toujours et partout la loi et l'ordre qui protègent la hiérarchie établie; il n'y a donc aucun sens à invoquer l'autorité absolue de la loi et de l'ordre contre ceux qui en souffrent et luttent contre eux, non pas pour en retirer des avantages personnels ou accomplir une vengeance personnelle, mais pour préserver leur part d'humanité. Il n'y a pas d'autres juges pour eux que les autorités constituées, la police et leur propre conscience. S'ils ont recours à la violence, ce n'est pas pour créer une nouvelle chaîne de violence, mais pour essayer de briser celle qui est établie. Ils connaissent le risque – ils seront punis – et s'ils veulent le prendre, personne, et l'éducateur et l'intellectuel moins que quiconque, n'a le droit de leur prêcher de s'en abstenir.

## POST-SCRIPTUM (1968)

Dans les conditions qui prévalent dans ce pays, la tolérance ne remplit pas et ne peut pas remplir la fonction civilisatrice que lui attribuent les partisans libéraux de la démocratie, à savoir la protection de la contestation. La force historique progressiste de la tolérance réside dans son extension à ces modes et formes de contestation qui ne sont pas au service du *statu quo* de la société et ne restent pas dans les limites du cadre institutionnel de la société établie. Par conséquent, l'idée de tolérance implique la nécessité, pour les individus et les groupes qui contestent, de devenir illégitimes lorsque et si la légitimité gêne ou contrecarre le développement de la contestation. C'est le cas non seulement dans une société totalitaire, sous une dictature, dans un État à parti unique, mais aussi dans une démocratie (représentative, parlementaire ou « directe »), où la majorité ne résulte pas du développement d'une pensée et d'une opinion indépendantes, mais plutôt d'une administration monopoliste ou oligopoliste de l'opinion publique n'ayant recours ni à la terreur ni (normalement) à la censure. Dans de tels cas, la majorité se perpétue tout en perpétuant les intérêts personnels qui ont fait d'elle une majorité. Dans sa structure même, cette majorité est « fermée », pétrifiée ; elle repousse *a priori*

tout autre changement que ceux qui ont lieu à l'intérieur du système. Cela signifie que la majorité ne se justifie plus en revendiquant le titre démocratique de la « meilleure gardienne de l'intérêt commun ». Une telle majorité est l'exact opposé de la « volonté générale » de Rousseau : elle est composée non pas d'individus qui, dans leurs fonctions politiques, font réellement « abstraction » de leurs intérêts privés mais, au contraire, d'individus ayant réellement identifié leurs intérêts privés et leurs fonctions politiques. En reconnaissant et en exécutant la volonté de la majorité, ses représentants reconnaissent et exécutent les intérêts personnels qui ont formé cette majorité. L'idéologie de la démocratie cache le manque de substance de celle-ci.

Aux États-Unis, cette tendance va main dans la main avec la concentration monopoliste ou oligopoliste du capital dans la formation de l'opinion publique – i. e. de la majorité. La chance d'influencer d'une manière efficace cette majorité a un prix, en dollars, totalement inaccessible à l'opposition radicale. Ici aussi, la libre concurrence et l'échange des idées sont devenus une farce. La gauche n'a pas une voix équivalente, un accès équivalent aux mass media et à leurs équipements publics – non pas parce qu'une conspiration l'exclut, mais parce que, conformément à la bonne vieille mode capitaliste, elle ne possède pas le pouvoir d'achat requis. Et si la gauche ne possède pas le pouvoir d'achat requis,

c'est parce qu'elle est la gauche. Ces conditions imposent aux minorités radicales une stratégie qui dans son essence est un refus de voir continuer à fonctionner une tolérance qui prétend ne pas être discriminante, mais l'est en réalité, comme, par exemple, la stratégie consistant à protester contre l'équilibrage des débats par alternance d'un porte-parole de la droite (ou du centre) et un de la gauche. Ce n'est pas une représentation « égale » de la gauche, mais plus de représentation de la gauche, qui constituerait une égalisation des inégalités dominantes.

La tolérance est bel et bien pratiquée à l'intérieur du cadre solide de l'inégalité et du pouvoir préétablis. Les opinions les plus outrageantes sont exprimées, les incidents les plus outrageants sont retransmis à la télévision ; et les critiques des politiques établies y sont interrompues par le même nombre de publicités que les interventions des avocats du conservatisme. Ces interventions sont-elles supposées contrecarrer le poids, l'ampleur et la continuité du système de la publicité ainsi que l'endoctrinement qui opère de façon ludique aussi bien à travers les infinies publicités qu'à travers les divertissements ?

Étant donné cette situation, j'ai suggéré dans « Tolérance répressive » la pratique d'une tolérance discriminante inversée comme moyen de faire bouger l'équili-

bre entre la droite et la gauche en restreignant la liberté de la droite afin de contrecarrer l'inégalité générale en matière de libertés (l'inégale possibilité d'accès aux moyens de la persuasion démocratique) et de renforcer l'opprimé par rapport à l'opresseur. On réduirait la tolérance vis-à-vis des mouvements dont on peut démontrer qu'ils ont un caractère agressif ou destructeur (qu'ils détruisent des perspectives de paix, de justice et de liberté pour tous). Une telle discrimination serait aussi appliquée aux mouvements qui s'opposent à l'extension de la législation sociale au pauvre, au faible et à l'infirme. Contre les virulentes dénonciations qui diraient qu'une telle politique supprime le principe sacré pour les libéraux de l'égalité de l'« autre camp », je maintiens qu'il y a des questions où, soit il n'y a pas d'« autre camp » dans un sens autre que formel, soit on peut démontrer que l'« autre camp » est « régressif » et empêche une possible amélioration de la condition humaine. Tolérer la propagande pour l'inhumanité ne pervertit pas seulement les buts du libéralisme, mais aussi ceux de toute philosophie politique radicale.

J'ai présupposé l'existence de critères démontrables pour les forces agressives, régressives et destructrices. Si le critère démocratique ultime de l'opinion déclarée de la majorité n'est plus (ou plutôt : pas encore) prédominant ; si les idées, valeurs et fins vitales pour le progrès humain ne rentrent plus (ou plutôt : pas encore) à

égalité dans la formation de l'opinion publique ; si les gens ne sont plus (ou plutôt : pas encore) souverains, mais « rendus » tels par les pouvoirs réellement souverains – y a-t-il alors une autre alternative que la dictature d'une « élite » sur les gens ? Car l'opinion des gens (généralement désignés comme « le peuple »), qui ne sont pas libres d'exercer les facultés mêmes dans lesquelles le libéralisme a vu les racines de la liberté – une pensée et une parole indépendantes –, ne peut pas incarner une validité et une autorité prépondérantes, même si « le peuple » constitue la majorité écrasante.

S'il fallait choisir entre une démocratie authentique et une dictature, la démocratie serait certainement préférable, mais elle ne l'emporte pas pour autant. Les critiques radicaux du processus politique existant sont ainsi facilement dénoncés comme défendant, en guise d'alternative, un « élitisme », une dictature des intellectuels. Ce que nous avons en fait, c'est un gouvernement représentatif dirigé par une minorité non intellectuelle de politiciens, de généraux et d'hommes d'affaires. Les résultats de cette « élite » ne sont pas très prometteurs, et les prérogatives politiques de l'intelligentsia ne seraient pas nécessairement pires pour la société dans son ensemble.

En tout cas, John-Stuart Mill, qui n'est pas exactement un ennemi du gouvernement libéral et représentatif,

n'était pas aussi allergique que les gardiens contemporains de la semi-démocratie à l'idée d'une direction politique exercée par une intelligentsia. Mill croyait que la supériorité mentale de l'individu justifiait qu'on considère l'opinion de certaines personnes comme équivalant à plus d'une opinion.

Tant qu'il n'aura pas été imaginé et que l'opinion ne l'aura pas accepté, un mode de scrutin plural susceptible de donner à l'éducation en tant que telle le degré supérieur d'influence qui lui est dû et de constituer un contrepoids suffisant au poids numérique de la classe la moins éduquée, on n'obtiendra pas les bénéfices d'un suffrage complètement universel sans qu'ils amènent avec eux, comme j'en ai bien l'impression, des maux plus qu'équivalents<sup>11</sup>.

« La faveur accordé à l'éducation, qui est juste en elle-même », était aussi supposée garantir « ceux qui ont reçu de l'éducation contre une législation de classe, émanée de ceux qui n'en ont point reçu », sans permettre pour

---

11. John-Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, *Collected Works*, Routledge and Kegan Paul, Toronto et Londres, 1996, tome XIX, p. 478 ; *Le Gouvernement représentatif*, traduit par Charles Brook Dupont-White, Guillaumin & C<sup>ie</sup>, 1865, p. 206. (N.d.A.)

autant aux premiers de pratiquer une législation de classe à leur manière<sup>12</sup>.

Aujourd'hui, ces mots rendent, évidemment, un son anti-démocratique, « élitiste » – « évidemment », à cause de leurs implications dangereusement radicales. Car si l'« éducation » est plus et autre chose qu'une formation, un apprentissage, une préparation pour la société existante, elle ne signifie pas seulement rendre l'homme capable de connaître et de comprendre les faits qui constituent la réalité, mais aussi de connaître et de comprendre les facteurs qui construisent les faits de façon à pouvoir modifier leur inhumaine réalité. Une telle éducation humaniste inclurait les *hard sciences*, les sciences « dures » (des « sciences » aussi « hard » que le *hardware*, le matériel militaire acheté par le Pentagone?) et les libèrerait de leur orientation destructrice. Autrement dit, une telle éducation qui servirait mal l'*establishment* et donnerait des prérogatives aux hommes et aux femmes ainsi éduqués, serait en fait anti-démocratique dans les termes de l'*establishment*. Mais ce ne sont pas les seuls termes.

Pourtant, l'alternative au processus semi-démocratique établi n'est pas une dictature ou une élite – peu

---

12. John-Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, *op. cit.*, p. 476 ; *Le Gouvernement représentatif*, *op. cit.*, p. 202. (N.d.A.)

importe à quel point celle-ci est intellectuelle et intelligente –, c'est la lutte pour une démocratie réelle. Une partie de cette lutte est le combat contre une idéologie de la tolérance qui, en réalité, est partisane de la perpétuation d'un *statu quo* de l'inégalité et de la discrimination, et travaille à le renforcer. Pour cette lutte, j'ai proposé la pratique de la tolérance discriminante. C'est sûr, cette pratique suppose déjà le but radical qu'elle cherche à atteindre. J'ai commis cette *petitio principii* afin de combattre la pernicieuse idéologie selon laquelle la tolérance serait déjà institutionnalisée dans cette société. La tolérance qui est l'élément de la vie, le signe d'une société libre, ne sera jamais un cadeau des pouvoirs en place; dans les conditions prédominantes d'une tyrannie de la majorité, elle ne peut être gagnée que dans l'effort soutenu de minorités radicales qui veulent briser cette tyrannie et travailler à l'émergence d'une majorité libre et souveraine, des minorités intolérantes dans leur militantisme et désobéissant aux règles du comportement qui tolère la destruction et la répression.

QUELQUES  
CONSÉQUENCES  
SOCIALES DE  
LA TECHNOLOGIE  
MODERNE

---

DANS CET ARTICLE, la technologie est appréhendée comme un processus social dans lequel la technique au sens strict (c'est-à-dire l'appareil technique de l'industrie, des transports et des communications) n'est qu'un facteur parmi d'autres. Si nous ne nous interrogeons pas ici sur l'influence ou l'effet de la technologie sur les individus, c'est parce que nous considérons qu'ils font partie de la technologie et sont l'un des facteurs qui contribuent à son développement : pas seulement en tant qu'inventeurs ou utilisateurs de machines, mais aussi en tant que groupes sociaux qui dirigent leur application et leur utilisation. En tant que mode de production, en tant qu'ensemble des instruments, dispositifs ou appareils qui caractérisent l'âge de la machine, la technologie est aussi un mode d'organisation et de perpétuation (ou de modification) des rapports sociaux, une manifestation des modes de pensée et des comportements prédominants, ainsi qu'un instrument de contrôle et de domination<sup>1</sup>.

---

1. Cf. Lewis Mumford, *Technique et Civilisation*, traduit par Denise Moutonnier, Paris, Éditions du Seuil, 1950, p. 312 : la raison qui est à l'origine de « la discipline mécanique et [de] nombre d'inventions parmi les premières [n'est pas] le

Par elle-même, la technique peut favoriser aussi bien l'autoritarisme que la liberté, la pénurie que l'abondance, le développement du travail de force que sa suppression. Le national-socialisme est un parfait exemple de la façon dont une économie hautement rationalisée et mécanisée, capable de la plus grande efficacité au niveau de la production, a pu fonctionner au service de l'oppression totalitaire et de l'entretien de la pénurie. Le Troisième Reich est en fait une forme de « technocratie » : les considérations techniques sur l'efficacité et la rationalité impérialistes y ont pris la place des normes traditionnelles du profit et du bien être général. Dans l'Allemagne nationale-socialiste, le règne de la terreur n'est pas soutenu par la seule force brutale – qui est étrangère à la technologie –, mais aussi par une ingénieuse manipulation du pouvoir inhérent à la technologie : l'intensification du travail et de la propagande, l'entraînement de la jeunesse et des ouvriers, l'organisation de la bureaucratie gouvernementale, de la bureaucratie industrielle ainsi que de celle du Parti, toutes ces manipulations – qui sont autant d'instruments quotidiens de la terreur – obéissent aux mêmes règles que la recherche de la plus grande efficacité technologique. Cette tech-

---

rendement technique, mais la sainteté ou la domination des autres hommes. Au cours de leur développement, les machines ont multiplié leurs objectifs et se sont faites les véhicules de ces objectifs ». (N.d.A.)

nocratie terroriste ne peut pas être attribuée aux exigences exceptionnelles de l'« économie de guerre » ; l'économie de guerre est plutôt la norme du national-socialisme lorsqu'il s'occupe de mettre de l'ordre dans les processus sociaux et économiques et la technique est l'un des stimuli majeurs qui animent cette mise en ordre<sup>2</sup>.

Au cours du processus technologique, une nouvelle rationalité et de nouvelles normes d'individualité se sont répandues dans la société, différentes de celles qui avaient ouvert la voie à la technologie, voire opposées à elles. Ces changements ne sont pas un effet (direct ou dérivé) des machines sur leurs utilisateurs ou de la production de masse sur ses consommateurs : ce sont plutôt des facteurs déterminants du développement des machines et de la production de masse elles-mêmes. Afin de bien comprendre toute leur importance, il est nécessaire de revenir, ne serait-ce que brièvement, sur la rationalité traditionnelle et sur les normes de l'individualité que dissolvent les développements actuels de l'âge de la machine.

L'individu dont les avocats de la révolution bourgeoise ont fait à la fois l'unité ultime et la fin de la société a

---

2. Cf. Arkadius Rudolf Lang Gurland, « Technological Trends and Economic Structure under National Socialism », *Studies in Philosophy and Social Science*, pp. 226-227. (N.d.A.)

représenté des valeurs en contradiction flagrante avec celles qui dominent aujourd'hui. Si nous essayons de rassembler sous un même concept directeur les diverses tendances religieuses, politiques et économiques qui ont contribué à façonner l'idée d'individu aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, nous pouvons définir l'individu comme le sujet de certaines normes et valeurs fondamentales sur lesquelles aucune autorité extérieure n'était supposée empiéter. Ces normes et ces valeurs appartenaient aux formes de vie aussi bien sociales que personnelles qui étaient les plus adéquates au plein développement des facultés et des aptitudes de l'homme. Ils étaient par la même occasion la « vérité » de son existence individuelle et sociale. On considérait que l'individu était capable – en tant qu'être rationnel – de trouver ces modes de vie à l'aide de sa propre pensée et, après avoir acquis la liberté de penser, d'agir de façon à les réaliser. La tâche de la société était de lui garantir une telle liberté et de lever toutes les restrictions qu'il pouvait rencontrer en agissant de façon rationnelle.

Le principe de l'individualisme – la poursuite de l'intérêt personnel – était conditionné par l'idée que l'intérêt personnel était rationnel, c'est-à-dire qu'il résultait de la pensée autonome et était en outre constamment guidé et contrôlé par elle. Cet intérêt personnel rationnel ne coïncidait pas avec l'intérêt personnel immédiat des individus dans la mesure où ce dernier dépendait

des normes et des exigences de l'ordre social dominant qui, elles, n'avaient pas été fixées par sa pensée autonome et sa conscience mais par des autorités extérieures. C'est ainsi que, dans un contexte de puritanisme radical, le principe de l'individualisme a fini par dresser l'individu contre la société. Les hommes devaient se frayer un passage à travers tout le système d'idées et de valeurs qui leur était imposé, y chercher les idées et les valeurs conformes à leurs intérêts rationnels et s'en saisir. Ils devaient vivre dans un état de vigilance, d'inquiétude et de critique permanent afin de rejeter tout ce qui n'était pas vrai, tout ce qui n'était pas justifié par la libre raison. Dans une société qui n'était pas encore rationnelle, pareille discipline constituait un principe d'agitation et d'opposition permanentes : de fausses normes gouvernant encore la vie des hommes, n'était donc libre que l'individu qui critiquait ces normes, en cherchait de vraies et s'employait à les réaliser. Ce thème n'a jamais été mieux exprimé que par Milton quand il a forgé l'image d'une « race perverse d'imposeurs qui [...] s'emparèrent de la vierge Vérité, hachèrent son adorable corps en mille morceaux et les dispersèrent aux quatre vents ». « Depuis lors, tous ceux des tristes amis de la vérité qui osèrent se montrer n'ont cessé d'aller et venir de tous côtés, imitant Isis en son anxieuse recherche du corps mutilé d'Osiris, rassemblant ses membres un par un, au hasard de leur rencontre. » « Nous ne les avons pas encore trouvés tous [...] et nous

n'y parviendrons jamais tant que son Maître ne sera pas revenu.» « Chercher sans cesse l'inconnu par le connu, agréger sans cesse et au fur et à mesure la vérité à la vérité – tout son corps n'est-il pas homogène, équilibré ? », telle est la règle d'or de la rationalité individuelle<sup>3</sup>.

Pour réaliser cette rationalité, il fallait un contexte social et économique adéquat, un contexte qui convienne à des individus qui s'accomplissaient socialement – pour une large mesure, du moins – dans leur travail. La société libérale a été considérée comme le cadre idéal pour la rationalité individualiste. Dans la sphère de la libre concurrence, les réussites tangibles de l'individu, qui avait réussi à faire de son travail et de ses réussites une partie du besoin de la société, étaient considérées comme les véritables marques de son individualité. Le temps passant, le processus de la production des marchandises a fini par saper les bases économiques sur lesquelles était construite la rationalité individualiste. La mécanisation et la rationalisation ont fini par écraser les concurrents les plus faibles sous la domination des entreprises géantes de l'industrie mécanique qui, en établissant la domination de la société sur la nature, ont en même temps aboli le libre sujet économique.

---

3. John Milton, *L'Aréopagitique* [1644], traduit par Olivier Lutaud, Paris, Aubier, 1956, pp. 197 et 199. (N.d.A.)

Le principe voulant que ce soit l'efficacité qui règle la concurrence favorise les entreprises qui possèdent l'équipement industriel le plus mécanisé et le mieux rationalisé. La puissance technologique pousse à la concentration de la puissance économique; il tend à favoriser l'apparition d'«importantes unités de production faites d'énormes entreprises produisant en grande quantité une variété souvent impressionnante de marchandises, d'empires industriels possédant et contrôlant les matériaux, les équipements, les procédés –de l'extraction des matières premières à la distribution des produits finis–, d'unités de production dont l'objectif est de faire en sorte qu'un petit nombre de firmes géantes domine chaque secteur industriel [...]». Quant à la technologie, elle «accroît progressivement le pouvoir de ceux qui sont aux commandes de ces entreprises géantes en créant de nouveaux outils, de nouveaux procédés et de nouveaux produits»<sup>4</sup>. L'efficacité a exigé ici une unification et une simplification intégrales parce que la suppression de tout «gaspillage» et l'évitement de tout détour inutile les requéraient en vue d'une coordination radicale. Quoi qu'il en soit, une contradiction existe entre la motivation du profit, qui continue à faire tourner l'appareil, et l'augmentation du niveau de vie que ce même appareil a rendu possi-

---

4. Temporary National Committee, *Monographie*, n° 22, «Technology in Our Economy», Washington, 1941, p. 195. (N.d.A.)

ble. « Puisque le contrôle de la production est entre les mains d'entrepreneurs travaillant pour faire du profit, ceux-ci percevront la marge qui restera une fois que le loyer, les actionnaires et le travail auront été payés. On essaiera naturellement de réduire ces frais au maximum<sup>5</sup>. » Dans ces conditions, une utilisation rentable du système dicte en grande partie la quantité, la forme et le type de marchandises qu'on produit et, à travers ce mode de production et de distribution, c'est l'ensemble de la rationalité de ceux au service desquels elle est censée être qu'affecte la puissance purement technologique de l'appareil.

C'est sous l'impact de cet appareil<sup>6</sup> que la rationalité individualiste a été transformée en rationalité technologique. Celle-ci n'est aucunement limitée aux sujets et aux objets des grandes entreprises : elle caractérise en fait le mode de pensée général et même les diverses formes de contestation et de rébellion. Cette rationalité établit des normes de jugement et encourage des attitudes qui préparent les hommes à accepter et même à intégrer les diktats de l'appareil.

---

5. Temporary National Committee, *Final Report of the Executive Secretary*, Washington, 1941, p. 140. (N.d.A.)

6. Le terme d'« appareil » désigne les institutions, les dispositifs et les organisations de l'industrie dans leur rapport à la société. (N.d.A.)

Lewis Mumford a caractérisé l'homme de l'âge de la machine comme une « personnalité objective », une personnalité qui a appris à transférer toute spontanéité subjective dans la machine qu'elle sert et à subordonner sa vie à la réalité de ce monde dans lequel la machine est le *factor*, ce qui fait, et, lui, le *factum*, ce qui est fait<sup>7</sup>. Les différences individuelles d'aptitude, de perspicacité et de connaissance sont transformées en quanta de savoir-faire et d'expérience qui peuvent être coordonnés, à n'importe quel moment, dans le cadre commun des activités normalisées.

L'individualité n'a pourtant pas disparu. Le libre sujet économique s'est développé pour devenir l'objet d'une meilleure organisation et d'une meilleure coordination du système, et l'accomplissement individuel s'est transformé en efficacité normalisée. Cette dernière se caractérise par le fait que l'activité individuelle est désormais motivée, guidée et mesurée par des normes qui lui sont extérieures, des normes appartenant à des tâches et des fonctions déterminées à l'avance. L'individu efficace est celui dont l'activité n'est une action que dans la mesure où elle est la réaction qui convient aux exigences objectives de l'appareil ; quant à sa marge de liberté, elle se limite au choix des moyens les plus adéquats pour atteindre un but qu'il ne s'est pas lui-

---

7. Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, *op. cit.*, pp. 309-311. (N.d.A.)

même fixé. Alors que l'épanouissement individuel est indépendant de toute reconnaissance et s'accomplit dans le travail lui-même, l'efficacité, elle, est une activité qui vaut récompense et n'est poussée à son maximum qu'à cause de sa valeur pour le système.

Pour la majorité de la population, la liberté dont jouissait auparavant le sujet économique s'est progressivement noyée dans l'efficacité avec laquelle il accomplit les tâches qui lui sont assignées. Le monde a été rationalisé à un tel point et cette rationalité est devenue un tel pouvoir social que l'individu n'a pas pu faire autrement que s'adapter entièrement. Veblen a été parmi les premiers à faire dériver cette nouvelle réalité du processus de la machine, à partir duquel elle s'est ensuite étendue à l'ensemble de la société: « La place de l'ouvrier dans l'industrie machinique est (typiquement) celle d'un domestique, d'un assistant dont le devoir est d'aller à la même allure que le processus de la machine et de lui donner un coup de main ponctuel mais professionnel pour qu'il aboutisse. Son travail achève le processus de la machine plus qu'il n'utilise la machine. En revanche, le processus de la machine utilise bien l'ouvrier. Dans ce système technologique, la machine automatique est le dispositif mécanique idéal<sup>8</sup>. » Le pro-

---

8. Thorstein Veblen, *The Instinct of Workmanship*, New York, 1922, pp. 306-307. (N.d.A.)

cessus de la machine requiert un savoir orienté vers « une prompte appréhension des faits opaques en termes quantitatifs relativement exacts. Ce genre de savoir suppose une certaine attitude intellectuelle ou spirituelle de l'ouvrier, une attitude qui appréhende et évalue facilement les questions de faits et préserve son savoir des subtilités, une attitude pour ainsi dire animiste ou anthropomorphiste – il fait des interprétations quasiment personnelles des phénomènes qu'il observe et des relations que ces phénomènes entretiennent les uns avec les autres<sup>9</sup> ».

En tant qu'attitude, l'empirisme pratique ne se limite pas au processus de la machine. Dans tous les modes de production sociale, les hommes ont trouvé et justifié leurs mobiles et leurs buts à partir des faits qui constituaient leur réalité et, ce faisant, ils ont abouti aux philosophies les plus divergentes. L'empirisme pratique animait le matérialisme et l'hédonisme antiques, il a des responsabilités dans la lutte de la physique moderne pour se libérer de l'oppression spirituelle ainsi que dans le rationalisme révolutionnaire des Lumières. La nouvelle attitude diffère de toutes celles-ci par le grand conformisme rationnel qui la caractérise. Les faits qui dirigent la pensée et l'action humaines ne sont plus

---

9. *Ibid.*, p. 310. Cette éducation par les faits ne s'applique pas qu'à l'ouvrier d'usine mais aussi à ceux qui ne servent pas la machine mais la dirigent. (N.d.A.)



ceux de la nature – qui doivent être acceptés pour être maîtrisés –, ni ceux de la société – qui doivent être modifiés parce qu'ils ne correspondent plus aux besoins ni aux potentiels humains. Ce sont plutôt ceux du processus de la machine qui s'avère lui-même être une incarnation de la rationalité et de l'intelligence pratique.

Prenons un exemple simple. Un homme qui roule en automobile vers un lieu éloigné se dirige d'après la carte des autoroutes. Les villes, les lacs et les montagnes n'apparaissent sur cette carte que comme des obstacles à contourner. La campagne y est mise en forme et organisée par l'autoroute : tout ce que le voyageur trouve *en route*<sup>10</sup> est un sous-produit ou une annexe de l'autoroute. De nombreux panneaux de signalisation et affiches lui disent ce qu'il doit faire et penser ; ils se chargent même d'attirer son attention sur les beautés de la nature ou les vestiges de l'histoire. D'autres ont pensé pour lui, et peut-être mieux qu'il ne l'aurait fait lui-même. Des aires de stationnement commodes ont été aménagées là où la vue la plus vaste et la plus surprenante s'offrait à lui. Des panneaux publicitaires géants lui disent quand s'arrêter et où trouver l'endroit pour faire une pause et se rafraîchir. Tout cela est vraiment fait pour son plus grand profit, sa sécurité et son confort ; on lui offre exactement ce qu'il veut. Les affaires, la

---

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

technique, les besoins humains et la nature sont articulés dans un même mécanisme qui allie rationalité et intelligence pratique. Tout se passera au mieux pour celui qui suit ses instructions, subordonnant sa propre spontanéité à la sagesse anonyme qui s'est chargée de tout mettre en ordre pour lui.

L'important, c'est que cette attitude – qui dissout toutes les actions dans une séquence de réactions semi-spontanées à des normes mécaniques – n'est pas seulement parfaitement rationnelle, mais aussi parfaitement raisonnable. Toute contestation serait absurde et l'individu qui s'obstinerait à défendre sa liberté d'action passerait pour un hurluberlu. Il n'y a pas d'échappatoire personnelle à l'appareil qui a mécanisé et normalisé le monde. C'est un appareil rationnel qui allie les plus grands avantages à la plus grande commodité, économisant temps et énergie, évitant les gaspillages, faisant converger tous les moyens vers une même fin, anticipant les conséquences, permettant de calculer et, de surcroît, fiable en termes de sécurité.

En manipulant la machine, l'homme apprend qu'obéir à ses instructions est la seule façon d'obtenir les résultats qu'il escompte. S'en sortir, c'est se soumettre à l'appareil. Il n'y a plus de place ici pour l'autonomie. La rationalité individuelle s'est développée pour devenir une conformation efficace au continuum pré-donné

des moyens et des fins. Ce dernier absorbe tous les efforts émancipateurs de la pensée et les diverses fonctions de la raison convergent vers le maintien en marche inconditionnel de l'appareil. On a souvent insisté sur l'idée que les découvertes et les inventions scientifiques étaient mises en sommeil dès qu'elles semblaient aller contre les exigences de rentabilité d'une mise sur le marché profitable<sup>11</sup>. La nécessité qui est la mère des inventions est aussi – et dans une large mesure – nécessité de maintenir en marche et même de développer l'appareil. « L'usage principal [des inventions] a toujours été d'être au service des affaires et non de l'industrie et leur second usage de contribuer à développer ou plutôt à accélérer les aménagements sociaux obligatoires. » Les inventions sont dans la plupart des cas de nature concurrentielle et « tout avantage technologique gagné par un concurrent devient aussitôt nécessaire à tous les autres, sous peine de défaite ». On pourrait donc parfaitement dire que, dans le système monopolistique, « l'invention est la mère de la nécessité »<sup>12</sup>.

---

11. Cf. Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge*, New York, 1940, pp. 54-55. Bernard J. Stern, *Society and medical progress*, Princeton, 1941, chapitre IX ainsi que la contribution du même auteur à l'ouvrage collectif *Technological Trends and National Policy*, U. S. National Resources Committee, Washington, 1937. (N.d.A.)

12. Thorstein Veblen, *The Instinct of Workmanship*, *op. cit.*, pp. 315-316. (N.d.A.)

Tout contribue à faire des instincts, des désirs et des pensées humains des affluents qui viennent se jeter dans l'appareil et le nourrir de leur substance. Les organisations économiques et sociales dominantes « ne maintiennent pas leur pouvoir par la force [...], mais en s'identifiant elles-mêmes aux croyances et aux loyautés des gens<sup>13</sup> » ; quant aux gens, ils ont été entraînés à les identifier comme leurs propres croyances et leurs propres loyautés. Les relations entre les hommes sont de plus en plus médiatisées par le processus de la machine. Mais les dispositifs mécaniques qui facilitent les relations entre les individus interceptent et absorbent leur libido, la détournant ainsi de tous les domaines trop dangereux où l'individu est libre vis-à-vis de la société. Aujourd'hui, l'homme moyen ne s'intéresse plus guère avec autant de constance et d'intensité à un autre être vivant qu'à son automobile. Son amour de machine ne reste pas longtemps de la matière inerte ; elle a vite fait de devenir quelque chose comme un être humain. En retour, elle donne à l'homme ce qu'elle possède : la vie de l'appareil social auquel elle appartient. Le comportement humain devient l'accessoire de la rationalité du processus de la machine et cette rationalité possède un contenu social. Le processus de la machine fonctionne conformément aux lois de la phy-

---

13. Thurman Arnold, *The Folklore of Capitalism*, New York, 1941, pp. 193-194. (N.d.A.)

sique, mais aussi à celles de la production de masse. L'intelligence en termes de raison technologique est toujours en même temps une intelligence en termes de recherche efficace du profit, et la rationalisation est toujours en même temps une normalisation et une concentration monopolistiques. Plus l'individu se comporte rationnellement et plus il succombe aux aspects frustrants de sa rationalité. Il devient incapable de s'abstraire de la forme particulière sous laquelle la rationalisation est menée et cesse de croire dans les possibilités inaccomplies. Son empirisme pratique, sa méfiance vis-à-vis de toutes les valeurs qui transcendent les faits observables, son ressentiment envers toutes les interprétations « quasi-personnelles » et métaphysiques, le soupçon que lui inspirent toutes les normes qui mettent en relation l'ordre observable des choses, la rationalité de l'appareil et la rationalité de la liberté – toute cette attitude ne sert que trop bien ceux qui ont intérêt à perpétuer la forme aujourd'hui dominante d'empirisme pratique. Le processus de la machine exige un « entraînement conséquent à l'appréhension mécanique des choses », un entraînement qui requiert à son tour une « conformité aux horaires de la vie », un « haut degré de perspicacité, résultant lui aussi d'un entraînement, et une stratégie simple convenant à toutes sortes d'ajustements et d'adaptations quantitatifs »<sup>14</sup>.

---

14. Thorstein Veblen, *The Instinct of Workmanship*, op. cit., p. 314. (N.d.A.)

La «mécanique de la conformité» s'étend de l'ordre technologique à l'ordre social; elle décide de la réussite non seulement dans les usines et les magasins, mais aussi dans les bureaux, les écoles, les assemblées et elle a même fini par conquérir les domaines de la détente et du divertissement.

Les individus ne sont pas dépouillés de leur individualité par une contrainte extérieure, mais par la rationalité même dans laquelle ils vivent. La psychologie industrielle a parfaitement compris que «les dispositions des hommes [étaient] des habitudes émotionnelles fixes et, en tant que telles, des modèles de réactions plutôt assurées<sup>15</sup>». C'est vrai, la force qui transforme l'activité humaine en une série de réactions assurées est une force extérieure: le processus de la machine impose aux hommes les modèles d'un comportement mécanique et, moins l'individu devient indépendant de ces modèles, plus il suit les normes de l'efficacité concurrentielle qui lui sont imposées de l'extérieur. Mais l'homme ne vit pas cette perte de liberté comme l'œuvre d'une force hostile et étrangère; il abandonne sa liberté au *dictum* de la raison elle-même. Le problème aujourd'hui, c'est que l'appareil auquel l'individu doit s'ajuster et s'adapter est devenu si rationnel que la

---

15. Albert Walton, *Fundamentals of Industrial Psychology*,  
New York, 1941, p. 24. (N.d.A.)

contestation et la libération individuelles ne semblent pas seulement désespérées, mais aussi profondément irrationnelles. Le système de vie créé par l'industrie moderne est un système hautement opportuniste, commode et efficace. Ainsi définie, la raison devient l'équivalent d'une activité qui perpétue ce monde. Le comportement rationnel devient identique à l'empirisme pratique qui enseigne une soumission raisonnable et garantit une bonne intégration à l'ordre dominant.

Au premier regard, l'attitude technologique semble plutôt impliquer le contraire de la résignation. Les dogmes téléologiques et théologiques n'interférant plus dans la lutte de l'homme avec la matière, il peut dépenser ses énergies à expérimenter sans retenue. Il ne subsiste plus de constellation de matière qu'il n'essaie de morceler, de manipuler et de modifier en fonction de sa volonté et de son intérêt. Cet expérimentalisme profite fréquemment à l'effort pour développer un contrôle hiérarchique plus efficace sur les hommes. La rationalité technologique peut facilement être mise au service d'un tel contrôle : sous la forme du « management scientifique », elle est même devenue l'un des meilleurs moyens auxquels peut avoir recours une autocratie rationalisée. L'exposé du management scientifique de F. W. Taylor montre comment s'y unissent les sciences exactes, l'empirisme pratique et la grande industrie : « dans la relation entre employeurs et ouvriers, le mana-

gement scientifique cherche à substituer une gouvernance des faits et des lois aux règles imposées par la force et l'opinion. Il substitue la connaissance exacte à la conjecture et cherche à établir un code de lois naturelles qui lierait à égalité employeurs et ouvriers. Le management scientifique cherche ainsi à substituer dans la discipline des ateliers la loi naturelle à un code basé sur le caprice et le pouvoir arbitraire des hommes. Une telle démocratie n'a encore jamais existé dans l'industrie. Ceux qui sont du côté du management doivent traiter la moindre contestation de n'importe quel ouvrier et le bien-fondé de sa plainte doit alors être établi non plus à partir des opinions du management ou de l'ouvrier mais conformément au grand code de lois qui a été développé pour satisfaire les deux parties<sup>16</sup>». L'effort scientifique vise à éliminer le gaspillage, à intensifier la production et la normalisation des produits. Tout ce schéma destiné à augmenter l'efficacité, schéma qui culmine dans l'exigence de « développer l'individualité des ouvriers<sup>17</sup> », se fait passer pour la réalisation ultime de l'individualisme.

L'idée d'une efficacité conformatrice illustre parfaitement la structure de la rationalité technologique. La

---

16. Robert F. Hoxie, *Scientific Management and Labor*, New York, 1916, pp. 140-141. (N.d.A.)

17. *Ibid.*, p. 149. (N.d.A.)

rationalité est en train d'être transformée de force critique en force d'ajustement et de conformation. L'autonomie de la raison perd alors son sens de la même façon que les pensées, les sentiments et les actions des hommes sont façonnés par les exigences techniques de l'appareil qu'ils ont eux-mêmes créé. La raison a trouvé sa place dans le système du contrôle, de la production et de la consommation normalisés. Là, elle règne à l'aide des lois et des mécanismes qui garantissent l'efficacité, l'intelligence pratique et la cohérence de ce système.

En s'étendant à l'ensemble de la société, les lois et les mécanismes de la rationalité technologique ont développé un ensemble de valeurs de vérité qui leur sont propres et n'ont de sens que par rapport au fonctionnement de l'appareil et à lui seul. Des propositions portant sur les comportements de concurrence ou de connivence, sur les méthodes des affaires, sur les principes d'organisation et de contrôle efficace, sur le *fair-play*, sur l'utilisation de la science et des techniques sont vraies ou fausses par rapport à ce système de valeurs, c'est-à-dire par rapport à des instruments dictant leurs propres fins. Ces valeurs de vérité que l'expérience vérifie et perpétue doivent guider les pensées et les actions de tous ceux qui veulent survivre. La rationalité exigeant ici une complaisance et une coordination inconditionnelles, les valeurs de vérité qui sont liées à cette rationalité impliquent par conséquent la subordination

de la pensée à des normes pré-données. Nous pouvons appeler cet ensemble de valeurs de vérité la « vérité technologique », une vérité « technologique » au double sens où elle est plutôt un instrument au service d'une intelligence pratique qu'une fin en soi et où elle suit le modèle du comportement technologique.

Du fait qu'elle est subordonnée à des normes externes, la vérité technologique entre nécessairement en contradiction saisissante avec la forme sous laquelle la société individualiste a établi ses valeurs suprêmes. La poursuite de l'intérêt personnel semble être maintenant conditionnée par l'hétéronomie. Quant à l'autonomie, elle ressemble plus à un obstacle qu'à un stimulus dans son rapport à l'action rationnelle. La vérité originellement identique et « homogène » semble s'être brisée en deux ensembles distincts de valeurs de vérité, en deux modèles de comportement : l'un assimilé à l'appareil, et l'autre opposé à lui ; l'un constituant la rationalité technologique dominante et régissant le comportement qu'elle requiert, et l'autre appartenant à une rationalité critique dont les valeurs ne peuvent être réalisées que si elle a elle-même façonné tous les rapports personnels et sociaux. La rationalité critique dérive des principes de l'autonomie dont la société individualiste elle-même a déclaré qu'ils étaient ses vérités évidentes. Mesurant ces principes à l'aune de la forme sous laquelle la société individualiste les a mis en

œuvre, la rationalité critique dénonce l'injustice sociale de la société individualiste au nom de l'idéologie de la société individualiste elle-même<sup>18</sup>. La relation entre la vérité technologique et la vérité critique est un problème difficile qu'il est impossible de traiter ici, mais dont il faut néanmoins évoquer deux aspects : 1. Les deux ensembles de valeurs de vérité ne sont ni tout à fait contradictoires ni tout à fait complémentaires : ainsi, de nombreuses vérités de la rationalité technologique ont été conservées et transformées dans la rationalité critique. 2. La distinction entre ces deux ensembles n'est pas rigide : le contenu de chaque ensemble se modifie au cours du processus social de telle façon que ce qui relève des valeurs de vérité critiques peut ensuite relever des valeurs de vérité technologiques. Par exemple, la proposition selon laquelle chaque individu possède certains droits inaliénables est une proposition critique, mais elle a néanmoins été fréquemment interprétée dans le sens de l'efficacité et de la concentration du pouvoir<sup>19</sup>.

---

18. Cf. Max Horkheimer « Traditionelle und kritische Theorie » (traduit sous le titre « Appendice » dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*, traduit par Claude Maillard et Sabine Müller, Paris, Gallimard, 1974, pp. 82-92) et Herbert Marcuse « Philosophie und kritische Theorie », essais tous deux parus à l'origine dans la *Zeitschrift für Sozialforschung* (IV, 1937, pp. 245-246). (N.d.A.)

19. Voir la discussion de la loi Le Chapelier au sein de l'Assemblée nationale de la révolution française. (N.d.A.)

La normalisation de la pensée sous l'influence de la rationalité technologique affecte aussi les valeurs de vérité critiques. Ces dernières sont arrachées à leur contexte d'origine et on leur donne une large publicité, parfois même une publicité officielle. Par exemple, des propositions qui, en Europe, relevaient du domaine exclusif du mouvement ouvrier sont adoptées aujourd'hui par les forces mêmes qu'elles dénonçaient. Dans les pays fascistes, elles servent d'instruments idéologiques pour attaquer le « capitalisme juif » et la « ploutocratie occidentale », dissimulant ainsi le front où a réellement lieu la lutte. On se sert ainsi de l'analyse matérialiste de l'économie actuelle pour justifier le fascisme aux yeux des industriels allemands, dont il sert les intérêts en tant que dernier régime capable de sauver l'expansion impérialiste<sup>20</sup>. Dans d'autres pays, la critique de l'économie politique joue un rôle dans la lutte que se livrent les groupes financiers, celui d'une arme gouvernementale servant à démasquer les pratiques monopolistiques. Elle est propagée par les éditorialistes affiliés aux syndicats de la grande presse et trouve ainsi son chemin jusque dans les magazines populaires et les discours adressés aux associations d'industriels. En intégrant la culture établie, ces propositions semblent pourtant perdre leur tranchant et se fondre dans l'ancienne

---

20. Voir le discours d'Hitler devant l'« Industrie-Klub » à Düsseldorf le 27 janvier 1932. (N.d.A.)

culture familière. Cette familiarité avec la vérité explique de façon lumineuse à quel point la société est devenue aujourd'hui indifférente et insensible à l'impact de la pensée critique. Car les catégories de la pensée critique ne conservent leur valeur de vérité que si elles conduisent à une réalisation complète des potentiels sociaux qu'elles visent; elles perdent, en revanche, toute vigueur si elles déterminent une attitude de complaisance fataliste ou d'assimilation concurrentielle.

Plusieurs influences ont contribué à rendre la pensée critique socialement impuissante. La plus importante est celle exercée par la croissance de l'appareil industriel et son contrôle qui englobe désormais toutes les sphères de la vie. La rationalité technologique qu'on a inculquée à ceux qui s'occupent de cet appareil a transformé de nombreux modes de contrainte et d'autorité extérieures en modes d'autodiscipline et d'autocontrôle. La sécurité et l'ordre sont dans une large mesure garantis par le fait que l'homme a appris à ajuster son comportement à celui de ses camarades, et ce jusque dans le moindre petit détail. Tous les hommes agissent de façon également rationnelle, c'est-à-dire conformément aux normes qui assurent le fonctionnement de l'appareil ainsi que le maintien de leur propre vie. Mais cette « introversion » de la contrainte et de l'autorité a renforcé plus qu'atténué les mécanismes du contrôle social. En suivant leur propre raison, les hommes suivent

en fait ceux qui se sont servi d'elle pour faire du profit. En Europe, ces mécanismes ont contribué à empêcher l'individu d'agir en accord avec l'évidente vérité. Ils étaient efficacement secondés dans cette tâche par les mécanismes de l'appareil servant à exercer un contrôle physique. C'est ici que les intérêts et leurs équipements qui, autrement, divergeraient se sont synchronisés et ajustés de manière à contrecarrer efficacement toute menace sérieuse pesant sur leur domination.

La force sans cesse croissante de l'appareil n'est pourtant pas le seul phénomène à avoir eu une influence. L'impuissance sociale de la pensée critique a également été facilitée par le fait que d'importantes couches de l'opposition ont depuis longtemps été incorporées à l'appareil lui-même – sans pour autant cesser d'être qualifiées d'oppositionnelles. L'histoire de ce processus est bien connue et la façon dont le mouvement ouvrier s'est développé en est une parfaite illustration. Immédiatement après la Première Guerre mondiale, Veblen a déclaré que « l'*American Federation of Labour*<sup>21</sup> [n'était]

---

21. *L'American Federation of Labour* a été le premier syndicat national ouvrier américain. Plutôt réformiste, il n'hésitait pas à s'opposer violemment aux militants de *L'International Workers of the World*, les « Wobblies », partisans de l'« action directe » et du sabotage, dont Veblen fut l'un des sympathisants. Sur ces questions, voir Daniel Guérin, *Le Mouvement ouvrier américain*, Paris, François Maspero, 1967 (N.d.T.).

elle-même [qu']un intérêt personnel aussi prêt que tout autre à se battre pour sa propre marge de privilèges et de profits [...]. L'A. F. L. est une organisation à but lucratif qui défend ses intérêts personnels, à savoir augmenter les prix et réduire l'offre, comme c'est la mode pour les autres intérêts personnels<sup>22</sup>». La même chose est vraie de la bureaucratie du mouvement ouvrier dans les plus importants pays européens. La question ici n'est pas celle de l'opportunisme politique et des conséquences d'un tel développement, mais celle du changement de fonction des valeurs de vérité que le mouvement ouvrier a représentées et portées.

Ces valeurs de vérité ont appartenu dans une large mesure à la rationalité critique qui a interprété le processus social à partir de celles de ses potentialités dont la réalisation a été contrariée. Une telle rationalité ne peut se développer complètement que dans des groupes sociaux dont l'organisation n'est pas modelée, dans ses formes prédominantes, sur les formes dominantes de l'appareil ou ses équipements et institutions. Car ces derniers sont tellement imprégnés de la rationalité technologique, qui informe l'attitude et les intérêts de ceux qui dépendent d'elle, que tous les buts et valeurs

---

22. Thorstein Veblen, *Les Ingénieurs et le capitalisme*, traduit par Catherine Gajdos, Publications Gramma, Gordon & Breach, 1971, pp. 54-55. (N.d.A.)

transcendants ont été éliminés. Il existe une telle harmonie entre l'«esprit» et son incarnation matérielle qu'il ne peut pas être supplanté sans que cela perturbe le fonctionnement du tout. Les valeurs de vérité critiques portées par un mouvement social oppositionnel changent de sens lorsque ce mouvement s'incorpore à l'appareil. Des idées comme la liberté, l'industrie productrice, l'économie planifiée, la satisfaction des besoins fusionnent alors avec les intérêts du contrôle et de la concurrence. Le succès organisationnel tangible l'emporte ainsi sur les exigences de la rationalité critique.

En Europe, la tendance de la rationalité à s'assimiler au modèle organisationnel et psychologique de l'appareil a provoqué un changement dans la structure de l'opposition sociale. La rationalité critique de ses buts a été subordonnée à la rationalité technologique de son organisation et ainsi «purgée» des éléments qui transcendaient le modèle établi de la pensée et de l'action. Ce processus est le résultat apparemment inévitable de la croissance de la grande industrie et de l'armée de ceux qui dépendent d'elle. Ces derniers ne pouvaient effectivement espérer faire valoir leurs intérêts qu'en étant effectivement coordonnés dans de grandes organisations. Les groupes oppositionnels ont été transformés en partis de masse et leurs directions en bureaucraties de masse. Pourtant, loin de dissoudre la structure de la société individualiste dans un nouveau système, cette

transformation l'a soutenue et même renforcée dans ses tendances les plus fondamentales.

Il semble aller de soi que masse et individu sont des concepts contradictoires et des faits incompatibles. La foule « est certes composée d'individus, mais d'individus qui ont cessé d'être isolés et de penser. L'individu isolé à l'intérieur de la foule ne peut s'empêcher de penser, de critiquer les émotions. Les autres ont, en revanche, cessé de penser; ils sont émus, emportés, transportés; ils se sentent unis à leurs camarades dans la foule, libérés de toute inhibition; ils sont transformés et ne se sentent plus liés à leur ancien état d'esprit<sup>23</sup> ». Cette analyse, bien qu'elle décrive correctement certains traits de la masse, contient une fausse supposition, celle selon laquelle, dans la foule, les individus « cessent d'être isolés », sont transformés et « ne se sentent plus liés à leur ancien état d'esprit ». Sous un régime autoritaire, la fonction des masses consiste plutôt à profiter de l'isolement de l'individu et à réaliser son « ancien état d'esprit ». La foule est une association d'individus qu'on a dépouillés de toute distinction « naturelle » et personnelle pour les réduire à l'expression normalisée de leur individualité abstraite, à savoir la poursuite de l'intérêt personnel. En tant que membre de la foule, l'homme est devenu le sujet normalisé de la conservation de soi

---

23. Emil Lederer, *State of Masses*, New York, 1940, pp. 32-33. (N.d.A.)

la plus élémentaire. Dans la foule, les contraintes fixées par la société à la poursuite concurrentielle des intérêts personnels tendent à devenir ineffectives et les pulsions agressives à se libérer facilement. Ces pulsions se sont développées pour répondre à la pénurie et à la frustration et leur libération a plutôt tendance à accentuer l'« ancien état d'esprit ». C'est vrai, la foule « unit », mais elle unit les sujets atomiques de la conservation de soi, qui sont détachés de tout ce qui transcende leurs intérêts, à leurs pulsions les plus égoïstes. La foule est ainsi l'antithèse de la « communauté » et une réalisation perversie de l'individualité.

Le poids et l'importance des masses augmentent avec le développement de la rationalisation, mais, en même temps, ils sont transformés en une force conservatrice qui perpétue l'existence de l'appareil. Quand baisse le nombre de ceux qui sont libres d'agir librement augmente celui de ceux dont l'individualité a été réduite à la conservation de soi par la normalisation. Ils ne peuvent suivre leur intérêt personnel qu'en développant des « modèles de réactions assurées » et en remplissant des fonctions arrangées à l'avance. Les exigences professionnelles hautement différenciées de l'industrie moderne vont dans le sens de la normalisation. La formation professionnelle consiste essentiellement à développer diverses sortes de compétences ainsi que l'adaptation psychologique et physiologique à la « tâche » qui doit

être accomplie. La tâche, un « travail pré-donné [...] qui exige une combinaison particulière de capacités<sup>24</sup> » et ceux qui créent cette tâche doivent façonner le matériau humain pour qu'il l'accomplisse. Les capacités développées par une telle formation font de la « personnalité » un moyen destiné à atteindre des fins perpétuant l'existence de l'homme sous la forme d'un instrument remplaçable au pied levé par un autre instrument de même marque. Plus on insiste sur les aspects psychologiques et « personnels » de la formation professionnelle, plus les hommes sont soumis à une discipline draconienne et moins on les laisse se développer librement et complètement. Le « côté humain » de l'employé et le souci de ses aptitudes et habitudes personnelles jouent un rôle important dans la mobilisation totale de la sphère privée en vue de la production de masse et de la culture de masse. La psychologie et l'individualisation servent à renforcer la fiabilité stéréotypée, car elles donnent à l'objet humain le sentiment de s'épanouir en se déchargeant de fonctions qui dissolvent son moi en une simple série de réactions et de réponses. Dans ce cadre, l'individualité n'est pas seulement conservée, elle est aussi encouragée et récompensée. Mais une telle individualité est seulement la forme particulière dans laquelle un homme intériorise

---

24. Albert Walton, *Fundamentals of Industrial Psychology*, op. cit., p. 27. (N.d.A.)

et accompli, à l'intérieur d'un modèle général, certains devoirs qui lui sont assignés. La spécialisation fixe le schéma prédominant de la normalisation. La plupart des hommes sont devenus des membres potentiels de la foule ; quant aux masses, elles font partie des instruments quotidiens du processus social. En tant que tels, elles peuvent facilement être manipulées, parce que les pensées, les sentiments et les intérêts de leurs membres ont été assimilés au modèle de l'appareil. C'est sûr, leurs accès sont assurément terrifiants et violents, mais ils sont aisément dirigés contre les concurrents les plus faibles et les « outsiders » les plus visibles (les Juifs, les étrangers, les minorités nationales). Les masses coordonnées ne réclament pas un ordre nouveau, mais une part plus importante de celui qui domine. À travers leur action, elles s'efforcent de rectifier, d'une façon anarchique, l'injustice de la concurrence. Leur uniformité vient de l'intérêt personnel concurrentiel qu'elles manifestent toutes, des expressions égalisées de la conservation de soi. Les membres des masses sont encore des individus.

L'individu dans la foule n'est certainement pas celui que le principe individualiste exhorte à développer son moi ; son intérêt personnel n'est pas le même que l'intérêt rationnel qu'encourageait ce principe. C'est là où l'activité sociale quotidienne de l'individu s'oppose à son « véritable intérêt », que le principe individualiste

a changé de sens. Avant, les partisans de l'individualisme étaient conscients du fait que « des individus ne peuvent s'épanouir que si on leur confie une tâche plus compliquée que celle qu'ils savent accomplir pour le moment<sup>25</sup> »; or, aujourd'hui, c'est précisément ce qu'il sait accomplir pour le moment qu'on confie à l'individu. La philosophie de l'individualisme a vu la « liberté essentielle » du moi dans le fait de « rester, l'espace d'un instant décisif, en dehors de toutes ses affaires, et de déterminer pour lui seul s'il devait plutôt rester attaché à ses intérêts terrestres actuels ou bien faire siens ceux d'un "royaume de Dieu" idéal et possible<sup>26</sup> ». Ce royaume idéal et possible a été défini de différentes manières, mais il a toujours été caractérisé par des contenus opposés et transcendants au royaume prédominant. Aujourd'hui, le type dominant de l'individu n'est plus capable de saisir l'instant décisif qui constitue sa liberté. Il a changé de fonction; il est passé d'une unité de résistance et d'autonomie à une unité de docilité et d'adaptation. C'est cette nouvelle fonction qui associe les individus en masses.

L'émergence des masses modernes, loin de mettre en danger l'efficacité et la cohérence de l'appareil, a faci-

---

25. William Ernest Hocking, *The Lasting Elements of individualism*, New Haven, 1937, p. 5. (N.d.A.)

26. *Ibid.*, p. 23. (N.d.A.)

lité la coordination progressive de la société et la croissance de la bureaucratie autoritaire, réfutant ainsi la théorie sociale de l'individualisme sur un point décisif. Le processus technologique semblait tendre vers une victoire sur la pénurie et, ce faisant, vers la lente transformation de la concurrence en coopération. La philosophie de l'individualisme a vu ce processus comme la différenciation et la libération graduelles de potentialités humaines, comme l'abolition de la « foule ». Même dans la conception marxienne, les masses ne sont pas le fer de lance de la liberté. Le prolétariat marxien n'est pas une foule mais une classe définie par sa place déterminée dans le processus de production, la maturité de sa « conscience » et la rationalité de son intérêt commun. La rationalité critique, sous sa forme la plus accentuée, est le réquisit de sa fonction émancipatrice. Sous un aspect au moins, cette conception s'accorde avec la philosophie de l'individualisme : elle envisage la forme rationnelle de l'association humaine comme produite et maintenue par la décision et l'action autonomes d'hommes libres.

C'est le seul point vers lequel la rationalité technologique et la rationalité économique semblent converger, car le processus technologique implique une démocratisation des fonctions. Le système de production et de distribution a été rationalisé au point que la distinction hiérarchique entre les activités des cadres et celles des

employés qui leur sont subordonnés soit de moins en moins basée sur des distinctions essentielles d'aptitude et de perspicacité, mais de plus en plus sur un pouvoir hérité et une formation professionnelle à laquelle tout le monde peut être soumis, y compris les experts et les «ingénieurs». C'est sûr, le fossé entre, d'une part, la population sous-jacente et, de l'autre, ceux qui dessinent les plans de la rationalisation, conçoivent la production et multiplient inventions et découvertes qui accélèrent les progrès technologiques devient chaque jour plus visible, tout particulièrement en période d'économie de guerre. En même temps, c'est plus grâce à la division du pouvoir que grâce à celle du travail que cet écart est maintenu. La distinction hiérarchique des experts et des ingénieurs vient du fait que leurs compétences et connaissances sont utilisées dans l'intérêt d'un pouvoir autocratique. Le «leader technologique» est aussi un «leader social»; son «leadership social éclipse et conditionne sa fonction de scientifique, parce qu'il lui donne un pouvoir institutionnel à l'intérieur du groupe» et que le «capitaine d'industrie» n'agit, d'une façon très traditionnelle, qu'«en parfait accord avec sa dépendance traditionnelle vis-à-vis de la fonction des experts»<sup>27</sup>. S'il n'y avait que cela, les tâches de l'expert et de l'ingénieur ne constitueraient pas un obstacle à la démocratisation

---

27. Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge*,  
*op. cit.*, pp. 40 et 55. (N.d.A.)

générale des fonctions. La rationalisation technologique a créé un cadre commun d'expérience pour les diverses professions et occupations. Cette expérience exclut ou restreint les faits qui transcendent le contrôle technique opéré sur le factuel et étend ainsi la portée de la rationalisation du monde objectif au monde subjectif. Sous le réseau complexe du contrôle stratifié, il existe toute une série de techniques plus ou moins normalisées qui contribuent à imposer un modèle général assurant la reproduction matérielle de la société. Les « personnes engagées dans une occupation pratique » semblent être convaincues que « n'importe quelle situation apparaissant pendant qu'elles jouent leur rôle peut être ramenée à un modèle général dont les meilleurs d'entre eux, sinon tous, sont familiers<sup>28</sup> ». En outre, la conception instrumentaliste de la rationalité technologique a presque gagné tout le domaine de la pensée et donne aux diverses activités intellectuelles un dénominateur commun. Elles sont devenues, elles aussi, une sorte de technique<sup>29</sup>, une question de formation

---

28. *Ibid.*, p. 31. La description de Znaniecki se réfère à une situation historique dans laquelle « il n'est pas besoin de savant » ; il semble cependant se référer à une tendance fondamentale de la situation dominante. (N.d.A.)

29. Cf. Max Horkheimer, « Raison et conservation de soi », *L'Éclipse de la raison*, traduit par Jacques Laizé, Paris, Payot, 1974, pp. 223-234. (N.d.A.)

plus que d'individualité; elles aussi requièrent un expert plus qu'une personnalité humaine complète.

La normalisation de la production et de la consommation, la mécanisation du travail, l'amélioration des moyens de transport et de communication, le développement de la formation, la dissémination générale du savoir – tous ces facteurs semblent permettre l'interchangeabilité des fonctions. C'est comme si les bases sur lesquelles la distinction traditionnelle entre « savoir spécialisé (et technique) », d'un côté, et « savoir commun<sup>30</sup> », de l'autre, rétrécissaient, comme si le contrôle autoritaire des fonctions se révélait progressivement étranger au processus technologique. Pourtant, la forme particulière sous laquelle le processus technologique est organisé s'oppose à cette tendance. Le même développement qui a fait des masses modernes à la fois les gardiens de la grande industrie et ceux que garde la grande industrie a aussi créé l'organisation hiérarchique des bureaucraties privées. Max Weber a déjà insisté sur le rapport intime entre démocratie de masse et bureaucratie : « Contrairement à l'autogestion démocratique des petites communautés homogènes », la bureaucratie est « un corrélat universel de la démocratie de masse moderne »<sup>31</sup>.

---

30. Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge*,  
*op. cit.*, p. 25. (N.d.A.)

31. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922,  
p. 666. (N.d.A.)

Si la bureaucratie devient le corrélat des masses modernes, c'est en vertu du fait que la normalisation suit les traces de la spécialisation. Cette dernière, à condition qu'elle ne soit pas bloquée au point où elle interfère avec le domaine du contrôle personnel, est parfaitement compatible avec la démocratisation des fonctions. Une spécialisation fixée tend, en revanche, à atomiser les masses et à isoler les fonctions des cadres de celles des employés. Nous avons déjà mentionné plus haut le fait qu'une formation professionnelle spécialisée consistait à intégrer un homme à une tâche particulière ou à un type de tâches particulier. Pour ce faire, elle prépare sa « personnalité », sa spontanéité et son expérience aux situations particulières qu'il peut rencontrer en accomplissant cette tâche. De cette façon, les diverses professions et occupations, malgré leur convergence vers un même modèle général, tendent à s'atomiser et ont besoin d'être coordonnées et dirigées d'en haut. À la démocratisation technique des fonctions s'oppose leur atomisation, et la bureaucratie apparaît alors comme l'instrument qui garantit leur cours et leur ordre rationnels.

La bureaucratie semble ainsi émerger sur un sol apparemment objectif et impersonnel fourni par la spécialisation rationnelle des fonctions et cette rationalité, à son tour, sert à augmenter la rationalité de la soumission. Car, plus les fonctions individuelles sont divisées, fixées

et synchronisées par rapport à des modèles objectifs et impersonnels, moins il est raisonnable pour l'individu de s'en retirer ou de leur résister. « Le destin matériel des masses devient de plus en plus dépendant du fonctionnement continu et correct de l'ordre de plus en plus bureaucratique des organisations capitalistes privées<sup>32</sup>. » Le caractère objectif et impersonnel de la rationalité technologique accorde aux groupes bureaucratiques la dignité universelle de la raison. La rationalité incarnée dans les entreprises géantes donne l'impression qu'en leur obéissant, les hommes obéissent en fait au *dictum* d'une rationalité objective. La bureaucratie privée entretient une harmonie illusoire entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun. Les rapports de pouvoir privés ne se présentent pas seulement comme des rapports entre choses objectives, mais comme les règles de la rationalité elle-même.

Dans les pays fascistes, ce mécanisme a facilité la fusion entre les bureaucraties privées, semi-privées (parti) et publiques (gouvernement). La réalisation efficace des intérêts des grandes entreprises a été l'un des motifs majeurs de la transformation du contrôle économique en contrôle politique totalitaire et l'efficacité est l'une des raisons principales pour lesquelles les régimes fascistes ont la mainmise sur leurs populations enrégi-

---

32. *Ibid.*, p. 669. (N.d.A.)

mentées. En même temps, l'efficacité est aussi la force qui peut briser cette mainmise. Le fascisme ne peut maintenir son pouvoir qu'en aggravant la contrainte qu'il est obligé d'imposer à la société. Il ne pourra pas ne pas manifester de façon toujours plus visible son incapacité à développer les forces productrices et il ne pourra pas ne pas tomber devant le premier pouvoir qui se révélera plus efficace que lui.

Dans les pays démocratiques, le développement de la bureaucratie privée a pu être compensé par le renforcement de la bureaucratie publique. La rationalité inhérente à la spécialisation des fonctions tend à élargir la portée et le poids de la bureaucratisation. Pourtant, dans la bureaucratie privée, une telle expansion intensifiera plus qu'elle apaisera les éléments irrationnels du processus social, parce qu'elle accroîtra la discrédance entre le caractère technique de la division des fonctions et le caractère autocratique du contrôle exercé sur elles. La bureaucratie publique, si elle est démocratiquement constituée et contrôlée, surmontera en revanche cette discrédance au point d'entreprendre de « conserver les ressources humaines et matérielles que la technologie et les entreprises ont eu tendance à mal employer et à gâcher<sup>33</sup> ».

---

33. Henry Agard Wallace, *Technology, Corporations, and the General Welfare*, Chapel Hill, 1937, p. 56. (N.d.A.)

À l'âge de la société de masse, le pouvoir de la bureaucratie publique peut être l'arme qui protège le peuple de l'empiètement des intérêts particuliers sur le bien-être général. Aussi longtemps que la volonté du peuple pourra s'affirmer de façon effective, la bureaucratie publique pourra être un levier de démocratisation. La grande industrie tend à s'organiser à l'échelle nationale ; quant au fascisme, il a remplacé l'expansion économique par la conquête militaire de continents entiers. Dans cette situation, le rétablissement de la société dans son droit et le maintien de la liberté individuelle sont devenus des problèmes directement politiques, leur solution dépendant de l'issue des luttes internationales.

Le caractère social de la bureaucratiation est largement déterminé par l'importante démocratisation des fonctions qu'elle permet, une démocratisation qui tend à réduire l'écart séparant la bureaucratie dirigeante des populations dirigées. Si tout le monde est devenu un membre en puissance de la bureaucratie publique (tout comme tout le monde est devenu un membre en puissance des masses), on peut dire que la société est passée du stade de la bureaucratiation hiérarchique à celui de l'auto-administration technique. Dans la mesure où la technocratie implique un accroissement de l'écart entre le savoir spécialisé et le savoir commun, entre les experts (qui contrôlent et coordonnent) et les gens (qui

sont contrôlés et coordonnés), l'abolition technocratique du « système des prix » stabiliserait plus qu'il ne les ruinerait les forces qui barrent la route au progrès. La même chose vaut pour la « révolution des managers ». D'après la théorie de la révolution des managers<sup>34</sup>, la croissance de l'appareil entraîne la montée d'une nouvelle classe sociale, les « managers », ayant pour fonction d'assurer la domination sociale et d'instaurer un nouvel ordre économique et politique. Personne ne niera l'importance croissante du management et la mutation de la fonction de contrôle qu'elle a entraînée. Mais ces faits ne font pas des managers une nouvelle classe sociale ou le fer de lance d'une révolution. Leur « source de revenus » est la même que celle des classes sociales déjà existantes : ou bien ils sont salariés, ou bien, dans la mesure où ils possèdent une part du capital, ce sont des capitalistes. En outre, leur fonction spécifique dans la division dominante du travail ne garantit pas l'espoir selon lequel ils seraient destinés à inaugurer une nouvelle division du travail plus rationnelle. Ou bien cette fonction est déterminée par l'exigence d'une utilisation rentable du capital, et, dans ce cas, les managers sont simplement des capitalistes ou des capitalistes-

---

34. James Burnham, *L'Ère des directeurs [The Managerial revolution]*, traduit par Hélène Claireau, Paris, Calmann-Lévy, 1947, pp. 123-124. (N.d.A.)

adjoints (c'est-à-dire des « cadres » ou des directeurs d'entreprise<sup>35</sup>); ou bien elle est déterminée par le processus matériel de production (ingénieurs, techniciens, directeurs de la production, chefs d'ateliers). Dans ce dernier cas, les managers appartiendraient à la vaste armée des « producteurs immédiats » et partageraient les « intérêts de classe » de ces derniers, si cette fonction ne faisait d'eux les capitalistes-adjoints et s'ils ne formaient ainsi un groupe séparé et privilégié entre le capital et le travail. Leur pouvoir, et la crainte mêlée de respect que celui-ci inspire, ne sont pas dérivés de leur performances « technologiques » réelles mais de la position sociale que leur confère l'organisation dominante de la production. « Les figures managériales et directoriales qui sont entrées dans le sanctuaire des affaires [...] viennent des couches sociales les plus riches et les mieux payées, dont il appartient à leur fonction de défendre les intérêts – ou bien elles ont elles-mêmes fini par intégrer ces couches<sup>36</sup>. » En résumé, en tant que groupe séparé, les managers sont profondément liés aux intérêts particuliers et, en tant qu'ils occupent des fonctions nécessairement productrices, ils ne constituent absolument pas une « classe » à part.

---

35. *Ibid.*, pp. 129-130. (N.d.A.)

36. Robert A. Brady, « Policies of National Manufacturing Spitzenverbände », *Political Science Quarterly*, LVI, p. 537. (N.d.A.)

La diffusion du modèle hiérarchique des grandes entreprises et la précipitation des individus dans les masses sont les grandes tendances de la rationalité technologique aujourd'hui. Il en résulte la forme mûre de cette rationalité individualiste qui caractérise le libre sujet économique de la révolution industrielle. La rationalité individualiste est née comme une attitude critique oppositionnelle qui a dérivé la liberté d'action de la liberté illimitée de pensée et de conscience et a mesuré toutes les normes et relations sociales à l'aune de l'intérêt personnel et rationnel de l'individu. Elle est devenue la rationalité de la concurrence dans laquelle l'intérêt rationnel a été supplanté par l'intérêt du marché et la réalisation de l'individu par l'efficacité. Cela s'est terminé par la soumission normalisée à cet appareil qui inclut tout ce qu'elle a créé. Cet appareil est l'incarnation et le refuge de la rationalité individualiste, mais, maintenant, il a besoin que l'individualité disparaisse. Est désormais considéré comme rationnel celui qui accepte et exécute de la façon la plus efficace la tâche qui lui est assignée, celui qui confie son destin aux grandes entreprises et aux organisations qui administrent l'appareil.

Telle était l'issue logique d'un processus social qui mesurait les performances individuelles à l'aune de l'efficacité concurrentielle. Les philosophes de l'individualisme ont toujours soupçonné cet aboutissement et ont exprimé leur anxiété sous diverses formes : dans

le conformisme sceptique de Hume, dans l'introversiion idéaliste de la liberté individuelle, dans les fréquentes attaques des transcendentalistes contre l'argent et le pouvoir. Mais les forces sociales ont eu raison des contestations philosophiques et la justification de l'individualisme a semblé de plus en plus résignée. Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'idée de l'individu est devenue de plus en plus ambiguë: elle a combiné la valorisation des libres performances sociales et de l'efficacité concurrentielle avec la glorification de la petitesse, de l'intimité et de l'auto-limitation. Les droits et libertés de l'individu dans la société ont été interprétés comme les droits et libertés de l'intimité et du retrait hors de la société. William James, fidèle au principe individualiste, a alors déclaré que, face à la « rivalité entre deux idées du bien effectivement réalisables », il valait mieux s'en remettre à l'« épreuve du monde [qu'à] la première solution venue », à condition que le vainqueur continue à « représenter le vaincu d'une façon ou d'une autre<sup>37</sup> ». Pourtant, c'est son doute quant à la justesse de cette épreuve qui semble motiver sa haine de « la grandeur et de l'importance sous toutes leurs formes<sup>38</sup> », ses déclarations suivant lesquelles « c'est le plus petit et le plus intime qui est le plus vrai –, l'homme plus que le foyer et le foyer

---

37. *The Thought and Character of William James*, volume édité par R. B. Perry, Boston, 1935, II, p. 265. (N.d.A.)

38. *Ibid.*, p. 315. (N.d.A.)

plus que l'État ou l'Église<sup>39</sup> ». L'opposition de l'individu à la société, qui, à l'origine, avait pour but de fournir un sol à une réforme militante de la société dans l'intérêt des individus, en est venue à préparer et justifier le retrait de l'individu hors de la société. L'« âme » libre et ne dépendant que d'elle-même, qui nourrissait, à l'origine, la critique par l'individu de l'autorité extérieure, est devenue un lieu où se réfugier pour échapper à l'autorité extérieure. Tocqueville avait déjà défini l'individualisme comme une résignation paisible et un acquiescement : « Un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis, de telle sorte qu'après s'être créé ainsi une petite société à son usage, il abandonne volontiers la société à elle-même<sup>40</sup>. » L'autonomie de l'individu en est venue à être regardée comme une affaire privée plus que publique, comme un élément de retraite plus que d'agression. On retrouve tous ces facteurs de résignation dans la déclaration de Benjamin Constant selon laquelle la liberté consiste [pour les modernes] à « être absorbés dans la jouissance de [leur] indépendance privée<sup>41</sup> ».

---

39. *Ibid.*, p. 383. (N.d.A.)

40. Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, deuxième partie, chapitre II, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p. 125. (N.d.A.)

41. Benjamin Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, p. 616. (N.d.A.)

Les éléments de contrainte et de résignation qui sont devenus de plus en plus forts dans la philosophie individualiste du XIX<sup>e</sup> siècle expliquent la connexion entre individualisme et pénurie. L'individualisme est la forme que prend la liberté dans une société où l'acquisition et l'utilisation de la richesse dépendent du travail concurrentiel. L'individualité est le bien propre des « pionniers » ; elle présuppose les espaces ouverts et vides, la liberté de « bâtir sa maison » aussi bien que le besoin de le faire. Le monde des individus est « un monde de labeur et il est la marche », comme dit Walt Whitman, un monde dans lequel l'homme doit conquérir et s'approprier les ressources intellectuelles et matérielles disponibles en luttant sans cesse contre la nature, un monde dans lequel les forces humaines sont libérées pour mieux répartir et administrer la pénurie.

À l'époque de la grande industrie, les conditions existentielles qui ont permis d'affirmer l'individualité cèdent le pas devant celles qui la rendent contingente. En préparant le sol pour une conquête de la pénurie, le processus technologique ne nivelle pas seulement l'individualité, mais tend aussi à la transcender là où elle se manifeste en même temps que la pénurie. La production de masse mécanisée remplit les espaces vides dans lesquels l'individualité pourrait s'affirmer. La normalisation culturelle montre, assez paradoxalement, l'abondance en puissance aussi bien que la pau-

vreté en acte. Cette normalisation peut indiquer à quel point la créativité et l'originalité individuelles ont été rendues contingentes. Avec le déclin de l'ère libérale, ces qualités ont disparu du domaine de la production matérielle et sont devenues la propriété toujours plus exclusive des plus hautes activités intellectuelles. Maintenant, elles semblent aussi disparaître de cette sphère : la culture de masse dissout les formes traditionnelles de l'art, de la littérature et de la philosophie en même temps que la « personnalité » qui se déploie en les produisant et en les consommant. L'appauvrissement saisissant qui caractérise la dissolution de ces formes peut éventuellement apporter une nouvelle source d'enrichissement. Elles ont dérivé leur vérité du fait qu'elles représentaient les possibilités de l'homme et de la nature qui étaient exclues ou distordues dans la réalité. Ces possibilités étaient si loin d'être actualisées dans la conscience sociale qu'elles avaient vraiment besoin d'une expression unique. Mais aujourd'hui, l'*humanitas*, la sagesse, la beauté, la liberté et le bonheur ne peuvent plus être représentés comme le royaume de la « personnalité harmonieuse », comme le ciel lointain de l'art ou comme des systèmes métaphysiques. L'« idéal » est devenu si concret et si universel qu'il s'empare de la vie de tout être humain et que la totalité de l'humanité est entraînée dans la lutte pour sa réalisation. Sous la terreur qui maintenant menace le monde, l'idéal se ramène à une question unique et pourtant commune.

Face à la barbarie fasciste, tout le monde sait ce que le mot « barbarie » signifie et tout le monde est conscient de l'irrationalité qui est au cœur de la rationalité dominante.

La société de masse moderne quantifie les traits caractéristiques du travail individuel et normalise les éléments individualistes dans les activités de la culture intellectuelle. Ce processus peut mettre en évidence les tendances qui font que l'individualité est une forme historique de l'existence humaine que doit dépasser un nouveau développement social. Cela ne signifie pas que la société va traverser une phase de « collectivisme ». Les traits collectivistes qui caractérisent le développement aujourd'hui peuvent encore appartenir à la phase de l'individualisme. Les masses et la culture de masse sont des manifestations de la pénurie et de la frustration, et la déclaration autoritaire de l'intérêt commun n'est qu'une autre forme de la prédominance des intérêts particuliers sur le tout. L'erreur du collectivisme consiste dans le fait de transférer au tout (la société, en l'occurrence) des propriétés traditionnelles de l'individu. Le collectivisme abolit la libre poursuite des intérêts individuels concurrents, mais retient l'idée selon laquelle l'intérêt commun est une entité séparée. Historiquement cependant, le dernier n'est que la contrepartie du premier. Les hommes font l'expérience de leur société comme d'une incarnation objective de la collectivité aussi longtemps que les intérêts individuels

sont opposés les uns aux autres et restent en concurrence pour une part de la richesse sociale. À de tels individus, la société apparaît comme une entité objective, consistant en de nombreuses choses, institutions et équipements : les usines et les magasins, les affaires, la police et la loi, le gouvernement, les écoles et les églises, les prisons et les hôpitaux, les théâtres et les organisations, etc. La société est presque tout ce que l'individu n'est pas, tout ce qui détermine ses habitudes, ses pensées et ses modèles de comportement, tout ce qui l'affecte de l'« extérieur ». Par conséquent, la société est principalement perçue comme un pouvoir de contrainte et de contrôle fournissant le cadre qui intègre les buts, les facultés et les aspirations des hommes. C'est ce pouvoir que le collectivisme retient dans son image de la société, perpétuant ainsi l'autorité des choses et des hommes sur les hommes.

Le processus technologique lui-même ne justifie pas un tel collectivisme. La technique ne gêne le développement individuel que dans la mesure où elle est liée à un appareil social qui perpétue la pénurie et a libéré les forces qui peuvent briser la forme historique particulière dans laquelle la technique est utilisée. C'est la raison pour laquelle tous les programmes à caractère anti-technologique, toutes les propagandes en faveur d'une révolution anti-industrielle<sup>42</sup> ne servent en fait

---

42. Cf. par exemple, Oswald Spengler, *L'Homme et la technique*,

que ceux qui regardent les besoins humains comme des produits dérivés de l'utilisation de la technique. Les ennemis de la technique s'allient volontiers à une technocratie terroriste<sup>43</sup>. La philosophie de la vie simple, de la lutte contre les grandes villes et leur culture sert souvent à enseigner aux hommes la méfiance envers des instruments qui pourraient contribuer à les libérer. Nous avons montré la possible démocratisation des fonctions que peut encourager la technique et dit qu'elle pouvait faciliter un complet développement humain dans toutes les branches du travail et de l'administration. En outre, la mécanisation et la normalisation peuvent un jour aider à déplacer le centre de gravité des nécessités de la production matérielle vers la scène de la libre réalisation humaine. Moins on exige de l'individualité qu'elle s'affirme dans les activités sociales normalisées, plus elle peut se retirer dans un libre fondement « naturel ». Ces tendances, loin d'engendrer le collectivisme, peuvent conduire à de nouvelles formes d'individualisation. La machine individualise les hommes en suivant les lignes physiologiques de l'in-

---

traduit par A. A. Petrowsky, Paris, Gallimard, 1958, pp. 154-155 et Roy Helton « The Anti-Industrial Revolution », *Harpers*, décembre 1941, pp. 65-66. (N.d.A.)

43. Dans l'Allemagne national-socialiste, l'idéologie du sang et du sol ainsi que la glorification du paysan font partie de la mobilisation impérialiste de l'industrie et du travail. (N.d.A.)

dividualité: elle donne le travail au doigt, à la main, au bras, au pied, trie et occupe les hommes selon la dextérité de ces organes<sup>44</sup>. Les mécanismes extérieurs qui dirigent ici la normalisation rencontrent une individualité « naturelle »; ils découvrent le sol sur lequel une individualisation jusqu'à présent refoulée pourrait se développer. Sur ce nouveau sol, l'homme est un individu en vertu de l'unicité de son corps et sa position unique dans le continuum espace-temps. Il est un individu dans la mesure où cette unicité naturelle modèle ses pensées, instincts, émotions, passions et désirs. Voilà le *principium individuationis* « naturel ». Sous le système de la pénurie, les hommes ont développé leurs sens et organes comme des outils de travail et d'orientation concurrentielle: savoir-faire, goût, compétence, tact, raffinement et endurance étaient des qualités modelées et perpétuées par la dure lutte pour la vie, les affaires et le pouvoir. Par conséquent, les pensées et les appétits de l'homme (ainsi que la façon dont il a satisfait ces derniers) n'étaient pas les « siens »; ils montraient les traits oppressants et inhibiteurs que ce combat lui imposait. Ses sens, organes et appétits sont devenus matérialistes,

---

44. On trouvera des exemples du degré auquel on est allé dans l'utilisation de cette individualisation physiologique dans *Changes in Machinery and Job Requirement in Minnesota Manufacturing 1931-1936*, Works Projects Administration, National Research Project, Rapports n° 1-6, Philadelphie, p. 19. (N.d.A.)

exclusifs et antagonistes. Le processus technologique a réduit la variété des qualités individuelles à cette base naturelle de l'individualisation, mais la même base pourrait servir de fondement à une nouvelle forme de développement humain.

La philosophie de l'individualisme a établi une connexion intrinsèque entre l'individualité et la propriété<sup>45</sup>. Conformément à cette philosophie, l'homme ne pourrait pas développer son moi sans conquérir et cultiver un domaine à lui, un domaine qu'il revient exclusivement à sa volonté et à sa raison libres de façonner. Le domaine ainsi conquis et cultivé est devenu une partie de sa propre « nature ». L'homme y a pris les objets dans l'état où il les a trouvés et en a fait la manifestation tangible de son travail et de son intérêt individuels. Ils sont devenus sa propriété, parce qu'ils se sont fondus avec l'essence même de sa personnalité. Cette construction n'a plus correspondu aux faits et a perdu son sens à l'époque de la production mécanisée des marchandises, mais c'est elle qui contenait la vérité selon laquelle le développement individuel, loin d'être seulement une valeur intérieure, avait besoin d'une sphère extérieure où se manifester et d'un intérêt autonome pour les hommes et les choses. Le processus de production a

---

45. Max Horkheimer, « Raison et conservation de soi », *op. cit.*, pp. 218-219. (N.d.A.)

depuis longtemps dissout le lien entre le travail individuel et la propriété et tend maintenant à dissoudre le lien entre la forme traditionnelle de la propriété et le contrôle social, mais le renforcement de ce contrôle contrecarre une tendance qui pourrait donner un nouveau contenu à la théorie individualiste. Le progrès technologique permettrait de dépenser moins de temps et d'énergie à produire ce qui est nécessaire à la vie ; réduire progressivement la pénurie et mettre un terme à la concurrence permettraient au moi de se développer à partir de ses racines naturelles. Moins l'homme doit dépenser de temps et d'énergie pour sa survie et celle de la société, plus il a la possibilité d'« individualiser » la sphère de sa réalisation humaine. Au-delà du domaine de la nécessité, les différences essentielles entre les hommes pourraient se déployer : chacun pourrait penser et agir par lui-même, parler son propre langage, avoir ses propres émotions et suivre ses propres passions. N'étant plus enchaîné à l'efficacité concurrentielle, le moi pourrait s'épanouir dans le domaine de la satisfaction. L'homme pourrait être chez lui dans ses passions. Les objets de ses désirs seraient d'autant moins échangeables qu'ils seraient saisis et modelés par un moi libre. Ils lui « appartiendraient » plus que jamais, et une telle propriété ne serait pas préjudiciable à l'homme, parce qu'il n'aurait pas à défendre ce qui lui appartient contre une société hostile.

Une telle utopie ne serait pas un état de bonheur éternel. L'individualité « naturelle » de l'homme est aussi la source de sa tristesse naturelle. Si les relations humaines ne sont qu'humaines, si elles sont libérées de toutes les normes étrangères, elles sont imprégnées de la tristesse de leur contenu singulier. Elles sont transitoires et irremplaçables, et leur caractère transitoire est accentué quand l'intérêt pour l'humain cesse d'être mélangé à de la peur pour l'existence matérielle et est éclipsé par la menace de la pauvreté, de la faim et de l'ostracisme social.

Cependant, les conflits qui peuvent naître de l'individualité naturelle des hommes peuvent ne pas avoir les traits violents et agressifs qu'on a si fréquemment attribués à l'« état de nature ». Ces traits pourraient être les signes d'une coercition et d'une privation. « L'appétit n'est jamais excessif, jamais furieux, sauf quand on a eu faim. La faim désespérée que nous voyons si souvent se révéler sous toute variété de forme criminelle caractérise seulement l'hideuse faim à laquelle la société soumet l'appétit. Ce n'est pas un état normal mais un état morbide de l'appétit, un état qui ne déborde qu'à partir de la compression non naturelle qui lui est imposée par les exigences de notre société immature. Tout appétit et toute passion de la nature de l'homme sont bons, beaux et destinés à être joyeusement satisfaits [...]. Secoue, dès lors, l'esclavage actuel de l'humanité, secoue ces restrictions factieuses qui font que

**l'appétit et la passion sont toujours prêts à s'échapper, comme la vapeur d'une chaudière trop pleine, et leur force deviendra instantanément conservatrice au lieu d'être destructrice<sup>46</sup>.»**

---

**46. Henry James « Democracy and its issues », *Lectures and Miscellanies*, New York, 1852, pp. 47-48.**

**Henry James (1811-1882): théologien américain qui s'est beaucoup intéressé à Swedenborg. (N.d.T.)**

Dépôt légal 2<sup>e</sup> trimestre 2008

ISBN 2-915129-34-7

Imprimerie Jouve, Paris

**Éditions Homnisphères 2008**