

“ LES ÉCRITS ”

SOUS LA DIRECTION DE JEAN GUÉHENNO

HENRY de MAN

L'IDÉE SOCIALISTE

sui vi du

PLAN DE TRAVAIL

Traduit de l'allemand

par H. CORBIN et A. KOJEVNIKOV

PARIS

ÉDITIONS BERNARD GRASSET

61, Rue des Saints-Pères, VI^e

L'IDÉE SOCIALISTE

“ LES ÉCRITS ”

SOUS LA DIRECTION DE JEAN GUÉHENNO

HENRY de MAN

L'IDÉE SOCIALISTE

suivi du

PLAN DE TRAVAIL

Traduit de l'allemand

par H. CORBIN et A. KOJEVNIKOV

PARIS

ÉDITIONS BERNARD GRASSET

61, Rue des Saints-Pères, VI^e

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE, LE
SIXIÈME DE LA QUATRIÈME SÉRIE DE
LA COLLECTION « LES ÉCRITS » PUBLIÉS
SOUS LA DIRECTION DE JEAN GUÉHENNO,
ET DE CETTE SÉRIE, LE PREMIER DE
L'ANNÉE MIL NEUF CENT TRENTE-CINQ :
TRENTE-SIX EXEMPLAIRES SUR ALFA
SATINÉ OUTHENIN-CHALANDRE, NUMÉRO-
TÉS 1 A 20 ET I à XVI.

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION CONTROL

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays, y compris la Russie.

Copyright by Editions Bernard Grasset, 1935.

PRÉFACE

La version originale de ce livre, écrit en allemand, parut chez l'éditeur Diederichs à Iéna, presque au moment même où le parti hitlérien s'installa au pouvoir. Les exemplaires de critique furent expédiés à la veille de l'incendie du Reichstag, et les exemplaires de librairie devaient sortir le 7 mars — deux jours après les élections qui consacrèrent la défaite finale de la social-démocratie et du parti communiste.

La préface du livre allemand, datée de Francfort-sur-le-Mein, janvier 1933, trahissait l'attente de cet événement. C'était un Ave Caesar.

*Je ne pense pas qu'il y ait intérêt à reproduire à l'intention des lecteurs français les nombreuses pages qu'elle consacrait à la mise au point de mon attitude à l'égard du marxisme, ou plutôt des marxismes, puisqu'il faut distinguer entre celui de Marx et celui des marxistes. Cette question de terminologie, qui a provoqué de nombreuses discussions à la suite de la formule de « dépassement » que j'avais choisie dans mon livre *Au delà du Marxisme*, se posait, dans les derniers jours de la liberté en Allemagne, sous un aspect particulier.*

Le mouvement hitlérien avait fait de l'anti-marxisme son cri de ralliement, non point contre une doctrine scientifique, mais contre le mouvement socialiste et tout ce qu'il représente d'idées humanistes: la dignité des personnes, la liberté nécessaire aux démocraties, l'humanité au-dessus des nations. Je devais à ce livre, qui revendique pour le socialisme la qualité d'exécuteur testamentaire de tout le passé humaniste de notre civilisation, de le présenter d'une façon qui exclut toute confusion possible entre cet « anti-marxisme » et mon « au delà du marxisme ».

C'est pourquoi ma préface aboutit au suprême défi contenu dans cette phrase (que mon éditeur me demanda à plusieurs reprises, mais en vain, de supprimer) :

« Celui qui m'obligerait à choisir entre les étiquettes marxiste et non-marxiste, en donnant au mot marxisme le sens que lui donnent les adversaires du mouvement ouvrier socialiste, recevrait de moi une réponse qui exclut toute équivoque : que, sans hésiter, il me range parmi les marxistes les plus décidés. »

Mon livre était donc bien à sa place parmi ceux qui ont été brûlés, le 10 mai 1933, sur les places publiques des grandes villes d'Allemagne.

L'appel in extremis à une action socialiste réjuvenée que l'on trouve dans son dernier chapitre, vint trop tard pour pouvoir encore réveiller un écho. Il est vrai qu'au cours des derniers mois de l'année 1933, le plan d'action qu'il préconisait — et qui contient les idées essentielles cristallisées plus tard dans le Plan du Travail belge — avait recueilli de nombreuses adhésions dans le mouvement ouvrier allemand. Le congrès du parti social-démocrate qui devait se réunir en mars devait en être saisi, sur la proposition de la

plus puissante de ses sections, celle de Hambourg, après un rapport que je lui avais présenté en décembre 1932. Mais il était déjà trop tard. Au moment où ce congrès aurait dû se réunir, le régime de la terreur hitlérienne avait déjà mis fin à toute action légale du parti social-démocrate.

Ce qui devait être une flamme n'est plus qu'une étincelle couvant sous la cendre de décombres accumulées. Nul ne sait combien de temps devra s'écouler avant une nouvelle déflagration. Entre temps continue à vivre précisément cette idée socialiste qui a fourni le titre de mon livre. Ainsi, les événements ont livré l'illustration concrète de la définition de l'idée socialiste que j'y ai tracée théoriquement: c'est ce qui reste du socialisme après que ses organisations ont été détruites, ses militants tués, emprisonnés ou exilés, sa littérature brûlée, ses mandataires et fonctionnaires démis, ses propriétés confisquées, sa propagande prohibée. Et cependant, ce qui reste vivant alors est plus puissant que tout ce qui a été tué; car la forme du socialisme — j'espère l'avoir montré par ce livre — n'est irrésistible que dans la mesure où elle est la force d'une idée vraie.

On en a eu la preuve négative quand on a vu comment la force de cette idée avait faibli sous le poids du mouvement organisé qui, à cause de ce faiblissement, a fini par succomber. On en aura la preuve positive, quand on verra qu'en dépit de toutes les persécutions et de toutes les tortures, elle finira par se manifester de nouveau comme l'esprit qui, selon la formule de Schiller, se bâtira un corps nouveau, plus jeune et plus vigoureux cette fois.

Je crois fermement que, quand cela sera, l'ac-

tion socialiste dans les pays actuellement soumis à la terreur fasciste se reportera sur les objectifs qu'elle aurait dû poursuivre, alors qu'il en était encore temps, pour empêcher l'établissement de cette terreur.

Je crois tout aussi fermement que c'est vers ces objectifs que, dans les pays où le fascisme n'est encore qu'une menace, le mouvement socialiste doit s'orienter, s'il veut éviter d'être, lui aussi, puni de sa défection à l'esprit par la mort de son corps.

H. DE MAN

Bruxelles, en novembre 1934.

I

QU'EST-CE QUE LA CULTURE SOCIALISTE ?

Nous ne pouvons réaliser rien de bon sans nous l'être d'abord représenté.

G.-K. CHESTERTON.

Qu'est-ce que la culture socialiste? C'est une question que jusqu'à présent la littérature socialiste a presque complètement négligée. Il y a pour cela bien des raisons : les unes qui se justifient, les autres non.

Parmi les premières, il faut faire valoir que jusqu'à ces toutes dernières années les problèmes pratiques du mouvement ouvrier socialiste ne fournissaient guère l'occasion de poser la question. Dès l'avènement du capitalisme industriel, la pression économique et politique que subit la classe ouvrière fut si forte, que la lutte contre les formes les plus graves de l'exploitation et de l'oppression absorba pendant plusieurs lustres toute l'attention et toute l'énergie. Tout d'abord droits et libertés étaient à acquérir et à assurer par la lutte politique. C'est à ce prix que la classe ouvrière obtint un minimum d'espace pour organiser sa vie non plus seulement au gré et à la volonté des classes supérieures.

Il y a relativement peu de temps que cette condition préalable et essentielle est réalisée. La

question : « Que vais-je faire de mon temps libre ? » n'a reçu de signification pratique que grâce à la conquête de la journée de huit heures. En outre, les conquêtes démocratiques d'après-guerre permirent à la classe ouvrière de participer dans une certaine mesure aux décisions politiques et sociales, et de prendre, par cela même, sa part de responsabilité politique et culturelle. Il y a donc de bonnes raisons pour que ce soit seulement au cours des toutes dernières années que l'on ait commencé à poser au socialisme des problèmes concernant directement la culture. Or, tant que le mouvement culturel socialiste ne s'imposait pas encore comme un problème pratique, on n'avait ni le besoin ni le souci d'en faire la théorie.

Mais ceci n'explique pas encore l'impuissance de la doctrine socialiste à donner jusqu'à présent un fondement théorique, clair et homogène, aux aspirations culturelles qui croissent avec force dans la classe ouvrière organisée. Les raisons en sont à mettre justement au nombre de celles que l'on ne peut justifier, car elles reposent sur une compréhension défectueuse de la situation réelle. La cause plus profonde consiste en ce qu'on cherche à résoudre les problèmes nouveaux à l'aide de manières traditionnelles de penser, qui ne conviennent qu'aux anciens problèmes.

L'ancien problème, c'était le rassemblement pour la conquête du pouvoir politique et économique, pour la lutte menée au nom de l'intérêt de classe. A cela correspondait une doctrine qui déduisait le socialisme des intérêts de la classe ouvrière et de ses aspirations au pouvoir. Cette doctrine fut fondée par Marx. Elle a brillamment rempli sa tâche d'être la forme de conscience du

mouvement en devenir. Elle donna à la classe ouvrière qui s'éveillait au sentiment de la dignité humaine, l'assurance dont elle avait besoin pour surmonter le découragement causé par la misère. Elle lui procura l'armure spirituelle pour la lutte politique qu'elle engageait : la conscience des intérêts communs, la notion de solidarité de classe. Elle lui donna la conviction que ses aspirations coïncidaient avec la direction de l'évolution sociale, car elle déduisait la lutte de classe de l'opposition croissante des intérêts dans le système de l'économie capitaliste.

Or, si c'est justement en s'aiguillant vers les motifs de l'intérêt et du pouvoir que le marxisme assura jadis son succès comme théorie de la constitution de la classe prolétarienne et de ses luttes politiques, c'est aussi ce qui plus tard rendit plus difficile de fonder en théorie le mouvement culturel proprement socialiste. C'est que ce mouvement procède du milieu économique et politique bien moins directement que les intérêts économiques des « vendeurs de travail » ou que l'aspiration au pouvoir politique de sujets que l'Etat autoritaire privait jadis de tout droit.

Le mouvement culturel se distingue des branches plus anciennes du mouvement ouvrier, par exemple de l'action politique ou syndicale, en ce qu'il s'oriente non pas vers une transformation des institutions, mais vers une transformation des hommes. Peu importe le nom donné au but poursuivi : formation spirituelle de l'ouvrier, éducation de la jeunesse ou configuration de la vie : il s'agit toujours d'une activité qui cherche à modifier les circonstances en modifiant les hommes au lieu de chercher à modifier les hommes en modifiant les circonstances, ainsi qu'il appartenait à l'effort qui s'attaquait aux insti-

tutions. Or, le travail de formation spirituelle est impossible, s'il n'est pas orienté vers une formation de l'homme au sens le plus général du terme, c'est-à-dire vers la réalisation d'un type humain. L'éducation des enfants est impossible sans la formation du caractère, c'est-à-dire sans une adaptation constante à des normes morales déterminées. La configuration de la vie est impossible sans croyance à un sens déterminé de la vie et à une hiérarchie déterminée de valeurs, qui prend corps en un certain style de vie. L'art socialiste est impossible sans un style qui lui soit propre, dont les formes correspondent aux formes du style de vie auquel aspire le socialisme.

La volonté de configuration que tout cela suppose exige que l'on anticipe en esprit sur la forme à réaliser. Elle exige une évaluation personnelle de valeur à l'échelle d'une éthique et d'une esthétique nouvelles. Elle exige des buts qui, au lieu de prendre naissance — comme les intérêts matériels de la vie — dans le monde capitaliste ambiant, dominant de très haut ce monde et les besoins créés par lui.

Le combat syndical et politique mené autour d'intérêts pour la prise du pouvoir suppose, il est vrai, lui aussi, une volonté à laquelle seules certaines représentations du but à atteindre maintiennent un caractère socialiste.

La nécessité d'avoir les yeux fixés sur le but devient même, ces derniers temps, de plus en plus évidente. Le mouvement politique et professionnel s'engage à son tour dans une phase où même ses exigences immédiates supposent de plus en plus une pensée méthodique qui anticipe sur l'avenir. Si cela n'est pas suffisamment reconnu, c'est qu'il est beaucoup plus commode de persister dans la vieille ornière de l'opportu-

nisme routinier et vivant au jour le jour. Cette forme du mouvement ouvrier se distingue néanmoins du mouvement proprement culturel en ce qu'elle pose ses exigences au milieu ambiant, tandis que le mouvement culturel pose les siennes à ses propres adhérents. C'est une caractéristique de la lutte pour les intérêts et pour le pouvoir, telle qu'elle a été menée jusqu'ici, que les objets de cette lutte, les avantages et les positions qu'on cherche à atteindre par elle, appartiennent au monde de valeurs de la société capitaliste existante ; il ne s'agit que de les arracher à l'adversaire. Par contre, le mouvement ouvrier culturel n'est pas orienté vers un objet existant ; il s'agit pour lui d'un but qu'il a conçu et qui est situé au delà de ce milieu ambiant simplement donné. Il ne veut pas purement et simplement une participation plus grande aux valeurs existantes ; il veut, en fin de compte, un nouvel ordre de valeurs.

Le point de départ ne peut être là qu'une révolte, provoquée par le jugement et la volonté personnelle, contre le destin collectif qui, dans une société capitaliste, asservit les masses aux influences de la culture régnante. Bref, le mouvement culturel socialiste exige, au lieu d'une simple théorie des causes, adaptée au comportement des masses conditionné par le milieu, une théorie des buts et une théorie des valeurs constituée en vue des décisions personnelles. La question : « Qu'est-ce que la culture socialiste ? » se trouve pour ce mouvement au principe et non pas au terme de son activité.

D'où vient donc que le même mode de pensée qui, au XIX^e siècle, en déduisant le socialisme des causes qui étaient incluses dans le capitalisme, permit de progresser de l'utopisme au marxisme,

agisse, au *xx*^e siècle, comme une entrave pour le progrès qui conduirait de la théorie socialiste des causes à une doctrine constructive et organisatrice du socialisme?

Pour le dire tout de suite, c'est moins Karl Marx qui en est le responsable que le marxisme. L'œuvre de Marx contient en vérité les éléments suffisants pour passer d'une théorie des causes à une théorie des buts, mais la plupart de ses successeurs les ont étouffés et laissé dépérir au lieu de les développer.

Selon la conception fondamentale des faits sociaux qui fut le point de départ de Marx, les conditions matérielles déterminent les hommes tout autant que les hommes déterminent à leur tour ces conditions. C'est surtout dans ses œuvres de jeunesse qu'il a expressément soutenu cette position; celle-ci ne fait que rendre justice à la réalité totale de la vie, qui se présente sous le double aspect d'un processus à la fois matériel et spirituel. Les obligations pratiques de la lutte que les circonstances du moment imposèrent à Marx l'amènèrent, dans ses écrits ultérieurs, à peser sur la première des deux affirmations, et à souligner la détermination matérielle du comportement social. Après lui, la plupart des marxistes ont continué à déplacer ainsi l'accent, jusqu'au moment où, de la doctrine dialectique d'une réciprocité d'action matérielle et spirituelle dans la lutte de l'homme avec son milieu, sortit la doctrine matérialiste des causes purement économiques des faits d'ordre spirituel.

C'est ainsi que la théorie marxiste des idéologies, qui distingue entre conscience vraie et conscience fausse et ne refuse nullement une action historique aux idées vraies, évolua en une pure théorie du milieu, qui de l'influence réciproque

de l'homme et du milieu ne mit plus en valeur qu'un seul aspect : la détermination imposée par le milieu.

Les « conditions spirituelles » ne sont, par suite, considérées que comme un reflet des « conditions matérielles » dans la conscience, comme un simple effet des causes économiques. Les grands mots, dont on a si souvent mésusé, d'infrastructure matérielle et de suprastructure spirituelle, ont servi entre autres à contester au développement culturel la vertu d'exercer une impulsion propre dans la transformation des conditions sociales; car la culture, en tant que suprastructure spirituelle, ne serait qu'un effet des causes matérielles, qui agissent grâce au développement des formes de production. La culture serait alors quelque chose de déterminé de l'extérieur, non pas une chose qui posséderait en soi-même le principe de sa détermination et de ses transformations. Le contenu du concept de « culture socialiste », il fallait donc que le marxisme le déduise d'autres concepts, tels par exemple que celui de milieu « matériel ».

Sauf de rares exceptions, sur lesquelles nous reviendrons, la pensée marxiste n'a pu, par cela même, comprendre la culture socialiste que de deux façons, soit comme suprastructure culturelle d'un ordre économique socialiste futur, soit comme culture d'un prolétariat engagé dans la lutte de classes, c'est-à-dire comme la suprastructure spirituelle de ses intérêts de classe.

La culture socialiste comme culture de la société socialiste correspond à la plus ancienne des deux conceptions. Elle était la seule possible à l'époque de l'utopisme, alors que l'on voyait dans le socialisme plutôt l'état idéal de la société « à instaurer » que le résultat vers lequel évoluait

un mouvement appartenant au présent. Mais même après que le mouvement ouvrier eut créé les bases pratiques, et que Marx eut établi les fondements théoriques grâce auxquels on pouvait dépasser l'utopisme, la conception du socialisme comme « état de l'avenir », continua de dominer dans le mouvement socialiste; on se le représentait comme un état final qui se réaliserait un jour et qu'il était possible dès maintenant de prévoir. Cette conception trouva un refuge dans le marxisme populaire, en dépit de l'opinion formelle de Marx, convaincu que le socialisme n'est pas « un état qui doit être instauré », mais « le mouvement réel qui fait cesser l'état présent ».

Même aujourd'hui, c'est à peine si un socialiste pourvu d'une éducation marxiste remarque à quel point sa pensée est celle d'un pré-marxiste et d'un utopiste, s'il dit par exemple : « Le jour où nous aurons enfin le socialisme... », ou bien : « Dans la société socialiste, ce serait comme ceci et comme cela... ». Mais à y regarder de plus près, cette manière de s'exprimer apparaît assez compréhensible. Sans aucun doute, Marx avait raison de considérer le socialisme comme un mouvement et non comme un état. Mais son interprétation du mouvement lui-même était — du moins dans ses derniers écrits — trop orientée par un rationalisme exclusif vers la conscience des intérêts, pour qu'il pût encore rendre justice au rôle qu'avait joué l'utopie dans la formation du courant de volonté socialiste.

Dans sa critique de l'utopisme Marx n'est pas allé assez loin, et en même temps est allé trop loin. Il n'est pas allé assez loin, car il était encore lui-même beaucoup trop influencé par le romantisme révolutionnaire de son temps, pour pouvoir mener jusqu'au bout des conséquences sa

propre conception dynamique, et pour se détacher complètement du millénarisme de ses contemporains utopistes. Il est allé trop loin, parce que, dans sa conception des ressorts du mouvement socialiste, il a surestimé le rôle de la conscience des intérêts économiques aux dépens des motifs de caractère éthique qui, eux, reposent sur le désir d'un ordre de l'avenir tout autre, d'un ordre conforme à la justice.

La solution vraie est la suivante : il faut réincorporer l'élément utopiste à l'intérieur du socialisme, à condition toutefois de reconnaître l'utopie non plus comme état final, mais comme mobile initial, ou, en d'autres termes, non plus comme réalité sociale future, mais comme réalité psychologique actuelle. Cette conception s'approprie ce qu'il y a de juste et de définitif dans l'effort réalisé par Marx pour dépasser l'utopisme. Elle conserve en outre ce qu'il y a de juste et d'éternel dans le besoin propre à la volonté socialiste, de se guider non seulement sur les intérêts du moment, mais aussi sur l'idée d'une organisation générale, répondant à une exigence de justice dont la portée s'étend beaucoup plus loin. D'une part, le nouvel utopisme scientifique doit donc prolonger l'avantage remporté par Marx sur l'ancien utopisme préscientifique, et substituer à la notion d'« état » la notion dynamique de « direction ». D'autre part, il doit, en fixant la direction du mouvement, reconnaître la place qui revient de droit à la pensée ordonnée à un but, à l'imagination créatrice, à l'effort de perfection morale et juridique, au désir impétueux d'une anticipation sur les choses à venir.

Par conséquent, la doctrine socialiste devra toujours réserver une place à une conception de la culture socialiste, qui prolonge mentalement

sa vision jusque dans cet avenir, où l'on peut aussi projeter en pensée la réalisation des exigences économiques et politiques du socialisme. On ne doit pas toutefois perdre de vue ce qui distingue une anticipation de la pensée et un état réel ou mieux encore un état déterminable à l'avance. On ne peut incorporer dans la théorie sociale les représentations acquises de la sorte, que dans la mesure où la théorie des motifs, des buts et des valeurs doit être introduite dans la théorie par les mouvements sociaux.

Sur cette base psychologique réaliste, le problème est tel que l'énonce la formule de Marx : « expliquer au monde ses propres actions » ; mais il n'y a pas lieu de se contenter des seuls résultats obtenus par Marx. Il faut donc demander tout d'abord : « Comment se forme, dans la réalité des mobiles socialistes existants, une idée comme celle de culture socialiste ? »

L'une des voies par lesquelles cela peut se produire est évidemment celle que nous avons désignée plus haut comme la voie utopiste, au sens le plus général du terme. Elle consiste à prendre d'abord une image globale de l'organisation du monde socialiste que l'on désire, et à tâcher ensuite de se représenter l'état de culture qui correspondrait à cette organisation sociale. C'est là une voie qui est effectivement suivie, le plus souvent en se représentant la suprastructure spirituelle d'une infrastructure matérielle socialiste. Par bonheur, ce n'est pas la seule voie praticable, car cette méthode est loin de suffire à donner un fondement théorique au mouvement culturel socialiste.

La raison en est très simple. Lorsque l'on considère la culture comme un état spirituel résultant d'un état économique et social, on admet ainsi

que, de même que dans une société socialiste il ne peut y avoir qu'une culture socialiste, il ne peut y avoir, dans une société capitaliste, qu'une culture capitaliste. Telle est bien la conséquence que s'exerça à tirer le marxisme vulgaire du siècle dernier. Aussi bien lorsqu'en immobilisant comme des « choses » le socialisme et le capitalisme, on les réduit à des « états », comme s'il s'agissait d'objets interchangeables, il n'y a pas d'autre conséquence possible. Mais il est clair que cette conception est incompatible avec le mouvement culturel socialiste tel qu'il existe aujourd'hui dans la société capitaliste. Si la culture socialiste n'était vraiment possible que comme la culture d'une société socialiste future, elle pourrait tout au plus présenter un intérêt « académique », pour des gens qui, avec beaucoup de temps et peu de soucis, s'amuse, selon l'expression ironique de Marx, à préparer « des recettes pour la cuisine de l'avenir ».

Or, il existe en réalité un mouvement qui veut *hic et nunc* réaliser et réalise en fait un travail culturel concret, quoique restreint. Bien entendu, aucun socialiste n'admettra la possibilité que la culture dominante soit socialiste tandis que l'organisation de la société reste capitaliste. Mais peu de socialistes tiendront pour impossible qu'il n'y ait déjà des réalisations partielles préalables d'une culture socialiste, préparant le règne d'une autre culture, de même que les partis ouvriers, les syndicats, les coopératives préparent l'avènement d'une autre classe sociale et ensuite une nouvelle organisation sociale.

Peu importe comment on résout cette contradiction entre la théorie et la réalité depuis l'apparition du mouvement culturel ouvrier : elle devient de plus en plus évidente. En général on

a dû reconnaître qu'il est impossible de construire une théorie utilisable du mouvement culturel socialiste, si l'on part de l'idée d'un état futur et si l'on se représente la culture socialiste comme la suprastructure d'une organisation socialiste de la société. On se tourna par suite vers une autre méthode. Au lieu d'ériger la « suprastructure » sur le concept d'une organisation sociale future, on essaya de la dresser sur le concept de la lutte actuelle des classes. Là où auparavant l'on parlait de culture de l'âge socialiste, on parle dorénavant de *culture prolétarienne*. Il se développa peu à peu une théorie nouvelle du *Proletkult*, qui partait d'idées marxistes, bien que Marx lui-même ne se soit jamais préoccupé de quelque chose de ce genre. Cette théorie n'acquiesça d'importance qu'au début de notre siècle, en Allemagne surtout, dans le *mouvement pour l'éducation ouvrière*, et elle atteignit son point culminant en Russie, dans les premières années qui suivirent la guerre mondiale et la révolution.

Cette théorie se justifiait à peu près de la manière suivante : puisque, d'après Marx, toutes les formations spirituelles ne font que refléter dans la conscience les intérêts matériels et les conditions de la vie, les différentes conditions économiques de la vie des différentes classes déterminent à leur tour des cultures différentes. Il y a par conséquent une culture spécifique du prolétariat, tout comme il y a une culture propre à la classe dirigeante. Elle naît des conditions particulières à la vie de cette classe, tout au moins dans la mesure où celle-ci prend conscience de sa situation et de ses intérêts. La culture socialiste sera donc la culture socialement déterminée par le prolétariat conscient de

ses intérêts, et elle se développera de concert avec le progrès de cette conscience.

Cette conception se distingue avantageusement de la précédente en ce qu'elle cherche à transposer la culture socialiste d'un rêve nébuleux d'avenir dans la réalité du présent. Elle représente donc un pas important sur la voie qui mène de l'utopisme au réalisme, d'un enthousiasme nostalgique à une volonté agissante.

Ce progrès effectif ne va pourtant pas assez loin. La doctrine de la culture prolétarienne s'est révélée théoriquement et pratiquement incapable de remplir la tâche qu'elle s'était elle-même imposée. Si l'une de ses idées directrices est parfaitement juste, l'autre est parfaitement fautive. Il est exact que la structure socialiste de la vie soit indissolublement liée à la lutte actuelle pour le caractère des institutions sociales; il est faux par contre que la culture socialiste résulte des conditions de la vie prolétarienne, en vertu de la même nécessité causale que les conditions de vie résultant de la situation du prolétariat dans le processus de production.

Si cette supposition était juste, le progrès de la prolétarianisation, l'aggravation de la lutte entre les classes possédantes et les classes déshéritées, la montée de la conscience de classe chez les ouvriers, tout cela devait être suivi d'un progrès dans la configuration de la vie des masses prolétariennes, au sens socialiste, et d'une diminution correspondante de l'influence exercée par le style de vie bourgeois sur la classe ouvrière. Or la réalité nous présente une image toute différente. Un mouvement culturel socialiste est, il est vrai, apparu, mais il ne touche qu'une faible minorité de la classe ouvrière, et même pour cette minorité il n'affecte qu'une part relative-

ment faible de la vie. Chez les adultes, ce mouvement doit se limiter, somme toute, à l'organisation des heures de repos et des jours fériés; pour l'éducation des enfants il se limite à des « départements pédagogiques » qu'il a lui-même créés, et qui sont assez isolés des établissements d'enseignement officiel. En outre, ce mouvement représente la plus faible des deux tendances, dont la divergence ne cesse de s'accroître, depuis que l'absence plus ou moins complète de culture dans le prolétariat a été surmontée grâce aux succès du mouvement ouvrier. Il y a même, en ce qui concerne les masses, une tendance qui agit dans une direction tout opposée. Si pendant les deux ou trois dernières générations l'opposition des classes s'est accentuée, il n'est pas moins certain d'autre part que le style de vie bourgeois a exercé sur la majorité de la classe ouvrière une influence croissante; que des masses de prolétaires se sont élevés jusqu'à la culture bourgeoise; que l'on assiste, en un mot, à un embourgeoisement par la culture. Celui-ci se révèle jusque dans les rangs des travailleurs organisés; même, en un certain sens, étant donnés les enchevêtrements politiques de l'ordre existant et des possibilités d'ascension sociale qui en découlent, on peut dire que c'est particulièrement chez eux et chez leurs chefs que cet embourgeoisement se manifeste.

On peut discuter sur les causes, les formes et les conséquences de cette évolution; mais le fait lui-même est d'une telle évidence, que ce sont justement les marxistes qui, non sans un souci croissant, sont forcés de reconnaître le danger de cet embourgeoisement culturel, dont la menace persiste en dépit du radicalisme de la politique. Ils sont pourtant incapables de résoudre

la contradiction entre ce fait et leur croyance à une culture prolétarienne qui naîtrait du destin du prolétariat et de la *lutte pour ses intérêts*, de la même manière que ce destin et cette lutte pour les intérêts doivent leur naissance au capitalisme. Ils se contentent donc, en pratique, d'abandonner tacitement, chaque jour davantage, l'interprétation première purement économique et déterministe du mouvement culturel ouvrier, au profit d'une interprétation spirituelle volontariste.

La théorie de la culture prolétarienne résultant du destin de classe, s'efface de plus en plus devant une pratique, dont les prémisses ne sont, il est vrai, qu'à demi concédées : il s'agirait en réalité d'une culture qu'une minorité, une « avant-garde » doit introduire au sein de la classe. Seulement on ne comprend pas qu'en pareil cas, il faille alors trouver à l'origine de cette culture d'autres explications que le destin de classe de ces masses, qui désirent passionnément, de par ce destin même, les valeurs culturelles bourgeoises et montrent si peu de compréhension pour d'autres valeurs. Ainsi, on se cramponne encore à la formule de la doctrine d'une « culture prolétarienne », longtemps après avoir abandonné son esprit. Cette évolution est très visible depuis quelques années en Allemagne, où l'on hésite de plus en plus entre la reconnaissance théorique d'une « culture prolétarienne » et les exigences pratiques d'un mouvement pour une « culture socialiste », qui ne s'abandonne nullement aux besoins et aux intérêts des masses.

Un autre fait d'expérience, qui mène à des conséquences analogues, s'est révélé en Russie. C'est là qu'on a essayé pour la première fois,

sous le patronage de l'Etat et la dictature du parti communiste, de faire de la culture prolétarienne la culture régnante du pays. L'expérience russe a en effet durant quelques années agi dans tous les pays comme modèle d'un mouvement de « culture prolétarienne ». Bien entendu, il y eut un peu moins de réussites et un peu plus d'échecs que ne s'y étaient attendu les enthousiastes de la théorie avant l'épreuve de la pratique. Pourtant la désillusion était beaucoup plus grande que ne le justifiait le rapport réel, nullement défavorable à l'excès, entre réussite et échec. Dans certains domaines — par exemple le théâtre et le film — il y eut même de véritables succès mondiaux; en eux-mêmes, les succès suffisaient à poser l'essai russe de rénover les formes de l'art, comme n'étant tout au moins pas un échec, et même comme plein de promesses pour l'avenir. Ce n'est pourtant pas la théorie de la culture prolétarienne qui profite de ces succès, mais uniquement le renom de certains maîtres de certaines écoles. Leurs œuvres et leurs noms s'introduisirent d'eux-mêmes, pour ainsi dire, dans l'évolution générale de la culture, bien plus que dans l'histoire de la lutte pour l'émancipation du prolétariat.

Il ne tarda pas en effet à devenir évident qu'il s'agissait là non pas d'une culture *du* prolétariat mais d'une culture *pour* le prolétariat. Destin du prolétariat, révolution et volonté prolétariennes, déterminèrent dans tous ces cas le choix du thème, la tendance, l'arrière-fond social. Mais la réalisation était l'œuvre d'intellectuels; la force créatrice, celle qui suscite la forme, était, encore une fois, non pas le destin du prolétariat, mais l'idée socialiste et l'enthousiasme révolutionnaire. L'immense majorité des

prolétaires russes ne savait même pas très bien que faire de cet art nouveau, tandis que la « gauche » intellectuelle d'Europe et d'Amérique s'en enthousiasmait. Tout ceci n'était prolétarien que dans le sens d'une culture que *devait* avoir le prolétariat, selon l'opinion des représentants de cette culture. Celle-ci naquit donc moins des traditions et des besoins des masses, que du rêve d'avenir d'une minorité intellectuelle dirigeante. Il apparaît là que les nouvelles formes d'expression littéraire et artistique se développaient exactement dans la même direction que dans l'art européen contemporain; c'étaient simplement les formes futuristes, constructivistes et autres que l'on adaptait et transposait sur des thèmes russes.

C'était à tel point évident que les théoriciens russes durent même entreprendre peu après un remaniement de leur doctrine. Ce remaniement s'opéra parallèlement à la reconstruction de la théorie communiste révolutionnaire. Au début, on avait représenté les masses comme la force impulsive de l'évolution politique; on reconnut alors peu à peu que la révolution est au fond l'œuvre d'une minorité, que le gouvernement du prolétariat est au fond un gouvernement *pour* le prolétariat. Dès lors, on vit dans la conscience de classes bien plus la conscience d'un devoir de classe que celle d'un destin de classe; le devoir de classe lui-même apparut en première ligne comme l'affaire d'une « avant-garde » agissante. Dans la théorie de la culture, l'idée d'« avant-garde » supplanta, elle aussi, sous la pression de la réalité, l'idée de masse. La culture soi-disant prolétarienne se révéla finalement ce qu'elle était dès le début : culture socialiste, configuration d'une Idée par des hommes qui y croient, et qui,

à cause de cette foi, voudraient en remplir le prolétariat. Trotzki, l'un des premiers champions de la « culture prolétarienne », devint l'un des premiers hérétiques de la doctrine primitive, et il était assez honnête pour avouer l'impossibilité de déduire, selon l'usage, la notion de culture de la notion de classe. Dès 1924, dans son travail intitulé *Littérature et Révolution* il parvenait à cette conclusion qu'il est « foncièrement faux d'opposer à la culture bourgeoise et à l'art bourgeois la culture prolétarienne et l'art prolétarien » ; que la classe intellectuelle peut, dans ce domaine, donner plus et donne effectivement plus que le prolétariat.

Le bilan effectif de l'épisode du *Proletkult* est donc partout le même : la culture prolétarienne n'est ni un produit accessoire de l'intérêt de classe, ni un effet automatique de la lutte des classes. Elle est, somme toute, un contre-sens, car le destin du prolétariat entraîne de par son essence une dépendance culturelle. Il ne peut être question que d'une culture socialiste, qui, au lieu de naître spontanément de la lutte pour les intérêts du prolétariat, doit y être insérée du dehors.

La seule chose qui ait survécu à cet épisode, c'est le but que poursuit de son côté — et à bon droit — le mouvement culturel ouvrier non-communiste : une configuration socialiste de la vie comme tâche devant être indissolublement liée à la lutte de la classe ouvrière pour le socialisme, ne serait-ce que pour que cette lutte elle-même ne manquât pas son but. Ce but ne s'est pas révélé faux ; au contraire, sa réalisation apparaît chaque jour, à chaque progrès nouveau de l'embourgeoisement des masses, comme une condition préalable et nécessaire, si l'on veut que

la lutte de classe mène au socialisme et non à la formation d'une nouvelle classe ouvrière de petits bourgeois. Fausse, et fausse elle seule, la doctrine qui voit comme une donnée déjà actuelle, l'unité de la lutte des classes et du mouvement culturel, et parce que la culture subirait une soi-disant détermination causale de l'appartenance à une classe et des intérêts de la classe. Le rapport de la lutte des classes au mouvement culturel n'obéit pas à la loi de cause et effet. Leur unité n'est pas quelque chose de donné, mais quelque chose à créer, quelque chose qu'il faut vouloir. Elle ne peut être réalisée que si l'on ordonne les deux tâches, lutte des classes et configuration de la vie, sous la même loi supérieure de la fin proposée par le socialisme.

C'est là le problème que doit résoudre le mouvement culturel socialiste. Or, sa solution suppose que l'on connaisse l'essence de la culture socialiste aussi complètement que celle de la lutte des classes et de ses exigences. Mais cette connaissance ne peut être obtenue, d'une manière vraiment satisfaisante, par aucune des deux voies que l'on a pratiquées jusqu'ici : ni celle qui passe par l'idée socialiste de l'avenir, ni celle qui passe par les intérêts de la classe ouvrière. Comment alors l'atteindre ?

Il faut ici tirer l'enseignement des fautes apparues dans la théorie marxiste, tant lorsqu'elle déduit la notion de culture de la notion de société, que lorsqu'elle la déduit du concept de classe. Sans aucun doute, les deux conceptions renferment un noyau de vérité. Il est évident que la culture d'une époque n'est pas indépendante de la situation économique et sociale de cette époque, et il est tout aussi évident que la culture de chaque classe est partiellement déterminée par

les conditions matérielles de la vie de cette classe. Mais il est inadmissible de transformer cette connexion de la culture avec les conditions matérielles en une détermination causale, comme si l'on pouvait dire: telle situation matérielle déterminée engendre telle culture déterminée, au même titre qu'une cause donnée produit son effet propre.

Les limites d'utilisation de ce schéma se révèlent par le fait que l'on peut rapporter tout aussi exclusivement la culture à l'organisation sociale qu'à la situation de classe. Appliqué à une société où il y a plusieurs classes, cela mène à une contradiction: il y a une organisation sociale unique, mais il y a plusieurs situations de classes. Il se peut que cette contradiction ne soit qu'apparente et qu'elle puisse être résolue à l'aide d'une terminologie qui crée des définitions différentes pour une culture de la société et une culture des classes. Mais on est tout de même contraint de s'approcher d'une solution effective. Or, c'est justement ce problème que les marxistes adhérant à la théorie de la suprastructure ont toujours évité. Il y a pour cela de bonnes, ou plutôt de mauvaises raisons. Car si l'on admet simultanément une évolution de la culture déterminée par l'évolution sociale, et plusieurs cultures déterminées par la situation de classe, on se trouve bientôt en présence de ce fait gênant: l'évolution de la culture implique une contradiction, qui introduit le principe dialectique du développement par les contraires dans la « suprastructure » elle-même. Or, c'est justement cette impulsion dialectique que l'on tiendrait à réserver exclusivement à l'« infrastructure », avec ses oppositions d'intérêts matériels.

D'où cette perplexité théorique du marxisme

contemporain, dont parle Trotski en déclarant que ce que l'on entend par culture prolétarienne, c'est, « dans trois cas sur dix, en l'absence de toute critique, la culture de la société communiste à venir; dans deux cas sur dix, le fait que certains groupes du prolétariat s'approprient des éléments particuliers de la culture pré-prolétarienne; enfin, dans les cinq derniers cas, il règne une telle confusion de mots et de concepts, qu'en général on ne peut plus rien comprendre du tout ».

Qu'en serait-il maintenant si l'on essayait de sortir de ce chaos en appliquant au mouvement culturel socialiste existant la méthode que Marx avait préconisée pour expliquer les luttes économiques et politiques de la classe ouvrière? La méthode qui consiste à déduire la direction (*Wohin*) de la provenance (*Woher*), à expliquer les buts par les motifs, à élever jusqu'à la conscience les mobiles subconscients? Peut-être conduira-t-elle tout de même au succès si, conformément à sa signification primitive, mais sans se laisser obséder par les résultats antérieurs du marxisme, prématurément cristallisés, l'on interroge tout simplement sur leur sens les phénomènes donnés à l'expérience. Demandons-nous donc d'où vient cette idée d'une culture socialiste, qui vit comme une réalité psychologique dans les mobiles du mouvement culturel socialiste?

Cette idée ne peut être comprise comme un état, mais seulement comme une direction de volonté. Elle n'est ni la suprastructure spirituelle d'une société qui n'existe pas encore, ni la forme que prendrait la conscience d'intérêts qui, comme tels, ne peuvent s'orienter que vers les valeurs de l'ordre culturel capitaliste. C'est l'idée

d'une culture qui s'oppose à la culture régnante de l'heure actuelle, comme le mouvement socialiste s'oppose à la classe dirigeante et à l'ordre social en vigueur.

L'idée du socialisme comme ordre institutionnel nouveau, surgit de la révolte contre les institutions existantes, d'hommes vivants, auxquels l'histoire confère des besoins et une norme de jugement. De même, l'idée d'une culture socialiste provient du choc entre un état de culture existant et des jugements historiques, des exigences humaines concrètes, données par l'histoire.

Dans mon livre sur « *La Psychologie du socialisme* », j'ai essayé de montrer que toutes les idées socialistes apparaissent comme des idées complémentaires et compensatrices, telle l'image positive obtenue sur un cliché négatif; elles se forment par la négation de l'état de choses donné, par le désir de renverser en sens contraire l'ordre qui lui sert de base. Au principe de la formation de l'idée se trouve toujours un courant émotionnel et affectif, dont la forme consciente est une révolte du jugement contre les conditions existantes, peu importe que ce jugement se présente comme un jugement de vérité rationnelle, comme un jugement de valeur éthique ou comme un jugement de beauté esthétique. Tout cela vaut également pour l'idée de culture socialiste. C'est un positif qui correspond à une image négative de l'état culturel existant.

Dans tous ces cas, la critique socialiste repose sur une conception de la culture, dont l'extension est beaucoup trop vaste pour correspondre véritablement à l'idée d'une suprastructure spirituelle. Tous les écrits socialistes qui s'occupent de la théorie de la culture, — peu importe que leurs

auteurs se déclarent marxistes ou non, — considèrent en réalité la culture comme un concept total, répondant au comportement déterminé de l'être humain, réglé par les normes collectives, envers son milieu; et ils considèrent l'évolution de la culture comme une évolution des formes de vie sociale en général. C'est à ce concept que les institutions économiques et politiques sont ordonnées et subordonnées, et non inversement; car la culture est une forme commune de la vie, dont l'activité économique et politique ne forme qu'une partie, tout comme la production scientifique et artistique.

Cette notion de culture n'est d'ailleurs pas une invention propre à la théorie socialiste. Elle coïncide avec la conception de la moderne philosophie de l'histoire, qui a déterminé, au moins depuis Montesquieu, la terminologie contemporaine, d'abord celle de H. T. Buckle, puis celle de Jakob Burckhardt, finalement celle d'Oswald Spengler. Elle est contredite, il est vrai, par la conception courante des masses populaires. Pour celle-ci, la culture est au contraire une sorte de subdivision de la vie, qui se rapporte à la vie « véritable » comme les dépenses de luxe aux frais nécessaires à l'entretien du ménage, ou comme le « salon » simplement décoratif, aux pièces où l'on vit et où l'on travaille, celles qui servent aux tâches « réelles » de la vie, c'est-à-dire utiles. Cette façon de dégrader la culture et d'en faire une chose à côté, tout en l'« élevant » au rang de suprastructure et en la privant par là de sa relation essentielle avec la constitution réelle de la vie, fait partie de ces phénomènes de décadence culturelle, dont il appartient à la sociologie de la culture d'expliquer la contradiction avec la conception d'ensemble.

Une pareille explication incombe en particulier à la théorie socialiste de la culture. Cette théorie recherche bien les causes sociales de ce rétrécissement de la notion de culture dans la conception populaire, tel qu'il correspond à l'organisation pratique de la vie dans les hautes classes de la bourgeoisie contemporaine; mais elle ne doit pas se borner à constater que c'est un rétrécissement analogue qui caractérise la conception de la culture telle qu'elle prédomine dans les milieux populaires. Ici les causes sont, il est vrai, un peu différentes. Il ne s'agit pas uniquement d'une conséquence de l'embourgeoisement, qu'engendrerait l'adoption par les sujets gouvernés, des façons de penser propres aux classes dirigeantes. La conception de la culture comme d'une suprastructure correspond chez les prolétaires à un destin social, qui accorde aux richesses dites culturelles des classes possédantes, la valeur qu'ont les choses particulièrement difficiles à obtenir et dont il est particulièrement douloureux d'être privé. Elles valent en même temps, au regard de ce même destin social, comme les moyens et indices d'une suprématie de classe, qui repose non seulement sur la propriété, mais encore sur une connaissance réfléchie, sur une éducation supérieure du goût, sur des mœurs plus raffinées. C'est là aussi une des raisons pour lesquelles le terme marxiste de « suprastructure spirituelle » a si facilement pénétré le vocabulaire courant du socialisme prolétarien. Mais ce n'est certainement pas une raison suffisante pour que la doctrine socialiste s'approprie ce préjugé. Pour elle, comme en général aujourd'hui pour les sciences de l'esprit, la culture embrasse un domaine, auquel appartiennent tout aussi bien le « salon » que la cuisine

et les pièces où l'on vit et où l'on travaille; la tâche en incombe au ministère de l'instruction publique au même titre qu'aux ministères des finances, de la justice, de l'économie nationale, de la politique sociale, etc.

La culture est donc une certaine configuration de la vie reposant sur la croyance commune à une hiérarchie de valeurs déterminée. Cette hiérarchie de valeurs donne à la vie une signification précise; elle s'incarne en un style de vie particulier, à travers des besoins et des normes communes de jugement. Il y a autant d'ordres culturels que de communautés où l'on croit à une hiérarchie de valeurs différente.

Or, de telles communautés n'ont point leur base dans la représentation d'un certain état de choses que l'on prétend réaliser. Dans la mesure où des représentations de ce genre sont saisies par la conscience, elles proviennent de sentiments de valeur, qui — comme tous les sentiments — ont leur origine dans le subconscient. Ceci vaut autant pour les communautés culturelles déjà anciennes, dont des traditions assurent la subsistance que pour celles en voie de formation, et qui proviennent de la révolte contre un ordre de valeurs traditionnel. Toute idée d'une culture socialiste provient de sentiments de valeurs déterminés qui ne s'inscrivent qu'après coup dans la conscience sous la forme de jugements de valeur. Seulement, ces sentiments proviennent non pas de l'adaptation à l'ordre existant, mais d'une non-adaptation.

Au début de ce processus se trouve un sentiment de révolte, qui prend dans la conscience la forme d'un jugement de valeur négatif. Dans la mesure où ce jugement comprend l'existant comme une culture, c'est-à-dire comme un monde

de valeurs soutenu par la foi en ces valeurs, il se condense dans la volonté d'une culture nouvelle, qui représente un ordre de valeurs contraire. Mais les représentations qui correspondent à cette volonté se trouvent à la fin du processus psychologique. Ce qui se trouve au principe, c'est le refus de l'ordre de valeurs existant, la volonté de le renverser et de le transformer. Le processus réel, accessible à l'observation empirique, suit donc ici la marche suivante : de l'opposition à un ordre de valeurs existant, naît tout d'abord un courant de volonté dirigé contre lui; finalement, l'idée du nouvel ordre culturel auquel on aspire, présente l'image renversée de l'ordre existant. Il faut d'abord avoir le sentiment de ce qu'il y a de mauvais dans l'ordre existant, pour pouvoir se représenter ce qui serait bien.

Par conséquent, la seule représentation réelle à laquelle la notion de culture socialiste puisse se rapporter, c'est l'idée que le socialisme se fait de la culture existante, dénommée bourgeoise ou capitaliste. Ainsi donc, si nous voulons savoir ce qu'est la culture socialiste, nous devons d'abord rechercher ce qu'est la culture bourgeoise ou capitaliste. Ce n'est qu'ensuite que l'on pourra demander d'où vient et à quoi tend, sous l'empire de cette culture bourgeoise, la poussée d'un mouvement de culture socialiste.

II

LA CULTURE BOURGEOISE

Allions-nous par serment; nos biens et nous défendons, et tous ensemble nous tenons.

ROBERT WACE, *Roman de Rou.*

Dans les révolutions bourgeoises du passé, on ne découvre pas seulement l'effort d'une classe vers le pouvoir, mais l'effort de l'humanité entière vers plus de justice et plus d'égalité.

EMILE VANDERVELDE.

La littérature socialiste prend vis-à-vis de la « culture bourgeoise » une double position, ce qui n'est possible que parce que l'on applique la même expression à des phénomènes très différents.

Dans la littérature courante domine une conception qui transpose la rancune contre la suprématie de la classe bourgeoise en une rancune contre la culture qui s'y rattache. Cette conception provient de l'expérience directe de l'état de choses actuel. La culture bourgeoise apparaît dans ce cas comme l'ordre de valeurs auquel correspond le comportement social réel des classes supérieures dans la société capitaliste d'aujourd'hui.

d'hui. Cette notion coïncide alors avec la notion de suprématie d'une classe, d'une forme de production, d'un mode de pensée, d'un ensemble de normes du jugement et de la conduite, qui déterminent le style de vie de cette classe. Par cette conception de la culture bourgeoise comme d'un « état », la différence entre passé et avenir est abolie; par l'identification de cet état avec la suprématie de classe en vigueur disparaît de même la distinction entre « bourgeois » et « capitaliste ».

Cette conception trouve naturellement le plus large écho parmi les ouvriers influencés par la pensée socialiste, car elle correspond chez eux à une expérience pratique. Elle mène tout aussi naturellement à un jugement de condamnation, qui s'exprime avec une résolution d'autant plus décisive que l'on a plus clairement conscience du lien entre la suprématie de classe spirituelle et matérielle, et que l'hostilité à l'égard de l'ordre régnant est plus fortement déterminée par des mobiles idéaux.

Mais la littérature socialiste contient aussi des jugements sur la culture bourgeoise qui rendent un son différent. On y parle alors avec respect et même avec admiration des valeurs culturelles créées par la bourgeoisie. Il est même fort intéressant que ceux qui professent l'estime la plus chaleureuse pour l'œuvre historique de la bourgeoisie soient justement les socialistes qui prennent le plus résolument position en faveur d'une nouvelle culture socialiste. Jean Jaurès en est peut-être l'exemple le plus frappant. Aucun socialiste du XIX^e siècle n'a vu plus clairement dans le socialisme un mouvement culturel, auquel donne naissance la volonté de reviser la cote des valeurs culturelles ayant cours aujourd'hui.

Mais d'autre part aucun socialiste, et même aucun sociologue bourgeois, n'a reconnu avec plus d'enthousiasme les forces spirituelles qui ont créé ces valeurs, que Jaurès lui-même, au célèbre chapitre X de son dernier livre, *L'armée nouvelle*. La culture socialiste lui apparaissait nettement comme la réalisation d'un but qui résulte de l'évolution même de la culture bourgeoise.

Un semblable sentiment, apparemment contradictoire, se trouve chez Marx et Engels. Le « *Manifeste communiste* », par exemple, stigmatise cruellement la situation culturelle du XIX^e siècle bourgeois, avec son avidité effrénée de l'argent, son hypocrisie morale dans les sentiments, son enthousiasme romantique pour le passé. Mais on y trouve en outre un éloge impressionnant, dans sa concision lapidaire, de l'action du progrès capitaliste qui bouleverse la culture. Et l'estime que professaient ces vétérans du marxisme ne se limitait pas aux « prodiges » de la technique de la production, des voies de communication, qui a fait la conquête du monde; elle allait aussi aux chefs-d'œuvre spirituels qui marquèrent le sommet de l'époque bourgeoise. Ainsi, Engels a expressément souligné (dans la préface de son *Evolution du socialisme, de l'utopie à la science*) l'importance qui revient pour l'histoire du développement du socialisme marxiste à « la cosmogonie de Kant et de Laplace, aux sciences modernes de la nature et à Darwin, à la philosophie classique allemande et à Hegel »; il a même mis sa fierté à proclamer : « Nous ne descendons pas seulement de Saint-Simon, de Fourier et d'Owen, mais aussi de Kant et de Hegel. »

Même le marxisme communiste russe n'a pas

honte de ses ancêtres « bourgeois ». Lénine, il est vrai, a beaucoup contribué à rendre populaire l'interprétation de l'évolution de la culture selon le schéma de l'opposition des classes : prolétariat-bourgeoisie. Mais il a plus d'une fois exprimé l'opinion que « Marx a prolongé et achevé d'une façon géniale l'œuvre des trois courants spirituels les plus importants du XIX^e siècle, qui appartiennent aux trois nations les plus avancées de l'humanité : la philosophie classique allemande, l'économie politique classique anglaise et le socialisme français ». Ce n'est d'ailleurs là qu'une variation du thème que Marx lui-même a pour la première fois esquissé il y a environ quatre-vingt-dix ans, et qui se propage jusque dans la littérature socialiste la plus récente, l'écho en restant sensible dans le fief même du marxisme le plus orthodoxe.

Plus d'une fois déjà on a tenté d'expliquer cette soi-disant contradiction : ce que l'on avait en vue, précisait-on, c'était dans un cas la culture bourgeoise du passé, donc celle de la bourgeoisie autrefois révolutionnaire; dans l'autre cas, c'était la culture bourgeoise contemporaine, donc celle de la bourgeoisie satisfaite et conservatrice. Mais cette explication ne résiste pas à une critique plus poussée. Il suffit de penser au texte d'Engels cité plus haut. Darwin était un contemporain et Hegel, tout en appartenant à une époque plus ancienne, n'était rien moins qu'un porte-parole de la révolution bourgeoise; de toute évidence on assigne ici à la pensée « bourgeoise » un rôle impulsif propre, complètement indépendant de l'attitude sociale de la « classe » qui se trouve derrière elle.

De son côté, Jaurès, célébrant dans l'éloge mentionné plus haut, l'activité révolutionnaire

qu'assume la culture bourgeoise, était loin de ne songer qu'au passé. Envisageant expressément le passé et l'avenir immédiat, il estimait que l'énergie culturelle et créatrice qui avait signalé l'époque bourgeoise, était loin d'être épuisée; qu'au contraire le prolongement de son influence était une condition préalable de l'activité socialiste constructive de l'avenir. Bien plus, le jugement des marxistes n'est nullement lié au schéma d'une évolution, qui n'assignerait de valeur à la culture bourgeoise que jusqu'au moment où la bourgeoisie cessa d'être une classe révolutionnaire et eut terminé son ascension politique. Marx était plus proche de Hegel, le philosophe de la période réactionnaire, que de Kant, le philosophe de la période révolutionnaire; Kautsky est plus proche de Darwin, le contemporain de la reine Victoria, que de Buffon et de Cuvier, les contemporains de Voltaire et de Robespierre; Lénine était plus proche du pragmatisme prosaïque de la génération de William James et de F. W. Taylor que de l'idéalisme éthique de Rousseau ou de Pestalozzi.

Bien entendu, si de classe dominée et socialement révolutionnaire la bourgeoisie est devenue la classe dirigeante et conservatrice, la culture en a subi le contre-coup, et c'est ce que ne peut négliger aucune considération historique s'attachant à la genèse de la culture bourgeoise. Mais il est non moins certain que le problème ne peut être résolu en substituant simplement au concept de « culture bourgeoise » deux concepts différents, dont l'un correspondrait au passé et l'autre au présent.

On aurait commis là une erreur analogue à celle des théoriciens réactionnaires de la culture, qui — pour de tout autres motifs et par une

schématisation tout aussi tendancieuse et inadmissible — considèrent « culture » et « civilisation » comme deux états qui se succèdent en s'excluant. Cette théorie réactionnaire, conférant un caractère absolu à la race et à la nation, se fonde sur l'isolement qui sépare dans l'espace les groupes culturels, dont chacun parcourt pour lui-même un processus de naissance, de croissance et de mort. Elle justifie de même sa condamnation de toutes les tentatives révolutionnaires de rénovation, en affirmant que dans chacun de ces groupes culturels doit survenir un jour un état de « civilisation » qui marque le crépuscule de sa culture. Il ne reste plus alors qu'à attendre qu'une culture nouvelle surgisse ailleurs d'un sol nouveau.

Or, cette hypothèse, élevée au rang d'un dogme, ne peut être maintenue que si l'on fait violence aux faits pour sauver le schéma. Il est faux, entre autres, que les cultures naissent et meurent indépendamment les unes des autres comme des plantes, en raison de leurs relations spécifiques avec une race ou une géographie déterminée. Il se peut qu'il y ait quelque chose de ce genre dans l'histoire des peuples primitifs avant la découverte de l'alphabet, quoique les preuves en soient peu convaincantes. Mais pour la période culturelle qui appartient à l'histoire, celle dans laquelle nous vivons, la comparaison ne vaut certainement pas. L'image véritable qu'elle évoque serait beaucoup plus celle d'une mer agitée : les crêtes des vagues sont tantôt ici, tantôt là, et tôt ou tard à la place de chacune d'elles s'ouvre un abîme mouvant ; mais c'est toujours le même courant qui entraîne l'ensemble et aucune impulsion n'y est perdue. Au moins depuis l'époque où il existe une transmission par l'écriture et une

tradition de leurs contenus, toutes les cultures sont fondées sur une culture antérieure, quoique des peuples et des classes sociales très différentes aient contribué à leur édification et aient, entre temps, terminé leur rôle.

En même temps qu'elle violente les faits en les soumettant à une morphologie botanique, cette théorie violente les notions qu'elle emprunte à une terminologie antérieure. C'est ainsi que l'instrument de connaissance souvent utile que présente l'opposition, devenue courante dans la littérature allemande, entre *culture* et *civilisation*, se trouve défiguré jusqu'à devenir inutilisable. Cette expression n'était féconde que dans la mesure où l'on entendait par *culture* et par *civilisation* non point deux phases de développement successives et exclusives, mais deux fonctions différentes d'un processus d'évolution continu, la culture étant alors la fonction créatrice, la civilisation la fonction réceptrice. Cette distinction qui est passée, surtout depuis Nietzsche, dans le langage courant des gens cultivés, est en soi-même indépendante des prémisses que supposent les différentes théories de la culture quant à la doctrine de l'Évolution. On la trouve aussi bien chez les optimistes libéraux que chez les pessimistes réactionnaires. La première esquisse en remonte à Moïse Mendelssohn (1765), qui n'était certainement pas un prédécesseur de Nietzsche ni de Spengler, et la formule précise la plus ancienne se trouve, autant que je sache, chez Kant.

On peut se demander si le dommage causé par l'abus que la littérature a fait ensuite de ces notions est compensé par les avantages qu'en a retiré l'usage scientifique. La tentation d'abuser est toujours très forte, là où les notions elles-

mêmes laissent une marge aussi large à l'arbitraire de l'interprétation subjective. Or, on sait assez avec quel empressement une foule de « beaux esprits » et d'amateurs en mal de copie ont saisi jusqu'à ce jour l'occasion d'appeler *culture* tout ce que l'on croit et tout ce que l'on voudrait posséder soi-même, et d'appeler *civilisation* tout ce que l'on voudrait déprécier chez les autres.

Cela a néanmoins un sens de séparer de cette façon ou d'une autre deux phénomènes qui présentent effectivement deux aspects partiels et différents d'un processus réel d'ensemble : d'une part la création d'un nouveau monde de valeurs, d'autre part l'augmentation purement quantitative ou l'assimilation de ces valeurs. Mais si c'est là ce que l'on a en vue, il est évident que ces deux fonctions sont remplies simultanément à chaque moment de l'histoire de la culture. Il s'agit là d'une coexistence et non d'une succession dans le temps; il s'agit de processus permanents et non d'états, dont l'un supplanterait l'autre comme un objet en supplantant un autre.

Il serait plus difficile de matérialiser ces concepts, si l'on substituait à ces appellations de *culture* et de *civilisation*, arbitrairement établies et d'une élasticité trop complaisante, des termes qui fussent liés à des verbes exprimant une fonction, et souligneraient ainsi le caractère fonctionnel, non point du tout *chosiste*, de la distinction qu'il s'agit d'exprimer. C'est une possibilité de ce genre que fournissent deux notions complémentaires, qui, grâce à leur rapport à des fonctions concrètes de la vie sociale, ont une signification rigoureusement univoque : notion de *production* et notion de *consommation*. Il me semble qu'elles sont particulièrement aptes à caractériser

la situation réelle que l'on cherche par ailleurs à élucider lorsque l'on distingue entre *culture* et *civilisation*. Car, au fond, on n'a par là rien d'autre en vue que « production de culture » et « consommation de culture ». Dans le premier processus il y a création de valeurs nouvelles (*culture*); dans le second processus, il y a consommation des valeurs existantes (*civilisation*).

Cette terminologie présente en outre l'avantage de pouvoir se traduire dans toutes les langues. Par contre, tel n'est point le cas pour l'opposition, couramment usitée en allemand, entre *culture* et *civilisation*. Les expressions équivalentes, par exemple en anglais et en français, expriment — dans la mesure où l'on n'en fait pas un usage simplement interchangeable — une distinction toute autre, presque inverse. « *Civilisation* » y signifie en premier lieu le processus social de création et de développement de la culture; *culture* signifie le processus individuel, qui réalise par l'éducation (*Bildung*) l'appropriation subjective des valeurs traditionnelles, c'est-à-dire justement cette « cultivation par l'art et par la science » et cette « grâce et bien-séance sociales » que Kant mettait déjà à la base de la notion spécifiquement allemande de « civilisation ».

Or, c'est toujours un mauvais signe qu'une terminologie, qui doit servir à une connaissance scientifique, soit intraduisible. Cela trahit l'influence de jugements préconçus, soumis à des conditions spatiales et temporelles, que le sujet connaissant a introduits en contrebande, à titre de tendance secrète. La connaissance scientifique doit au contraire se conformer à la loi de l'objectivité. Dans sa terminologie également, elle doit se régler sur les propriétés générales des phéno-

mènes et non pas sur la situation particulière du sujet connaissant, même si cette situation correspond à un destin national. Tel est sans doute le cas de la différence entre les terminologies franco-anglaise et allemande. En effet, les peuples, dont le sentiment de valeur culturelle propre repose sur ce qu'ils prétendent à la supériorité d'une culture traditionnelle, accentuent les valeurs tout autrement que les peuples qui ont une culture plus récente; ces derniers se sentent inférieurs quant à la tradition, et supérieurs quant à la force créatrice. Les uns, prisent plus haut le vieil héritage qu'ils croient détenir, les autres estiment surtout le neuf qu'ils voudraient réaliser. Mais puisque ce que les uns et les autres entendent par « culture » et par « civilisation » fait essentiellement partie des phénomènes de l'histoire générale de l'humanité, le caractère universel de ces phénomènes exige une universalité des notions qui doivent servir à faire connaître leur nature. Or, le problème de la traduction soumet cette exigence à un genre d'épreuve qui n'est pas, tant s'en faut, la pire de toutes. En comprenant ainsi la production culturelle (*culture*) et la consommation culturelle (*civilisation*) comme des processus qui de tout temps coexistent et se conditionnent, on ne renonce tout de même pas à la possibilité d'appliquer ces notions à l'analyse des phases ascendante et descendante, « créatrice » et « réceptrice », « positive » et « critique » de l'évolution de la culture. Au contraire elles apportent à cette analyse une aide particulièrement précieuse. Elles permettent de saisir plus facilement la connexion entre les formes spirituelles qui manifestent l'évolution de la culture et ses formes économiques ou sociales. Elles impliquent pour

ainsi dire le problème de cette connexion. Elles donnent la clef de l'explication du fait universellement reconnu que toutes les phases ascendantes de la culture coïncident avec l'apparition d'une nouvelle forme de production et l'ascension d'une nouvelle catégorie de producteurs, tandis que les périodes suivantes, c'est-à-dire les périodes « civilisatrices », ou de consolidation, coïncident avec une augmentation purement quantitative du domaine où triomphe cette forme de production, alors que dans les classes dirigeantes la consommation devient hypertrophique.

En même temps, on obtient ainsi le moyen de débrouiller les notions, dont la confusion a rendu possible un emploi ambigu et contradictoire de l'expression de « culture bourgeoise » dans la littérature socialiste. Car si le jugement socialiste s'incline devant la culture bourgeoise, c'est qu'il songe au processus créateur de valeurs nouvelles; s'il récuse cette culture bourgeoise, c'est qu'il vise le style de vie d'une classe supérieure, tel qu'il s'exprime dans la façon d'user de ces valeurs. Dans le premier cas, on applique le prédicat « bourgeois » à une période de l'histoire; dans le second cas, à une certaine classe, telle qu'elle existe à un moment particulier du cours de l'histoire.

La culture bourgeoise comprise comme « culture » d'une époque désigne une évolution créatrice, qui se prolonge à travers plusieurs siècles. Par contre, la culture bourgeoise, en tant que culture (ou « civilisation ») d'une classe, désigne les normes particulières de conduite dans l'usage des valeurs existant à un moment donné du temps. Par culture d'une époque, on entend un patrimoine culturel qui ne cesse d'évoluer; par culture d'une classe, on entend un style de vie

déterminé. Le patrimoine culturel est représenté par les chefs-d'œuvre de l'esprit; au style de vie correspond une certaine conduite moyenne. Dans le premier cas il s'agit de savoir comment et, surtout, à quelle fin l'on entendait vivre; dans le second cas comment on vit ou comment on a vécu en fait. L'histoire de la production culturelle bourgeoise, c'est l'histoire de l'évolution des fins culturelles; la culture bourgeoise, en tant que mode de consommation, désigne un état de culture propre à un cas particulier. Dans le premiers cas le terme « bourgeoisie » caractérise une opposition dirigée contre les classes dirigeantes de l'ordre social antérieur, par exemple contre l'ordre féodal; dans le second cas, l'accent porte sur l'opposition de la bourgeoisie envers les autres classes de la société existante, en premier lieu envers le prolétariat.

Si l'on ne distingue pas entre ces choses, il peut arriver — et la terminologie percutante qui est de mode dans le marxisme des journaux et des meetings ne le facilite que trop, — que l'on mette dans le même sac avec l'étiquette de « culture bourgeoise » le dancing moderne, la philosophie de Kant, la guerre impérialiste, l'aspirateur électrique, la peinture de Rembrandt, le commerce mondial, le *Faust* de Goethe, le « Pathé-journal », la Déclaration des droits de l'homme, la grande presse d'information, la Neuvième symphonie et les restaurants de luxe. Dans tout ceci il n'est même pas encore question du capitalisme, mais l'équation posée entre bourgeoisie et capitalisme, bourgeois et capitaliste, a causé déjà pas mal de désastres. Elle pourrait encore aller pour le présent, car depuis environ un siècle les points de contact paraissent être ici beaucoup plus importants que les différences. Il

est vrai que selon la perspective des classes sociales inférieures et selon l'expérience que leur donne la lutte de classes, cette différence est généralement sous-estimée. Mais dans ce cas il s'agit ordinairement de nuances qui ont moins d'importance pour les décisions pratiques que la constatation de l'unité essentielle entre la bourgeoisie et le capitalisme dans l'état actuel des choses. Par contre, cette identification ne vaut pas pour le passé qui entre en question, dès que l'on entend la culture bourgeoise au sens de production culturelle, comme la culture propre de l'époque bourgeoise. La bourgeoisie est en effet antérieure de plusieurs siècles au capitalisme. Les débuts de la culture bourgeoise remontent déjà à près de neuf siècles, tandis que le capitalisme industriel, auquel nous devons l'ordre social capitaliste, n'est arrivé au pouvoir que depuis un siècle, à peine davantage. L'expression de « culture bourgeoise » désigne un processus d'évolution continu, par rapport auquel la période actuelle du capitalisme industriel apparaît comme un résultat. Dans le langage courant de la philosophie de la culture en Allemagne, on a certainement raison d'opposer le capitalisme comme produit de *civilisation*, à la *culture* bourgeoise, dont ce produit est issu. Pourquoi et comment? — c'est ce qui ne peut, sans doute, être expliqué que par le développement antérieur de cette culture.

Une remarque analogue s'impose quant à la distinction (qui n'a d'ailleurs cours que dans les langues non-romanes) entre « *Bürger* »¹ et « bourgeois ». Cette distinction ne s'est constituée

1. « *Bourgeois* » dans le sens de « citoyen », par exemple les « *bourgeois de Calais* » (N. d. Tr.).

elle aussi qu'au cours d'une évolution longue de plusieurs siècles; au début, le terme de « Bürger » s'oppose à « féodal »; à la fin (principalement dans son acception ordinaire de « bourgeois »), il s'oppose à « prolétaire » et à « paysan ». Cette évolution doit être étudiée aussi dans toutes ses phases avant que l'on puisse tirer de son résultat final des conséquences raisonnables. En attendant, on ferait mieux d'exprimer la continuité de ces phases en se contentant du terme unique de « bourgeois » (*Bürger, bürgerlich*).

Depuis le XI^e siècle, on appelle « bourgeois » les habitants des villes (formant originellement le *burg* ou protégées par un *burg*) par opposition aux habitants de la campagne (nobles ou paysans) et aux clercs. Leur situation sociale présente dès le début des marques qui, jusqu'à nos jours, caractérisent notre culture : le bourgeois est libre du vasselage féodal. Pour prétendre à cette liberté, il n'a même pas besoin d'être lui-même propriétaire d'une terre : il suffit qu'il vive dans une ville. La base économique de cette liberté, c'est l'argent gagné par le métier ou le commerce. L'activité économique n'est plus assujettie ici à la suzeraineté féodale, où l'attachement à la glèbe entraîne tailles et corvées. Elle se règle dorénavant par la loi du marché. Le travail pour le marché, pour la vente, échappe à la servitude; le gain personnel en est le stimulant, son rendement est déterminé par le prix, par l'offre et la demande.

Peu importe que ce soit un *burg*, un marché, un port, un lieu d'entrepôt, un domaine corvéable, une confédération ou toute autre chose qui constitue le noyau des premières cités : les villes furent toujours peuplées par des artisans et des marchands. Dans certains cas, c'est le commerce

qui prédominait; dans d'autres, c'étaient les métiers. La différence sociale entre marchands et artisans était à l'origine bien moindre que ne le laisse penser l'emploi moderne de ces expressions. Chaque artisan faisait aussi le commerce de ses produits, tandis que les marchands qui apportaient à notre homme les matières premières étrangères ou les produits étrangers n'étaient en général guère plus que des colporteurs. Ce n'est qu'au XIII^e siècle qu'apparaît dans certaines villes une nouvelle catégorie de gens, qui pouvaient passer, dans les conditions d'alors, pour des marchands en gros. En outre, ce qu'il y avait antérieurement de commun entre artisans et marchands, c'était l'appartenance à un ordre économique (économie de la cité, complétée par le commerce d'outre-mer et celui des grandes foires) où l'on ne comptait pas, comme dans l'économie féodale, avec des produits naturels, mais avec de l'argent.

Sans doute cet argent n'était pas encore un capital, au sens où l'entendait Marx. Il ne servait pas encore à asservir la capacité de travail d'autrui, mais uniquement à assurer la propre existence de chacun. Toute production industrielle était encore une production personnelle; producteur et possesseur des moyens de production ne faisaient toujours qu'un. Le fondement de la propriété commerciale, c'était bien la possession des marchandises, mais les premiers négociants du moyen âge étaient tout aussi peu des capitalistes que les premiers maîtres-artisans n'étaient des entrepreneurs. Les apprentis et les compagnons n'occupaient que des degrés intermédiaires sur une échelle dont le sommet — la *maîtrise* avec son indépendance — était accessible à tous. L'argent que recevait l'artisan pour prix de ses

œuvres ou le marchand en compensation de son activité commerciale, était, en général, juste suffisant pour assurer à un homme une existence modeste. Cet argent permettait en outre aux communes de racheter aux princes et aux seigneurs féodaux les libertés dont elles avaient besoin pour pouvoir s'affirmer et se développer comme des marchés indépendants au milieu du monde féodal.

L'organisation politique de la bourgeoisie citadine fut dès le début la démocratie. A la possibilité pour les producteurs de disposer personnellement de leurs moyens de production correspondait, sur le plan politique, la participation personnelle des bourgeois à l'organisation de la vie communale.

Avec le bourgeois apparaît donc pour la première fois dans l'histoire de l'Occident la personne libre. Son travail est libre et fait d'elle un homme libre. Il est affranchi de tout lien avec le sol, de tous ces liens qui faisaient de la production féodale soit un office, soit une corvée. Parce que c'était un travail d'artisans et de marchands, il ne dépendait pas non plus de la nature aussi étroitement que l'agriculture. Le travail au service de la nature a enchaîné ces hommes à la glèbe, tandis que la production des artisans créait des objets en toute indépendance. Dès lors, l'homme pouvait dominer ses moyens de production, au lieu d'être dominé par eux. La loi de son travail, c'était la raison qui compte et qui calcule; ce n'étaient plus les miracles ni les malices de la nature qui s'opposaient à elle, mais uniquement la résistance des instruments et de la matière première qu'il s'agissait de façonner. Et de même que la possession personnelle d'une raison qui dispose et qui calcule formait la base

du travail, de même le gain personnel en formait le but et la fin.

Toutefois, cette libération de la personne n'atteignit pas encore à son individualisation. Les individus ne pouvaient résister à la pression du milieu féodal qu'en s'associant librement et en formant des communautés puissantes. Mais ils constituèrent leurs communautés même, d'après une conception personnelle des fins et de la justice, et pour défendre leur liberté personnelle.

Les corps de métier et les ghildes de marchands étaient à leurs débuts portés par un esprit que l'on pourrait presque appeler — en le comparant au raidissement de leur phase ultérieure — un esprit syndical, au sens que le xix^e siècle « libéral » attribuait à ce mot. Il n'y régnait pas encore ce mysticisme communautaire des époques ultérieures, qui devait poser l'association comme un but en soi, par-dessus la personne; c'était à l'origine comme de simples formations d'opportunité en vue d'assurer la protection des droits et les ressources privées. On a dû y parler des intérêts en jeu, en une langue sobre et consciencieuse, semblable à celle qu'un poète français du xii^e siècle (Robert Wace, dans le *Roman de Rou*) met dans la bouche de ses bourgeois : « Allions-nous par serment; nos bien et nous défendons, et tous ensemble nous tenons. » La mystique de la communauté n'a été introduite dans le moyen âge qu'au xix^e siècle par les historiens de l'école romantique. Ceci était d'autant plus facile pour les historiens allemands qu'en omettant l'histoire des communes du haut moyen âge en France, en Flandre et dans l'Italie du nord, ils considéraient comme typiques des phénomènes tel que le petit-bourgeois, le pédantisme corporatif, le mys-

ticisme religieux, etc., qui, du point de vue européen général, appartiennent à l' « automne du moyen âge ».

Contrairement à cette fausse conception, — que Marx, lui aussi, a malheureusement contribué à propager — le monde d'idées propre à la bourgeoisie médiévale authentique (c'est-à-dire en Europe occidentale, du XI^e au XIV^e siècle), doit être caractérisée comme humaniste. « Humaniste », cela signifie animée par la croyance que l'homme porte en soi-même les buts de sa vie et qu'il dispose des moyens de les réaliser, c'est-à-dire d'assurer son existence matérielle en domptant la nature, et d'assurer le salut de son âme en reconnaissant la loi morale.

La démocratie sociale et politique qui s'était alors, pendant un certains temps, établie dans les villes, surpassa la démocratie des cités républicaines de la Grèce antique, en ce qu'elle ne se limitait pas à une caste dirigeante, qui fondait sa domination sur le travail des esclaves et sur le brigandage colonial. C'était une société de producteurs autonomes, vivant de leur propre travail. Le travail formait l'unique fondement moral de la propriété. C'est par son travail que l'homme devait accomplir le rôle que Dieu lui avait assigné dans l'économie de l'univers.

L'industrie économique elle-même apparaissait ainsi comme une participation à la réalisation d'une intention divine, comme concourant à une fin qui conférait son sens à toute activité humaine et naturelle. Par cette conception de la vie, la foi chrétienne, en s'unissant à la foi en la raison, héritée de l'antiquité, devint, de religion d'attente millénariste, une religion de libération positive et active.

La « peur devant le monde » disparaît dès

lors du christianisme en même temps que la magie orientale, qui le marquait encore de son empreinte à l'époque romaine et païenne. Le christianisme devient une doctrine de ferme assurance et il donne son fondement à la croyance en la valeur des œuvres et de la connaissance, ou, pour s'exprimer dans la langue de l'humanisme laïque postérieur, à la foi en la valeur du travail et de la science. A côté des anciennes églises des monastères, où l'effroi devant un monde de péché avait ciselé sur les portails et les chapiteaux des images de cauchemar sataniques, les cathédrales des villes bourgeoises s'ornent d'images de l'homme beau et sain, noble et sans crainte. Les créateurs de ces images ne pressentent même pas encore qu'il n'y a qu'un pas entre la représentation de Dieu sous la forme d'un homme beau et la divinisation de la beauté humaine, entre l'humanisme religieux du Moyen Age et l'humanisme laïque de la Renaissance.

Il est en effet inadmissible de ne faire commencer qu'à la Renaissance l'humanisme bourgeois et occidental, selon l'expression de l'*Aufklärung*. Il y avait eu un humanisme médiéval tout aussi important, qui atteignit son point culminant vers la fin du XIII^e siècle, dans une partie de l'Europe, à l'égard de laquelle l'Allemagne d'alors n'était, il est vrai, qu'une province culturelle. Cet humanisme trouva son expression théorique la plus achevée dans la synthèse de Thomas d'Aquin; ses monuments les plus impressionnants nous sont conservés dans les cathédrales du Nord et de la France, et sa configuration la plus haute en poésie et en peinture lui fut finalement donnée par Dante et Giotto, préluant déjà pour l'Italie à la Renaissance.

Cet humanisme était lui aussi, tout comme l'humanisme post-médiéval, une *Renaissance*, car il se rattachait au patrimoine de la culture antique : dans la théologie morale, à la sagesse grecque, dans l'explication de la nature, à la philosophie antique de la nature, dans la sculpture aux modèles gréco-romains, et dans la littérature à la poésie romaine. De même, l'humanisme médiéval était déjà, quant à la couche sociale qui en était le support, un produit typique d'intellectuels; quant à son arrière-fond social en général, l'œuvre de bourgeois citadins; quant à sa fonction culturelle, une doctrine cathartique, c'est-à-dire une doctrine de salut, libératrice.

La délivrance à laquelle il aspirait, c'était la délivrance de la peur devant le monde, de la terreur devant les forces de la nature. C'est cette angoisse qui fit peser sur l'humanité occidentale, à la veille de la fondation des premières cités, la peur de la fin du monde, et qui, plus tard, à l'« automne du moyen âge », durant la seconde moitié du xiv^e et au xv^e siècles, après les fléaux de la guerre et de la peste, devait de nouveau ébranler l'assurance de l'humanité en son propre salut.

Entre la terreur magique de l'an 1000 et l'angoisse mystique des deux siècles de crise, qui marquent le passage aux temps modernes, se place — tout au moins pour la civilisation urbaine de l'Occident — une période où l'homme jouit de l'assurance en lui-même. Aussi fut-ce un temps de gaieté et d'optimisme, d'activité culturelle supérieure, parce que l'on avait pleinement confiance de pouvoir s'établir ici-bas, sinon en toute sécurité, du moins en toute liberté d'agir. Bien entendu, la crainte du ciel et de l'enfer n'était pas encore complètement surmon-

tée, mais la raison la dominait et l'éclairait suffisamment pour la transformer en simple respect.

L'instrument de libération, ce fut la synthèse nouvelle, très caractéristique de l'époque, entre la foi chrétienne en l'amour et la croyance antique à la raison, qui la fournit. Le monde était là pour l'homme : un monde extérieur à son service, qu'il comprenait et dominait en le comprenant ; un monde intérieur, dans lequel se reflétait fidèlement la réalité du monde extérieur, et où l'on pouvait par suite, connaître les valeurs à réaliser et les tâches à accomplir.

Il y avait, sans doute, une nouvelle tension entre la finitude de la réalisation extérieure et l'infinitude du tout intérieurement connaissable, mais l'on croyait à la possibilité de la surmonter. Car l'homme possédait par sa raison le moyen de connaître ce qui est et ce qui *doit* être ; la loi morale elle-même se trouvait contenue dans la nature, dans *sa* nature ; il n'y avait pas à l'inventer, mais seulement à la découvrir. La question de Socrate, se demandant si l'on peut connaître le bien sans le faire, trouvait sa réponse en Christ : l'amour connaît et fait le bien en même temps. Les hommes sont des frères, parce qu'ils sont les enfants de Dieu ; ils ont tous la même dignité, parce qu'ils ont une âme immortelle ; ils sont libres parce que la raison les met en état d'entendre le message de la révélation et de connaître la voie du salut. Le mot d'ordre de la bourgeoisie révolutionnaire de 1789 : « Liberté, Egalité, Fraternité » n'a, dans l'histoire de l'Occident, jamais été plus proche de sa réalisation que dans les républiques communales du haut moyen âge.

Et tout de même, à la fin de cette période de culture bourgeoise, on trouve le capitalisme

contemporain! Ceci n'arriva, certes, ni d'un seul coup, ni comme la réalisation en ligne directe d'un état auquel on aspirait dès le début. Au contraire, cet état de choses se constitua par un processus long et compliqué, qui à l'unité primitive de l'idéal et du réel, substitua leur divergence croissante.

III

LES DÉBUTS DU CAPITALISME

Ce n'est pas du groupe des capitalistes d'une époque donnée que sort le groupe des capitalistes d'une époque suivante... L'histoire économique ne se présente pas sous la forme cohérente d'un plan incliné, elle ressemble plutôt à un escalier dont chaque marche s'élève brusquement au-dessus de celle qui la précède.

HENRI PIRENNE.

Il faut avoir compris le caractère de l'humanisme bourgeois primitif, si l'on veut saisir pourquoi la forme de production capitaliste ne pouvait procéder directement de l'organisation sociale du haut moyen âge.

Certes, il n'est nullement exact que le moyen âge n'ait connu aucun capitalisme. Il y eut, surtout au XIII^e siècle, des esquisses assez importantes de capitalisme, et même de capitalisme industriel. Mais ces essais furent étouffés, d'où une grande lacune entre eux et le capitalisme de la Renaissance.

L'un des meilleurs connaisseurs de l'histoire économique médiévale, l'historien belge Henri Pirenne, a dit que le moyen âge était non pas *non-capitaliste*, mais bien *anti-capitaliste*. Ceci explique un fait sur lequel Pirenne insiste et

qui, à première vue, paraît étrange : la puissance industrielle du capital fut plus faible pendant les derniers lustres du moyen âge (c'est-à-dire dès la fin du XIII^e siècle) qu'au cours des deux siècles précédents.

Les faits qui sont à la base de cette conception sont malheureusement très peu connus dans la littérature socialiste allemande. Ceci vient en partie de ce que la plupart des historiens économistes allemands du siècle dernier se limitaient presque exclusivement au moyen âge allemand, particulièrement en ce qui concerne les villes, au moyen âge tardif. Or, l'Allemagne était de beaucoup en retard sur l'évolution des villes françaises, flamandes, italiennes du Nord et toscanes, pour lesquelles le « moyen âge » était, au fond, terminé dès le milieu du XIV^e siècle. En outre, l'influence de la conception de Marx se fait ici sentir. Marx disposait, il est vrai, en ce qui concerne les origines du capitalisme, de connaissances extrêmement étendues. Mais puisqu'il en était réduit, justement à cause de ce savoir encyclopédique, à une documentation de seconde main, tout ce qui ne devait être connu que beaucoup plus tard, grâce à l'étude nouvelle des sources originales, devait nécessairement lui échapper. D'ailleurs, cette analyse des sources du capitalisme médiéval primitif ne commença qu'après la mort de Marx.

L'histoire de ce capitalisme primitif se réduit essentiellement à l'histoire du commerce de la laine et du drap, qui suscita dans les plus grandes villes du Nord de la France (surtout en Flandre) et de l'Italie, une industrie travaillant pour l'exportation. A ces villes s'applique la thèse de Pirenne, selon laquelle elles apparaissent dès le début comme des comptoirs de marchands. Leurs

habitants s'appelaient en Flandre *poorters* (de *portus* = port), et les expressions *burgensis* (bourgeois) et *mercator* (marchand) y avaient, jusqu'au XII^e siècle, une signification identique.

Au début, ces marchands, — comme d'ailleurs la plupart des éléments déracinés qui s'enfuirent dans les villes — menèrent sans aucun doute une existence fort modeste. Pendant la bonne saison, ils voyageaient dans le pays, de marché en marché, de foire en foire, et peu d'entre eux seulement réussirent tout d'abord à constituer par leur gain un véritable capital d'exploitation. Mais ceux qui y réussirent se risquèrent bientôt à des entreprises plus vastes, par exemple en armant et en affrétant des vaisseaux pour le commerce des marchandises exotiques et des objets de luxe en Méditerranée, ou de la laine anglaise, des draps flamands et des fourrures baltiques sur les mers du Nord. Ces entreprises étaient d'abord exploitées en commun, en partie à cause de l'insuffisance des capitaux, en partie à cause de l'insécurité du trafic. Ainsi apparurent — précédant, dans beaucoup de villes, la formation des corps de métiers — les *ghildes* de marchands et les *Hanses*, qui florissaient surtout au XII^e siècle.

Les marchands de laine et de drap se transformèrent bientôt en entrepreneurs d'industrie à domicile. Ils exploitèrent à cette fin la position privilégiée que leur donnait la libre disposition des matières premières et des débouchés ouverts à la draperie, qui était alors la seule branche de production admettant une division du travail. Les tisserands et autres artisans qui travaillaient le drap furent transformés, d'artisans libres qu'ils étaient, en ouvriers salariés. C'est ainsi qu'une nouvelle distribution des classes apparut

dans les villes à industrie drapière; dans les plus importantes, plus de la moitié de la population vivait de cette industrie; à Gand, par exemple, encore en 1330, exactement 57 %.

A côté des rares propriétaires fonciers féodaux qui habitaient la ville, il y avait là une classe de capitalistes (commerçants et entrepreneurs), une classe moyenne d'artisans et de petits marchands indépendants, et un prolétariat de l'industrie à domicile, formé de tisserands, de foulons, de teinturiers, de tondeurs, de drapiers, etc. Au XIII^e siècle, les marchands ont ainsi conquis presque partout le pouvoir politique. Tantôt seuls, tantôt en s'alliant alternativement avec les seigneurs du pays, avec la noblesse féodale ou avec la classe moyenne des artisans, ils régnaient en maîtres dans les conseils de la ville, sur la base d'un droit électoral de classe, limité.

Le point culminant de cette évolution fut atteint vers la fin du XIII^e siècle. A cette époque, la tension sociale arrive aussi à son maximum. Les ouvriers drapiers furent presque partout privés du droit de suffrage, et il leur fut en outre interdit de s'organiser. Leurs corporations apparaissent généralement au tournant du XIII^e et du XIV^e siècle, grâce à des grèves générales, à des luttes révolutionnaires sanglantes contre l'interdiction de coalition et en faveur du droit de vote.

La démocratie corporative ainsi conquise, dans les villes du XIV^e siècle, fut le point de départ d'une lutte politique de classes perpétuelle. Les alliances entre les différentes classes se succédaient en formant les combinaisons les plus variées; des facteurs de politique extérieure les compliquaient encore, résultant par exemple pour la Flandre, de la guerre de Cent ans entre la France et l'Angleterre; pour l'Italie, de la

lutte entre les Guelfes et les Gibelins. Çà et là, les ouvriers drapiers réussirent à constituer pour quelque temps une véritable dictature de classe, qui priva ses adversaires sociaux du droit de vote et de coalition, aussi bien que du droit de porter les armes. La lutte contre les commerçants entrepreneurs fut appuyée par une série de mesures de politique économique qui affectaient parfois certains intérêts de la classe moyenne : l'interdiction d'utiliser certains moyens techniques, semi-mécaniques, qui, déjà au XIII^e siècle, donnèrent lieu à la formation d'ateliers assez importants; restriction du nombre des ouvriers pouvant travailler dans une même entreprise; interdiction de réunir en une seule main le commerce de la laine et celui du drap; contrôle administratif des salaires; taxation des prix et du marché; institution de courtiers officiels, etc.

Finalement, l'affaire se termina par la défaite complète des classes populaires (défaite définitive en Flandre au cours du XIV^e siècle) et par la dissolution de cette démocratie corporative qu'elles avaient conquise; mais ce fut en même temps la décadence du « métier » lui-même. Des causes extérieures y jouèrent, certes, un rôle important : l'influence néfaste des grandes guerres, ralentissant le trafic et l'économie; le dépeuplement causé par la peste en 1348, ainsi de suite. Néanmoins, il est hors de doute que les causes décisives de la ruine de la première industrie capitaliste drapière du moyen âge étaient de nature interne.

En un certain sens, cette industrie a commis un suicide. L'expression peut s'appliquer littéralement aux luttes sociales qui aboutissaient souvent à l'extermination physique de la majorité des adversaires et au bannissement des autres. Mais

ces luttes violentes, prolongées jusqu'à épuisement complet, signifiaient simplement que le capitalisme médiéval primitif était né trop tôt et avait grandi trop vite pour être viable. Il succomba comme une plante de serre qui se trouve exposée à un souffle hostile. Ce qui contribua à la victoire du capitalisme industriel des temps modernes : l'instinct du gain déchaîné dans une classe d'entrepreneurs, l'impulsion à une productivité accrue par la technique, c'est cela même qui lui fut fatal. Car l'esprit capitaliste qui y régnait était incompatible avec la mentalité économique et l'éthique sociale du monde médiéval. Il ne pouvait pas vivre à la longue comme un capitalisme industriel à grande échelle, parce que, dans une organisation sociale qui aspirait à obtenir par le travail l'indépendance pour tous, la subordination sociale du travail d'une classe était incompatible avec les principes mêmes de cette organisation.

L'industrie capitaliste à domicile ne put finalement s'imposer qu'en dehors de cette organisation de la société urbaine, c'est-à-dire à la campagne, où, grâce au système féodal, la subordination sociale du travail salarié ne contredisait pas au même point les normes admises. C'est ainsi que l'industrie paysanne à domicile remplaça le « métier » de drapier, ruiné désormais dans les villes. Dans celles-ci, la prolétarianisation de toute une classe sociale ne contredisait pas seulement la propre tradition des artisans, c'est-à-dire leur revendication de l'indépendance économique, de la dignité sociale du travail et de l'égalité politique; elle devait révolter aussi l'opinion publique de la classe moyenne, du clergé et des « états » féodaux.

Il est vrai que cette indignation n'était pas

toujours dirigée fermement contre les entrepreneurs. Elle oscillait souvent entre l'aversion pour l'arrogance de la classe dirigeante et la répulsion pour l'agitation « diabolique » de la classe inférieure. Le radicalisme de ces éternels mécontents, se mettant perpétuellement en grève et courant aux armes à tout propos, ne répondait pas mieux au besoin de paix et d'ordre des gens qui « avaient quelque chose à perdre » (expression d'un document de l'époque!) que le radicalisme de la lutte de classes venant d'en haut. Cet anticapitalisme petit-bourgeois serait toutefois resté impuissant, si le capitalisme n'avait lui-même engendré ses propres fossoyeurs dans la personne des drapiers travaillant à domicile. Ils le furent même en un sens beaucoup plus littéral que le sens du mot de Marx, car après cette mort il n'y eut pas de résurrection. Tout se termina non par une palingénésie des formes de production sur un plan plus élevé, mais par la ruine définitive.

Une telle régénération n'était d'ailleurs nullement dans le sens des exigences ouvrières. Celles-ci se fondaient non pas sur une conscience de classe, mais seulement sur un esprit corporatif, tout au moins à partir du moment où la révolution démocratique permit aux ouvriers drapiers de s'organiser en corps de métier. Il est vrai qu'une pointe de communisme utopiste perça souvent chez eux, comme, d'ailleurs, chez les « intellectuels », les clercs du moyen âge. Mais ce qui continua d'ébranler les masses, ce fut qu'elles exigeaient un niveau de vie égal à celui des artisans indépendants, et qui correspondait aux idées morales de toute la société urbaine. « L'un devrait gagner autant que l'autre », lisons-nous dans un document de l'époque. Cette égalité devait trouver sa base dans la petite industrie

des artisans indépendants, son milieu dans la corporation, son expression politique dans la démocratie communale.

Le radicalisme de ces tisserands et de ces foulons toujours en émeute était en un certain sens réactionnaire : le but qu'il se proposait, leur idéal petit-bourgeois d'indépendance et de sécurité était un idéal précapitaliste. Il saute aux yeux à quel point cet idéal était enraciné dans les conditions de l'époque. On ne doit point, il est vrai, s'attacher ici uniquement au degré d'évolution atteint par les « forces productives » industrielles et techniques, car celles-ci auraient fort bien pu continuer d'évoluer; elles furent même souvent ramenées intentionnellement, par des mesures politiques, à un stade d'évolution inférieur. Décisif au contraire fut le fait que les « conditions de production » — pour parler avec Marx — qui correspondaient au niveau atteint, étaient en désaccord avec les conceptions morales régnantes.

La raison profonde de cette contradiction, et de son incapacité à se dépasser elle-même, c'est que les conditions de production dans les villes à industrie drapière ne déterminaient pas l'ensemble des conditions sociales, mais représentaient seulement, à l'intérieur de l'organisation de l'économie médiévale, une forme de production parmi beaucoup d'autres. Le signe distinctif de l'organisation économique et sociale du haut moyen âge, c'est justement — à l'encontre du capitalisme contemporain — la coexistence d'ordres différents dans des domaines économiques fermés, dont l'interprétation n'était jamais qu'occasionnelle.

L'économie urbaine du haut moyen âge fut, il est vrai, beaucoup moins « fermée » et pré-

capitaliste que ne l'ont pensé la plupart des historiens économistes allemands du *xix^e* siècle. Mais le capitalisme primitif décrit plus haut n'était tout de même qu'une forme particulière de cette économie urbaine qui, à son tour, n'était qu'une forme particulière de l'économie du haut moyen âge, encore en grande partie agraire et féodale. C'est à cause de cela que le moyen âge ne put réaliser dans ses institutions cet idéal social, qui, sous sa forme la plus parfaite, trouva son expression théorique dans la philosophie catholique du *xiii^e* siècle et son expression plastique dans l'art de la même époque. La chute du moyen âge — tout comme la chute de son capitalisme primitif — fut une désagrégation totale.

Les deux grandes forces qui, deux siècles plus tard, préparèrent la réorganisation institutionnelle de ce chaos établi, furent le capital, qui constitua l'économie mondiale, et la monarchie, qui constitua les états nationaux. Au *xiv^e* siècle, ces deux forces n'étaient pas encore suffisamment vigoureuses pour créer une unité nouvelle, mais elles l'étaient déjà trop pour ne pas détruire l'ordre existant. Les guerres devaient achever l'atomisation du système économique lié aux conditions locales et professionnelles; la formation d'états monarchiques devait ébranler de plus en plus l'ordre féodal; les hérésies enfin devaient détruire peu à peu l'unité de la foi, avant que fût possible le nouvel assaut qui devait conduire à l'âge des découvertes et des inventions, à l'humanisme laïque de la bourgeoisie moderne et à la Réformation.

Pendant la période de transition (c'est-à-dire de la moitié du *xiv^e* siècle jusqu'au début du *xv^e*), le capitalisme européen prit, pour ainsi dire, un nouvel élan. Le capitalisme industriel

primitif des villes à industrie drapière fut étouffé par le moyen âge. Il trouva une mort convulsive et brusque dans son territoire du Nord, en Flandre où, pendant la dernière période de la guerre de Cent ans, l'interruption des importations de laine anglaise lui porta le coup de grâce. Ici intervient une coupure très nette entre l'industrie urbaine et corporative du drap, qui fut ruinée avant la fin du xiv^e siècle, et l'industrie paysanne à domicile, qui, florissant dès le xv^e siècle, réalise peu à peu, en se développant, le passage de l'industrie de la laine et de la toile à l'industrie du coton. Il y eut plus de continuité en Italie. L'importance relativement supérieure des formes non-industrielles du capital (en particulier dans les banques et dans le commerce d'outre-mer) donna au capitalisme primitif italien une plus grande force de résistance; aussi la décadence de l'industrie drapière dans les villes — qui, d'ailleurs, ne s'épanouit ici qu'un peu plus tard — provoqua-t-elle des secousses moins graves. Les grandes villes italiennes de la côte profitèrent en outre du déplacement des voies commerciales, car le trafic maritime en Méditerranée prospérait d'autant plus que le commerce des foires en France dépérissait par suite des guerres qui marquèrent la transition de l'époque féodale à l'unité territoriale. C'est pourquoi la fin du capitalisme primitif médiéval fut souvent plus tardive et surtout moins catastrophique dans le Midi que dans le Nord; par contre, le passage au capitalisme des temps modernes s'y effectua d'autant plus tôt et d'autant plus facilement.

Or, malgré ces différences de degré et d'allure, l'image globale de l'histoire européenne dès le milieu du xiv^e siècle montre clairement que le capitalisme ne pouvait continuer son évolution

qu'en recommençant à pied d'œuvre; il fallait en outre que fussent réalisées certaines conditions politiques et spirituelles qui n'existaient pas au moyen âge. Cela exigeait tout d'abord un processus de destruction, une élimination des obstacles. Or, du point de vue économique, ceux-ci résidaient avant tout dans le fait que le capitalisme primitif médiéval était lié à l'économie urbaine.

D'après le caractère de sa structure interne, l'industrie drapière médiévale, organisée par un capital d'exploitation, doit être considérée comme une industrie capitaliste. Mais elle diffère néanmoins par des traits essentiels du capitalisme des temps modernes. En tant que méthode de production, elle était organisée — pour parler avec Karl Bücher — non pas comme économie nationale ou économie mondiale, mais comme économie urbaine. Ou, plus exactement, après avoir possédé au début un caractère cosmopolite et libéral, elle fut, au cours de son évolution, resserrée de force par l'économie urbaine et par le protectionnisme corporatif. La révolution démocratique prolétarienne, à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècle, qui détruisit dans les villes à industrie drapière l'autocratie des dynasties de marchands et amena les corps de métier au pouvoir, n'était pas de nature purement politique. Elle signifiait aussi, quant à l'organisation économique du métier, une victoire du principe corporatif de l'économie urbaine sur le principe libéral du commerce libre. Le signe le plus caractéristique de cette victoire fut le remplacement des ghildes de marchands et des hanses interrégionales et internationales par des régies municipales que contrôlaient désormais les corps de métiers.

Ces derniers organisèrent l'industrie drapière selon des lois qui s'adaptèrent le plus étroitement possible à l'organisation corporative en général. Les villes réglèrent l'importation des matières premières, veillèrent à l'observation des méthodes techniques de production que prescrivaient les corps de métiers, limitèrent la durée du travail, arbitrèrent les discussions portant sur les salaires et en décrétèrent souvent même les tarifs, contrôlèrent la qualité des produits et les garantirent de leur propre sceau; elles mirent des métiers et des entrepôts à la disposition des drapiers, fixèrent et prélevèrent des impôts sur la production en même temps que des droits de marché; elles organisèrent la vente non seulement sur leur propre marché, mais aussi sur les marchés étrangers, nommèrent des courtiers et contrôlèrent jusqu'à l'industrie hôtelière; elles cherchèrent à supprimer l'industrie drapière rurale et défendirent les intérêts généraux de l'industrie urbaine en ce qui concerne les droits de douane étrangers ainsi que l'entretien et la sécurité des voies de communication. En outre, des mesures concernant purement la politique économique extérieure, du genre de celles que prirent les villes de Flandre lors de leur alliance avec l'Angleterre contre la France, influèrent aussi profondément sur la vie économique. La même remarque s'applique aux mesures de politique sociale, par exemple l'interdiction de cumuler le commerce de la laine et celui du drap, interdiction qui avait pour but d'empêcher la restauration de la puissance capitaliste des dynasties familiales du XIII^e siècle.

Cette victoire de la tendance anticapitaliste au dernier siècle du moyen âge dans le domaine de la seule industrie où les conditions techniques

rendaient possible une organisation capitaliste, montre clairement pourquoi ces premiers essais capitalistes ne pouvaient pas continuer à se développer en ligne directe. Il fallait d'abord — suivant la terminologie de Marx — faire sauter les entraves que les conditions médiévales de la production, c'est-à-dire le régime de la propriété et du droit, opposaient au développement des forces productives.

Pour préparer cet éclat, il fallait en premier lieu supprimer le monopole industriel dont jouissaient les villes et qui avait empêché jusqu'alors le développement de l'industrie rurale à domicile. Aussi bien fût-ce là le premier point sur lequel la forme la plus ancienne du capitalisme « libre » des temps modernes, — le système de l'industrie à domicile — brisa de façon décisive les cadres de l'ordre corporatif. L'autre point était la manufacture d'Etat ou garantie par un privilège d'Etat; il est vrai qu'il fallut ici plus de temps pour élaborer un nouveau type d'industrie libre.

L'une des conditions préalables de l'évolution capitaliste fut réalisée par l'industrie drapière elle-même, dans la mesure où elle forma une classe de gens riches, et contribua ainsi à cette « accumulation primitive du capital », dans laquelle Marx avait reconnu avec raison la première condition du développement du capitalisme moderne. Une grande partie de ce capital fut, il est vrai, utilisée pour des acquisitions foncières, de sorte qu'au début une partie relativement faible pouvait seule constituer un capital commercial ou financier. Cependant, l'achat de terres par les bourgeois enrichis contribua également à disloquer le système féodal de production agricole et à stimuler la transition, dans les cam-

campagnes, de l'économie naturelle à l'économie financière.

Cette révolution, liée à la création de nouvelles ressources que l'impôt trouvait dans l'industrie rurale à domicile alors naissante, n'aida pas moins, de son côté, les jeunes états territoriaux de la fin du moyen âge à étendre et à consolider, avec toute la rapidité possible, leur autorité fiscale et juridique sur les campagnes. C'est par cette voie que s'atténuèrent les différences entre l'économie urbaine, enchaînée à la corporation, et l'économie rurale, liée au système féodal, ces deux systèmes se détruisant réciproquement.

Cependant, une grande réalisation positive devait intervenir dans le domaine économique pour que le capitalisme des temps modernes pût s'épanouir; ce fut l'apparition de nouvelles sources de richesses et l'ouverture de marchés nouveaux grâce à la découverte de nouvelles routes maritimes. Peu importe, quant aux résultats, les motifs personnels dont s'inspiraient les explorateurs, que ces motifs fussent un avantage matériel personnel, la puissance et la gloire, le prosélytisme religieux, ou simplement la satisfaction d'une soif d'aventures. Ce n'était d'ailleurs pas toujours l'appétit de l'or ni l'intérêt matériel qui occupait le premier rang parmi les motifs. Ainsi, les tentatives espagnoles et portugaises pour découvrir une route maritime directe vers les Indes furent principalement provoquées par le désir d'affaiblir, pour des raisons de politique ecclésiastique et militaire, la puissance des peuples musulmans, lesquels tenaient entre leurs mains une grande partie du commerce de l'Orient.

Il y avait une autre raison pour laquelle, au crépuscule du moyen âge, les villes furent de

plus en plus forcées de lier leur destin à celui des états territoriaux en croissance : elles avaient un gros intérêt à ce que les communications interrégionales fussent troublées le moins possible. Pendant les derniers siècles du moyen âge, les puissances féodales avaient agi comme des obstacles toujours croissants au commerce et au trafic. Et ceci non seulement à cause des chevaliers pillards, mais surtout parce que le morcellement du pouvoir féodal rendait plus difficile le maintien des routes en bon état et faisait peser sur le trafic des droits de douanes de plus en plus insupportables. Or, ces droits devenaient d'autant plus lourds que le développement de l'économie urbaine augmentait le besoin d'argent chez les nobles eux-mêmes. De plus, il faut ajouter que les grandes entreprises guerrières du milieu du *xiv^e* siècle interrompirent continuellement, sur de vastes espaces, tout trafic paisible.

Le haut moyen âge tenta un effort grandiose pour mettre un terme à cet état de guerre perpétuelle; les intérêts de la bourgeoisie aussi bien que les idées religieuses y poussaient, et, sous la protection du pouvoir universel de l'Église, fut proclamée la Trêve de Dieu; mais la tentative échoua. Les troupes féodales se transformèrent peu à peu en armées royales des puissances territoriales naissantes; en d'autres termes, la « petite guerre » féodale faisait place peu à peu à la grande guerre de la monarchie; et cette substitution ne pouvait qu'aggraver encore les conséquences désastreuses des guerres. Le point culminant de cette évolution fut atteint vers le milieu du *xiv^e* siècle; c'est alors que toutes les forces du système féodal expirant et de la grandeur royale ascendante s'affrontèrent au cœur même de l'Europe, sur le sol français, dans les guerres où

s'entre-choquèrent d'une part les rois de France et d'Angleterre, d'autre part les grands seigneurs bourguignons et ceux du Sud-Ouest de la France. Les troupes des républiques bourgeoises communales prirent d'ailleurs part à ces luttes, et l'obligation pour les membres des corporations de servir dans les milices fut la forme militaire la plus ancienne de la « défense nationale » bourgeoise. Mais ce point culminant marquait en même temps l'instant critique, car, au moment même où, en 1346, le canon tonnait pour la première fois à la bataille de Crécy, l'arrêt de mort de la féodalité était proclamé.

Il ne pouvait plus, il est vrai, être question de trêve de Dieu. Ce n'est pas cette trêve, mais la paix nationale, assurée par un monarque, qui devait désormais mettre fin aux luttes féodales. Pour se soustraire à celles-ci, les villes s'accommodèrent de la guerre nationale. C'est de cette époque que date d'ailleurs le véritable début du patriotisme bourgeois, du sentiment national, qui lie les intérêts de l'économie politique à l'effort de l'Etat pour s'affirmer, s'étendre et imposer sa force.

La France fut le premier pays où se réalisa cette synthèse du patriotisme bourgeois avec la centralisation monarchique de l'Etat, bien qu'au début l'Etat bourguignon restreignît ses limites dans l'espace. Mais l'Angleterre, dont les rois furent rejetés dans leur île après leur défaite dans la guerre de Cent ans, ne resta pas longtemps en arrière. A la même époque, en Italie, la formation des principautés s'effectuait avec une telle vigueur que la Papauté elle-même se transforma en une principauté italienne. L'Allemagne, par contre, souffrait encore trop du morcellement féodal pour que la puissance impériale

pût y jouer un rôle analogue. Pourtant, là aussi, les villes bourgeoises figuraient souvent comme les plus forts soutiens des essais de centralisation monarchique.

Au cours de cette évolution, les villes perdirent leur caractère d'unités sociales fermées et se transformèrent peu à peu de républiques indépendantes en « *Etats* » ou départements de l'Etat monarchique. Cela aussi signifiait un progrès important vers la constitution de la bourgeoisie moderne comme classe.

Lorsque les différentes sphères sociales et économiques médiévales se juxtaposaient, le système des « *Etats* » auquel appartenait la bourgeoisie n'était pas encore une hiérarchie politique véritable, au sens d'un système de classes subordonnées les unes aux autres. Ce n'est qu'avec l'unification du territoire et l'avènement du pouvoir monarchique de l'Etat qu'apparut l'instance centrale, qui conféra à la division des « *états* » le caractère d'une hiérarchie constituée d'après un principe unique. Cela se voit clairement à la répartition des trois grands « *états* » en France, où la bourgeoisie occupait le *Tiers-état*.

Or, bien que la bourgeoisie figurât désormais dans l'Etat comme un « *état* » inférieur — mais, notons-le bien, parmi les couches privilégiées, car la constitution des « *états* » reposait elle-même sur des privilèges — elle maintint dans la plupart des villes la position indépendante qu'elle avait conquise déjà au moyen âge. Le fait de constituer un « *état* » face au pouvoir central de l'Etat signifie tout de même un progrès vers la conquête du pouvoir politique. La bourgeoisie obtint par là, siège et droit de vote dans les Parlements, les Etats provinciaux et généraux, et pénétra ainsi dans un domaine qui avait été

réservé uniquement à la noblesse sous la monarchie féodale. Elle y trouvait, dans une mesure croissante, l'occasion d'acquérir les connaissances et de développer les capacités nécessaires pour résoudre des problèmes plus importants, ceux qui concernent la technique administrative de l'Etat.

Ce fut cependant la richesse financière de la bourgeoisie qui forma le point d'appui solide de son influence sur le gouvernement des princes souverains et sur l'Etat monarchique. Les princes, les rois et les empereurs de l'époque post-médiévale avaient beaucoup plus besoin d'argent que leurs prédécesseurs féodaux. Ils apprirent de très bonne heure à subvenir par des emprunts aux dépenses de plus en plus considérables qu'exigeaient l'entretien de l'armée et la conduite de la guerre, et aux frais toujours croissants qu'entraînait la formation d'un grand Etat bureaucratique. Par là ils devinrent financièrement dépendants des bourgeois riches, de même qu'ils devenaient, pour l'emploi de cet argent, de plus en plus dépendants des talents administratifs des négociants et des banquiers bourgeois. Jacques Cœur, le marchand de Bourges, qui, comme « argentier du roi », aida à financer l'expulsion des Anglais du territoire français, sous Charles VII, fut la première incarnation de cette alliance entre la monarchie française et la puissance financière bourgeoise; fréquemment cette alliance devait être confirmée plus tard par des personnages tels que Colbert, le ministre de Louis XIV. Dans l'histoire de l'Allemagne, la personne de Jakob Fugger signifie quelque chose d'analogue.

L'évolution de l'Eglise catholique appartient elle aussi aux changements spirituels et politiques qui devaient, au XVI^e siècle, contribuer à

instituer les conditions décisives pour que s'épanouisse la bourgeoisie moderne. Avec son exil en Avignon, au *xiv^e* siècle, la papauté avait atteint le point le plus bas de cette ligne descendante, qui avait commencé à peu près au milieu du *xiii^e* siècle. De la puissance universelle, qui avait soutenu les croisades, la grande entreprise commune de la chrétienté médiévale, il ne subsistait guère plus qu'une puissance féodale parmi d'autres, qui essayait de sauvegarder dans de pénibles querelles ce dernier reste d'un prestige surnaturel. Lorsque, par la suite, l'Eglise restaura sa puissance temporelle, celle-ci reçut un caractère tout autre. Dans le domaine temporel, la papauté s'affirma principalement en se constituant comme état territorial sur le sol italien. Mais elle décentralise en même temps son pouvoir ecclésiastique. Les évêques suivent le courant de l'époque en se transformant, dans la mesure du possible, en princes territoriaux de l'Eglise. Ils consolident cette position par des moyens semblables à ceux auxquels la bourgeoisie enrichie avait recours : d'une part en achetant des terres, et, d'autre part, en acquérant des privilèges par l'alliance avec le pouvoir monarchique grandissant. En Allemagne et en Italie, la politique impériale s'assure ainsi leur appui dans sa lutte contre les mille puissances féodales.

L'indépendance de l'autorité épiscopale se trouvant fortifiée soit de cette manière soit au moyen de concordats royaux, le pouvoir politique de l'Eglise s'accrut dans les différents Etats, surtout en France, où cette évolution préparait le terrain au gallicanisme futur. L'Eglise y trouva aussi une force nouvelle en ce sens que l'autorité spirituelle de la papauté fut édifiée sur l'idée épiscopale, en vertu de laquelle l'Eglise n'était

plus seulement l'affaire de l'évêque de Rome, mais celle de tous les évêques. Il est vrai qu'en France et en Angleterre l'autorité des papes sur les évêques fut par moment, au xiv^e siècle, plus grande qu'elle ne l'avait été auparavant. Mais elle résultait avant tout d'une dépendance matérielle, puisque, d'une part, le pape y nommait les évêques et, d'autre part, les frappait d'impôts considérables. Ce fut pourtant cette sécularisation de la puissance ecclésiastique qui favorisa les tendances spirituelles qui lui étaient opposées; les courants hérétiques devaient se fondre dans le fleuve de la Réformation, tandis que la révolte de l'esprit bourgeois contre la souveraineté des princes ecclésiastiques devait donner à la Réformation le caractère d'un grand soulèvement social.

Mais même la bourgeoisie moderne, postérieure au moyen âge, qui rendit possible l'humanisme laïque du temps de la Réforme et de la Renaissance, n'était pas encore une « classe capitaliste ». Elle était encore dans sa majorité, tout comme la bourgeoisie du haut moyen âge, une classe de petits producteurs et de commerçants indépendants, qui devaient gagner eux-mêmes leur pain quotidien par leur propre travail. Qu'elle renfermât un élément supérieur capitaliste, cela même ne la distinguait pas de la bourgeoisie du moyen âge. Il semble au contraire qu'à la fin du xv^e siècle l'importance sociale de cette couche supérieure fut devenue, si l'on considère l'Europe entière, moins grande qu'elle ne l'avait été à la fin du xiii^e siècle. La différence consiste plutôt en ceci, que l'extension, l'enrichissement et la croissance du pouvoir de cette couche supérieure capitaliste s'effectuaient, pour la bourgeoisie moderne, dans des conditions bien plus

favorables, que celles rencontrées jadis par le capitalisme médiéval primitif, qu'il serait peut-être plus juste d'appeler un « pré-capitalisme ».

Ce qui distingue la bourgeoisie postérieure au moyen âge de la bourgeoisie du haut moyen âge, c'est le rythme de son évolution, d'une part beaucoup moins régulier, d'autre part beaucoup plus impétueux. Cela se rattache au fait, qu'une fois éliminés les obstacles qu'opposait le moyen âge catholique à l'instinct capitaliste du gain, la marche du progrès économique provoqua à l'intérieur de la bourgeoisie une instabilité beaucoup plus grande et une différenciation beaucoup plus accentuée. La bourgeoisie apparaît désormais non plus seulement comme une classe ascendante, mais comme une classe à l'intérieur de laquelle s'opère un processus continu, quoique bien compliqué, de sélection et de rénovation.

Même le capitalisme des villes à industrie drapière du haut moyen âge n'avait troublé que par des formations nouvelles relativement simples l'homogénéité primitive de la bourgeoisie urbaine, celle-ci considérée comme une couche homogène de marchands et d'artisans, d'un même niveau social. Sans doute provoqua-t-il la formation de trois couches sociales : les marchands en gros, la classe moyenne, comprenant les artisans et les petits commerçants indépendants, et les ouvriers salariés de l'industrie à domicile. Mais chacune de ces couches formait encore en elle-même un groupe social d'une stabilité relative et aux limites assez nettes, d'autant plus que la différence de situation économique entraînait l'appartenance juridique à une organisation politique correspondante dans les « états ». Par contre, à partir du moment où, dans les grands états monarchiques, l'organisa-

tion corporative passa de l'administration urbaine à la subordination à l'Etat, les possibilités de différenciation économique à l'intérieur des couches bourgeoises devinrent pratiquement illimitées. En France, où l'ossature politique de l'Etat se consolida plus tôt qu'ailleurs, le tiers-état engloba jusqu'à la Révolution tout ce qui n'était ni noble ni ecclésiastique. En revanche à l'intérieur de cette classe se développèrent des différences sociales énormes, qui séparèrent les habitants pauvres des villes et des villages et la *bourgeoisie de robe* admise à la cour, c'est-à-dire les hauts fonctionnaires de l'administration et de la justice, les fermiers généraux et les magnats de la finance, qui, en dépit de leur origine bourgeoise, occupaient sous la monarchie absolue une grande partie des places, jouissant d'une puissance sociale réelle.

A l'intérieur de cet « état », les capitalistes, qui d'abord sont des capitalistes de la finance et du commerce, ne constituent, il est vrai, qu'une faible minorité. Mais à l'encontre du moyen âge, les autres bourgeois sont aussi des capitalistes « en puissance », car aucune limite juridique et aucune interdiction éthico-religieuse ne peut plus les empêcher de constituer et d'exploiter des capitaux. La bourgeoisie tout entière apparaît maintenant comme une classe de capitalistes en voie de devenir. La perspective de s'élever jusqu'à la haute couche capitaliste de la bourgeoisie n'est désormais limitée que par les obstacles matériels, qui s'opposent au développement des formes de production elles-mêmes.

La lenteur relative de ce développement à l'époque qui précède le capitalisme industriel moderne s'explique par la croissance également lente de la productivité du travail avant l'inven-

tion de la machine à vapeur. Les sources les plus importantes de « l'accumulation primitive du capital » proviennent encore des entreprises commerciales et de la banque, et jusqu'à la révolution industrielle, l'exploitation coloniale ouvrait davantage de ces sources de richesse que les entreprises industrielles. Même à l'époque de la manufacture, le rendement de ces entreprises ne dépasse pas encore suffisamment celui de l'industrie pré-capitaliste, pour pouvoir renverser les obstacles qui opposaient à la production capitaliste libre les privilèges des corps de métiers ou les privilèges royaux des manufactures officielles.

Les obstacles politiques résultant de la position subordonnée qu'occupe dans l'État absolu la bourgeoisie en tant qu' « état », empêchent moins l'ascension individuelle vers la richesse que le développement des formes de production en général. Par conséquent, l' « intérêt de classe » de la bourgeoisie, antérieurement au capitalisme industriel, résultait moins d'une opposition entre couches inférieures et couches supérieures que de l'intérêt commun de la bourgeoisie pour le libre développement des formes de production capitaliste.

La concurrence économique opposait bien plutôt le bourgeois au bourgeois, qu'au prolétaire ou au noble propriétaire foncier. Le succès dépendait beaucoup moins de la possibilité d'économiser sur les salaires, que de la possibilité d'exploiter une lacune propice dans le réseau d'obstacles, qui entravaient de tout côté le trafic et la vente. Les conditions du travail dépendaient essentiellement d'influences extérieures au capitalisme : du côté économique, elles dépendaient du marché du travail que protégeait l'organisa-

tion corporative; du côté politique et social, elles étaient liées au règlement administratif des salaires. De même, les membres des « états » supérieurs étaient pour les capitalistes, ou pour les futurs capitalistes issus de la bourgeoisie, moins des concurrents économiques que des adversaires politiques. Les nobles étaient par leurs privilèges moins les rivaux économiques du bourgeois individuel que des obstacles à la réalisation d'un régime bourgeois. Il s'agit d'abord pour eux de leurs fonctions, de leur pouvoir politique, de leur prestige social, avant qu'il soit question de leurs biens. La Révolution française est née de l'aspiration des intellectuels bourgeois au pouvoir politique, bien avant que la résistance contre-révolutionnaire n'ait mis à l'ordre du jour le partage des biens de l'Eglise et des émigrés, et avant que les guerres de la Révolution et de la période suivante n'aient poussé à l'industrialisation du pays. Bref, avant la révolution industrielle, les conflits d'intérêts économiques au sens d'intérêts acquisitifs, tels qu'ils déterminent au XIX^e siècle les rapports entre les classes, ne forment pas encore un lien capable de maintenir unie la classe bourgeoise. Les intérêts économiques sont beaucoup trop différents et opposés à l'intérieur de la bourgeoisie elle-même pour que cela soit possible. Le lien véritable est politique et spirituel, et si l'on veut déjà parler d'intérêts de classe, il faut en premier lieu penser à un intérêt au sens psychologique et très général du mot : à l'intérêt pour la réalisation d'un état de choses, qui laisserait le champ libre aux initiatives de travail et aux possibilités acquisitives de la bourgeoisie.

Bien entendu, il s'agissait pour l'individu de s'enrichir. Mais il ne pouvait y arriver que par

un nouvel ordre social et politique. Les penseurs bourgeois — et non seulement eux — aspiraient à cet ordre et anticipaient mentalement sur ses grandes lignes, avant même qu'il fût réalisé dans les institutions. Et le mobile psychologique immédiat était de nature idéale : il jaillissait de jugements sur la vérité et sur la justice, de la conviction que l'on représentait les intérêts de l'humanité tout entière, les exigences universellement valables de l'ordre naturel.

Dans son *Histoire de la Révolution française*, Jaurès fait preuve d'un sens très aigu de la scission des classes, déjà sensible dans l'ancien tiers état, et du rôle joué par les mobiles économiques jusque dans les périodes du plus grand enthousiasme politique. Il a néanmoins reconnu que les motifs décisifs de la révolution sociale effectuée par la bourgeoisie étaient, par leur histoire, d'origine spirituelle. « La bourgeoisie, dit-il, n'aurait pas eu la force d'entreprendre et de conduire, à travers des difficultés terribles, la révolution économique, si elle l'avait abordée d'une âme ratatinée et sordide, si elle n'avait pas eu foi dans l'excellence finale de son œuvre pour toute la masse des hommes. » Or, en même temps Jaurès fait sienne sans réserves la critique adressée par Marx à « l'égoïsme répugnant » de la bourgeoisie du XIX^e siècle. Il voit même dans la période qui précède le capitalisme industriel la contradiction entre « cette sorte de certitude morale de la bourgeoisie, sûre de sa conscience », et le fait qu'elle « a pu s'accommoder de toutes les pratiques violentes et frauduleuses, de toutes les atrocités coloniales, de toutes les roueries mercantiles, de toutes les variétés d'exploitation qui ont marqué les premières périodes du capitalisme. »

Il reproche néanmoins à Marx de ne pas avoir « suffisamment reconnu la part de bonne foi humaine, la sincérité d'enthousiasme moral et social qui a soutenu, à certaines heures, et soulevé la bourgeoisie ». « Une classe révolutionnaire qui n'aurait été que mensonge, simulacre, rouerie, n'aurait pas eu la force de lutter contre le vieux monde si terrible et de créer un monde nouveau. Si sa foi n'avait été qu'une manœuvre d'intérêt sordide et une combinaison marchande, elle se serait brisée au premier obstacle et refusée au premier sacrifice. »

Cela signifie-t-il que l'ascension de la bourgeoisie dans la société pré-capitaliste représentait en somme une victoire de ses idées sur ses intérêts? Nullement. Sans doute y a-t-il eu de tout temps des cas où des hommes ont individuellement agi pour une idée, contre les intérêts de leur classe; certains même purent, pour la même raison, la renier à jamais. Il arrive parfois que tout un groupe social — par exemple les députés de la noblesse française dans la nuit du 4 août 1789 — aient consommé collectivement un acte semblable; s'ils cédaient aux intimidations de leurs adversaires sociaux, les autres motifs ne manquaient certes pas, parmi lesquels la contagion de l'enthousiasme de ces mêmes adversaires. D'autre part, Jaurès peut avoir raison lorsqu'il affirme que les idées même qui stimulaient la bourgeoisie, n'étaient pas uniquement les idées de cette bourgeoisie, de sorte que finalement « ...la victoire même de la classe bourgeoise la débordait et la dépassait ». Car « les idées et les événements communiquaient à la société moderne une impulsion, qui allait bien au delà des intérêts purement bourgeois », et « même dans sa parole purement critique et dis-

solvante, la philosophie ne travaillait pas pour la bourgeoisie seule¹ ».

Malgré tout, l'ascension victorieuse de la bourgeoisie n'aurait pu s'accomplir plusieurs siècles durant, si ses intérêts et ses idées ne l'avaient poussée dans la même direction. La bourgeoisie n'avait nullement besoin de placer l'idée au-dessus de l'intérêt de classe, car les deux choses ne se contredisaient pas. C'est précisément cette unité de l'idée et de l'intérêt qui distingue l'attitude de la bourgeoisie d'alors et celle de la bourgeoisie d'aujourd'hui, maîtresse du pouvoir par le capitalisme industriel. Aussi ne devrait-on pas déprécier le contenu idéal de cette période de culture pré-capitaliste en la taxant avec Marx d'« idéologie », mais au contraire la reconnaître comme une « conscience vraie ». Les forces spirituelles qui ont créé et transformé ce contenu idéal, appartiennent, selon la même terminologie de Marx, aux forces productives, dont le développement assure la marche de l'histoire.

1. *Armée nouvelle*, éd. de « l'Humanité », 1915, p. 373.

IV

LES MOBILES SPIRITUELS DE LA CULTURE BOURGEOISE

Voler par-dessus les mers n'était pas un besoin; c'était plutôt un rêve; ce fut ensuite une idée; et la machine réalisa l'idée.

ALAIN.

L'irruption du capitalisme industriel après l'invention de la machine à vapeur fut appelée à juste titre révolution industrielle. On peut avec tout autant de raison appeler révolution scientifique le bouleversement de la pensée, qui avait créé, depuis très longtemps, les conditions nécessaires de ce bouleversement économique.

Bien entendu, cette révolution scientifique est aujourd'hui tout aussi peu achevée que la révolution industrielle. On ne peut donc la dater que par rapport au moment de son apparition ou de sa victoire décisive sur la pensée-préscientifique. Or, par rapport à ces deux points de vue, la révolution scientifique, qui eut pour résultat la conception bourgeoise de l'univers, précède de plusieurs siècles la révolution industrielle, dont est née l'organisation bourgeoise de la société.

Les inventions décisives qui préparèrent l'avènement du capitalisme industriel — la machine à vapeur, la machine à filer, le métier à tisser

mécanique — appartiennent au dernier tiers du XVIII^e siècle. Elles supposent de leur côté une évolution séculaire de la pensée rationnelle et mécaniste. De même, pour que fussent créées les conditions juridiques, politiques et éthico-religieuses nécessaires à l'épanouissement de l'économie capitaliste, cela supposait une évolution du libéralisme économique, des Etats nationaux et de la morale individualiste, qui exigea des siècles.

Cette évolution préliminaire des conditions culturelles n'est certes pas non plus suspendue dans le vide. Elle ne fut pas un processus purement idéal. Elle obéit également à l'union permanente des transformations matérielles et des transformations spirituelles, qui se conditionnent réciproquement. Au nombre des conditions matérielles, dont elle a besoin pour chaque nouveau pas en avant, appartiennent les révolutions techniques, qui sont également les conditions préalables du capitalisme industriel.

Mais ces révolutions techniques sont loin de ne concerner que les forces productives, qui déterminent — d'après l'*Introduction à la critique de l'économie politique* de Marx — « la forme de production de la vie matérielle ». La structure économique de la société n'en est tout d'abord pas affectée. Ce qui est bouleversé pendant ce stade, c'est plutôt la « suprastructure » : les « relations de propriété », les « formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques », bref les « formes idéologiques ». La transformation de l'« infrastructure », c'est-à-dire de l'ordre économique, ne vient que plus tard, de même que toute réalisation suit l'intention, toute application l'invention.

Dans cet ordre d'idées, il est particulièrement

instructif de noter que les premiers grands bouleversements techniques de la période bourgeoise portèrent non pas sur la production industrielle, mais sur ces réalisations, qui nous apparaissent, après coup, bien entendu, comme des conditions préalables (dans la prétendue « suprastructure »).

La poudre à canon, l'imprimerie et la boussole donnèrent le coup de grâce à la société féodale. La boussole rendit possible la découverte du monde d'outre-mer, qui devait constituer plus tard le marché mondial. La poudre à canon ruina le pouvoir des seigneurs féodaux et créa la base militaire qui rendit possible la formation des Etats territoriaux et l'évolution des grandes monarchies, c'est-à-dire réalisa les deux conditions politiques dont dépendait l'avènement de la bourgeoisie postérieure au moyen âge. L'imprimerie utilisant les caractères mobiles et le papier à bon marché mirent fin au monopole culturel des prêtres et des moines, et déblayèrent le terrain pour les courants spirituels, dont devaient sortir l'humanisme laïque, la Réformation, la philosophie du « siècle des lumières » et la science moderne.

Mais il serait faux de ne voir dans la naissance de cette conception capitaliste du monde — comme l'a fait Otto Bauer dans un ouvrage consacré à ce sujet — que l'effet de révolutions techniques, auxquelles on devrait par conséquent attribuer la dignité de causes premières. En fait, les révolutions techniques ne sont elles-mêmes que les phases d'un développement par lequel se réalise la pensée et dont on pouvait reconnaître la direction longtemps auparavant. Dans ce domaine aussi, on n'a rien trouvé d'autre que ce que l'on avait d'abord cherché. Or, cette recherche est née d'une orientation du désir et de

l'attention accordée à des problèmes précis, qui furent d'abord considérés comme des problèmes purement spirituels, et dont on poursuivait la solution sans tenir compte de l'utilité économique.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y aurait eu, derrière ces recherches, que des motifs dits « désintéressés ». La science est, selon un mot de Nietzsche, « la forme la plus concrète de la volonté de puissance ». Or, cette volonté ne s'exprime pas seulement comme un effort vers la connaissance pure poursuivie pour elle-même, c'est-à-dire comme une aspiration au sentiment spirituel de puissance qui naît au moment où le sentiment magique de crainte devant le mystère de l'objet a fait place à la domination exercée sur cet objet enfin reconnu et compris. Ce motif se combine ordinairement, dans les proportions les plus variées, avec un sens personnel de la valeur et le besoin de considération. Seulement, cet esprit industriel n'est ici ni le mobile primitif, ni le seul qui soit décisif. Dans la pensée technique et scientifique du moyen âge justement, son importance reste à l'arrière-plan, comparée aux autres mobiles de la connaissance; parmi ces derniers, l'emprise spirituelle sur l'objet à connaître forme pour ainsi dire une fin en soi.

La série parcourue par l'évolution des problèmes théoriques est liée, à un autre égard encore, à l'évolution des conditions sociales. Ces problèmes apparaissent à un moment déterminé de l'évolution historique, auquel appartient par ailleurs un certain état de maturité des conditions sociales et des besoins économiques qui en résultent. Il y a de plus, appartenant à ce même moment, un certain degré de maturité de l'évolution spirituelle. De l'état atteint par la pensée

résulte nécessairement une impulsion, qui tend à la satisfaction du besoin de connaissance éveillé, qui exige une réponse aux questions posées, une solution des contradictions reconnues.

Quant aux mobiles spirituels qui ont conduit à la révolution scientifique de la période post-médiévale, on peut déjà les constater dans l'évolution de la pensée du haut moyen âge, c'est-à-dire longtemps avant les bouleversements techniques, économiques et politiques, par le moyen desquels la conception du monde postérieur au moyen âge essaya de se réaliser.

Dès cette époque, les questions étaient posées; fixée aussi était la direction dans laquelle il fallait chercher les réponses, et les moyens qui devaient permettre de les trouver.

On insiste volontiers sur la contrainte qui enchaîne la pensée médiévale; mais lorsque l'on prétend souligner ainsi la différence qui l'oppose à la pensée libre des temps modernes, une faute doit absolument être évitée. Le jugement ne doit pas trop en appeler aux normes actuelles, et il n'est pas permis de ne voir qu'une simple différence de degré dans la liberté d'expression reconnue aujourd'hui aux opinions personnelles. Si l'on ne conçoit pas la liberté de façon purement négative et formelle, mais quant à son contenu et sous une forme positive, en tant que possibilité pour la personne de s'exprimer elle-même, peut-être alors que dans le domaine spirituel cette liberté a été plus grande au moyen âge que dans la plupart des siècles postérieurs. Elle fut certainement plus grande au XIII^e et au XIV^e siècles qu'entre le XV^e et le XVII^e. La pétrification de la foi catholique en un système rigide de dogmes, la persécution des hérétiques pour des raisons

de politique ecclésiastique, l'obstruction systématique des sources de connaissance, le bigotisme et l'hypocrisie morale, etc., ce sont là des phénomènes qui sont caractéristiques des temps qui suivirent le moyen âge.

L'oppression de la liberté spirituelle par l'Eglise catholique appartient essentiellement à la période comprise entre la fin du moyen âge et le « siècle des lumières ». C'est la période des guerres de religion, de l'alliance du trône et de l'autel, rude contraste avec le haut moyen âge, où le trône et l'autel étaient ordinairement en état de guerre. Le « Dieu-gendarme » de la bourgeoisie française, par exemple, appartient à une époque où il y avait déjà une séparation de classe entre la bourgeoisie et le peuple, chez qui l'on voulait, pour des raisons de conservatisme social, « conserver la foi ».

La liberté d'opinion tant religieuse que politique décrit, au cours des siècles qui suivent le moyen âge, une courbe descendante, contrairement à l'opinion reçue par les représentants du « siècle des lumières », selon qui les « puissances ténébreuses » combattues par eux était un résidu lentement émietté du moyen âge. Cet obscurantisme est en fait, dans la grande majorité des cas, le fruit de situations postérieures, telles que l'absolutisme monarchique, l'avènement du pouvoir temporel des papes, la Contre-Réforme ; elles résultent aussi, et non en dernier lieu, de la frayeur éprouvée par les dirigeants devant l'ascension spirituelle des couches inférieures lorsque l'on passe du régime des « états » au régime de classes. La « réaction obscurantiste », terme que le peuple applique ordinairement aujourd'hui au moyen âge, a beaucoup moins à voir avec le moyen âge qu'avec l'absolutisme,

lequel n'atteignit son point culminant que deux ou trois siècles plus tard. Le socialiste qui emploie cette expression méprisante s'approprie tout simplement un préjugé de bourgeois du XVIII^e et du XIX^e siècle, orgueilleux de sa civilisation, et devant qui toutes les époques antérieures font figure de « *pré-civilisées* », d'autant plus même qu'elles remontent loin dans le passé de la culture occidentale. C'est donc un « préjugé bourgeois » qui est à la base du mot de Marx désignant le moyen âge comme la « zoologie de l'humanité »; le même préjugé se trouve au fond de l'opinion de Trotski — sur ce point moins excusable que Marx — lorsqu'il compare le moyen âge à un « couvent » si ce n'est même à une « maison de fous ».

Dans la civilisation urbaine du haut moyen âge manquent les deux causes d'enchaînement intellectuel qui, dans les temps modernes, ont en pratique si étroitement limité la liberté de pensée, à savoir le régime de classes et l'État national. La pensée individualiste de la Renaissance était l'affaire d'une petite élite de privilégiés; sa liberté ne s'étendait en pratique qu'à la couche supérieure. Au moyen âge, par contre, les ordres monastiques et les écoliers ambulants sauvegardaient le caractère démocratique de la spéculation des clercs, justement parce qu'elle était attachée à cette vocation ecclésiastique, accessible à tous, et non à l'appartenance à une classe. La culture naissante des temps modernes fut au contraire créée par un milieu d'intellectuels et d'amateurs dont l'activité supposait ou bien une fortune personnelle, ou bien la dépendance envers la fortune d'autrui. La liberté de la conscience religieuse n'existait à partir du XV^e siècle que pour ceux qui étaient prêts à la

conquérir par les armes. Un Rabelais, un Erasme ou un Montaigne savaient fort bien que si l'on ne se servait que de la plume, il fallait y aller avec prudence. D'ailleurs, le dogme du patriotisme, qui fit son apparition plus tard, s'est révélé jusqu'à nos jours pour le moins tout aussi intolérant que n'importe quel dogme religieux du passé.

Au moyen âge, la religion n'était pas encore un « opium pour le peuple ». Elle agissait, au contraire, comme un breuvage fortifiant, stimulant toutes les poussées de l'esprit, y compris le désir de connaissance. Il est vrai que les courants spirituels qui s'exprimaient dans les luttes entre les doctrines scolastiques n'étaient accessibles sous cette forme qu'à un cercle relativement restreint de clercs et de laïcs particulièrement cultivés; c'était une conséquence de la division de la société en « états » et de la difficulté technique que présentait la transmission écrite du savoir. Aussi tous les mouvements des masses réduites pour leur instruction à des sources ecclésiastiques revêtaient-ils, dans leur forme d'expression spirituelle, un caractère religieux. Ces mouvements restaient, par conséquent, comme d'eux-mêmes à l'intérieur du cercle limité par l'idéologie catholique; aussi bien n'y en avait-il pas d'autre. « Intellectuel » et « clerc » n'avaient à cette époque qu'un seul et même sens.

Le fait qu'on ne pût nier l'existence de Dieu sans se placer par là même en dehors de la société humaine signifiait pratiquement une restriction de la liberté qui était bien loin de ressembler à celle qu'imposa plus tard la politique de l'Inquisition et de la Congrégation de l'Index. C'est qu'il serait alors tout aussi peu venu à l'idée d'un homme de nier l'existence de Dieu qu'il

n'arrive à un homme de nos jours de songer à nier l'existence du monde naturel. Les mots eux-mêmes ont, en raison d'une préhistoire sociale et spirituelle différente, une signification toute autre. Les mêmes luttes qui s'engagèrent plus tard sur l'existence de Dieu se produisirent à ce moment autour du concept de Dieu et de l'essence divine. On ne discutait que sur des vérités comprises déjà dans le dogme, parce que l'Eglise avait absorbé en elle toutes les connaissances et toutes les traditions, même celles qui étaient antérieures au christianisme, par exemple les doctrines de la science et de la philosophie antiques. Le cercle de son savoir et de ses problèmes était alors tout aussi universel que l'est de nos jours le cycle de connaissances et de problèmes qu'embrasse la science enseignée dans les Universités.

Si la pensée médiévale est soumise à une contrainte, celle-ci donc n'assujettit essentiellement que la forme; cela résulte pour ainsi dire de l'empire exclusif et universel exercé par le langage ecclésiastique, mais ne signifie nullement une absence de mouvement, de contradiction ou de liberté. On ne discutait qu'au moyen d'une terminologie fixée, en s'appuyant sur un fond traditionnel de savoir exact relativement pauvre et d'une universalité d'autant plus aisée; seul un petit cercle participait directement aux discussions, mais on discutait avec non moins d'ardeur ni de liberté que plus tard. Si toutes les luttes spirituelles étaient alors des luttes entre scolastiques, cela au fond ne signifie rien de très différent de ce qui se passe de nos jours, où les luttes spirituelles se livrent sur le terrain de la science. Car ce que nous appelons aujourd'hui la science était alors justement « Scolastique ».

Du reste, on devrait éviter de transposer dans

le Moyen âge l'opposition moderne entre pensée religieuse et pensée profane. Les luttes d'opinion dans la scolastique médiévale n'opposaient pas les représentants d'une forme de pensée aux représentants d'une autre forme. Ces luttes se jouaient sur un terrain commun, où l'on cherchait à atteindre, en partant de prémisses communes et en employant la même langue, tout à la fois la connaissance de la nature et celle du divin, la connaissance de l'être et la connaissance du devoir. C'est seulement dans les temps modernes qu'apparaît la coupure, soulignée par exemple par Descartes, Spinoza et Kant, entre deux sortes de vérités absolues : les vérités mathématiques et les vérités théologiques.

Les luttes entre scolastiques montrent justement que le monde de pensée du haut Moyen âge abritait des impulsions spirituelles qui, à un certain moment du développement autonome de la pensée, devaient apparaître comme posant justement ces mêmes problèmes que la révolution scientifique des temps modernes s'appliquera à résoudre. Cela se produisit comme toujours lorsqu'il s'agit d'un problème vraiment fécond, au moment où l'on eut pris conscience des contradictions qui y étaient incluses.

On saisit très vite le nœud de ces contradictions si l'on songe que le monde d'idées transmis par le haut Moyen âge découlait de deux sources très différentes : le christianisme et l'antiquité classique.

Il ne faut pas l'entendre comme si l'héritage antique et le fonds chrétien représentaient deux principes contraires dont la tension interne aurait stimulé le progrès de la pensée. La situation n'était pas aussi simple. Il y avait accord sur plus d'un point, par exemple dans l'orientation de

l'éthique vers la justice, ce qui caractérise aussi bien la philosophie post-socratique que la doctrine biblique; dans la croyance à la réalité supérieure d'un monde suprasensible, croyance qui est tout autant platonicienne que chrétienne, etc. D'autre part, chacun de ces deux mondes de pensée renfermait en lui-même des tensions inverses, par conséquent, une propension à un développement continu. Il suffit de penser par exemple aux problèmes du mal et du libre arbitre dans la morale chrétienne, ou aux problèmes hérités des Grecs, problème du caractère naturel de l'erreur, problème des idées innées, problème de la distinction entre le jugement rationnel et le jugement moral, etc.

En outre, au cours du millénaire qui s'étend entre la diffusion du christianisme dans l'empire romain et le début des croisades, la pensée chrétienne incorpora maintes idées helléniques et romaines et réciproquement. Ce n'est pas pour rien que l'Eglise médiévale a été, comme l'écrivait Hobbes, l'héritière véritable de l'empire romain. En devenant la religion officielle de l'Empire, le christianisme pré-médiéval s'adapta dans une vaste mesure au monde antique qui l'entourait, non seulement à l'ambiance sociale, mais aussi à l'ambiance spirituelle. Les doctrines des Pères de l'Eglise du III^e et du IV^e siècles représentent une première tentative pour donner à cette adaptation un fondement systématique. Les courants opposés, la philosophie monastique de saint Augustin, par exemple, n'influencèrent somme toute que la configuration de la vie personnelle, et la doctrine augustiniennne de l'illumination directe resta pendant des siècles la terre nourricière des idées hérétiques. En les combattant, l'Eglise n'a fait que combattre les forces qui me-

naçaient son autorité temporelle; c'est justement à cause de ces luttes que l'Eglise a toléré dans la pensée chrétienne profane l'entrée de tous ces éléments qui constituaient la réalité sociale du monde à conquérir; éléments primitifs, tels que le paganisme celtique, germanique et scythe; éléments étrangers, tels que la philosophie juive et arabe, mais surtout l'élément de niveau spirituel supérieur, comme la sagesse antique.

Le catholicisme médiéval était donc déjà le résultat d'un long processus d'accommodation. Il admettait, en effet, des sources de connaissance tout autres que la Bible. D'autre part, la signification de ces sources extra-bibliques fut profondément modifiée au cours de ce même processus d'accommodation sociale et spirituelle. On peut le dire même du texte matériel, à travers lequel elles parvenaient à la connaissance des savants du Moyen âge. Ainsi, par exemple, presque tout ce qu'il y avait en fait de textes philosophiques de la période athénienne classique, avait été transmis par des voies tellement détournées que déjà les nombreuses traductions fautives, les compilations des interprètes et les déformations voulues équivalaient en fin de compte à une sorte de processus de digestion. La synthèse qui s'opéra dans la scolastique était donc bien nouvelle, mais n'était pas sans avoir été préparée. En tout cas, on ne peut y voir simplement l'abolition d'une tension dont l'un des pôles aurait été le christianisme primitif et l'autre, la philosophie antique.

La tension décisive et féconde dont résulta le progrès et finalement la dissolution spontanée de la conception médiévale du monde, possède un caractère beaucoup plus général. Elle réside dans la contradiction interne, non résolue, de

deux univers spirituels : contradiction entre la croyance collective fondée sur la révélation et appuyée sur l'autorité, et le caractère personnel de la raison critique.

La tâche révolutionnaire et destructive incombant à la raison critique fut, il est vrai, posée dans la pensée antique plus clairement que dans la pensée chrétienne primitive, où le symbolisme magique était beaucoup plus développé que la tournure logique rationnelle. Bien entendu, le Christ fait aussi appel à la raison, mais cela toujours simplement pour que la révélation soit comprise. Il y a une loi des mœurs chrétiennes, qui — à l'encontre de la loi morale de Socrate — est déjà donnée sous une forme impérative, formulée même par écrit, avant que l'individu n'ait commencé à penser.

En ce sens et cette réserve faite on peut alors dire ceci : de même que le moyen âge apprit la morale du Christ, des Apôtres et des Pères de l'Eglise, de même il apprit à penser avec Socrate, Platon et Aristote. Mais la pensée grecque était une pensée libre. Elle ne reconnaissait aucune loi qui ne fût celle de la logique, aucune vérité en dehors de celle que l'on trouve soi-même. James Harvey Robinson a dit avec raison que le scepticisme fut la plus grande découverte des Grecs. Non pas, certes, le scepticisme au sens d'un doute jeté sur la possibilité même de connaître, mais comme enseignant que le chemin de la connaissance doit commencer par le doute à l'égard de la vérité traditionnelle et de la perception sensible. Le mot de Socrate : « Je sais que je ne sais rien », n'est qu'un point de départ méthodologique, et non un résultat positif ; n'est valable que ce qui peut être démontré, mais ce démontrable doit avoir la valeur d'une loi

morale, puisque vertu et savoir ne font qu'un. Les Grecs — et là aussi nous pouvons apprendre d'eux — définissaient les « barbares » comme des hommes qui étaient incapables de se rendre à des raisons, et c'est là qu'ils voyaient la cause de leur infériorité morale.

Il est difficile, pour un Européen d'aujourd'hui, de se représenter quel bouleversement spirituel inouï signifiait à l'époque le seul fait de prétendre que la pensée critique de l'individu pût conduire à la connaissance du bien et du mal. Ce n'est pas un hasard, si l'apogée de la philosophie critique en Grèce marque aussi le temps de la naissance de la première utopie socialiste : l'état de Platon. Car la conviction que la raison humaine est capable de reconnaître le juste et l'injuste, conduisait forcément à des anticipations où l'on esquissait en esprit un ordre social qui était le régime de la justice; un premier effort pour le réaliser s'ensuivait avec la même vigueur. L'entreprise en se dressant contre toutes les institutions fondées sur une autorité traditionnelle, n'était pas moins audacieuse que la folle gageure de Prométhée, le héros civilisateur et philanthrope, tentant de ravir le feu aux dieux du ciel. C'est aux Sages de la Grèce que nous sommes redevables de tout ce que l'humanisme occidental contient de foi dans la raison : l'homme comme la mesure de toute chose, les lois de la pensée comme lois d'un ordre supérieur, qu'il faut chercher à réaliser; la foi en une délivrance possible du mal par la raison; l'idéal terrestre de l'état juste; le caractère divin de l'Idée; la validité universelle de la connaissance rationnelle; l'assurance que l'humanité porte en elle-même les moyens de se libérer de cette erreur qu'est la peur de la mort.

Il est vrai que les semences répandues quatre ou cinq siècles avant le Christ, ne germèrent pas dès cette époque. L'action révolutionnaire de ces idées nouvelles ne se révèle que dans une dissolution, non dans une reconstruction. Une ancienne croyance fut détruite; aucun ordre nouveau ne fut édifié.

Un millénaire et demi s'écoule avant que le legs spirituel de l'Antiquité ait repris une force créatrice et engendré une réalité nouvelle. L'affirmation de Nietzsche, que Socrate ait inauguré la décadence de la culture hellénique, contient un germe de vérité, car la philosophie socratique et post-socratique, comme toute philosophie morale et critique, ne peut être comprise que comme une action de l'esprit posant son autonomie, à une époque où la réalité sociale est en train de se détacher de l'esprit qui l'a créée. Mais d'autant plus vraie est alors l'affirmation de Hugo von Hofmannsthal : « les vieilles cultures, en mourant, transmettent leur contenu transcendant à l'humanité comme par un second enfantement ».

L'Occident a recueilli pour la première fois cet héritage de l'Antiquité non pas, comme on le croit souvent, à l'époque de la Renaissance, mais par l'intermédiaire de la scolastique, dès le premier humanisme du haut moyen âge.

Un des meilleurs connaisseurs de la genèse de la pensée moderne, l'Américain Preserved Smith, a récemment écrit que de tous les facteurs qui ont déterminé la culture des temps modernes, « la Renaissance avait été le moins important, mais par contre le plus surestimé ». Il a raison peut-être dans la mesure où il entend que le développement de la culture postérieure au moyen âge doit plus aux impulsions qui sont

nées sur son propre sol, qu'aux emprunts d'accessoires purement formels qu'à partir du xv^e siècle on alla extraire du magasin poudreux de l'Antiquité classique. Car ces emprunts se présentaient bien plus avec le caractère « consommateur » de la *civilisation*, qu'avec le caractère « producteur » de la *culture*. Ils déterminaient principalement les formes d'un style de vie comportant du dilettantisme, de l'esthétisme, certain goût de l'histoire plus ou moins conscient, et qui appartenaient en propre à la nouvelle élite parmi la grande bourgeoisie, la noblesse et les princes de l'Eglise. Ils remplissaient donc avant tout une fonction conservatrice, dont le symbole le plus caractéristique dans le domaine des institutions sociales fut la consolidation du régime de la propriété à l'aide du droit romain. Il importait, certes, beaucoup plus à la révolution scientifique, technique et sociale, dont notre culture actuelle est sortie, que Bacon, Copernic et Newton aient donné ses bases à la conception moderne du monde, que le fait que l'Italie enrichie ait bâti et orné ses *palazzi* et ses églises, à la manière antique. Que Shakespeare ait forgé avec *Hamlet* la tragédie moderne de la pensée qui doute, et qu'il ait institué le nouvel idéal de l'homme universel, soldat et savant, voilà qui est d'une tout autre importance que Shakespeare travaillant à l'occasion d'après des modèles antiques ou entremêlant la forme de ses poésies de fioritures classiques.

Si l'on a surestimé la Renaissance proprement dite, c'est-à-dire le mouvement vers la tradition des formes antiques, par opposition aux forces occidentales autochtones, qui agissaient à la même époque dans l'Humanisme et dans la Réformation, c'est là en grande partie une consé-

quence de la perspective historique erronée, sous laquelle, depuis la fin du xviii^e siècle, la bourgeoisie cultivée considère son propre passé. En passant à un état de civilisation commandé par l'individualisme et la jouissance, la bourgeoisie avait besoin d'une idéologie qui pût lui confirmer, au moyen de la tradition historique la plus directe, le brillant héritage des puissantes élites cultivées de la Grèce et de Rome, de leurs vertus de maîtres, du raffinement de leur goût. De même que le palais à colonnades et l'église à coupole, inondée de lumière, avait repoussé dans l'ombre le grossier donjon féodal et la morne basilique, ainsi le luxe du nouveau style de vie de la haute bourgeoisie s'inspirait, à titre de modèles, des raffinements païens les plus élevés, l'esthétisme se réglait sur les canons de beauté classiques, éprouvés par l'Antiquité; l'individualisme en appelait au culte antique des héros; l'éthique sociale, profane et maçonnique, à la morale rationnelle des stoïciens. C'est ainsi que le temps du classicisme reconnut dans la Renaissance son propre prédécesseur. Mais en fait la Renaissance avait été moins une renaissance qu'une imitation. L'« antique » y resta un phénomène de surface. Les véritables forces actives de la culture occidentale travaillaient dans une région plus profonde, où s'agitaient des impulsions de caractère « gothique », c'est-à-dire jaillissaient d'un sol spécifiquement occidental.

L'héritage antique agit tout autrement sur le haut moyen âge. Ce que ce dernier emprunta à l'antiquité ce fut non pas la façade mais le plan, non pas le décor qui embellit la vie, mais le fondement qui la supporte. Car, au lieu de s'approprier les formes appartenant à la décadence, il reçut de l'antiquité l'impulsion idéale

par laquelle une culture s'édifie et maintient sa protestation contre la décadence.

Une première observation en témoigne : c'est alors que réapparaît, pour la première fois depuis la chute de Rome, une culture urbaine, c'est-à-dire une culture dont le rythme de développement pût atteindre — grâce à sa base industrielle — une vitalité telle que n'en connut jamais aucune civilisation agricole ; bref, une de ces cultures qui, vues sous l'angle de l'histoire de l'esprit, justifie cette affirmation de Spengler, que l'histoire universelle n'est qu'une histoire des villes.

C'est dans la culture urbaine de la première période bourgeoise que la pensée des grands Athéniens qui vivait de la cité et était restée sans foyer depuis la chute du monde antique, trouva de nouveau un sol nourricier. Déjà Socrate avait estimé que ce n'étaient ni les champs ni les arbres, mais seulement la vie des rues qui pouvait lui apprendre quelque chose. C'est seulement dans la libre économie urbaine, où prospèrent le commerce et les métiers laborieux, que l'image rigide et hiérarchique d'un ordre naturel enchaîné à la magie éternelle du cercle de la naissance et de la mort, pouvait céder la place à l'image mobile d'une création en perpétuel devenir. L'activité professionnelle et la libre concurrence sont les fondements d'une pensée personnelle. Otto Bauer a parfaitement raison lorsque, dans son livre *Weltbild des Kapitalismus*, il déclare que toute conception du monde née dans une culture industrielle urbaine et où, depuis Aristote, la nature apparaît comme un système de forces mouvant la matière, projette l'image d'un ordre de production dont le métier est la base, et où l'économie marchande

repose sur la libre concurrence. Tout à fait caractéristique sur ce point est la formule vraiment révolutionnaire que Platon avait donnée du concept de l'être. Le réel est pour lui ce qui a la capacité d'agir ou de subir une action; c'est-à-dire, non plus l'objet d'une simple perception sensible, mais l'élément d'un devenir, un enchaînement de causes et d'effets.

Mais c'est dans la cité du haut moyen âge que furent pour la première fois réalisées les conditions qui, en rendant possible à la pensée antique un nouvel essor, devaient la mener au delà de ses propres effets. La pensée grecque avait été critique, mais non technique. Elle s'arrêta à la spéculation philosophique, pratiquement ne toucha ni à l'économie ni, par suite, à la forme de la société. L'explication marxiste courante touche dans ce cas, sans aucun doute, au cœur de la question : l'économie antique reposait sur l'esclavage, l'organisation sociale sur le règne des couches sociales qui n'exerçaient pas de travail manuel. Cet élément supérieur ne s'intéressait qu'aux applications pratiques de la pensée qui pouvaient ou bien procurer à l'individu comme consommateur, une vie agréable, ou bien être utile à la puissance de l'Etat. La technique du métier et du travail productif en général passait pour un souci vulgaire, car ces choses n'intéressaient que la couche inférieure, composée en majeure partie d'esclaves. C'est pourquoi aussi on ne porta pas beaucoup d'attention à cet aspect des sciences naturelles, qui aurait pu servir au perfectionnement des méthodes de travail. Archimède, le mathématicien le plus fécond de l'Antiquité, dédaigna de rédiger des notes sur ses inventions techniques; de toute évidence, elles lui paraissaient beaucoup moins impor-

tantes que les connaissances purement théoriques qu'il avait obtenues, ou que ses innovations en technique militaire. C'est seulement par les ouvrages de Héron d'Alexandrie que nous pouvons savoir qu'il inventa, entre autres, l'automate et une machine à vapeur.

L'impulsion que donne à la pensée technique le désir d'économiser le travail, devait suivre un tout autre cours dans la culture urbaine de la bourgeoisie occidentale. Ici, le travail professionnel formait la base de l'existence pour un élément social qui sans être l'élément dirigeant, était son propre maître dans les limites d'une sphère déterminée. Il est vrai qu'au moyen âge l'effort d'invention, qui devait se manifester plus tard si puissamment d'abord dans la révolution scientifique et ensuite dans la révolution industrielle, rencontrait encore des obstacles multiples. Ces entraves résidaient dans la forme même de l'économie (les limites locales restreintes de l'économie urbaine), dans l'organisation sociale (la conservation, par principe, des petites entreprises indépendantes), dans la pauvreté de connaissances scientifiques exactes, dans la concentration de l'attention spirituelle sur les problèmes philosophico-éthiques de la scolastique.

Pourtant on trouve déjà au moyen âge des essais importants de pensée technique, dont la victoire ne devait être définitive qu'une fois dissoute la conception du monde qu'imposaient le catholicisme et l'humanisme primitif. Mais ces essais s'expriment moins dans les inventions techniques que dans l'épanouissement de nouvelles méthodes de penser. Le premier outil à perfectionner était la pensée elle-même.

On ne doit d'ailleurs pas non plus sous-estimer les acquisitions techniques du haut moyen

âge des villes. L'architecture gothique suffit à elle seule à donner l'idée d'une culture parvenue, en raison de sa technique, à un degré encore jamais atteint. L'horloge mécanique (l'horloge à pendule, universellement répandue au XIII^e siècle, semble avoir été inventée vers l'an 1000) apparaît vraiment comme le symbole d'une ère nouvelle, pour laquelle le temps est à la fois une dimension essentielle de tout devenir, une grandeur infinie, mais exactement mesurable, et un étalon économique. Quant aux instruments les plus importants dont devaient se servir plus tard les sciences de la nature, on les connaissait dès le XIII^e siècle, que ce soit sous leur forme primitive, comme pour la lentille de la loupe, ou dans leur principe théorique, comme dans le cas du télescope. De son côté, l'alchimie médiévale (qui, d'après Liebig, ne fut jamais autre chose qu'une chimie tout court) introduisit la méthode expérimentale dans un domaine qui, dans l'antiquité, appartenait encore entièrement à la spéculation philosophique. La recherche de la « pierre philosophale » et du « grand élixir » conduisit à la recherche de la matière primitive, et cette dernière mena à la doctrine scientifique des éléments. Or cette doctrine forma plus tard, en passant par les « corpuscules » de Descartes et l'atomisme de Gassendi renouvelé de l'Antiquité, le fondement des théories atomiques quantitatives qui, comme on le sait, sont à la base de la conception du monde scientifique moderne. Cependant, le grand pas en avant fut moins dû aux inventions particulières qu'à la lente préparation d'un bouleversement général, atteignant les formes de pensée propres au début du moyen âge, et s'élaborant sous l'influence des méthodes de pensée ressuscitées de l'Antiquité. La totalité

spirituelle fut comprise avant les parties matérielles. Il faut chercher le travail proprement révolutionnaire de la pensée médiévale non pas à la surface apparente des théories, même pas comme le fait Kautsky, du côté social extérieur (par exemple dans les courants communistes qui traversent les basses classes), mais en son centre, dans la scolastique elle-même. Si une révolution s'y prépare, c'est que la scolastique la reconnaît dans l'ordre du monde comme ordre rationnel, que le progrès du nominalisme, issu d'Occam, ouvre la voie à la révolution scientifique, et que le volontarisme issu de Duns Scot, prépare l'avènement de la religion ultérieure, laïque et bourgeoise.

Or le conflit entre l'autorité sociale et la liberté personnelle, qui est inévitable dans tout régime social reconnaissant la valeur propre de la personne, se présente ainsi à la conscience sous une forme nouvelle.

Le christianisme a imposé une nouvelle tâche à la raison : il ne s'agit plus seulement d'indiquer à l'individu le chemin du bonheur, mais de montrer la voie du salut à l'humanité tout entière. Or c'est dans la culture urbaine du haut moyen âge que sont réalisées, pour la première fois depuis la prospérité d'Athènes, les conditions rendant possible, en raison d'une réalité sociale nouvelle, l'avènement d'un nouveau système du monde. Pendant la période de décadence du monde antique, la pensée personnelle et libre n'avait été que l'apanage d'une petite élite de sceptiques et de stoïciens. Maintenant, elle pouvait redevenir la forme de la conscience pour la vie sociale en général, tout au moins dans les villes. Car la cité bourgeoise avait affranchi la personne sociale du régime despotique, de même

que le christianisme avait libéré la personne spirituelle de la terreur magique devant le monde. De son côté, la pensée se développant dans ce milieu libre pouvait donner à la conception chrétienne du monde un nouveau contenu.

Dans le christianisme, le grand principe révolutionnaire, capable de vaincre la terreur magique devant le monde, ce fut dès le début la foi en la possibilité d'un rapport personnel avec Dieu. L'âme est un don de Dieu, et elle est donnée à la personne. Cette conception fondamentale a fait du christianisme occidental — par opposition aux religions magiques et asiatiques féodales — la religion de la personnalité par excellence.

En assujettissant la personne à une loi morale, dont l'accomplissement signifie la rédemption de l'humanité en général, le salut de tous, et non seulement le bonheur de l'individu, on impose à la raison individuelle un problème nouveau, plus élevé. La connaissance personnelle, premier commandement de la morale athénienne des maîtres, et l'amour universel, premier commandement de la morale d'esclaves du christianisme primitif, s'unissent en une morale humaine, dont la fin doit être universelle, et dont le moyen doit être personnel.

Pour comprendre cette évolution, il faut en outre saisir dans quelle mesure cet héritage d'une culture disparue, la pensée chrétienne, infusa, pendant le haut moyen âge, une vie nouvelle à l'humanité et opéra en elle une transformation radicale.

Spengler ne fait qu'exprimer, sous une forme trop tranchante, une idée parfaitement juste, en déclarant que le christianisme des croisades est une autre religion que le christianisme des Pères

de l'Eglise. Et en situant la ligne de démarcation aux environs de l'an 1000, il la fixe exactement à l'époque où l'avènement de la bourgeoisie urbaine bouleverse la société médiévale.

C'est à partir de cette époque, et jusqu'au *xiii^e* siècle, que s'effectue le changement de sens dans la pensée chrétienne; le passage de l'architecture romane au gothique primitif, de même que l'évolution correspondante de la sculpture, en témoignent encore aujourd'hui. La religion de la peur devient une religion de l'amour, la religion d'Etat devient une religion du peuple, la foi en l'autorité fait place à la croyance en la raison. La hantise de la fin du monde se transforme en l'espoir du salut du monde par la paix de Dieu. Les croisades devaient créer pour la chrétienté un royaume réel ici-bas. De Cluny surgit un mouvement qui ne se propose rien moins que de réformer l'organisation de la société et de l'Etat d'après les commandements de la morale chrétienne, alors que jusque-là l'Eglise s'était contentée de rendre à César ce qui appartient à César.

Dans la mesure où l'art religieux perd son caractère monastique pour s'harmoniser avec le cadre bourgeois des villes, les représentations des scènes angoissantes du Jugement dernier disparaissent, où Dieu figurait comme un maître sévère qui châtie. Si ce thème est encore traité, Dieu y apparaît désormais comme un juge bienveillant et juste. Par contre, les représentations tirées des scènes du Nouveau Testament s'avancent au premier plan; surtout les scènes de la vie et de la passion du Sauveur. Le sentiment qui domine ici n'est plus l'angoisse devant une puissance étrangère et surhumaine, mais l'alliance naturelle de tous les hommes par le lien

d'une destinée, qui symbolise ses propres souffrances et ses espérances en un modèle sublime. « L'amour fait s'évanouir la crainte » (Bernard de Clairvaux). Particulièrement caractéristique est la place centrale qu'obtient la figure de la Vierge, dans cette nouvelle phase de l'art religieux et de la pensée catholique populaire. Elle se transforme de plus en plus, au cours du XII^e et du XIII^e siècle; mère royale d'un Dieu, elle devient une mère tout court. L'expression « Notre Dame », la représentation de l'Assomption de la Vierge, de l'adoration des bergers et, sous l'influence des jeux et des mystères, l'image de scènes semblables, simplement humaines, s'introduisent en France au cours de ce même XIII^e siècle qui vit disparaître de la sculpture les thèmes de l'Apocalypse.

A la même époque, dans les pays où la culture urbaine était la plus avancée, l'architecture religieuse se débarrasse de tous les caractères qui la rattachaient encore au style hiératique du moyen âge féodal : cet aspect de forteresse, ces piliers massifs, ces voûtes en berceau, ces plafonds écrasés ou ces voûtes sphériques, semblables à des cryptes, qui rappellent les cavernes. Contreforts et arcs en ogive, tours à coupole bâties en retrait, grandes fenêtres à vitraux multicolores, portails richement décorés de sculptures, tout cela symbolise un effort d'ascension libre, une poussée plus intense vers la lumière, tout cela suggère la suppression des entraves qui interdisaient jusqu'alors au sentiment réel du monde, de la nature et de la société, d'opérer son union avec les valeurs supérieures du monde divin. Selon un mot de Vermeylen : « Le divin est dans la sculpture du XIII^e siècle ce qu'il avait été dans la sculpture grecque : l'humanité

idéale ». Et Max Dvořak, autre éminent historien de l'art, donne une description précise de cette humanité idéale; il fait voir en elle « la conception de l'homme comme personnalité spirituelle », comme « une nouvelle nation du beau et du sublime dans l'art, où la beauté de la forme extérieure apparaît comme l'expression des perfections morales! » Tout cela témoigne de la croyance, qui trouva son expression la plus frappante dans les idées fondamentales de la doctrine thomiste, pour laquelle tout ce qui est naturel, humain et raisonnable, fait partie du plan divin de l'univers.

Il est vrai que cette justification du monde naturel, qui est, sous forme théorique, l'expression essentielle de la force créatrice du haut moyen âge, contient en même temps le germe des forces qui devaient le disloquer.

Si, comme les grands scolastiques du XIII^e siècle l'ont montré d'une manière particulièrement convainquante, la norme du *devoir* est contenue dans *l'être*, elle peut donc être découverte aussi par l'exploration de ce qui *est*. S'il y a une nature dans laquelle agit la raison du créateur souverain de l'univers, et si l'âme et la raison humaines appartiennent elles-mêmes à cette nature, alors il ne peut être interdit à l'homme de chercher dans l'étude de la nature — sa propre nature y compris — des connaissances qui posséderont aussi une valeur morale. Mais la connaissance est un processus personnel, un acte de la raison. C'est pourquoi dans le haut moyen âge catholique resta toujours vivante la croyance qu'il est possible à l'homme d'entrer en rapport direct avec Dieu par voie de révélation donnée à la raison. Mais cette voie rendue libre, il suffisait que l'homme ait acquis, en tant qu'être

social, la liberté personnelle véritable, qui lui vint de la culture urbaine du haut moyen âge, pour que l'illumination, jadis réservée à l'Eglise elle-même, devint accessible sans intermédiaire à l'individu. C'est pour cela qu'avec la culture bourgeoise urbaine commence la période des hérésies qui préparèrent le protestantisme, la période aussi de la croyance en la raison, qui devait frayer le chemin à la pensée profane et à la révolution scientifique.

La croyance en la raison de la scolastique médiévale n'était pas un rationalisme au sens moderne du terme, ce dernier impliquant comme postulat que le savoir rationnel est le chemin unique de la connaissance. Elle consistait à croire, par confiance en la rationalité de la création, qu'il est possible de démontrer les vérités contenues dans la révélation religieuse. Mais dès que l'on a reconnu cette aptitude de la raison, on ne peut plus imposer à l'exercice de cette faculté d'autres limites que celles qui sont reconnues par la raison elle-même. Il y eut dès le moyen âge assez d'autorités ecclésiastiques pour apercevoir là un danger. C'est pour cette raison que Bernard de Clairvaux, par exemple, combattit chez Abélard non seulement les conséquences d'une pensée gênante pour l'Eglise, mais aussi une méthode de pensée dangereuse en elle-même. Un siècle plus tard à peine, Thomas d'Aquin dut déjà mener ouvertement la lutte sur deux fronts : d'une part, contre le mysticisme remontant à Saint Augustin et à Saint Bernard, représenté principalement par les franciscains, qui abaissaient la raison et la connaissance devant la foi; d'autre part, contre les tentatives stimulées par la pensée grecque, de mettre en valeur le point de vue de la « philosophie » à

côté du point de vue de la foi. Les partisans d'Averroès, d'Avicenne, d'Avicébron, de Siger de Brabant, etc., soutenaient des conceptions telles que l'éternité du monde, le déterminisme physique et psychologique excluant le libre arbitre, n'attribuant l'immortalité qu'à l'intellect unique et commun à tous les hommes, conceptions dont le P. Sertillanges ramassait récemment la signification révolutionnaire dans la formule lapidaire : « C'est la science ! » La racine commune de tous ces efforts se trouvait chez le païen Aristote. Il ne restait rien d'autre à Saint Thomas que de combattre cet aristotélisme avec des armes aristotéliennes, et à justifier la foi devant la raison par les moyens de la pensée rationnelle. Le mot « dogme » ne se rencontre pas du tout chez Saint Thomas ; il ne parle jamais que de la *doctrina*, c'est-à-dire de la doctrine par laquelle la raison parle à la raison.

Au fond, cela voulait dire que l'on se laissait plutôt porter par le courant « scientifique », pour ne pas être emporté à la dérive. Aussi l'Eglise ne réussit-elle pas à contenir le progrès de ce courant, quoique le Pape ait à deux reprises interdit l'usage des œuvres d'Aristote dans l'enseignement. En réalité, la lutte menée par la pensée scientifique en vue de son émancipation commence avec la discussion entre réalisme et nominalisme. Déjà la philosophie d'Abélard marque le point de déchirure, par où le passage de l'orthodoxie à l'hérésie n'est plus qu'une question de temps. Le conceptualisme d'Abélard est une tentative pour résoudre en une synthèse l'opposition du nominalisme et du réalisme ; le monde des concepts ne serait ni « avant » ni « après » le monde des phénomènes, mais serait contenu dans ce dernier : « *Universalia non sunt*

ante rem, sed semper in re et inter res ». (Les universaux ne sont pas avant la chose, mais sont toujours dans la chose et parmi les choses.) Or si pleine de promesses que fût cette solution conciliante, la méthode qui devait la réaliser est celle qu'Abélard lui-même décrit ainsi : « C'est en doutant que nous sommes amenés à poser des questions, et c'est la recherche qui peut nous conduire à la vérité. » C'est exactement le même son que rendait un millénaire et demi plus tôt la voix de Socrate et que rendra un demi millénaire plus tard la voix du positivisme scientifique. Victor Cousin a écrit que « la critique est la vie de la science » ; il suffit, pour se conformer à la terminologie des différentes époques, de remplacer le mot « science » par « philosophie » pour obtenir une sentence socratique et platonicienne, et d'y substituer le mot « doctrine » pour obtenir une sentence scolastique.

Le système du monde de la science moderne est né de cette impulsion. Lorsque François Bacon voulait forcer les gens « à regarder par eux-mêmes » en observant les phénomènes de la nature; lorsque Descartes recommandait le principe du « doute méthodique » (« il me fallait entreprendre sérieusement une fois dans ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences »); lorsque Pascal conseillait d'opposer à chaque affirmation l'affirmation contraire : il ne s'agissait plus pour eux dans tous ces cas que de connaissance profane : de « science » et de « philosophie ». Leur rapport avec la religion traditionnelle n'était pas touché : foi et science forment dès lors deux domaines

séparés. Il en allait tout autrement au moyen âge : la raison y « révolutionnait » la foi elle-même.

Dès le x^e siècle, la croyance à la possibilité de l'illumination directe par la raison personnelle a fait naître des mouvements hérétiques sans nombre, qui engagèrent une lutte ouverte contre l'Eglise. Ce n'est pas leur rendre assez justice que de les considérer simplement comme des précurseurs de la Réformation. En réalité, ils étaient déjà à tel point « protestants », qu'ils signifient bien une anticipation de la Réformation. La seule chose qui les en distingue, c'est qu'ils n'ont pas essayé ou qu'ils n'étaient pas encore capables de fonder une Eglise nouvelle. Et c'est peut-être justement pour cela qu'il faudrait peut-être dire qu'ils furent, eux, le « protestantisme » véritable, tandis que la fondation des Eglises réformées signifierait plutôt, au contraire, la fin de ce dernier : en devenant une Eglise, le protestantisme cessait d'être une protestation. On trouve en tout cas, exprimées dans les hérésies du haut moyen âge, toutes les idées que la Réformation élaborera en un nouveau système de dogmes : la supériorité de la Bible comme source de connaissance, sur la tradition transmise par l'Eglise; la conscience individuelle comme lieu des décisions morales; le caractère purement symbolique de l'Eucharistie; la sainteté des sacrements dépendant des mérites personnels du prêtre; la valeur morale décisive de l'ascétisme économique; le rejet du célibat des prêtres; l'opposition au pouvoir temporel de l'Eglise et à sa transformation en un Etat séculier; et — *last not least* — la puissance invincible du mal en ce monde, que l'on oppose fréquemment comme royaume du

diable au royaume de Dieu. La méthode par laquelle on justifie ces postulats est déjà protestante, elle aussi, car elle est toujours fondée sur le désir de revenir au christianisme primitif, à la « pure Parole de Dieu », telle qu'elle s'exprime dans la Bible.

Tous ces caractères se retrouvent, avec une empreinte plus ou moins précise, dans les mouvements hérétiques des *x^e*, *xii^e* et *xiii^e* siècles. Ils les différencient radicalement des mouvements antérieurs au moyen âge ou contemporains du début du moyen âge. Car ces derniers étaient ou bien le prolongement de mouvements spirituels issus de milieux non-chrétiens (gnose orientale, paganisme germanique, monde arabe, sémitique, hellénique ou alexandrin), ou bien la transposition religieuse de mouvements sociaux nés dans les basses classes sous le régime économique de l'esclavage ou dans la société purement féodale. C'est par contre un caractère général des courants hérétiques du haut moyen âge, qu'ils se rattachent tous d'une manière ou d'une autre au destin et aux exigences sociales des nouvelles classes travailleuses des villes, particulièrement des classes inférieures. Ceci est vrai pour Bérenger de Tours, pour les Patares milanais, et pour les Cathares au *x^e* siècle, pour Faucheleu d'Anvers et Pierre de Bruys à Embrun au *xiii^e* siècle, et, dans une mesure beaucoup plus grande, à partir du dernier tiers du *xii^e* siècle, pour les Vaudois et les Albigeois.

Le rapport de tous ces mouvements avec la situation sociale des nouvelles classes inférieures est bien connu. Mais cela ne suffit pas à les expliquer, car on n'arrive pas ainsi à répondre à cette autre question : pourquoi le mécontentement social a-t-il pris précisément cette forme reli-

gieuse, celle-là et non une autre? Par ailleurs, ces mouvements posent un problème de psychologie sociale semblable à celui que suggère le rôle des intellectuels non-prolétariens dans la naissance du mouvement socialiste. Car la plupart de leurs fondateurs et de leurs porte-paroles étaient ou bien des ecclésiastiques, comme le prêtre Berenger et le moine Faucheleu, ou bien de riches bourgeois comme le chef des Vaudois, Pierre Valdo de Lyon, ou bien encore des nobles, comme Arnaud de Brescia. Une explication satisfaisante est impossible, si l'on ne tient pas compte de la force impulsive de l'idée latente dans le christianisme, avant tout de la puissance révolutionnaire de cette idée chrétienne qu'entre la personne et Dieu s'institue une relation directe.

Ce qui distingue l'action de cette idée sur les hérésies médiévales de son action sur les doctrines orthodoxes de l'Eglise, c'est que le caractère immédiat de la révolution, telle qu'elle est contenue dans les sources du christianisme primitif, y prend une valeur décisive; elle s'oppose aux connaissances et aux méthodes universellement humaines, et, chose curieuse, témoigne d'une moindre confiance dans la valeur du jugement autonome de la raison. C'est pourquoi il ne faut pas surestimer l'influence directe des sectes hérétiques du moyen âge sur l'évolution de la conception du monde du moyen âge tardif et de la période qui le suit. Par rapport à la préparation de la révolution scientifique, elles appartiennent à la périphérie des événements, tandis que l'évolution de la pensée orthodoxe se trouve au point central. Les hérésies du haut moyen âge trouvent leur prolongement au xv^e siècle dans un mysticisme qui se détourne de la réalité et de la raison. La pensée scol-

tique, par contre, soit directement, en employant elle-même des méthodes de pensée critique, soit indirectement, en provoquant l'opposition dialectique de la pensée laïque et libre, était une condition préliminaire de l'épanouissement de celle-ci.

Ce n'est pas pour rien que l'œuvre principale de Thomas d'Aquin s'intitule « Somme ». C'est en effet un bilan de toute la pensée médiévale, donc, en un certain sens, de toute la pensée humaine jusqu'au haut moyen âge. Et comme l'équilibre de ce bilan est d'une proportion étonnante, c'est bien un *système* qu'il présente. Il y a peu d'œuvres spirituelles auxquelles l'expression convienne mieux. Parmi les prédécesseurs, seule peut-être l'œuvre d'Aristote pourrait y prétendre. En comparaison d'Aristote et de saint Thomas, les essais d'une interprétation systématique du monde, tels qu'ils furent entrepris plus tard dans la philosophie bourgeoise profane par Spinoza, Descartes et Leibniz, jusqu'à Hegel, apparaissent fragmentaires. Car d'une part la tension avec les croyances religieuses traditionnelles ne s'y équilibre pas comme chez saint Thomas; d'autre part, ils ne sont pas aussi profondément enracinés que la philosophie thomiste dans la réalité sociale de leur temps.

Même Hegel qui pourtant, dans sa philosophie de l'histoire, a cherché davantage que ses prédécesseurs à introduire la réalité sociale dans un système du monde, n'a pas su créer une éthique sociale, dont l'extension se puisse comparer à l'éthique thomiste. Les deux plus grands essais de systématisation du siècle dernier, celui d'Auguste Comte et celui de Herbert Spencer, montrent encore plus clairement que si on se limite à la science positive comme méthode et à l'inter-

prétation de la société comme objet, il faut en échange abandonner cette unité dans la description et dans l'énoncé des normes, dont saint Thomas était redevable à son point de départ religieux.

Tout ce qui, dans les systèmes plus récents, apparaît comme un dualisme, était chez saint Thomas véritablement une synthèse; peut-être n'est-ce là que le reflet spirituel d'une réalité de fait; peut-être l'organisation sociale du haut moyen âge fut-elle très proche, tout au moins quelque temps, de l'idéal d'une organisation harmonieuse des « états » et des « autorités ». C'est précisément grâce à ce caractère systématique et synthétique que la philosophie thomiste, en commettant une trahison flagrante envers le sens véritable qu'elle eut jadis, peut aujourd'hui fournir des armes à la réaction sociale, spirituelle et politique. Mais ce que saint Thomas combattait, c'était au contraire tout ce qu'il y avait alors de forces réactionnaires, telles que dans le domaine spirituel le vieil obscurantisme clérical, et, dans le domaine politique, l'idée de l'Etat antidémocratique, absolutiste, incarnée nommément par Frédéric II. Or, c'est justement pour la lutte contre ces puissances à la fois antérieures et postérieures au moyen âge que saint Thomas équilibra toutes les forces qui se combattaient dans la société et dans les conceptions du XIII^e siècle.

On a dit, non sans raison, que sa doctrine sociale représente un compromis entre les trois sphères principales de la société du haut moyen âge : la sphère féodale-agraire, la sphère bourgeoise et corporative, la sphère ecclésiastique et spirituelle. Toutefois, l'expression « compromis », même si elle traduit l'intention plus ou moins consciente de l'auteur, ne rend pas suffi-

samment justice au fait, que dans l'édifice logique de la doctrine l'équilibre de la pensée soit effectivement réalisé. Les oppositions n'y sont pas escamotées, comme il arrive en tant de prétendues « synthèses » modernes, par la tactique des traits d'union. Au contraire, les oppositions s'y équilibrent de telle sorte que thèse et anti-thèse apparaissent vraiment comme les éléments constitutifs d'une seule vérité totale. Depuis saint Thomas, personne n'a réalisé — de toute évidence parce que le milieu social ne le permettait plus — ce à quoi lui-même était parvenu : réunir en une synthèse véritable les idées d'individu et de communauté, d'égoïsme et d'altruisme, de nature et de culture, d'autorité et de liberté, de phénomène et de représentation, de réalité et de norme, de création et d'évolution, de connaissance et d'intuition, de bonheur et de salut.

Néanmoins, cette solution théorique s'est révélée tout aussi peu définitive que l'organisation de la société médiévale elle-même. Tout système synthétique est aussi bien la source de contradictions nouvelles que la fin de contradictions anciennes. La considération historique du rôle des systèmes et de l'évolution de la pensée depuis Aristote montre que la fonction du système consiste à réunir par la pensée, des choses qui, dans la réalité, tendent déjà à se séparer. Les synthèses systématiques apparaissent toujours aux moments où la perfection atteinte par un certain ordre de choses, marque en même temps le commencement de la dissolution. Au moment même où elles peuvent se constituer en s'appuyant sur un ordre existant, elles indiquent déjà quelque chose qui le dépasse. A cette occasion, on pourrait renverser la thèse de Marx, affirmant que l'humanité ne se pose à chaque époque que les problè-

mes qu'elle peut résoudre. Cela pourrait être vrai du bouleversement des institutions, quoique là encore des réserves soient nécessaires. Mais quant à l'évolution de la pensée, il arrive tout au contraire que chaque époque se pose toujours de préférence les problèmes qu'elle *ne peut pas* résoudre. C'est pour cette raison seule que ces problèmes prennent la forme de questions purement spirituelles. C'est pour cette raison encore que le processus de l'évolution spirituelle est continu, quoique non rectiligne, universellement humain, quoique dépendant des conditions particulières de lieu et de temps, transcendantes par rapport au milieu social, quoique dans ses conditions et dans ses effets réels, il soit indissolublement lié aux vicissitudes des conditions sociales.

C'est pourquoi aussi il ne se perd rien des valeurs créées au cours de ce processus. Même les périodes de crise culturelle, telles que les deux siècles compris entre le haut moyen âge et la Renaissance, qui, à plus d'un point de vue, peuvent apparaître comme des périodes de dissolution et de décadence, ne signifient pas encore un recul par rapport au résultat final. Elles préparent le terrain sur lequel certaines forces, apparues à une époque antérieure, mais jusqu'alors comprimées, pourront librement développer plus tard leur activité créatrice. Cette activité disposera non seulement d'une nouvelle base matérielle, mais encore de l'héritage spirituel constitué pendant la période précédente. La pensée laïque de la révolution scientifique supposait la scolastique, là même où elle s'en distingue. Lorsque Auguste Comte écrivait que la science moderne est née d'une théologie épurée, il mettait bien plus l'accent sur l'épura-

tion que sur la théologie. C'est ce qu'ont fait précisément ses lecteurs. Alors, le processus d'épuration est allé si loin que derrière l'opposition exprimée par cette idée d'épuration — ou plutôt dans cette opposition même — un jugement éclairé aperçoit plus facilement la continuité qui permet de reconnaître dans le système scolastique du haut moyen âge le germe spirituel, d'où est sortie toute notre culture moderne.

Pourquoi cette évolution s'est-elle accomplie par voie d'oppositions, pourquoi les impulsions spirituelles dont elle est issue se tournent-elles aujourd'hui contre ses résultats matériels et institutionnels ?

Pour répondre à ces questions, il faut considérer le processus ; il faut montrer que la scission de la culture, amenée par une opposition croissante entre les mobiles et la réalisation, marche de pair avec la scission des classes, provoquée par l'opposition croissante entre la bourgeoisie et une nouvelle classe inférieure. Par rapport aux transformations de la bourgeoisie, ce processus signifie une séparation progressive du travail et de la propriété. C'est là qu'il faut voir la base sociale de ce phénomène spirituel : alors qu'au début de la période de culture qui est la nôtre se trouve la synthèse de l'être et du devoir, c'est leur antithèse que l'on découvre au terme de cette même culture. Mais cette évolution sociale ne peut être réduite à l'action de causes, dont l'origine se placerait en dehors de la synthèse initiale. Force créatrice et masse d'inertie, impulsion et résistance, réalisation et dissolution, il n'y a là que l'action continue de tendances, dont la direction déterminait dès le début la marche et le devenir de notre culture.

V

LA MENTALITÉ ÉCONOMIQUE DE LA BOURGEOISIE

L'influence que la tradition des idées apparues sous des conditions sociales antérieures, exerce sur les conditions sociales postérieures, n'est un facteur nullement négligeable de l'évolution sociale.

Karl KAUTSKY.

« Bourgeoisie » et « économie mercantile » sont des notions inséparables dès qu'apparaissent les premières villes servant de marchés aux artisans et aux commerçants libres. Mais cette économie mercantile a subi depuis lors une longue évolution, et il serait faux de la considérer uniquement à la lumière de son aboutissement actuel, c'est-à-dire de la seule période du capitalisme industriel. Sous sa forme primitive, elle était un moyen de libération sociale de la personne et non pas un moyen d'asservir socialement les autres.

Si, par exemple, l'artisan du haut moyen âge réalise un bénéfice, cela signifie tout autre chose que le bénéfice réalisé par le capitaliste moderne. Le prix que cet artisan obtient pour les produits

de son travail est une compensation pour le travail qu'il a effectué lui-même. Ce dédommagement ne constitue pas un capital tant qu'il ne sert pas à tirer profit du travail d'une classe de non-possédants. Le système de production capitaliste ne peut transformer une bourgeoisie du travail en bourgeoisie possédante que lorsque a eu lieu, en dehors du cours de la production artisanale, une « accumulation primitive » suffisante du capital; il faut en outre qu'en dehors de la hiérarchie citadine des métiers, expropriation et *paupérisation* s'étendent à de larges couches populaires, surtout aux éléments ruraux.

Les débuts de ces phénomènes sont, il est vrai, presque aussi anciens que l'économie urbaine bourgeoise elle-même. Etant une économie mercantile, cette dernière contenait dès l'origine les germes du capitalisme. Mais ces germes n'ont pu se développer sans rencontrer d'obstacles ni croître de façon continue. Il y a plus de cinq cents ans entre le haut moyen âge où prospéra le capitalisme industriel des drapiers et la révolution industrielle de l'époque des fabriques. Entre temps, l'évolution fut sans cesse interrompue, voire même refoulée, par les obstacles et les entraves les plus variées. De longues périodes de régression séparent les sommets, auxquels correspondent les principales formes de transition entre la bourgeoisie précapitaliste du travail et la bourgeoisie capitaliste possédante, à savoir : les drapiers du *xiii^e* siècle, les marchands et banquiers capitalistes du *xvi^e*, les parvenus de la période de révolution industrielle et politique à la fin du *xviii^e*. Entre ces sommets, deux coupures dont la signification est véritablement pan-européenne : la première s'étend à peu près de la guerre de Cent ans jusqu'à la Réforme, la

seconde atteint son apogée au moment de la guerre de Trente ans et de la révocation de l'édit de Nantes.

Ce ne sont d'ailleurs pas seulement les obstacles extérieurs, provenant par exemple des luttes contre les féodaux ou contre le pouvoir royal absolutiste, qui freinèrent ou interrompirent cette évolution. Les difficultés intérieures, liées à l'opposition montant peu à peu entre la bourgeoisie du travail et la bourgeoisie possédante, y jouèrent aussi un rôle considérable. Et cette opposition s'exprimait non pas tant dans une lutte aspirant à un certain régime politique, que dans un combat livré autour de convictions religieuses, de sentiments éthiques et sociaux.

Ce n'était pas là une lutte de classes, au même titre que cette lutte menée, depuis la révolution industrielle, par la bourgeoisie capitaliste au nom de ses intérêts antiprolétariens. Lorsqu'il s'agit de cette dernière, on ne peut déduire les changements d'idéologie politique et sociale à partir de l'évolution économique et des intérêts de classes que cette évolution détermine. Appliquée au comportement social de la bourgeoisie capitaliste, la doctrine des « idéologies » formulée par Marx est juste sans aucun doute. Les limites de sa validité n'apparaissent que si l'on cesse de considérer le comportement social d'une classe pour envisager la « suprastructure spirituelle » d'une époque, ou encore lorsque des idéologies de camouflage et de fuite propres à l'époque capitaliste on veut conclure à l'existence de phénomènes analogues à une époque antérieure. Au contraire, le rapport entre les intérêts et les idées apparaît comme tout autre à l'époque précapitaliste. L'évolution des idées ne se contente pas de s'adapter à l'évolution des intérêts. Elle

progresses dans deux directions divergentes, dont l'une signifie une adaptation aux institutions et intérêts nouvellement apparus, tandis que l'autre cherche à entraver cette adaptation en les contestant. Et cette contestation repose sur des idées provenant directement de mobiles spirituels qui appartiennent à ce côté de l'évolution culturelle bourgeoise dont le caractère apparaît comme créateur, c'est-à-dire forme contraste avec l'attitude *consommatrice* figurant au revers de l'empreinte « civilisatrice ».

Du point de vue culturel, la bourgeoisie du travail et la bourgeoisie capitaliste représentent donc moins une opposition de classes et d'intérêts à l'intérieur de la bourgeoisie précapitaliste qu'une opposition d'idées, celle-ci résultant des différentes fonctions de la vie économique bourgeoise. Car tous les bourgeois sont, au moins à l'époque précapitaliste, en même temps des bourgeois-travailleurs et des bourgeois-propriétaires. L'union du travail et de la propriété reste la règle du comportement social et la base du système social de l'époque bourgeoise, tant que le capitalisme industriel n'a pas édifié l'ordre de la société sur la séparation entre classe travailleuse et classe possédante. Jusque-là, l'évolution des idées sociales dominantes est elle aussi dialectique. Elle révèle une opposition entre les idées (ou plus exactement les idéologies) qui correspondent aux institutions, et les idées qui contredisent ces institutions; et cette opposition croît d'autant plus vite que l'on approche de la situation où, par l'apparition du prolétariat industriel, travail et propriété sont devenus les fonctions de classes différentes.

Nulle part ailleurs la marche de ce développement n'apparaît plus clairement que dans l'évo-

lution subie par l'éthique de l'économie et du travail, telle qu'elle domine la société depuis l'apparition de la bourgeoisie.

Déjà la phase initiale de l'époque culturelle bourgeoise pose le problème : Comment se fait-il qu'une couche sociale qui, si elle est libérée de la sujétion féodale et voit rapidement croître son aisance en est redevable à ses gains financiers, proscrit pourtant le désir de l'argent et du gain ? Comment se fait-il qu'elle cherche à en empêcher la satisfaction par tous les moyens possibles, au lieu de placer l'argent dans son système social, au sommet de l'échelle des valeurs ?

Bien entendu, il ne faut pas s'imaginer ici que le moyen âge des villes n'ait connu ni la soif de l'argent ni le mammonisme. L'instinct de la propriété et l'instinct du gain appartiennent à la nature humaine, et seules varient en fonction de la culture les conditions et les limites qu'impose à leur satisfaction l'ordre social régnant. De tout temps aussi il y eut des hommes chez qui l'instinct du gain était si fort, qu'il tendait à surmonter tous les obstacles sociaux. Là où les affaires se traitent non plus avec des produits naturels mais avec de l'argent, cet instinct peut facilement croître jusqu'à une avidité illimitée. Ceci vaut aussi bien, comme on le sait, pour toutes les organisations sociales précapitalistes ou non-capitalistes. De ce point de vue, la particularité de l'organisation capitaliste tient seulement à ce qu'elle fait de la soif de l'argent, qui ailleurs n'est toujours qu'un motif d'activité économique parmi beaucoup d'autres, le motif dominant du travail, le moteur de l'économie, le moyen décisif de la concurrence et du triage. De vice appartenant aux faiblesses de la nature humaine elle transforme ainsi le mammonisme en une loi de la

nature, qui doit élever au plus haut rang, comme les plus forts, ses serviteurs les plus zélés. Au contraire, la particularité de la civilisation bourgeoise du haut moyen âge bourgeois consiste en ce que le mammonisme y est condamné par la morale admise et limité par le droit régnant.

La seule forme de gain financier qu'admettaient cette morale et ce droit, c'était le gain dont le montant correspondait à la mesure du travail personnel. Aux débuts de la civilisation bourgeoise, le travail avait été sa plus haute valeur, et c'est justement par là qu'elle se distingue le plus nettement des cultures prébourgeoises de l'antiquité et de l'époque féodale.

Ce n'est donc pas par hasard qu'elle fonda sa morale économique sur les doctrines religieuses qui, depuis la décadence du monde antique, donnèrent surtout aux couches populaires et pauvres, assujetties le plus souvent à un travail sans liberté, la foi en leur dignité humaine et l'espérance de leur salut. Toute la morale économique de la bourgeoisie précapitaliste peut se déduire de l'éthique du travail, dont l'idée fondamentale est contenue dans la devise des bénédictins : « *Qui laborat orat* » (qui travaille, prie).

C'est en un sol chrétien que germa cette idée, car le christianisme fut le premier à attribuer au travail, à tout travail, le caractère sacré d'une « œuvre », qui est l'un des plus hauts devoirs que l'homme doit remplir à la gloire de Dieu. Mais cette haute estimation du travail ne s'imposa que peu à peu au monde de la pensée chrétienne.

Le christianisme primitif possède encore plusieurs traits dont on pourrait déduire certain mépris du travail. La conception de l'Ancien Testament, qui fait du travail un châtement

imposé à l'humanité à cause du péché originel, correspondait à un ordre économique fondé essentiellement sur l'esclavage. Plusieurs passages des Évangiles témoignent encore d'un ascétisme quiétiste oriental, qui estime plusieurs valeurs vitales naturelles plus haut que les produits du travail. Que l'on pense par exemple à ces passages du Sermon sur la Montagne : « Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous serez vêtus. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement? Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent, et ils n'amassent rien dans les greniers... Considérez comment croissent les lis des champs, ils ne travaillent ni ne filent... Ne vous inquiétez pas du lendemain. (Matth., vi, 25-34) », etc. D'autre part on trouve, il est vrai, de fortes indications pour la connaissance de la valeur éthique et sociale du travail, qui toutes peuvent se ramener à l'idée sociale centrale du christianisme, à savoir à l'idée de l'égalité de tous les hommes, et par conséquent à l'égalité de tous les « états » devant Dieu. Dans une société, où le travail est une contrainte imposée aux classes inférieures, rehausser la valeur de ces classes signifie naturellement rehausser la valeur de leur fonction sociale, c'est-à-dire rehausser le travail en général.

Toutefois, dans les premiers siècles de la propagation du christianisme, l'idée orientale d'un ascétisme de consommateurs prévaut encore sur l'idée occidentale d'un ascétisme de producteurs. La classe inférieure qui implore son salut apparaît encore comme celle « des pauvres » et non pas comme celle « des travailleurs ».

De même, le christianisme de l'époque féodale

au début du moyen âge n'apporte pas non plus sur ce point de changement radical. Car le travail du paysan est encore un travail servile, socialement imposé, de sorte qu'il peut tout aussi difficilement apparaître à ceux qui l'exercent comme un moyen de se libérer de leur détresse spirituelle et morale que comme un moyen de s'affranchir de leur misère sociale. De son côté, la classe supérieure des nobles s'enorgueillit de ne pas travailler : son métier, c'est la guerre. Aussi le paysan en tant que producteur reste-t-il pour l'essentiel un païen. Les idées religieuses, qui le rattachent à la nature par la culture de la terre, restent jusque fort avant dans les temps modernes, magiques et superstitieuses; son travail est bien plus un tourment infligé qu'une expression personnelle et libératrice.

Tout cela ne change qu'après l'apparition de l'artisanat urbain. Dès lors, il existe un travail qui n'est plus destiné à accroître les produits naturels, mais qui est une création de produits culturels. « L'air de la ville libère! » et « le travail ennoblit! » tels sont les mots d'ordre qui donnent à la nouvelle classe inférieure naissante la force de s'élever à *force de travail* au rang de classe supérieure, par une ascension qui dura des siècles. Dès lors, l'idée de la dignité du travail se fraye enfin sa voie dans la vision chrétienne de la vie.

Le sommet spirituel de cette évolution au haut moyen âge est représenté par l'éthique du travail selon saint Thomas d'Aquin. Auparavant, on insistait surtout sur la souffrance occasionnée par le travail. Désormais, cette idée ne sert plus qu'à assigner au travail, dans la mesure où il est exécuté pour la gloire de Dieu et non en vue d'un bénéfice personnel, la valeur d'une victoire

sur soi-même, c'est-à-dire la valeur d'une bonne action de l'ascétisme (ascétisme de producteur). Le travail n'apparaît plus simplement comme un châtement; le travail est une œuvre qu'il faut vouloir consciemment et réaliser avec joie, puisqu'il est une participation à l'action créatrice de Dieu, et qu'il constitue en tout cas une façon de l'adorer, dont la signification n'est pas inférieure à celle de la prière ou du renoncement monastique.

Il est vrai que ce qui se trouve ainsi sanctifié est tout autre chose que la fureur déchaînée qui règne dans le capitalisme contemporain, et pour laquelle le travail intéressé est en quelque sorte une fin en soi. (Ce zèle a d'ailleurs reçu une consécration morale : en Allemagne, par l'idée de devoir, d'origine féodale; en Amérique, par l'idée puritaine de grâce et de service.) Il y a, conformément aux conditions de la production médiévale, un maximum de travail moralement permis, et un minimum moralement imposé. Un travail qui vise un gain supérieur à celui qu'exige la satisfaction des besoins de la famille selon son rang, n'est pas un mérite mais un péché. D'autre part, le minimum résulte de ce que le travail doit poursuivre une triple fin : 1° il doit assurer la subsistance du travailleur et celle de sa famille, car les besoins corporels doivent être satisfaits, afin de donner à l'âme une plus grande liberté pour réaliser son salut; 2° il doit, par rapport à la division naturelle des professions et de la production, être au service de la société dans son ensemble; or celle-ci a besoin de l'échange des produits et des valeurs pour pourvoir à ses besoins; 3° il doit créer des œuvres pour la gloire de Dieu, c'est-à-dire être en même temps une profession et une vocation.

Le moine dominicain Vincent de Beauvais, un contemporain de quelque peu l'aîné de saint Thomas, a formulé cette doctrine du travail avec une clarté encore plus tranchante. Comme écrivain populaire, il avait naturellement exercé sur toute la culture du XIII^e siècle une influence beaucoup plus directe que la littérature technique des théologiens scolastiques. Vincent défendait la théorie selon laquelle l'homme peut se relever de sa chute par la *doctrina*, ce qui signifiait à la fois le travail et la science. Car « le travail nous libère de la nécessité à laquelle notre corps est assujéti depuis le péché originel, et la science nous libère de l'ignorance qui depuis lors a obscurci notre esprit ».

L'éthique du travail n'est plus l'éthique quiétiste et sombre du christianisme oriental, correspondant à un monde où presque tout le travail était effectué par les esclaves. C'est l'éthique active et joyeuse du christianisme occidental, qui se trouve en présence d'une organisation sociale, où l'industrie bourgeoise a déjà libéré partiellement le travail manuel de la souillure sociale de l'asservissement et de la subordination. Au point culminant de cette époque, c'est-à-dire au XIII^e siècle, on commence même à honorer de nouveau une forme d'activité tombée en décadence depuis la chute du monde antique : les « arts libéraux » ou, dans la terminologie moderne, le travail de l'esprit assumé par les intellectuels.

Là aussi se révèle l'importance considérable de la pénétration de la philosophie grecque et romaine dans ce premier humanisme catholique. La formule que Jakob Burckhardt avait appliquée à la Renaissance : « la redécouverte de l'homme », vaut également pour cet humanisme du XIII^e siècle. L'homme entre en scène avec une

dignité nouvelle, et cette dignité, il la doit au travail. La bourgeoisie citadine libéra le travail du déshonneur qui pesait sur lui; or, si dans le monde antique à son déclin aussi bien que dans la civilisation occidentale à l'aurore de sa période féodale, cette œuvre d'émancipation avait échoué, c'est qu'elle s'était heurtée au fait que socialement le travail était encore une servitude.

C'est surtout le XIII^e siècle qui chercha à fonder sa nouvelle image de la société sur la sagesse antique. Vincent de Beauvais résuma dans son *Speculum Magnum* tout ce qui pouvait être tiré des sources chrétiennes et des sources de la sagesse antique accessibles à cette époque; il créa ainsi la véritable encyclopédie du moyen âge à sa maturité. L'architecture gothique, la sculpture gothique et la peinture gothique sur verre en rayonnant du Nord de la France, n'ont rien fait d'autre ensuite que d'offrir à tous ceux qui avaient des yeux pour voir, ce même système de l'univers sous ses espèces sensibles.

On sait, surtout depuis les recherches de Didron et de Mâle concernant l'art religieux de la France médiévale, que cet art avait pour but de représenter symboliquement le monde terrestre et le monde supra sensible, et de fournir ainsi un moyen d'instruction aux masses qui ne savaient pas lire. Les témoignages en pierre de l'époque, où chacun peut encore lire aujourd'hui comme à livre ouvert, montrent plus directement et plus clairement que l'histoire des dogmes, ce qu'était alors la croyance commune. Il faut seulement tenir compte de ce que l'ordre du monde qui y est représenté, est en même temps conçu comme un ordre de valeurs. Puisque le moyen âge ne connaissait encore aucune représentation profane du monde, à côté de la représentation

religieuse, l'appartenance au royaume de l'être signifiait en même temps une appartenance au royaume moral des jugements de valeur, au royaume du devoir.

Quiconque veut encore aujourd'hui revivre cette image du monde en un endroit *unique*, ne le fera nulle part aussi complètement et aussi profondément qu'à Chartres. La cathédrale de Chartres, avec ses centaines de sculptures et ses centaines de vitraux, forme comme un pendant à Vincent de Beauvais, et elle est en même temps un sommet de la puissance configuratrice de l'art. Nulle part l'humanisme joyeux de la nouvelle période bourgeoise, opposé au sombre renoncement des débuts du moyen âge, n'apparaît avec une valeur plus impressionnante. L'aspect intellectuel en est révélé principalement par l'irruption de deux groupes d'idées : l'union chère au rationalisme antique entre la vertu et la sagesse anime les représentations des arts et des vertus agréables à Dieu ; le travail est honoré sous toutes ses formes. Le travail du paysan, le travail de l'artisan et le travail du savant sont considérés comme également respectables. Pour la première fois on accorde expressément à la représentation de la vie active le même rang qu'à celle de la vie contemplative. Au milieu des saints et des prophètes on rencontre Pythagore, Ptolémé, Euclide, Archimède, Cicéron et d'autres païens de l'Antiquité qui sont là comme les représentants des « arts libéraux », comme les modèles d'une vie agréable à Dieu.

Les représentations des trois formes du travail : le travail des champs, le travail de l'artisan et le travail intellectuel, subissent dans leur ensemble une évolution homogène. Quant à l'objet, on représente tout d'abord exclusivement le

premier « état nourricier », l'agriculture. La forme la plus ancienne est la représentation du cycle des mois du calendrier; le cycle des travaux agricoles y supplante peu à peu les figures symboliques du zodiaque usitées dans l'Antiquité. Mais dès que les corps de métier sont assez riches pour offrir des colonnes, des sculptures, des vitraux et d'autres décorations, les métiers des villes font aussi reconnaître leurs droits. En d'autres termes, l'Eglise prend ouvertement aussi sous sa protection ce genre de travail, et le reconnaît comme une forme de l'adoration rendue à Dieu. A Chartres, au début du XIII^e siècle, les seigneurs laïques offrirent quarante-cinq vitraux, les seigneurs ecclésiastiques quatorze, les dix-huit corps de métier quarante-sept, lesquels représentent quantité d'images de la vie professionnelle. Dans les grandes cathédrales (Chartres, Amiens, Bourges, Laon, Reims, Paris, Semur, Strasbourg, etc.), les représentations du travail professionnel finissent par dominer. A Saint-Marc de Venise, on cisla au début du XIII^e siècle, au-dessus de la voussure ornée du cycle de l'année rurale, une représentation encore plus grandiose des métiers des quatorze corporations. Dans les cycles plus vastes interviennent aussi bientôt le « corps enseignant » et le travail intellectuel en général, bien que tout d'abord ils apparaissent naturellement non point parmi les corps de métiers, mais parmi les « arts » (Chartres, Laon, Auxerre, Notre-Dame de Paris, Sens, Rouen, Clermont-Ferrand, Reims, le *Notarius* du palais des doges à Venise, etc.).

On trouve ainsi dès le début de la période de civilisation bourgeoise (comme chez Vincent de Beauvais le travail et la science unis dans la *doctrina*), l'accent mis à la fois sur le travail et

sur la culture de l'esprit comme étant la base d'une nouvelle dignité humaine. L'un des plus anciens témoignages de la révolte de la fierté bourgeoise contre l'orgueil des nobles est, certes, l'œuvre du poète Hammand Jacob van Maerlant. Ici est exprimée dès le XIII^e siècle, et une génération avant Dante, l'idée fondamentale de l'humanisme bourgeois, selon laquelle la dignité de l'homme ne dépend ni de la naissance ni de la fortune, mais de son activité et de sa culture : « N'est noble que celui qui a des mœurs cultivées et pures ».

La bourgeoisie urbaine, dont van Maerlant a exprimé les aspirations, employa son indépendance sociale à développer une culture propre. Elle eut ses écoles laïques à elle; elle fonda les premières bibliothèques publiques de prêt, et dut à une classe d'intellectuels naissante, composée de scribes, de professeurs et de prêtres à l'esprit libéral, l'accès aux trois sources de connaissance, à peu près inaccessibles autrement aux profanes : la Bible, l'ancien droit populaire germanique, et les échos de la sagesse antique, transmis par la scolastique. Ce savoir sérieux, moralisateur, point de départ de ce que la philosophie bourgeoise devait baptiser postérieurement du nom de « culture », s'éleva fièrement contre les « faux prophètes italiens », contre les troubadours, qui pourvoyaient au besoin de distraction d'une classe supérieure de nobles oisifs. La culture de l'esprit devait être non pas un dilettantisme de cour, mais le moyen actif de donner à la vie une forme à base de science et de conscience ; la culture, cela signifiait non pas raffiner le goût des jouissances, mais travailler avec abnégation à l'édifice d'une société nouvelle.

Que ce fait nouveau : « le respect du travail »

ait la signification d'une révolution sociale, c'est ce que l'on aurait peine à exagérer. Il n'implique pas seulement qu'une nouvelle classe bourgeoise exige désormais respect et pouvoir, parce qu'elle vit du travail de ses mains. La mentalité de cette classe implique en outre une exigence morale, adressée à la société tout entière, et l'Eglise, en tant que directrice du devoir universel, fait sienne cette exigence. Ainsi, il n'est plus seulement dit : « Celui qui travaille doit être honoré », mais il est encore dit : « Chacun doit travailler pour être honoré en ce monde et être sauvé dans l'autre ».

En proclamant ce principe, la bourgeoisie ne s'est pas seulement libérée elle-même. Elle a créé la base morale et juridique capable de libérer les paysans de la servitude sociale, et d'abolir plus tard l'esclavage, lorsque l'on commença à reconnaître l'homme dans le représentant d'une race étrangère. En vérité, lorsque la Révolution russe fondait la nouvelle constitution de l'Etat sur le vieil adage de toutes les insurrections communistes : « Quiconque ne travaille pas ne doit pas manger », elle ne faisait rien d'autre que de condamner le parasitisme capitaliste au nom d'une thèse fondamentale de la morale économique bourgeoise. Et cette dernière pouvait se réclamer de l'apôtre Paul, qui avait écrit lui-même : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas non plus manger ». Sur ce point le socialisme est d'accord non seulement avec l'antiféodalisme bourgeois du moyen âge, mais encore avec l'antiféodalisme capitaliste d'Henry Ford, le descendant des puritains.

C'est que le respect du travail mène à des conséquences sociales révolutionnaires, qui sont loin de se trouver épuisées ni dans le prolon-

gement américain du capitalisme « pur », « libéral », ni dans la protestation socialiste contre le capitalisme européen, féodal et « autoritaire ». Dès le début, ces conséquences apparurent dans toute leur netteté. Au xiv^e siècle, John Ball posa la question : « Lorsqu'Adam labourait et qu'Eve filait, où pouvait bien être alors le gentilhomme? », et cette question sonna comme une fanfare qui, telles les trompettes de Jéricho, fit s'effondrer les remparts de l'ordre féodal du moyen âge. Le paysan asservi n'avait pas en lui assez de force pour la faire résonner; son travail était un destin qu'il subissait, tandis que le travail du bourgeois était une réalisation voulue par lui-même. Le travail du paysan asservissait, le travail du bourgeois libérait. C'est pourquoi le paysan ne pouvait que se lamenter, abstraction faite des accès occasionnels de colère farouche. Par contre, le bourgeois possédait l'arme morale qui lui permettait de combattre, et en même temps l'outil qui lui permettait de construire et, comme il le fit pour la dernière fois lors de la Révolution française, de faire profiter les paysans eux-mêmes de sa victoire.

Cependant, à l'intérieur même de la bourgeoisie, cette éthique du travail se retournait contre les tentatives de certains éléments supérieurs pour se transformer de bourgeois du travail en bourgeois de la propriété. Cela se produisit en grand pour la première fois au cours des luttes qui, aux confins du xiii^e et du xiv^e siècles, mirent un terme à la suprématie politique de la grande bourgeoisie des marchands de laine et des drapiers. Tant que cette classe fut au pouvoir, elle fit de la séparation entre la propriété et le travail le fondement de ses prétentions à la suprématie. Elle se servit à cette fin du moyen toujours uti-

lisé par les parvenus qui, ayant réussi à émerger de leur milieu originel de travailleurs, ont acquis la possibilité de mener une existence oisive de consommateurs : elle s'adapta au style de vie du milieu non producteur, antérieurement accédé au pouvoir, c'est-à-dire, dans ce cas-là, au style de vie de la noblesse.

Les « grandes familles » bourgeoises, surtout pendant les deux dernières générations qui précédèrent leur chute, se mirent en majeure partie à placer leurs fortunes en biens-fonds, et à tirer leurs ressources de charges politiques, de prébendes, de l'affermage des impôts et des douanes, ou d'affaires de prêts, le tout strictement réservé aux familles dirigeantes. En Flandre, cette évolution fut encore plus prononcée qu'en Italie, où l'opposition féodale était plus forte, et où le raffinement général des mœurs tempérerait quelque peu ce relâchement qui semble être lié, chez les peuples privés de la tradition de la culture antique, à la libre expansion des instincts vitaux. Les nouveaux maîtres s'appelaient en Flandre *ervachtige lieden* (gens héréditaires), ils se firent qualifier de « here » (monsieur), se bâtirent en ville des « steenen » (manoirs en pierre), servirent dans l'armée comme cavaliers, marièrent leurs filles de préférence à des nobles, et acquirent autant que possible un titre de noblesse en achetant une terre nobiliaire. En revanche, le peuple les traitait de « lediggangers » (oisifs). Tant qu'ils exercèrent une fonction productive (tout aussi capitaliste qu'elle fût), leur pouvoir resta inébranlable; dès qu'ils passèrent de l'ascétisme bourgeois au luxe féodal, ils subirent le jugement de la révolution.

Ils pouvaient d'autant moins l'éviter, qu'ils avaient dès le début considéré le fait de s'adon-

ner à un travail physique et productif comme un motif suffisant pour être exclu de la participation au pouvoir politique. Tant qu'ils furent au pouvoir, le droit de vote et l'accès aux fonctions administratives municipales restèrent réservés à ceux « dont les ongles n'étaient pas bleus ». C'est à leurs ongles bleus que l'on reconnaissait les travailleurs de la laine, celle-ci étant toujours teinte d'abord au pastel. Or, la différence entre la main ouvrière et la main non ouvrière a depuis toujours été un des symboles les plus usités de la distinction entre les classes. L'appel au « poing calleux », que la bourgeoisie reproche depuis le XIX^e siècle aux ouvriers socialistes comme un manque de goût démagogique, n'est vraiment pas une invention socialiste. Ce n'est que la réplique prolétarienne à une thèse qui date des premiers efforts de la bourgeoisie pour s'élever, en qualité de classe « instruite et aisée », au-dessus de la classe des travailleurs.

Dans une direction opposée, l'histoire de l'Amérique du Nord au XIX^e siècle fournit un exemple du rapport essentiel qui unit la viabilité sociale de l'ordre bourgeois et son éthique du travail. Depuis l'époque des pionniers, le capitalisme s'est développé aux Etats-Unis, non point sur une base féodale, mais avec l'appui d'« ouvriers bourgeois ». Pendant la période classique du capitalisme américain, période d'ascension dont les influences « idéologiques », sensibles jusqu'à nos jours, ne doivent pas être sous-estimées, on admettait même parmi les riches qu'il n'est pas distingué de ne pas travailler. Aucun genre de travail physique n'y est dédaigné (uniquement parmi les hommes, il est vrai, car l'Amérique montre avec une particulière évidence le rôle décisif de la femme dans le pas-

sage au parasitisme des couches sociales qui ont réussi à s'élever.) C'est là une des raisons pour lesquelles l'aiguillon du sentiment d'infériorité sociale et, par suite, la « conscience de classe » au sens européen, font encore défaut chez l'ouvrier américain, longtemps après la fin de cette période classique du capitalisme américain. Tandis qu'en Europe on a honte d'être un parvenu, on est d'autant plus fier en Amérique d'être un *self made man*.

Certes, dès avant la fin du siècle dernier, s'accumulaient les indices permettant de présager que cette situation disparaîtrait un jour aussi en Amérique. Dès lors on remarque dans les Etats orientaux une influence européenne beaucoup plus intense que dans ceux de l'Ouest, plus jeunes et plus rapprochés de l'égalité primitive de l'âge des pionniers. Depuis la « *prosperity* » de l'après-guerre, la bourgeoisie américaine se trouve engagée dans le stade de transition qui sépare une civilisation fondée sur le travail et une civilisation fondée sur la propriété. Pourtant, la haute considération que les Américains professent pour le travail appartient encore aujourd'hui à ces phénomènes de l'histoire spirituelle, qui ne sont nullement de simples résidus idéologiques languissants, issus d'un organisme économique en décadence. Il faut y voir au contraire l'une de ces forces vivantes qui existaient avant même cet organisme économique, forces qui l'ont créé, et qui peuvent aussi, pour cette raison, lui survivre un temps prodigieusement long.

Cette mentalité économique américaine n'a plus rien de commun avec la fierté au travail de l'artisan médiéval et celle de l'ancien colon ou pionnier, que son origine historique. En réalité, c'est l'idéologie parfaitement moderne et con-

forme à l'esprit du capitalisme industriel américain, et c'est en grande partie aussi le secret de son succès exceptionnel. Le capitalisme pur, qui n'est affecté d'aucune tradition féodale, est ici l'héritier direct de la bourgeoisie pure de jadis, encore antiféodale. Et cet héritage lui fut transmis par le puritanisme du xvii^e siècle, qui fit de l'ascétisme bourgeois du producteur, avec son application, son esprit d'économie, la simplicité de son genre de vie et son honnêteté dans les affaires, la base psychologique d'un capitalisme extrêmement développé.

Il n'est d'ailleurs nullement étonnant que la « civilisation » capitaliste pure coïncide sur ce point avec la « culture » bourgeoise pure, car la loi vitale du capitalisme, comme Marx l'a démontré de façon convaincante, ce n'est pas l'accumulation en vue de la consommation, mais l'accumulation en vue de la reproduction du capital. C'est l'ascétisme bourgeois, par opposition au principe des nobles : « vivre et faire vivre les autres », qui a rendu le capitalisme possible. Et il est caractéristique pour la force autonome des impulsions psychologiques, que le capitalisme ne puisse continuer d'évoluer et de progresser que dans la mesure où il reste fidèle à ce principe originel. La protestation que le socialisme dirige contre lui ne prend toute sa force menaçante que du fait que le capitalisme, en tant que méthode de production, ne reste pas « pur », mais qu'il se transforme, tout au moins en Europe — dans cette Europe qui ne s'est jamais libérée complètement de la mentalité féodale — en un système politique néo-féodal.

Cette évolution repose, certes, sur des tendances économiques, que l'on pourrait appeler aussi intrinsèques, comme par exemple la

tendance du régime économique de la concurrence à évoluer vers le régime des monopoles. En Amérique, ces tendances se frayent également un chemin, et là aussi elles provoquent la résistance plus ou moins efficace des ouvriers, des paysans et des consommateurs. Mais si l'opposition socialiste de la classe ouvrière européenne menace de détruire tout le système, c'est parce que la rancune qui la soutient est alimentée par la condamnation du revenu qui ne provient pas du travail, revenu impliqué par l'éthique économique bourgeoise elle-même. Dès que l'économie capitaliste sert surtout à la consommation d'une classe supérieure, disposant de revenus qui ne proviennent pas du travail, dès qu'elle passe de l'ascétisme au luxe, ses fossoyeurs sont déjà là, et pour les mêmes raisons qui ont fait des bourgeois de jadis les fossoyeurs du féodalisme.

Ce serait donc une grave erreur de ne reconnaître dans l'estime souveraine du travail qu'une base de convictions économiques propre à une époque limitée, celle où la bourgeoisie était encore essentiellement une classe de petits artisans et de commerçants. C'est au contraire surtout dans les temps modernes que cette estime se propage, lorsque apparaît la bourgeoisie du commerce et de la haute finance. En particulier, elle laissa son empreinte sur le protestantisme.

L'éthique protestante du travail reflète, il est vrai, un état de la société, qui diffère essentiellement en plusieurs points de la situation sociale du haut moyen âge. C'est ce qui apparaît très clairement chez Luther, qui parmi tous les chefs de la Réformation s'est davantage inquiété de considérer la situation concrète des classes et de tirer les conséquences politiques de ses prémisses éthiques.

Le point de départ de la théologie morale du luthéranisme est encore, il est vrai, presque le même que chez saint Thomas d'Aquin, mais l'ambiance sociale s'est modifiée. La bourgeoisie ne vit plus dans un monde fermé, qu'elle peut affirmer dans une lutte dirigée à la fois contre le pouvoir féodal, et contre les « appétits usuraire » du capital commercial et financier alors en formation mais sans cesse réprimé. Le pouvoir monarchique a laissé libre cours au commerce et, par suite, à « l'économie politique ». Dès lors le pouvoir s'oriente vers le mercantilisme; la séparation des « états » devient un phénomène permanent à l'intérieur du monde bourgeois; la transformation du bourgeois en capitaliste devient un processus de la libre ascension individuelle, le mammonisme guette maintenant du dedans, non plus du dehors. L'idéal vers lequel s'oriente le protestantisme, n'est plus simplement un idéal bourgeois au sens de l'affirmation antiféodale et anticapitaliste du haut moyen âge. C'est un idéal petit-bourgeois, représentant la cause d'une classe sociale montante, qui éprouve de l'incertitude quant à l'union du travail et de la propriété, et qui cherche à remplacer les limites extérieures imposées jadis à son ascension par des normes et des justifications internes.

Ce qui, avant tout, est nouveau, par rapport à l'éthique médiévale de l'économie, c'est l'approbation donnée à la séparation sociale, qui oppose à l'intérieur même du monde bourgeois une classe des pauvres, un « état » du travail privé de la propriété, et une classe des riches. Cet état de choses est exprimé de façon très nette dans la Confession luthérienne du duc Christoph de Wurtemberg (1540), qui fait valoir

comme motif contre le vœu de pauvreté que : « celui qui est pauvre en vertu de son état, devra le supporter; mais s'il fait vœu de rester pauvre, c'est la même chose que s'il faisait vœu d'être éternellement malade ou d'avoir à jamais une mauvaise réputation ».

Moins facile est la justification qu'il faut apporter à la condamnation de l'autre extrême, que représente la richesse exagérée. Car la limite varie selon l'« état », et l'on considère maintenant comme un « état » non seulement la condition politique et juridique, mais aussi la situation économique dans laquelle on est né. Il y a maintenant aussi un « état » des « serfs », des ouvriers salariés dépendants, précurseurs du prolétariat industriel moderne. « Chacun doit voir ce dont il a besoin selon son rang, et mesurer ses biens d'après celui-ci... Or, ce que signifie Mammou, c'est le cas d'une nourriture superflue. » (*Sermon de Luther sur l'injuste Mammon.*) Il y a donc d'abord une juste mesure conforme au « rang ». Elle est assez facile à déterminer lorsqu'il s'agit des « états » inférieurs, car cette détermination dépend des « états » supérieurs. Mais il est d'autant plus difficile de trouver la mesure à laquelle ces derniers doivent se soumettre pour ainsi dire d'eux-mêmes.

Pourquoi y a-t-il ici à côté d'un « gain équitable » une « avarice infâme et maudite » ? Pourquoi, chez les Fugger, ce ne peut être « conforme ni à la justice ni à la piété, qu'une fortune aussi grande et aussi royale doive s'accumuler en un seul tas au cours de la vie d'un seul homme ? » C'est uniquement parce que la fortune bourgeoise ne peut pas, comme la fortune féodale, se justifier par la force, mais doit se justifier par le travail. En d'autres termes, le prix d'une mar-

chandise doit dépendre de la quantité de travail employé à sa fabrication. Mais s'il doit en être ainsi, c'est surtout pour protéger l'acheteur contre l'exploitation. La question de savoir si le travail dépensé n'implique pas aussi un travail salarié étranger, est par contre moins importante.

Tout à fait tranchante est, par suite, chez Luther, la condamnation portée contre toute acquisition de capital par l'intermédiaire de prêts, qui ne représentent aucun travail réellement effectué. « Tous ceux-là sont des usuriers qui prêtent à leur prochain du vin, du blé, de l'argent ou autre chose, de façon à faire rendre à ces choses un intérêt un an après ou passé tel autre temps convenu. » Il faut s'en tenir là, dût-on même dire que « s'il en est ainsi du prêt, l'intérêt ou le profit que l'on voulait réaliser avec la marchandise prêtée se perdrait alors ». (*Grand sermon contre l'usure.*) Il faut remarquer cependant que c'est le point de vue du bourgeois consommateur et non pas celui de l'ouvrier producteur qui décide ici. Car « ils veulent être sûrs et certains de leur intérêt et de leur bien, c'est pourquoi ils donnent leur argent, qui ne court aucun risque chez eux, et ils préfèrent de beaucoup que ce soient les autres qui travaillent avec cet argent et courent les risques, tandis qu'ils peuvent être oisifs et paresseux et ainsi néanmoins rester ou devenir riches » ; et « la nature et le mode de tout achat veulent que ce soit l'acheteur qui coure un risque avec la marchandise, et non le vendeur, qui s'est débarrassé de sa marchandise ». (*Petit sermon sur l'usure.*)

Les mêmes arguments qui parlent contre le bénéfice représenté par les intérêts et les hypothèques, militent en faveur du bénéfice commer-

cial. Car « l'argent prêté à intérêt a une base qui croît sans cesse et continue de rapporter sans qu'il y ait à se soucier des pertes subies par la somme principale, tandis que l'argent investi dans le commerce n'a rien de sûr; par suite il n'y a dans ce dernier cas aucun intérêt qui ne soit contingent, et sur lequel on puisse rien bâtir ». Le principe fondamental est donc ici qu'il est « équitable et juste qu'un commerçant gagne assez sur sa marchandise pour payer ses frais et être dédommagé de sa peine, de son travail et de ses risques ». De cette façon le marchand peut lui aussi obtenir sa « nourriture convenable ». C'est la situation du marché qui a soin de compenser les avantages et les désavantages « fortuits », c'est-à-dire, dans la terminologie moderne, la loi de l'offre et de la demande. C'est pourquoi il suffit « que l'on évalue la marchandise selon que l'offre et que la prend le marché général, ou selon la coutume du pays ». « Mais si tu avais un commerce, qui roulât sur cent florins à l'année, et si tu arrivais à gagner environ un, deux ou trois florins en sus de tous tes frais et du bénéfice convenable auquel tu pouvais prétendre pour ta peine, ton travail et tes risques, j'appellerais cela une faute dans le commerce, assez difficile à éviter, surtout dans l'étendue d'une seule année..., car c'est la nécessité et la nature de l'affaire qui te font commettre cette faute, et non pas la pétulance ni l'avarice. » (*Du commerce et de l'usure.*)

On ne doit donc condamner que les affaires où le libre jeu de l'offre et de la demande est faussé, soit par les intérêts exigés par les crédits et les cautions, soit par les « monopoles » ou les spéculations égoïstes. C'est ce qui a lieu si « quelques personnes achètent en totalité un bien ou

une marchandise dans une ville ou dans un pays, afin d'être les seuls à en avoir le contrôle absolu, et de pouvoir par conséquent en fixer et élever le prix, et vendre aussi cher qu'ils le veulent ou le peuvent ». La même condamnation frappe non seulement des procédés qui sont également condamnables du point de vue de la morale capitaliste et moderne des affaires, comme la tromperie sur la marchandise et la banqueroute frauduleuse, mais encore les trafics de commissions, l'achat d'entreprises en faillite, les sociétés commerciales, et les formations de trust dont le commerce de drap anglais fournissait alors des exemples. On condamne enfin le « commerce avec l'étranger..., lequel importe des marchandises qui ne sont d'aucune utilité, ne servent qu'au luxe et vident les gens et le pays de leur argent ».

Le point de vue de la bourgeoisie du travail apparaît encore dans la méthode d'après laquelle le commerçant est censé calculer le montant du bénéfice que doit lui rapporter son travail. « Tu dois calculer la durée et la quantité du travail; prends comme point de comparaison un simple ouvrier journalier exécutant un travail quelconque, et regarde ce qu'il gagne dans sa journée; calcule ensuite combien de jours t'ont pris la recherche et l'acquisition de la marchandise, la grandeur de ton travail ainsi que les risques que tu as courus. » On exige en outre, pour protéger les travailleurs en tant que consommateurs, que le commerçant ne profite pas des périodes de crise pour augmenter les prix. Il doit éviter « de majorer le prix d'une marchandise, qu'il aurait certainement vendue sans majoration si la misère du prochain n'était pas là; il doit donc éviter ainsi que par le fait de son avarice la marchan-

dise ait d'autant plus de valeur que la misère dont souffre le prochain est plus grande, de telle sorte que la détresse du prochain soit, tout comme la marchandise, un fonds et une valeur... Car si le pauvre doit payer la marchandise plus cher à cause de sa misère, cela revient à dire qu'il doit acheter sa misère ».

Les moyens que Luther recommande pour réaliser ces principes, sont : d'une part l'appel à la conscience du commerçant, et d'autre part, la réglementation des prix par l'autorité publique. Du point de vue théorique cela ne paraît pas signifier autre chose que ce qu'avait déjà dit saint Thomas d'Aquin. Mais en pratique il en résulte quelque chose de tout autre. Dans le milieu social du xvi^e siècle, les mots de « conscience » et d'« autorité publique » n'ont plus le même sens qu'au xiii^e siècle.

L'appel protestant à la conscience renonce aux moyens coercitifs de l'autorité ecclésiastique, dont disposait encore le catholicisme médiéval; il laisse en réalité la décision au jugement de l'individu. Par là s'ouvre une brèche dans l'économie précapitaliste, que l'individualisme de l'économie fondée sur la concurrence n'aura plus désormais qu'à élargir.

Une seconde brèche tout aussi importante résulte du fait que l'autorité publique a pris maintenant un tout autre caractère. Dans les cités du moyen âge, elle avait été démocratique. La bourgeoisie y administrait elle-même ses affaires intérieures de politique économique; dans tout ce qui concernait la réglementation des prix et des salaires, la sanction des autorités féodales, dont les villes tenaient leurs privilèges, n'était qu'une simple formalité. Au contraire, dans l'Etat monarchique hiérarchisé du xvi^e siè-

cle, l'autorité publique est placée au-dessus de la bourgeoisie. Elle représente une hiérarchie dans laquelle, au-dessous des couches bourgeoises des propriétaires, il y a une couche formée de non-possédants. Cette couche doit servir ; même là où elle n'est plus constituée par des serfs, on lui impose de force un état de sujétion féodale, auquel elle n'était auparavant que partiellement soumise, sous la forme d'une soumission politique générale. C'est cet ordre néo-féodal que Luther a en vue, lorsqu'il dit : « Soyez soumis à tout *ordre* humain. C'est en conformité à cette parole du Christ que nous devons vivre... Car le baptême libère non pas le corps et la fortune, mais les âmes. » (*Contre les bandes rapaces et meurtrières des paysans.*)

A cet *ordre* voulu de Dieu appartiennent non seulement les « états » au sens juridique du terme, mais aussi les professions, avec la distinction de fait entre situation dirigeante et situation subordonnée. « Agriculture et métiers » sont « établis par Dieu », et celui qui est « appelé » (*berufen*) par Dieu à ces « vocations » (*Berufe*), sert Dieu, attendu qu'il « doit être utile aux autres ». (*Du pouvoir séculier.*) Cette variation du thème : « Soumission aux autorités », ainsi que d'autres variations en nombre illimité, éclaircissent fort bien ce que l'on entend par la « nourriture » qui doit être conforme au rang social. L'obéissance, en raison de laquelle le travail doit être exécuté puisque le service rendu au patron est, en vertu de l'*ordre* voulu de Dieu, un service rendu à Dieu même, place le travail subordonné sur un tout autre niveau social que le travail libre du commerçant ou de l'entrepreneur.

En pratique, cela revient à dire que le maître sert Dieu directement par son travail, et qu'il

peut en fixer selon sa conscience la valeur-limite, tandis que le serviteur sert le maître et doit accepter, comme membre d'un « état » social subordonné, les conditions de travail et de vie imposées à cet « état ». Pour le maître, les moyens d'acquisition sont l'entreprise, l'achat et la vente sur le marché libre; pour le serviteur, ce sont l'obéissance et la vente de sa capacité de travail aux conditions imposées d'en haut. Au maître revient le bénéfice, au serviteur le devoir.

On voit comment se prépare ici la transition entre l'estime professée par la bourgeoisie pré-capitaliste pour toute espèce de travail, et la déconsidération dont ensuite la bourgeoisie capitaliste et possédante flétrit le travail subordonné. Le travail est encore considéré, il est vrai, comme la mesure de toutes les valeurs économiques et comme justifiant la propriété de la bourgeoisie. Mais en reconnaissant la hiérarchie des « états », avec sa distinction entre le travail libre, fonction dirigeante, et le travail subordonné, fonction d'exécutant, on prépare la dépréciation du travail du prolétaire dans la période capitaliste. Cette dépréciation réelle, qui se traduit économiquement par l'abaissement du standard de vie, et socialement par une subordination attachée à l'« état », n'est plus dissimulée que dans la religion, à travers l'idéologie qui, « devant Dieu », élève au même rang le travail de tous les « états ». L'intermédiaire théorique de cette dissimulation est fourni par l'opposition de « l'âme » au « corps » et aux « biens », moyen qui s'est révélé très fécond depuis, surtout en Allemagne, terre classique du revêtement idéaliste de la réalité. Le mérite égal de toutes les « âmes » devant Dieu revient moins cher à l'acheteur de la puissance de travail que le « mérite »

égal de tous les « corps » devant le coffre-fort.

Tout cela étant dit, l'opinion de Troeltsch sur « l'idée protestante de la profession au sens luthérien » ne paraît pas exagérée. Selon lui, cette idée « conservait chacun dans sa condition; elle exigeait seulement que chacun ait assez pour vivre, et que les pouvoirs publics garantissent ce droit à l'existence; quant au reste, il n'y avait qu'à supporter et souffrir les injustices du monde ». Les conséquences économiques du luthéranisme sont donc limitées à la consolidation de l'autorité gouvernementale et par là indirectement à la consolidation du mercantilisme, ainsi qu'à la constitution d'une classe ouvrière docile et patiente, qui, encore au début du XIX^e siècle, fournissait à l'industrialisme et au capitalisme naissants un matériel humain sans résistance.

Les formes non-luthériennes du protestantisme ont fait, comme on le sait, moins de concessions au féodalisme. Le point de vue de la soumission du sujet développé par Luther y fait complètement défaut, ou, en tout cas, s'y trouve beaucoup moins accentué. En revanche, elles ont d'autant plus résolument élargi l'autre maille dans le filet des entraves précapitalistes emprisonnant l'esprit industriel, à savoir l'autonomie personnelle de la conscience.

Une des plus curieuses énigmes qui s'imposent à l'interprétation sociologique et psychologique de la fonction réelle des doctrines religieuses, résulte de la contradiction apparente entre la théorie déterministe et la pratique volontariste du protestantisme, en particulier dans les courants issus de Calvin. En réalité, le déterminisme théologique, qui forme avant tout la base de la doctrine de la prédestination, est le pilier de la doctrine de la liberté personnelle. Il signifie en

pratique que les forces qui déterminent le destin corporel de l'homme, sont impliquées dans l'ordre politique marqué par le « péché », ordre qui, notons-le bien, s'identifiait encore essentiellement à l'ordre monarchique féodal. Il signifie en outre que ces forces imposent à chaque individu un destin différent et une tâche différente. L'action pratique de cette doctrine repose sur ce fait qu'il ne reste en fin de compte à l'individu, du moment qu'il s'oppose à l'ordre politique comme un être autonome et qu'il se trouve sans puissance devant la toute-puissance divine, aucune autre étoile conductrice que son propre savoir et sa propre conscience. Il peut et il doit, il est vrai, s'appuyer sur la connaissance que Dieu a donnée à l'homme grâce à la Bible; mais la manière d'interpréter et d'utiliser cette connaissance doit être laissée à lui-même.

Ceci signifie une attaque contre le féodalisme beaucoup plus décisive que celle entreprise par Luther, qui s'était, au fond, contenté de vouloir « déféodaliser » l'Eglise. Maintenant, il ne s'agit plus seulement de combattre la propriété foncière féodale de l'Eglise, son enrichissement par les taxes féodales, le choix autonome des prêtres emprunté au régime féodal, et l'autorité absolue du pape. Il faut que chaque homme soit son propre prêtre, mais il s'agit aussi pour lui, selon le mot de Salluste, d'être « le forgeron de son bonheur ». Seulement, il ne doit pas rechercher le bonheur : la part qui lui en revient est un effet de la grâce divine, et il peut espérer en recevoir d'autant plus qu'il sera plus conscient de son peu de valeur et de son indignité. C'est le succès seul qui décide, en tant que signe de la grâce divine. Qu'une importance exagérée ait été attribuée, surtout dans les ramifications postérieures

du calvinisme, chez les puritains et chez les quakers, à l'ascétisme, et même à l'ascétisme économique; qu'elle ait provoqué en fait une exagération correspondante du désir de gagner et de l'appétitude à gagner, cela ne représente pas plus, au fond, une contradiction véritable que la contradiction apparente entre la prédestination et l'autonomie de la conscience. Pratiquement cet ascétisme s'exprimait d'un côté par l'assiduité au travail, élevée au rang d'un devoir et menant au profit, et d'un autre côté par l'épargne, qui transforme le profit en propriété.

Le mieux pour résoudre cette énigme c'est de s'aider de la notion de compensation, créée par la psychanalyse, telle que l'a reconnue entre autres Oskar Pfister, en développant les résultats des recherches de Max Weber. Si ce furent les puritains qui eurent le plus de succès comme pionniers du capitalisme, c'est là un fait à rattacher de toute évidence à l'abaissement ascétique de soi-même, qui cherche, comme « résurrection triomphante de l'amour-propre écrasé », une compensation dans le succès économique. L'ascétisme sexuel avait, certes lui aussi, contribué à intensifier le sentiment personnel d'indignité et, par là, à accroître le désir impétueux de compensation, jusqu'au point où se réalise la malédiction des *Nibelungen* :

*Seul qui renonce au pouvoir de l'amour
Seul qui méprise les plaisirs de l'amour
S'approprie le charme magique
Qui permet d'imposer à l'or la forme de l'anneau.*

C'est ainsi qu'il devint possible d'arriver à une justification pratique du gain financier, c'est-à-

dire du plus profane de tous les besoins, en partant d'une attitude théorique qui était fondamentalement ascétique, détournée du monde.

Dans le protestantisme calviniste, cela apparaît plus fortement encore que dans le luthéranisme. Toutes les doctrines protestantes sont cependant d'accord sur un point, c'est que seul le gain bourgeois, qui est fondé sur le travail, est agréable à Dieu. Le protestantisme tant luthérien que non-luthérien a contribué à faire de la fièvre ardente de travail — contrairement au joyeux et commode contentement du moyen âge catholique — la force motrice de l'évolution vers le capitalisme industriel. Ce ne sont que les fondements théoriques qui diffèrent. Le luthéranisme met au premier plan l'idée du service envers le gouvernement séculier, le calvinisme insiste sur l'idée d'obligation personnelle et directe envers Dieu. Dans le calvinisme, les limites de bénéfice imposées aux besoins et aux prétentions par la hiérarchie des « états » ne jouent donc pas le même rôle que dans le luthéranisme : l'obligation au travail et le droit au travail y sont beaucoup plus des affaires individuelles. D'après la conception luthérienne, la valeur du travail « dépend non pas de la valeur de l'objet auquel il est consacré, mais uniquement du degré d'obéissance envers Dieu, selon lequel il est exécuté (Wünsch, *Evangelische Wirtschaftsethik*). La conception non-luthérienne, par contre, aboutit à séparer la valeur de l'œuvre et la personne de celui qui l'exécute, et à incorporer cette valeur dans le produit. Il n'y a donc rien d'étonnant que la doctrine de la valeur objective du travail, qui atteint son point culminant avec Adam Smith et Ricardo, soit née en Angleterre : l'économie la plus libérale suppose la conception économi-

que la plus libérale, et cette dernière, à son tour, présuppose la religion la plus libérale.

Sur un autre point encore, le protestantisme non-luthérien représente une éthique plus libérale de l'économie et du travail opposant un obstacle de moins à l'évolution vers la libre concurrence capitaliste. A côté de la propriété bourgeoise fondée sur le travail, le luthéranisme admet aussi pratiquement la propriété féodale, basée sur la force. Luther approuve (tout comme Goethe le fera encore trois cents ans plus tard, mais sous une forme légèrement atténuée) la violence faite en vue de l'ordre. Au contraire, calvinisme et puritanisme créent par leur individualisme l'impulsion spirituelle vers un ordre libéral et démocratique, où tout pouvoir vient d'en bas et doit se justifier devant le jugement moral des individus égaux en droits. Cela aussi facilite aux peuples de religion calviniste le passage à la conception purement objective et quantitative de la valeur du travail, conception qu'exige le capitalisme pur, non-féodal. Car ce n'est qu'en supposant la société constituée par des individus libres, et en supposant que toutes les fonctions sociales doivent s'accomplir dans le mouvement d'un marché soumis à une économie unique, que l'on peut parvenir à l'idée qu'il n'existe qu'une seule mesure pour toutes les richesses : celle du travail qui y est incorporé.

Calvin et ses successeurs créèrent par là la conception économique qui fut à la base du capitalisme libéral des pays européens occidentaux, surtout des pays anglo-saxons. Le luthéranisme, par contre, servit de médiateur dans le passage de la conception économique bourgeoise précapitaliste à cette alliance du capitalisme et du féo-

dalisme, qui est restée jusqu'à nos jours caractéristique pour l'Allemagne.

Le luthéranisme, le calvinisme et le puritanisme anglo-américain marquent les grandes étapes dans l'importance décroissante des différences entre les « états » et dans l'accroissement d'importance de la liberté de conscience individuelle. Considérées dans leur ensemble, ces gradations correspondent à l'arrière-fond social des divers courants protestants du *xvi^e* et du *xvii^e* siècle. En effet, la tendance antiféodale et individualiste se propage avec d'autant plus de force que la différence sociale entre classes dirigeantes et classes subordonnées est moins profonde, et que les éléments dénués ou pauvres de biens jouent dans ces mouvements un rôle plus important.

Ceci ne signifie pas toutefois que la situation sociale ait été la cause et la pensée religieuse, l'effet. Au contraire, on peut constater à chaque pas que les mouvements religieux ont eux-mêmes puissamment contribué à orienter le renversement social, par inhibition ou par stimulation, dans une direction déterminée. Le protestantisme et surtout le calvinisme, peuvent d'autant moins être considérés comme une simple suprastructure idéale de l'état des intérêts économiques et sociaux, que l'unité théorique de leur conception fondamentale fait face à une « infrastructure économique » tout à fait hétérogène. La même croyance réunissait les riches bourgeois des villes maritimes hollandaises, les paysans libres des vallées suisses, les laboureurs corvéables de l'Ecosse et plus tard aussi les colons-pionniers des forêts vierges américaines. Ici encore on ne peut tout au plus parler d'un intérêt commun qu'au sens d'un intérêt spirituel, réunissant

ensemble tous ces éléments qui devaient attendre la réalisation de leurs désirs d'un ordre universel nouveau, libéré spirituellement aussi des entraves féodales.

En faveur de l'action autonome des courants spirituels ainsi apparus, parle en outre leur persistance à travers les différentes phases de l'évolution économique et sociale postérieure. Les différences sociologiques de structure existant encore aujourd'hui entre les capitalismes allemand, français, anglais et américain, ne seraient pas ce qu'elles sont s'il ne s'agissait que de différences d'allure entre les évolutions d'une forme économique, progressant dans la même direction. Elles sont aussi déterminées dans une large mesure par des différences de mentalité économique, qui peuvent être ramenées aux différences du point de départ spirituel, antérieures de plusieurs siècles.

Admettons que ces dernières n'aient été rien d'autre au début que le simple reflet des diverses conditions économiques et sociales (ce qui ne veut tout de même pas encore dire « intérêts économiques de classes ».) Il n'en reste pas moins vrai que depuis lors, à travers toutes les variations de l'ambiance, elles ont influencé la transformation de ces conditions dans une direction qui était déterminée par l'impulsion primitive, et non pas par la situation nouvelle. L'ordre social capitaliste qui subsiste aujourd'hui en Allemagne se distingue de celui de l'Europe occidentale et de l'Amérique du Nord par des traits qui correspondent parfaitement à la différence entre le caractère semi-féodal du protestantisme luthérien et le caractère antiféodal du calvinisme et du puritanisme. Si un savant libéral tel que M. J. Bonn peut raisonnablement opposer la cons-

titution et la mentalité sociale autoritaire du capitalisme allemand contemporain au capitalisme libéral de l'occident, c'est là un fait qui ne peut être expliqué sans remonter à l'opposition qui, il y a déjà quatre siècles, intervenait entre le protestantisme autoritaire et le protestantisme libéral.

Dans tout ceci, il est absolument impossible de distinguer nettement causes économiques et effets spirituels, causes spirituelles et effets économiques. Les différences d'allure dans le développement des forces productives et dans l'évolution des méthodes de production sont encore moins aptes à donner une explication suffisante. Il est, certes, exact qu'en comparaison de l'Angleterre et de la France, le maintien de vestiges féodaux dans l'Allemagne moderne est en connexion avec le retard de son évolution vers le capitalisme industriel. Mais cette explication ne suffit pas à rendre compte de ce retard lui-même. Elle échoue déjà pour la bonne raison qu'au début du xvr^e siècle il ne pouvait être question d'une avance de ce genre. Ce n'est certainement pas la guerre de Trente ans qui est seule responsable, si l'évolution de la bourgeoisie allemande vers le capitalisme fut depuis lors refoulée; c'est aussi la mentalité de cette bourgeoisie même. La bourgeoisie allemande s'accommodait jusqu'à ces tout derniers temps de sa position subordonnée dans l'Etat autoritaire, tandis que la « déféodalisation » de la mentalité sociale de la bourgeoisie anglaise et française, fondée sur la religion ou sur la philosophie, poussait à la destruction de l'ordre féodal. Et lorsque, avec un retard considérable, le capitalisme industriel apparut enfin en Allemagne sur une base encore féodale, le luthéranisme fournit à la bour-

geoisie une base idéologique capable de satisfaire sa conscience, soit dans sa situation de classe dirigeante en face des classes inférieures, soit dans son obéissance dévouée et sa passivité politique envers les autorités féodales et monarchiques, et en même temps il mettait à sa disposition la « classe ouvrière docile et patiente » dont parlait Troeltsch.

L'influence des mobiles spirituels apparus quatre siècles plus tôt se fait d'ailleurs sentir non seulement dans la constitution sociale du capitalisme, mais aussi dans la constitution spirituelle de l'anticapitalisme socialiste. En comparant le socialisme allemand au socialisme de l'Europe occidentale, il n'est pas difficile de constater entre la conception autoritaire et la conception libérale des différences analogues à celles que M. J. Bonn a constatées dans le cas du capitalisme. L'importance exagérée que le marxisme populaire allemand a attribuée à la notion de classe; la dépréciation des valeurs de la personne dans sa pratique politique; son penchant pour les formes de tutelle gouvernementale et de socialisme d'Etat, lesquelles ne signifient rien de plus qu'un changement de fonction dans les tâches de l'ancien Etat féodal et monarchique; sa confiance dans l'efficacité de la réglementation administrative de l'économie; sa négation de l'autonomie de l'idée du droit en face de la relation de forces données; il y a là autant d'indices, le distinguant du socialisme de l'Europe occidentale, de même que le luthéranisme se distinguait déjà du calvinisme à l'époque précapitaliste. Jaurès avait sans aucun doute raison lorsque, dans son ouvrage célèbre sur « Les Origines spirituelles du socialisme allemand », il remontait non seulement jusqu'à la philosophie idéaliste

allemande, mais plus haut encore, jusqu'à Luther. On peut constater ultérieurement des effets analogues si l'on compare les deux types principaux du socialisme de l'Europe occidentale : le socialisme anglais et le socialisme français. La pensée du socialisme anglais est nettement fondée sur la morale évangélique des sectes protestantes non-conformistes. La pensée du socialisme français se fonde tout aussi nettement sur la morale rationnelle de la philosophie anticléricale du « siècle des lumières », philosophie qui, dans un pays où l'influence du protestantisme fut moins durable, servit de guide à l'opposition spirituelle de la bourgeoisie libérale contre le féodalisme, en lui ouvrant la voie d'une opposition de la pensée profane contre le cléricalisme catholique.

Mais peu importe la façon dont on pourrait interpréter dans le détail ces différences et ces rapports. Il est en tout cas évident que la direction, l'allure et les formes de l'évolution qui mena au capitalisme industriel, furent en partie déterminées par l'apparition d'une mentalité économique qu'une vue d'ensemble peut considérer comme la naissance de l'esprit capitaliste : et c'est à cette naissance que le protestantisme a contribué, longtemps même avant la constitution d'un ordre capitaliste industriel.

Il serait néanmoins tout aussi superficiel et faux de voir dans l'apparition de l'esprit capitaliste « la » cause unique de l'apparition du capitalisme, que d'affirmer l'inverse. Les deux processus ne peuvent être séparés l'un de l'autre ; ils se conditionnent mutuellement dans chaque phase du devenir. Le capitalisme n'aurait pu s'épanouir, si des événements appartenant à l'histoire de l'esprit n'avaient pas créé les mobiles

nécessaires à son développement et éliminé les obstacles de sa route. Mais cette évolution historique de l'esprit fut de son côté stimulée par la transformation des institutions en même temps que des intérêts correspondant à celles-ci. Ce ne sont ni le protestantisme (comme on l'a conclu des écrits de Max Weber, peut-être à tort, mais non sans que l'auteur en soit un peu responsable) ni le judaïsme (comme Werner Sombart l'a parfois affirmé) qui ont à eux seuls fait naître le capitalisme, en engendrant l'« esprit capitaliste ». Les forces qui agissaient dans la direction du capitalisme à partir des nouvelles possibilités de gains offertes par l'économie libérale, et des buts nouveaux proposés à la vie par la pensée occidentale, étaient déjà à l'œuvre longtemps avant l'apparition du protestantisme, et elles l'étaient en un domaine beaucoup plus vaste que celui sur lequel pût jamais régner le capital juif. Les contre-coups idéologiques de cette tendance peuvent être déjà constatés dans le catholicisme avant la Réformation. Mais, sans aucun doute, les différentes formes sous lesquelles la religion a essayé, depuis le moyen âge, de résoudre pratiquement la tension entre l'idée primitive et l'idéologie postérieurement constituée, c'est-à-dire, dans l'ordre décroissant de leur « affinité chimique » pour le capitalisme : le judaïsme, le calvinisme, le luthéranisme et le catholicisme, ces différentes formes, disons-nous, ont influencé la direction de l'évolution capitaliste en même temps que la structure politique et spirituelle correspondante de la vie des nations, suivant un mode que l'on ne peut interpréter simplement comme l'effet spirituel de causes économiques.

Considéré dans son ensemble, le protestan-

tisme présente une double face, car il correspond à une phase de l'évolution de la civilisation bourgeoise, où d'un côté la bourgeoisie luttait encore contre les puissances du passé féodal, et, d'un autre côté, avait déjà le sentiment d'être une classe en marche vers le pouvoir. C'est ce qui apparaît également dans l'ambivalence, à première vue assez paradoxale, de l'influence religieuse et spirituelle de la Réformation.

D'une part, le protestantisme engendra un sentiment religieux intense. Il exigeait qu'on prît au sérieux l'enseignement du Christ et surtout les commandements de la morale évangélique. Il justifiait sa lutte contre la mondanité de l'Eglise catholique en montrant que cette dernière avait trahi la foi primitive. Il regardait en arrière dans la mesure où il proclamait sa volonté de rendre à cette foi sa signification et sa vigueur primitives, et de remonter pour cela jusqu'aux sources contenues dans les vieux livres saints.

Mais, d'autre part, le protestantisme a contribué d'une manière décisive au processus qui dans l'humanisme laïque de la Renaissance trouva son parallèle, et sa prolongation ultérieure dans la philosophie du siècle des lumières; processus, dont le sens général fut désigné non sans raison comme une « sécularisation de l'univers ».

En appeler aux textes bibliques contre les sentences pontificales signifie d'une part, il est vrai, un retour aux sources primitives de la foi. Mais, d'autre part, le chemin est ainsi frayé vers une situation, où seules la raison de l'homme et sa propre conscience établissent un lien entre lui et la parole écrite qui lui est donnée. D'ailleurs, la parole écrite est entre temps devenue parole imprimée, et l'invention de l'imprimerie est

comme condition matérielle du succès de la Réformation, non moins essentielle que le contenu de la Bible comme prémisse spirituelle de la pensée protestante. La science, comme connaissance des choses de ce monde, peut désormais se présenter aux côtés de la théologie, qui est une connaissance des choses divines. Dès lors, le chemin est libre pour une organisation de la vie, qui soit déterminée non plus par l'obéissance envers l'Eglise représentant la communauté, mais par le libre jeu des connaissances et des intérêts personnels. Or, ces connaissances et ces intérêts adviennent à l'homme qui trouve en soi-même son propre fondement, et par la « nature » et par la « raison ».

Il est vrai que le protestantisme ascétique du Nord accentue tout autrement ces mots que l'humanisme laïque de l'Europe méridionale, plus confiant dans la vie. Pour le protestantisme du Nord, la nature et la raison humaines font partie d'un monde soumis au péché, à la merci duquel l'homme se trouve livré parce qu'il est lui-même un pécheur. Au contraire, pour l'humanisme laïque, conformément à la tradition antique qui vit en lui, ces mots rendent un son beaucoup plus joyeux. Cet humanisme admet que l'homme peut très bien s'organiser comme chez lui dans la nature, à condition de bien se servir de sa raison. Mais quant au résultat final, tout cela revient à peu près au même. Peu importe qu'on chasse Dieu du monde en le plaçant respectueusement bien au-dessus de ce même monde, ou en l'en exilant sans respect; l'image que l'on se fait du monde devient une image profane, les valeurs qui doivent être réalisées ici-bas sont des valeurs profanes, contenues dans la nature et accessibles à la raison.

Cela s'applique aussi à la conception du monde économique et social, où le travail, comme création des valeurs, et la richesse, comme possession des valeurs, sont désormais rapportés de plus en plus nettement à des valeurs objectives, qui ont l'utilité pour mesure, et que l'on évolue selon le procédé des échanges du marché libre.

Ce processus, auquel ouvrit la voie la morale économique protestante, se poursuit durant les siècles qui précèdent la révolution industrielle. Il devient de plus en plus clair qu'à la notion rapportant le travail à la personne de l'exécutant, est substituée celle qui le mesure à l'utilité du produit. Il est de plus en plus visible que la conception de la propriété comme d'une charge ou d'un mandat, cède la place à celle qui y voit un droit acquis.

Par là même, la conception du travail se détache peu à peu de ses fondements scolastiques. Les fondements en deviennent de plus en plus profanes. François Bacon (1561-1626), pour qui tout savoir et toute action doivent augmenter le pouvoir de l'homme sur la nature, représente le trait d'union entre l'humanisme et le « siècle des lumières » ; il énonce d'un seul trait : « L'homme doit travailler pour la gloire de Dieu et pour le soulagement du destin des hommes ». Déjà, chez Locke (1623-1704), on trouve cette idée que Dieu a ordonné à l'homme le commandement de « s'assujettir la terre par le travail », et que pour cette raison la propriété acquise par le travail est inviolable.

L'union indissoluble, fondée sur l'utilité publique, de la vie et du travail d'une part, du travail et de la propriété de l'autre, forma au XVIII^e siècle le centre de la théorie de l'économie bourgeoise, dont la forme la plus prononcée se

trouve chez Adam Smith. Lorsque Sieyès écrivit la célèbre déclaration-programme de la Révolution française : « Qu'est-ce que le tiers état ? Tout ! », il la justifia en disant que le tiers état représentait les producteurs laborieux, tandis que les deux « états » supérieurs n'étaient constitués que par des consommateurs oisifs. Il est très caractéristique pour la transformation des principes bourgeois en leurs conséquences socialistes, que Karl Marx ait dû fonder toute sa critique du capitalisme sur la théorie de la valeur du travail de Ricardo, le dernier des grands continuateurs d'Adam Smith. L'arme spirituelle, avec laquelle Marx toucha au cœur l'exploitation capitaliste, avait été forgée par la science bourgeoise dans sa propre lutte contre le revenu acquis en dehors du travail.

VI

LES VERTUS BOURGEOISES

Il n'y a vol que lorsqu'un individu ou un groupe d'individus s'approprient des richesses en violation de la loi générale qui préside dans une société à l'acquisition de la richesse... Il y a des opérations capitalistes qui, dans la rigueur du terme, sont des vols ou qui confinent au vol. Mais l'action capitaliste elle-même n'est pas un vol. Elle est le contraire du vol, car le vol généralisé détruirait toute richesse.

JEAN JAURÈS.

Ce qu'il y a de nouveau et de caractéristique dans la mentalité économique bourgeoise, telle qu'elle s'est constituée depuis la fin du moyen âge et particulièrement depuis l'influence du protestantisme, ce n'est pas la soif du lucre comme telle, mais plutôt une conception particulière des conditions rendant licite le profit pécunier. Cette conception s'est développée, il est vrai, en différentes périodes, selon les pays et les époques. Mais elle représente toujours un système d'entraves, sur lequel s'élève le système des justifications.

De tous les penseurs qui ont étudié les rapports entre l'apparition de l'esprit capitaliste et les courants religieux de l'époque pré-capitaliste, c'est Max Weber qui a su démontrer de la manière la plus convaincante, que la différence entre l'esprit « capitaliste » et l'esprit « non-capitaliste » réside non pas dans la force de l'instinct acquisitif, mais dans la manière de régler ses manifestations.

Selon lui, l'« instinct acquisitif » n'était pas moins développé à l'époque pré-capitaliste, et « la soif de l'argent n'est pas moindre en dehors du capitalisme bourgeois qu'à l'intérieur de la sphère spécifiquement capitaliste, malgré ce qu'a pu imaginer l'illusion des romantiques modernes. » « A toutes les périodes de l'histoire il y a eu une avidité sans scrupules, rebelle à toute norme intérieure ». L'avarice du mandarin chinois, de l'aristocrate de l'ancienne Rome ou de l'agrarien moderne défie toute comparaison. Et la cupidité du cocher napolitain ou du *barcajuolo*, plus encore celle du représentant asiatique des professions analogues et celle de l'artisan des pays sud-européens s'exprime même, comme chacun peut le constater à ses dépens, d'une façon infiniment plus aiguë et surtout infiniment moins scrupuleuse que par exemple celle d'un Anglais en semblable cas. Le règne universel du manque *absolu* de scrupule dans la poursuite intéressée du gain fut précisément un caractère spécifique de ces pays dont le développement capitaliste est resté « arriéré ». Comme tout fabricant le sait, le manque de « conscience » *consenziosita* chez les travailleurs de ces pays fut l'obstacle principal à leur progression capitaliste, et il continue, dans une certaine mesure, à l'être. Le capitalisme ne peut davantage... « utiliser

l'homme d'affaires complètement dénué de conscience. » (*Aufsätze zur Religionssoziologie*, pp. 37 et sq.)

Si dans les tout derniers temps se sont accumulés les scandales, qui ont amené devant les tribunaux hommes d'affaires et entrepreneurs sans conscience, cela n'est pas tant une révélation de l'essence du capitalisme qu'un symptôme de sa crise et de sa dissolution. En fin de compte, ce sont les forces dominantes de l'organisation capitaliste qui, au nom du droit sur lequel cette organisation est fondée, jugent et condamnent ces capitalistes qui contreviennent aux normes légales et traditionnelles. La survie du régime capitaliste dépend précisément de son aptitude à conserver ces normes.

C'est grâce à ces caractéristiques de l'éthique économique traditionnelle que l'Europe méditerranéenne qui subit le plus fortement l'influence de la culture antique, a fourni à l'ancien capitalisme financier et commercial, orienté vers le gain indépendant du travail, un terrain plus favorable qu'au capitalisme postérieur, industriel et productif. Les Romains surtout connurent le capitalisme non pas comme une forme de production industrielle, mais uniquement comme un moyen d'enrichissement par les affaires financières et commerciales, lesquelles avaient pour but, étant donné le caractère impérialiste de l'Etat, non pas de créer des valeurs nouvelles, mais de s'approprier les valeurs étrangères déjà existantes. Une maxime populaire disait: *In emptionibus et venditionibus sese circumvenire licet*. (En vendant ou en achetant, il est permis de se duper mutuellement.) Même dans l'Europe contemporaine, cette conception est d'autant plus répandue que l'on

s'éloigne des bords de l'Océan Atlantique et de la Mer du Nord et que l'on se rapproche des bords de la Méditerranée. Elle trouve d'ailleurs un phénomène complémentaire dans la dépréciation morale du commerce qui s'est conservée dans la religion catholique — tant officielle que populaire — des peuples méridionaux, beaucoup plus accentuée que dans les religions protestantes des peuples nordiques. Il est évident que depuis le déclin du Moyen Age, une mentalité économique de ce genre favorisa davantage l'accumulation primitive du capital par un capitalisme exploiteur que le développement d'une production obligée de lutter sur le marché mondial avec des concurrents égaux, obligée par conséquent de compter sur la probité commerciale et non sur la suprématie sociale.

D'après Huizinga (*Herbst des Millelalters*, pp. 31 sq.), on enregistre immédiatement avant l'apparition de l'esprit capitaliste les symptômes suivants : « Aucun mal n'est plus ressenti à cette époque que la cupidité... Elle est le péché de ce temps... La richesse n'a pas encore ce caractère de fantôme insaisissable, que les institutions modernes de crédit lui ont conféré, c'est encore l'or jaune lui-même que voit avant tout l'imagination. L'emploi de la richesse n'a pas encore le caractère automatique et mécanique que lui donnent maintenant les occasions multiples de placement prolongé. La satisfaction s'obtient encore sous les formes les plus extrêmes de l'avidité et de la prodigalité... C'est justement son alliance avec une arrogance primitive et féodale qui donne à la cupidité du Moyen Age tardif ce quelque chose d'impétueux, de passionné, de désespéré, que les époques ultérieures semblent avoir totalement perdu. Le

protestantisme et la Renaissance ont prêté à l'avidité un contenu éthique, en la légitimant comme stimulant utile de la prospérité. Son honteux stigmate disparaissait à mesure que l'on célébrait avec moins de conviction le renoncement aux biens de la terre. »

Bien entendu, le capitalisme n'aurait jamais pu se développer à partir de la culture bourgeoise du haut Moyen Age, s'il n'y avait pas eu les magnats de l'industrie et du commerce, doués des qualités du seigneur féodal : témérité, soif du butin, désir effréné de lutte et de puissance sans scrupule.

L'histoire du premier capitalisme, riche en sang et en larmes mais aussi en actes héroïques, tels qu'en montrent beaucoup d'autres phases du capitalisme industriel ultérieur, aurait été impossible sans quelques hommes exceptionnels, qui appartenaient moins à la race des marchands qu'à celle des « vikings », des flibustiers et des « condottieri ». Pourtant il y eut partout et toujours de ces hommes dévorés d'ambition, sans que pour cela le capitalisme se soit développé, y eût-il même de l'or en abondance. Notre Moyen Age occidental était plein de cette sorte de gens, mais dans la plupart des cas ils devaient s'imposer par des moyens autres que celui de l'acquisition légitime. Pour que ce dernier chemin leur soit ouvert, d'autres conditions devaient être réalisées, qui assurèrent au nouvel ordre économique la stabilité, sans laquelle le nerf vital lui aurait été coupé avec le crédit.

Le fondement de cette stabilité est d'un caractère moral. Le capitalisme n'a pu se développer que chez les peuples qui possédaient ce fondement moral. Un capitalisme bouddhiste serait inconcevable, parce qu'il n'aurait rien à

offrir au bouddhiste qui justifierait à ses yeux la peine d'un travail industriel ou qu'il ne pourrait obtenir plus facilement d'une autre manière. La loi religieuse — dont l'influence n'est certes pas indépendante du degré d'évolution sociale déjà atteint — détermine aussi entre autres valeurs, les besoins. Combien y a-t-il d'Européens pour comprendre la réponse du jeune coolie javanais, à qui l'on demandait pourquoi il restait accroupi devant sa case au lieu d'aller travailler : « J'ai déjà mangé du riz aujourd'hui, et je ne suis pas amoureux! »

Les missionnaires des différentes Eglises chez les peuples païens ont toujours été en fait les pionniers de la colonisation économique, parce qu'il devait y avoir d'abord des catéchistes, avant qu'il pût y avoir des consommateurs, des agents, des ouvriers et des employés dignes de confiance. Le capitalisme américain est un produit des vertus puritaines. Les Peaux-rouges, avec leur culture de chasseurs et de guerriers, n'auraient pu l'implanter sur ce même sol. La Russie, plus richement douée pourtant par la nature que les Etats-Unis, ne l'a pas produit non plus, et après en avoir tenté l'essai, elle a dû constater, à sa grande inquiétude, qu'il était plus facile d'enseigner aux Russes les idées politiques du prolétariat européen que ses habitudes de travail, son zèle et sa conscience de producteur.

Les vertus bourgeoises qui constituent la condition préalable de l'évolution vers le capitalisme, s'appellent application au travail, économie, modération, honnêteté, exactitude et confiance.

Le premier commandement de l'économie bourgeoise, c'était la condamnation absolue du

fruit de la rapine et la sanctification du gain obtenu par le travail. Il n'y avait plus désormais à brigander; il n'y avait qu'à *gagner* sa vie.

Chose curieuse, le mot souvent cité de Proudhon « La propriété, c'est le vol » peut s'appliquer à presque toutes les formes d'économie, sauf au capitalisme. Il était encore certainement applicable à la société féodale, du moins à son début. Il l'était encore à l'exploitation coloniale pendant la période de transition vers le capitalisme industriel moderne. La colonisation s'effectuait alors encore sous la forme d'une conquête militaire du pays au sens agraire et féodal du terme, avec la seule différence que le droit au butin devait être bientôt exclusivement réservé à l'Etat ou à la couronne. Il faut toutefois remarquer à cette occasion que les peuples anglo-saxons, qui furent les premiers possédés de « l'esprit du capitalisme », furent aussi les premiers à passer du *brigandage* colonial à l'*éta-blissement* colonial et au *travail* colonisateur. Mais le capitalisme européen est né sous la loi selon laquelle on ne devait plus *ex-proprier*, mais seulement *ex-ploiter*.

Nous touchons ainsi à la réflexion amère, que le capitalisme n'est, en fin de compte, rien d'autre qu'un vol légalisé, qui s'exerce sur les classes inférieures au lieu de s'exercer contre des individus sans défense. Néanmoins on ne doit pas dédaigner la différence qui réside dans le fait de la légalisation, c'est-à-dire dans l'obligation morale et juridique imposée à l'instinct acquisitif. Il est suffisamment fâcheux pour l'ouvrier d'avoir le sentiment d'être « exploité » par le patron, le propriétaire et le commerçant. Mais il lui serait certainement encore plus désagréable que ces messieurs habitent des donjons

fortifiés au lieu de bureaux et de boutiques, et s'amuse de temps en temps à voler ses biens, à violer ses filles et à incendier son toit.

Les contrats de travail, de location et de vente entre possédants et non-possédants dissimulent, il est vrai, un dépouillement social, mais ce sont tout de même des contrats qui transforment le rapport des parties contractantes en un rapport juridique. Le capitaliste se trouve là dans une situation semblable à celle de Wotan, dans *L'Or du Rhin* de Wagner, lorsque Fasolt lui dit : « Sois fidèle aux pactes ! Ce que tu es, tu ne l'es que grâce aux pactes ! » Un dieu auquel on peut de la sorte rappeler l'approche du crépuscule des dieux, est tout de même un compagnon plus supportable qu'un dieu qui n'a besoin d'obéir à aucune autre loi que son bon plaisir. Car le sujet du droit peut transformer la loi, et c'est là tout le sens historique du mouvement socialiste, l'explication de l'importance énorme de la démocratie, qui a converti le prolétaire objet du droit en sujet du droit bourgeois. « Au nom du droit », est une arme particulièrement efficace, lorsque l'on peut l'emprunter à l'arsenal de l'adversaire. Or, c'est ce que peut faire le prolétaire exploité dans son procès contre le capitalisme, non seulement parce qu'il prend une part active à l'évolution de ce procès, mais surtout parce que les principes juridiques qui, dans leurs effets institutionnels, ont rendu possible l'exploitation, condamnent cette dernière en raison de leur signification fondamentale.

On pourrait renverser le paradoxe de Proudhon, sans détruire pour cela la proportion de vérité et d'erreur qu'il contient : « La propriété, c'est la fin du vol. » La propriété bourgeoise met un terme au brigandage féodal. A la

conquête violente succède le gain mérité; à la justification par la force se substitue la justification par le mérite, et de cette dernière découle l'obligation morale de justifier le gain.

Sur quel principe repose, par exemple, l'accusation d'exploiter la capacité de travail, telle que Marx l'a fondée dans sa doctrine de la plus-value? Elle est liée à la supposition tacite, que seul est moral le rapport de vente et d'achat, dans lequel on échange des valeurs *égales*.

Du point de vue de la mentalité économique féodale, par exemple, il ne peut y avoir d'exploitation en aucun cas. Tout rapport de subordination sociale dans la société féodale est un rapport de force. Le seigneur féodal n'a pas besoin d'exploiter, car il a le pouvoir et le droit de contraindre. Le sentiment d'une exploitation économique n'apparaît que là où il s'agit d'une opération financière du type commercial bourgeois : contrat d'achat et vente, location, bail à terme, prêt à intérêts, contrat de travail. Car c'est seulement alors qu'il y a unité de mesure pour les valeurs échangées, seulement alors que le rapport de dépendance apparaît sous la forme d'un échange économique inégal. La norme du jugement qui proclame l'exploitation est empruntée à l'éthique économique bourgeoise : les valeurs échangées doivent être égales; si par l'effet de la contrainte ou du besoin elles sont inégales, il y a exploitation. Aussi, pour démontrer l'exploitation cachée dans le contrat de travail, Marx dût tout d'abord le considérer comme un contrat de vente et d'achat dans lequel la capacité de travail joue le rôle de marchandise, afin de pouvoir attaquer les conséquences de l'économie politique bourgeoise à l'aide de ses propres principes théoriques. Et ces

principes sont beaucoup plus anciens que l'économie politique classique du XVIII^e et du XIX^e siècle. Dès le XIII^e siècle Thomas d'Aquin pose comme principe, que c'est commettre une injustice et un péché que d'acheter une chose à un prix inférieur à sa valeur ou de la vendre à un prix supérieur.

Par conséquent, le butin féodal n'était pas malhonnête du point de vue de l'éthique économique de l'époque, tandis que l'exploitation capitaliste est malhonnête en raison même de l'éthique de l'économie bourgeoise. C'est pourquoi la bourgeoisie, dès qu'elle est devenue une bourgeoisie de la propriété, a éprouvé inquiétude et tourment dans sa conscience sociale, alors que le même tourment avait été épargné à la robuste assurance des seigneurs féodaux. Les signes les plus anciens de cette inquiétude de la conscience se trouvent à partir du XVI^e siècle dans les efforts des théologiens, des philosophes et des économistes pour fonder des doctrines capables de concilier la propriété bourgeoise et la valeur du travail. La bourgeoisie établit ainsi l'exigence morale essentielle, dont elle impose la réalisation au capitalisme, comme à sa création propre : équivalence de toutes les marchandises échangées, conformément à l'unité du travail incorporé en elles, d'où caractère proportionnel de la production et du salaire, et immoralité du revenu acquis sans travail.

De la haute estimation du travail dérivent toutes les vertus requises et stimulées par l'éthique de l'économie bourgeoise. Les pionniers protestants de l'esprit capitaliste ne furent pas les premiers à prêcher l'assiduité au travail, l'économie et la modération. Déjà le premier humanisme catholique du Moyen Age les avait pres-

crites sans les exiger, seulement de la part des classes sociales inférieures.

Ce n'est pas un hasard que presque tous les fondateurs et chefs des ordres mendiants du haut Moyen Age aient été d'origine bourgeoise. L'ascétisme monastique ne représentait, il est vrai, que le point extrême de la réaction contre la vie licencieuse des princes féodaux et surtout des princes de l'Eglise. Tout en influençant fortement l'opinion, cet ascétisme restait en marge de la société; il perdit bientôt sa signification sociale générale, et se convertit à la fin du Moyen Age en un mysticisme individuel. En revanche l'ascétisme modéré qui oriente, surtout au *xiv^e* siècle, la vie de la bourgeoisie vers une norme idéale, prend une importance centrale. Ici l'ascétisme provenait de la pensée chrétienne, la mesure provenait de l'héritage hellénique. D'où l'union étrange entre l'aspiration chrétienne à la perfection absolue, et l'idée fondamentale de l'éthique aristotélicienne, selon laquelle la vertu consiste à observer la mesure et à éviter les extrêmes.

Si, comme je le pense, l'essence de la culture consiste à sublimer, au moyen d'entraves imposées par la conscience, les instincts naturels de l'être humain, c'est-à-dire à les diriger vers des fins spirituelles, le *xiv^e* siècle représente déjà un zénith de l'évolution de la culture. Celui qui voudrait contempler la hauteur atteinte alors par la culture, n'a pas besoin de quitter l'Allemagne. Il n'a qu'à contempler par exemple la statue équestre de Bamberg, ou les statues des donateurs Ekkehard et Uta à Naumburg, ou encore le tombeau de Henri-le-Lion dans la cathédrale de Brunswick, ces chefs-d'œuvre ont des nobles pour modèles, mais leurs artisans sont

des bourgeois. Chacun peut se rendre compte, en les contemplant, que la beauté sublime, l'unité parfaite du corps, de l'âme et de l'esprit, proviennent de la maîtrise des instincts naturels; que l'épanouissement complet des forces culturelles créatrices suppose un équilibre spirituel, dont le principe est la volonté de mesure.

Il importe de ne pas voir seulement ici, comme le font trop souvent en Allemagne les mystagogues de la culture, une pure « civilisation », pour ne considérer qu'une impuétuosité barbare, en raison de son manque de mesure et de discipline, comme la culture véritable. La barbarie peut être le point de départ d'une culture, mais elle n'est pas la culture elle-même; la culture ne commence que là où la vie est configurée, d'après une forme et une mesure. Ce sont les rives qui dirigent le courant. En tout cas, la volonté de barbarie ne peut jamais créer une culture, car le désir conscient d'une force sans entrave est l'indice psychologique le plus sûr d'une faiblesse dissimulée, qui cherche à donner le change au moyeu d'une naïve démonstration de force. Par contre : « La vertu grecque, la mesure, signifie force consciente. » (Rodin.)

En partant de cette même considération que tout progrès culturel provient de la maîtrise des instincts primitifs au profit d'une fin idéale, plus lointaine et plus élevée, il faut reconnaître à la bourgeoisie précapitaliste le mérite historique du fait culturel créateur par excellence, dans la mesure où elle a substitué à une culture de la pure jouissance une culture du travail. Certes, à un stade ultérieur, au stade capitaliste de son évolution, la bourgeoisie chercha à revenir à la culture de pure jouissance et à dévaloriser le

travail auquel ses ancêtres avaient dû jadis leur affranchissement social, en l'abandonnant à une classe inférieure, asservie et méprisée. Mais cette dernière a appris le travail de la bourgeoisie, et elle lui a emprunté des besoins et des exigences qui ne peuvent être satisfaits que par un travail toujours plus productif. En ce sens aussi, la volonté d'une culture socialiste de travail n'est que la continuation d'une œuvre, dont une grande partie de la bourgeoisie s'est lassée par satiété. C'est en ce sens également que l'appropriation par le prolétariat des vertus bourgeoises traditionnelles de travail est une condition psychologique décisive du socialisme.

Le renversement de toutes les valeurs que provoqua la nouvelle culture du travail a créé avant tout une valeur nouvelle : le temps. Car le temps est désormais le temps de travail. Il reçoit ainsi une valeur propre. Il faut le ménager et le compter. Et comme le travail industriel est un travail en commun, il doit être exactitude. L'horloge est l'instrument symbolique de la culture bourgeoise, et elle le fut longtemps avant que le cadran de l'usine ne devienne le symbole de la corvée industrielle organisée par le capitalisme. Napoléon apparaît là aussi comme « un des grands pionniers de l'âge moderne de la culture bourgeoise, lorsqu'il en condense la notion de valeur dans cette phrase : « Demandez-moi tout ce que vous voulez, sauf du temps. » Dans le village montagnard où j'écris ces lignes, on ne rencontre jamais dans la prairie ou dans les champs un paysan qui puisse vous dire l'heure : on se règle sur le soleil et sur son bon plaisir. Mais lorsqu'on descend dans le pays plat où il y a des chemins de fer, des heures de travail et autres institutions civilisatrices, on est

bien forcé d'avoir sa montre dans sa poche.

La ponctualité est une vertu sociale, une forme d'altruisme, non seulement en tant que « politesse des rois », mais aussi comme témoignage de respect pour la valeur du temps des collaborateurs et des amis. Dans les pays sans tradition de culture bourgeoise, en Asie par exemple, on remarque que pour cette raison la machine n'est pas l'unique condition d'une bonne production industrielle; et en Russie, la création de cette autre condition tout humaine est une question pratique de vie ou de mort pour la dictature du prolétariat.

Là même où la classe ouvrière doit encore lutter pour le pouvoir, des milliers de fonctionnaires et de membres d'organisations, qui doivent passer une grande partie de leur temps à attendre le commencement des séances et des cérémonies retardées par l'inexactitude habituelle, savent par expérience que la ponctualité est une vertu sociale qui ne manque pas de valeur. Il faut espérer que, sur ce point, la nouvelle génération marquera une amélioration.

Les « Faucons rouges » ont déjà inscrit au nombre de leurs « commandements » ce mot d'ordre : « Le Faucon rouge est sûr et ponctuel. » On ne peut que leur souhaiter le succès dans leur tentative de transplanter cette vertu du code de la morale « bourgeoise » dans le code de la morale prolétarienne.

La notion d'honorabilité est aussi d'origine bourgeoise. Auparavant on ne connaissait que l'honneur. Mais la bourgeoisie n'a pas non plus renoncé à l'honneur : à l'époque bourgeoise il y a, à côté de l'honneur personnel, un honneur professionnel, industriel ou commercial, un honneur de classe beaucoup plus étendu que ne

l'avait été l'honneur féodal limité à la noblesse. La notion anglaise de *gentleman* (gentilhomme, homme d'honneur) est spécifiquement bourgeoise. Elle s'est constituée dès le début par opposition à la notion de *nobleman* (noble), et celle de *gentle*, qui évoque encore la noblesse de naissance, finit par ne plus désigner que la noblesse de la pensée et des mœurs, sans égard pour la naissance.

Les bourgeois français s'intitulent depuis toujours « les honnêtes gens », expression qui signifie beaucoup plus que « les gens honnêtes », car il signifie à la fois : honneur, honnêteté, honorabilité et bonne éducation. « Honnête » dans le sens bourgeois est une notion beaucoup plus large que celle de l'honneur féodal, qui ne devait régler que les relations entre gens de même condition, et qui considère en tout cas, aujourd'hui encore, les dettes de jeu comme les seuls engagements sacrés. L'« honnêteté » exige la fidélité aux engagements et la loyauté dans tous les domaines, même dans le domaine des relations commerciales, auquel jadis ne s'étendait pas le sentiment de l'honneur. Cela n'est pas seulement vrai pour la bourgeoisie précapitaliste. Le capitalisme lui-même ne peut se passer de l'honnêteté, parce qu'il est basé sur le crédit, c'est-à-dire sur la confiance. Sous ce rapport également il n'est pas exact de dire que la propriété capitaliste soit un vol : « L'honnêteté est le bien qui dure le plus » est une maxime bourgeoise, capitaliste. Là où cette maxime n'est pas une norme généralement admise, il peut bien y avoir des gens riches, mais non pas un ordre économique capitaliste.

Le mouvement pédagogique socialiste ne pourra pas, lui non plus, éviter de tirer les con-

séquences pratiques de l'idée qu'aucune classe ne peut accéder au pouvoir sans une nouvelle impulsion morale, dont les exigences se condensent en une notion de l'honneur nouvelle et plus élevée. C'est seulement ainsi qu'apparaissent les exigences de la classe envers ses propres membres, dont l'accomplissement rend possible l'ascension au pouvoir. C'est seulement ainsi que la conscience de classe acquiert le contenu positif capable de rénover la culture. Un véritable sentiment de l'honneur est le ciment moral qui lie ensemble tous les groupes sociaux, et la conscience d'un sentiment supérieur de l'honneur est la plus invincible de toutes les forces qui préparent l'ascension des groupes vainqueurs. L'honneur est le prestige que nous acquérons à nos propres yeux par l'observation d'une norme de conduite morale. Cette norme varie selon les époques et selon les groupes, mais la nature psychologique du processus reste toujours la même. Un groupe ascendant sera d'autant plus capable de transformer la réalité sociale à son image, que le sentiment de l'honneur enchaînera plus fortement la conduite des individus qui le composent, à la norme représentant la nouvelle notion d'honneur de ce groupe.

C'est ce que l'on peut constater beaucoup plus clairement dans la pratique du mouvement socialiste que dans sa théorie. Dès le début, ses partisans sentirent le devoir de la solidarité prolétarienne comme un devoir d'honneur. Et lorsqu'en Russie la dictature du prolétariat, afin de stimuler et d'accélérer son plan industriel, a fait aussi appel à l'honneur de l'ouvrier comme producteur, cela ne fut rien d'autre qu'une construction nouvelle sur le même fondement.

Le mouvement socialiste d'éducation de la jeunesse, qui s'épanouit au cours des dix dernières années en pays germaniques, à reconnu toujours plus clairement la nécessité de proclamer les devoirs d'honneur et de faire appel au sentiment d'honneur. Cette reconnaissance a d'autant plus de valeur que l'expérience pratique faite en concurrence avec les autres mouvements et acquise par l'effort pédagogique, l'obligea de s'adapter aux nécessités psychologiques de la jeunesse. Mais justement parce que l'on est arrivé à ce résultat par une voie purement empirique, on est encore loin d'avoir reconnu toute la gravité des questions de principe qui se posent ici.

Si le mouvement veut aller de l'avant, il ne pourra pourtant pas éviter cette explication théorique des principes. Il apparaîtra alors que la notion prolétarienne de l'honneur, dont le germe est ici visible, se rapporte à la notion bourgeoise de l'honneur comme cette dernière se rapportait, dans la bourgeoisie ascendante, à la notion de l'honneur féodal. Ce qui apparaît là n'est nouveau qu'en partie, et ce qu'il y a de nouveau même se développe sur un fondement traditionnel. Comme dans tous les véritables progrès culturels, il s'agit d'un phénomène qu'il faut comparer au processus neptunien plutôt qu'au processus vulcanique des transformations géologiques. Ici le nouveau suppose ce qui déjà existe, et apparaît à la fois comme une extension et comme une rénovation.

C'est ainsi que dès le haut moyen-âge, la bourgeoisie précapitaliste justifie sa lutte contre les puissances féodales non pas par l'insuffisance de la morale féodale de l'honneur, mais par la contradiction entre cette morale et la conduite

effective de la noblesse, déjà en état de décadence sociale et culturelle. On revendiquait les qualités de « noble » et d' « honorable », comme le montrent les expressions de « gentleman », d' « honnête homme », de commerçant et d'industriel « honorable », d'autant plus résolument que l'on devenait plus critique à l'égard de la conduite pratique de la noblesse. Même ce désir d'enrichissement si méprisé de la noblesse, on ne voulait pas le considérer comme quelque chose qui fût en contradiction avec les principes traditionnels de loyauté et de générosité chevaleresque, transmis par le Code féodal de l'honneur. Au xiv^e siècle, lorsque l'expression « loyal » avait encore conservé toute sa saveur féodale, Eustache Morel désignait les biens honorablement acquis par la bourgeoisie, comme « les biens acquis loyaument ».

Au xvii^e siècle, à un point culminant de cette confrontation entre l'esprit « bourgeois » et l'esprit « féodal » qui, née très tôt en France, se poursuivit longtemps et minutieusement, Boileau composa sa célèbre satire « Sur la véritable noblesse ». Il faut admirer comment il oppose à la noblesse dégradée, tombée dans un parasitisme scandaleux, le miroir de son ancien idéal moral; avec quelle décision il représente les vertus bourgeoises comme la véritable réalisation de cet idéal! Oui, jadis,

Dans les temps bienheureux du monde en son enfance...
Le mérite y faisait la noblesse et les rois.

Mais plus tard :

Le duc et le marquis, se reconnut aux pages.

Et maintenant :

Montrez-nous cette ardeur qu'on vit briller en eux,
Ce zèle pour l'honneur, cette horreur pour le vice.
Respectez-vous les lois? Fuyez-vous l'injustice?
Savez-vous pour la gloire oublier le repos,
Et dormir en plein champ le harnais sur le dos?

Et la conclusion finale est la condamnation nette et résolue de celui qui « me vante un honneur qui ne vient pas de lui ».

Ainsi donc le bourgeois qui, comme jadis le noble, doit son honneur à son propre mérite, apparaît non pas comme la négation, mais comme la réalisation véritable de l'idéal aristocratique de l'honneur. Il n'a fait qu'en élargir le domaine, en y introduisant l'activité économique, le respect de la loi et la dignité morale des hommes n'appartenant pas à la noblesse de naissance.

De même que l'ancienne bourgeoisie jugeait la noblesse à l'épreuve de son honneur social, de même aujourd'hui le prolétariat juge la bourgeoisie à l'épreuve de son honnêteté sociale, dans l'accomplissement de ses propres exigences qui se résument en celle-ci : que le travail doit être la mesure de toute propriété. Mais à cette épreuve le socialisme s'approprie le point de vue de l'honneur et de l'honnêteté. Son code moral provient donc ainsi d'une synthèse entre les vertus féodales et bourgeoises d'une part, et les vertus prolétariennes d'autre part, vertus qui, selon l'expression de Marx, naissent de la « critique pratique » de l'état existant.

Très concluants sous ce rapport sont les « Commandements des Faucons » proposés aux

groupes d'enfants autrichiens socialistes qui, comme on le sait, ont fait et font encore dans ce domaine un travail de pionniers. Un tiers environ des vertus qui y sont recommandées, peuvent être appelées d'origine féodale, un autre tiers d'origine bourgeoise, un dernier tiers d'origine prolétarienne. La fidélité, la bravoure, la discipline, l'entraînement physique, la pureté des mœurs, l'entraide, proviennent du code de la morale et de l'honneur chevaleresques; la tolérance, la ponctualité, la modération, l'amour de la nature, la véracité, proviennent de l'annexe bourgeoise au code de l'honneur; la solidarité prolétarienne, l'estime du travail physique, la conduite fraternelle envers les compagnons de travail, appartiennent au code le plus récent, le code prolétarien.

VII

DE LA BOURGEOISIE DU TRAVAIL A LA BOURGEOISIE POSSÉDANTE

Le bourgeois, tout au fond, cherche dans la propriété l'indépendance, l'indépendance qui lui garantit le niveau de vie par où l'on se distingue socialement et que l'on transmet ensuite aux héritiers du nom.

ANDRÉ SIEGFRIED.

Le capitalisme industriel acheva la transformation de la bourgeoisie du travail en une bourgeoisie de la propriété. Ce qui jusqu'alors n'avait été applicable qu'à quelques bourgeois en particulier, durant le processus d'ascension, s'étendit désormais à toute la classe. La bourgeoisie devint la classe possédante dans l'ordre social capitaliste. C'est ainsi que l'expression « bourgeois » prit un sens qui, au lieu de l'opposer comme avant aux couches féodales, l'opposa désormais au prolétaire dénué de biens.

Ce changement de sens s'opéra d'abord en France. La voie lui était ouverte longtemps avant la Révolution. Déjà au début du xvii^e siècle, en définissant le bourgeois dans son *Traité*

des Ordres, Loyseau accentuait l'opposition avec le peuple « vil » aussi fortement que l'opposition avec la féodalité; il appelait bourgeois « les habitants des villes qui ne sont pas de vile condition ». Un édit royal de l'an 1767 sur la taxe des impôts déclare : « Sont bourgeois ceux qui vivent des biens qu'ils ont acquis ou des biens que leurs pères leur ont laissés. » Au cours de la Révolution, l'opposition entre la bourgeoisie possédante et le « peuple » prolétaire s'accroît toujours davantage, mais elle ne se polarise pas autour de l'expression « bourgeois », parce que les oppositions politiques étaient au premier plan de la conscience et faisaient appliquer aux classes abhorrées des appellations telles que celle d'« aristocrates » ou des désignations de partis. Ce n'est que dans la littérature socialiste des années 30 du XIX^e siècle, que la notion de « bourgeois » apparaît définitivement fixée dans le sens que lui avait attribué Saint Simon : « Ce qui fait le bourgeois, c'est le privilège de consommer sans rien produire. » Dans cette acception, le mot « bourgeois », comme mot d'origine française, est passé dans la littérature des autres pays, et non pas seulement dans la littérature théorique du socialisme, ainsi que le prouve pour la langue allemande par exemple son emploi fréquent chez Heine. En Allemagne, le « Dictionnaire général des mots étrangers » de Heyse donne déjà en 1833 la définition suivante au mot « bourgeois » : terme pour désigner le bourgeois aisé par opposition au prolétaire.

Dans son roman « Ursule Mirouet » paru en 1841, Balzac explique l'ennui d'un parvenu par « la cessation absolue de toute occupation, par le passage subit de la vie active à la vie bourgeoise ». Il est toutefois impossible d'affirmer, ni

maintenant ni alors, que vie bourgeoise et vie oisive soient synonymes. Dans la bourgeoisie, et non moins dans la classe patronale, il y a toujours eu des hommes dont la vie fut tout aussi remplie d'âpre travail que celle de la plupart des ouvriers et des paysans. Le détachement du travail dans la bourgeoisie signifie autre chose. En premier lieu il signifie que le bourgeois n'exerce plus de travail manuel, au sens d'un travail physique, et que s'il travaille, il s'agit d'un « travail intellectuel ». Le bourgeois, dit déjà Molière, est celui qui sait avoir les ongles longs. Dans la société capitaliste, la division du travail en travail intellectuel de direction et travail manuel d'exécution, se résout en une division de classes.

Mais on peut encore parler en un tout autre sens du revenu ne provenant pas du travail, lorsque l'on parle des classes bourgeoises. Celui qui possède assez pour constituer un capital, *n'a pas besoin* de travailler, parce que le capital travaille pour lui, c'est-à-dire lui permet de vivre du travail des autres. Le capital est une forme de propriété telle que l'argent possède la capacité de s'accroître en produisant des intérêts; c'est, d'après le mot de John Ruskin, « un chèque tiré sur le prochain pour une quantité déterminée de travail ». En ce sens, le travail même que le bourgeois effectue pour augmenter le revenu de son capital, contribue également à augmenter son gain de la « plus-value » du travail des autres, ce qui ajoute encore à sa possibilité de vivre sans *devoir* travailler.

En outre, l'avantage social de la bourgeoisie sur les classes travailleuses repose en grande partie sur l'héritage, c'est-à-dire sur la possibilité de vivre aux dépens du travail des générations

antérieures. Et il ne s'agit pas là seulement des avantages immédiats de la richesse. Le « handicap » social dont bénéficie dès sa naissance l'enfant de parents bourgeois, implique beaucoup plus. L'héritage d'une affaire, conjointement à la fortune héritée, suppose encore l'héritage d'un « goodwill », du capital moral que représentent la confiance des clients et des fournisseurs, la tradition de l'affaire et l'expérience du personnel.

L'avantage que représente la possibilité d'une meilleure éducation, ne peut lui non plus être supprimé par aucune réforme de l'enseignement, si profonde soit-elle, tendant à combattre le monopole de l'instruction, car ce monopole repose sur la liberté d'élection, sur le sentiment de sécurité et l'absence de soucis économiques pendant les études et, ce qui est encore plus important, pendant les premières années d'exercice d'une profession proprement dite.

Celui qui grandit au sein d'une famille aisée, dans une atmosphère « de culture et d'aisance » profite en outre de l'avantage d'une « Kinderstube ». Cela ne lui évite pas seulement les conflits, si pénibles pour tous ceux qui reçoivent dans les établissements publics un enseignement donné aux frais de l'État, entre l'atmosphère familiale et l'atmosphère de l'école; cela lui facilite en outre l'acquisition des usages mondains soi-disant innés, sans lesquels il est extrêmement difficile de s'élever socialement. A cela s'ajoute enfin l'avantage des « relations » à l'intérieur de sa propre classe, chose fort utile, soit directement pour la carrière économique, soit indirectement pour un mariage de convenance comme moyen d'augmenter encore son revenu et d'étendre le cercle de ses relations.

Par ailleurs, le passage à la bourgeoisie de la propriété se traduit de la manière la plus évidente dans un style de vie, où l'étendue et la forme de la consommation déterminent le rang social auquel on appartient. La base économique en est le ménage bourgeois, dans lequel la femme oisive cherche à contenter tous les besoins qui peuvent être considérés comme les indices du rang auquel on appartient, et de la supériorité sociale en général. Cette séparation des fonctions est d'autant plus prononcée, que les mœurs du pays ont plus fortement ébranlé l'ancienne autorité patriarcale du mari. Si par exemple en Allemagne, même dans un ménage bourgeois, la maîtresse de maison travaille plus qu'en Angleterre et en Amérique, cela tient dans une large mesure à la survivance d'éléments féodaux dans la structure de la famille, ce que ressentent aussi bien les domestiques, chargés d'un travail beaucoup plus lourd. Tandis que le mari vaque à ses affaires, en vue d'augmenter ses revenus, et joue un rôle actif, dirigeant, organisateur, souvent productif, même lorsqu'il tire profit du travail des autres, la femme typiquement bourgeoise mène une vie absolument oisive. Des domestiques de tout genre — dans certains pays même des nourrices, qui lui épargnent les devoirs les plus élémentaires de la maternité — lui permettent de se limiter, dans la consommation, à la même activité « dirigeante » que son mari en gagnant de l'argent. C'est ainsi du fonctionnement du ménage que le style de vie bourgeois reçoit les traits caractéristiques d'une fonction de consommation sociale, d'où résulte aussi la notion de culture comme d'une propriété et d'une matière à consommer.

Le sociologue américain Thorstein Veblen a

montré avec précision dans sa *Theory of the leisure class*, que dans toutes les organisations sociales où une classe dominante vit de revenus obtenus sans travail, cette classe fonde sa supériorité sur une suggestion de prestige social, qui emploie partout les mêmes procédés psychologiques. Parmi les plus efficaces de ces moyens, sont les formes de dépense dont la fonction est de témoigner de façon sensible que l'on n'a pas besoin de travailler. C'est à la femme en particulier que revient la tâche de faire ostentation d'un luxe qui accentue la distance entre la bourgeoisie et les classes prolétariennes, en multipliant artificiellement les besoins par la mode et les mondanités. La mesure de la distinction sociale ne dépend pas seulement de la quantité d'argent dépensé. On s'efforce surtout de caractériser un rang social, qui ne vaille pas seulement pour tel individu à un moment déterminé, mais qui soit aussi la marque permanente d'une classe ou d'un groupe.

Toute classe, au moins toute classe dominante, cherche à s'isoler des autres en élevant des barrières sociales, pour assurer héréditairement la continuité de sa supériorité sociale. Le trait le plus typique de cet effort est la tendance à l'endogamie, au mariage à l'intérieur de la classe à laquelle on appartient. Charles Gide disait : « Deux individus font partie de la même classe, lorsque leurs femmes se voient. » Et un autre dicton français énonce : « La classe est un groupe à l'intérieur duquel on se marie. » De la même manière, jadis, dans les sociétés d'économie agraire, la classe des grands propriétaires fonciers qui était née de succès militaires, s'est transformée en la classe héréditaire de la noblesse féodale.

Dans l'une des plus amusantes scènes de son « Retour à Mathusalem » (*Back to Methuselah*), Bernard Shaw a représenté comment, chez le bourgeois, les opinions libérales les plus avancées font halte devant la loi non-écrite qui interdit la mésalliance. Un homme politique, sous le masque duquel on reconnaît facilement Lloyd George, y défend, au nom de l'égalité de tous les hommes, les réformes politiques les plus radicales. Un biologiste, qui est le porte-parole des théories eugéniques de Shaw, lui demande la permission de lui poser une question, en supposant qu'il est un simple ouvrier dont on voudrait obtenir la voix, et qu'il gagne quelque 200 francs par semaine... quand il a du travail. La question est la suivante : « Permettriez-vous à votre fils d'épouser ma fille, ou à votre fille d'épouser mon fils » La réponse vient, toute déconcertée : « A-t-on idéal ! Ce n'est pas une question politique ! » Et l'autre de tirer la conséquence : « Alors, comme biologiste, votre politique ne m'intéresse pas le moins du monde. » Le coup porte d'autant mieux que Lloyd George est lui-même un petit-bourgeois arrivé : la hiérarchie sociale gravie jusqu'au dernier échelon, celui-ci atteint au prix des plus rudes efforts, exige la sécurité la plus complète, et le snobisme joue dans la classe moyenne un rôle encore plus grand qu'aux sommets de la société, qui sont bien plus son objet que son soutien.

Les sociologues français et anglais ont, non sans raison, appelé « conformisme » la tendance à la consommation culturelle de classe, c'est-à-dire la tendance à se conduire conformément au genre de vie déterminé par le rang social de la classe à laquelle on appartient.

La théorie de classes des sociologues marxis-

tes dirige habituellement son attention trop exclusive sur l'opposition des intérêts économiques, oubliant que la conscience même des intérêts économiques repose sur des prémisses psychologiques qui sont enracinées dans la pré-histoire de la division des classes en tant que hiérarchie de conditions. Dans tout rapport de classes il y a non seulement une « *contraposition* », mais aussi un haut et un bas. Tout sentiment de classe repose sur un sentiment collectif de valeur. C'est à ce sentiment que les classes supérieures empruntent l'échelle de valeurs qui s'incarne dans une hiérarchie de classes. Dans la société contemporaine par exemple, on est « *quelqu'un* » en raison des valeurs de possession, et non en raison des valeurs de fonction comme dans la société féodale, ni en raison des valeurs de travail, comme l'exige le socialisme des classes inférieures, adoptant d'ordinaire ces estimations de valeur par une « *décadence de la culture* », à l'exception de ceux — aujourd'hui encore en minorité — qui se révoltent contre elles pour des raisons de principe.

Du point de vue psychologique, tout système de classes se constitue par en haut, les classes supérieures formant d'abord ce sentiment de leur propre supériorité, que les classes inférieures adoptent d'autant plus vite qu'elles voient les classes supérieures jouissant de la fortune et du pouvoir dont elles-mêmes sont exclues. En se transformant d'un « *état* » en une classe, la bourgeoisie a développé ce sentiment de valeur à une époque où le prolétariat formait encore une masse amorphe, pour laquelle il n'y avait pas de place dans la hiérarchie sociale. La conscience de classe de la bourgeoisie est beaucoup plus ancienne que celle du prolétariat. C'est seu-

lement après que le prolétariat eut commencé la lutte de classes, que la bourgeoisie tenta d'éliminer de sa conscience son sentiment de supériorité de classe, parce qu'il y entraît un conflit avec d'autres idées bourgeoises, qui justifiaient l'exigence socialiste d'une société sans classes.

Toutefois, la bourgeoisie n'est pas arrivée d'un seul coup à réaliser la hiérarchie qu'elle observe aujourd'hui dans la consommation des valeurs culturelles, et elle ne l'a pas créée de toute pièce. Elle a obéi ici, dans une large mesure, aux influences de la société féodale.

Tant que la condition du progrès de la bourgeoisie fut l'ascétisme du travail, et que la base de l'accumulation du capital fut l'esprit d'économie, sa transformation en une classe supérieure, vivant de ses revenus sans travailler, se heurta à des obstacles psychologiques; ceux-ci n'avaient de valeur que dans le monde bourgeois créateur de culture, et non dans le monde féodal, consommateur de culture. Le bourgeois qui voulait consacrer sa fortune à vivre sans travailler, n'avait rien d'autre à faire qu'à imiter le genre de vie de la noblesse. L'union primitive du travail et de la richesse a, dès lors, conféré à la décadence culturelle, qui entraînait continuellement la bourgeoisie — tantôt plus, tantôt moins — dans le cercle de la civilisation féodale décadente, un caractère qui diffère en beaucoup de points de la décadence culturelle moderne, laquelle menace d'attirer le prolétariat dans le cercle de la civilisation bourgeoise décadente. A l'encontre du prolétariat d'aujourd'hui, la bourgeoisie dut son élévation sociale au fait qu'elle forma au-dessous d'elle une nouvelle classe inférieure de travailleurs. Longtemps avant qu'elle n'eût commencé sa lutte de classe

comme lutte pour l'égalité politique, certains de ses membres avaient déjà atteint une importance économique qui dépassait celle de bien des nobles et de bien des princes.

L'« anoblissement » de la bourgeoisie ressemble toutefois à l'embourgeoisement actuel du prolétariat, en ce qu'à côté du processus psychologique et social de l'imitation des classes supérieures et de l'adoption de leur hiérarchie de valeurs, il implique en outre un processus institutionnel. Des causes entrent ici en jeu, qui ne proviennent pas toutes de l'évolution autonome des formes capitalistes de production. Il faut les chercher, en grande partie, dans les circonstances spéciales parmi lesquelles s'est développée la formation de classes du capitalisme européen au sortir du féodalisme. Le rôle joué par les résidus féodaux est tellement important que là où ils font défaut, comme en Amérique du Nord, on rencontre pour ainsi dire jusqu'à nos jours un capitalisme sans hiérarchie et, par conséquent, privé aussi de ce phénomène concomitant qu'est le socialisme prolétarien comme conscience de classe.

Les résidus féodaux sont de caractère en partie économique, en partie politique et en partie historique. L'élément économique le plus important du féodalisme dans le capitalisme est le monopole du sol, ou selon l'expression d'Oppenheimer « l'interdiction du sol » (*Bodensperre*).

D'une part, cette interdiction enlève à l'ouvrier la possibilité de se soustraire à son destin forcé de prolétaire, en s'établissant sur une terre qui soit à lui; d'autre part, elle permet au bourgeois enrichi de se transformer en nouveau seigneur féodal, en acquérant la propriété du

sol. L'héritage politique le plus important du féodalisme — du moins en Europe — est l'Etat. A cette occasion il ne faut pas perdre de vue qu'aucune révolution bourgeoise n'a réalisé l'égalité du droit de suffrage sans qualification de la fortune possédée, et que jusqu'à une époque relativement récente, l'Etat, presque partout, a conservé en tant qu'autorité suprême, des restes tenaces d'un ordre de choses qui était avant tout celui d'un Etat militaire et continue en grande partie de l'être.

Tout ceci est à la fois cause et effet de cette situation psychologico-sociale qui peut être caractérisée avant tout comme la transmission du sentiment féodal de supériorité de classe à la bourgeoisie.

L'élévation graduelle de la bourgeoisie s'est, de tout temps, effectuée dans un milieu culturel, où le genre de vie de la noblesse, qui se cristallisa plus tard dans une civilisation de cour, était le plus en honneur. Chaque progrès nouveau dans cette ascension menait, là même où il était le résultat d'une lutte de classe acharnée contre les puissances féodales, à un degré de restauration culturelle, où le vainqueur consolidait ses nouvelles conquêtes par le prestige social d'une vie de style féodal.

En Allemagne, où jusqu'à la guerre mondiale la culture bourgeoise fut dominée, s'il est permis de s'exprimer ainsi, par le byzantisme monarchique, l'esprit des officiers de réserve, le système des titres et des décorations, les corporations d'étudiants, l'existence de ce revêtement féodal des classes capitalistes n'a même pas besoin d'être démontrée; les effets psychologiques de tout cela sont encore palpables de nos jours. On les reconnaît, par exemple, dans les

tendances néo-féodalistes des grandes entreprises, dans les traditions des fonctionnaires de l'Etat et du corps des officiers, dans le monopole dissimulé des titres professionnels, dans la conception paternelle des institutions d'assistance, etc. Pourtant, un exemple non moins intéressant de cette capacité de la bourgeoisie à s'approprier le prestige de la hiérarchie féodale nous est donné par le pays classique du libéralisme, de la démocratie bourgeoise et de la révolution industrielle : l'Angleterre. Nulle part la bourgeoisie n'a atteint un degré de puissance et de civilisation plus élevé, mais nulle part aussi elle n'a réussi à s'assimiler aussi complètement tous les moyens de prestige du féodalisme : la « Country life » dans les propriétés rurales, le goût de la chasse à cheval et des « sports nobles », l'éducation classique « exclusive » des « collèges » et des « publics schools », la transformation des tournois en matchs sportifs, la Chambre des lords avec son mélange de noblesse ancienne et de noblesse nouvelle, la monarchie représentative dictant la mode et les usages comme sommet de la hiérarchie sociale, le cérémonial archaïque de la vie publique, etc. Nul doute que si les institutions ont survécu ici, ce n'est pas seulement en raison de la force d'inertie. Ces institutions n'auraient certainement pas survécu si elles n'avaient été acceptées comme symbole de la conservation d'une hiérarchie de valeurs culturelles, dont le contenu s'est transformé avec une telle lenteur et une telle prudence que toutes les innovations capitalistes purent participer à la splendeur intacte du passé féodal.

Cette tendance féodaliste de la bourgeoisie ne disparaît pas même au moment de la victoire

du capitalisme industriel. A cela contribua la tendance économique intérieure qui poussait le capitalisme à constituer un nouvel ordre féodal, c'est-à-dire à transformer la relation entre les classes supérieures et inférieures en une relation de dépendance seigneuriale. Nul besoin d'avoir lu les œuvres de Marx ni d'accepter toutes ses théories, pour savoir que le principe vital du capitalisme industriel est l'évolution progressive vers la grande entreprise, qu'elle se réalise comme une concentration d'industrie ou comme une concentration de capitaux. Or, les grandes entreprises peuvent développer une organisation seigneuriale dans deux directions : à l'égard des producteurs et à l'égard des consommateurs. L'ouvrier reste asservi à une servitude industrielle, dont l'*ultima ratio* est de le priver de son pain par le renvoi. Le consommateur est de moins en moins libre, parce que la détermination des prix passe peu à peu de la concurrence au monopole. Ces tendances de l'économie se seraient imposées avec une force élémentaire jusque dans leurs dernières conséquences néo-féodales, s'il n'y avait eu une résistance tout aussi élémentaire de la part des hommes, surtout de la part des ouvriers. Mais elles ont été suffisamment fortes pour provoquer dans la bourgeoisie une inclination croissante à substituer aux relations d'un marché libre les relations d'une prédominance politiquement assurée comme moyen d'imposer la suprématie de classe.

Par conséquent, l'abandon du libéralisme et le rêve d'un Etat autoritaire aristocratique, tels qu'ils apparaissent dans le fascisme nationaliste et les mouvements apparentés, peuvent bien se camoufler, même de bonne foi, en mouvements

anticapitalistes, ils ne laissent pas de correspondre en fait à des tendances et à des exigences hautement capitalistes.

La seule grande innovation de la bourgeoisie relative au prestige social dont elle s'est revêtu par des formes déterminées de richesse culturelle et de consommation culturelle, consiste à avoir fait de l'« instruction » (*Bildung*) un signe de supériorité. L'aristocratie véritable, le seul qui soit vraiment et spécifiquement le sien, c'est l'aristocratie de la culture.

C'est seulement dans la période post-médiévale de notre culture bourgeoise que l'instruction devint un moyen de sélection sociale. Dans la société féodale la supériorité sociale dépendait de la propriété foncière héréditaire, et l'exploitation de cette supériorité exigeait surtout des vertus chevaleresques et guerrières, stimulées par l'entraînement corporel et par la formation du caractère. L'art de lire et d'écrire était superflu et souvent considéré comme un signe d'amolissement. Le bourgeois du haut Moyen Age, exerçant un métier, avait surtout besoin d'habileté de la main, et sa véritable éducation était l'apprentissage professionnel. De même, le commerçant du haut Moyen Age se contentait d'un petit bagage de connaissances générales, et laissait souvent à des scribes le soin de tenir ses livres.

Ce n'est que vers le xvi^e siècle qu'apparurent les nouvelles formes acquiescentes de la bourgeoisie, qui exigeaient pour des couches entières l'instruction générale au sens moderne du mot. Cela s'applique tout d'abord aux professions libérales et aux fonctionnaires, mais ensuite aussi, dans une mesure croissante, aux fonctions du capitalisme du commerce et de la banque.

Lorsque Sedaine écrivait au XVIII^e siècle : « Le marchand, d'un trait de plume, est obéi d'un bout du monde à l'autre », il symbolisait ainsi la supériorité énorme de la puissance de la plume sur les puissances précapitalistes, qui étaient assujetties à un rapport direct avec les objets pour exercer sur eux leur pouvoir. La bourgeoisie moderne a conquis sa puissance avec la plume et l'encre d'imprimerie, comme jadis les chevaliers ont conquis la leur avec l'épée, la monarchie avec la poudre à canon. Plus tard, avec la révolution industrielle, la machine créa un nouvel enseignement nécessaire, une nouvelle science exacte, comme en d'autres temps le marché mondial naissant avait fait pour le commerçant de l'art de lire, d'écrire et de compter, une condition préalable.

Mais si les formes les plus anciennes de la culture bourgeoise du haut Moyen Age ne naquirent pas directement des nécessités pratiques du commerce, le caractère de la culture bourgeoise à l'époque du capitalisme industriel ne se réduit pas davantage au savoir purement utilitaire qu'exigent la production et le commerce. L'accès de la bourgeoisie au pouvoir était déjà lié pendant la période précapitaliste à l'autorité croissante que lui conférait sa situation de classe véritablement instruite. La culture de l'« honnête homme » français et du « gentleman » anglais signifie non seulement un savoir général et pratique, mais aussi une forme particulière d'état moral. Aussi la culture bourgeoise a-t-elle joué dès le début un rôle prépondérant dans le prestige de la classe, et, à l'intérieur de la classe, dans celui des différents échelons, en déterminant la direction que devait suivre l'ascension des individus et des familles.

Comme la classe est un état de fait, elle est, beaucoup plus que la profession, obligée d'appuyer son prestige social sur des valeurs qu'elle produit pour ainsi dire elle-même. Le rang du noble est attesté par le nom et les armoiries, tandis que le bourgeois doit conquérir et mériter le sien. Certes, de tout temps le prestige des classes supérieures a dépendu de la reconnaissance de ce prestige par les classes inférieures. Mais les moyens par lesquels les classes supérieures de l'ordre féodal réussissaient à faire reconnaître leur prestige, n'étaient plus suffisants pour la bourgeoisie. En ce qui concerne le droit civil, la bourgeoisie appartenait à un degré inférieur de la hiérarchie sociale. Les fonctions qu'elle exerçait étaient considérées dans la majorité des cas soit comme peu distinguées, comme le service dans les magasins, soit même comme mal famées, comme tout ce qui touchait aux affaires d'argent. Le luxe ostentatoire qu'étaient les classes nobles, surtout à l'époque de l'absolutisme, contredisait trop l'esprit d'économie sur lequel reposait le capitalisme bourgeois, pour que la bourgeoisie pût y consentir, sauf en quelques cas très rares. Elle devait donc recourir à d'autres signes distinctifs; même pour stimuler l'élévation à l'intérieur de sa propre classe, elle avait besoin d'observer beaucoup plus sévèrement le code des usages et des conventions, grâce auxquelles la décence — notion spécifiquement bourgeoise — devint une mesure de prestige. A aucune époque mieux qu'à celle de la bourgeoisie capitaliste ne s'applique cette phrase de Schopenhauer : « Les classes supérieures, avec leur éclat, leur faste et leur luxe, leur magnificence et leur représentation de tout genre, peuvent dire : notre bon-

heur est tout à fait en dehors de nous-mêmes : il se trouve dans la tête des autres. »

Lorsque René Maunier dit : « La classe est chose du snobisme », cela ne signifie pas, certes, que le snobisme n'existe qu'en régime de classes. A toutes les époques et dans toutes les cultures il y a eu de ce snobisme, dont Maunier dit qu'il est « l'art de se distinguer ». Mais que la séparation de classes contienne une incitation au snobisme, absente dans la séparation d'« états », c'est ce que reconnaît encore Maunier en disant : « Le rôle du snobisme est de tracer des distinctions non établies en droit. » Justement parce que dans la hiérarchie d'états l'excellence des états supérieurs est enracinée dans l'ordre juridique, cette supériorité peut se conserver facilement sans snobisme. Dans une couche sociale stable prédomine la tendance à la différenciation, tandis que dans une couche sociale instable prédomine la tendance à l'unification. La différence entre la stabilité des nobles et la fragilité de la bourgeoisie, est encore plus accentuée par la différence entre la stabilité de la propriété foncière et la mobilité de la propriété financière.

L'influence de cet état de choses continue de se faire sentir aujourd'hui dans les pays où la noblesse maintient encore, à un degré appréciable, son genre de vie propre. On y rencontre généralement dans les milieux aristocratiques une indifférence beaucoup plus grande à l'égard de l'opinion publique, et par suite une différenciation personnelle beaucoup plus prononcée et un plus grand pourcentage d'originaux. Le fondement psychologique collectif de cette attitude est un sentiment plus fort qu'ailleurs du « bien faire, c'est faire comme je fais ». C'est là un luxe qui, à peu d'exceptions près, reviendrait

trop cher aux bourgeois pour qu'ils puissent se le permettre. En revanche, le succès économique dans les carrières bourgeoises dépend trop de l'opinion des autres gens, qui font grand cas des « convenances ». Le noble, propriétaire de terres, peut porter un veston déchiré parmi ses gens sans risquer son prestige; mais les affaires bourgeoises reposent sur le crédit, et le crédit prescrit une attitude représentative tout aussi impérieuse que le devoir de ne pas laisser les dépenses excéder les revenus.

C'est pour cete raison que le genre de vie de la bourgeoisie du XIX^e siècle est marqué, plus qu'à toute autre époque, du sceau du conformisme. Il est très caractéristique que presque toutes les expressions que le langage courant a créées pour exprimer ce conformisme, dénotent une déférence anxieuse à l'égard du jugement d'autrui.

Le *bourgeois* français désigne la conduite conforme au rang comme *convenable*, *considérée* ou, ce qui est encore plus caractéristique, comme *comme il faut*. De même, l'Anglais ne connaît pas de jugement plus catégorique sur ce qui est à faire ou à ne pas faire que l'affirmation apodictique : *It is not good form*; si on continue à le questionner, il ne saura donner d'autre justification que la formule tabou : *It is not done*. Les expressions *respectable* et *fashionable* évoquent, elles aussi, une mesure qui est contenue dans le jugement d'autrui.

L'éducation, comme élément constitutif du conformisme culturel, remplit encore une autre fonction : parce qu'on l'associe par la pensée à des efforts particulièrement assidus, à des capacités particulièrement nobles et à l'exercice d'une puissance de portée spéciale, elle joue,

pour ainsi dire, vis-à-vis des classes inférieures non instruites, le rôle d'une «*absolution* » pour une existence qui, par ailleurs, serait oisive. Qu'une vie de loisirs serve à la culture de biens aussi élevés et aussi mystérieux en est, en quelque sorte, comme la justification.

Plus la bourgeoisie considérait l'éducation comme une richesse et les degrés de culture comme signe de hiérarchie sociale, plus se séparaient les éléments qui servent à la production de la culture et à la consommation de la culture. Au développement des forces productives matérielles servent les connaissances techniques, qui exigent un savoir exact. Les sciences culturelles et les sciences de l'esprit servent principalement à l'affirmation du rang social, contrairement à ce que pensent généralement les philosophes de la culture, qui confondent la technique avec la «*civilisation* » et la beauté avec la «*culture* ». Werner Sombart a parfaitement raison de dire que les sciences culturelles, par opposition aux sciences exactes, «*sont appelées à occuper une position toute particulière dans le ménage spirituel de l'humanité : elles sont un *luxe* au vrai sens du mot; ... elles sont, sociologiquement parlant, l'expression du seul aristocratisme dont la bourgeoisie ait été capable. Sociologiquement parlant elles sont même plus encore : elles et la beauté classique, l'éducation appelée humaniste, dont elles représentent le côté théorique, sont la véritable frontière spirituelle dont la bourgeoisie, en tant que classe, a voulu s'entourer.* »

Il y a quelques années, Julien Benda, dans sa polémique sur la déshumanisation et la réhumanisation de la culture, a fait fort justement remarquer, que le monopole culturel de la bourgeoisie est beaucoup moins exclusif par rapport

à l'éducation scientifique, qui sert en fin de compte à des buts techniques ou utilitaires, que par rapport à ce que l'on appelle la culture de l'esprit et du goût. La « culture de l'exquis », comme l'appelle Benda, donne l'expression véritable de ce qu'il faut connaître pour être admis dans la « société ». Pourquoi un fils d'ouvrier ou de paysan, s'il est bien doué, ne deviendrait-il pas, lui aussi, un ingénieur, un fonctionnaire ou un officier? On a besoin d'ingénieurs, de fonctionnaires et d'officiers. Mais pour elle-même la classe supérieure oisive a besoin d'autre chose : elle se réserve la culture, ou, plus exactement dit, la culture du goût, du tact et de la sensibilité, qui n'est accessible qu'à elle, parce que tout cela exige du loisir et ne peut servir qu'au loisir. En outre, elle offre à celui qui, grâce à un choix heureux des parents, a grandi dans une atmosphère d'« exquis », un avantage que seuls obtiennent quelques parvenus privilégiés.

Plus cette culture est inutile par rapport aux problèmes pratiques du cours actuel de la production et aux circonstances de la société présente, plus elle a de valeur comme moyen d'élévation dans la hiérarchie sociale, même à l'intérieur des classes disposant d'un revenu qui leur permettent de vivre sans travailler.

L'éducation classique humaniste, qui joue ici un rôle principal, est en réalité plus classique qu'humaniste. Elle n'est classique que dans la mesure où elle emprunte à la culture antique les éléments qui peuvent se détacher de la vie réelle dont ils sont nés, pour être utilisés dans l'enseignement philologique à l'école. La tradition se dégrade ainsi en convention; la forme vivante, en règle morte; l'impulsion de progrès, en norme du conformisme culturel. La sagesse

qui, jadis, devait former des hommes, ne sert plus alors qu'à former des messieurs. Elle doit préparer à une vie de loisir, de domination, un humanisme embourgeoisé, que l'humanisme qui enseigne à l'homme bien élevé à voir son prochain dans Epictète et dans Horace, mais non dans son contemporain prolétaire.

Léon Werth a exprimé en une seule phrase le résultat de cet humanisme philologiquement embaumé : « Au lycée de Lyon, je savais déjà que 1830, c'était le romantisme, et que Théophile Gautier avait un gilet rouge. Mais je ne savais pas qu'un tisseur lyonnais travaillait quinze heures par jour. »

Et tandis que la culture humaniste se déshumanisait, parce que son idée de l'homme se détachait de l'humanité réelle du présent (et sur ce point même de l'humanité du passé), l'éducation « pratique » et « scientifique » se déshumanisait par le morcellement de la spécialisation et l'industrialisation, par la « réification » totale de son objet. L'ingénieur n'a pas besoin d'avoir une culture intellectuelle; il suffit qu'il ait une « instruction technique » et qu'il connaisse son métier. Pour lui, il n'est pas question de valeurs humaines, même sous la forme défigurée du dressage scolaire soi-disant humaniste, car il n'a à faire qu'à des choses et à des ouvriers.

Lorsque Goethe écrivait : « D'où procède la plus belle culture, sinon du bourgeois? », la bourgeoisie était encore en-deçà du passage à la culture de la propriété; elle représentait encore la cause d'une culture qui devait profiter à l'humanité entière dans sa marche vers la liberté. Mais depuis lors, le système de culture dominé par la bourgeoisie s'est changé de plus en plus en un moyen de différenciation sociale.

Ce que la bourgeoisie monopolisait ainsi, ne mérite plus le nom d'aristocratie culturelle qu'au sens extrêmement restreint, suivant lequel, par exemple, on pourrait encore parler de la noblesse de la cour et des salons du XVIII^e siècle comme d'une élite des meilleurs et des plus capables. Le caractère le plus prononcé de cette culture, celui qui détermine sa fonction spécifique qui est une fonction de hiérarchie sociale, c'est justement l'absence de rapports avec tout ce dont un homme qui travaille a besoin pour former sa capacité productive, c'est-à-dire pour gagner sa vie. Sa fin immédiate est la plus inutile de toutes, à savoir la conversation comme moyen de se faire valoir soi-même et d'affirmer son rang. Elle emprunte ses thèmes préférés à un domaine artistique et littéraire exotique et ésotérique, qui doit s'occuper aussi peu que possible des fondements réels de la situation sociale propre. On *doit* avoir visité certains musées à l'étranger, mais non les fabriques où l'on produit l'argent dont on vit ni les demeures des hommes qui le produisent. Et la mode qui détermine ainsi la marchandise de luxe d'une culture de salon, est régie aussi par la loi de l'exclusivité croissante. On vaut d'autant plus, que plus restreint est le cercle de ceux auxquels, à un moment donné, une valeur culturelle déterminée est accessible, plus rapide la vitesse avec laquelle on dépasse ceux qui s'y précipitent à leur tour, en s'éloignant ainsi du domaine tombé dans le vulgaire.

On constate toujours à la racine de cette évolution la séparation du travail et de la propriété, l'abaissement du travail physique dans l'échelle des valeurs culturelles par suite de son identification avec une classe inférieure. Dès que le

travail devient un travail salarié, on perd sa « caste » en l'exécutant. Un bourgeois européen qui tient aux convenances, appauvri par l'inflation ou par la crise économique, se croit moins humilié en allant mendier chez ses amis ou près d'inconnus, qu'en allant travailler dans une usine. Malgré ses suppliques et ses visites de quémendeur, il ne laisse pas d'être plus acceptable à ses « pairs » que s'il était devenu un ouvrier industriel. Ce qui, d'ailleurs, n'empêche personne de trouver magnifique la maxime qui proclame : « Le travail ennoblit ! »

La division entre le travail intellectuel du dirigeant et le travail physique de l'exécutant, jointe à la dévalorisation de ce dernier, ne s'expriment pas seulement matériellement dans les institutions sociales. Elles se reflètent aussi dans les idéologies qui, en apparence, n'ont rien à voir avec la réalité sociale. Les sentiments de valeur que la bourgeoisie, consommatrice de culture, rattache aux différentes fonctions culturelles, se traduisent dans sa conception générale du monde. Le dualisme fatal entre l'esprit et la matière, qui est propre à la philosophie vulgaire du XIX^e siècle, tant sous sa forme idéaliste que sous sa forme matérialiste, n'est au fond que la transformation d'une théorie de la valeur sociale en une théorie de la fonction cosmique. L'image du monde est alors tout aussi déchirée que le sont les classes sociales et leurs fonctions ¹.

1. La fin de ce chapitre, consacrée à l'interprétation de certains passages du *Faust* de Goethe, a été omise dans la traduction française, conformément aux indications de l'auteur. (N. D. T.)

VIII

LES INTELLECTUELS ET LA SCISSION DE LA CULTURE

La transformation des valeurs, c'est la transformation des créateurs. Celui qui doit être un créateur, détruit toujours. Les créateurs furent d'abord des peuples, et seulement plus tard, des individus; en vérité, l'individu lui-même est encore la création la plus récente.

F. NIETZSCHE.

Pour comprendre le caractère dialectique de l'évolution de la culture bourgeoise, il n'est pas besoin de suivre dans toutes ses phases ce processus long de neuf siècles. Les conclusions essentielles résultent déjà de la confrontation entre son point de départ au haut Moyen Age et son état final actuel.

Ramené à une formule simple, le sens de cette évolution n'est rien d'autre que la divergence croissante entre l'idée et la réalité.

Les débuts de l'époque culturelle bourgeoise nous apparaissent comme une phase créatrice, parce que nous voyons que ses idéaux se concrétisent dans les institutions. Les nouvelles conditions de la production, le nouvel ordre juridique et les nouvelles formes sociales apparaissent

comme l'incarnation des nouveaux besoins et des nouvelles exigences que les hommes posent au milieu social, et qui se manifestent à la conscience sous la forme d'idées nouvelles.

Tant que la bourgeoisie est obligée de lutter pour son élévation en tant que classe et pour la nouvelle forme de production qu'elle apporte, contre les puissances de la période prébourgeoise, la fonction du monde de pensées qu'elle représente, par rapport à l'ensemble de l'évolution culturelle, est une fonction créatrice. Elle n'est critique et révolutionnaire que par rapport aux institutions et aux traditions héritées de la période prébourgeoise, considérées comme des entraves. La « culture » comme production de valeurs, et la « civilisation » comme consommation de valeurs sont encore animées du même esprit, parce que la bourgeoisie réunit encore en elle production et consommation, travail et propriété.

Mais dans la mesure où le capitalisme introduit une nouvelle séparation de fonctions entre propriétaires des moyens de production et producteurs prolétaires, la production culturelle et la consommation culturelle se développent, elles aussi, dans des directions opposées. Un conflit apparaît entre les forces spirituelles qui sont dirigées vers la création d'un nouvel ordre de valeurs, et la réalité sociale où s'incarne la tendance à affirmer les valeurs déjà conquises. La création culturelle comme principe de configuration, s'oppose à la consommation culturelle comme forme constituée, comme style de vie d'une couche enrichie, pour qui la culture, au lieu d'être une œuvre à réaliser, n'est de plus en plus qu'une possession à garder et à transmettre à des héritiers.

Pendant ce temps, l'évolution spirituelle ne se conforme pas, toutefois, aux idées de cette réalité nouvelle. Bien au contraire, elle se développe en oppositions. D'une part, se constituent des idéologies qui proviennent du désir de s'adapter à la réalité; d'autre part, les idées obligent à dépasser leur propre réalisation, en se tournant contre elle.

La dialectique qui, à l'origine, n'opposait que la culture bourgeoise à la culture prébourgeoise, agit maintenant aussi à l'intérieur de l'évolution culturelle. La lutte entre « culture » et « civilisation », idée et idéologie, qui opposait jadis la classe bourgeoise aux classes féodales, s'engage désormais à l'intérieur du monde bourgeois. Elle introduit un dédoublement dans la culture bourgeoise elle-même. De même que dans la réalité sociale production et consommation, travail et propriété, se séparent progressivement, de même se séparent dans la conception du monde le devoir-être et l'être, la connaissance descriptive et la connaissance normative, la religion et la science, la spéculation philosophique et le savoir positif, la morale humaine et les coutumes sociales, l'idéal théorique et la norme pratique.

Les normes de la consommation culturelle sont alors dirigées par le principe du style de vie qui doit assurer le prestige social de la classe; par le principe du privilège de l'éducation, qui cherche à s'affirmer par la transmission rigide d'un héritage culturel; par le principe de l'éthique économique « pratique », qui sert à la consolidation et au développement de la forme de production; enfin par les intérêts de classe, qui proviennent de l'opposition d'une classe prolétarienne en formation. Bref, ici dé-

cident les intérêts et les nécessités sociales, qui assujettissent la conduite des hommes à l'autorité des normes qui forment les groupes.

En sens inverse, agissent les forces spirituelles, dont est issue la culture bourgeoise, et qui dirigent son développement ultérieur comme « évolution des forces de production » ; elles agissent comme des forces autonomes dirigées vers un but propre, elles dépassent la réalité donnée, et discréditent toujours de nouveau les valeurs qui lui sont incorporées. Elles exercent encore une action critique et révolutionnaire là même où les individus qui les représentent n'ont point l'intention de les poursuivre et n'en ont nulle conscience. Car elles correspondent à un esprit éternellement révolutionnaire dont le pouvoir critique est incoercible, et qui force l'homme à juger les choses existantes d'après les critères transcendants de la vérité, de la justice et de la beauté. Or, le siège de ce tribunal, c'est la raison de l'individu. C'est pourquoi son action apparaît comme une révolte de la personne contre l'institution, comme la protestation de l'homme contre le milieu social. C'est pourquoi encore le dénominateur commun, auquel tous les représentants de cette protestation dans la culture bourgeoise l'ont expressément réduite, depuis la fin du Moyen Âge jusqu'à Karl Marx, s'appelle justement « humanisme ».

Lorsqu'en 1844, Marx proposa le terme d' « humanisme réel », par opposition à l'humanisme « spéculatif » de la philosophie bourgeoise idéaliste, pour désigner sa conception du socialisme, il mit à nu la racine à laquelle tout socialisme puise sa nourriture dans le sol de la culture bourgeoise. C'est dans les *Oekonomisch-Philosophischen Manuskripten* écrits en 1844 et publiés

seulement en 1932, qu'il entreprend de la manière la plus explicite cette justification humaniste du socialisme. C'est là aussi qu'il en donne la formule, synthétisant au mieux le concept de l'humanisme dans sa continuité historique : c'est la tendance de l'humanité à se transformer d'objet en sujet du processus historique. L'homme, devenu étranger à sa nature propre (*entfremdet*), transformé en chose (*vergegenständlicht*), déshumanisé (*entmenschlicht*) par la division du travail, la propriété privée et l'économie monétaire, n'en possède pas moins, de par sa nature, des instincts, des besoins et des passions, qui lui rendent impossible de s'accommoder de cette situation. En prenant conscience de cette contradiction, il se révolte contre les institutions sociales qui déterminent sa condition d'objet, il se transforme alors en *sujet* de l'histoire. C'est ainsi du choc de l'homme avec le milieu qui l'entoure, que surgit la force, capable de créer un ordre nouveau.

La révolte de l'homme contre le milieu social, comme ambiance de déshumanisation, instrument d'oppression et d'exploitation, est désormais la base de la lutte de tous les travailleurs, parce qu'ils sont aujourd'hui les plus directement atteints par cette déshumanisation. Mais l'esprit de cette révolte remonte aux débuts de l'humanisme bourgeois, comme à la forme la plus ancienne sous laquelle la société bourgeoise prit conscience du conflit entre la fin spirituelle de la culture et l'état institutionnel de la culture. Au début de ce processus l'humanisme se révolte contre la réalité sociale prébourgeoise. Mais plus tard, à mesure que se réalise l'organisation bourgeoise du monde, il se révolte contre cette nouvelle réalité; finalement la nou-

velle classe sociale inférieure, créée par le capitalisme, transforme l'humanisme originellement bourgeois en un humanisme prolétarien.

Cette transformation ne s'est pas effectuée d'un seul coup, et elle n'est pas non plus un processus qui se serait achevé entre temps. Dans le choc éternellement répété de l'homme avec le milieu social, les revendications élevées par l'homme sont déterminées non seulement par l'ambiance de chaque époque, mais encore par la culture traditionnelle. C'est justement pour cette raison que l'héritage culturel représente un facteur qui est régi par des lois différentes de celles qui régissent l'ambiance de l'époque. Ce facteur est tout aussi immuable qu'elle, mais il ne se transforme ni avec la même rapidité, ni dans la même direction. La culture, comme valeur de consommation, peut s'adapter à son gré à de nouvelles circonstances sociales, mais la culture, comme production de valeurs, se réalise comme une évolution ultérieure de forces spirituelles, et dans une direction qui s'écarte d'autant plus de la direction de l'évolution du milieu social, que ce milieu diffère davantage de la fin poursuivie à l'origine. A mesure que s'accroît ce divorce entre l'exigence spirituelle et la réalité sociale, l'évolution intellectuelle est de plus en plus exclusivement déterminée par son propre passé et par la direction initiale que celui-ci lui imprègne. Chaque transformation nouvelle de l'ambiance oblige la pensée à des réponses nouvelles déterminées par elle, mais les questions procèdent d'un monde de valeurs qui se constitue et se développe de plus en plus comme un monde en soi.

C'est pour cette raison que le déchirement de la culture, le divorce prononcé entre « culture »

et « civilisation », entre production des idées et consommation des idéologies, apparaît à l'époque culturelle bourgeoise longtemps avant la révolution industrielle et le prolétariat industriel. C'est pour cette raison aussi qu'il y a encore aujourd'hui, à côté du socialisme et souvent poussée par des forces spirituelles indépendantes de lui, une action continue de la production culturelle bourgeoise, contre la « civilisation bourgeoise », contre les normes de la consommation culturelle bourgeoise.

Ce qui distingue l'« humanisme naturaliste » de Marx et le « naturalisme humaniste » de Rousseau, la doctrine marxiste du travail et celle d'Adam Smith, la philosophie de l'histoire de Marx et celle de Hegel, procède d'un changement des conditions sociales; mais ce qu'il y a de commun entre Rousseau, Smith et Hegel, et ce qui explique par conséquent pourquoi ils réagissent ainsi et non autrement contre le monde ambiant, ne peut être compris que sur la base d'une tradition de connaissances, de sentiments de valeurs et de normes de jugement qui, en même temps que la transformation de l'ambiance, supposent encore l'action continue de forces spirituelles, antérieures à cette ambiance. Et cette influence continue se réalise depuis qu'il existe une tradition culturelle écrite, selon la loi de la question, de la réponse, et de nouvelles questions, — de la thèse, de l'antithèse et de nouvelles thèses; selon l'expression de Nietzsche, comme un « dialogue de sommet à sommet », comme « l'éternel dialogue des grands esprits à travers les millénaires ». A ce processus s'applique l'image platonicienne du flambeau, qui va passant de main en main.

Si étroit que soit le rapport entre la transfor-

mation de la bourgeoisie en classe dominante et l'évolution de la culture bourgeoise, ce serait néanmoins une erreur d'identifier ces deux idées. Elles ne coïncident qu'en partie. Seule la « civilisation », c'est-à-dire la consommation culturelle, peut-être expliquée comme une supra-structure idéologique de conditions sociales et d'intérêts de classe, de sorte que l'on puisse déduire ses métamorphoses des métamorphoses de la classe bourgeoise. La production culturelle apparaît, par contre, comme l'effet d'une force qui participe à l'évolution économique et sociale comme un facteur d'évolution. Elle appartient, pour employer le langage de Marx, non pas à la « suprastructure idéologique », mais à ces « forces productives » dont l'épanouissement conditionne les modalités de la production et, par là, les modalités sociales en général.

Guglielmo Ferrero a remarqué avec raison que, si c'est la bourgeoisie surtout qui a profité des révolutions dites bourgeoises, particulièrement en France, la conception nouvelle qui était à leur base « n'a pas été l'œuvre de la bourgeoisie en lutte avec la noblesse. Elle a été créée peu à peu par un lent travail de toutes les classes, qui a duré trois siècles. Dans toute l'Europe une partie de la bourgeoisie s'est battue contre la Révolution, qui devait faire sa fortune. »

Jaurès tira déjà une conclusion semblable de ses recherches sur l'histoire de la Révolution française. Il constata une certaine « communauté morale » entre la bourgeoisie et les classes prolétariennes, qui résista même aux conflits d'intérêts économiques : « Jusque dans les luttes des classes qui s'annonçaient, ils avaient tous la sensation qu'ils allaient tous ensemble vers l'avenir ; les uns par le côté de lumière, les autres par

le côté d'ombre, ils marchaient dans le même chemin. »

C'est Jaurès qui pensait aussi que « la philosophie ne travaillait pas pour la bourgeoisie seule ».

Cependant la philosophie suppose des philosophes, la production des idées suppose des producteurs d'idées. Cela pose la question de savoir dans quelle mesure on a le droit de rattacher l'évolution des idées à l'évolution de la classe intellectuelle en tant que classe de producteurs d'idées.

On s'aperçoit immédiatement qu'il existe une relation de ce genre. C'est précisément dans la Révolution française qu'elle apparaît clairement, en vérité non seulement dans le travail préparatoire des « philosophes », mais encore dans la conquête du Pouvoir par une nouvelle classe dirigeante, qui se recrute surtout dans les rangs des intellectuels. Karl Kautsky lui-même, dans son livre sur les luttes de classes à l'époque de la Révolution française, reconnut pour cette raison les intellectuels comme une classe indépendante, et ce n'est que plus tard qu'il abjura cette déviation du schéma marxiste orthodoxe.

La question controversée ici : Faut-il considérer ou non les intellectuels comme une classe propre, n'a que peu d'importance en face de cette constatation qu'il existe réellement, au moins à partir du Moyen Age, une classe d'hommes que leur activité professionnelle a spécialisés comme producteurs de valeurs spirituelles. Ce sont les intellectuels : représentants des professions libérales, écrivains et poètes, penseurs, artistes, etc.

Si différente que soit leur activité; leur caractère commun est qu'au lieu de créer par un tra-

vail physique des objets d'usage matériel ou des marchandises de consommation, ils réalisent par un travail intellectuel des valeurs qui ne se convertissent pas de manière immédiate en objets matériels. La différence ne réside ici ni dans l'intelligence comme telle (car l'intellectuel n'est pas nécessairement plus intelligent que le non-intellectuel), ni dans les conditions techniques du marché de la production (car l'intellectuel a besoin, lui aussi, d'acheteurs qui lui donnent le prix de son travail ou lui versent le salaire de sa peine); elle réside dans le fait d'un autre genre de production et d'une autre mesure d'estimation des valeurs produites. La valeur que l'intellectuel incorpore à sa production dépend en premier lieu de la qualité spirituelle et non de la quantité physique. Le typographe, l'imprimeur ou le relieur, qui travaillent à la confection d'un livre, peuvent être plus intelligents ou plus instruits que son auteur, ils peuvent le considérer ou non comme leur camarade, ils peuvent gagner plus ou moins que lui; la valeur de l'impression d'un livre reste déterminée par les frais matériels de production, les matériaux et les heures de travail qui lui ont été consacrées; la valeur du travail de l'écrivain dépend par contre d'une qualité spirituelle, qui n'augmente ni ne diminue en fonction de la valeur des matériaux et du temps qu'il a fallu employer. Bien entendu, le travail d'impression exige aussi de l'intelligence, mais elle correspond à l'exercice d'une tâche déterminée, elle n'est pas, comme chez l'auteur, une faculté créatrice qui invente la tâche elle-même. La valeur du travail d'un médecin peut, avec la même dépense de temps et de matériel, monter très haut ou descendre à zéro, selon que son diag-

nostic était juste ou faux. Et si nous estimons les œuvres de Heine davantage que celles de Dumas, ou la musique de Mozart davantage que celle de Lehar, nous nous basons sur tout autre chose que sur les « frais de production » du travail qu'elles représentent.

Les exemples de ce genre indiquent d'ailleurs que lorsqu'il est question de la valeur d'un travail intellectuel, il peut s'agir au moins de deux critères de valeur complètement différents. Il y a de mauvais médecins qui sont payés plus cher que les bons, et peut-être Dumas a-t-il gagné plus que Heine, Lehar plus que Mozart. On sait que Rembrandt était en faillite lorsqu'il mourut; mais on sait aussi qu'il reste de l'œuvre de Rembrandt un certain actif, et que de cet actif profitent jusqu'à nos jours les marchands de tableaux — authentiques ou faux!

Ici l'on a même trois différentes notions de valeur : la valeur qui s'incorpore dans le prix que l'intellectuel reçoit pour les produits de son esprit; la valeur marchande qu'atteignent par la suite ces mêmes productions, selon les variations du goût des consommateurs et les oscillations que celles-ci déterminent sur le marché; enfin la valeur que l'on peut leur attribuer en raison de l'importance de ces productions pour le développement culturel de l'humanité. Cette dernière valeur existe même pour ceux qui ne peuvent ni ne veulent acheter ces productions, et elle ne peut jamais s'exprimer en argent. Ici intervient donc une opposition fondamentale qui est décisive, si l'on veut découvrir comment les œuvres de l'esprit possèdent en propre le pouvoir de créer des valeurs. Il y a d'une part la valeur reconnue sur le marché; il y a d'autre part la valeur que nous attribuons, en fonction

de la culture, à l'œuvre elle-même, en nous basant sur une qualité spirituelle qui lui est inhérente, et indépendamment de la situation du marché.

Deux mondes de valeurs s'affrontent : l'un où le consommateur se présentant comme acheteur, c'est son évaluation qui joue le rôle décisif; l'autre, où l'estimation est fondée sur une propriété inhérente à l'œuvre comme faisant partie du patrimoine culturel de l'humanité, c'est-à-dire où l'œuvre est estimée en tant que création, non point en tant que travail, évaluée par conséquent au point de vue de la production culturelle. Sur le marché, il s'agit de valeurs qui sont incorporées dans des objets matériels et qui se réalisent par achat et vente; dans l'ordre des valeurs culturelles, il s'agit de valeurs idéales qui demeurent irréalisées tant qu'elles continuent d'agir et de contribuer par leur action à cette « éducation du genre humain » dont parle Lessing.

La valeur économique d'un travail intellectuel dépend d'un besoin étranger, celui des consommateurs, et c'est pourquoi cette valeur peut être traduite en argent; par contre, le besoin qui engendre la production des valeurs culturelles n'apparaît en premier lieu que chez le producteur; c'est pourquoi il arrive si souvent que la postérité apprécie plus hautement que les contemporains certaines œuvres de l'esprit. La valeur économique disparaît avec le besoin qu'elle satisfait; la valeur culturelle est impérissable, car elle s'incorpore dans une série de causes dont les effets continuent à subsister aussi longtemps que la transmission de la culture. Même si les tableaux de Rembrandt ne trouvaient plus d'acheteurs, si même ils étaient tous détruits, les

hommes ne laisseraient pas moins de peindre et, chose plus décisive, de voir tout autrement qu'ils n'eussent peint et vu, si Rembrandt n'avait jamais existé. La même chose peut se dire des inventions techniques qui ne sont pas purement « civilisatrices » ; l'inventeur d'un parapluie repliable crée peut-être une valeur qui s'anéantit dès que personne ne veut plus de ces parapluies, mais l'inventeur de la machine à vapeur a provoqué une révolution culturelle qui ne disparaîtra pas, même lorsque des moteurs à explosion et de la dynamo, on sera passé à l'emploi de l'énergie atomique, tout simplement parce que sans le précédent le suivant n'aurait pu exister. Sans pouvoir élever de statues à celui qui a découvert le feu, nous devons attribuer à cette invention une valeur culturelle, qui est sans rapport avec le profit que l'inventeur ou ses contemporains en ont pu tirer. Dans tous ces cas, il y a en face du caractère éphémère des besoins des consommateurs, l'éternité de la culture, comme processus créateur continu ; ce processus, dont la conception humaniste fut si admirablement formulée par Pascal, lorsqu'il le compara à la vie éternelle d'un homme « qui apprend continuellement ».

Les deux ordres de valeurs dont le conflit est ici manifeste sont : l'ordre de la consommation de culture et celui de la production de culture ; le monde du bourgeois propriétaire et celui de l'intellectuel créateur. Le monde de l'intellectuel créateur n'existe, il est vrai, qu'à la condition que l'intellectuel ne soit pas lui-même un « bourgeois », et qu'il se classe comme homme spirituel, parmi les producteurs de culture.

Or, il s'en faut de beaucoup que tous les intellectuels soient des hommes spirituels. Les intel-

lectuels, comme classe, présentent une double physionomie : un certain nombre d'entre eux — la majorité par rapport à leur nombre total et à la quantité de leur œuvre — travaillent pour la consommation culturelle; seule une très petite minorité sont des producteurs de culture. Et c'est seulement de cette petite minorité, extrêmement importante par son rôle historique, que l'on peut dire, comme le dit Alfred Weber, que les intellectuels sont la « classe de ceux qui volent librement de leurs ailes », la classe de ceux qui font progresser la culture.

Le sens de cette expression et des doctrines du type « Sociologie du savoir » (*Wissenssoziologie*) qu'elle inspire — doctrines à la construction et à la critique desquelles Karl Mannheim a particulièrement contribué ces dernières années — est le suivant : la continuation ininterrompue de la création culturelle à travers tous les phénomènes de civilisation, trouve son fondement sociologique dans l'existence permanente d'une couche, dont la « position sociale » *entre* les classes lui permet d'occuper une position spirituelle *au-dessus* des classes.

La validité de la sociologie du savoir dépend dans une grande mesure de la légitimité de cette hypothèse, car en tant que doctrine de la relativité de la pensée, qui fait dépendre toute connaissance de la position sociale du sujet connaissant, elle doit lutter contre la grosse difficulté qu'est la menace d'une collision entre sa prétention à la vérité et son propre relativisme social. Critique d'idéologies par-ci, critique d'idéologies par-là, il est évident que le critique des idéologies, qui pense que tout dépend de la position sociale occupée par celui qu'il juge, s'attire à son tour cette question : « Où se situe-

t-il donc lui-même? Quelle position l'autorise à attribuer plus de vérité à sa critique des idéologies qu'aux idéologies qu'il critique? »

Il faut donc trouver un point où l'éternel cercle vicieux du relativisme est rompu, c'est-à-dire une position sociale qui soit au-dessus des autres. Le marxiste orthodoxe ne va pas loin pour la trouver : il considère sa doctrine comme la « conscience théorique » qui répond aux intérêts de classe du prolétariat, et il justifie, en conséquence, la « vérité » de cette conscience par la victoire nécessaire du prolétariat dans la lutte des classes, par la coïncidence entre les intérêts prolétariens et l'orientation nécessaire de l'évolution sociale en général. La « sociologie du savoir » de Mannheim ne se contente pas de si peu, et elle me semble en effet réaliser sur ce point un progrès par rapport à la position des marxistes orthodoxes, tels que Lukàcs et les léninistes russes. C'est une bonne critique marxiste appliquée au marxisme lui-même, un effort qui me paraît tout à fait acceptable pour dépasser le marxisme en tant qu'idéologie, en partant d'une position créée par Marx lui-même : elle consiste à reconnaître l'insuffisance du schéma qui identifie de la sorte la conscience des intérêts prolétariens avec la vérité elle-même.

On inclinerait peut-être davantage à accepter cette identification, si Karl Marx avait été lui-même un prolétaire, qui serait arrivé à sa doctrine par la conscience des intérêts de sa classe. Mais il était, comme la plupart de ses successeurs, un intellectuel, même un intellectuel initié à tous les mystères de la haute culture scientifique et philosophique, pour qui il s'agissait de la connaissance de la vérité et non pas d'intérêts. Or s'il est possible à un intellectuel —

comme le prouvent, par leur existence même, l'immense majorité des théoriciens socialistes — de parvenir à une « conscience vraie », qui corresponde aux intérêts d'une autre classe sociale, cela ne s'harmonise pas du tout avec la supposition que notre conscience dépende de la classe à laquelle nous appartenons. Ou bien cette conscience peut s'étendre aux individus de toutes les classes, et alors l'hypothèse initiale est complètement absurde, ou bien l'intellectuel a le privilège de sortir de soi-même comme ne pourraient le faire ni le capitaliste, ni le commerçant, et alors il reste à en trouver l'explication dans la situation sociale occupée par l'intellectuel. Cette explication, notons le bien, doit alors rendre compte de ce fait que la « conscience vraie » du prolétariat fut découverte et formée — à titre de règle, non comme exception — par des intellectuels.

L'identification de la vérité avec la direction nécessaire de l'évolution sociale n'est d'ailleurs nullement justifiée par l'identification de cette évolution avec les intérêts d'une classe, destinée à former une majorité et à triompher. Il faudrait pour cela tout au moins accepter l'hypothèse initiale de Hegel, selon laquelle l'Histoire, dans sa marche nécessaire, est « le devenir de la vérité » ; or c'est là une conception de l'idée de progrès, qui appartient précisément à ces idéologies qui provoquent la question indiscrete mais indispensable, de leur « position sociale ». Que reste-t-il en fin de compte, lorsque l'on continue d'avancer dans cette voie ? Des intellectuels qui s'interrogent mutuellement sur la classe sociale à laquelle ils appartiennent, sans qu'aucun d'entre eux puisse se réclamer d'un intérêt qui ne soit celui d'une autre classe.

Pour expliquer le mécontentement de l'école de Karl Mannheim à l'égard du schéma idéologique marxiste, il n'est donc nullement besoin de l'attribuer à la préoccupation d'intérêts non-prolétariens et, par conséquent, à la peur des conséquences révolutionnaires de la critique idéologique marxiste. Au contraire : le motif de la divergence de Mannheim à l'égard du schéma marxiste provient d'une idée fondamentale de Marx lui-même, et c'est en réalité un service révolutionnaire, que d'avoir reconnu dans la doctrine marxiste de la conscience de classe ce qui en elle était ou est devenu une idéologie. Aussi l'école de Karl Mannheim est-elle loin d'avoir trouvé une solution pleinement satisfaisante des questions qu'elle a posées, et elle oscille encore fortement entre le relativisme de son point de départ et sa suppression au terme final. Mais elle a néanmoins le grand mérite d'avoir bien posé le problème, en le faisant culminer dans la question des conditions pratiques et particulières de la pensée des intellectuels.

Il est indubitable, abstraction faite de toute polémique sur le caractère éternel ou transitoire de la vérité, que tout ce que les hommes, à une époque déterminée, reconnaissent comme vérité, se traduit en créations idéologiques dont les auteurs sont les intellectuels. Cela n'a rien à voir avec un genre quelconque d'intérêts de classe; il s'agit simplement de l'exercice d'une fonction, qui appartient de droit aux devoirs professionnels des intellectuels, ou bien est transformée en devoir intellectuel par ceux qui l'exercent. Cela s'applique, il est vrai, aux créations de l'individu, non à celles de la classe intellectuelle en tant que groupe. Cette dernière est simplement le « lieu », où la production spi-

rituelle se réalise. Elle ne mérite donc ni louange ni censure, car à ce genre de production appartiennent la vérité *et* l'erreur, l'idée *et* l'idéologie, le courant de progrès *et* le courant de régression.

Les intellectuels considérés comme classe ou comme groupe, ne jouissent donc pas de la « liberté de leurs ailes » au point de pouvoir aspirer en vertu de leur condition sociale, à la connaissance de la vérité absolue, qui serait refusée aux autres classes, en raison de leurs intérêts particuliers.

Le conditionnement qu'exercent sur toute connaissance humaine les circonstances sociales, se révèle premièrement dans ce fait que les possibilités de la production spirituelle dépendent de l'état, quelqu'il soit, des forces productives, avec lesquelles évoluent en harmonie les énergies spirituelles. En outre, son orientation est déterminée par la direction des forces qui travaillent en même temps à la configuration de la réalité sociale. Son effet immédiat dépend finalement de sa concordance avec le contenu respectif de la subconscience collective, où entrent en action, à côté des traditions culturelles, les réactions du présent à l'égard d'un milieu social commun. Dans tout cela il s'agit de formes du conditionnement social, où le milieu apparaît comme un tout; il s'agit, selon l'expression de Marx, des « idées d'une époque », non point des idées ou des idéologies d'une classe particulière.

Mais on trouve aussi parmi la classe intellectuelle cette autre forme de conditionnement social, qui se traduit dans les préjugés qu'une classe manifeste dans ses opinions par suite de ses conditions de vie et de travail, et par les-

quels ses intérêts ainsi conditionnés trouvent leur expression.

En ce sens on ne peut parler du « libre vol » des intelligences que dans la mesure où il s'agit de la production culturelle, élaborée par une élite d'hommes spirituels. Si un intellectuel tel que Marx, est capable de reconnaître, ne serait-ce que la « vérité de son temps », en formulant sur la situation générale de son milieu social — et particulièrement sur celle d'une classe qui n'est pas la sienne — des idées nouvelles et des problèmes qui coopèrent à la transformation de cette société, un tel intellectuel est « libre », en ce sens que la position qu'il occupe dans la société ne l'empêche pas de reconnaître des vérités qui ne valent pas seulement pour la classe à laquelle il appartient ou qu'il a choisie lui-même. Le signe de sa liberté, comme Mannheim l'observe justement, c'est « l'universalisme de l'esprit; c'est ce qui lui permet d'avoir une vision totale de la réalité, en raison de cette caractéristique de la fonction du travail en soi que Mannheim appelle « totalité de culture » (*Ganzheit der Bildung*), « espace d'élection » (*Spielraum der Wahl*) et « effort de vision synthétique des vérités particulières » (*Streben nach Zusammenschau der Teiwahrheiten*). Pour parler avec Hegel : « le vrai, c'est le tout » (*das Wahre ist das Ganze*), et celui qui voit le tout, voit la vérité.

Mais si nous considérons le comportement social de la classe intellectuelle, tel qu'il se manifeste, par exemple, dans les particularités du genre de vie ou dans certaines notes collectives du mode de pensée politique, si en d'autres termes, nous avons en vue les intellectuels comme consommateurs de culture, alors on ne peut plus

parler de « liberté », parce qu'alors la critique idéologique se trouve en face des intellectuels devant le même problème qu'en face de toute autre classe.

Il faudrait, certes, procéder ici autrement que dans le cas de la bourgeoisie capitaliste. Les intérêts acquisitifs jouent dans la formation de l'idéologie des intellectuels (tout au moins de leurs notes communes) un rôle relativement insignifiant. Ces intérêts sont beaucoup moins homogènes, d'une part à cause de la grande variété des conditions économiques; d'autre part, parce que les intellectuels se recrutent dans des couches sociales très variées (le prolétariat en a fourni ces derniers temps dans une proportion croissante, surtout par la conquête des fonctions dirigeantes du mouvement ouvrier) et parce qu'enfin les intellectuels peuvent rester attachés à leur classe originelle par des liens déterminés.

Malgré cela, s'il y a chez les intellectuels certaines notes communes dans leur conduite sociale, il faudra les chercher principalement dans la nature spécifique de leur fonction de travail. J'ai montré dans des publications antérieures pourquoi le « motif de l'œuvre » (*Werkmotiv*) joue un rôle central chez les intellectuels. Tandis que chez les capitalistes aussi bien que dans le prolétariat, c'est avant tout la solidarité des intérêts économiques qui conditionne la classe, l'intérêt des intellectuels se subordonne à la possibilité de donner à leur œuvre un caractère personnel, en raison des valeurs originales qu'ils incorporent à leurs travaux. L'attitude sociale typique, propre au travail des intellectuels en tant que travail à la fois directeur et rémunérateur, est celle du capitaine d'un navire en face de l'armateur et en face de l'équipage, comme

Joseph Conrad l'a si bien dit; et il est souvent difficile de décider lequel de ces deux caractères prédomine. Dans la mesure où chez les intellectuels on trouvera une prédisposition spéciale, déterminée par leur situation sociale, à se laisser influencer, en qualité de consommateurs de culture, par les idées socialistes, le socialisme leur apparaît de préférence comme un moyen de faire du motif de l'œuvre, en tant que service rendu à la communauté, le motif dominant de l'activité économique.

Mais en tout ceci les intellectuels sont situés entre les autres classes et non pas au-dessus d'elles, de même qu'ils occupent dans le processus de production, et eu raison de leur fonction, une position intermédiaire entre les patrons capitalistes et les ouvriers. Leur conception sociale du monde et leurs opinions en général, sont tout aussi influencées par leur destin social et par conséquent tout aussi sujettes à la critique relativiste que celles des autres classes. Seule la relation spécifique entre l'« être social » et la « conscience » qui apparaît chez eux comme une note collective, est habituellement moins influencée par les intérêts économiques communs et plus fortement touchée par les intérêts spirituels personnels.

En sa qualité de classe de producteurs d'idéologies qui travaillent pour la consommation de culture, la classe intellectuelle est surtout au service des besoins et des intérêts des classes possédantes; elle collabore à la diffusion de ces « idées d'une époque », qui ne sont en effet, d'après l'expression de Marx, que les « idées de la classe dominante », ou plutôt qui le sont surtout, avons-nous dit, mais non exclusivement. L'idéologie marxiste élève ordinairement

trop à l'absolu cette idée que les intellectuels sont les « idéologues du capital », comme Otto Bauer l'écrivait encore en 1928. Certes, Bauer a raison lorsqu'il dit, par exemple, que la bourgeoisie « engage à son service une armée d'intellectuels qui considèrent de bonne foi comme l'intérêt commun du peuple entier ce qui, dans l'intérêt du capital, doit être considéré comme intérêt du peuple entier. »

Il a raison encore lorsque, s'appuyant sur une phrase de Marx, il dit des intellectuels qu'ils sont les instruments, le plus souvent inconscients, des capitalistes, que « dans leurs conceptions ils ne vont pas au delà des limites dont ne sortent pas les capitalistes dans leur vie » et que, par conséquent, « leur effort s'applique à des problèmes et à des solutions théoriques, qui sont ceux-là mêmes qui concernent pratiquement l'intérêt matériel et la situation sociale de ces derniers. » Mais Bauer n'a plus tout à fait raison lorsqu'il applique sans réserve sa remarque aux « maîtres de tous les degrés d'enseignement, chargés de l'éducation de la jeunesse, aux journalistes qui s'adressent quotidiennement au public, aux ecclésiastiques qui s'adressent, le septième jour de chaque semaine, à des millions de personnes, aux bureaucrates dont les gouvernements utilisent les connaissances techniques, aux officiers qui commandent la force armée, aux ingénieurs qui dirigent les industries », et lorsqu'il dit que la fonction de tous ces hommes est « d'être les producteurs, les supports et les débiteurs des idées dominantes ».

Cela peut s'appliquer, il est vrai, à une bonne partie des intellectuels, mais on en oublie ainsi une fraction importante. Car, si la fonction des intellectuels se réduisait uniquement à repro-

duire les idées dominantes, d'où viendraient alors les autres idées, les idées qui, comme le socialisme, attaquent les classes dominantes, ou tout simplement les idées qui, comme certaines connaissances nouvelles des sciences exactes transforment, sans tenir compte d'aucun intérêt de classe, les vérités dominantes en erreurs dépassées?

Les capitalistes le sentent bien. Ils savent que leur règne de classe ne pourrait subsister sans les services idéologiques des intellectuels, mais ils savent aussi qu'ils s'appuient sur un support très peu sûr. Ce n'est pas tout à fait la même chose d'acheter les efforts physiques d'un ouvrier et d'acheter les services spirituels d'un intellectuel. On peut contraindre le corps, mais la pensée est libre. Il est dangereux de payer les hommes pour qu'ils pensent d'une façon déterminée, car il faut toujours compter avec la possibilité qu'ils viennent à penser autre chose que ce qui avait été stipulé. Cela n'arrive que rarement, mais cela peut arriver, cela arrive même en fait de temps en temps, alors le malheur est consommé : la vérité se fait jour; on peut affamer, corrompre, enchaîner, assassiner les hommes, mais non les idées.

Si l'intellectuel est un véritable producteur de culture, un créateur de valeurs nouvelles; s'il travaille non seulement avec des moyens spirituels mais aussi pour des fins spirituelles; s'il cherche d'une manière désintéressée la vérité objective; s'il se laisse posséder par le démon des idées, par l'impératif contenu dans l'instinct d'expansion sans limite des facultés spirituelles productives, alors son activité appartient à la révolte de l'esprit contre le monde, à la révolte du devenir contre le devenu.

C'est pourquoi le vrai « bourgeois » hait le véritable intellectuel tout autant que le révolutionnaire social. En un certain sens il le hait même encore plus, car dans cette haine entre plus de méfiance et de peur. Il comprend, il s'imagine comprendre, pourquoi l'ouvrier aspire à de meilleures conditions matérielles; à sa place il en ferait autant. Mais il ne peut pas comprendre que l'on renverse l'ordre de choses auquel il doit sa supériorité, en rejetant simplement pour une création spirituelle « inutile », tout ce qui donne un sens à l'existence bourgeoise : fortune, sécurité, considération. C'est le sentiment que Flaubert analyse dans une lettre à George Sand, où il décrit l'attitude des bourgeois de Rouen devant un camp de tziganes : « Cette haine-là tient à quelque chose de très profond et de complexe. On le retrouve chez tous les *gens d'ordre*. C'est la haine que l'on porte au bédouin, à l'hérétique, au philosophe, au solitaire, au poète, et il y a de la peur dans cette haine. » En revanche, la haine que le bourgeois inspire à tous ces « bohémiens » contient moins de peur et plus de mépris. C'est la supériorité intérieure impliquée par ce mépris qui est le signe authentique du « bohémien », non pas son genre de vie extérieurement libre. Le ressentiment de l'homme spirituel contre le petit-bourgeois « épicier » et « philistin » n'est pas moins authentique que le ressentiment du prolétaire contre le capitaliste. Marx, lui aussi, a dit « philistin » avant d'avoir appris à dire « capitaliste ».

Dans chaque intellectuel le bourgeois flaire l'homme qui adore d'autres dieux, et cet homme est un ennemi beaucoup plus dangereux de la société que celui qui voudrait simplement s'y établir avec un peu plus de confort. Tant qu'il

s'agit de gens relativement inoffensifs, par exemple de poètes ou de peintres excentriques dont on peut acheter les productions pour son salon, le malaise n'est pas trop grand; cela peut même donner un chatouillement agréable que de fréquenter parfois des gens aussi « intéressants »; femmes et filles de bourgeois ont évidemment besoin d'un passe-temps élevé, et puis enfin, on n'est pas un « ours », on sait cultiver aussi, les affaires une fois terminées, le côté idéal de la vie. Tout de même, comme acheteur ou comme mécène, on garde son livre de comptes à la main; plus d'une fois les « encouragements » distribués à des artistes originaux et hétérodoxes se sont finalement révélés comme d'excellents placements, et en général il est agréable de ne pas avoir à mépriser tous les intellectuels comme on méprise la plupart des valets de plume que l'on engage à sa solde comme publicistes, juristes ou marchands de politique.

La bourgeoisie réussit en effet à transformer la majorité des intellectuels sinon en producteurs à la solde d'idéologies avantageuses, du moins en producteurs relativement inoffensifs d'objets agréables, qui servent à la récréation et au luxe des classes aisées. Le moyen d'arriver à cette fin est fort simple : on paye en argent, en honneurs, avec la considération sociale qui est due aux gens « arrivés ». Dans le dialogue que poursuivent le maître à danser et le maître de musique dans *Le Bourgeois-gentilhomme*, Molière a admirablement décrit le conflit et les tentations que produit, chez l'intellectuel, la nécessité d'admettre le critère de valeurs de l'acheteur bourgeois, parce qu'il a besoin d'argent sonnante. Sa seule consolation est alors

l'espoir de former le goût du public qui le paie, de manière qu'il puisse apprécier plus justement les productions spirituelles; mais pour cela il a besoin d'obtenir crédit et renom auprès des riches, parce qu'en fin de compte il dépend de celui qui le paie. Dans ces conditions, la plupart des intellectuels ne résistent pas à la tentation de s'orienter dès le début selon la loi de la demande. Parmi les intellectuels il y a une masse d'individus embourgeoisés, comme il y en a parmi les ouvriers et les paysans. Les grandes crises elles-mêmes, qui produisent une armée gigantesque de prolétaires intellectuels sans travail, ne peuvent influencer que le rythme de ce processus, non son essence : plus la faim est grande, plus l'asservissement est efficace; plus grande est l'insécurité de la vie du prolétaire, plus fort est le désir d'une sécurité de petit-bourgeois; pour un universitaire prolétarisé qui devient, en Allemagne, par exemple, socialiste ou communiste, il y en a quatre qui passent au fascisme.

Pourtant, il y en a toujours quelques-uns — même parmi les « arrivés » — qui pensent avec le Zarathustra de Nietzsche : « Est-ce que j'aspire au bonheur? j'aspire à mon œuvre! » Et peu importe que ceux-là s'occupent de mathématiques ou de sociologie, qu'ils professent le socialisme ou restent éloignés de tout ce qui n'est pas leur métier, qu'ils construisent des maisons ou écrivent des romans, « leur envol est libre » à partir du moment où le monde de valeurs à la formation duquel ils coopèrent, transcende le monde des valeurs existantes, c'est-à-dire à partir du moment où ils *produisent* des idées.

Parler d'une classe d'intellectuels dont l'« en-

vol » serait « libre », c'est une fiction; seule l'intelligence est libre, ou peut se libérer. L'intellectuel, en tant qu'appartenant à une classe, est lié au monde présent de la culture par les idéologies de possesseurs et de consommateurs; seul l'esprit créateur peut modifier ce monde existant, en produisant de nouvelles valeurs. Il n'y a pas d'autonomie de la classe intellectuelle, mais il y a une autonomie de l'esprit.

Dans le domaine de l'esprit on ne peut créer aucune valeur nouvelle, sans détruire les valeurs déjà existantes. C'est pourquoi Zarathustra peut dire : « Se saisir du droit à des valeurs nouvelles, c'est l'emprise la plus terrible pour un esprit timide et respectueux. » Et « Regarde les bons et les justes! Qui haïssent-ils le plus? Celui qui brise leurs tables de valeurs, le destructeur, le criminel : or, c'est lui le créateur. »

Un indice de cette activité créatrice c'est qu'en un certain sens, par ses motifs psychologiques, elle n'est pas de ce monde. La passion qui la pousse, naît d'une douleur qui vient de l'existant, peu importe que ce soit la « curiosité à laquelle l'angoisse donne des ailes », de cette curiosité du chercheur de la vérité dont parle Alfred Weber, ou de la « passion de réformer le monde » que confesse Shelley, ou de la transmutation beethovenienne de la souffrance en joie, ou de la construction d'un monde imaginaire pour la solution des problèmes réels, que certains psychologues considèrent comme le mystère véritable de toute poésie.

Un autre indice de cette activité productrice de culture, c'est qu'elle s'accomplit chez le producteur sous le sentiment d'une force qui est supérieure à tous les obstacles nés de l'existant, et à toute attache de tradition ou d'intérêt. Il

s'agit là de cette « passion critique » dont Ramon Fernandez dit qu'elle est « une réaction vitale comme n'importe quelle autre » et que l'homme qui en est possédé « attribue aux découvertes de son entendement une importance vitale, même si ces découvertes le forcent à condamner des sentiments et des valeurs qui peuvent avoir, par ailleurs, pour lui, quelque validité ». Flaubert, dont la passion critique n'épargnait même pas son œuvre propre, révéla le secret de cette œuvre dans une phrase où il justifiait son mépris pour le succès extérieur : « Je vise à mieux, à me plaire. »

L'attitude pratique de l'intellectuel en face de la société peut être déterminée par des considérations d'intérêt et d'utilité; s'il est un véritable créateur, sa création en sera tout aussi peu affectée que s'il était seulement le porte-voix involontaire d'une voix venant d'ailleurs. C'est pourquoi si peu de ces hommes, que l'on nomme à bon droit de grands esprits, ont été eux-mêmes aussi grands que leur esprit. Le même Goethe, qui écrivit la tragédie de Gretchen, ne refusa-t-il pas peu après, en qualité de ministre, la grâce d'une infanticide condamnée à l'exécution publique? Nous avons le droit de lui en garder rancune; mais la tragédie de Gretchen est-elle pour cela moins vraie, le *Faust* signifie-t-il moins pour notre culture? Appartient-il à son auteur ou nous appartient-il, à nous? Goethe, qui est l'homme le plus bourgeois et en même temps le plus spirituel parmi les intellectuels, pouvait agir autrement qu'il pensait, mais il ne pouvait pas penser autrement qu'il pensait. Et l'on sait que pour lui, malgré sa sensibilité à l'égard des louanges et des blâmes, une œuvre terminée valait comme une maladie vaincue. Hebbel n'a-t-il

pas dit, à propos du mauvais accueil que ses contemporains ont fait à ses poèmes, que le ver à soie aurait continué à tisser son fil, même si les hommes n'avaient plus eu besoin de soie? La production spirituelle véritable ne dépend pas de la demande. C'est ce qui en fait une force révolutionnaire contre un état de culture, où la majorité des intellectuels travaillent pour la satisfaction des besoins de consommateurs fortunés.

C'est là aussi qu'il faut chercher la relation entre l'activité culturelle créatrice et le génie. Le signe du génie n'est pas l'originalité vulgaire, qui consiste à se distinguer autant que possible de ses contemporains. Le génie se révèle précisément en exprimant quelque chose de son temps, une nostalgie inconsciente, commune à beaucoup de ses contemporains, ou en formulant un sentiment obscur de valeur en un jugement fondé et concret. Le travail collectif que représente une cathédrale gothique peut être un travail génial; l'« originalité » voulue d'un Oscar Wilde ne l'est certainement pas. La qualité décisive du génie, c'est de créer non seulement d'autres valeurs de consommation, mais encore de nouvelles valeurs de production, de nouvelles forces productives. Cette activité est indépendante de la condition sociale du créateur, mais non de l'état social de son époque.

IX

LE DEVENIR DE LA VÉRITÉ

Quoique le même objet puisse ne pas sembler beau à tout le monde, tous ceux qui admirent un bel objet trouvent en lui certaines relations qui satisfont leur sentiment de la beauté... Ces relations du sensible, que vous voyez sous une forme et moi sous une autre, doivent donc être les propriétés nécessaires de la beauté.

JAMES JOYCE.

Le créateur de valeurs spirituelles a le sentiment de son œuvre, en la rapportant à soi-même comme découverte spontanée ou comme inspiration, ou en la rapportant à son résultat, comme une pénétration dans le royaume des valeurs absolues. Mais, naturellement, cela ne prouve pas encore qu'à côté du royaume de la réalité, il existe un royaume de la vérité, de la beauté, et de la justice, qu'il s'agirait de découvrir peu à peu. Le « baiser des muses », les « noces mystiques avec la vérité », « l'irruption de l'absolu dans le réel », sont peut-être les symboles exacts d'un fait psychologique réel, mais ce sont des symboles, non des phénomènes. L'emploi de tels symboles n'est admissible que parce qu'il s'agit de processus dont l'origine et le développement

se dérobent en grande partie à notre perception, de sorte que nous ne pouvons pas les décrire au moyen du langage, dans lequel nous exprimons les relations causales entre phénomènes connus.

Peut-être comprendrions-nous mieux l'essence de la chose si nous disions que l'« autre » monde, le « véritable » monde des valeurs, que nous fait sentir notre expérience psychologique comme lieu d'origine de nos idées, n'est pas un monde qui existe à côté de notre monde réel et qu'il s'agirait de découvrir, mais un monde qui est encore en devenir et que nous réalisons grâce à nos idées. Si l'on conçoit ainsi la vérité et la beauté comme les aspects d'un processus créateur, les idées apparaissent alors elles aussi non plus comme des morceaux que nous arrachons à un bloc existant, mais comme des processus par lesquels nous réalisons la vérité et la beauté, bref, comme des forces productrices, non comme des produits. La vérité et la beauté ne sont pas alors des réalités qu'il suffit d'éclairer pour les reconnaître, mais la lumière même que nous projetons sur la réalité et grâce à laquelle seulement nous pouvons la voir « réellement », c'est-à-dire la comprendre dans sa signification véritable.

De même le débat sur le caractère absolu ou relatif de la vérité et de la beauté n'a plus de raison d'être, car toute vérité ou beauté est absolue, qui relativement à chaque situation historique donnée représente tout ce qui est accessible de la réalité à une connaissance vraie ou à une représentation esthétique. Le relativisme marxiste des notions de vérité, de beauté, de justice, etc., notions que la philosophie idéaliste avait élevées à l'absolu en les « réifiant », apparaît alors en réalité comme un

moyen de rétablir la validité absolue des jugements logiques, esthétiques et éthiques, dans la seule sphère où ils se manifestent de façon concrète : la sphère des devoirs réels que nous propose chaque fois la situation historique, et des moyens réels dont nous pourvoit chaque fois le passé historique.

La vérité n'est pas la connaissance elle-même; elle est — Aristote le savait déjà — la connaissance en puissance, une manière de connaître. La connaissance en acte, la connaissance réalisée, n'est donc jamais une connaissance en général; elle est une connaissance des phénomènes particuliers et de leurs relations. Par conséquent, aucun « système » ne peut fournir de mesure absolue à notre jugement sur les phénomènes; un système ne peut jamais être autre chose qu'une « méthode », qui nous fait approcher un certain côté des phénomènes, avant que commence le véritable travail de connaissance; la connaissance authentique et concrète n'a plus le droit de se préoccuper du système. Ainsi donc connaître la vérité, ce n'est pas « voir un système; ce serait contempler ses propres lunettes; c'est plutôt à travers le système découvrir le monde et nier le système. Mais peu d'hommes conviennent que les instruments intellectuels ne sont ni vrais ni faux. Avoir des idées claires, cela signifie que l'on ne voit plus le monde à travers les passions; mais si les idées sont claires, on ne les voit plus; on voit le monde. » (Alain.) En d'autres termes, la vérité consiste non pas en une image éternellement vraie, mais en une manière éternellement vraie de voir. Elle est, pour parler avec Hermann Keyserling, non pas une vision (*Ansicht*) mais une capacité de vision (*Einsicht*), non pas un contenu matériel (*In-*

halt) de la connaissance, mais chaque fois la valeur constitutive (*Ge-halt*) de l'acte de connaître. La vérité, comme la beauté et la justice, signifie moins ce que l'on trouve que ce que l'on cherche.

Néanmoins Nikolaï Hartmann a raison de dire: « Là où il n'y a pas un être qui puisse d'abord être connu, il ne peut y avoir de connaissance. » Nous devons donc considérer l'objet connaissable comme absolu, comme inconditionné (*unbedingt*), parce qu'il représente, par rapport à nous, qui sommes les sujets de la connaissance, quelque chose d'inconditionné, quelque chose qui ne dépend pas de nous et doit être reconnu comme une réalité intérieure à nous-mêmes; et cet inconditionné, qui coïncide ainsi en fin de compte avec le réel, ne peut être connu que par celui qui le connaît objectivement, c'est-à-dire d'après une méthode qui correspond à la nature des objets de la connaissance.

La connaissance vraie n'est possible que dans la mesure où l'on prend cette attitude objective, désintéressée. Mais alors, sa valeur est inconditionnelle par rapport au sujet connaissant; elle n'est conditionnelle que par rapport à l'objet de la connaissance. La « relativité de la vérité », qui résulte de la relation entre le sujet connaissant et un milieu historique et social déterminé, n'est donc, au fond, que la relativité historique et sociale de l'erreur. Elle ne contredit pas le caractère absolu de la vérité que nous cherchons; elle prouve seulement le caractère relatif des vérités que nous trouvons, et d'où prend naissance « la » vérité.

Marx, qui a tellement dépassé ses prédécesseurs et ses contemporains dans la connaissance de la réalité sociale, n'a pu le faire que parce

qu'il était possédé par cette passion de la vérité objective, et parce qu'il n'avait en dehors d'elle aucun autre « intérêt ». Il n'a découvert les intérêts de la classe prolétarienne que comme le moyen d'atteindre une fin qu'il tenait pour véritable et juste. Il contracta une alliance avec ces intérêts — l'alliance de ceux qui pensent avec ceux qui souffrent, comme il l'appelait — mais jamais il ne substitua de motifs égoïstes aux intérêts de la raison. Et Marx n'aurait pas exercé sur l'histoire du siècle dernier — son histoire spirituelle y compris — l'énorme influence qu'il a effectivement exercée et dont l'effet continue encore, s'il n'avait pas représenté, par delà tous les intérêts de classes, des vérités universelles, fruits d'une véritable compénétration avec la réalité de son époque.

L'ankylose et l'épaississement dont le marxisme est responsable à l'égard de la philosophie de l'histoire de Marx, ont eu souvent pour résultat que l'on a confondu la relativité sociale de notre connaissance avec la relativité de la vérité elle-même, de même que l'on a confondu la relativité sociale des formes de l'art, les métamorphoses du style et du goût avec la relativité de la beauté, et la relativité des normes juridiques avec la suprématie de la force sur le droit.

Le marxisme vulgaire ne remarque même pas la contradiction dans laquelle il tombe, lorsque proclamant que toute vérité est relative, il revendique pour cette affirmation une valeur si absolue qu'aucune Eglise n'en a jamais revendiqué de pareille pour ses dogmes. Mais Marx lui-même avait fort bien compris qu'en reconnaissant la dépendance sociale de toutes nos connaissances, nous devons être conduits non pas à la relativité de toutes les vérités, mais à la

possibilité de distinguer entre la vérité et l'erreur. La « vérité d'une époque » avait à ses yeux, précisément à cause de sa réalité historique, la même valeur absolue que les « principes éternels » de la philosophie idéaliste, principes qu'il avait combattus comme des erreurs, de même que depuis toujours les défenseurs des vérités vivantes ont combattu les vérités mortes.

Le fait de ne pas croire aux vérités « éternelles » le mettait mieux à même de reconnaître cette « vérité d'une époque » comme une exigence absolue, qui peut prétendre à une valeur universelle grâce à son accord avec les moyens de connaissance et les problèmes de cette époque. Il le dit très bien dans un article publié en 1842 dans la *Rheinische Zeitung*. « La philosophie, doit-elle admettre des principes différents pour chaque pays, conformément au proverbe : « tel pays, telles mœurs »?... Doit-elle croire dans un pays que $3 \times 1 = 1$, dans un autre que les femmes n'ont pas d'âme, dans un troisième qu'on boit de la bière dans le paradis? N'y a-t-il pas une nature *humaine, en général*, comme il y a une nature générale des plantes et des astres? La philosophie cherche ce qui est vrai, non pas ce qui est admis; elle cherche ce qui est vrai pour tous les hommes, non pas ce qui est vrai pour quelques-uns; ses vérités métaphysiques ne connaissent pas les frontières de la géographie politique; ses vérités politiques savent trop bien où commencent les « frontières », pour confondre l'horizon illusoire des idéologies particulières avec le véritable horizon de l'esprit humain. »

Quelques années plus tard, dans une polémique avec Malthus (*Theorien über den Mehrwert*, II, 1, pp. 312-313 de l'édition de Kautsky),

Marx a indiqué d'une manière particulièrement nette où passait selon lui la frontière entre les « horizons illusoires » et la « vérité pour tous les hommes ». « Ses *Principles of political economy* dirigés contre Ricardo, écrit-il, se proposaient essentiellement de ramener les exigences absolues du capital industriel et les lois sous lesquelles se développe sa productivité à des limites désirables et avantageuses pour les intérêts de l'aristocratie foncière, de l'Église officielle à laquelle Malthus appartenait, des personnalités politiques et des consommateurs. Mais un homme qui prétend *accommoder* la science à un point de vue qui n'est pas emprunté à cette science, si erronée qu'elle puisse être, mais à des *intérêts* extérieurs, *étrangers* à la science, je l'appelle un homme *vil*. » Par contre, Marx décerne à Ricardo les épithètes de « stoïque, objectif, scientifique », entre autres, parce qu'en « assimilant les prolétaires à une marchandise », il ne fait qu'exprimer ce simple fait qu'ils ne sont « réellement qu'une marchandise dans la production capitaliste ». Au contraire, le prêtre Malthus « falsifie ses conclusions scientifiques », et c'est là « sa bassesse scientifique, son péché contre la science ».

L'objectivité stoïque que Marx exige de la science ne signifie au fond rien d'autre que la lutte pour surmonter la fausse « perspective égocentrique », telle que l'exigeait plus récemment le psychologue et philosophe hollandais Heymans. A cela correspond, dans la perspective morale, le « désintéressement » du jugement éthique, comme le formule l'américain Walter Lippmann. Et le caractère immanent auquel Marx reconnaît la violation de ce commandement, la faiblesse de la position idéologique qu'il

combat continuellement chez Malthus et qui se trahit elle-même, c'est le caractère connu depuis toujours de toute « fausse conscience » : l'inconséquence, les contradictions, qui entraînent la pensée dans un conflit avec ses propres prémisses, parce qu'elle n'est pas libre de préventions à l'égard des phénomènes, parce qu'elle regarde à travers les verres troubles d'un intérêt particulier ou d'une passion personnelle.

Mais ne serait-ce pas un idéalisme anémique, étranger au monde, que d'exiger des hommes qu'ils regardent autrement qu'à travers ces lunettes? Ne savons-nous pas que l'homme pense avec tout son corps, qu'il n'y a pas de connaissance sans attention et pas d'attention sans intérêt, et que l'acte de connaître présuppose, comme tout processus volontaire, une affection, une passion?

Tout cela est si vrai que même la recherche objective le confirme. Marx lui-même n'était-il pas animé d'une passion extraordinaire? Certes, mais cette passion aspirait à la vérité universelle, à la justice pour tous, non pas à des avantages personnels ou à des satisfactions égoïstes. Marx n'a-t-il pas, par exemple, loué l'esprit scientifique de Ricardo contre Malthus, bien qu'il vît également dans les doctrines de Ricardo l'expression des intérêts de classes déterminées et d'une forme de production déterminée? Certes, mais Ricardo était tout de même désintéressé en ce sens que ces intérêts étaient pour lui le thème d'une étude objective, et non pas son motif. La coïncidence de ses doctrines, constatée par Marx, avec les intérêts des classes capitalistes « progressistes » et le « progrès » de la forme de production capitaliste prouve seulement pour Marx que Ricardo avait compris les

problèmes sociaux de son temps comme la vérité objective de son temps. Ricardo en avait été capable, parce que les intérêts qu'il servait sans intention et sans avantage personnel, coïncidaient avec l'intérêt général de la société, de même que ses idées théoriques coïncidaient avec la réalité objective de son milieu social, ses postulats avec les nécessités objectives de la durée de ce milieu et avec l'évolution des forces productives vivantes qui tendaient à une structure supérieure. On peut accepter ou rejeter les formules au moyen desquelles Marx tente de fonder la coïncidence de l'intérêt général avec l'intérêt attaché au développement des forces productives; elles témoignent en tout cas du désir de n'approuver certains intérêts déterminés qu'en fonction de la généralité humaine et sociale des intérêts et des jugements.

Mais voici qui est décisif : s'il existe des intérêts collectifs, dont les exigences coïncident avec celles de la vérité, cette coïncidence ne peut jamais être constatée — comme le fait Marx — qu'*a posteriori*, une fois reconnue la vérité; elle doit être démontrée; elle n'est plus valable dès que les intérêts réels se développent dans une autre direction. Si ce moment intervient, la constatation de la coïncidence se révèle comme l'exigence d'un *devoir*, ce qu'au fond, elle avait toujours été; mais alors cette exigence ne s'adresse pas à la vérité en partant de l'intérêt; tout au contraire elle s'adresse à l'intérêt égaré, au nom de la vérité.

C'est ce qui permet à Marx de dépasser la vérité représentée par Ricardo, après que les intérêts approuvés par celui-ci eurent perdu leur caractère universel et progressif. C'est aussi ce qui nous donne aujourd'hui le droit d'examiner

la pensée de Marx à la lumière des faits qui sont survenus entre temps dans l'histoire du mouvement ouvrier. Nous pouvons alors dépasser cette pensée en tant que « vérité de son temps », grâce à une vérité nouvelle, dans la mesure où nous reconnaissons la réalité de notre temps d'une manière « objective » et « stoïque » (en la confrontant avec des désirs que nous considérons aujourd'hui comme illusoire, et avec des idées tombées au rang d'idéologies).

Pour cette raison le marxisme ne peut pas, lui non plus, échapper à la relativité. Mais cette relativité, tout comme celle des doctrines antérieures à Marx, ne veut pas dire qu'il n'existe pas une vérité qui puisse avoir pour nous — pour les hommes vivant aujourd'hui dans leur ambiance réelle — le caractère absolu d'un commandement moral ou même vital, c'est-à-dire d'un commandement qui confère à notre vie le sens d'une tâche et d'un devoir. Dans la mesure où nous nous efforçons honnêtement, en faisant abstraction des avantages et des préjugés que nous devons à notre position sociale, de connaître autant de vérité que nous le pouvons, nous avons le droit d'émettre des jugements sur le vrai et le faux, le juste et l'injuste, le beau et le laid.

Même si l'évolution des idées et des mœurs n'était rien d'autre que l'effet de l'évolution des facteurs matériels, il serait absurde de dire qu'il ne peut y avoir de vérité ou de morale universellement valable. Car même si tout cela n'était qu'un reflet du monde ambiant dans la conscience (et c'est en fait quelque chose de plus) nous devrions tout au moins garder limpide notre miroir. Il serait absurde d'affirmer pour cette raison que l'usage de brûler les sorcières,

qui répondait encore il y a peu de siècles aux « circonstances matérielles », a la même valeur morale que les mœurs plus humaines correspondant aux circonstances nouvelles, ou de prétendre, en partant de considérations analogues, que le système du monde de Ptolémée est tout aussi vrai que celui de Copernic. Il suffirait alors de demander : « Brûles-tu ou conseilles-tu vraiment de brûler les sorcières ? Crois-tu vraiment que la terre est immobile ? » On peut seulement répondre à cette question qu'il s'agit dans tout cela de degrés de culture dont aucun n'est le dernier, mais dont l'un est plus élevé que l'autre ; telle est ailleurs l'échelle de mesures que nous appliquons avec raison pour estimer les différences d'opinions dues aux circonstances géographiques, lorsque nous considérons la culture comme le résultat de l'histoire de l'humanité dans son ensemble.

Par conséquent, le « progrès » n'est pas un simple mouvement, mais une croissance, un processus de création, la réalisation de quelque chose à quoi nous tendons par le fait même que nous sommes des êtres vivants. En tant que ce quelque chose conditionne nos efforts, — et il le fait, en nous forçant à considérer la vérité, la beauté et la justice comme des valeurs à réaliser — nous devons aussi le considérer comme quelque chose d'absolu par rapport à nos efforts. C'est justement parce que tout change continuellement autour de nous, que nous devons attribuer un sens à ce changement en le rapportant à une fin. C'est justement parce que toutes les valeurs réalisées ou réalisables sont des valeurs relatives, que leur relation suppose des critères de valeurs qui les conditionnent, mais ne sont pas conditionnés par elles. Nous ne reconnais-

sons donc comme absolues que les valeurs qui nous apparaissent comme le résultat de cette variation. Nous n'avons même pas besoin ici de considérer ce résultat comme un but *unique*, réalisable un jour. Il suffit que nous le considérions comme un résultat parmi ceux d'une évolution qui s'ordonne selon une série — peut-être infinie, mais tendant à une limite — de buts succédant les uns aux autres. Chacun de ces buts correctement compris représente alors une connaissance vraie, une tâche morale. Quant à la vérité absolue, c'est ce qui, dans et par ce processus, prend une réalité.

Comme tout ce que nous pouvons réaliser de cet absolu est chaque fois déterminé par les moyens réels et par les problèmes réels de la connaissance, ce processus est dialectique même par rapport aux contenus spirituels qui caractérisent ses étapes. Toute idée qui coopère à la réalisation de ce processus est vraie, c'est-à-dire toute pensée créatrice qui engendre une réalité nouvelle, et tout le temps qu'elle l'engendre. C'est pourquoi l'histoire spirituelle de l'humanité est l'histoire de vérités qui se contredisent. C'est pourquoi la loi fondamentale de la production spirituelle consiste, selon la maxime de Pascal, à penser, à l'occasion de chaque vérité, la vérité opposée. C'est pourquoi le principe de la polémique scientifique est la règle également formulée par Pascal : « Quand on veut montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là, et lui avouer cette vérité, mais lui découvrir le côté par où elle est fausse. » C'est pourquoi le « devenir de la vérité » se réalise, d'après une image de Hegel, comme une danse de « vérités ivres » (*trunkene*

Wahrheiten). C'est pourquoi toute vérité, pour être vraie, doit à la fois provenir d'une expérience et dépasser cette expérience. C'est pourquoi enfin la thèse contraire à celle que l'on risque, doit avoir été non seulement pensée, mais vécue. Que sait-il de la bravoure celui qui ne connaît pas la peur? Que sait-il du bonheur suprême celui qui n'a pas éprouvé la douleur la plus profonde? Quelle certitude peut-il y avoir pour celui qui n'a jamais douté?

Les propositions vraies ne sont valables que dans un rapport déterminé avec les affirmations contraires. C'est pourquoi l'on estime avec raison la profondeur comme la marque distinctive de la connaissance vraie, et la vérité comme quelque chose de supérieur à l'exactitude. C'est pourquoi, selon le mot de Péguy, « une grande philosophie n'est pas celle qui n'a pas de brèches, c'est celle qui a des citadelles. » C'est pourquoi les grands esprits impressionnent tout autant par les contradictions qu'ils n'ont pu résoudre dans leurs doctrines, que par celles qu'ils ont résolues. C'est pourquoi il n'y a pas de vérités immortelles, mais une vérité éternelle, en devenir. Et au fond, cela ne change pas beaucoup de penser avec Thomas d'Aquin que « toute vérité, peu importe celui qui l'énonce, procède du Saint Esprit », ou de dire avec Kant, que c'est « l'honneur de la raison humaine » qu'elle « unisse entre elles les différentes personnes d'hommes perspicaces », même « lorsqu'ils se contredisent », ou enfin d'estimer avec Marx « que la vérité se réalise dans la satisfaction des nécessités sociales, lesquelles transforment la lutte des forces productives avec les circonstances de la production, en une lutte de la conscience vraie avec la conscience fausse. » Les

différences mêmes de ces formules confirment l'harmonie de l'idée fondamentale : la conception humaniste d'une humanité *une* et d'une culture *une*, qui implique la double supposition que le sens de l'histoire humaine se manifeste dans l'évolution de sa culture, comme une série d'efforts continus pour la connaissance et la réalisation de la vérité.

La vérité se réalise aussi dans la lutte des classes, dans la mesure où celle-ci est une lutte de la conscience vraie, comme conscience des réalités et des nécessités sociales d'une valeur universelle, avec la conscience fautive, qui trouble l'objectivité par des intérêts particuliers. Mais il s'agit toujours d'éprouver les contenus particuliers vrais ou faux, et cette preuve ne peut être faite qu'après coup, en se basant sur la conduite effective d'hommes et de groupes concrets déterminés. La vérité est au-dessus des classes, mais elle lutte aux côtés de celle qui combat pour elle.

Cette vérité n'est pas le patrimoine de la classe prolétarienne, patrimoine auquel elle pourrait prétendre, simplement en raison de son sort et de ses intérêts de classe exploitée. L'expérience et le cercle de connaissances du prolétaire sont trop étroits, trop exclusivement dirigés sur le côté sombre de la vie sociale, pour que sa conception du monde puisse avoir la valeur universelle qui appartient à la vérité. Il voit, certes, mieux que les autres certains côtés de la réalité, parce qu'il est placé pour ainsi dire au revers, là où la splendeur du tissu n'empêche pas de voir la chaîne qui le maintient uni, et qui détermine sa qualité véritable et sa solidité. Aussi, la philosophie marxiste de l'histoire est-elle justement dans sa conception économique schéma-

tique, une forme typique de la conscience d'une véritable expérience prolétarienne, en tant qu'elle oppose pour ainsi dire le réalisme purement économique du revers sombre à l'« idéalisme purement idéologique de l'endroit brillant ». L'âpre image ainsi obtenue est plus vraie que l'autre, parce qu'elle pénètre plus avant dans les profondeurs cachées, et est davantage capable de discerner entre l'apparence et la réalité. Mais elle est néanmoins trop unilatérale, pour n'être pas elle-même une vérité très imparfaite, toute provisoire.

La supériorité spirituelle du prolétariat socialiste réside moins dans l'image de la réalité qu'il possède, que dans l'image de la réalité à laquelle il aspire. Ce que l'ouvrier marxiste croit posséder en fait de connaissance vraie, n'est peut-être souvent qu'une idéologie. C'est même parfois nettement une idéologie de fuite. Tel est le cas, par exemple, pour le déterminisme économique poussé jusqu'au fatalisme chez certains qui apparaissent comme les « bonzes » du parti; ceux-là ne sont que trop enclins à fonder leur opportunisme dénué d'esprit et d'initiative et leur peur du risque, sur la thèse de la dépendance économique de l'évolution politique, sur la thèse de l'alternance nécessaire des phases de conjoncture, lesquelles justifient l'inaction en période de prospérité parce que les ouvriers manquent de stimulants pour la lutte, et en période de crise, parce qu'ils sont privés des possibilités de lutte. Tel est aussi le cas pour un certain radicalisme d'opposition marxiste, qui justifie sa critique de l'opportunisme dominant par des « principes » empruntés à des temps révolus, sans essayer sérieusement d'engager la lutte sur le terrain des faits qui ont entre temps

changé, et dont les adversaires se réclament, sans droit. C'est enfin le cas des malheureuses victimes d'un système « lamaïque » de l'éducation ouvrière, qui semble avoir pour principe de favoriser la fuite du concret dans l'abstrait, de l'action dans la discussion, de la connaissance des faits dans le dogme, de l'acte responsable dans le débat théorique, de la pensée personnelle dans la routine et dans la répétition machinale de phrases incomprises.

Vraiment, ni le destin prolétarien ni la doctrine marxiste n'immunisent contre les idéologies. Une auto-critique perpétuelle est nécessaire pour empêcher que les idéologies tuent les idées dont elles sont originairement issues. Et même la critique faite par les adversaires doit jouer ici un rôle indispensable. Jaurès a fait remarquer qu'au cours du XIX^e siècle, la « lumière de l'idée » est née non pas du destin d'une classe, mais du « choc des classes », et que la défense scientifique de la bourgeoisie a contribué à la formation du socialisme scientifique, en obligeant le mouvement ouvrier à ne pas se contenter d'exprimer des désirs subjectifs mais à affronter sans cesse les phénomènes objectifs.

Mais Jaurès savait aussi pourquoi, malgré tout ce qui rend difficile au prolétariat la connaissance de la vérité objective, il existe une différence fondamentale entre les classes possédantes et les classes déshéritées. En tant que privilégiés, les possédants ont intérêt à voiler la réalité sociale, qui s'oppose aux exigences de leurs propres fins culturelles; les autres, non. Les classes riches ont en outre intérêt à démontrer qu'il existe entre la réalité et l'idée un conflit éternel et insurmontable; les autres, non. C'est pourquoi le prolétariat aspire, dès qu'il com-

mence à penser par lui-même, à une connaissance plus profonde de la réalité, c'est-à-dire à un réalisme social plus grand et à une conception morale de la vérité; il aspire à plus de dynamisme spirituel. Sa curiosité peut être souvent maladroite et déroutée, mais elle est authentique et impartiale. Il ne trouve pas toujours la vérité; peut-être même ne la cherche-t-il pas toujours, mais il n'a pas, comme son adversaire, de raisons de la craindre. Parce que les ouvriers n'ont aucun privilège social, leur unique privilège est, selon un mot de Jaurès, celui « de n'avoir jamais besoin du mensonge. » Et je ne crois pas que l'on puisse déclarer de façon plus concise et plus belle, qu'aujourd'hui la cause de la classe ouvrière et la cause de la culture ne sont qu'une seule et même cause.

Par contre, la société bourgeoise d'aujourd'hui non seulement souffre de faiblesse parce qu'elle représente un ordre de choses qui contredit de plus en plus ses aspirations primitives, mais elle a encore le malheur de ne pouvoir réclamer un ordre de choses définitif, parce qu'elle repose elle-même sur la possibilité de reviser indéfiniment toutes les échelles de valeurs.

Ce qui distingue la culture bourgeoise de toutes les autres cultures, c'est qu'elle a déclaré permanent le renversement de valeurs qui constitua son point de départ. Elle devait le faire, parce que les formes économiques créées par elle exigent un développement illimité des forces productives, et parce qu'à son tour ce développement exige une pensée libre. L'autorité sur laquelle repose par exemple la structure hiérarchique de la société féodale, n'a pas besoin d'être justifiée par la raison; elle vient d'en-haut, et

elle est déterminée une fois pour toutes par la tradition. Mais dès qu'il y eut une bourgeoisie, une force révolutionnaire fut mobilisée par la reconnaissance de la raison critique comme siège du jugement sur la vérité et l'erreur, sur le bien et le mal, sur la justice et l'injustice, force qui ne cesse de reculer les buts auxquels elle tend. De là vient aussi le caractère constamment révolutionnaire de la production culturelle des classes intellectuelles. Athènes en offre un précédent : parce qu'il y avait là une bourgeoisie, il y eut une intelligence critique; Socrate, son premier martyr, fut puni de mort, mais l'esprit socratique, l'esprit comme éternel révolutionnaire, est plus vivant que jamais. L'époque culturelle de la bourgeoisie non seulement a engendré une force qui contredit ses résultats, mais elle continue de l'engendrer chaque jour.

X

LA RÉVOLTE DE LA NATURE

Dire que la vie physique et spirituelle de l'homme est en rapport intime avec la nature, cela équivaut à dire que la nature est en rapport intime avec soi-même, car l'homme est une partie de la nature... La nature qui se réalise dans l'histoire humaine — dans l'acte de naissance de l'humanité — est la *véritable nature* de l'homme.

KARL MARX (1844).

La crise de la culture bourgeoise à l'époque du capitalisme industriel se révèle donc comme une scission entre les normes de la production de culture et celles de la consommation de culture.

La consommation de culture est conformiste, tandis que la production de culture est non-conformiste. Toute production de culture prend son point de départ dans une souffrance causée par ce qui existe, ou dans un doute à l'égard de l'existant, et dans la mesure où elle crée un nouvel ordre de valeurs, elle nie cet existant. Au contraire, la consommation de culture suppose l'acceptation de l'ordre de valeurs existant; le consommateur de culture n'apprécie que les valeurs qui correspondent à cet ordre, il est animé du désir d'occuper le rang le plus élevé possible dans la société qui incarne cet ordre. Le pro-

cessus psychologique de la consommation de culture est l'imitation, l'adaptation, tandis que le processus psychologique de la production de culture est l'innovation, la révolte.

La production de culture est placée sous le signe de la liberté, parce qu'elle procède du désir de se libérer d'une souffrance : « La douleur véritable enflamme. Celui qui marche sur sa détresse, s'élève au-dessus d'elle. Et c'est un fait grandiose que nous ne trouvons la liberté de l'âme que dans la souffrance. » (Hölderlin.) Tous les grands créateurs de culture, c'est-à-dire tous les génies, furent des hommes d'une extraordinaire capacité de souffrance et d'une aptitude tout aussi extraordinaire à se libérer de cette souffrance par un travail créateur; leurs physionomies ont presque toujours quelque chose de prolétaire, parce qu'elles portent les traces de la douleur, les rides de l'effort assidu. La consommation de culture est placée sous le signe de la contrainte, parce qu'elle cherche à s'emparer et à jouir des valeurs existantes et reconnues; elle est l'esclave de l'approbation des autres.

La production de culture est une œuvre de bravoure, de sacrifice; celui qui la réalise est toujours un premier-né, il est « toujours sacrifié » (Nietzsche). Sa seule joie est de pouvoir s'appliquer à lui-même les paroles de Zarathustra : « Mais c'est ainsi que le veut notre espèce; et j'aime ceux qui ne veulent pas se préserver. Ceux qui succombent, je les aime de tout mon amour, car ils passent sur l'autre rive. » La consommation de culture s'effectue sous la pression de la peur : peur de la désapprobation de notre entourage, peur du scandale, peur du doute, peur de l'isolement, mais surtout, puisque la vie

apparaît alors comme un trésor à garder, peur de la mort. « Et ils ont une telle peur de la mort! et ils souffrent tous les outrages pour sauver leur existence de mollusques (*Austernleben*), parce qu'ils ne connaissent rien de plus haut que la méchante récolte qu'ils ont glanée un peu partout. » (Hölderlin, *Hyperion*). Hyperion sait aussi d'où vient cette peur : « Des maîtres et des esclaves... tu en vois; mais des hommes, pas un », car là où un être humain a subi un dressage, ce fut pour qu'il serve à un but. Le but qu'impose aux hommes la société, en tant que hiérarchie de tâches et de rangs, les asservit aux valeurs admises, avant tout aux valeurs d'argent, pour l'amour desquelles ils se déshumanisent, se matérialisent, se dépouillent des qualités sans lesquelles un homme n'est plus un homme : la liberté, la faculté de transformer, comme sujet actif, le monde à son image.

Or l'image d'après laquelle l'homme cherche à transformer le monde de la réalité sociale est conçue par lui sous la forme d'idées.

Les idées sont des forces productives qui peuvent entrer en conflit avec les conditions sociales qu'elles ont créées tout comme les forces productives économiques, dont Marx a dit qu'elles « entrent en conflit avec les conditions de la production », c'est-à-dire « avec les relations de droit à l'intérieur desquelles elles se meuvent ». L'époque de la « révolution sociale » qui commence alors est une lutte décisive entre les forces productives et les conditions de production qui les enchaînent, mais à la condition que cette lutte soit menée comme une lutte des forces productives spirituelles contre l'ordre culturel qui les entrave, comme une lutte des idées contre les idéologies.

Les idées, comme les idéologies, ne naissent pas par hasard. Elles résultent du conflit d'hommes vivants avec des situations réelles, et leur forme varie avec la forme de ces conflits réels. En ce sens elles sont immanentes à la situation historique donnée. Elles ne transcendent cette dernière que dans la mesure où les exigences posées par les hommes en tant qu'être voulants et pensants, au milieu qui les entoure, résultent soit des nécessités vitales propres à la nature humaine, soit des normes de valeurs qui ont hérité du passé culturel une valeur générale pour tous les vivants.

Dans la crise culturelle de l'époque capitaliste, la révolte de l'homme contre le milieu social, la révolte des idées contre les institutions, se produit donc à la fois comme une révolte de la nature, en tant que celle-ci est la source de toutes les forces productives, et comme une révolte de la culture, en tant que celle-ci représente l'évolution de ces forces productives.

La révolte de la nature est aussi ancienne que la société humaine elle-même. Elle se dirige en un certain sens contre toute culture, parce que toute culture impose un frein aux instincts naturels, et produit en même temps que les valeurs nouvelles, des normes qui règlent leur emploi. En ce sens, même dans une société socialiste et dans un ordre de culture socialiste, il y aura encore une révolte de la nature, selon toute apparence, comme le prolongement de la lutte de la personne pour une liberté plus grande contre les institutions qui auront été créées au cours de cette même lutte pour la liberté. Et l'on voudrait dire ici « Dieu soit loué ! » car autrement le socialisme serait non pas le commence-

ment véritable de l'histoire de l'humanité, mais sa fin.

Or il y a certaines phases de l'histoire — les phases dites positives — où le rapport de la culture à la nature apparaît comme un équilibre de forces; et il y en a d'autres — les phases dites critiques — où la nature apparaît comme le lieu d'origine des forces qui ont pour but de faire sauter les chaînes imposées par la culture, et cela veut dire révolution.

A de telles époques critiques et révolutionnaires, tout cela se reflète dans une image cosmique où se dédoublent le monde « extérieur » de la nature et le monde « intérieur » de l'homme, et dans une image sociale où se séparent la nature et la société.

La conception bourgeoise de l'univers a également subi une pareille évolution. A ses débuts, au haut Moyen Age, elle considère encore la nature et la société comme une unité. Les deux ordres, l'ordre intérieur et l'ordre extérieur, celui des choses humaines et celui des choses extrahumaines, lui apparaissent comme soumis à une seule et même loi. Le haut Moyen Age est également humaniste, en ce sens qu'après avoir surmonté la crainte magique de la nature que connut le Moyen Age primitif, et selon l'expression d'Alexandre de Humboldt, après avoir « purifié la nature », il rapporta tout à l'homme; le pôle contraire de l'homme ce n'est plus la nature, mais Dieu. La nature et l'homme ont été créés par le même Dieu, et sont subordonnés à sa volonté. Seulement, l'homme est cette partie de la nature qui est capable de *vouloir* et par là de se libérer du péché qui résulte pour lui, et seulement pour lui, de son union avec la *nature*. Il y a une gradation qui comprend toutes les

choses *naturelles* et qui, passant par les animaux et l'homme, arrive jusqu'à l'union de l'âme avec Dieu; mais les degrés de cette échelle forment une hiérarchie, non une opposition. « L'homme » — c'est ainsi que le Père Sertillanges, dans un ouvrage sur Saint Thomas d'Aquin, formule une idée fondamentale de la philosophie du haut Moyen Age — « n'est pas un mélange de deux substances hétérogènes et irréductibles, il est un degré »; car l'univers n'est pas « une machine monstrueuse poussée en arrière » par une force mystérieuse, mais « un immense désir provoquant un immense effort ». Comme le degré représenté par l'homme est plus élevé que les autres, la société humaine représente elle aussi une forme plus élevée de l'ordre naturel. Ce qui est bon ou mauvais dans cet ordre, l'homme doit le tirer non pas de la nature mais de lui-même, de cette faculté de connaître et de cette conscience morale qui font de lui un pécheur et le rendent en même temps capable de salut. De même que la nature existe pour l'homme, de même la société humaine n'est rien d'autre qu'une partie de l'ordre naturel, qui, en participant au péché, participe aussi à la possibilité de la rédemption. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que l'ordre social est situé au-dessus de l'ordre naturel.

L'idée que dans les « lois naturelles » régissant les mouvements des astres, les choses terrestres, la vie des plantes et des animaux, on puisse découvrir des normes permettant de juger le Bien et le Mal dans l'ordre social, est une idée inconcevable pour une telle manière de penser. La nature est destinée à servir l'homme; elle n'a pas le droit de dominer. Le lien qui unit l'homme à la nature est simplement un point de départ,

l'origine de ses aspirations terrestres, mais non pas une fin qui devrait être encore voulue. Par conséquent, la nature n'est pas pour l'homme un « problème ». C'est seulement depuis le Moyen Age que la nature finit par être considérée comme un ordre subsistant par soi-même, avec ses lois propres, et cette conception est le point de départ de l'évolution qui conduisit au XVIII^e siècle à opposer la nature « bonne » à la société « mauvaise ».

La raison et son désir insatiable de connaissances, la conquête de la technique industrielle et commerciale en constant progrès, l'émancipation de l'autorité de l'Eglise qui avait été à la fois économique et militaire, pesant sur la société et sur l'Etat, le passage de la civilisation agricole à la civilisation urbaine, tels furent les grands ressorts de cette évolution. Cette dernière parcourut une courbe ininterrompue, et nous en avons vécu au cours du siècle dernier un des points les plus élevés. Cette courbe indique non seulement une transformation de la conception philosophique et scientifique du monde, grâce au refoulement de la croyance au plan divin et téléologique, par l'adhésion au principe de la causalité naturelle. Elle se révèle également dans les manifestations les plus directes de la configuration artistique et du subconscient collectif en général. A la même époque, où les premiers essais des sciences modernes de la nature s'élevaient sur les ruines de la philosophie scolastique, un nouveau sentiment de la nature se fait jour dans l'art et dans la poésie, ce sentiment moderne pour lequel la nature est le « tout autre », le domaine étranger, où l'on peut se sauver de la réalité sociale « dénaturée », où l'on peut recouvrer la santé, où sont les « sources de

toute vie », « auxquelles aspire le cœur flétri ».

Cette fuite éloigne de plus en plus de l'humain. L'histoire de la peinture nous montre que ce penchant pour la nature favorisa d'abord les paysages cultivés (xv^e et xvi^e siècles), ensuite (à partir du xvii^e siècle) les paysages sauvages et la mer, enfin (xix^e siècle) les paysages exotiques et les hautes montagnes. Le sentiment de la beauté de la nature, qui réglait la consommation culturelle, se transforma de la même façon. Aux conceptions presque architecturales des jardins italiens, et aux jardins géométriques de l'école de Lenôtre, succèdent au xviii^e siècle le goût provenant d'Angleterre pour les parcs « d'aspect naturel », et dès le début du xix^e siècle le culte de la nature sans l'homme, dont la forme extrême est l'alpinisme actuel. Rien n'aurait empêché nos ancêtres du Moyen Âge d'inventer des instruments aussi simples que le piolet, le crampon et la corde, s'ils avaient éprouvé le moindre désir de gravir les montagnes et de dépasser la limite des neiges éternelles. Mais en réalité on a eu besoin des quatre siècles qui se sont écoulés entre l'« ascension » du Mont Ventoux par Pétrarque et les premières grandes excursions alpines de Saussure, pour devenir sensible à la beauté chaotique des hautes montagnes. La joie de *se perdre* dans la nature sauvage, la joie de *triompher* par sa propre force et non à l'aide des machines, supposent une estimation de la nature qui croît avec son éloignement de la société humaine. L'attraction de ce monde naturel et vierge devient d'autant plus forte que l'industrialisation tend de plus en plus à le transformer en un monde de valeurs utilitaires et à le défigurer par toutes ses laideurs.

Dans la conception scientifique du monde se

reflète, par contre, en contradiction évidente avec les faits mentionnés, une « aliénation » de la nature ou, pour parler le langage de Marx, sa matérialisation. Que la nature ait été dépouillée de tout caractère magique et divin, cela signifie que les hommes considèrent de plus en plus le monde matériel qui les entoure comme un mécanisme. Tandis que pour la pensée féodale, le monde était (par analogie avec le règne des seigneurs) l'œuvre d'une volonté supérieure, et pour la pensée bourgeoise primitive (par analogie avec le travail de l'artisanat) la réalisation d'un plan, il devient par contre, pour la pensée bourgeoise capitaliste (par analogie avec le régime de la libre concurrence), le résultat perpétuellement changeant d'un concours de forces particulières, dont les relations sont assujetties à une loi intérieure de causes et d'effets. On appliqua cette manière de voir d'abord au monde inorganique et aux corps célestes; puis, peu à peu, elle enveloppa tous les êtres vivants. Comme Marx l'a déjà très bien formulé, « Descartes, en définissant les animaux comme de simples machines, voyait avec les yeux de la période de la manufacture, par opposition au Moyen Age, pour lequel les animaux étaient les auxiliaires de l'homme. » Enfin, avec Darwin, l'évolution de l'homme est, elle aussi, subordonnée à la loi de la causalité matérielle.

La nature devient ainsi, selon l'expression de Kant « le concept de la régularité de tous les faits ». Cette notion de la nature prend une valeur spéciale avec le « Droit naturel » qui fleurit au XVIII^e siècle : les lois de la nature indiquent les normes conformément auxquelles les hommes doivent régler leurs relations sociales, leur Droit, leur Morale et leurs institutions. Un

nouveau pas nous conduit à la conception de Rousseau, pour qui la nature est la source de toutes les énergies qui se révoltent dans l'homme contre les déformations à lui imposées par la culture et la civilisation. C'est de cette conception de la nature que le jeune Marx est parti, lui aussi, dans sa justification anthropologique de la lutte du prolétariat pour le socialisme.

En le faisant, Marx a créé, en s'appuyant sur Hegel, un point de départ pour éliminer l'opposition entre la nécessité naturelle et la liberté morale que Kant avait clairement exposée, mais qu'il n'avait pas résolue. Cela se fit sur la base de l'idée d'évolution, qui était, il est vrai, contenue déjà en germe dans la philosophie de Duns Scot et de Thomas d'Aquin, mais qui s'était à peine développée jusqu'au seuil du XIX^e siècle. Dans la conception du monde de la bourgeoisie ascendante, l'ordre national apparaît, surtout à l'époque de l'*Aufklärung* et des Encyclopédistes, comme le monde des valeurs normatives aptes à fournir un critère éternel pour l'appréciation des créations humaines. Les prolongements de la doctrine déterministe hégélienne de l'évolution sociale et la critique des idéologies à laquelle elle servit de base, amenèrent Marx à appliquer la notion d'évolution aux normes elles-mêmes.

Ses successeurs ont malheureusement perdu de vue que Marx n'avait nullement renoncé par là au caractère transcendant des exigences que l'homme pose au milieu dans lequel il vit. Il a démontré, il est vrai, que ces aspirations varient pour chaque classe, selon ses intérêts collectifs, et pour chaque époque selon les relations existant entre les forces productives et les conditions de la production. Mais il a tout de même

reconnu comme lieu d'origine de ces aspirations les « nécessités vitales » qui sont immanentes à l'homme en raison de sa nature. La position initiale, sociologique et anthropologique, qu'il a expressément formulée en 1844 et qu'il n'admettait plus tard que comme une supposition tacite, implique la croyance à une destination naturelle de l'homme. Les aspirations, l'homme les voit, il est vrai, sous une forme perpétuellement variable, mais elles proviennent néanmoins de conditions biologiques posées avant son « aliénation », c'est-à-dire indépendantes de l'histoire et de ses luttes de classes. La réalisation de cette destinée apparaît comme la réconciliation de l'homme avec la nature, aujourd'hui « matérialisée » et « aliéné » par la propriété privée. Cette réalisation suppose, comme un degré préalablement nécessaire, l'« aliénation » de la nature, parce qu'elle ne peut s'effectuer dans la conscience du sujet qu'une fois la nature devenue pour l'homme un objet.

Cette thèse de Marx contient la clef qui permet de résoudre la contradiction apparente qu'entraîne la dualité de la conception bourgeoise du monde : si la nature est considérée tantôt comme une idylle, tantôt comme un mécanisme, parfois comme un paradis qu'il s'agit de reconquérir, parfois comme un monstre qu'il faut dompter, cela nous révèle le double aspect d'une relation entre sujet et objet, qui doit devenir consciente d'elle-même, avant que le conflit latent puisse en être surmonté.

Le socialisme — celui de Marx y compris — continue en tout cas de construire sur une base édifiée par l'époque bourgeoise, en ce sens qu'il comprend ses postulats à la fois comme une continuation de la conquête de la nature par

l'homme, et comme la satisfaction des nécessités imposées à l'homme par sa nature. L'optimisme culturel socialiste, comme celui du « siècle des lumières », repose au fond sur une conception optimiste de la nature. Et ce n'est pas un hasard que tous les mouvements réactionnaires de l'époque du capitalisme industriel font appel à des idéologies qui sont pessimistes à l'égard de la nature. Ce pessimisme s'étend de la croyance de Malthus à l'irrémediabilité de la misère jusqu'à la croyance de Spengler à la nécessité inéluctable de notre retour à l'existence « zoologique ». C'est ce pessimisme qui règne aujourd'hui dans l'idéologie nationaliste et belliciste de la barbarie éternelle et de la fatalité des instincts rapaces de l'homme.

La croyance socialiste au progrès, spécialement celle du socialisme marxiste, se distingue de la croyance professée par la bourgeoisie lors de son ascension, en ce qu'elle ne considère pas le progrès comme la réalisation graduelle d'aspirations données et reconnues une fois pour toutes. Elle considère la nature humaine elle-même comme quelque chose qui se développe et s'améliore par ce processus, dans la mesure où la souffrance causée par la non-satisfaction des besoins élémentaires devient consciente et, transformée en activité, en travail et en lutte, nous conduit à des aspirations supérieures. Le progrès signifie pour le socialisme non pas que les institutions deviennent de plus en plus satisfaisantes, conformément à une mesure qui leur serait immanente; il signifie, avant tout et surtout, que l'homme prend de plus en plus conscience de son mécontentement à l'égard des institutions, et qu'il leur oppose, grâce à cette conscience, des aspirations de plus en plus éle-

vées, jusqu'à devenir leur sujet au lieu d'en être l'objet.

L'appel à la nature contre l'ordre existant se rencontre non seulement dans le mouvement socialiste, mais encore dans beaucoup d'autres courants, qui ne sont pas issus de l'idée socialiste, ni engendrés par le mécontentement du prolétariat. L'exemple le plus net nous en est donné par le « mouvement de la jeunesse » (*Jugendbewegung*), qui naquit en Allemagne au début du siècle et atteignit son point culminant dans les premières années d'après-guerre.

Ce mouvement procède de jeunes gens appartenant à la bourgeoisie, comme une révolte contre le conformisme culturel qui dominait la vie de famille et l'école. Ils en ressentaient les normes comme conventionnelles, factices et contraires à la nature : la surestimation de l'argent comme une contradiction de l'ordre naturel des valeurs; le *tabou* de la sexualité comme une violation du processus naturel de la formation individuelle et sociale; la platitude utilitaire d'une éducation orientant exclusivement la vie vers le profit, comme une oppression des instincts héroïques de lutte, d'aventure et de sacrifice; la contrainte de la vie scolaire et de la civilisation urbaine, comme une entrave des instincts innés de voyages et de jeux.

Il est très caractéristique que cette révolte de la jeune génération d'une classe sociale contre le style de vie de cette classe, ait poussé les rebelles vers les forêts. Ils essayèrent de retourner de l'état sédentaire à la vie nomade d'un passé oublié. Leurs chants, leurs instruments de musique, leurs danses et leurs jeux cherchaient à restaurer le primitivisme d'un état de culture encore lié à la nature, que ni l'industrialisation

ni l'urbanisme n'avaient encore ravagé. Par un acte volontaire d'ascétisme, ils essayèrent de se dépouiller des besoins imposés par la culture. Ils adoptèrent des vêtements d'un style « naturel », sans égard pour les conventions de leur classe.

Dans tout cela se révèle une curieuse tendance de retourner à la jeunesse des époques culturelles, dont on combattait les formes séniles. C'était une sorte de confirmation par la psychologie collective, de la loi fondamentale formulée par Fritz Müller et baptisée par Haeckel du nom de loi biogénétique, selon laquelle les stades de l'évolution de l'espèce se reproduisent dans la croissance de l'organisme individuel à partir de la cellule. Ce qu'on recherchait sous l'apparence d'une négation de toute culture était, au fond, une culture qui correspondît à la véritable nature humaine : une culture de communauté spontanément voulue, telle qu'elle existait aux débuts de l'époque bourgeoise, au lieu de la « culture de société » artificielle, imposée par les temps présents.

Il est facile de comprendre pourquoi en Allemagne, dans ce pays où l'industrialisation et la civilisation urbaine s'affirmèrent avec une excessive rapidité et déterminèrent un conflit aigu avec les éléments romantiques d'une tradition culturelle précapitaliste, ces tentatives rencontrèrent un vibrant écho dans les rangs de la jeunesse bourgeoise. Plus que toute autre cette jeunesse ressentait à la maison le poids de l'autorité familiale, comme la personnification de toutes les contraintes imposées par le style de vie conventionnel de cette classe; à l'école elle ressentait la contradiction entre la culture humaniste traditionnelle et la déshumanisation des

fonctions sociales, auxquelles cette école devait préparer. Cette jeunesse inclinait d'autant plus à considérer sa propre révolte comme une protestation de la nature humaine, que l'âge de la puberté accentue chez l'homme la force des instincts, surtout de ces instincts tels que l'instinct sexuel qui pousse à un choix de notre goût, l'instinct voyageur et les instincts héroïques, qui se heurtent avec force aux obstacles sociaux et provoquent ainsi le « malaise de la civilisation ». Et cette jeunesse inclinait à configurer sa propre vie « sous sa propre responsabilité », sans se sentir liée par le conformisme culturel de ses aînés, parce que cette vie ne doit pas être une vie de concurrence commerciale, parce qu'elle aspirait à une indépendance économique et sociale comme en des temps moins critiques la vie de liberté juvénile des étudiants.

Pourtant, les mêmes raisons biogénétiques qui permirent au « mouvement de la jeunesse » d'agir si fortement sur la manière de penser et de vivre d'une jeune génération, imposèrent des limites très déterminées à cette influence sur la génération suivante. Ici également se manifesta le parallélisme avec l'évolution culturelle de la classe bourgeoise, dont Goethe dans un de ses entretiens avec Eckermann caractérisait ainsi la loi immanente : « On parle beaucoup d'aristocratie et de démocratie, mais la question est simplement celle-ci : pendant la jeunesse, lorsque nous ne possédons rien ou, du moins, ne savons pas apprécier la possession paisible, nous sommes démocrates; mais si au cours d'une longue vie nous sommes arrivés à posséder quelque chose, nous ne voulons pas seulement voir cette propriété assurée, nous voulons encore que nos enfants et nos petits-enfants puissent en

jouir aussi paisiblement. C'est pourquoi à l'âge mûr nous sommes sans exception des aristocrates, quelles qu'aient pu être les opinions de notre jeunesse. »

En effet, les opinions de l'individu changent ordinairement à partir du moment où les inquiétudes qu'engendrent les nécessités économiques passent au premier plan; elles subissent une transformation analogue à celle des opinions de la bourgeoisie pendant son évolution séculaire, c'est-à-dire au cours de sa transformation de bourgeoisie du travail « démocratique » en bourgeoisie possédante « quasi aristocratique ». Dès que la situation économique, la carrière professionnelle, les responsabilités familiales absorbent l'attention quotidienne, le romantisme du « Mouvement de la jeunesse » devient une récréation du dimanche ou passe à l'état de souvenir mi-joyeux, mi-honteux. Dans les bureaux il n'y a pas de place pour la chemise ouverte « à la Schiller », et la procréation d'enfants légitimes ne détruit que trop tôt l'enthousiasme romantique pour une communauté d'âmes. C'est que tous les 365 jours on devient plus vieux d'une année, et lorsque la jeune génération suivante se développe dans d'autres conditions sociales, ou lorsque le mouvement de la jeunesse arrive à perdre pour elle la forme et la nouveauté et par conséquent l'attrait d'une révolte véritable, l'achèvement d'un âge de la vie signifie aussi la fin du mouvement.

Il est extrêmement significatif pour l'efficacité de la révolte culturelle dans la bourgeoisie, que les modifications du genre de vie qui se sont réalisées sous l'influence du mouvement de la jeunesse jusque chez les adultes et ont agi sur eux d'une manière durable, aient été beaucoup

plus importantes dans la classe ouvrière que dans la bourgeoisie. Mais il est tout aussi significatif, pour expliquer les impulsions idéales qui ne proviennent pas d'une position de classe, que le Mouvement de la jeunesse prolétarienne, qui servait ici de trait d'union entre le nouveau style de vie et la classe ouvrière n'ait pour ainsi dire rien ajouté de nouveau à ces impulsions. L'essentiel de ce qui a été produit jusqu'à présent en fait de nouvelles normes de consommation culturelle, provient de l'ensemble du « Mouvement de la jeunesse » comme il était déjà en préparation à l'époque où les « Oiseaux migrants » (*Wandervögel*) se recrutaient encore exclusivement parmi la jeunesse bourgeoise. Il faut relever ici : 1° les groupements « formant une communauté », c'est-à-dire issus de la libre subordination des individus; 2° la camaraderie entre les sexes, fondée sur une sublimation de l'amour sexuel; 3° la coutume des longues excursions, avec leur mélange caractéristique de discipline collective, d'ascétisme économique et d'enthousiasme pour la nature; 4° le culte du chant populaire en chœur, avec accompagnement d'instruments simples; 5° les rondes et les jeux en plein air; 6° les représentations d'amateurs; 7° l'habillement « rationnel » propre à des voyageurs.

La provenance « bourgeoise » de ces formes est d'autant plus digne de remarque que l'énumération ci-dessus contient à peu près tout ce qui existe jusqu'ici dans le mouvement socialiste en fait de rénovation de style, tendant à l'organisation pratique des fêtes et du temps libre. On pourrait encore mentionner comme additions essentielles les représentations exécutées par les masses et les chœurs parlants (*Sprechchor*). Mais

les représentations de ce genre ne sont pas choses nouvelles en leur forme; leur nouveauté n'apparaît que dès l'instant où elles sont animées d'un esprit nouveau, du sentiment socialiste. Seuls les « chœurs parlants » pourraient former une exception. J'ai cru, moi aussi, pendant longtemps qu'il y avait là, exceptionnellement, une création prolétarienne autonome. Depuis lors j'ai fait des recherches et j'ai pu constater que le premier « chœur parlant » prolétarien (à Munich, lors de l'enterrement de Kurt Eisner) avait été lui-même créé par une initiative d'artistes « bourgeois », qui songeaient à ressusciter les chœurs du théâtre antique.

Ce qui, dans le Mouvement de la jeunesse était une véritable révolte de la nature, avait donc un caractère moins bourgeois qu'humain et universel, pour la simple raison qu'il n'y a qu'une seule nature humaine. Point n'est besoin de commencer par poser le problème insoluble de sa définition. Il est tout aussi impossible de l'exprimer par des mots que n'importe quel phénomène vital, tels que la vie, la mort, la passion ou l'amour; des exigences de cette nature ne peuvent être réduites à des formules rigides, parce qu'elles varient selon les relations de l'homme avec son milieu. Dans quelle mesure la nature humaine est-elle historiquement constante, dans quelle mesure varie-t-elle sous l'influence de la culture? Quel rôle jouent en elle les instincts conditionnés purement par la biologie comparativement aux variations d'instincts, qui pourraient peut-être s'expliquer par la mémoire subconsciente de l'espèce? Quel est, en ce cas, le rapport entre l'influence des idées normatives agissant dans les temps historiques et l'influence de la conduite habituelle et inconsciemment nor-

mative des temps préhistoriques infiniment plus longs, alors qu'il n'y avait encore ni Etat, ni distinction de classes, ni tradition écrite de la culture? Ce sont des problèmes dont heureusement, nous n'avons pas besoin d'attendre la solution pour reconnaître dans l'essence de la nature humaine ce que nous pouvons connaître par ses effets.

La nature humaine révèle clairement ses exigences à la conscience, lorsque celle-ci est troublée ou violentée. C'est lorsque nous sommes malades que nous savons le mieux ce qu'est la santé. Le médecin n'a pas besoin de connaître l'essence de la maladie pour se former une idée normative de l'homme sain, qui suffise parfaitement à justifier sa tâche pratique. Peu importe qu'il puisse diagnostiquer correctement ou non chacune des maladies concrètes, peu importe qu'il croie en « réaliste » à l'existence des maladies ou en « nominaliste » à l'existence des malades, peu importe qu'il puisse ou non guérir dans un cas particulier, il n'a qu'à constater les douleurs et les symptômes, à recourir au thermomètre et à tâter le pouls pour savoir si quelqu'un est malade ou bien portant. La nature, qui a mis au plus intime de l'homme jusque dans les cellules de ses tissus, la volonté de vivre, s'annonce à elle-même par les troubles fonctionnels, des malaises et des douleurs, par l'affaiblissement des forces vitales, la lésion des normes de la santé. L'homme qui prendrait la maladie pour la santé, serait à bon droit considéré comme un malade, c'est-à-dire comme un malade de l'esprit. Le bon sens est la raison qui nous aide à vivre, c'est-à-dire à vouloir être bien portants.

La réaction collective des hommes dont les

besoins vitaux sont perpétuellement contrariés par les circonstances où se déroule leur vie, se révèle par cette même voie de la contrainte empirique, qui fait apparaître à l'individu la différence entre la santé et la maladie, entre les tendances favorables à la vie et les tendances ennemies de la vie, parce que la nature entraîne avec soi la volonté de se défendre contre les perturbations. C'est ainsi que le socialisme, tout comme le Mouvement de la jeunesse, est une réaction vitale des instincts, avant d'être une réaction intellectuelle du jugement. La totalité des aspirations actuelles du socialisme peut être représentée dans cette question synthétique : quelles conditions sociales doivent être réalisées pour donner à l'humanité les conditions de vie les plus saines ? Les améliorations matérielles plus immédiates peuvent être justifiées principalement par les nécessités de la santé physique, pour tout ce qui concerne la nourriture, les vêtements, l'habitation, l'activité, le repos, la culture physique, etc. ; les transformations de portée plus vaste sont à justifier par les nécessités de la santé morale, qui exige la suppression des causes sociales de détresse, c'est-à-dire l'abolition de l'oppression et de l'exploitation.

Moins claire que la révolte de la nature contre l'état actuel de la culture est la révolte de la technique, c'est-à-dire la révolte de ces forces productrices matérielles dont l'épanouissement est entravé par le passage de la production culturelle à la consommation culturelle.

Celui-là même qui ne voit pas dans l'évolution des forces productrices techniques la cause ultime du devenir historique, doit reconnaître que leur orientation et le niveau qu'elles atteignent à chaque moment historique, représentent

quelque chose qui est tout aussi indépendant de la volonté des individus que la direction et le niveau de l'évolution spirituelle. L'évolution de la technique conditionne celle de la production spirituelle et inversement. Tout le monde reconnaît que dans la crise culturelle actuelle, agissent des forces dont la direction dépend des inventions techniques. On le reconnaît surtout volontiers, lorsque l'on rend la technique machiniste responsable de la dégénérescence de la culture, en l'interprétant comme une « machinisation » de la vie. C'est là d'ailleurs un grand mot, derrière lequel se cachent presque autant de vérité que de préjugés. Ce pessimisme culturel provient d'une inaptitude à relever les phénomènes de régénération culturelle, qu'il faut également inscrire à l'actif de l'évolution technique.

Le progrès technique représente, au moins sous deux aspects, une force qui agit comme une révolte contre la prédominance des normes de la consommation culturelle : en premier lieu dans la mesure où une nouvelle technique de production dévalorise les normes existantes, d'après lesquelles s'orientent les besoins et le goût; en second lieu dans la mesure où cette technique exige des normes nouvelles, qui s'adaptent à son caractère.

Un exemple du premier effet est la part qui revient au machinisme de la production dans l'abandon de l'affreux style ornemental d'avant-guerre, chassé par le goût cultivé de notre génération; cet abandon devrait être encore considéré comme un progrès, même si la substitution qu'il a opérée ne représentait plus aucun style du tout. Le fait que l'on n'orne plus les façades ni les intérieurs dans le style « pompéien » cher à nos pères et à nos grands-pères, tient en partie

à ce que le ciment armé, l'acier et le verre, exigent d'autres méthodes de constructions et que la fabrication des meubles en série rend les lignes simples plus avantageuses que les ornements compliqués.

Il y a ici, certes, d'autres raisons, celles par exemple engendrées par les nécessités économiques, matérielles et sociales, fondées sur les normes des grandes corporations; il y a encore des raisons culturelles, qui résultent de l'aide apportée à ce courant par les modifications correspondantes du goût. Et, en fin de compte, ces raisons agissent plutôt d'une manière successive que simultanée. Le caractère de l'offre influe sur celui de la demande, et inversement, par exemple lorsque la production dans le style de la « nouvelle école objective » (*Neue Sachlichkeit*) utilise la suggestion exercée par la mode et par le prestige du goût « cultivé » et « dernier cri », ou lorsque, d'autre part, une certaine nostalgie culturelle de la simplicité et de la vérité agit sur le caractère de l'offre. Un autre fait aussi a joué un grand rôle, c'est qu'un nombre croissant de personnes doivent ou veulent se passer de domestiques et que l'amélioration des moyens de communication a facilité la fuite hors des vieilles villes privées d'air et de lumière.

Mais ce n'est en aucun cas la seule technique qui put le faire : en effet, la majeure partie des produits de l'ancien style ornemental auraient aussi bien pu être exécutés par des fabriques de meubles, de métaux, de céramique et de tissus, travaillant à la machine; et les temps ne sont pas encore éloignés où les réformateurs du style ont pour cette même raison espéré le salut des artistes décorateurs, travaillant en artisans. La construction en ciment armé elle

aussi ne s'oppose pas à un « embellissement » par des ornements plastiques ou colorés. L'instinct d'économie ne peut davantage opérer à lui seul ces transformations. On sait qu'un bâtiment moderne n'est pas nécessairement meilleur marché qu'un bâtiment dans l'ancien style, et un meuble de « style positif » (*sachlich*) exécuté à 1.000 exemplaires est encore moins nécessairement meilleur marché qu'un meuble de « style non-positif » (*unsachlich*) exécuté à cent mille exemplaires. Ce qui sera souvent décisif, c'est de savoir si le goût qui oriente la demande apprécie davantage une pièce représentative de luxe qu'un objet utile non-représentatif. Mais quoique l'offre soit à l'affût de la demande, elle peut exercer une forte pression pour accélérer cette demande; elle doit exercer cette pression pour des raisons économiques et techniques, si le bon rendement et l'augmentation de la vente exigent une production en série et une standardisation des produits, mais celles-ci ne peuvent être réalisées que par une accommodation rationnelle. Une chose en tout cas est certaine : lorsqu'apparaît une nouvelle technique, le style traditionnel est dévalorisé ou tout au moins ébranlé, et il y a place pour une innovation de style.

La lutte entre la tendance d'une nouvelle technique à s'adapter aux formes traditionnelles, et sa tendance à se créer un style nouveau, conforme à ses propres possibilités d'expression et de configuration, peut être particulièrement bien illustrée par l'exemple du film et du théâtre radio-diffusé. Le drame cinématographique et le théâtre par radio-diffusion ont subi, pendant les années de leur histoire encore courte, une évolution qui s'oriente de plus en plus nettement vers la création de nouvelles formes artis-

tiques. Et il est fort possible qu'un style arrivé à s'affirmer ici, aussi différent du style de l'époque bourgeoise précédente que le style des cathédrales gothiques fut différent de celui des temples antiques. Si tous les indices ne sont pas trompeurs, nous n'assistons actuellement qu'aux tout premiers pas tentés sur une voie qui peut mener tout aussi bien à de grandes créations culturelles qu'à une décadence de la culture. Une chose est certaine : c'est que les possibilités de la création culturelle dépendent du degré auquel la nouvelle technique réussira à se créer un style propre.

La création de normes nouvelles par les innovations techniques se révèle également dans l'effet qu'exercent les moyens mécaniques de travail, de plus en plus répandus, sur la manière de penser. Il y a là une certaine contrainte en faveur de l'objectivité, qui agit en formant de nouvelles habitudes. Celui qui manipule des objets matériels (*Sache*) doit les traiter objectivement (*sachlich*) : un tour ne peut pas être persuadé avec des discours; il n'y a pas moyen de séduire un moteur; une moissonneuse déréglée ne peut être guérie de sa paresse avec des coups de pied.

Mais c'est une autre question de savoir, si l'« esprit d'atelier » d'un nouvel ordre prolétarien doit créer une nouvelle hiérarchie de valeurs, dont les valeurs suprêmes seraient le travail utile, la vérité et l'objectivité. C'est surtout en France, la patrie de Proudhon, que beaucoup d'intellectuels inclinent aujourd'hui à des conceptions de ce genre. Ainsi Alain parmi les philosophes; Georges Valois, parmi les hommes politiques; H. Dubreuil, parmi les théoriciens du syndicalisme. Mais la France est bien plus le

pays des ateliers que le pays des usines, et on peut se demander si beaucoup de ces tendances, qui sommeillent au sein même du travail mécanique, n'échoueraient pas dans la grande industrie, en raison de l'action démoralisante de la spécialisation du travail, de la promiscuité des masses et de la subordination qui leur est imposée. Pour qu'il en soit autrement, les forces sociales devraient être au moins pénétrées du même esprit que celui de l'évolution de la technique. Or cela suppose beaucoup plus que le simple fait pour les hommes de se laisser guider par leurs rapports avec une partie, si importante soit-elle, du monde matériel qui les entoure. Le problème de l'adaptation aux conditions sociales de la production, c'est le problème même du socialisme comme tel, et les machines, à elles seules, ne peuvent le résoudre. Tout dépend en fin de compte des exigences que les hommes posent au monde qui les entoure, au nom de motifs qui ne résultent pas du seul effet de leurs habitudes de travail.

En ce sens plus large, non limité à l'expérience immédiate de travail des individus, il y a effectivement une concordance essentielle entre l'évolution des forces matérielles de la technique et l'évolution des forces productives spirituelles, parmi lesquelles il faut compter les idées socialistes.

Les méthodes les plus avancées de la technique actuelle de la production ne s'harmonisent plus avec les conditions sociales d'une époque, où la machine à vapeur assurait la meilleure possibilité de rendement économique à des industriels qui se faisaient concurrence et étaient à la fois capitalistes, directeurs d'usines et commerçants. La révolution technique qui nous

sépare de cette époque — du moins en ce qui concerne l'état des inventions utilisables — est tout aussi importante que la révolution qui fut jadis déclanchée par la machine à vapeur.

Lorsqu'en 1844, Karl Marx formulait pour la première fois les idées fondamentales de son *Capital*, il mentionnait comme exemple particulièrement probant du divorce de fonction entre le capitaliste et le directeur d'industrie, ce simple fait que « tout le travail de surveillance et de direction est confié dans les grandes fabriques à un délégué principal. » Et en 1867, dans le *Capital* cette fois, Marx expliquait les principaux avantages de la coopération intérieure qui « transforme le travail individuel en travail d'une qualité représentant une moyenne sociale » par l'économie des moyens de production et par « la tension de l'esprit vital » chez les ouvriers rivalisants. Mais à l'époque de la rationalisation, nous pouvons à bon droit reconnaître comme un effet immédiat des conditions techniques de la production, cette « création d'une force productive, qui en soi et pour soi, doit être une force de masses », dont il est question dans le *Capital*. La capacité de rendement maximum appartient maintenant aux formes coopératives, qui dépassent de beaucoup le travail parallèle en commun des ouvriers à l'atelier.

Il s'agit de la coopération des chercheurs et des inventeurs, depuis le travail théorique préparatoire jusqu'à l'obtention des brevets d'invention; de la coopération de tous les travailleurs industriels sous la direction méthodique d'un organisateur et d'un directeur; de la coopération des entreprises par la formation de *trusts* et de cartels, par la normalisation et la

standardisation; de la coopération des capitaux pour le financement des entreprises, etc.

Le développement prodigieux de la productivité mécanique et la nécessité croissante due à la spécialisation inouïe du travail, de grandes unités directrices, assurent à l'organisation adéquate qui sert de base à la rationalisation technique, une position privilégiée par rapport au mobile du plus grand gain possible pour le capital, qui régnait au temps de la libre concurrence parmi les industries privées. Le pouvoir financier du capital et des directeurs généraux est ainsi augmenté et il marque une régression vers les nouvelles formes féodales; l'évolution technique comme telle mène pourtant nécessairement à des formes socialisées de production, dont le succès dépend non plus de l'intensification de la concurrence, mais du perfectionnement des formes coopératives. La contradiction entre le caractère social de la production dans les grandes industries et le caractère anti-social du capital qui la domine, devient chaque jour plus aigue; ce conflit est dès aujourd'hui beaucoup plus avancé que Marx n'aurait pu l'imaginer.

C'est que l'évolution de la production technique a atteint un degré qui dépasse de beaucoup celui que Marx considérait comme nécessaire, pour que les conditions économiques préalables de l'« expropriation des expropriateurs » soient enfin remplies. Nous vivons actuellement au temps de la distribution de l'énergie à grande distance par lignes électriques, de la fabrication à la machine automatique, des ateliers de production où il y a de moins en moins besoin d'hommes, d'une production qui est de plus en plus dirigée par les ingénieurs au lieu de l'être par les spéculateurs. La technique de

cette époque exige le passage du capitalisme au socialisme en raison de la même nécessité sociale, qui à l'époque de la machine à vapeur exigea le passage du travail corporatif à la machine universelle, du travail de manœuvre à la production automatique avec le contremaître comme bras droit de l'entrepreneur.

Si la plupart des producteurs d'idéologies appartenant à la classe des intellectuels avaient été moins étrangers au monde des machines et des fabriques, ils auraient mieux compris pourquoi les ouvriers ne détruisent plus, comme jadis, les machines et ne peuvent pas non plus prendre goût à l'offensive dirigée contre les machines par les beaux esprits néo-romantiques, quoi qu'ils aient à endurer les pires conséquences du progrès technique actuel sous la forme de la monotonie du travail et sous celle du chômage. Les intellectuels auraient su alors que dans la phase actuelle de l'évolution technique un monde est en gestation, qui diffère tout autant du monde de nos grands-pères que celui-ci différait du monde de leurs aïeux d'il y a six mille ans.

Les symboles de ce monde ne sont plus les leviers en marche, les roues de transmission, ou les pistons faisant la navette. Au lieu de ces choses, il y a des forces qui, par d'invisibles et silencieuses vibrations et par un procédé de tension, impriment à des machines cachées sous un habitacle soigné le mouvement de rotation.

Ce monde est constitué non plus par des choses qu'un particulier peut posséder, mais par des processus auxquels tous coopèrent.

Rien n'est plus faux que l'idée des théoriciens pessimistes, qui estiment que la culture de notre époque est entrée dans une phase de décadence irrémédiable, parce que les progrès de la tech-

nique ne signifient rien d'autre que des changements quantitatifs : produire plus, aller plus vite, voler plus haut, etc. En réalité, dans l'histoire de l'humanité, il n'y a pas beaucoup de changements qualitatifs qui puissent être comparés, en ce qui concerne leur signification révolutionnaire pour la société et la culture, au passage du mouvement mécanique au mouvement électrique, de la technique du levier à la technique des ondes, de la roue dentelée au fil électrique et à la transmission sans fil, du processus matériel du travail au processus énergétique, de la pensée mécaniste à la pensée fonctionnelle.

Aucune des cultures antérieures, du « déclin » desquelles on veut déduire le norme de durée de tous les « cycles culturels », n'a subi de métamorphoses aussi gigantesques dans les forces productives qui déterminent leur évolution. Ce qui d'elles a vraiment péri, c'était tout au contraire une forme sociale ankylosée et désagrégée par manque de ces forces actives. Le fait que la phase capitaliste de notre époque culturelle continue à créer, sur un rythme accéléré, des forces productives nouvelles, nous fait plutôt penser que la contradiction présente entre la forme sociale et la technique révèle l'opposition constante entre l'idéal et sa réalisation, mais qu'il s'agit d'une crise de croissance et non d'une crise mortelle. Le regard qui ne se trouble pas devant l'énormité des tâches et des sacrifices que nous impose l'adaptation de la révolution sociale à la révolution technique, peut même considérer cette crise comme la véritable crise de naissance d'une culture, dont l'évolution jusqu'à ce jour n'a été que la préhistoire. Admettons que l'épuisement des forces productives des civilisations

du passé exigeait la relève géographique par d'autres peuples; pourquoi la relève d'une classe sociale par une autre ne produirait-elle pas les mêmes effets, là où cette classe peut apparaître comme l'exécutrice des nécessités sociales qui découlent des nouvelles forces productives? Pourquoi les prolétaires ne pourraient-ils être ce que furent les « barbares », eux qui n'auraient cette fois à renverser qu'une frontière sociale pour faire de l'épanouissement complet des forces productives, techniques et spirituelles, de notre civilisation occidentale, la réalisation véritable de cette civilisation? Quoi qu'il en soit, même si notre savoir ne suffit pas à garantir le succès de cette entreprise, notre conscience nous commande de la tenter.

XI

LA RÉVOLTE DE LA CONSCIENCE

Depuis un siècle, les seuls grands bourgeois ont été des bourgeois honteux.

JEAN GUÉHENNO.

La conscience joue dans la vie sociale un rôle beaucoup plus grand que ne le pensent la plupart des gens. Leur scepticisme est, il est vrai, justifié tant qu'il se dirige contre la conception courante propagée par la morale des sermons du dimanche et l'éthique enseignée dans les chaires des écoles : cette morale qui décide du « je dois » et du « je ne dois pas » d'après des commandements et des interdictions soigneusement mises en paragraphes, réduit vraiment trop l'activité de la conscience à la sphère des idées apprises pour pouvoir affronter la réalité. Un instinct animal fortement ressenti, un intérêt économique puissant, cela suffit, comme nous le savons par expérience, pour rendre cet appareil savamment construit complètement inutilisable, ou pour limiter son activité à une justification casuistique de la conduite dictée par les instincts et les intérêts. Nous savons trop aujourd'hui que la racine de tous nos actes plonge dans nos instincts, lesquels, à leur tour, sont gouvernés par nos intérêts, pour avoir grande confiance en un

tribunal complètement séparé du monde de l'instinct.

Cependant, les mêmes sciences expérimentales qui ont mis en évidence la dépendance de toute notre vie spirituelle et des processus de la conscience à l'égard des instincts, ont fait connaître que les forces les plus puissantes de l'homme sont les instincts moraux.

La psychologie analytique, la psychopathologie, la psychologie criminelle, la psychologie pédagogique, la psychologie des peuples primitifs, etc., toutes ces sciences nous conduisent par les mêmes chemins empiriques à constater que précisément dans la subconscience de l'homme vit un besoin invincible de considération et d'estime de soi-même, dont le critère est une norme collective sanctionnée d'une autorité morale; c'est là un des liens les plus essentiels qui constituent la subconscience collective. Les normes des groupes se transforment, il est vrai; mais le besoin instinctif de moralité est constant en son essence psychologique, et il appartient à la nature humaine normale au même titre que l'instinct nutritif et l'instinct sexuel.

La conscience morale est donc plus qu'un appareil de contrôle de notre conscience théorique, c'est une impulsion de la sub-conscience. Elle repose sur un sentiment de solidarité avec l'espèce, qui est aussi profondément enraciné dans notre organisation physique que l'instinct grégaire ou l'instinct maternel chez les animaux.

La conscience est à la base d'un altruisme humain aussi naturel, aussi primitif, aussi instinctif, aussi transmissible par le « sang » que l'égoïsme, et qui oppose dans la subconscience elle-même des limites infranchissables aux excès de cet égoïsme.

L'une des nombreuses raisons de mon optimisme culturel humaniste, c'est qu'au cours d'une vie assez riche en aventures, qui m'a mis en contact dans les situations les plus différentes avec des hommes de toutes les races et de toutes les classes, y compris des primitifs et des déshérités sociaux, j'ai tiré cette connaissance de l'expérience. Elle pénétra en mon fond le plus intime, lorsque je constatais que pour dompter la bête féroce chez les autres hommes, il vaut beaucoup mieux leur témoigner une confiance sans réserve, que de paraître devant eux tout armé. C'est seulement la démoralisation par la faim qui peut faire de l'homme un loup pour l'homme, mais cela prouve seulement qu'il suffit de protéger l'homme contre la faim pour qu'il se sente tout autant incliné par nature à reconnaître dans l'homme son semblable qu'à chercher sa nourriture. L'homme n'est ni complètement égoïste, ni complètement altruiste, mais son altruisme appartient tout autant à sa nature que son égoïsme; son égoïsme même le conduit d'autant plus à l'altruisme qu'il obéit aux commandements de sa nature. Cela je l'ai appris non pas des prêtres ni des moralistes, au contraire, ceux-ci auraient pu me mener du doute au désespoir — mais chez des hommes qui n'avaient jamais vu de prêtres ni de professeurs de morale. Et, soit dit en passant, cela a renforcé ma conviction de l'erreur foncière de l'argument, par lequel certains prétendent que la réalisation du socialisme aboutirait à un échec en raison de la nature humaine.

Rien n'est plus contraire à la nature humaine que l'égoïsme économique déchaîné par le capitalisme. Rien ne lui est plus conforme que de pouvoir satisfaire ses besoins individuels, sans

autres entraves que celles de sa propre conscience. L'ordre capitaliste comprime non seulement les instincts altruistes du sentiment de solidarité et du penchant à l'entr'aide, mais encore ces instincts égoïstes qui sont le fondement de la joie au travail et — chez le prolétaire — du désir de propriété.

C'est précisément parce que la force de la conscience est enracinée dans la subconscience que l'on peut découvrir les manifestations les plus probantes de sa révolte contre l'ordre existant, dans des attitudes qui, pour la conscience de ceux qui les présentent, n'ont point la forme de protestations.

La bourgeoisie a perdu la bonne conscience qu'elle avait encore, en tant que classe ascendante, productrice d'une nouvelle culture, aussi bien devant les forces du passé qu'elle combattait que devant la classe inférieure se préparant à monter. Jaurès a fait remarquer que la meilleure preuve de ce qu'à cette époque « la bourgeoisie crut être juste envers les travailleurs, c'est qu'elle leur a d'emblée donné l'école; c'est qu'elle a voulu leur donner le plus possible de lumière. C'est la Réforme, dont la bourgeoisie était la grande force, qui s'est passionnée pour l'instruction du peuple. Si la bourgeoisie avait eu quelque trouble secret de conscience..., elle les aurait le plus possible maintenus dans l'ignorance... Elle a voulu, au contraire, que tout homme sût lire : et quel livre? ...cette Bible où les prophètes ont lancé leurs appels à l'avenir, leurs anathèmes contre les riches usurpateurs, leur rêve messianique d'universelle fraternité... C'est ce livre farouche que la bourgeoisie industrielle a mis aux mains des hommes, ...de ceux-là mêmes qui étaient ses ouvriers ou qui allaient le

devenir, et elle leur a dit : Regardez vous-mêmes, écoutez vous-mêmes. Ne vous abandonnez pas aux intermédiaires. Entre Dieu et vous la communication doit être immédiate. Ce sont vos yeux qui doivent voir la lumière, c'est votre esprit qui doit entendre sa parole. ...Si elle avait eu « mauvaise conscience », si elle était venue dans le monde comme une voleuse, elle y serait en effet venue la nuit, *fur in nocte*. »

Depuis lors, le temps du *fur in nocte*, le temps des idéologies de fuite, de dissimulation et d'assoupissement, est arrivé. Les temps sont là. Depuis un siècle il n'y a plus de possédants qui ne ressentent une inquiétude secrète de la conscience. Chez l'immense majorité cette inquiétude reste, il est vrai, secrète, même vis-à-vis d'eux-mêmes. Seuls les caractères robustes, tel Cecil Rhodes, parlent ouvertement, de « rançon » qu'on aurait dû payer; seules les natures raffinées, auxquelles la conscience commande simultanément rachat et pénitence, parlent loyalement, comme Ernst Abbe, des devoirs de la propriété comme devant précéder le droit à la propriété. Mais l'énorme majorité cherche refuge dans la « fausse conscience », dans les idéologies.

La fonction de ces idéologies ne se réduit nullement à induire les autres en erreur. Elles servent aussi à se tromper soi-même, et cela d'une manière généralement tout aussi inconsciente, car elles doivent précisément empêcher l'irruption de la vérité dans la conscience.

Tout ce qui, pendant les siècles qui suivirent la Réforme, fut dans l'histoire de toutes les Eglises, une évolution idéologique, c'est-à-dire tout ce qui servit à l'adaptation des dogmes de la foi aux intérêts sociaux, à leur débit comme

valeurs de consommation culturelle, pour ainsi dire, tout cela exprime l'effort pour tranquilliser sa propre conscience, aussi bien que la tendance à utiliser la religion comme un « opium pour le peuple ». Par ces mots, Marx a très bien exprimé le phénomène historique qui concerne non point le contenu de la foi, mais la fonction psychologique sociale du cléricalisme post-médiéval.

Si l'église romaine féodalisée ne sombra pas avec le féodalisme et survécut à la crise intérieure de la foi à l'époque de la Renaissance, c'est ce dont elle est en grande partie redevable à cette mauvaise conscience de la bourgeoisie et à la « rançon » que celle-ci lui paya au sens figuré comme au sens littéral!

L'éthique économique protestante du « premier capitalisme » et surtout la doctrine calviniste de la prédestination, plus tard aussi, du côté catholique, la doctrine janséniste et, comme réplique à succès, l'utilitarisme moral élastique des jésuites, tout cela facilita aux Eglises l'exercice de cette fonction. Ici, la méthode calviniste, immunisant la conscience par la doctrine de la prédestination et l'ascétisme économique était plus efficace et plus favorable au développement de l'économie de la concurrence que la méthode jésuite, engourdissant la conscience par de simples exercices de dévotion et prêchant aux classes inférieures la soumission. Telle est la raison décisive pour laquelle le capitalisme industriel put mieux se développer dans le monde protestant que dans le monde catholique. Le catholicisme n'a jamais pu complètement libérer le capitalisme de l'odeur de soufre du mammonisme. Le protestantisme, par contre, et tout particulièrement le puritanisme calviniste de

l'Amérique du Nord, a presque complètement moralisé le gain de l'argent. L'optimisme souriant de l'Américain du Nord, qui se maintint jusqu'à ces tout derniers temps, sa transformation heureuse de la joie de vivre en joie au travail, sa foi absolue dans l'avenir, qui stimule sa témérité spéculatrice et fournit ainsi un fondement psychologique solide au système du crédit, sa certitude naïve qu'une *efficient production* est un *service* agréable à Dieu, sa confiance dans l'amélioration progressive du monde, sa conviction de ne rien gagner d'immérité à condition d'être honnête et généreux, tout cela détermine d'une part le caractère avancé et progressiste du capitalisme américain, tout en étant, d'autre part, conditionné par la bonne conscience que Calvin a donnée à l'homme d'affaires.

Le représentant le plus typique de cette mentalité est ce même Henry Ford qu'un psychologue allemand, Heinz Marr, a appelé « le dernier capitaliste avec bonne conscience ». Et pourtant, Ford (comparable en ceci à tant de grands capitalistes européens, qui, sur leurs cartes de visite s'intitulent modestement « ingénieur ») tient lui aussi à faire figure, non pas de capitaliste, mais de constructeur de machines.

La haine presque hystérique de la bourgeoisie américaine contre le socialisme, haine qui n'est en aucun rapport avec la force réelle du mouvement ouvrier, provient moins de la peur de perdre les biens matériels que de la peur de perdre le repos de sa conscience. Car comment pourrait-on encore avoir une bonne conscience, si les travailleurs commençaient, tout comme leurs collègues européens, à se révolter contre le système économique?

Si l'ouvrier américain est satisfait du capitalisme, c'est une assurance pour une chose bien plus importante que le coffre-fort, à savoir pour la confiance absolue en soi-même et pour l'estime absolue de soi-même, lesquelles ne sont possibles qu'avec une bonne conscience sociale. Pour les mêmes raisons, l'homme d'affaires américain hait et craint avant tout les bohémiens intellectuels, car ce sont des hérétiques de la foi en l'omnipotence du dollar. Ils minent donc la sécurité morale de l'ordre existant.

C'est seulement depuis la crise économique mondiale, déclanchée en 1929, que la confiance en soi du capitalisme américain a été ébranlée dans ses fondements. Il est vrai que pour l'immense majorité de la bourgeoisie américaine cela n'a fait que fortifier tout d'abord la tendance à réagir par la confiance et l'affirmation de soi-même, contre les foyers encore isolés du mécontentement du prolétariat et contre la révolte des intellectuels, beaucoup plus rapide à se propager. Car la réaction, au sens politique et social le plus usuel du mot, est elle aussi stimulée par les convulsions d'une conscience troublée.

La compréhension du prolétariat pour les grands courants psychologiques et sociaux de ce temps, est généralement limitée par le fait qu'il sous-estime considérablement l'importance de l'inquiétude de la conscience chez le bourgeois. L'âme du bourgeois lui est habituellement tout aussi inconnue que l'âme du prolétaire l'est au bourgeois. Lorsque l'on parle à un ouvrier socialiste de la mauvaise conscience du capitaliste, on s'expose à la question ironique : « Qu'est-ce que cela m'a rapporté comme augmentation de salaire ? » Il a déjà trop souvent constaté que chaque fois qu'on l'abordait avec de « beaux

discours », c'était l'autre parti qui en tirait profit; aussi flaire-t-il un piège lorsqu'on lui parle de questions « morales ».

Le prolétaire sait que dans la lutte pour les meilleures conditions de vie, pour les droits et les libertés, on ne lui a fait cadeau de rien; il a dû tout conquérir à force de luttes. Il sait aussi que beaucoup de réformes, qui en apparence étaient spontanément accordées, comme en Allemagne au temps de Bismarck, étaient en réalité des moyens employés par la stratégie préventive des hautes classes. Il aurait donc parfaitement raison d'être méfiant s'il s'agissait, lorsqu'on lui parle de la crise de conscience de la bourgeoisie, de le pousser à renoncer à sa force combattive. Il s'agit tout au contraire de lui apprendre à mener cette lutte avec une meilleure connaissance de la situation et des forces de l'adversaire. Cela peut être un avantage aussi bien stratégique que tactique. Plus d'un succès, dans la lutte pour les salaires, a été manqué par suite d'une utilisation insuffisante des fissures du bloc ennemi. De même, plus d'un grand parti ouvrier serait politiquement mieux placé, s'il avait montré plus de compréhension pour les processus psychologiques collectifs des classes adverses.

Il appartient à l'analyse concrète de reconnaître dans chaque situation, parfois aussi dans chaque personne, les circonstances que peut provoquer cette inquiétude de la conscience : faiblesse accommodante ou résistance tenace. L'histoire de la lutte de classes dans le prolétariat présente suffisamment d'exemples de ces deux cas, pour qu'une analyse de ce genre puisse s'y exercer.

Avec son aide on pourrait par exemple com-

prendre pourquoi, au cours de la lutte pour la législation ouvrière et pour l'assurance sociale, tant d'initiatives et d'appuis sont venus du côté bourgeois au-devant des exigences des travailleurs. Le mouvement pour la réduction des heures de travail, qui depuis plus d'un siècle a changé la face du monde, est issu de la mauvaise conscience d'un patron nommé Robert Owen. Mais en se servant de la même méthode on peut également comprendre pourquoi, dans l'antisocialisme des possédants, l'argument de la « richesse des chefs rouges » — ainsi jadis avec la « villa » d'Auguste Bebel aux bords du lac de Zurich, — joue un si grand rôle comme moyen de tranquilliser leur propre conscience. Et ce n'est qu'en partant de cette prémisse que l'on peut comprendre pourquoi, en dépit de toute la « culture personnelle », la haine de classe peut parfois atteindre du côté bourgeois une intensité morbide et une brutalité inhumaine que l'on ne connaît pas à ce degré du côté du prolétariat. Le fait que pendant la Commune de 1871, les ouvriers parisiens traitèrent dans la plupart des cas leurs ennemis de classe avec une humanité que beaucoup de leurs critiques leur ont reprochée comme une faiblesse, tenait à ce qu'ils avaient la ferme conviction de servir une idée noble et vraie. Mais si après le renversement de la Commune, des « messieurs » et des « dames » élégamment vêtues clamaient au passage des ouvriers arrêtés que l'on menait sous escorte militaire devant le tribunal : « Arrachez-leur les ongles ! Fusillez-les sur place ! Sur place, immédiatement ! » voilà un fait que seul peut comprendre quiconque sait qu'il s'agissait ici de crier plus fort qu'une accusation muette de la subconscience. On peut aussi faire

faire sa propre conscience en cherchant une justification dans la conduite reprochable de l'adversaire, et en se convainquant de ce reproche par des explosions d'indignation.

L'ébranlement croissant de la conscience sociale se révèle aussi dans l'évolution historique de l'idée de bienfaisance. Pour la bourgeoisie du haut Moyen Age et de l'époque suivante, l'existence d'une classe de pauvres était considérée, conformément à la conception du christianisme primitif, comme un phénomène naturel. La pauvreté ne signifiait pas encore, comme à l'époque qui suivit la révolution industrielle, une souillure, un indice d'incapacité à toute élévation sociale, un manque de zèle pour le travail, d'intelligence, d'esprit d'économie ou de modération, bref l'impuissance dans une société ouvrant toutes ses portes aux diligents et aux capables. La pauvreté était pour le pauvre un destin qui devait lui permettre de mener une vie tout aussi agréable à Dieu que celle des autres classes remplissant de leur côté les tâches qui leur étaient assignées par Dieu, et au nombre desquelles figuraient les soins charitables envers leurs frères plus pauvres. C'est avec l'apparition du prolétariat industriel que commença la transformation du sentiment de compassion en un sentiment de dette. Parallèlement à la peur croissante d'une révolte des classes dépossédées, et conjointement à l'idée de solidarité représentée par ces classes, ce sentiment de « devoir » transforma la « bienfaisance » en « prévoyance sociale ». L'idée, née dans les classes supérieures, de la sécurité, correspond ici à l'idée, née dans les classes inférieures, de l'assurance.

Depuis un siècle, toute l'histoire des institu-

tions de prévoyance et de leur idéologie est impliquée dans la tension entre la crainte, qui provient des intérêts de classe, et le sentiment de devoir, qui vient de la conscience sociale. Et le caractère tragique de cette évolution consiste en ce fait que la crainte aussi bien que l'inquiétude de la conscience vont sans cesse en augmentant.

Cette inquiétude de la conscience agit tout particulièrement, en y trouvant en même temps son expression, sur la littérature descriptive de la société au XIX^e siècle.

Le marxisme populaire est enclin à sous-estimer considérablement l'action révolutionnaire de cette littérature. Son schématisme économique s'accommode difficilement du fait qu'à une époque où le mouvement ouvrier était presque complètement dépourvu d'armes spirituelles propres, les intellectuels bourgeois avaient déjà créé une littérature de romans, dont la critique sociale a frayé le chemin à la propagation des idées socialistes. En France, au cours des années 30 et 40 du siècle passé, lorsque le mouvement ouvrier était encore dans l'enfance, les romanciers les plus lus étaient des socialistes, comme Eugène Sue et George Sand. Des œuvres telles que *Les Misérables* de Victor Hugo ont peut-être amené plus d'hommes au socialisme, en provoquant l'éveil des consciences, que toute la littérature du parti pendant un demi-siècle. On peut en dire autant de l'Angleterre, au moment où Byron, Shelley, Wordsworth et Carlyle rendaient hommage à toutes les révoltes des hommes contre les institutions, depuis le jour où Ruskin et William Morris découvraient dans le socialisme leur idéal d'artistes, jusqu'aux jours où Shaw, Wells, Galsworthy et tant d'autres,

apprennent à des millions d'hommes que l'ordre social actuel est intérieurement épuisé et doit céder la place à un ordre meilleur. Et c'est un trait piquant que la Russie, aujourd'hui pays classique de l'identification du socialisme et du prolétariat, possédait longtemps avant d'avoir un mouvement ouvrier, une littérature créée par des intellectuels, qui a frayé le chemin à la propagation des idées socialistes dans toute l'Europe.

Il est particulièrement curieux d'entendre à ce sujet le témoignage d'une marxiste telle que Rosa Luxembourg, — une marxiste, il est vrai, dont aucune foi livresque n'avait tué l'esprit de connaissance impartiale de la vérité. Dans son *Introduction* (écrite en prison, en juillet 1918) à *l'Histoire de mes contemporains* de Wladimir Korolenko, elle s'explique ainsi : « au temps du tsarisme, la littérature russe fut, comme en aucun autre pays et à aucune autre époque, une force agissant sur la vie publique; elle a gardé cette position pendant un siècle, jusqu'à ce qu'elle fût remplacée par la puissance matérielle des masses populaires, jusqu'à ce que la Parole devint chair. » La génération des années 40 et 50 connut « une conception du monde formant un seul bloc, une sorte d'équilibre inébranlable de la conscience. Ses fondements intimes n'étaient pas minés par l'analyse, et les honnêtes gens de ce temps ne connurent pas ce conflit intérieur profond, qui résulte d'un sentiment de responsabilité personnelle dans l'ordre social... » Plus tard, la génération de Korolenko surmonta la psychologie « de serfs », et « fut saisie par un nouveau courant dont la note dominante était l'esprit de responsabilité sociale, esprit infiniment douloureux, mais créateur... »

« Mais rien ne serait d'ailleurs plus faux que de se représenter la littérature russe comme un art tendancieux au sens brutal du terme, comme une fanfare de la liberté, comme une peinture des pauvres gens, ou encore de prendre tous les écrivains russes pour des révolutionnaires ou pour des progressistes. Des mots tels que « réactionnaire » ou « progressiste » signifient en soi bien peu de choses en ce qui concerne l'art. Dostoïewski, surtout dans ses dernières œuvres, est nettement un réactionnaire, un mystique dévot, un ennemi des socialistes. Ses portraits des révolutionnaires russes sont des caricatures méchantes. Les doctrines mystiques de Tolstoï impliquent pour le moins des tendances réactionnaires. Et pourtant, tous deux agissent sur nous en nous secouant, en nous élevant, en nous libérant. Cela signifie que leur point de départ n'est pas réactionnaire; ce ne sont pas les haines sociales, l'étroitesse de cœur, l'égoïsme de caste, l'attachement à l'ordre existant, qui dominent leur pensée et leur sentiment, mais au contraire: l'amour humain le plus large et le plus profond sentiment de responsabilité devant l'injustice sociale. C'est précisément le réactionnaire Dostoïewski qui est l'avocat des *Humiliés et Offensés*, des déshérités, comme le dit le titre d'une de ses œuvres. Mais les conclusions auxquelles il aboutit, de même que Tolstoï, chacun à sa manière, l'issue qu'ils croient trouver au labyrinthe social, ce sont toujours les faux chemins de la mystique et de l'ascétisme. Mais chez l'artiste véritable, la formule sociale qu'il recommande est chose secondaire: ce qui importe, c'est la source de son art, l'esprit qui l'anime, et non pas le but qu'il poursuit délibérément... Cette compassion sociale, c'est justement ce qui

détermine l'originalité et la grandeur artistique de la littérature russe.... »; la « conscience sociale finement vibrante de la littérature russe » a « donné à sa vision une perspicacité extraordinaire pour la psychologie des différents caractères, types et situations sociales... »

Ce qui est intéressant en tout ceci, c'est, à côté de la reconnaissance de la fonction révolutionnaire de la « conscience sociale » par un « sentiment de responsabilité » simplement humain (et chrétien!), la constatation que les écrivains d'orientation réactionnaire peuvent exercer, eux aussi, une action révolutionnaire. Seulement, Rosa Luxembourg n'a pas assez profondément analysé les causes de ce dernier phénomène. En effet, il ne suffit pas ici de tenir compte de l'intention humanitaire. Le grand effet de critique sociale que produisirent les œuvres de Tolstoï et de Dostoïewski, procède moins de leur coloration subjective, que des parties où ils se sont efforcés de décrire avec le plus d'objectivité possible le milieu social et les personnages réels. Pour cette action, l'intention sociale de l'écrivain est, en effet, peu importante, à condition qu'il soit suffisamment clair, puisque cette perspicacité même suppose toujours un fort intérêt de l'homme pour le destin de ses semblables.

On peut, à cela, ajouter autant d'exemples qu'il y a de grands maîtres du roman dans la littérature européenne du XIX^e siècle. Balzac, le monarchiste réactionnaire; Stendhal, l'apologiste de l'ambition bourgeoise; Flaubert, le bourgeois d'éducation aristocratique; Maupassant, le *snoob* mondain; Dickens, le petit-bourgeois réformiste; Meredith, le psychologue réaliste hostile à tout idéalisme moral; Hardy, l'enthousiaste du passé paysan, tous ont d'autant

plus agi en ce sens, qu'ils se sont plus abandonnés à la réalité de l'objet, c'est-à-dire se sont contentés de voir en toute clarté et sincérité. Ce n'est pas un hasard que Marx, le théoricien révolutionnaire de la société, ait si hautement estimé Balzac, le peintre réactionnaire de la société, et s'il a appris de lui pas mal de choses. Car si la passion critique que déployait Balzac à étudier les situations sociales de son temps, provenait d'un idéal tout autre et, au fond, pré-bourgeois, cette passion était suffisamment forte pour donner à sa vue la perspicacité qui sait atteindre la réalité objective. Balzac, qui nous informe minutieusement de la situation économique de ses héros, — non parce qu'elles sont toute la réalité, mais parce qu'elles appartiennent à la réalité — Balzac, qui a analysé en des centaines de types le rôle de l'intérêt dans la formation des motifs et le rôle de la situation pécuniaire dans la formation des intérêts, était aussi éloigné que possible des tendances de Marx; pourtant il devint involontairement un précurseur de Marx, simplement parce qu'il cherchait la réalité derrière les apparences et peignait les choses telles qu'elles sont.

La vue claire suffit. Peut-être est-ce une loi aussi juste au sens psychologique qu'au sens historique, que plus l'artiste apparaît, plus l'art recule. Par contre, plus l'artiste se fait invisible, plus il peut être l'exposant de la vérité de son époque. Le grand art du romancier dans la description de la réalité consiste à dissimuler à lui-même et au lecteur quel sens suit le courant de sa sympathie; il lui sera d'autant plus facile de diriger ce courant chez le lecteur. Jaurès a très joliment formulé un jour, pourquoi son ami et camarade de parti Anatole France, agissait

beaucoup plus fortement par sa manière descriptive que par sa manière polémique, et la formule pourrait s'appliquer à un grand chapitre de la littérature universelle : « En découvrant d'une main légère et subtile toutes les racines et toutes les radicules du mensonge qui alimente la société, il a, par cela même, arrêté la sève et doucement condamné à mort l'arbre d'injustice *qu'il avait l'air seulement de regarder.* »

En effet : la réalité participe d'une manière particulière, dialectique, à la révolte de l'esprit contre elle-même. Elle s'annonce, pour ainsi dire, elle-même à l'esprit. Car l'esprit a la faculté et le besoin de connaître la réalité; il lui présente le miroir, et il suffit que ce miroir soit fidèle, c'est-à-dire qu'il ne défigure pas les traits de la réalité, pour que les hommes puissent reconnaître à quel point leurs créations diffèrent de leurs désirs.

Sous ce rapport, cette partie de l'évolution spirituelle qui repose sur la connaissance pure, froide, rationnelle, c'est-à-dire la science en tant que simple connaissance des faits, est sinon une force révolutionnaire, du moins une arme au service de la révolution culturelle. Lorsque vers 1830 le statisticien belge Quételet découvrit que le nombre annuel des crimes et des suicides n'était soumis qu'à des fluctuations insignifiantes, il fut bien forcé d'en conclure qu'il s'agissait là non pas seulement de péchés individuels et arbitraires, mais tout au contraire de phénomènes collectifs conditionnés par la société. Il n'avait affaire qu'à des nombres, mais ces nombres parlaient leur langage propre, de sorte que Quételet fraya involontairement la voie à Marx. De même que l'on a pu dire de l'ordre social bourgeois par rapport à l'assaut

socialiste : « la légalité nous tue », de même on peut dire de la culture bourgeoise par rapport à l'assaut des idées : « l'objectivité nous tue ». L'art tendancieux peut servir tout aussi bien des buts réactionnaires que des buts révolutionnaires. Mais à des époques telles que la nôtre, l'art objectif agit toujours en un sens révolutionnaire.

C'est pour cette raison que, depuis un siècle au moins, l'art qui travaille pour la consommation bourgeoise accuse une tendance toujours croissante vers le subjectivisme. Du romantisme à l'expressionnisme, les formes de cet art se sont constamment transformées; mais sa fonction reste la même, et elle gagne en importance selon le degré d'angoisse que l'on éprouve devant la connaissance objective du monde réel. Le bourgeois, consommateur moyen de culture, n'est un « ami de l'esprit » que par rapport à la production spirituelle qui lui procure des jouissances esthétiques ou qui contribue d'une manière ou d'une autre à la constitution d'un monde d' « élus », dans lequel il cherche à s'introduire, soit pour donner à ce monde un décor intérieur confortable et raffiné, soit pour fortifier les remparts qui lui servent de défense. Par contre, c'est un ennemi de l'esprit par rapport à la production spirituelle dont la loi est la connaissance objective par pur amour de la vérité. L'artiste qui crée des bibelots, — même si ces bibelots sont un hommage à une tendance artistique révolutionnaire, — trouvera un mécène bourgeois beaucoup plus facilement que le sociologue à la recherche des relations sociales réelles, — même s'il ne s'agit que d'un pur travail descriptif. Car l'esthétisme dissimule, tandis que la sociologie dévoile.

En outre, on peut garder les bibelots pour soi, mais non les connaissances. Gœthe a révélé son âme bourgeoise lorsqu'il a dit : « Les œuvres de l'esprit et de l'art n'existent pas pour le bas peuple. » Plus il est cultivé, plus la « vie intérieure » des sentiments et des joies privées apparaît au bourgeois du XIX^e siècle comme la vie véritable, comme la seule qui compte. Toute la décadence du catholicisme entre le XIII^e et le XIX^e siècle s'exprime dans ces mots de Lacordaire, prononcés, oh oui ! avec la meilleure intention : « Il y a deux vies, la vie extérieure et la vie intime. La vie extérieure ne serait rien sans la vie intime... La vie intime est la conversation de soi-même avec soi-même... Tout homme, toute intelligence a cette parole du dedans, cette conversation de soi à soi, qui fait sa vie véritable... C'est cette vie intime qui est tout l'homme, qui fait toute la valeur de l'homme... C'est au jour du jugement... que le colloque mystérieux de chaque homme étant connu, l'histoire commencera. » Ce n'est vraiment pas étonnant qu'à l'époque où ceci paraissait être le bilan du christianisme le plus noble et socialement le plus éclairé, la voix cynique de Marx répondit : « Que m'importe ton âme ? Je regarde tes doigts ! »

Ainsi réagit le créateur de forces productives spirituelles contre la tendance de la bourgeoisie à dévaloriser l'esprit jusqu'à n'être qu'un instrument au service de ses besoins de consommation culturelle.

Ceux des intellectuels qui sont vraiment des esprits créateurs ont pour cette raison le sentiment de vivre, selon le mot de Hölderlin, à propos des poètes et des artistes de son temps, « comme des étrangers dans leur propre maison ». Par contre, le bourgeois, consommateur

typique de culture, peut s'appliquer à lui-même le mot que Aldous Huxley met dans la bouche de l'un de ses personnages : « La majeure partie de notre vie est un effort prolongé pour nous empêcher de penser. »

La fuite de la bourgeoisie dans l'esthétisme ne peut pas non plus être détachée de l'inquiétude secrète de la conscience réduite à un monde d'apparences. On cherche la beauté dans un monde immatériel, parce qu'on ne parvient pas à se défaire du sentiment que le monde réel est à la fois matériel et laid.

Or, cela, on peut l'obtenir de différentes manières. On peut construire un monde complètement irréel, libéré de tous les résidus terrestres douloureux. C'est l'attitude mystique qui domine, sous sa forme religieuse, le goût douçâtre de l'art religieux courant au cours du xix^e siècle, et sous sa forme profane, le symbolisme des formes chez les peintres imitateurs de Botticelli, et le symbolisme des mots chez les poètes contemporains de Paul Verlaine, Maurice Maeterlinck et Stephan George. On peut aussi tourner son regard vers un monde disparu, comme l'a fait le romantisme historisant, en mettant en vogue un style soi-disant médiéval, ou bien encore tourner les pensées vers un monde lointain, comme l'a fait l'exotisme, en orientant un certain goût contemporain vers les îles de l'Océan Pacifique ou les forêts vierges de l'Afrique. On peut combiner la fuite dans l'espace et la fuite dans le temps, comme le font ces enthousiastes de la peinture des cavernes ou de la céramique chinoise antique, qui, sous l'apparence d'un intérêt historique pour tout ce qui est humain, cherchent en réalité à satisfaire un intérêt esthétisant pour tout ce qui est étranger et le plus

éloigné possible. Enfin, on peut aussi céder à l'élan de l'artiste vers les choses réelles du monde environnant, tout en brisant la pointe réaliste et objectiviste de cet élan, en cherchant la valeur esthétique de la représentation de la réalité dans la vision et l'interprétation subjective de l'artiste. Le fragment de nature « vu à travers un tempérament » n'est plus alors que la manifestation du pouvoir magique du tempérament, qui peut transformer, à la manière impressionniste, un hideux paysage de banlieue ou le pauvre mobilier d'une humble maison en un joli *jeu* de couleurs, ou les décomposer, à la manière constructiviste, en un *jeu* de lignes, étranger à la signification de l'objet. L'esthétisme s'exprime d'une manière analogue dans la poésie, surtout dans la poésie lyrique, qui s'abaisse facilement jusqu'à n'être plus que jeux de mots cultivés par amour de la jouissance, ou associations personnelles de sentiments.

Un champ immense s'ouvre encore aux recherches de psychologie sociale, qui auront à examiner la métamorphose des sentiments de valeur esthétique à l'époque de la crise de la culture bourgeoise, comme conséquence de la tension entre l'élan vers la réalité chez quelques producteurs de culture isolés, et le désir de s'éloigner de la réalité dans la masse des consommateurs de culture. Malgré l'énorme littérature consacrée à l'étude de l'histoire de l'art européen du siècle dernier, la majeure partie de cette histoire commence à peine à être étudiée de ce point de vue. L'étude des propriétés collectives de la subconscience devra se servir ici de mêmes méthodes que l'analyse psychologique individuelle. Elle devra expliquer, par exemple, l'aversion du goût bourgeois, encore prédomi-

nante, pour les pièces très éclairées et les surfaces murales unies, comme une conséquence de la même terreur secrète que la psychologie individuelle relève dans les névroses provoquées par l'angoisse de la connaissance des relations réelles entre le Moi et le monde environnant. Inversement elle pourra attribuer l'amour de la lumière et des surfaces unies et propres, aux nouvelles tendances esthétiques, au désir individuel d'échapper à cette terreur, et à une connaissance plus exacte de nos rapports avec le monde extérieur. Il s'agira avant tout de reconnaître qu'on ne fait aucun progrès tant que l'on essaye d'interpréter les oscillations du style et du goût comme le résultat d'une évolution unitaire, et de les ramener aux sinuosités d'une seule courbe. Tout au contraire, on doit partir de la double question que pose la considération sociologique des contradictions, tensions et états d'équilibre instable entre les besoins des producteurs et les besoins des consommateurs; or, c'est seulement l'analyse des formes multiples de cette action réciproque, qui rendra possible des jugements de valeur, fondés non plus sur le sol mouvant de ce qu'on appelle les variations du goût, mais sur une distinction solide entre l'attitude des producteurs et celle des consommateurs.

Cette distinction devient de jour en jour plus importante, parce que la tension entre les deux attitudes devient chaque jour plus forte. A l'époque tardive de la culture bourgeoise, la révolte croissante du jugement individuel contre le conformisme social ressent toujours plus fortement les formes conventionnelles, base de ce conformisme, comme un mensonge envers la vie; tel est le mot d'Ibsen, et sa propre protestation contre ces conventions a le sens d'un impératif

de vérité. Ce n'est pas seulement à l'époque d'après-guerre que la « véracité » a servi de mot d'ordre en Allemagne au mouvement de la jeunesse, au nouveau style architectural, etc. Déjà au début du siècle, elle se révélait dans les courants provoqués par Ibsen et par Tolstoï pour une réforme de la vie bourgeoise et dans la campagne de Max Nordau contre « les mensonges conventionnels de notre civilisation. » On peut même dire que comme un courant souterrain de protestation, elle est en marche ininterrompue depuis Rousseau; elle se fait jour, sous une forme modifiée, dans le besoin de conscience de l'époque du *Sturm und Drang*, dans l'anticlassicisme du romantisme, et dans l'antiromantisme des naturalistes et des impressionnistes.

La forme la plus radicale de cette révolte du besoin de vérité contre le conformisme social est le nihilisme culturel, qui a son origine chez Schopenhauer et prend une forme aiguë chez Nietzsche. La « montée de nihilisme », que Nietzsche prédisait pour « les deux siècles prochains », repose sur une exagération et une généralisation de ce sentiment que « les valeurs suprêmes se déprécient; il manque le but, il manque la réponse au *pourquoi*... Nous avons en nous-mêmes une force prodigieuse de sentiments moraux, nous n'avons pas de but pour tous. Ils sont en contradiction entre eux : ils proviennent de tables de bien différentes. »

Cette « conscience-de-soi négative », cette dissolution de l'être intérieur par la séparation de l'« existence » et de la « conscience », cette transformation de l'homme de « substance » en simple « fonctionnaire » de l'organisme social, et toutes les autres formules forgées ces derniers temps pour désigner le même phénomène, ré-

vèlent en vérité un diagnostic juste, mais elles servent souvent de fondement à des pronostics très discutables. Si, comme l'a très bien reconnu Nietzsche, ce n'est pas l'absence mais la contradiction des tables de valeur qui est l'indice propre de notre temps, alors la destruction de toutes ces tables n'est nullement l'unique recours qui nous reste. C'est justement la contradiction entre l'ancien et le nouveau, entre ce qui est en train de mourir et ce qui est en train de naître, qui pourrait nous donner l'occasion de faire un choix parmi ces tables et de chercher la palingénésie des valeurs derrière la dévalorisation. Telle est l'attitude socialiste. Le nihilisme, par contre, correspond à l'attitude de l'intellectuel bourgeois, qui est suffisamment intellectuel pour reconnaître la contradiction entre l'idée et l'institution et pour en souffrir, mais qui est tout de même trop bourgeois pour voir la solution de cette antinomie dans la création d'institutions nouvelles.

L'obstacle n'a d'ailleurs pas nécessairement à surgir des intérêts de classe. Il suffit qu'il provienne, comme chez Nietzsche, de ce fait que l'attention de l'intellectuel est exclusivement orientée vers les faits de l'histoire de l'esprit, pour défigurer l'image de la réalité par l'obscurcissement de l'arrière-fond social. Ainsi passent inaperçues les forces sociales contraires qui, à travers les métamorphoses des institutions, travaillent à la réalisation d'un nouvel ordre de valeurs, pour la simple raison que du point de vue de la science spécialisée ces forces ne semblent pas appartenir aux faits étudiés par les sciences de l'esprit. D'une manière analogue, pendant les deux premiers siècles du christianisme, les Romains cultivés ne virent pas que ce

mouvement nouveau des classes inférieures sans culture et pauvres d'esprit, ennemies même de l'esprit et de la culture du point de vue de la culture régnante, étaient les porteurs d'une nouvelle table des valeurs, qui chercheraient à réaliser un nouvel ordre social. Les formes de leur propre « conscience négative » étaient par trop limitées à la tradition culturelle de leur classe, pour qu'à travers les exaltations confuses de ces esclaves, de ces petits commerçants, de ces vagabonds illettrés, de ces barbares de la philosophie, ils aient pu pressentir l'avènement de la philosophie d'une nouvelle époque. Aussi l'unique recours et la fin suprême qui leur restaient étaient-ils de pratiquer stoïquement les vertus supérieures de l'esprit contemplatif et de mourir en beauté.

Mais aujourd'hui comme alors, des fins moins élevées prennent naissance dans cette disposition au suicide d'une classe supérieure cultivée, qui ne trouve plus dans sa propre culture de réponse au *pourquoi* et à l'*à quoi bon*. Les stupéfiants qui servent à étourdir la conscience tourmentée, ne sont pas tous mis en bouteilles ou comprimés en pastilles. L'éternelle conversation à la mode chez les gens du monde cultivé, (conversation que l'on doit simplement ne pas prendre trop au sérieux afin de ne pas interrompre le *jeu*), et dont les thèmes sont empruntés à un univers spécialement construit pour elle : aux relations « mondaines », aux questions de mode, aux sensations sportives et aux intérêts esthétiques, voilà par exemple qui réalise parfaitement cette tâche, ou bien encore la danse, dont le rythme devient de plus en plus, ce qui n'est pas un hasard, une série d'états sexuels quasi hypnotiques, au lieu d'être une

manifestation de l'allégresse de vivre, de la joie d'un érotisme sublime; ajoutons la manie de vitesse des enthousiastes de l'essence, qui s'imaginent que la fuite la plus rapide devant l'ennui est aussi le moyen le plus efficace de le vaincre.

Celui qui trouve que tout cela sent vraiment trop la « confection » pour être original et intéressant, peut se confectionner avec ce tissu que l'on appelle « nihilisme culturel » une petite robe « cultivée », distinguée et personnelle. Il y a, actuellement, un certain nihilisme culturel, qui appartient au conformisme d'une « élite » de *snoobs* intellectuels, tout autant que les autres conventions appartiennent au conformisme de la partie plus nombreuse, mais moins cultivée de la bourgeoisie. Ce conformisme négatif, déterminé par les conventions régnantes, est d'autant plus en vogue qu'il représente, sur le point de la morale sexuelle par exemple, une plus grande liberté vis-à-vis des entraves morales et des normes naturelles. Il est vrai que cette liberté mène d'habitude encore plus sûrement que le vice à l'ennui, à l'indifférence et au dégoût, car le vice possède encore l'attrait de la croyance à sa propre dépravation. Mais on ne le remarque ordinairement qu'après un certain temps, et jusque là apparaît une nouvelle mode, après laquelle on peut courir.

Il est parfois difficile de distinguer entre les phénomènes de décadence et les phénomènes de régénération dans les métamorphoses contemporaines de la mode et des mœurs. Mais en tout cas, ici aussi, tout n'est pas recul et décadence. Le conformisme, qui essaye de s'adapter à ces métamorphoses, agit en plusieurs directions comme un moyen de canaliser dans la

norme de la consommation culturelle, la protestation de la nature violentée et de la production culturelle toujours en progrès. Ici se manifestent maintes influences, qui, prenant leur origine dans de petits groupes, transforment, après des années et des dizaines d'années, sous une forme atténuée, le genre de vie de toutes les couches de la population.

Ainsi, au cours du siècle dernier, on peut constater une tendance progressive, venant des classes supérieures, mais représentée tout d'abord par un petit groupe d'intellectuels, à donner à l'habillement une forme un peu plus rationnelle. Deux générations auparavant, l'habillement des classes supérieures poursuivait le but de symboliser manifestement le loisir. La crinoline et le corset d'une dame révélaient à chacun, au premier coup d'œil, qu'elle n'avait pas besoin de travailler; ses petites bottines pointues, semblables à des échasses, montraient qu'elle n'avait même pas besoin de marcher, et la longue redingote, le haut de forme et la canne du « monsieur » disaient, à leur façon, la même chose. Aujourd'hui, on cherche à atteindre le même résultat par des moyens qui sont moins nuisibles à la santé et moins gênants pour la liberté des mouvements. Le snobisme de la petite ombrelle, qui devait conserver la blancheur du teint, est remplacé par le snobisme des bains de soleil prolongés et de la peau brunie, ce qui, tout en étant également une ostentation de loisir et de raffinement, est tout de même plus sain.

C'est surtout la femme qui profite des avantages de cette évolution, lesquels se rattachent aux autres résultats encore plus directs de son mouvement d'émancipation. Dans bien des milieux de la bourgeoisie il n'est plus de bon ton

aujourd'hui d'élever les jeunes filles — considérées comme la propriété et l'enseigne de la firme paternelle — dans cette inaptitude à la vie pratique, dans ce manque d'indépendance et cette sensibilité craintive, qui, outre la mauvaise habitude des grandes prétentions, constituaient jadis la somme de l'éducation féminine imposée par le rang social. Le teint anémique, les évanouissements fréquents, la terreur des araignées et des souris, l'incapacité de distinguer un chêne d'une traite, un chêne d'un hêtre ou — encore moins — un taureau d'un bœuf, en un mot l'éducation destinée à former des « oies blanches », éducation qui devait éloigner de ces chères petites choses « tout ce qui est laid » et procurer aux gendres des épouses idéalement sotimisées — tout cela ne vaut plus que pour des milieux toujours plus restreints de la bourgeoisie. Et la révolte de la nature — de la nature sexuelle aussi, qui a poussé plus d'une Nora à fuir la maison de poupée — y a contribué de son côté.

Le développement de l'activité professionnelle de la femme et le sport y ont également contribué ces dernières années, et en outre dans les pays germaniques le « Mouvement de la jeunesse », c'est-à-dire donc une foule d'influences, parmi lesquelles il est tout aussi difficile de trouver un dénominateur commun pour les causes économiques, sociales et spirituelles, que de tracer une ligne nette de démarcation entre l'actif et le passif du bilan. Personnellement, je crois qu'en ce qui concerne par exemple les normes d'après lesquelles se dirige la vie de la jeunesse actuelle, les gains l'emportent de beaucoup sur les pertes, mais j'admets qu'il est difficile d'établir ici un jugement définitif. La

chose sera plus facile pour nos descendants, parce qu'ils verront quelle sorte de vin donnera le moût qui fermente aujourd'hui. Il me semble toutefois indiscutable qu'un levain d'origine spirituelle participe à cette fermentation. Je pense au désir impérieux de vérité dont on sent l'action à la fois dans les métamorphoses du style architectural et dans celles du langage, et qui se faisait déjà nettement sentir au début de notre siècle, lorsque certains mouvements lancés exclusivement par des intellectuels, tendaient à une réforme de l'habillement, de l'alimentation, des méthodes curatives, du style écrit et parlé, et du genre de vin en général.

Cependant, tout cela concerne la consommation culturelle et manquerait de force démonstrative pour ce qui touche le destin de notre culture, s'il n'y avait pas dans la production culturelle elle-même une impulsion créatrice dont les effets se prolongent, une continuelle transformation de l'ordre des valeurs, bref une production d'idées qui aille toujours en croissant.

XII

EFFETS ULTÉRIEURS DE LA PRODUCTION D'IDÉES

Toute pensée qui s'élève et qui cherche l'avenir, rencontre un des souffles, un des courants de la pensée socialiste.

JEAN JAURÈS.

La sous-estimation de la production d'idées comme ressort de l'évolution historique est l'un des plus graves défauts de la conception marxiste, qui repose sur la théorie de la culture comme suprastructure. Les raisons doivent en être cherchées, dans une certaine mesure, jusque chez Marx lui-même. Le manque de clarté dans la distinction entre les conditions générales qui dans la société conditionnent la culture comme processus de création, et les conditions de classe qui règlent le processus de consommation de la culture, peut en partie s'expliquer par le fait que l'on trouve dans les écrits de Marx l'annonce de deux conceptions différentes de la culture, qu'il n'a pas réussi à systématiser de façon définitive.

L'une de ces conceptions mène à l'idée de l'unité sociale de la culture. Cette idée est formulée d'une manière très concise, dans cette

phrase du *Manifeste communiste* : « Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été davantage que les idées d'une classe dominante. » Des différentes variations de ce thème, qui apparaissent en d'innombrables passages des écrits de Marx, résulte la justification suivante un peu détaillée : puisque les hommes sont les producteurs de leurs propres idées, et puisque leur situation sociale détermine leur conscience, les produits de leur pensée varient en fonction des conditions sociales, qui dépendent à leur tour des conditions de la production et du développement des forces productives. Puisque, d'autre part, la classe dominante d'une époque dispose des moyens de production, en particulier des moyens de production spirituelle, et les utilise comme instrument de domination, les idées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des conditions matérielles dominantes. Les hommes qui sont matériellement soumis au règne de classe capitaliste, sont par cela même soumis au règne spirituel des idées qui reflètent cet état de choses.

Il vaut la peine d'être noté que Marx ne considère nulle part les idées des classes dominantes comme le simple reflet de leurs intérêts économiques. Il les considère au contraire en un sens beaucoup plus large comme le résidu spirituel des conditions de la production et du développement des forces productives en général, c'est-à-dire comme un état social, qui correspond à un degré déterminé de l'évolution historique. Le sens de leur évolution est donc déterminé par le sens de l'évolution des forces productives. Elles expriment une forme de la production et un ordre social, auxquels tous les hommes sont soumis. Mais comment se réalise cette harmonie

dans le processus psychique de la production spirituelle? Marx ne le dit pas.

Ainsi est esquissée une doctrine de la production des idées, qui fait apparaître la culture de chaque époque comme une unité, et l'évolution de cette culture comme un processus unitaire constant. Mais on trouve d'autre part des indications concernant la dépendance des idées qui dominent dans les différentes classes, à l'égard des intérêts collectifs de ces classes. Là surtout où il est question du comportement politique des classes et des partis qui les représentent, ou des théories économiques et sociologiques de leurs chefs, Marx part de cette conception que chaque classe développe et présente ses idées en raison de ses intérêts particuliers.

Ce résultat serait en contradiction avec la conception de l'unité sociale dans la production des idées et dans la culture, si ces idéologies des classes ne signifiaient pas tout autre chose que les « idées d'une époque ». Dans notre langage actuel (ici Marx n'a pas employé l'expression *culture*), nous nous exprimerions ainsi : les « idées d'une époque » expriment l'unité culturelle de la société; les idéologies des classes, par contre, expriment les oppositions économique-politiques qui la divisent. La production spirituelle d'une époque désigne quelque chose qui dépend du degré d'évolution technique, des connaissances scientifiques, des normes morales et juridiques, du langage, des méthodes intellectuelles, du style artistique, etc., c'est-à-dire de choses qui sont communes à l'époque ou à la société. Tout autre est le cas des idéologies que chaque classe produit selon ses intérêts. Celles-ci sont le signe de ralliement d'une volonté sociale et politique particulière. Dans le prolétariat so-

cialiste, c'est une conscience de classe, contraire à l'ordre économique et social existant; dans d'autres classes, ce sont des idéologies destinées à justifier une situation privilégiée, ou des idéologies qui doivent dissimuler l'oppression et l'exploitation, et leur donner un prétexte honnête, ou enfin des idéologies de défense contre la terreur inspirée par la ruine menaçante. Bref, c'est une fausse conscience qui se nourrit d'illusions égoïstes.

Les deux conceptions de Marx, — tant celle qui fait dépendre les idées d'une époque du degré d'évolution des forces productives, que celle qui fait dépendre les idéologies de classes des intérêts de chaque classe — contiennent une telle part de vérité, qu'en utilisant la méthode de Marx d'une manière correcte et non dogmatique, il serait relativement facile de trouver la clef permettant de résoudre l'antinomie apparente entre la culture sociale et la culture de classes.

Cependant le marxisme postérieur à Marx n'a pas trouvé cette clef. Il subit avec le temps le destin de toutes les doctrines scientifiques qui sont utilisées par des mouvements de masse comme moyen de propagande; il se déforma et se durcit. L'affaiblissement graduel de l'impulsion spirituelle que Marx donna au socialisme se révèle dans le fait qu'en suivant la ligne de moindre résistance, on a laissé tomber la conception dialectique de la production des idées et de la consommation des idéologies au profit d'une interprétation purement matérialiste et schématique, qui explique toutes les situations spirituelles par des causes purement matérielles. Le marxisme vulgaire, travaillant pour la consommation des masses, est allé encore plus loin: il a fait dépendre toutes les idées des intérêts.

C'est ainsi qu'on recueille les scories de la forge de Marx, tandis qu'on laisse peu à peu s'éteindre la flamme et se rouiller le glaive à moitié forgé. Les paradoxes et les contradictions qui indiquent dans tout système génial les points où le processus créateur n'est pas arrivé à son terme et demande à être prolongé, furent artificiellement éliminés, afin de donner l'impression d'un système harmonieux et complet. La contradiction inexplicée entre la détermination sociale de la production des idées et le conditionnement des idéologies par les classes, aurait pu devenir féconde, si on l'avait bien mise en lumière et si on en avait analysé les fondements. Elle est devenue fatale, parce qu'on a essayé de la dissimuler au prix d'une déformation des notions qui, par goût de la dépréciation de tout ce qui est idéal, voile la différence entre les idées vraies et les idéologies fausses.

Cette contradiction persiste dans la littérature marxiste. Elle se manifeste surtout dans l'appréciation de la science, parce que la chose s'effectue ici sur le plan de conscience le plus clair. On essaye d'une part de représenter toute l'évolution scientifique comme un simple phénomène concomitant de la lutte des classes. La science n'apparaît plus alors que comme un « organe du règne de classes », ainsi que l'écrivait encore récemment un marxiste socialiste, et l'art, comme « une arme dans la lutte de classes contre le prolétariat », ainsi qu'on pouvait le lire presque le même jour sous la plume d'un marxiste communiste. D'autre part, on trouve très souvent chez les théoriciens marxistes orthodoxes des idées et des jugements qui ne sont pas d'accord avec cela; mais il s'agit là d'opinions moins populaires parce qu'elles ne sont pas

faciles à simplifier. Trotzki par exemple, à côté de la tendance qui considère la science comme au service des intérêts de la classe dominante, admet aussi une autre tendance, celle qui présente la science comme adonnée à des tâches universellement humaines, étrangères aux intérêts de classes. C'est ce dernier cas qui représente pour lui la conscience et l'objectivité proprement scientifiques. Il y rattache une classification des sciences, basée sur le degré auquel elles ont subi l'influence des intérêts bourgeois. Ce sont l'économie politique et la philosophie spéculative qui s'en tirent le moins bien : l'économie politique, parce qu'elle est trop près des intérêts pratiques ; la philosophie, parce qu'elle peut trop facilement se soustraire aux exigences de la concrétion et de l'objectivité. La meilleure place revient à la physique, à la chimie et aux sciences naturelles, où prédominent les « tâches actives de la conquête de la nature ».

En pratique aussi, on trouverait à peine un marxiste, qu'il soit d'observance socialiste ou communiste, pour se comporter d'une manière conséquente à l'égard du principe de l'unité de la science et du règne de classes. Dans l'enseignement supérieur, il y a des professeurs marxistes, non seulement pour les sciences de la nature mais aussi pour les sciences de l'esprit. Ils ne peuvent pas détacher leur activité de l'effet réciproque de leurs propres travaux et des travaux d'autrui, sans cesser d'être des savants. En Allemagne, par exemple, les sociologues marxistes assistent eux aussi aux congrès de sociologie, aux réunions du *Verein für Sozialpolitik*, etc. Ils y vont non pas pour saboter ces congrès, mais pour développer le rendement de la science en général, même s'ils critiquent et contredisent. De

même, les savants communistes et les académies de la Russie soviétique entretiennent pour des raisons analogues des relations internationales qui les unissent à leurs collègues et aux institutions-sœurs du monde bourgeois. Et s'il arrive que dans certaines sciences, par exemple en économie politique, où une grande partie de la production spirituelle est plus ou moins consciemment consacrée depuis un siècle à la justification du capitalisme, ces savants marxistes entrent en scène comme des accusateurs, ils justifient leur accusation au nom des exigences de l'objectivité scientifique. La démonstration de l'influence des intérêts dominants est considérée en ce cas comme équivalente à la démonstration d'une trahison envers le véritable devoir de la science.

Même dans le domaine des sciences économiques et sociales directement affecté par les conflits entre les différents courants sociaux et politiques, il y a un progrès du savoir, qui n'est nullement un simple reflet de la lutte d'une classe ascendante, ni d'un nouvel ordre de production. Ce progrès est au contraire le résultat d'efforts politiques désintéressés basés sur un esprit vraiment scientifique et sur une connaissance objective. Cette connaissance ne se limite pas à ce qu'on appelle le fait matériel; elle s'étend aussi à l'enchaînement historique des causes et des effets. Si par exemple, nous savons aujourd'hui beaucoup plus de choses sur l'histoire du capitalisme que Marx ne pouvait en savoir, nous le devons entre autres aux recherches des savants qui ont, certes, appris quelque chose de Marx, mais qui n'ont pas été animés par de petits intérêts de classe. Ils étaient simplement poussés par la curiosité de connaître ce qui réellement s'était passé.

L'évolution des sciences dont l'objet est le plus éloigné des luttes et des intérêts de classes, démontre encore mieux le fait que la découverte des vérités nouvelles, la formation des nouvelles idées et, par conséquent, la production culturelle se prolongent encore aujourd'hui comme des processus indépendants. Cela s'applique en premier lieu aux sciences naturelles qui, en tant que sciences expérimentales, sont le plus directement assujetties aux lois de la connaissance objective. Il est vrai que l'évolution de ces sciences est elle aussi en rapport avec l'évolution sociale en général, de sorte que la position des problèmes contient déjà le moyen de les résoudre, les tendances comme les sentiments de valeurs — conscients ou inconscients — des chercheurs, sont déterminés, au sens social, dans l'espace et dans le temps. Mais la forme et le contenu particulier de toute connaissance objective, dont la possibilité est donnée à un moment de l'espace et du temps et qui se trouve ainsi socialement conditionnée, résultent d'une situation sociale d'ensemble, non pas de l'intérêt particulier d'un individu ou d'une classe. Darwin n'aurait pu apparaître sur le fond social du moyen âge; mais cela ne signifie pas que Darwin ait été inspiré par quelque intérêt de classe, sous prétexte qu'il sortait d'une famille bourgeoise; surtout cela ne signifie pas que la vérité de ses théories dépende du fait qu'elles correspondent ou non aux intérêts et à la façon de penser d'une classe sociale particulière. S'il en était autrement, Marx et Engels — sans parler de Kautsky — se seraient ridiculisés eux-mêmes en faisant profession de darwinisme.

Parmi les nombreux domaines, où l'on constate aujourd'hui une production d'idées qui brise

les idéologies figées, servant à la consommation culturelle, je n'en mentionnerai ici que deux, comme étant les plus importantes: la psychologie et la physique.

Pendant le XIX^e siècle presque tout entier, la psychologie resta une science ou une pseudoscience de type idéologique. Peu importe que le masque fut une psychologie associationniste et mécaniste, faisant figure de science exacte, ou une psychologie de la conscience admettant la réalité des concepts et ayant une base philologique, l'homme fut considéré comme un objet isolé ayant des réactions, et non comme un sujet social posant des actions. On obtint ainsi une représentation de l'homme, telle que l'exigeait la société existante. Depuis lors, nous sommes redevables à la psychologie d'une toute autre conception de l'homme, qui a provoqué depuis deux ou trois lustres des révolutions aussi profondes en éthique qu'en pédagogie. Aujourd'hui, nous considérons l'homme comme un être qui apparaît dans le monde avec des exigences déterminées de par sa nature même; ce sont ces exigences qu'il pose au monde qui l'environne et c'est conformément à elles que les relations et les institutions sociales doivent être organisées.

Ni l'ancienne conception ni la nouvelle ne sont nées avec le propos déterminé de servir des intérêts de classe. La fonction idéologique conservatrice de l'ancienne psychologie résultait de la croyance inconsciente à un ordre qui, pendant la phase ascendante du capitalisme industriel, semblait être le fondement logique d'un progrès ininterrompu et régi par des lois naturelles. La révolution culturelle et la destruction d'idéologies sont une fonction de la psychologie moderne, mais elle est tout aussi indépendante de l'inten-

tion sociale de ses fondateurs. Les conséquences auxquelles elle aboutit, correspondaient à la logique interne de l'évolution scientifique. Comme dans toutes les autres sciences biologiques, cette évolution tendait à découvrir par voie expérimentale, les relations causales qui sont à la base des réactions psychologiques. Par cette matérialisation de l'homme en tant qu'objet de réactions, la méthode de la connaissance psychologique fut soustraite aux directions idéologiques de l'abstraction subjective et de la spéculation; elle fut contrainte de se servir de méthodes rigoureusement objectives. En ce sens, ce qu'on appelait au dernier tiers du XIX^e siècle la psycho-physiologie expérimentale préparait déjà l'avènement de la psychanalyse et de la psychologie des profondeurs. (*Tiefenpsychologie*). Mais l'action révolutionnaire de cette phase toute récente n'était pas non plus la conséquence d'une identification avec les intérêts d'une classe révolutionnaire. La psychanalyse et l'école de la psychologie dite « des profondeurs » qui suit ses traces, furent fondées par des médecins. Ces derniers n'étaient animés par aucun autre intérêt que par l'intérêt du médecin pour la santé de ses malades. Ils se proposaient seulement de traiter des névroses; pourtant, il est très douteux que leurs services dans ce domaine puissent se mesurer même de loin, en importance historique, avec l'effet spirituel des théories et des hypothèses qui leur servaient de fondement.

Un critique littéraire anglais écrivait il y a quelques années, que si tout un monde sépare la littérature d'après-guerre de celle du XIX^e siècle, cela tient peut-être encore davantage à Sigmund Freud qu'à la guerre mondiale. Et cette affirmation n'est peut-être pas si exagérée qu'il semble

au premier abord, tout au moins en ce qui concerne les pays anglo-saxons, chez qui la révolution des idées morales opérée par l'ébranlement du *tabou* sexuel qui régnait en maître au XIX^e siècle, fut puissamment influencée par la littérature et le théâtre. Tout autant de vérité est recélé dans ce mot souvent répété, que Freud est « le Karl Marx de la psychologie de notre temps ». On peut estimer que certaines parties de sa doctrine sont exagérées ou même fausses, sans lui refuser pour cela l'estime que lui témoigne par exemple Henriette Roland Holst, lorsqu'elle écrit dans son remarquable petit livre sur « La révolution dans la situation spirituelle et les nouvelles tâches du socialisme » : Freud est « le grand révélateur, qui découvrit le mensonge social dans un domaine extrêmement important de la vie, et mit en pleine lumière les forces obscures de la sensualité humaine. »

Mais la ressemblance entre le grand exorciste de la sociologie et le grand exorciste de la psychologie ne se limite pas au domaine critique et destructif. Pour la conception positive de l'homme, la pointe poussée par Freud jusque dans l'« infrastructure » de la subconscience humaine, correspond également au choc porté par Marx à l'« infrastructure » de la société humaine. Freud a montré que la subconscience ne se limite pas à enregistrer passivement des impressions, mais qu'elle contient aussi des forces, dont l'orientation donne à la vie humaine le caractère d'une activité finaliste. Sa théorie des instincts a pour la conduite individuelle des hommes une importance comparable à celle de la théorie marxiste des intérêts pour leur comportement collectif, et les écrits de jeunesse de Marx montrent que les deux théories, une fois libérées

de la partialité et des exagérations de la polémique, ont leur racine anthropologique commune dans la croyance humaniste aux fins qui sont immanentes à la vie humaine comme une totalité spirituelle et corporelle. Si l'on considère la psychologie des profondeurs, dont Freud a été le précurseur, non pas seulement au sens étroit d'un orthodoxie d'école, comme une méthode de thérapeutique psychanalytique ou comme une pure psychologie sexuelle, et si l'on fait ressortir le fond qui est commun à toutes les écoles de la « psychologie des profondeurs », le parallélisme de leur orientation générale avec celle du socialisme devient encore plus frappant. Elles contiennent, sinon le chaînon qui manque encore dans la doctrine de Marx, entre la « détermination sociale » et la « motivation psychologique », du moins le matériel scientifique le plus important pour la constitution de ce chaînon. Elles peuvent expliquer comment et pourquoi l'apparition à la conscience des tendances subconscientes provoque des modifications de qualité et d'intensité dans la direction de la volonté, au moyen desquelles les instincts vitaux et les intérêts collectifs peuvent être fortifiés aux dépens des tendances contraires de la volonté. Elles peuvent fonder une conception du socialisme qui, partant des idées fondamentales du sentiment social de faute, de la censure morale, de l'effort triomphant, de l'angoisse, de l'encouragement à remplir les exigences du sentiment de communauté, reconnaît dans la volonté socialiste un élément transformateur non seulement du milieu, mais encore des personnes agissantes. Elles contiennent les points de départ concrets, à partir desquels on peut développer le programme que Marx, à l'âge de 25 ans, formulait dans cette

phrase: « Le monde possède depuis longtemps le rêve d'une chose, dont il suffit qu'il prenne conscience, pour la posséder réellement. »

Ces points de départ sont impliqués dans la conception de la « psychologie des profondeurs », d'après laquelle le contenu de la subconscience collective en tant que prédisposition à des fonctions spéciales, éducation sociale des instincts et norme héréditaire des besoins, présente une réalité de motifs psychologiques égale aux réactions individuelles de l'homme devant le monde qui l'entoure.

Mais les points de contact entre la nouvelle psychologie et le socialisme se manifestent encore plus clairement dans le fait que cette psychologie, avec l'individualisation de l'homme, a surmonté du même coup sa matérialisation. Pour elle, l'homme existe dans un « champ », c'est-à-dire que ce qu'il est et ce qu'il fait ne s'explique pas par des propriétés matérielles comme des « choses », mais par la totalité des relations qu'il maintient avec le monde qui l'entourne, y compris le monde humain et social. L'homme ne peut donc être compris que par ces « relations » que Marx a analysé comme des relations sociales, et il n'y a pas de modification dans l'homme sans modification corrélative des relations et inversement.

A côté de la révolution opérée dans la conception de l'homme par la nouvelle psychologie, nous pouvons mettre la transformation radicale survenue dans l'image du cosmos grâce à la physique moderne. Ici aussi nous voyons une évolution, par laquelle « les idées d'une époque » entrent en contradiction avec les idéologies dominantes, en vertu d'une dialectique régie par sa

loi propre et complètement détachée de tout intérêt de classe.

Ces idéologies ont trouvé et trouvent encore leur expression la plus claire dans la philosophie, ou plutôt hélas! dans ce que la philosophie est devenu. Car selon la conception courante — au moins depuis la seconde moitié du XIX^e siècle — la philosophie n'est plus, comme jadis, la sagesse, mais seulement une discipline particulière, devant entrer en concurrence et soutenir des discussions de compétence avec la science d'une part et avec la théologie d'autre part. Dans la mesure où la philosophie se séparait de la science, elle descendait de plus en plus au rang d'idéologie. En revanche la science devenait de moins en moins philosophique, en ce sens qu'elle était de moins en moins capable de remplir la tâche que Kant lui avait encore posée avec une semi-résignation, à savoir celle de reconnaître le « chemin de la nature » comme « un chemin unique », de livrer un « plan de la nature ». L'homme de science typique répondait de mieux en mieux à la définition anglaise montrant le spécialiste comme un homme qui en sait de plus en plus sur moins en moins de choses, tandis que les autres hommes en savent de moins en moins sur plus en plus de choses. D'une manière analogue, la théologie perdit peu à peu sa force configuratrice de vie, parce que son image du monde n'était ni d'origine scientifique ni d'origine philosophique; elle n'était pas scientifique parce qu'elle n'avait pas une image homogène du monde; elle n'était pas philosophique, parce qu'elle apparaissait de plus en plus, selon un mot de William James, comme l'occupation de vieux messieurs ayant une situation assurée et essayant « de trouver des réponses inintelligibles

à des questions insolubles ». Dans la mesure où l'on pouvait encore constater des signes de progrès dans les métamorphoses des *Weltanschauungen* à base philosophique et théologique, il s'agissait soit de non-professionnels et de troubles-fête comme Schopenhauer et Nietzsche, soit d'un simple enregistrement de la production d'idées qui s'effectuait en d'autres domaines, notamment dans le domaine des recherches scientifiques.

Aujourd'hui, cette séparation des domaines du savoir et des méthodes de connaissance n'est pas moindre que jadis. Au contraire. Tandis qu'en théologie et en philosophie l'évolution récente appartient de plus en plus clairement au domaine de la critique sociologique, une nouvelle image du monde est en train de naître dans les sciences exactes et expérimentales. Non pas que les chercheurs et les théoriciens aient eu en vue des spéculations philosophiques. La plupart d'entre eux connaissent tout aussi peu la philosophie que la plupart des philosophes ne connaissent la physique, la chimie et l'astronomie. Aujourd'hui encore on peut partout devenir professeur de philosophie sans avoir étudié les sciences de la nature; aussi la philosophie s'attache-t-elle de plus en plus à la philologie et invente surtout des termes. Les savants par contre, et surtout ceux qui travaillent d'après les méthodes mathématiques exactes, font aujourd'hui de la philosophie comme M. Jourdain chez Molière fait de la prose, — sans le savoir. En concevant avec pragmatisme leur tâche comme la recherche de l'explication des phénomènes la plus simple possible, ils arrivent d'autant mieux à des conclusions qui détruisent les fondements de tout l'édifice des *Weltanschauungen* traditionnelles.

Ce qui est le plus remarquable, ici comme dans le cas de la psychanalyse, c'est que cette action involontaire résulte d'une tendance qui était présente dès le début dans l'évolution de la science. L'œuvre la plus révolutionnaire de la physique contemporaine ne signifie pas, elle non plus, que l'on considère l'œuvre des prédécesseurs comme erronée ni que l'on voudrait l'annuler. Chaque génération de savants s'appuie sur la précédente. Même les voies qui sont aujourd'hui délaissées devaient être d'abord trouvées pour que l'on pût atteindre le point à partir duquel il était possible de les quitter. Les méthodes par exemple, qui ont mené récemment à un ébranlement profond de la conception déterministe et causale de la nature, ne sont que des perfectionnements et la conséquence des méthodes qui furent élaborées au cours des deux ou trois derniers siècles par les pionniers des sciences de la nature, afin d'obtenir une image du monde, confirmée par des expériences aussi exactes que possible dans le cadre du déterminisme et du mécanisme causal. R. von Mises a rappelé à un congrès international de physique que Laplace avait grand espoir en l'atomistique, parce qu'il en espérait une application universelle et conséquente du déterminisme. Or, on peut lire aujourd'hui dans n'importe quel journal qu'il en fut tout autrement, et que c'est précisément dans l'atomistique que l'on s'est heurté, en allant à la recherche de relations causales exactement mesurables, à des régions où les lois de la détermination causale ne suffisent plus.

L'indice le plus caractéristique de la révolution culturelle provoquée par la production d'idées dans les sciences de la nature, c'est qu'en plusieurs champs d'études originairement sans

rappports, des découvertes semblables ont mené à la formation d'hypothèses analogues. La théorie de la Relativité d'Einstein, issue de problèmes posés par l'optique et l'astronomie, la théorie cinétique des gaz et la théorie des quanta de la thermodynamique moderne, la doctrine atomique énergétique de la microphysique contemporaine, manifestent des ressemblances plus que fortuites avec la « matière spirituelle universelle » d'Eddington, la « théorie de l'émergence » de la biologie moderne, la « tendance historique à la croissance » d'Eimer, la « tendance au perfectionnement » de Nägeli et Kölliker, l'« entéléchie » de Driesch, le passage de la conception mécaniste à la conception de la fonction intégrale, de l'ontologie pathologique à la recherche de la constitution individuelle en médecine, la transformation de la psychologie associationniste en « psychologie de la forme » *Gestaltpsychologie* et en « psychologie des profondeurs » — sans parler d'innombrables phénomènes parallèles dans les domaines moins aptes aux recherches exactes tels que les sciences de l'esprit, la pédagogie, etc.

Personne ne possède aujourd'hui les connaissances encyclopédiques qui seraient nécessaires pour décider ce qui dans tout cela constitue déjà une vérité expérimentale définitive et ce qui n'est encore qu'hypothèse provisoire. Pour ma part, je ne prétends pas porter de jugement sur ce qui peut être prouvé dans le domaine primitif de chaque science dont on essaye de vaincre les problèmes au moyen et à l'aide de ces hypothèses. Je suis déjà satisfait, si je réussis à comprendre les plus importantes de ces théories dans une mesure qui me permette d'en saisir la signification pour la nouvelle conception scientifique

du monde en train de naître. Toutefois, cette signification ne serait pas moindre s'il ne s'agissait que d'hypothèses indémontrées ou même indémontrables. On pourrait même, en un certain sens, affirmer le contraire, si paradoxale que cette affirmation puisse paraître. C'est justement parce qu'il s'agit moins jusqu'ici d'une augmentation quantitative du matériel de connaissance que d'une forme nouvelle de la connaissance elle-même, que l'on peut parler d'une production d'idées capable de révolutionner la culture. Spengler avait peut-être raison de dire que toute théorie atomique est un mythe et non une expérience; en tout cas, il avait certainement raison de considérer comme germe d'une culture nouvelle tout mythe de la nature qui, en tant que nouveau sentiment du monde, engendre par une nouvelle conception de la cause et une nouvelle intuition de l'espace et du temps, une nouvelle conception de l'univers. La différence entre son pessimisme culturel et l'optimisme culturel socialiste dépend, quant à la théorie, de ce que l'on considère la nouvelle culture comme produit autochtone d'un nouveau « paysage » ou simplement comme une nouvelle époque culturelle qui peut tout aussi bien se réaliser comme ascension d'une classe, même par des idées nouvelles.

Rien n'est plus dangereux pour les conclusions de Spengler relatives au destin de notre propre culture que sa constatation parfaitement juste, que l'apparition d'une notion nouvelle de l'espace et du temps est l'indice le plus sûr de l'apparition d'une nouvelle époque culturelle.

Spengler a pu échouer en beaucoup de choses, mais ce à quoi il a parfaitement réussi, c'est à démontrer que dans l'histoire des origines et du développement de notre culture occidentale

bourgeoise, la formation d'une notion caractéristique de l'espace, aux différentes phases de son développement (depuis l'acquisition de la dimension de la profondeur jusqu'à la notion d'infini), a toujours précédé, comme fait historique de l'esprit, toutes les autres créations culturelles et productions sociales (depuis la peinture en perspective jusqu'à l'expansion économique mondiale). Or, c'est précisément sur ce point que la théorie einsteinienne de l'espace et du temps signifie une rupture révolutionnaire avec le passé, pour le moins tout aussi profonde que la rupture entre la conception magique ou antique de l'espace et la conception occidentale.

Si cette action est révolutionnaire parce qu'elle détruit le passé comme par une explosion, elle l'est également en ce sens que l'énergie libérée par cette explosion agit comme une force créatrice. Cette probabilité est d'autant plus grande, que les hypothèses en question possèdent un caractère plus prononcé de symboles de foi, qui doivent être acceptés comme les nouvelles prémisses de l'acquisition des connaissances, même dans le cas où on ne peut les prouver rigoureusement à l'aide des connaissances acquises. Ces hypothèses signifient une rénovation de la culture en ce sens qu'elles imposent à l'esprit des catégories nouvelles, si l'on veut triompher des contradictions entre les connaissances acquises à l'aide d'autres catégories et les phénomènes expérimentalement constatés, et acquérir ainsi de nouvelles connaissances. L'hypothèse n'est, d'ailleurs, pas arbitraire puisqu'elle s'insère dans une chaîne d'autres hypothèses, qui tendent, en s'appuyant sur des bases différentes, vers la conception nouvelle du monde.

Leur caractère commun le plus frappant est

la croyance que toutes les lois de la nature peuvent se ramener à un système unique de formules, applicable au macrocosme ou monde des astres ainsi qu'au microcosme ou monde des atomes, tant pour les réactions chimiques que pour les mouvements physiques, en un mot : pour tous les phénomènes de la nature. Cette croyance est à vrai dire aussi vieille que les sciences modernes de la nature, et la méthode qui consiste à progresser en cherchant à remplacer les formules plus compliquées par des formules plus simples, ne représente rien de nouveau. Ce qui est une nouveauté par contre, c'est qu'en suivant ce chemin on se soit sensiblement rapproché du point qui commence à apparaître de différents côtés comme un point de convergence.

La recherche de l'unité par le chemin de la physique classique étant restée infructueuse, on recourut pour résoudre des problèmes vieux de plusieurs lustres et qui poussaient à des constructions de plus en plus artificielles, au coup d'épée qui trancha le nœud gordien : on abandonna certaines suppositions qui avaient été considérées jusque-là comme inébranlables. On reconnut que ces principes, dont la validité universelle était jusque-là incontestée, ne s'appliquaient qu'à un domaine restreint de l'expérience, celui qui était le plus facilement accessible en raison de l'évolution historique des recherches. Là-dessus, on chercha à atteindre l'unité supérieure à laquelle on aspirait au moyen d'une formule universelle élargie, qui engloba la région expérimentalement conquise auparavant comme un cas particulier, mais révéla un contenu tout nouveau pour de nouveaux champs d'expérience (par exemple, les relations cosmiques et atomiques).

En particulier on aboutit, tant pour le macro-

cosme que pour le microcosme, à des affirmations analogues concernant l'insuffisance des conceptions traditionnelles de l'espace et du temps d'une part, de la force et de la matière d'autre part. Un monisme nouveau se fit jour par rapport aux deux genres de catégories. Les notions, qui en étaient venues à s'opposer par suite de leur matérialisation, furent de nouveau unifiées, en perdant leur caractère « réiforme ». Au lieu des anciennes « catégories de l'intuition », espace et temps, apparut la dimension homogène spatio-temporelle, qui peut être décomposée de nombreuses manières en espace et en temps. L'ancienne opposition de masse et énergie céda la place à une conception selon laquelle toutes les quantités de masse se résolvent en quantités d'énergie. Ainsi, le monde ne consiste plus en choses douées de qualités, mais en forces qui s'expriment sous forme de champs et de fonctions. La logique qui est à la base de cette conception, repose non plus sur la correspondance aristotélicienne du prédicat et du sujet, mais sur l'unité du sujet et de la fonction.

En surmontant la conception « chosiste » de la matière, on a surmonté aussi la notion de causalité rigoureuse, qui — d'après un mot du physicien Hans Reichenbach — repose sur la confusion du modèle avec la réalité. Conformément à la base gnoséologique commune à toutes ces hypothèses, la frontière entre détermination causale et détermination non-causale ne marque plus la frontière du domaine de l'expérience en général. Le principe de causalité ne s'applique plus qu'à un champ d'expérience restreint et il reste place pour des influences non-causales « créatives », que la physique classique croyait pouvoir rejeter pour des raisons de principe. De même qu'il

apparat à Copernic que le monde connu n'était qu'une petite planète, on croit maintenant que la physique classique n'est qu'une petite section des phénomènes universels, qui correspond aux petites vitesses et aux dimensions terrestres. Ainsi, ce que Kant a considéré comme la forme universelle de toute expérience, n'apparaît plus que comme la forme d'une partie de l'expérience, et la science d'après le mot d'un physicien de Prague, Ph. Frank, ne veut plus être qu'un « système de signes », qui essaye, certes, d'élargir les frontières de l'explication causale, mais non de les transcender. Le fait qu'à partir d'un certain point il faille renoncer à la causalité pour l'explication des processus atomiques, ne signifie donc nullement que ces processus soient hors du champ de notre expérience; il signifie seulement que nous sommes en présence d'une série de processus pour l'explication desquels le principe de causalité n'a plus que le caractère d'un langage symbolique traditionnel, tandis que dans les phénomènes la détermination causale ne peut plus valoir que comme le résultat d'un calcul statistique de probabilités.

Mais ce qui pour le moment apparaît encore aux sciences naturelles non-biologiques comme le royaume de la contingence — ou selon l'expression de Nietzsche, comme « la table des dés divins » et le plan « libéré de la servitude des fins » — la biologie le considère déjà comme la manifestation de tendances téléologiques, où ces fins vitales agissent comme causes des processus biologiques. Or, le point où font irruption les déterminations non-causales dans les sciences non-biologiques marque aussi le point d'entrée pour le sujet vivant de la connaissance. Les sciences exactes sont contraintes, elles aussi, par les

prémises gnoséologiques de leurs nouvelles formules, d'introduire dans leurs équations la position et les mouvements de l'observateur. Elles savent que les affirmations objectives ne sont possibles que lorsque le processus de la mesure n'affecte pas sensiblement l'objet, et, comme cette condition ne peut jamais être pleinement remplie, des affirmations indépendantes du sujet que l'on observe sont absolument impossibles. Eddington admet l'impossibilité radicale d'isoler le champ des phénomènes physiques du reste de l'univers; il reconnaît la nécessité pour la physique d'employer un symbole pour « l'unité des atomes rattachés à une conscience individuelle, unité n'existant pas pour les atomes qui ne sont pas rattachés de cette manière ».

Or, de par sa nature l'objet de la connaissance ne peut davantage être séparé de l'acte de la connaissance que cet acte lui-même ne peut l'être du sujet connaissant; l'objet à connaître n'est plus alors, comme le croyait l'ancienne philosophie, un monde de choses déjà existantes avec des qualités déjà existantes, ou, comme le supposait la physique classique, un monde de substances « simplement situées » dans le temps et dans l'espace; c'est bien plutôt un processus, dont le comportement du sujet connaissant représente lui-même une partie. On aboutit ainsi à une nouvelle révolution copernicienne, où l'esprit humain échange son rôle de spectateur immobile contre le rôle de participant actif, non seulement dans les processus sociaux mais encore dans les processus naturels; et l'activité de cet esprit se manifeste dans des modifications volontaires, où sa fonction cognitive ne peut plus être séparée de sa fonction active.

La suppression si désirée par la science

moderne, de la différence essentielle entre processus vitaux et processus non-vitaux s'effectue donc tout autrement que le pensait l'ancien déterminisme mécaniste : le devenir de la nature apparaît comme analogue au processus vital, et non inversement. Il n'y a rien d'étonnant à ce que même la physique, en aspirant aux formules les plus simples possible, parce que cette aspiration représente la participation du sujet connaissant au processus de la connaissance, ait pris peu à peu l'harmonie et la beauté formelle de ses formules mathématiques comme le critère, pour ainsi dire, de la vérité de sa conception de l'univers, et le mathématicien Hermann Weyl révèle, peut-être involontairement, la part de mythologie primitive qui triomphe dans la phase actuelle de la révolution scientifique, lorsqu'il écrit à la fin de son livre consacré à la théorie de la relativité : « Quelques accords fondamentaux sont parvenus à nos oreilles, de cette harmonie des sphères dont rêvèrent Pythagore et Kepler. »

Les choses se passent comme si la science qui, à l'époque de la conception « chosiste » du monde, avait condamné l'humanité à croire aux quantités sans valeur et aux lois sans finalité, voulait maintenant, au seuil de la libération sociale de l'humanité, lui annoncer elle-même ceci : les valeurs que ton sentiment introduit dans les fins de la vie, telles que beauté, sublimité et divinité, appartiennent tout autant à l'essence de la nature que ses propriétés physiques mesurables.

Point n'est besoin d'un grand effort d'imagination pour comprendre comment ces tendances vers une nouvelle conception scientifique du monde se conjuguent avec les tendances qui sont

impliquées dans les prémisses historiques et spirituelles du monde de pensée socialiste.

Le monde qui se révèle dans cette conception n'est plus, pour parler le langage de Marx, le monde d'une nature étrangère à l'homme. Ce n'est plus un système d'objets déterminé une fois pour toutes et s'exprimant par des lois auxquelles l'homme devrait obéir de la même façon qu'un sujet obéit au commandement d'un souverain. Ce monde n'est pas une création achevée. C'est un processus créateur, auquel l'homme participe activement lui-même. Or cette participation s'appelle travail. De même que dans la conception de la nature propre à l'époque de l'absolutisme régnait l'arbitraire divin; que dans la conception de la société bourgeoise démocratique en voie de devenir, c'était la loi qui décidait; que dans celle du premier capitalisme, créé par le libre échange, la lutte pour l'équilibre des choses mobiles, comparable à la circulation des marchandises et de l'argent sur le marché, était considérée comme le reflet de l'ordre naturel; de même se prépare dans les sciences contemporaines de la nature la représentation d'un monde où, comme dit Spengler, « la nature produit du travail ». Mais produire du travail, cela signifie plus que libérer de l'énergie; cela signifie création préméditée de valeurs nouvelles, libération du joug de la misère et de la peur des choses. Qui ne reconnaît ici la vision du jeune Marx, lorsqu'il entrevoyait « le monde tournant de nouveau autour du soleil du travail » et le conflit disparaissant entre l'homme et la nature? Comment ne pas penser ici aux formules de Marx sur la transformation de l'objet en sujet et sur le bond hors du royaume de la nécessité dans le royaume de la liberté?

Ces formules désignent tout autant les motifs fondamentaux de la mentalité socialiste que les ressorts spirituels de l'époque culturelle bourgeoise à ses débuts; pour les désigner d'un seul mot, il n'en est point de meilleur que l'expression d'*humanisme*.

Cette appellation englobe évidemment d'autres choses encore que l'idéal des *humanæ litteræ*, ou que le courant spirituel de la Renaissance dont les chefs se désignaient comme humanistes. Elle s'applique à toutes les phases de la production continue d'idées, qui agissait à l'origine d'une manière surtout positive, comme force plasma-trice de la société bourgeoise, et plus tard d'une manière surtout négative, comme facteur critique de l'état capitaliste. Malgré l'hétérogénéité du sol historique dont, à l'époque prébourgeoise, l'humanisme tirait la sève qui montait en lui par les racines de la philosophie socratique, du christianisme et du stoïcisme; malgré la grande variété de formes qui président aux stades de son évolution et qui vont du principe de l'ordre au principe révolutionnaire, l'humanisme accuse des caractères communs qui révèlent un élément permanent et décisif de son orientation.

Tout humanisme repose sur la croyance que les valeurs suprêmes, dont la réalisation constitue le but de la vie humaine, sont des valeurs humaines, et que ces valeurs peuvent être connues et poursuivies par tous les hommes.

L'accent est mis d'une part sur la négation de la suprématie du non-humain et, d'autre part, sur l'affirmation de l'unité du genre humain.

La forme la plus ancienne d'élévation au-dessus du non-humain est la libération de la crainte inspirée par les dieux, c'est-à-dire par les forces magiques de la nature, libération que proclame

Protagoras dans cette maxime que « l'homme est la mesure de l'être et du non-être de toutes les choses »; elle est aussi la libération de l'angoisse inspirée devant la mort par l'idée d'une rechute dans l'être sans conscience; c'est elle que décrit le *Phédon* dans la profession de foi à l'immortalité de l'âme. Un degré plus élevé encore fut atteint par le symbolisme chrétien : Dieu n'est plus un despote, mais se fait homme et se sacrifie pour le salut de l'humanité, celle-ci apparaissant pour la première fois comme l'ensemble des générations passées et futures.

Au terme actuel de l'évolution qu'a parcourue l'idée humaniste, en tendant à des réalisations plus concrètes, se trouve la conception socialiste, qui essaye de réaliser par une voie nouvelle le but indiqué par le christianisme, à savoir : la suppression par le sentiment de fraternité, de la crainte que l'homme éprouve devant l'homme.

Après la lutte contre les puissances magiques hostiles à l'homme et contre le pouvoir totémique du lignage paternel, vient maintenant l'assaut contre les fétiches terrifiants des puissances économiques et sociales, qui s'opposent à l'autonomie de la volonté humaine : l'argent, qui « avilit toutes les divinités des hommes et les transforme en marchandises »; la marchandise elle-même comme « fétiche », qui fait apparaître « les relations sociales entre les producteurs et la communauté comme une relation d'objets existant en dehors d'eux », qui « matérialise » et « déshumanise » ainsi les relations sociales elles-mêmes. (Marx.)

Par conséquent, la valeur suprême que le socialisme attribue à l'homme, réside dans l'opposition aux valeurs « réifiées » qui, dans une société fondée sur la production mercantile et l'exploit-

tation des travailleurs, expriment l'assujettissement de l'homme à des forces sociales qu'il ne parvient pas encore à dominer ni à déterminer. Mais ce n'est là qu'une conclusion plus générale et plus concrète d'un sentiment qui, dans son intention initiale, est un sentiment humaniste. La formule générale de ce sentiment de valeur dans la littérature socialiste n'exprime rien d'autre que ce qui déjà depuis plus de deux mille ans est le patrimoine de toute conception humaniste. Cela peut se dire des aphorismes de Marx tels que : « l'homme est l'Être suprême de l'homme », et : « il faut renverser toutes les situations dans lesquelles l'homme est un être avili, asservi, délaissé et méprisable » ; ceci s'applique encore également à la thèse de Friedrich Engels, que « l'histoire est la révélation de l'homme », et à la profession de foi que Jaurès énonçait à peu près ainsi : de même que tout le mouvement de l'histoire procède de la contradiction interne entre l'homme et la manière dont l'homme est traité, ce mouvement poursuit un état social dans lequel l'homme sera traité conformément à sa nature d'homme. Ainsi, l'humanité se réalise à travers des formes économiques qui contredisent de moins en moins son idée. Et dans l'histoire de l'humanité il n'y a pas seulement une évolution nécessaire, mais aussi une orientation et un sens idéal.

L'évolution de la notion antique et chrétienne de l'homme vers la notion socialiste révèle, à travers toutes les phases de l'époque culturelle bourgeoise, la même tendance progressive à l'expansion et à la concrétisation. Le sentiment humaniste, qui implique dans le domaine moral l'estime de soi et l'estime du prochain a peu à peu élargi les frontières géographiques, ethni-

ques et sociales de ce domaine, pour passer d'une communauté excluant encore les esclaves, les barbares et les païens, à une communauté qui englobe tous les hommes.

Le moraliste anglais, F. H. Green, a dit une fois que les morales de tous les temps et de tous les peuples s'accordent à dire que l'on doit aimer son prochain; les opinions ne divergent que lorsqu'il s'agit de déterminer qui je dois considérer comme « mon prochain ». Cela indique très bien le critère quantitatif que nous pouvons appliquer aux différents états de culture pour déterminer leur élévation dans l'échelle de ce développement historique que tout humanisme rapporte à l'idéal de « l'auto-réalisation de l'humanité ».

En ce sens, c'est à l'époque culturelle bourgeoise que nous devons l'impulsion spirituelle à étendre le « domaine du prochain » dans des directions très différentes : contre les barrières de race, de nationalité, de religion, de sexe, d'âge et de classe.

En dépit d'un préjugé courant, la reconnaissance de la valeur absolue de la personnalité humaine mène dans ses conséquences historiques et spirituelles non pas à un morcellement de l'idée d'humanité, mais à sa compréhension intégrale. Seules se sentent ébranlées ici des institutions telles que l'Etat national ou la race, qui tendent à ravalier les hommes au rang d'instruments pour leurs fins particulières. Mais dès que l'on part du principe que les institutions doivent exister pour les hommes et par les hommes, et qu'elles sont assujetties au jugement de la conscience individuelle, la libération des liens de communautés partielles telles que la race ou la nation, conduit non pas à l'atomisation de l'humanité mais au postulat d'une communauté universelle

beaucoup plus étendue. Car la personnalité est un attribut qui appartient à tous les hommes. Et toute philosophie qui en appelle comme la philosophie athénienne au jugement de la raison, toute religion qui, comme le christianisme, substitue aux dieux nationaux un Dieu de l'humanité, introduisent une norme de valeur qui s'oppose à la prétention d'une communauté particulière quelconque à incarner les valeurs suprêmes; cette prétention, elles la réservent à ce qui est universellement humain.

On juge la culture bourgeoise d'une manière tout à fait fautive, lorsque l'on voit la direction globale de sa production d'idées dans le morcellement de l'humanité par ce qu'on appelle l'individualisme. Il est vrai qu'une philosophie réactionnaire actuellement à la mode appuie sa critique du « libéralisme » sur la supposition que toutes les idées bourgeoises de la liberté tendent en fin de compte à mettre l'« individu » et son « égoïsme » à la place de la « communauté » et de ses exigences altruistes. Mais ce n'est là qu'une des nombreuses défigurations de la réalité historique sur lesquelles repose cette théorie. Elle pourrait être vraie, sans doute, en ce qui concerne beaucoup d'institutions de l'époque capitaliste et les idéologies de classe correspondant à cette époque; mais elle n'atteint pas le contenu des grands courants spirituels de l'époque pré-capitaliste ni de la période du premier capitalisme; or elles marquent l'une et l'autre la période de floraison du libéralisme. Ces courants ont d'ailleurs trouvé leur expression non seulement dans la spéculation théorique mais encore dans de puissants mouvements révolutionnaires.

Il est vrai qu'en Allemagne et dans les autres pays, où la bourgeoisie s'est accommodée jusqu'à

ces tous derniers temps de l'Etat autoritaire, on a ressenti fort peu de choses de ces mouvements révolutionnaires. Mais cela fait penser avec encore plus de force que dans les milieux bourgeois — et non seulement hélas! parmi eux — bien des choses sont présentées ici, sous l'étiquette méprisante de « libérales », comme un point de vue déjà dépassé, alors qu'en réalité, par manque de fierté virile devant les trônes, on n'a pas même encore pu y atteindre. C'est ainsi que dans un chaos de ressentiments anticapitalistes, un pêle-mêle de traditions féodales et romantiques, de passion militariste d'autorité, de désir petit bourgeois de sécurité et de crainte capitaliste pour la propriété, on fait rejaillir le discrédit mérité par une idéologie de parti correspondant à la période de décadence de la démocratie bourgeoise, surtout un mouvement d'idées d'une signification historique universelle, qui, en vérité, embrasse encore plus de choses et signifie encore autre chose. Car il ne convient pas de mettre dans le même sac un Camphausen et un Cromwell, un Eugen Richter et un Danton, un Schulze-Delitzsch et un Adam Smith, un Ludwig Büchner et un Descartes, un Schleiermacher avec un Hus et un Luther.

En réalité, le mouvement pour la liberté de la personne, qui est parti de la bourgeoisie urbaine du haut Moyen Age et dont la direction n'est passée qu'au siècle dernier de la bourgeoisie devenue capitaliste au prolétariat socialiste, tend non pas à la destruction des sociétés par leur atomisation, mais à l'extension du cercle à l'intérieur duquel les hommes doivent réaliser leur liberté concrète jusqu'à la communauté humaine en général. Dans cet ordre d'idées, toutes les tentatives pour renforcer les liens de l'individu avec

les communautés nationales ou autres communautés particlles sont essentiellement réactionnaires et opposées à l'orientation d'une évolution plusieurs fois millénaire. Ces tentatives ne sont pas autre chose que le reflet idéologique du fait que la réalité institutionnelle du haut capitalisme actuel, et les intérêts de classe de ceux qui en bénéficient et redoutent de perdre leur pouvoir, sont de plus en plus en contradiction avec les impératifs moraux de cette évolution. Elles n'appartiennent à la production d'idées qui oriente cette évolution, que comme l'obstacle fait partie du voyage.

L'extension progressive de la catégorie du « prochain », qui se manifeste dans ces impératifs toujours plus exigeants, s'exprime depuis le haut Moyen Age par une estimation toujours plus élevée de la vie humaine. Un long chemin mène de la *vendetta* et du jugement de Dieu aux exigences humaines qui se sont introduites aujourd'hui dans le Droit pénal et dans l'imposition des châtiments, bien qu'ici tout ne soit pas encore réalisé, comme le montre la lutte non encore victorieuse contre la peine de mort. Rien ne symbolise mieux le fondement bourgeois de cette évolution que l'introduction de l'état-civil. Dans la société prébourgeoise, l'anonymat de l'individu exprime le peu de valeur de la vie individuelle; seuls le groupe ou la race ont de l'importance. Par contre, l'état-civil bourgeois implique un droit de protection par la loi, qui défend tout autant de détruire une vie que de rayer un nom. C'est aussi l'inscription sur les registres de l'état-civil qui fut le symbole de l'émancipation juridique des Juifs, par laquelle fut supprimée la dernière barrière qui excluait de la société bourgeoise les représentants d'autres

races ou d'autres confessions. De même les institutions sanitaires, qui constituent aujourd'hui un devoir social, témoignent de ce qu'on attribue une valeur plus haute à la vie humaine. Et l'époque bourgeoise qui, il est vrai, a subi non moins de guerres que n'importe quelle autre époque, manifeste tout de même le trait nouveau et caractéristique d'une révolte croissante de la conscience sociale contre toute espèce de guerre. Que, sur ce point aussi, le conflit entre la réalité institutionnelle et l'exigence idéale soit de plus en plus aigu, cela confirme simplement le fait que les deux lignes divergentes de l'évolution ont leur origine dans la même dynamique culturelle.

Une observation analogue peut être faite quant à l'extension du cercle du prochain par rapport aux barrières de la race et de l'Etat, peu importe ici que les idées se soient réalisées dans des institutions ou qu'elles n'agissent finalement que comme une protestation contre la réalité. L'idée d'humanité universelle de l'internationalisme socialiste n'est qu'un prolongement conséquent des courants spirituels, qui ont orienté la pensée bourgeoise longtemps avant le capitalisme. La justification du socialisme — et des exigences prolétariennes qu'il représente — par l'intérêt général de l'humanité, suppose l'attribution d'une valeur plus grande à l'universellement humain par la pensée de la culture bourgeoise. L'appel adressé par le socialisme à la conviction personnelle n'est possible que sur la base de la liberté de conscience que la bourgeoisie a conquise dans sa lutte contre l'intolérance de l'Eglise et l'absolutisme de l'Etat. De même, l'idéal socialiste d'une société sans classes ne signifie, du point de vue de l'histoire spirituelle, qu'un pas de plus

sur le chemin qui a conduit à la suppression de l'esclavage, du servage et des « états ». Le fait que les révolutions bourgeoises furent victimes d'une illusion, lorsqu'elles confondirent la suppression des « états » avec la suppression de toutes les différences de classe, ne change rien à cet autre fait que l'idée d'un ordre social sans différence de classe est d'origine bourgeoise.

L'attaque dirigée par la pensée bourgeoise contre l'infériorité de la femme et l'absence des droits de l'enfant signifie également une suppression de barrières qui rétrécissaient le cercle du prochain. Il est impossible de considérer le mouvement pour l'émancipation de la femme et de l'enfant comme un simple phénomène concomitant du socialisme prolétarien, car ce mouvement poursuit des fins beaucoup plus anciennes que la lutte de classe prolétarienne. L'idée de l'égalité des droits de la femme découle avec une nécessité irrésistible des prémisses sur lesquelles sont fondés le mariage bourgeois et la société bourgeoise : la société comme une communauté d'égaux, et le mariage comme une union de personnes libres.

L'idée que la famille doit être fondée sur l'amour et non sur l'autorité est une conquête de la culture bourgeoise. Ce n'est pas sans raison que les nobles se moquaient — par la bouche d'un satirique français — en disant : « celui qui aime sa femme fait preuve d'une mentalité bourgeoise ». Et ce n'est pas pour rien que la littérature de toutes les époques révolutionnaires bourgeoises prêchait la révolte contre la morale de l'amour et du mariage, telle que la pratiquaient les nobles et les gens de la Cour; ceux-ci concevaient l'amour comme une « intrigue » : il importait contre eux de glorifier l'amour comme une

expression de la volonté de personnes libres et égales. Il est vrai qu'en essayant d'accommoder la liberté personnelle avec la propriété privée, et le mariage comme union amoureuse avec le mariage comme communauté d'intérêts économiques, la pratique bourgeoise a placé de sérieux obstacles sur le chemin de la réalisation de cet idéal, obstacles contre lesquels devait foncer le mouvement d'émancipation de la femme. Mais il est tout aussi certain que les idées qui continuent d'agir dans le mouvement féministe n'ont pris le caractère d'une protestation contre les institutions existantes qu'à l'époque capitaliste.

Sous cette forme, ce mouvement est actuellement à tel point parallèle aux exigences institutionnelles et culturelles du socialisme, que ses buts ne peuvent plus être détachés du monde de la pensée socialiste, quoiqu'ils ne puissent être justifiés par les intérêts prolétariens. C'est qu'en ce domaine aussi le socialisme a recueilli l'héritage d'idées qui fournirent jadis à la culture bourgeoise son but et sa direction. La critique socialiste du droit matrimonial et de la morale conjugale de la bourgeoisie ne signifie, elle non plus, rien d'autre qu'une condamnation de la réalité bourgeoise au nom d'une table de valeurs établie par la bourgeoisie elle-même.

Ce qui est ici le plus caractéristique, c'est peut-être la critique que Marx adresse dans le « Manifeste Communiste » à la conception bourgeoise de la vie de famille. Cette critique reproche au capitalisme de détruire la famille dans la mesure où il « ne laisse subsister d'autre lien entre les êtres humains que l'intérêt pur et simple », ramène la relation familiale « à une simple relation d'argent », transforme « la femme en un simple instrument de production », « détruit

les liens familiaux chez le prolétaire et dégrade les enfants au rang d'instruments de travail » ; finalement, dans la mesure où il fait de la « communauté des femmes hypocritement dissimulée » et de la prostitution, des phénomènes complémentaires du mariage fondé sur la propriété. L'indignation passionnée que révèlent ces passages et beaucoup d'autres semblables, ne peut être comprise que par celui qui sait à quel point était ardent le désir de Marx de voir le mariage et la famille sanctifiés par l'amour et assurés contre l'avilissement qu'entraînent les intérêts et les besoins économiques. Il a suffisamment exprimé cette croyance dans ses écrits (surtout à l'époque de son mariage avec Jenny von Westphalen), et il lui est également resté fidèle dans sa vie — jusqu'au tombeau qui a reçu aussi, comme on le sait, la vieille servante de la famille, Lene Demuth.

L'idéal bourgeois de liberté et de dignité personnelles dirige aussi le mouvement de révolution pédagogique, qui cherche à transformer l'enfant d'objet en sujet. Cette tendance est elle aussi beaucoup plus ancienne que le capitalisme et que le mouvement ouvrier socialiste. L'« Emile » de Rousseau, qu'on a appelé avec raison la Déclaration des droits de l'enfant, est paru vingt-sept ans — et le « Lienhardt und Gertrud », de Pestalozzi huit ans — avant la Déclaration des droits de l'homme. Mais déjà le programme d'éducation que Rabelais a fait élaborer par Pornocrates pour le jeune Gargantua, repose sur l'idée bourgeoise et humaniste selon laquelle le but principal de l'éducation est non pas une simple transmission de connaissances traditionnelles mais l'épanouissement des facultés personnelles. Cette idée aboutit, lorsqu'on en tire

toutes ses conséquences, à la révolution sociale en permanence, dont le socialisme contemporain n'est lui-même qu'une manifestation. Car cette idée ne signifie rien de moins qu'une éducation assumant la tâche d'adapter non pas les hommes aux institutions, mais les institutions aux hommes. C'est ainsi que Rabelais, Rousseau et Pestalozzi — pour ne citer que ces trois noms — furent non seulement des réformateurs de l'éducation, mais encore des critiques sociaux. Et sans eux, il serait impossible de comprendre ce que les pédagogues socialistes cherchent à réaliser aujourd'hui à l'aide de méthodes plus modernes et meilleures afin de fondre en un seul processus la réforme de l'homme et la réforme des institutions.

C'est que les effets ultérieurs de la production d'idées de l'époque culturelle bourgeoise touchent également le domaine des idées politiques. En ce qui concerne la dépendance de la pensée socialiste — y compris la pensée marxiste — à l'égard des idées démocratiques formulées d'abord par la bourgeoisie, on a souvent répété que quiconque connaît l'histoire du socialisme sait que ses exigences politiques ont leur racine dans les idées de Droit public, d'égalité politique, de liberté de conscience et d'opinion (lesquelles précèdent toutes, en fin de compte, de la tendance humaniste à l'autonomie de la personne).

Cela ne revient pas à dire, certes, que le socialisme n'est pas autre chose que l'ancien monde d'idées de la bourgeoisie précapitaliste, pleinement développé déjà par l'humanisme de la Renaissance et du « siècle des lumières », pénétrant tel quel dans le présent.

Si l'on passe en revue tous les courants spirituels qui, sous les noms de révolte de la nature,

de la conscience, de la pensée scientifique, etc., témoignent de la contradiction dialectique croissante entre l'idée et sa réalisation à l'époque culturelle bourgeoise, on voit, il est vrai, que le socialisme est lui aussi une forme de cette contradiction. Mais il est plus qu'une *partie* de cette contradiction. Le socialisme est quelque chose de foncièrement autre et de foncièrement nouveau pour cette première raison qu'il n'est justement pas une partie, mais une expression totale qui, précisément en raison de cette totalité, possède un caractère beaucoup plus radical que celui dont peut se réclamer l'une quelconque de ces aspirations partielles.

Les programmes des partis socialistes ne contiennent peut-être aucun point dont la réalisation ne soit pas exigée, comme une réforme partielle, par quelque autre mouvement non-socialiste. Des chapitres politiques de ce programme, comme la république démocratique; des fins juridiques internationales, comme les Etats-Unis du monde; des exigences de politique sociale, comme la réduction de la journée de travail; des innovations pédagogiques, comme les écoles professionnelles; des réformes du style de vie, comme les modifications de la structure familiale, de la production artistique et de l'emploi des loisirs; des révolutions dans le régime de la propriété, comme la nationalisation des industries, la limitation du droit d'héritage ou l'expropriation des grandes propriétés foncières; chacune de ces choses, prise isolément, peut être réclamée par des hommes qui sont, par ailleurs, hostiles ou indifférents vis-à-vis du mouvement socialiste, — et il en est effectivement ainsi.

Le socialisme est néanmoins plus que la simple

somme de ces exigences, parce qu'il oriente l'opposition qui sert de base à chacun de ces mouvements de réforme partielle, vers un but général qui est la rénovation complète de la structure sociale. Les formes particulières de la contradiction, portée à l'extrême par le capitalisme, entre le *devoir* et l'*être*, entre la norme et la réalité — amour chrétien du prochain et libre concurrence capitaliste, égalité des droits des individus et hiérarchie des classes, culture personnelle et servitude des masses ouvrières, idéal de paix et course aux armements, idée d'humanité et nationalisme, respect du travail et dépréciation du travail manuel, — toutes ces contradictions sont considérées par le socialisme comme les émanations d'un processus, qui s'est effectué par l'ascension de la bourgeoisie à la suprématie de classe capitaliste, et qui ne peut être délivré de ses contradictions que par la suppression de cette domination de classe.

Par conséquent, si les normes de valeurs dont se réclament ces exigences, proviennent de la contradiction spirituelle entre la production bourgeoise des idées et ses propres résultats, et si en ce sens, elles sont plus anciennes que le capitalisme, les jugements de valeur fondés sur ces normes sont cependant nouveaux, parce qu'ils se rapportent à la situation nouvelle du capitalisme et de la prolétarianisation du travail. L'idée de solidarité par exemple, — qui est probablement la contribution essentielle du socialisme prolétarien à la pensée de notre époque — se distingue de l'idée révolutionnaire bourgeoise de liberté par les mêmes traits qui différencient la coopération du travail dans la grande industrie actuelle, et le travail indépendant des producteurs individuels à l'époque précapitaliste. Il

n'est pas besoin de réduire le socialisme à un simple mouvement d'intérêts du prolétariat industriel, pour comprendre qu'il implique un anticapitalisme prolétarien pour la simple raison qu'il se trouve en présence d'une situation prolétarienne et capitaliste. En face de cette situation, le socialisme doit prendre une décision, et cette décision, il la prend en faveur du prolétariat contre ses adversaires capitalistes, non pas parce que le triomphe de la classe prolétarienne serait identique au socialisme, mais tout simplement parce que le prolétariat, par sa situation de classe, se voit obligé de faire siennes les exigences du socialisme, non pas, ici encore, qu'il soit le seul dans ce cas, mais parce qu'il l'est d'une façon plus décisive et plus générale que les autres classes de travailleurs.

Cet enracinement du mouvement socialiste dans un mouvement de masses, qui naît, d'une part, des conditions de vie créées par le capitalisme lui-même, d'autre part, des mobiles spirituels d'une évolution culturelle plusieurs fois millénaire, lui confère, outre son caractère de totalité, un caractère radical, c'est-à-dire le caractère de quelque chose qui atteint aux racines.

La totalité conditionne aussi ce caractère radical en ce sens que seule une vision d'ensemble de la situation sociale permet de distinguer entre les causes et les effets, entre les maux et les symptômes, et d'appliquer par conséquent le levier de l'action là où celle-ci peut être la plus efficace. Le fait que de cette façon les phénomènes particuliers de la confrontation entre l'idée et la réalité puissent être rapportés à des relations générales, et que leur importance et leur urgence relatives puissent être mieux comprises,

donne au socialisme une nouvelle supériorité sur les réformateurs isolés, qui se concentrent sur un point quelconque du front d'attaque contre l'ordre existant. Le socialisme obtient par là une objectivité plus grande, une universalité plus proche de la vérité, un équilibre plus sain des motifs et des opinions, qui contrastent avec la subjectivité et la partialité convulsive, éternel indice des guérisseurs de symptômes et des « chevaucheurs de dada » auxquels les Anglais ont avec raison appliqué le surnom de *cranks*.

Le socialisme est donc actuellement la forme la plus totale et la plus radicale, la plus élevée et la plus efficace, de l'idée engendrée par le développement dialectique de l'époque culturelle bourgeoise, au stade où cette époque ne peut plus atteindre la réalisation de son idéal que par la destruction de sa structure sociale. En ce sens, on a le droit de parler de l'idée socialiste (au singulier), comme notion générale de la forme nouvelle que revêt l'idéal anticapitaliste du monde, et qui, en d'autres temps, a orienté l'ascension de la bourgeoisie, pour ne devenir une force révolutionnaire qu'après l'achèvement de cette ascension.

XIII

L'IDÉE DU SOCIALISME

Toute idée tend à se transformer en réalité.
(Ecole de psychologie de Nancy.)

Ce n'est pas sans de bonnes raisons que nous avons toujours parlé dans ce qui précède, d'idées et non pas d'idéaux. Il est difficile aujourd'hui de prononcer le mot d'« idéal » sans provoquer un sourire de scepticisme. Nos pères et nos grands-pères ont, en effet, prostitué tant d'idéaux, que tout idéal est aujourd'hui discrédité. Et peut-être est-ce bien ainsi; c'est l'indice d'une méfiance saine et nécessaire. Seulement, ceux qui manifestent une telle méfiance, ne voient pas d'habitude que leur indignation contre l'hypocrisie de l'idéal n'a aucun sens, si elle ne procède pas d'un sincère désir de valeurs idéales pures. Lorsque, par exemple, Erick Kästner déclare dans une de ses épigrammes les plus amères contre le pharisaïsme actuel : « Vous abandonnez encore au beau et au bien la place vide sur le canapé », l'amertume de ce trait ne peut impressionner que si l'on croit que la véritable place du beau et du bien se trouve ailleurs.

Le désir n'est pas exprimé, mais il est là. L'indignation de l'espérance trompée prouve encore l'espérance. Celui qui s'indigne contre la prostitution, témoigne qu'il vénère l'amour. L'émotion de la protestation contre les fausses valeurs cache sous ses sarcasmes l'émotion d'un amour blessé pour les valeurs authentiques.

Ainsi, sur les ruines des idéaux détruits, s'élèvent des idéaux nouveaux. Ou, pour parler en termes plus exacts et plus prudents : des idées nouvelles. Peut-être vaut-il mieux ne pas tenter d'arracher l'expression « idéal » à son discrédit mérité. Les idéaux sont les idées que l'on accroche au mur, des idées qui ont bénéficié d'un avancement, passant du quotidien à la dignité de jour de fête. Tout cela, concédons-le; mais recherchons avec d'autant plus d'attention, par quelles idées il faut expliquer cette chute des idéaux dans le discrédit. Peut-être alors constaterons-nous que jamais encore dans l'histoire il n'y a eu comme aujourd'hui autant d'idéaux morts et autant d'idées vivantes.

L'idéal n'est rien d'autre qu'une forme particulière de l'idée, — si l'on veut, une forme dégénérée. Les idéaux sont des idées dont la réalisation est projetée dans l'avenir, dans la région des désirs encore insatisfaits. Mais les idées, ce sont toutes ces représentations qui, en raison de caractéristiques psychologiques déterminées, provoquent des orientations de la volonté et dirigent ainsi l'action vers des fins déterminées.

Que les idées soient des représentations, c'est ce que montre l'étymologie du mot idée, à l'origine duquel il y a un verbe grec qui signifie « voir ». Si j'évoque, par exemple, dans ma mémoire l'image d'une maison déterminée, cela n'est pas encore une idée. Concevoir l'idée d'une

maison, cela signifie provoquer une représentation dans laquelle à côté des images de la mémoire il y a un contenu représentatif d'une nature différente et plus générale. Je *vois* alors non pas simplement *une* maison, mais je *comprends* la maison.

Comprendre, cela signifie élaborer les différentes images qui entrent dans cette nouvelle représentation, en une figure d'ensemble qui ait un sens déterminé. Et ce sens, la représentation ne l'acquiert que par les propriétés déterminées que j'introduis en elle. Ce sont les propriétés que doit avoir une maison pour satisfaire à une fin déterminée. Mais la représentation de propriétés nécessite quelque chose de plus que la simple évocation par la mémoire d'images optiques : il faut des jugements. Et ces jugements supposent à leur tour un sentiment de ce qui *doit* être : pour que quelque chose soit une maison, ce quelque chose *doit* présenter une figure déterminée.

En conséquence, le propre d'une idée est d'anticiper sur un but, d'éveiller un désir, car une fin n'est rien d'autre qu'un résultat vers lequel on s'efforce, donc que l'on désire. Et si ceci est applicable à un exemple aussi commun que celui de la maison, il l'est également à des idées plus générales qui, par exemple, représentent une fin politique ou morale.

A tout cela il convient de joindre une autre caractéristique de l'idée : sa qualité créatrice. Comme l'idée d'une maison implique certains jugements, comme ces jugements supposent à leur tour des sentiments de valeur, il y a donc des choses qui agissent sur la formation de l'idée de « maison » et qui n'étaient pas contenues dans les maisons déjà perçues ; elles l'étaient dans la nature de l'homme qui percevait ces maisons, en

raison de ses intérêts innés qui le portent à désirer certaines choses et à éviter les autres.

En outre, l'homme, par la relation qu'il établit entre la représentation « maison » et l'idée « maison », exerce une faculté de pensée conceptuelle, qui suppose non seulement les images de la mémoire comme matériel de la représentation, mais aussi certaines normes qui dirigent le jugement dans la configuration de représentations nouvelles à l'aide de ce matériel. Peu importe ici comment on interprète les lois de la pensée et comment on les déduit. Cela revient au même d'admettre l'existence autonome de contenus conceptuels d'une valeur universelle, ou seulement des formes générales de l'intuition, ou bien encore la formation de contenus conceptuels et de formes logiques par l'expérience propre : il reste toujours que c'est d'un matériel de configuration donné, ou de possibilités de configurations données, que se forme une nouvelle figure représentative; c'est-à-dire qu'il n'y a pas simplement la reproduction de quelque chose déjà perçu. Là où cela n'a pas lieu, on ne forme point d'idée. En ce sens toute formation d'idées est un processus créateur, une invention.

Une autre caractéristique de la formation des idées, c'est que la constitution d'une image par la représentation ne se produit que par la perception affective d'une forme générale, dont les traits particuliers sont encore indéterminés. Toute formation d'idées procède, pour ainsi dire, du sentiment. C'est ce que savent non seulement les inventeurs, les peintres, les musiciens, les poètes, mais aussi n'importe quel artisan, n'importe quel homme ayant le bonheur de pouvoir travailler d'après son propre plan. Avant de « voir » les lignes individuelles d'un tableau, il

faut d'abord le « sentir » comme un tout, c'est-à-dire comme une forme ayant un sens global et une finalité propre. L'intuition synthétique précède l'analyse, le calcul précède l'exécution, et l'idée de ce qu'il faut réaliser apparaît à la conscience comme une force qui nous pousse au travail, en s'efforçant elle-même de se réaliser.

C'est le même processus psychologique que Goethe a si souvent représenté comme le processus typique de la gestation poétique, c'est-à-dire ce travail de la fantaisie que déjà les Grecs concevaient comme le prototype de l'activité créatrice, puisqu'ils employaient le même mot pour « action » et pour « composition poétique ». Plus d'une fois Goethe aussi décrit comment sur la forme générale, pressentie tout d'abord par le sentiment seul, s'étend « le voile de la poésie », qui au cours d'un processus ultérieur est peu à peu soulevé par la conscience; et la tâche la plus caractéristique et la plus difficile de la composition poétique, donc de la création, consiste à fixer « ces formes évanescentes » qui se montrent au « regard trouble ».

Quelle que soit donc notre position en face du problème philosophique de l'origine des idées, elles possèdent, dans tout ce qui concerne le processus psychologique de la formation des représentations et des volitions, une réalité aussi indéniable que les perceptions sensibles ou les dispositions instinctives et affectives. Le signe le plus évident de leur réalité est leur action, non seulement sur les âmes individuelles, mais sur l'ensemble social. Les idées sont des réalités psychologiques, parce qu'elles forment des motifs et déterminent ainsi une action réelle.

Il est évident que nous ne devons pas nous les représenter comme des choses, mais comme des

processus. Elles ne sont pas réelles à la façon des objets, mais à la façon des forces qui, comme le choc, la chaleur, la lumière ou l'électricité, agissent sur les objets.

La réalité des idées se révèle aussi dans le fait qu'elles sont communicables, de sorte que leur existence et leurs modalités ne se limitent pas à la sphère d'une conscience individuelle. Les idées sont par leur nature des produits de psychologie sociale. La formation des idées suppose la formation de sociétés, parce que les idées, en tant que concepts universels, sont liés à des mots. Mais le langage est le résultat de la vie en commun. La possibilité fondamentale pour les idées d'être communiquées et d'être reçues, constitue la marque fondamentale de leur réalité sociale.

Par conséquent, la formation des idées est un processus par lequel les représentations se changent par leur union avec des mots, en concepts généraux et, par leur union avec des sentiments et des passions, en représentations volitives. La coloration sentimentale et l'indice de valeur inséparables des idées les constituent, en engendrant des affections et des orientations de la volonté, en forces réelles, pour la configuration des motifs qui déterminent la conduite des hommes les uns envers les autres. Cela s'applique surtout aux idées qui sont liées à de forts sentiments éthiques ou esthétiques, car ces sentiments supposent des normes — qu'elles soient définissables et démontrables ou non — qui aspirent à une validité universelle. Pour difficile qu'il soit d'harmoniser entre eux les jugements sur le bien et le beau, il est hors de doute que les hommes ont la faculté et éprouvent le besoin de formuler ces jugements, et que dans cette mesure même on ne peut isoler leur sentiment pour le bien, le juste et le beau, des

motifs de leur conduite sociale, quel que soit le caractère de celle-ci.

Aussi est-ce avec raison qu'Alfred Fouillée a parlé des « idées-forces ». L'histoire abonde en exemples d'idées qui, à cause de la valeur générale des normes éthiques, spécialement de celles qui servent de fondement aux sentiments correspondants, agissent sur un grand nombre d'hommes comme des motifs d'action, au point d'apparaître comme des impulsions indépendantes de leurs actes et des faits. C'est ainsi du moins qu'elles apparaissent à l'agent, lorsqu'il prend conscience de leurs motifs. En outre c'est ainsi que les considèrent l'observateur ou l'historien, en se basant sur leurs effets.

On n'entend nullement se prononcer par là sur la question débattue parmi les philosophes depuis Platon, de savoir si les idées constituent la réalité suprême en tant que causes ultimes des choses. Aussi bien le débat comporte-t-il une conclusion pour l'observation historique, dès le moment où à côté de la réalité des choses, on met également en valeur la réalité des processus et des forces, car tout ce qui est réel peut dans la même mesure être considéré comme cause et effet.

C'est pourquoi nous devons noter qu'aujourd'hui, en même temps que l'identité supposée entre « matériel » et « réel », d'autres suppositions essentielles pour l'interprétation de ce qu'on a appelé le matérialisme historique de Marx au sens du matérialisme philosophique, sont supprimées. L'utilité des méthodes créées par Marx pour dériver de l'évolution des relations sociales les causes de l'évolution des idées, reste hors de question; maintenant comme jadis, il est possible et nécessaire de rechercher les causes des

idées en ce sens historique. Mais l'on ne doit pas pour cela laisser de côté la question inverse, celle de l'influence des idées; et surtout on ne doit pas déduire de la possibilité de considérer les idées comme des effets, des conclusions telles que l'on dépouille l'idée de son existence réelle, comme le font ces marxistes pour lesquels l'idée n'est plus qu'un simple reflet des situations matérielles. Un phénomène ne cesse pas d'être réel parce qu'on peut lui trouver des causes qui lui sont extérieures, et la preuve c'est qu'il peut à son tour être reconnu comme la cause d'un autre phénomène.

Le problème philosophique des causes dernières du devenir universel n'est en tout cas nullement supprimé; seulement, il ne se présente plus comme problème de la réalité des phénomènes dont les causes seraient à chercher. Le métaphysicien peut donc continuer à demander si les causes dernières doivent être conçues comme des représentations ou comme des phénomènes, et quelle relation ont entre eux représentations et phénomènes; l'homme de science qui ne s'occupe plus que des relations entre phénomènes, doit, en toute indépendance devant la réponse à cette question, étudier la relation entre les phénomènes historiquement perceptibles, auxquels appartiennent les représentations concrètes déterminées. Aussi doit-il considérer les forces « idéales » effectivement agissantes comme aussi réelles que les objets « matériels », car c'est seulement ainsi qu'il peut reconnaître les causes réelles de leur influence réciproque. Dès que la sociologie moderne, suivant l'exemple des sciences modernes de la nature, reconnaît les forces agissantes comme aussi réelles que les objets sur lesquelles elles agissent, les idées apparaissent comme

aussi réelles que les hommes vivants qui sont influencés par elles, et que les choses avec lesquelles luttent les hommes.

La réalité de l'idée comme d'une force agissante ne peut mieux se vérifier aujourd'hui que par l'exemple éloquent de l'idée du socialisme.

Le socialisme est une représentation unie à un mot: le nom du mouvement, la représentation d'un ordre social auquel on aspire. A cette représentation s'unissent des jugements et des sentiments de valeur. Nous sentons cet ordre social auquel nous tendons, comme quelque chose qui *doit* être. Le sentiment de valeur éthique se résout par là en un jugement de droit. On désire un ordre juste, on s'élève contre l'injustice incarnée par l'ordre de choses existant. De la polarisation des sentiments naît une direction de la volonté, en d'autres termes: l'idée nous révèle ici sa réalité en agissant comme motif.

Il n'est pas nécessaire pour cela qu'elle se condense en une utopie, c'est-à-dire dans la représentation concrète et détaillée d'un état social déterminé. La réalité de l'idée est psychique, non pas matérielle. Pour qu'elle agisse comme motif, il suffit qu'elle soit liée à certains sentiments et jugements. L'orientation de la volonté se détermine par des impératifs qui naissent du conflit entre l'ordre existant et le sentiment socialiste de la valeur et du droit. Une série infinie de représentations diverses peuvent anticiper sur l'état dont il poursuit la réalisation, selon que l'on prolonge la ligne d'orientation de la volonté jusqu'à un horizon plus ou moins lointain. Le porteur d'une idée peut être comparé à l'alpiniste qui, pour escalader une cime qu'il voit au début de son ascension et qu'il ne reverra ensuite qu'au moment de l'atteindre, se dirige en passant par

une série de points intermédiaires. L'essence d'une idée, ce en quoi consiste sa réalité en tant que force créatrice d'actes volontaires et configuratrice du monde, consiste non pas à anticiper avec perfection sur un état idéal déterminé, mais à diriger les forces présentes de la volonté. L'intensité de ces forces dépend moins des sentiments que fait naître cette représentation d'un état idéal, que des sentiments qui naissent de l'expérience d'un état existant. L'indignation contre l'existence ne précède pas seulement dans l'ordre temporel l'enthousiasme pour un idéal désiré, mais elle est également primaire en ce sens qu'elle représente la passion la plus puissante. Ce qui est réellement vécu provoque habituellement, on le sait bien, des sentiments beaucoup plus vifs que ce qui est simplement imaginé. En outre la représentation surgit d'une action sentimentale déterminée sur les conditions existantes, et les sentiments de plaisirs qui y sont liés ne sont rien d'autre qu'un phénomène complémentaire du sentiment de malaise provoqué par l'expérience de l'ordre présent.

En d'autres termes: au principe de la formation d'idées socialistes, apparaît toujours un sentiment d'indignation contre l'ordre existant, et toute l'énergie déployée dans le processus de formation de ces idées procède de ce sentiment. La phase originelle de ce processus est toujours un complexe de jugements négatifs sur l'existant. C'est parce qu'une société de classes apparaît injuste (sentiment initial de dégoût) que l'on forme l'idéal: une société sans classe (représentation négative complémentaire) et ce n'est qu'ultérieurement que peut naître la représentation positive des relations de production, droit et

propriété, qu'il y a lieu de créer pour que puisse se constituer une société sans classe.

Le caractère primaire du sentiment d'indignation se révèle aussi dans ce fait que nous pouvons nous révolter contre un ordre social existant, sans arriver pour cela à des conclusions socialistes, mais l'inverse n'est pas possible: on ne peut faire le dernier pas sans avoir d'abord fait le premier. L'observation des faits psychologiques ne nous livre en aucun cas la preuve démonstrative que la représentation positive finale — l'« idéal » — joue le rôle de cause ultime dans l'action réciproque du cours des sentiments et de la formation des idées. Pour comprendre le processus psychologique réel de la formation des idées socialistes, il n'est nullement nécessaire de croire à la réalité d'un idéal quelconque, existant dans un monde supraseusible et intemporel d'où il ferait irruption, pour ainsi dire, à travers la conscience humaine, en ce bas monde de l'histoire.

Le processus psychologique effectif se produit en tout cas en sens contraire et n'exige nullement l'hypothèse idéaliste d'un contenu des représentations donné *a priori*. Il ne suppose que deux conditions réelles: des hommes qui en vertu de leurs besoins, de leurs sentiments et de leur faculté de juger des valeurs, apparaissent avec certaines aspirations devant les conditions sociales, et des situations sociales déterminées qui sont en contradiction avec ces aspirations. Dès que l'une et l'autre condition sont données, le conflit entre les hommes qui portent des jugements de valeur et les relations sociales qui sont l'objet de leur jugement, engendre une orientation du désir et de la volonté vers un autre état social.

Cette orientation de la volonté reçoit sa détermination décisive du point de départ situé dans les relations ambiantes, et du jugement de valeur par lequel les hommes réagissent contre ces relations. La formation des idées est un processus qui suppose une certaine durée et qui parcourt les différentes phases de la réalisation. L'idée comme idéal, donc comme anticipation sur un état, se trouve à la fin de ce processus et non au début. Le sentiment de valeur et le jugement de valeur doivent être là, avant que puisse être formée la représentation d'un état qui satisfasse ce sentiment et ce jugement. D'où il suit qu'à une seule et même orientation de la volonté causée par l'idée socialiste, peuvent correspondre un nombre indéterminé d'états idéaux, selon le point jusqu'auquel on prolonge la ligne d'orientation des volontés.

L'idée du socialisme possède une force dont les effets (et par conséquent aussi la réalité) représentent une dimension autonome en face des puissances économiques et politiques, dimension qui se révèle par exemple dans la force numérique des organisations socialistes et dans le degré de leur influence sur les institutions. En un certain sens l'influence de l'idée reste en arrière des limites à partir desquelles peuvent être atteints les pouvoirs institutionnels, et en un autre sens elle franchit largement ce cercle.

Là même où le mouvement socialiste est avant tout un mouvement des classes prolétariennes, l'enracinement de ses motifs dans le destin du prolétariat et dans les intérêts du prolétariat ne signifie pas du tout que ces motifs soient exclusivement de nature socialiste. L'expérience démontre que dans le mouvement, en tant qu'il se rapporte à une réalité institutionnelle, agissent tous

les ressorts qui peuvent se ramener à l'adaptation spirituelle de l'homme au monde capitaliste ambiant. C'est ce que montre la conversion des chefs en fonctionnaires, dans la mesure où l'obtention du pouvoir devient pour ceux-ci une fin en soi; c'est ce que montre aussi la tendance des masses à l'embourgeoisement culturel dans la mesure où leurs besoins sont déterminés par l'aspiration à une vie de petit bourgeois. En ce sens, l'idée socialiste ne se contente pas d'être le mouvement de travailleurs socialistes organisés.

Mais sous un autre aspect le cercle de sa puissance s'étend beaucoup plus loin. C'est ce dont témoignent clairement les pays qui ont été les plus touchés, depuis 1929, par la crise économique. L'effet immédiat de cette crise a été l'affaiblissement de la puissance matérielle des organisations socialistes. Le chômage paralyse la force combattive des syndicats, la pénurie d'argent des masses se répercute sur leurs organisations; l'ébranlement de l'économie sociale, la panique sociale des classes moyennes prolétarisées, les tendances d'un capitalisme régressif au protectionisme nationaliste et au monopole, la vague d'hystérie collective du nationalisme et du fascisme, tout cela a augmenté le pouvoir de la réaction et diminué la force du mouvement socialiste. Pourtant au même moment, il émane de l'idée socialiste une force plus puissante que jamais. Le capitalisme même, pour conserver sa puissance, doit lui emprunter l'idée d'une économie dirigée conformément aux besoins, et pour se maintenir au pouvoir les partis réactionnaires doivent revêtir un déguisement socialiste. Le fascisme nationaliste, le seul mouvement de masses sur lequel on puisse encore compter pour endiguer la montée de la classe ouvrière, vit de paro-

les et de promesses socialistes, et bien des groupes de population prolétarienne ou semi-prolétarienne ne peuvent être détournés du mouvement socialiste qu'avec l'argument que ce dernier n'est pas radical, qu'il n'est pas assez socialiste.

Le socialiste qui, à la vue du progrès de la réaction et du nationalisme, se sentirait perdre courage, recouvrerait sa confiance en l'invincibilité de sa cause, si seulement il pouvait voir de ses propres yeux ce qui se passe dans le camp ennemi et dans son âme. Jamais cet ennemi n'a combattu avec des ressources aussi puissantes et des armes aussi terribles, mais jamais non plus avec une aussi mauvaise conscience que maintenant. Ce n'est pas que cette mauvaise conscience le paralyse, mais la rigueur désespérée de son attaque, comme aussi toute son activité, est conditionnée par son insécurité intime. Or, cette insécurité provient de ce qu'il y a une force de l'idée qui est plus puissante que l'idée de la force. Le fait que la réaction s'affuble d'un masque socialiste, lorsqu'elle veut entraîner les masses à son service, envenime ses succès extérieurs, car la solidité de ceux-ci est conditionnée par la solidité des concessions qu'elle doit faire à l'idée socialiste. Et elle doit les faire parce que l'idée procède, pour ainsi dire, de la situation des choses. Naturellement ce n'est pas dans les choses elles-mêmes mais bien dans la tête des hommes, que ces choses s'affrontent. Aussi longtemps qu'il y aura des hommes doués de raison, c'est-à-dire des hommes capables de former des jugements de finalité, ils ne pourront pas se soustraire à l'idée qu'un ordre économique dans lequel la détresse d'un chômage massif croît en proportion directe du degré de productivité, est un

ordre qui ne peut plus durer. Ce n'est là seulement qu'une des nombreuses portes d'accès au monde des idées socialistes, mais elle nous révèle quelle force intérieure réside en ce monde d'idées qui — volontairement ou non, rapidement ou tardivement — doit s'imposer partout où il y a des hommes et des choses qui comme aujourd'hui sont face à face, monde qui en ce sens apparaît comme une force autonome, se réalisant soi-même.

Ce n'est pas là hasarder une hypothèse métaphysique sur la nature de l'idée, mais seulement décrire un phénomène réel qu'il est loisible d'observer dans les processus psychologiques concrets. L'idée socialiste n'est pas un idéal qui plane au-dessus des hommes et des choses, mais justement une idée qui surgit du choc entre les hommes et les choses. Sa force est par là même conditionnée temporellement; elle appartient à une phase déterminée de l'histoire de l'humanité, mais dans cette phase elle est irrésistible pour la simple raison que les choses et les hommes sont tels qu'ils sont. S'il y a d'un côté l'ordre social tel qu'il est établi aujourd'hui, et d'un autre côté l'héritage culturel accumulant les normes morales, les sentiments de justice et les contenus de la connaissance en général, l'idée socialiste doit surgir avec la même force élémentaire que dans un naufrage l'idée de salut, ou parmi des captifs l'idée de libération. Il n'y a qu'un moyen accessible aux hommes, de vaincre l'idée socialiste: c'est de supprimer les circonstances contre lesquelles le socialisme se dresse et de réaliser ainsi le socialisme, car des idées réalisées sont des idées mortes. Tant qu'on ne le fera pas, on pourra toujours tuer tous les socialistes et anéantir toute la

littérature socialiste, l'idée du socialisme renaitra quand même.

La foi en la force effective de l'idée socialiste ne suppose donc nullement que l'on croie en l'idée comme en quelque chose d'éternel, d'immuable, comme en une fin unique imposée une fois pour toutes à l'humanité. Les idées sont des données historiques changeantes, parce que l'une des causes dont elles naissent, la situation du monde ambiant, est elle-même historique et changeante. Là même où les jugements de valeur qui leur servent de fondement se réfèrent à des normes universelles et, en un certain sens, éternelles, par exemple la nature humaine où les lois de la raison, ces jugements sont eux-mêmes une partie constitutive du processus de l'évolution historique. Il y a pour cela au moins deux raisons : la première, c'est que l'objet du jugement est une situation historique concrète; la seconde, c'est que la manière même de juger passe par des variations historiques certaines.

Fixer ces variations ne signifie pas du tout renoncer à chercher certaines normes de jugement qui soient métahistoriques, en ce sens qu'elles appartiennent à la nature de l'homme ou à l'ordre de l'univers. Même les marxistes qui, comme Karl Kautsky dérivent l'« *a priori* moral » scientifiquement de l'évolution biologique des instincts animaux, sont forcés d'accepter en ce sens des causes métahistoriques. Cela d'ailleurs ne contredit nullement l'expérience historique que les normes d'après lesquelles se dirigent effectivement les hommes, diffèrent et varient de peuple à peuple dans le cadre spatial et temporel de l'évolution historique. Il suffit par exemple — ainsi le fit le jeune Marx — de considérer cette évolution historique comme dirigée vers une fin

qui correspond à une nature — pour ne pas dire à une destinée — de l'homme, pour résoudre la contradiction apparente entre les normes métahistoriques d'une valeur universelle et la réalisation historique et variable de ces normes. Car on peut alors concevoir l'évolution des intuitions morales et des contenus de la connaissance comme une réalisation progressive, sinon rectiligne, des normes, qui ne doivent être connues que peu à peu par les hommes avant de pouvoir configurer leur vie sociale, telle que l'exige la nature des besoins et de la raison humaine.

On peut donc très bien refuser à l'idée socialiste, en tant que contenu du jugement, le caractère d'éternité, sans perdre pour cela le droit de voir en elle un appel à des normes de jugement qui sont éternelles, en ce sens au moins qu'elles possèdent la validité métahistorique et universelle de quelque chose qui est fondé dans la nature humaine.

Pourtant cette affirmation ne peut acquérir de force démonstrative scientifique, que si l'on part de la considération historique des phénomènes concrets et non point d'une hypothèse philosophique préconçue. Ainsi l'idée socialiste doit être considérée comme une forme historique, c'est-à-dire comme le résultat toujours en devenir d'un processus psychologique qui n'est en dehors ni du temps ni de l'espace, mais en étroite relation avec l'évolution des institutions et des idées en général.

Parce que le socialisme ne désigne pas un état mais un mouvement, il ne peut être défini mais seulement décrit. Et, comme pour tous les processus qui sont mouvement et vie, cette description s'approchera d'autant plus de l'essence de la chose, que l'on aura saisi simultanément et mis en

relation sa forme actuelle et son devenir historique.

Quand on considère l'histoire et l'évolution de l'idée socialiste, on voit que ses variations au cours des siècles se sont accomplies dans une direction rigoureusement déterminée. Cette direction est la même que celle de toutes les idées qui tendent à se réaliser, et son processus historique reproduit en grand ce que le processus individuel de la formation des idées parcourt en petit. L'impulsion sentimentale subconsciente apparaît avant l'acte de volonté rationnel et conscient, l'intuition de la forme générale avant le détail du travail configurateur, le désir avant l'action, l'espérance avant l'exigence, l'abstraction avant la concrétion.

Les caractéristiques qui sont tout à fait essentielles pour le contenu de l'idée socialiste, se rencontrent, plus ou moins accusées, aux différentes phases de son évolution, mais sa forme la plus concrète, la plus différenciée et la plus mûre, doit être cherchée dans sa phase la plus récente, la phase contemporaine.

Depuis les formes les plus anciennes du socialisme, celui de Platon par exemple et celui des Esséniens, jusqu'à nos jours, on rencontre une note commune et continue dans le motif fondamentalement éthique qui les inspire; on en découvre une autre dans le principe structurel de la fin à laquelle elles tendent. Pour le dire en deux mots : tout socialisme aspire à créer une société juste, une société fraternelle.

Tout socialisme est une aspiration à un ordre social fondé sur la justice, c'est-à-dire qu'il procède d'un jugement moral condamnant les fondements juridiques de l'ordre existant, et du désir d'en corriger les injustices. Toute tendance à la

nationalisation de la propriété, par exemple, qui n'a pas d'autre motif que le dessein d'accroître la puissance de l'Etat (au profit d'une monarchie ou pour des fins guerrières), est étrangère à l'idée socialiste. Ce que le socialisme exige au nom de la justice, il l'exige au nom de l'homme, pour tous les hommes, car tous les hommes souffrent sous l'injustice, et la justice est une exigence morale à laquelle toutes les institutions humaines sont soumises.

Tout socialisme aspire à créer cet ordre juste comme ordre fraternel; en d'autres termes il aspire à fonder un ordre *social* (comme le montre l'étymologie du mot socialisme, dérivé du latin *socius*, compagnon), dans lequel l'activité commune soit au service du bien commun par une propriété commune. Les formes et les limites de cette socialisation peuvent être aussi diverses qu'on le veut, l'intention générale reste toujours la même : limiter le domaine dans lequel les hommes cherchent à réaliser le but de leur vie en augmentant leur puissance et leurs richesses privées aux dépens des autres, au profit du domaine dans lequel ces mêmes fins peuvent être atteintes comme des fins communes.

Par là sont seules prises en considération les caractéristiques du socialisme qui constituent, pour ainsi dire, le noyau éternel de l'idée socialiste à toutes les phases de son développement. Elles suffisent certes à montrer dans quelle mesure tout socialisme repose sur des pré-suppositions humanistes, mais elles ne sont pas suffisantes pour dessiner le profil que le socialisme a atteint aujourd'hui, en raison de toute une phase de l'évolution de l'idée humaniste et des institutions sociales.

Depuis que le christianisme a étendu à l'hu-

manité tout entière le concept antique d'humanité, limité primitivement à une partie des humains, en concevant tous les hommes comme égaux devant Dieu, l'idée d'un ordre social juste coïncide de plus en plus d'une part avec l'idée d'une société d'hommes égaux, donc sans hiérarchie de classes, et d'autre part avec l'idée d'une norme juridique universelle qui soit au-dessus des Etats. Et depuis que l'époque culturelle bourgeoise a converti l'idée d'autonomie personnelle en force créatrice d'un Etat démocratique, l'idée d'association équivaut de plus en plus à l'idée d'un affranchissement, voulu par les participants eux-mêmes, de la suprématie sociale des classes dominantes.

La première conséquence, qui apparut dès la fin du Moyen Age dans les plus anciennes oppositions de classes à l'intérieur de la sphère économique de la bourgeoisie naissante, ce fut la multiplication des points de contact entre le socialisme et les exigences juridiques des basses classes de la société. Depuis les mouvements communistes du Moyen Age tardif et de l'époque de la Réforme jusqu'à la naissance du prolétariat moderne, l'évolution s'est préparée; elle a pour résultat l'étroite union du socialisme moderne avec un mouvement de classes. Cela ne signifie nullement que le socialisme actuel soit purement et simplement un mouvement des intérêts prolétariens; non, cela signifie que, d'une façon de plus en plus décisive, le socialisme fait siennes la protestation de la classe ouvrière contre sa dépendance sociale et son aspiration à un ordre social sans distinction de classe. Cette aspiration peut naturellement être reconnue et appuyée par des gens d'une autre classe, mais elle est nouvelle comme telle, en face des ancien-

nes formes du socialisme utopique qui, tel celui de Platon, n'établissaient pas un rapport nécessaire entre l'idée de justice sociale et de propriété commune et les revendications d'une classe sociale déterminée. Aujourd'hui, par contre, tout socialisme part de cette prémisse que sa réalisation n'est possible que si la classe ouvrière est affranchie de l'asservissement dans lequel la maintiennent les conditions actuelles du travail, si par conséquent les efforts tendent à l'avènement du travail autonome. Une autre prémisse, d'une portée plus vaste, c'est que l'émancipation d'une classe n'est possible que par la volonté de ceux qui la composent. C'est ce que signifie, ni plus ni moins, la jonction actuelle du socialisme et du mouvement ouvrier.

Mais à l'époque du capitalisme industriel, le fait de la séparation des classes n'est pas seulement en contradiction avec des idées qui ont donné leur impulsion à la culture bourgeoise ; il entretient encore une relation nouvelle et caractéristique avec les moyens de production. Car la suprématie de la classe dominante — et primitivement aussi ses privilèges politiques — n'a plus son fondement comme jadis à l'époque des « états », dans des privilèges héréditaires ; elle se base uniquement sur la possession du capital, c'est-à-dire des moyens de production, qui avec l'aide du travail salarié des classes prolétariennes, servent à l'acquisition de nouveaux capitaux. Par conséquent, alors qu'avant l'époque du capitalisme industriel les aspirations des classes inférieures pouvaient se limiter à la suppression des privilèges héréditaires des classes dominantes, les revendications des classes prolétariennes doivent désormais, en partant du même concept juridique, prendre un caractère beaucoup plus

radical. Dès lors l'idée du mouvement de classe pour l'instauration d'une société sans classe, devient inséparable du socialisme; et cette idée implique que la transformation correspondante du régime de la propriété doit abolir la séparation économique entre une classe capitaliste propriétaire des moyens de production et une classe de travailleurs salariés, dépossédés de ces moyens.

L'idée de socialisation acquiert ainsi des contours beaucoup plus précis, aussi bien en ce qui concerne ses limites qu'en ce qui concerne son contenu positif.

Ses limites résultent de ce fait qu'étant née de la protestation contre la séparation capitaliste du travail et de la propriété, elle trouve son point culminant dans l'aspiration exigeant l'expropriation des expropriateurs, c'est-à-dire la socialisation de ces moyens de production — et de ceux-là seulement — dont la propriété n'est plus entre les mains de ceux qui les utilisent comme instruments de travail. Au delà de cette limite reste donc non seulement la propriété privée des moyens de consommation, mais encore la propriété privée des moyens de production, qui — comme dans le cas des paysans, des artisans et de tout travailleur indépendant — servent à leurs propriétaires comme instruments de travail. A ces producteurs indépendants doit être laissée la liberté de chercher à s'associer ou non pour des buts économiques précis; seule doit être socialisée la propriété de ces moyens de production pour lesquels la séparation sociale de propriété et de travail salarié, aussi bien que la socialisation (ou coopération) du travail, sont déjà des faits accomplis — et tel est le cas pour les grands organismes de l'industrie.

Mais cette propriété doit être socialisée et non pas seulement nationalisée. La relation de droit privé qui subordonne le travail salarié ne doit pas être remplacée par une subordination de droit public, par un simple transfert à l'Etat des fonctions patronales du capital privé. Pour la socialisation l'Etat doit être simplement l'autorité établissant le droit, sur le fondement duquel s'édifie une forme de production sans classes hiérarchiques. La socialisation implique beaucoup plus qu'un simple élargissement du pouvoir économique de l'Etat à l'intérieur d'un ordre social basé sur la suprématie de la classe détentrice du capital; elle suppose que ces classes possédantes soient dépouillées de leur hégémonie, et que par conséquent l'Etat lui-même soit au service de fonctions et de fins toutes différentes.

La socialisation de la propriété ne peut donc être séparée de la socialisation du pouvoir législatif, incarné dans l'Etat. Le sens de cette socialisation, c'est de réaliser le plus haut degré possible de liberté, c'est-à-dire l'autonomie juridique. En ce sens les fins de la démocratie sont inséparables des fins du socialisme moderne. En effet la démocratie peut encore revêtir des formes tout autres que la forme parlementaire; mais ces autres formes ne pourront se justifier devant le socialisme que dans la mesure où elles se révéleront aptes à réaliser la volonté d'autonomie économique et politique totale de ceux qui socialement sont encore aujourd'hui des subordonnés.

Les formes de cette socialisation sont déjà visibles d'une façon concrète, dans les institutions créées par le mouvement socialiste pour réaliser la collaboration juridique de la classe ouvrière, dans les syndicats comme organisations de producteurs et dans les coopératives comme organi-

sations de consommateurs. La socialisation signifie l'élargissement de ce droit de collaboration juridique, en un droit de détermination autonome. Elle exige la création de formes de droit public pour la propriété commune des grands instruments de production et pour l'utilisation de cette propriété par des associations de producteurs, sur l'ordre et sous le contrôle d'un État qui, par la suppression du monopole capitaliste, se transforme en un État de camarades, en un État sans classe.

Les jugements de valeur moraux et juridiques servant de fondement à ces revendications, résultent du choc entre les normes créées par les idées qui ont amené l'époque culturelle bourgeoise et la réalité sociale du capitalisme. Les normes de jugement aussi bien que leur objet sont l'aboutissement d'une évolution dont les ressorts ont été créés par la bourgeoisie. C'est toujours cette vieille idée humaniste et bourgeoise de la libération de l'homme par le travail, qui continue d'agir ici, mais maintenant sous la forme d'un système d'exigences qui se dressent contre un régime de propriété créé par la bourgeoisie capitaliste. Le nouveau principe juridique positif qu'apporte le socialisme, conduit donc à substituer un droit fondé sur le travail au droit fondé sur la propriété. Le droit du travailleur au produit intégral de son travail ne doit plus être revendiqué ainsi que jadis comme un simple droit privé; désormais une grande partie de la production, au lieu d'être un travail indépendant exécuté avec des moyens de production propres, est devenue un travail collectif avec des moyens de production impersonnels, et le travail socialisé, utilisant ces instruments de production, exige que leur propriété, elle aussi, soit socialisée.

A cette signification centrale de l'idée du droit du travail pour l'action institutionnelle du socialisme, correspond la signification centrale de l'idée de la valeur du travail pour le mouvement culturel socialiste. Le type humain que ce mouvement aspire à réaliser n'acquiert pas sa valeur, comme il arrive aujourd'hui, par le prestige et l'autorité que donne la richesse, mais par le service qu'il rend à la communauté. En ce sens le socialisme d'une société sans classe, par sa forme prolétarienne actuelle, prend encore le caractère d'une culture du travail qui cesse d'être prolétarienne dès que le travail, au lieu d'être la caractéristique d'une infériorité sociale, devient la valeur suprême de l'ordre social et culturel.

XIV

DU PROLÉTAIRE A L'HOMME SOCIALISTE

Il ne s'agit point d'un grand trait de suspension entre le passé et l'avenir, mais d'un *accomplissement* des idées du passé.

Karl MARX (1843).

La conception dialectique de l'évolution de la culture rend possible la solution de la contradiction apparente, résultant de la dissension entre le socialisme et la culture bourgeoise. La clef nous en est livrée par la connaissance de l'opposition croissant avec la lutte de classes entre la production culturelle et la consommation culturelle. A cela correspond le fait que le socialisme apparaît en même temps comme héritier et comme vainqueur de la culture bourgeoise : comme héritier, en face des forces productives de l'héritage culturel de l'époque bourgeoise; comme vainqueur, en face de l'engourdissement de la consommation culturelle dans le style de vie de la bourgeoisie actuelle.

La conception dialectique de la culture nous conduit ainsi, dans le domaine spirituel, à des conclusions semblables à celles de la conception dialectique de la société selon Karl Marx, dans le domaine matériel. Selon Marx, en effet, le socia-

lisme doit recevoir comme héritage du capitalisme les forces productives économiques : matériel technique, coopération du travail, commerce mondial, mais il doit par contre révolutionner les conditions de la production : propriété capitaliste et distinction des classes.

Dans le patrimoine culturel dont la pensée socialiste a hérité de la bourgeoisie, il faut considérer en premier lieu la conception humaniste de l'unité de la culture. La culture est un lien de la communauté humaine en trois sens : dans le présent, comme unité de destin et de responsabilité; dans le passé, comme unité de point de vue et de développement; dans l'avenir, comme unité de tâches et de fins. Rien ne révèle mieux la valeur actuellement unificatrice de la tradition du passé, que la relation de l'évolution culturelle avec une fin qui donne la direction à suivre dans l'avenir; cette orientation finale est précisément l'héritage essentiel que nous a légué le passé.

Cette relation de toute l'histoire humaine et de toute l'évolution culturelle avec une fin révélatrice du sens de la vie, confère à l'affirmation socialiste de la tradition un caractère tout différent de celle de la bourgeoisie conservatrice, car pour celle-ci la culture est moins une tâche à réaliser qu'une propriété à défendre. En ce sens Jaurès dit un jour à ses adversaires : « Nous aussi nous respectons le passé; ce n'est pas en vain que nous avons tous senti la chaleur du genre humain. Précisément ceux qui vont le plus loin et luttent pour un idéal, sont les véritables héritiers du foyer des ancêtres. Nous avons pris la flamme; vous, les conservateurs, vous ne gardez que les cendres. »

La différence essentielle entre l'homme et la

bête consiste en ce que les animaux n'héritent les uns des autres que d'instincts et de propriétés biologiques, tandis que les hommes se transmettent les uns aux autres la culture. Tel est l'unique héritage qui forme des sociétés; il n'y a pas de commerce social avec les vivants sans commerce social avec les ancêtres.

La croyance à l'unité de la race humaine et à une fin commune de son développement est une partie constitutive de cet héritage chrétien qui a agi comme un levain spirituel dans la culture de notre époque. Ce qui primitivement s'est exprimé seulement en similitude, sous la forme du mythe de la mort d'un Dieu pour la rédemption de tous, saint Augustin l'a exprimé au IV^e siècle dans une phrase qui peut être regardée comme le principe fondamental de la philosophie de l'histoire : « la série totale des générations humaines, de la première à la dernière, est comparable à la vie d'un homme qui se développe et passe par tous les âges, depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse. Voilà comment il se rencontre dans les mœurs différents degrés de vertu, en attendant le jour où paraîtra l'état parfait. » C'est ici que se trouve la racine commune de toutes les conceptions humanistes et optimistes, depuis la croyance à la libération sociale du haut Moyen Age jusqu'à la foi au progrès du « siècle des lumières », du libéralisme et du marxisme.

Celui qui comprend ainsi la continuité de la culture comme la continuité d'un devenir s'acheminant vers la perfection, ne considérera jamais l'héritage culturel comme un bien à recevoir de façon purement passive. Pour celui qui considère la culture comme une œuvre inachevée, la tradition se convertit en une force révolutionnaire. Il peut alors comprendre le sens de ce mot du

P. Sertillanges : « On ne devient le maître du genre humain qu'à condition d'en avoir été le disciple. Le novateur le plus hardi est celui qui peut s'appuyer sur la sagesse de tous. »

Par conséquent il ne peut s'agir pour le socialisme d'incorporer purement et simplement à sa doctrine les valeurs traditionnelles de notre passé culturel, humaniste et bourgeois. Ces valeurs ne sont en aucune façon transcendantales ; pour parler le langage de Spinoza, elles n'ont pas besoin d'être immortelles pour être éternelles ; elles ne peuvent plutôt se réaliser qu'en se transformant et en périssant dans le processus de leur réalisation. Marcel Déat dit très justement à leur sujet : « ...Elles sont par le prolétariat non seulement recueillies mais renouvelées, transformées, pénétrées d'un nouveau sens. Nous échappons par là aussi bien à la nécessité d'une révélation qu'à la relativisation désespérante... Mais les civilisations dont l'humanité a semé sa route sont bien à leur manière une expérience. Et si nous considérons le travail qui se fait dans l'esprit du savant, nous verrons que l'analogie n'est pas tellement lointaine. En effet, pourquoi et comment ce savant a-t-il la certitude de faire progresser la science ? C'est qu'il rassemble dans son esprit toutes les expériences passées, toutes les hypothèses, toutes les théories, et qu'il les confronte avec les données nouvelles... Ce savant a la certitude d'un progrès, il est sûr de tenir une vérité. Mais il est non moins sûr que ce stade sera un jour dépassé. Il ne s'en tient pas moins fermement à son point de vue, car il sait qu'en tout état de cause le savant de l'an 2000 ne parviendra à une notion plus exacte, plus complète, qu'à partir du point où la science est actuellement parvenue. »

Et encore « la morale ne s'est jamais démontrée au tableau noir; c'est à la suite d'un dressage continu que notre conscience s'est constituée, il y a fallu une expérience vécue. Et certes on peut prétendre que tout y est préjugé et conformisme social. Mais rien ne nous empêche d'opérer un tri, une épuration critique, de réaliser une transformation et une ascension intérieures. Comment? Simplement par cet élargissement continu de l'expérience individuelle qu'on appelle la culture. Veut-on une comparaison? Il suffit de considérer comment nous pouvons faire notre éducation artistique. Nous commençons certes par une étude purement historique des diverses formes d'art; nous replaçons les artistes et les œuvres dans leur milieu, et ce point de vue historique est en même temps relativiste. Mais nous ne nous contentons pas de cela; nous avons bien la volonté de clarifier, de purifier notre goût, d'affirmer notre sentiment esthétique, et nous y parvenons sans aucun doute par cette promenade attentive à travers les civilisations. De même notre expérience morale est susceptible d'un enrichissement indéfini. Quant à la certitude d'un progrès moral, cette expérience est susceptible de nous la fournir, la conscience avertie, éduquée, cultivée moralement, étant, toutes proportions gardées, dans la situation du savant dont nous parlions tout à l'heure. Comme lui, nous mesurons le chemin parcouru, comme lui nous avons la notion d'un progrès, comme lui nous sommes certains que la conscience humaine découvrira ou créera des valeurs nouvelles plus hautes, mais cette perspective ne nous ôte pas le sentiment d'un devoir immédiat et impérieux, car là non plus le progrès ne se fera qu'à partir

de la civilisation que nous aurons contribué à consolider ou à instituer. »

A ces développements Marcel Déat ajoute la reconnaissance expresse de la thèse soutenue par moi en 1926, selon laquelle le socialisme a emprunté toutes ses normes de jugement à l'héritage de la culture bourgeoise. Mais cette thèse ne fait que corroborer une idée que Jaurès mit tout particulièrement en avant lors de sa polémique contre l'interprétation matérialiste de la conception marxiste de l'histoire par les successeurs de Marx. Il serait d'ailleurs injuste de taire que beaucoup de marxistes orthodoxes ont eux-mêmes soutenu des idées semblables. Lénine a plus d'une fois protesté contre l'idée que « l'on puisse être communiste sans s'être assimilé le savoir accumulé par l'humanité, car le communisme n'est pas autre chose que la « continuation de ce savoir ». Qu'il s'agisse en réalité de toute autre chose que d'un pur savoir, c'est ce qu'ont très bien vu d'autres communistes. Trotzki, par exemple, dans son travail sur *Littérature et Révolution* a souligné par rapport à l'ensemble de l'évolution culturelle l'étroite liaison de tradition et révolution, et reconnu « la négation futuriste exagérée du passé, non comme l'esprit révolutionnaire du prolétariat, mais comme un nihilisme de bohème ». Et Lunatcharsky a écrit ce qui suit aux dogmaticiens de la culture prolétarienne : « Il y a des gens qui croient que toute diffusion de la science « ancienne » et de l'art « ancien » signifie un compromis avec le goût bourgeois, une servilité perverse, un empoisonnement du jeune organisme socialiste par le sang du vieux corps en décomposition... Non, je le répète pour la millième fois, le prolétariat doit s'assimiler toute la culture humaine, parce qu'il

est une classe historique. Il doit aller de l'avant, en compagnie de tout le passé. Repousser l'art et la science sous prétexte de leurs origines bourgeoises est aussi absurde que de détruire les machines industrielles et les chemins de fer pour la même raison. »

Des avertissements de ce genre auraient plus de chances d'être entendus si le marxisme ne s'obstinait pas à considérer toute la production culturelle « non prolétarienne » comme l'expression idéologique des intérêts de la bourgeoisie. On ne sortira des contradictions et de la confusion régnant ici, qu'à la condition de se décider pour une critique radicale de la théorie de la suprastructure en général. La supposition que les « manifestations spirituelles » ne sont qu'un reflet des « phénomènes matériels », que les idées ne « reflètent » simplement que des intérêts, est tout entière insoutenable. Elle rend impossible non seulement toute juste compréhension du passé culturel bourgeois, mais encore toute intelligence exacte de la culture socialiste à venir. Il faudrait ramener le problème du rapport entre les intérêts et l'idée au point où le jeune Marx l'avait situé, lorsqu'il était arrivé à comprendre que l'idée sans un intérêt derrière elle manque de force, qu'en conséquence l'idée socialiste elle-même ne peut se réaliser sans s'enraciner dans des intérêts qui sont nés du destin des masses et par là représentent une nécessité sociale. Cette façon de poser la question était exacte; mais dans tout ce que le marxisme lui a depuis lors trouvé comme réponse, il y a beaucoup de faux.

Le premier pas à faire pour surmonter ces erreurs, c'est de reconnaître que, tout au moins dans les classes et dans les mouvements de masses en général, il n'y a pas un intérêt qui soit

déterminé sans équivoque par la situation économique. Est un intérêt toute direction de l'attention vers un objet qui se présente à nous comme moyen de satisfaire un besoin ayant une valeur positive. Déjà le conditionnement subjectif de cette valeur implique que les intérêts ne sont pas déterminés par la situation du milieu, mais par la façon dont les hommes se comportent avec leur milieu. Ce comportement dépend aussi bien de la situation du milieu que des besoins existants et des aspirations, qui de leur côté sont influencées par des idées, des jugements, des sentiments du droit et de la justice et par des sentiments de valeur eux-mêmes traditionnels ou suggérés.

L'intérêt de classe du prolétariat pour la réalisation de ses revendications socialistes suppose également quelque chose de tout différent que l'intérêt économique du vendeur de travail pour les meilleures conditions possibles de vente. Il exige un choix entre les intérêts particuliers et généraux, immédiats et lointains, inférieurs et supérieurs, et ce choix ne peut être fait qu'en vertu d'une décision du sentiment, c'est-à-dire pour des motifs dictés par des jugements et des sentiments de valeur. L'intérêt du prolétariat comme classe, intérêt que ne sépare aucune limite professionnelle ni officielle, est en réalité diversifié par de nombreuses différences et oppositions d'intérêts acquisitifs. Il n'est homogène qu'en ce qui concerne la révolte contre le règne des classes; mais ce n'est point là un objet existant, comme les valeurs sur la réalisation desquelles sont orientés nos intérêts économiques; c'est une fin que se représente l'esprit. Pour obtenir cette fin, les prolétaires doivent être prêts dès maintenant à sacrifier des intérêts économiques puissants et urgents; c'est à cette condition

seulement que le socialisme peut faire siens leurs intérêts de classe.

Il y a en réalité pas mal de conceptions des intérêts prolétariens, qui naissent exclusivement du destin du prolétariat comme classe, sans pouvoir être qualifiées pour cela de socialistes. Tel est par exemple le cas, lorsque les ouvriers des arsenaux, pour améliorer les conditions de travail, appuient la propagande des fournisseurs de flottes de guerre en faveur des armements; lorsqu'un groupe organisé d'ouvriers professionnels essaie, par la voie syndicale, d'améliorer sa situation aux dépens des ouvriers non-qualifiés; lorsque les mineurs réclament une élévation de salaires, à l'aide d'une politique de monopole ou d'un protectionisme portant préjudice au consommateur; ou encore lorsque les ouvriers d'un pays participent à une guerre, dont on attend un accroissement de la puissance économique de ce pays. On ne peut regarder comme socialistes que les efforts orientés vers les intérêts généraux du prolétariat, sans distinction de nationalité ni de branche de production, efforts dirigés même dans le sens de l'intérêt de tous les hommes travaillant, car une politique qui ferait des ouvriers industriels une classe privilégiée à l'égard, par exemple, des agriculteurs, ne serait pas une politique socialiste.

Mais cet intérêt général ne coïncide nullement de lui-même avec les intérêts économiques existant en fait aujourd'hui, c'est-à-dire avec les besoins actuellement ressentis par les masses travailleuses. Pour l'action socialiste ces besoins et ces intérêts ne sont qu'une matière brute à laquelle il convient de donner une forme, le point de départ d'une activité qui de la multitude divergente des intérêts prolétariens fera peu à peu,

par voie expérimentale, pour ainsi dire, un intérêt général homogène.

L'idée centrale et vraie de la doctrine marxiste de la conscience de classe du prolétariat consiste à donner au socialisme la tâche de mettre en évidence les intérêts communs à tous les prolétaires, par la pratique de la lutte pour ces intérêts, et en faisant de ceux-ci le pivot central du mouvement. C'est seulement parce qu'au terme de ce processus l'intérêt s'attache à la réalisation internationale d'une société socialiste, qu'il est permis d'affirmer la coïncidence de l'intérêt général du prolétariat et de l'intérêt général de l'humanité.

Les revendications institutionnelles du socialisme doivent donc à la fois partir des intérêts existants et s'acheminer à travers les idées vers des buts non encore réalisés. Tout l'art de la politique socialiste, dont la fin ultime doit être l'éducation socialiste par l'expérience de l'action, consiste dans chaque cas à édifier sur de solides piliers un pont reliant l'intérêt et l'idée. La direction et le rythme de l'action progressive sont donc à régler de telle sorte que les pieds n'aillent pas errer là où la tête ne le veut pas, et que de son côté la tête ne précipite pas le mouvement des pieds, les exposant ainsi à trébucher. Dans la succession historique des événements, le mouvement institutionnel apparaît ainsi comme une approximation progressive de la réalisation d'une idée. A cela correspond cette progression psychologique par laquelle l'action elle-même, en agissant sur les masses, illumine peu à peu leur conscience, et développe leurs intérêts privés capitalistes, leurs intérêts de groupe, en un intérêt socialiste universel, c'est-à-dire transforme

finalement leurs motifs intéressés en motifs idéaux.

C'est justement parce que dans la situation actuelle du mouvement — à la différence de l'époque de Marx — l'opportunisme intéressé à pris à tel point la préséance, que pour accomplir la tâche assignée par Marx il faut, même dans la politique, donner la prépondérance au rôle directeur de l'idée. Déjà en raison du morcellement progressif du monde par la faute du nationalisme, la réalisation de l'intérêt commun du prolétariat et de la conscience internationale de classe n'est pas possible sans une direction vers un but qui dépasse de très haut n'importe quel intérêt national.

L'union de l'idée socialiste et des intérêts prolétariens n'est donc pas un point de départ déjà donné, mais une fin à réaliser, et l'intérêt prolétarien n'est pas un principe configurateur, mais une matière à laquelle l'idée doit donner sa forme.

Si cela peut s'appliquer à l'action institutionnelle, bien qu'elle naisse toujours des besoins actuels des masses, à plus forte raison cela vaut-il pour le mouvement culturel qui vise à transformer ces besoins et l'ordre social qui les détermine. Il est d'autant plus nécessaire de choisir ici pour guide l'idée et non pas l'intérêt, que, pour ce qui touche à la réforme de la vie, les besoins actuels et les intérêts des masses ouvrières, nés en elles de leur position de classe inférieure, tendent principalement à adopter le genre de vie dominant, c'est-à-dire tendent à l'embourgeoisement culturel.

Sans doute ne faut-il point entendre par là que la lutte des travailleurs pour de meilleures conditions de vie et de travail, étant commandée par

des objets et des intérêts qui appartiennent à l'ordre existant et aux valeurs actuelles, doit nécessairement conduire à l'embourgeoisement. Cela signifie seulement que les soucis de cette lutte impliquent une tendance qui ne peut être surmontée que dans la mesure où l'on est d'ores et déjà capable de transformer par l'idée socialiste l'orientation des intérêts et des besoins.

L'accès du prolétariat à de meilleures conditions de vie et son embourgeoisement culturel sont deux choses totalement différentes. Certes, elles sont souvent confondues parce qu'au cours des dernières décades elles se sont produites comme des processus simultanés, entre lesquels il y a eu beaucoup de points de contact et d'influences réciproques. Pourtant elles ne coïncident pas, et l'un des processus ne peut être considéré comme la cause réelle de l'autre. L'embourgeoisement culturel de la classe ouvrière s'est produit par exemple depuis 1919 non seulement dans les pays comme la Belgique, où la classe ouvrière a réalisé une ascension sociale par comparaison avec le temps d'avant-guerre, mais aussi dans des pays comme l'Allemagne où elle a perdu en bien-être. D'autre part la Révolution russe nous offre un exemple de ce que peut être une rapide ascension sociale du prolétariat, sans que celui-ci prenne comme modèle le genre de vie de la bourgeoisie.

L'ascension sociale, qui se traduit par un temps plus court de travail, un niveau plus élevé de vie matérielle, une meilleure condition juridique, etc., signifie la possibilité de mieux satisfaire les besoins de différentes sortes. De la direction de ces besoins vers des valeurs et des objets déterminés, il dépend que ce processus soit accompagné ou non d'embourgeoisement culturel.

En fin de compte, ce qui décide c'est le caractère des motifs. Si les choses désirées tiennent simplement leur valeur de cet ordre sur lequel repose la supériorité supposée du style de vie bourgeois — par exemple les marques extérieures de position et de prestige social — alors l'ascension sociale ne fait que favoriser l'embourgeoisement. Si au contraire les choses désirées sont des choses dont la valeur repose sur des besoins humains universels — comme l'affranchissement d'heures de travail excessives, de la faim et de l'infériorité juridique — alors il s'agit bien d'une ascension sociale en soi, qui n'a rien à voir avec l'embourgeoisement.

Quand on ne souffre plus de la faim ni de la fatigue, quand on peut acheter assez de charbon et de vêtements chauds pour passer l'hiver, on peut alors vraiment parler d'une ascension sociale. Un logement plus spacieux, plus clair et plus sain, une nourriture meilleure et plus variée, des occasions plus fréquentes de respirer l'air libre, des vêtements et une lingerie plus propre, du savon pour la toilette, le moyen de se libérer d'un travail domestique pénible et monotone (eau courante au lieu de pompe commune, électricité au lieu de pétrole, etc.), toutes ces améliorations et mille autres semblables, petites et grandes, qui malheureusement n'ont pas encore été réalisées sur une assez grande échelle, représentent une valeur culturelle aussi générale que la santé elle-même ou que l'application du principe économique du moindre effort. L'émancipation juridique et l'élévation morale, qui au cours des deux ou trois dernières générations ont accompagné la lutte de la classe ouvrière pour l'amélioration de sa situation matérielle (par exemple la conquête de l'égalité des droits civi-

ques, l'estime de soi-même relevée par le droit de réglementation syndicale, le recul de l'alcoolisme comme phénomène concomitant de la misère, du surmenage occasionné par un travail excessif ou par le désespoir), tout cela représente aussi une création de valeur universelle pour tous les hommes.

L'embourgeoisement ne consiste donc pas à convoiter les choses qui sont en la possession de la bourgeoisie et qu'il faudrait lui arracher avec violence: loisirs, rentes, droits, positions, etc. Même la plus matérielle de ces choses peut être désirée pour des motifs ne manifestant nullement une disposition d'âme matérialiste chez ceux qui les désirent. La lutte pour le pain est une lutte pour des valeurs idéales, universellement humaines, si le manque de pain signifie manque de liberté, si, en d'autres termes, la pauvreté signifie un attentat à la dignité humaine par des soucis avilissants et la dépendance sociale, par l'exploitation économique et l'humiliation d'une classe. Il n'y a donc embourgeoisement que si le motif pour lequel est désirée l'ascension sociale, n'est rien d'autre que le désir de s'approprier le style de vie bourgeois. Mais le style de vie n'est pas déterminé par la quantité de rentes ou de bien-être. Il consiste en une orientation finale et en une conception de la vie qui s'impose comme norme à une classe sociale, et qui engendre une hiérarchie de valeurs éthiques et sociales, accompagnée de certains traits de caractère et de certains besoins, de certaines coutumes, de certaines règles dans l'usage des biens, de symboles particuliers d'amour-propre collectif.

Mais même en ramenant ainsi l'embourgeoisement culturel du prolétariat à sa véritable signification, il demeure évident que l'ensemble des

motifs du mouvement ouvrier avec ses intérêts favorise cette tendance, car il facilite à la conscience la justification de besoins et de désirs nés tout autant de l'adaptation au milieu capitaliste que de la lutte contre ce milieu. Que ces motifs soient fondés sur les intérêts qui ressortent de la situation économique du prolétariat, cela n'offre pas encore un point d'appui permettant de distinguer les intérêts qui inclinent aux valeurs universellement humaines poursuivies par le socialisme, et ceux qui sont dirigés sur les valeurs de consommation bourgeoise.

Or, c'est précisément la plus grave lacune à combler dans la doctrine socialiste des motifs, spécialement dans la doctrine de Marx, si l'on veut harmoniser les buts du mouvement culturel ouvrier avec ceux de la lutte de classes socialiste en général. Elle ne peut l'être qu'à l'aide d'une doctrine ébranlant dans sa racine le dogme de la suprastructure spirituelle.

Nous ne pouvons d'ailleurs plus nous contenter du problème tout général de la relation des idées avec les intérêts. Si Marx lui-même dans ses efforts pour utiliser les intérêts prolétariens comme moyen de réaliser l'idée socialiste, malgré l'unité des idées et des intérêts posée à juste titre comme fin, n'a pu parvenir ni théoriquement à une doctrine des motifs psychologiquement consistante, ni pratiquement à une confirmation de ses espoirs par l'expérience du mouvement, il faut chercher la cause de cet échec avant tout dans la défectuosité de son point de départ. Il a posé la question de façon beaucoup trop abstraite, comme s'il s'agissait seulement de l'idée et de l'intérêt, sans donner assez d'importance à la différence concrète de valeur entre les différentes classes d'intérêts et d'idées. Dans

sa lutte contre la matérialisation des concepts par la philosophie spéculative, il ne s'est pas libéré assez des formes catégoriales de cette pensée matérialisée. Sa tendance à l'abstraction, qui lui fut si utile comme moyen de vision systématique pour fonder philosophiquement sa doctrine, l'a par ailleurs empêché de voir justement la variété des processus réels dans l'influence réciproque des idées et des intérêts.

De son temps ce défaut n'était pratiquement pas si grand, parce qu'il s'agissait avant tout d'arracher le voile idéologique qui recouvrait les intérêts capitalistes, et Marx y a excellé magistralement; malheureusement, durant la seconde moitié de sa vie, il fut poussé par là même à ne voir le problème général, exactement posé tout d'abord, que du point de vue de la critique des idéologies bourgeoises. Le contre-coup en fut sensible chez ses successeurs, lorsqu'ils se trouvèrent en face d'une situation dans laquelle l'évolution du mouvement ouvrier, d'une part à la suite de la tendance au réformisme et à l'embourgeoisement, posa le problème de la formation idéologique du prolétariat, et d'autre part, comme conséquence de l'entrée dans une phase constructive en ce qui concerne la structure sociale et la culture, mit à l'ordre du jour le problème de la configuration socialiste des idées.

Ces problèmes sont devenus urgents, aussi bien du point de vue de l'action institutionnelle que du point de vue culturel; nul moyen de les résoudre sous la forme d'une question générale concernant la relation causale entre les idées et les intérêts. Il s'agit maintenant du contenu positif de l'idée socialiste, tant par rapport à l'ancien idéal de transformation sociale que par rapport au nouvel idéal de configuration de la vie; il

s'agit de la relation de cette idée avec les intérêts et les besoins contradictoires que suscitent chez les travailleurs le milieu social où ils vivent et l'état du mouvement ouvrier; il s'agit enfin d'une série de décisions concrètes qui doivent rendre possible l'estimation des intérêts existants à la mesure d'une idée, permettant de choisir entre eux, de travailler pour eux ou de lutter contre eux.

Si l'unité désirée par Marx entre l'intérêt et l'idée reste posée comme une tâche concrète pour le socialisme, cela n'interdit pas à la doctrine socialiste de s'informer historiquement auprès du passé, comment tous les grands mouvements sociaux qui ont abouti (comme ce fut le cas pour la bourgeoisie) à l'ascension d'une classe nouvelle et à la naissance d'un ordre social nouveau, apparaissent simultanément comme une réalisation d'idées et d'intérêts. Mais cela n'a rien de commun avec la question générale de savoir s'il faut chercher les causes dernières dans les idées ou dans les intérêts. On peut éternellement disputer là-dessus avec des mots, mais cette dispute ne nous fait pas avancer d'un pouce dans la connaissance des relations historiques, réelles et concrètes. Au contraire cette dispute contribuera — comme le montre l'exemple du marxisme — à détourner l'attention des véritables connexions historiques et psychologiques, pour porter le problème — contrairement aux intentions de Marx — dans les ornières de la pensée purement spéculative et déductive.

La considération réelle et inductive des faits historiques, tels qu'ils se peuvent observer par exemple dans le développement de l'époque bourgeoise, nous ouvre la voie de conclusions pratiquement importantes en ce qui concerne la

relation des idées et des intérêts dans le socialisme moderne. Les faits historiques nous montrent que ni les idées ni les intérêts ne sont les causes ultimes de l'évolution. Jamais ils n'autorisent un jugement sur ces causes. Ils démontrent seulement que les idées d'après lesquelles les hommes essaient de modifier le monde qui les entoure, sont influencées dans leur développement aussi bien par les variations du milieu que par les intérêts collectifs des classes et des masses.

En outre, il y a une influence immédiate des idées sur les intérêts, tel fut le cas, par exemple, dans la bourgeoisie précapitaliste pour l'influence qu'exercèrent les idées religieuses de la Réformation sur les orientations économiques, ou encore, au moment de l'éveil du prolétariat, pour la participation des idées socialistes à la formation des intérêts de classe; mais il y a aussi une influence des intérêts sur les idées, dont les mêmes époques et les mêmes événements peuvent fournir des exemples. Nous pouvons, certes, reconnaître dans ces idées qui se manifestent comme des impulsions autonomes, en s'opposant à l'ordre constitué et aux intérêts préexistants, un caractère de forces productives et, pour autant, de causes véritables des faits; mais cela ne vaut que par rapport à des idées déterminées, et dans une connexion causale qui se limite à un groupe de phénomènes, de sorte qu'est exclue la possibilité de remonter à l'infini l'enchaînement causal des phénomènes de ce groupe. Lorsque le thème de recherche d'un historien est la naissance de *telle* poule déterminée, il peut lui assigner comme cause *tel* œuf déterminé; s'il s'agit de la ponte de l'œuf, il peut désigner la poule comme cause. Mais veut-on

savoir qui était là le premier, l'œuf ou la poule? Cette question n'est pas encore touchée; on ne peut pas lui donner de réponse par un procédé déductif, qui tente de remonter la chaîne des causes depuis la première jusqu'à la dernière.

Si pourtant nous ne pouvons pas nous contenter de la considération isolée d'un groupe de phénomènes, c'est que nous pouvons considérer également la relation entre la poule et l'œuf du point de vue de l'évolution de l'espèce. Mais il n'est plus alors question de savoir qui était là le premier, ni même comment certaines circonstances déterminées font que la poule agit sur l'œuf, ou inversement; il s'agit plutôt des variations dans la relation entre les circonstances du milieu d'une part, et certains faits et propriétés déterminées de la poule et de l'œuf d'autre part. Transposons dans le problème des intérêts et des idées; il s'agit alors d'une question cardinale : la question des causes de ce phénomène que dans certaines situations déterminées (celles qui dominent principalement lors de la phase ascendante de la culture) les idées se développent dans la même direction que les intérêts qui se réalisent dans les institutions, tandis que dans d'autres situations (celles qui caractérisent particulièrement les phases critiques de la culture), la production d'idées se développe dans une direction contraire.

A cette question, la considération de l'époque culturelle bourgeoise, qui nous a conduits à reconnaître les causes sociales du conflit de la culture avec son opposition croissante entre les forces productives spirituelles qui continuent d'agir et les idéologies de consommateurs, offre une réponse dont la valcur ne se limite pas à cette époque. Là où les intérêts apparaissent

comme un moyen de réaliser les idées qui sont déjà arrivées antérieurement à trouver leur expression, on peut placer les idées au principe de la série des causes d'un groupe d'événements déterminés; là au contraire où certaines notions déterminées peuvent être expliquées avec force démonstrative par une adaptation à une situation des intérêts antérieurement créée, on peut considérer l'intérêt comme cause des idéologies; mais dans l'un et l'autre cas chaque relation doit être expliquée par les conditions d'un seul et même milieu. Et de son côté cette situation du milieu ne peut être conçue ni comme seulement matérielle ni comme seulement spirituelle, mais elle comporte des facteurs et des forces productives aussi bien matérielles que spirituelles, un héritage culturel et des institutions venant du passé.

Le lien entre l'évolution des intérêts et l'évolution des idées ne consiste pas, en effet, seulement dans la nécessité logique d'admettre des causes communes, qui résident dans la situation générale du monde environnant. A la communauté de ces causes correspond une communauté de certains effets qui, tant pour la transformation des idées que pour la transformation des intérêts, offrent une base homogène. Cette base, il faut la chercher dans la subconscience collective.

Formation d'idées et formation d'intérêts sont des processus psychologiques qui peuvent être conçus en principe comme des réactions du sujet aux excitations du milieu. Pour que les idées conçues par un cerveau se réalisent en s'incorporant aux intérêts des masses, il suffit que le propriétaire de ce cerveau connaisse d'un côté exactement les excitations du milieu qui agissent sur les masses, et qu'il manifeste d'un autre côté

un genre de capacité de réaction qui corresponde à celui des masses. Lorsque ces deux conditions sont remplies, l'idée n'apparaît plus alors que comme la conception consciente d'un jugement, qui considère les intérêts comme des besoins. Mais jugements et besoins supposent également une réaction sentimentale qui, comme telle, s'accomplit dans la subconscience. Alors, décident les sentiments de valeur qui sur la base d'une nature humaine déterminée et d'un héritage culturel donné, représentent une capacité déterminée de réaction. Ce qui dans une situation donnée est un élément commun, apparaît comme un contenu constant de la subconscience collective.

Les variations de la subconscience collective donnent le déterminateur commun pour les formules qui peuvent exprimer les relations de dépendance réciproque dans l'orientation évolutive des idées et des intérêts. Leur recherche est une tâche qui n'a été entreprise que depuis peu d'années par la science. Le matériel de connaissance qui serait nécessaire pour dominer entièrement cette question, est encore réparti entre différentes disciplines très spécialisées, dont les méthodes et les formes d'expression rendent difficile l'obtention de résultats communs.

L'histoire nous livre certains faits — par exemple le fait de l'acceptation des sentiments de valeur chrétiens, humanistes, démocratiques, par le prolétariat moderne, sous l'influence des siècles de traditions et d'institutions anciennes — mais elle ne se soucie pas des processus psychologiques par lesquels cette acceptation s'accomplit. La « sociologie du savoir » constate l'influence de certaines situations du milieu social sur des processus déterminés de la conscience individuelle, mais par manque de méthode psy-

chologique d'une part, faute de tenir compte des processus de la subconscience des masses d'autre part, elle n'arrive, dans la plupart des cas, qu'à des affirmations dogmatiques sur les relations causales générales, sans analyse suffisante des processus individuels et concrets. La « psychologie des profondeurs » (*Tiefenpsychologie*) qui de la psychothérapie analytique a dirigé son attention d'abord sur le rôle décisif de la subconscience, ensuite sur le contenu collectif de cette subconscience, est encore trop préoccupée par l'étiologie et les troubles sanitaires pour pouvoir appliquer avec succès ses méthodes aux grands phénomènes collectifs de l'histoire sociale et spirituelle. Seule la psychologie des peuples primitifs, cette branche issue de ce que l'on appelait autrefois « psychologie ethnique » (*Völkerpsychologie*) a su réaliser une meilleure adaptation de ses méthodes à l'objet de ses recherches, aussi a-t-elle obtenu des résultats plus satisfaisants, bien qu'ici fassent encore défaut maintes conditions préalables pour le passage du traitement ethnographique au traitement proprement historique. C'est pourquoi l'on tâtonne encore des côtés les plus divers, et beaucoup parmi les résultats obtenus sont encore incertains et obscurs. La seule chose sûre, c'est que là, dans ce domaine connu depuis peu, mais complètement accessible aux recherches scientifiques, se trouve la clef du problème central que Marx avait compris, mais qu'il n'avait pas résolu : sur quoi se fonde et comment se réalise la correspondance entre les ressorts de l'évolution historique qui d'un côté s'accomplit comme une dialectique de la lutte des intérêts, et d'un autre côté comme une dialectique de la lutte des idées ?

Mais si nombreuses que soient les difficultés

inéclaircies dans l'état actuel du socialisme, nous avons le droit du moins d'avancer cette affirmation: la réalisation du socialisme par la lutte des intérêts de classe est liée à une condition, c'est que ces intérêts soient dirigés et formés par l'idée socialiste, c'est-à-dire par une cohésion des sentiments de valeur et de l'idée du but. Et nous pouvons tenir pour démontré que cette idée, tant par son origine que par son but, est d'une valeur universellement humaine, puisque les sentiments de valeur qui lui servent de fondement s'appuyent sur la tradition humaniste et que son but est l'accomplissement des revendications humanistes en faveur de la propre réalisation de l'humanité par l'autonomie des personnes.

Passant maintenant aux problèmes spéciaux du mouvement culturel socialiste, nous déduisons de ce qui précède la possibilité de surmonter le divorce régnant encore aujourd'hui dans la doctrine socialiste de la culture entre le mouvement de classes et les fins de l'humanité.

Trotsky lui-même n'a pu dominer complètement ce conflit, bien qu'il ait contribué plus que tous les autres marxistes à la critique de ceux qui s'imaginent que le mouvement culturel socialiste puisse être fondé sur les motifs économiques et politiques de la lutte de classes du prolétariat.

Trotsky a vu très clairement que la culture dite prolétarienne, pas plus que la culture dite révolutionnaire (sous laquelle on englobe les phénomènes concomitants de la période de révolution), ne représentent une culture socialiste. « Il n'existe pas de culture prolétarienne », dit-il pertinemment, car dans la société capitaliste le prolétariat est objet et non point sujet de l'évolution culturelle, et « elle n'existera même pas », parce qu'un tel état ne peut prendre fin que dans

une société sans classe, donc sans prolétariat. Même pendant la révolution « on ne peut parler de l'édification d'une culture socialiste; le prolétariat est alors trop absorbé par ses luttes révolutionnaires et ses tâches organisatrices, pour pouvoir être le créateur et le soutien d'une culture autonome. La tâche d'une « culture prolétarienne », comme mouvement pour « l'élévation du niveau culturel de la classe ouvrière » est donc encore essentiellement une « assimilation des éléments fondamentaux de la culture *pré-prolétarienne* », conformément, certes, à un critère politique et non proprement culturel. La répercussion culturelle de la révolution se manifeste principalement dans la classe intellectuelle, en tant que classe culturellement avantagée, plus contemplative et de moindre activité politique. Les thèmes de la création artistique et littéraire sont bien empruntés à la révolution prolétarienne, et quiconque comprend « le sens de l'époque » se sent inspiré par elle, mais le style et les formes lient ces efforts aux courants généraux de l'intelligence européenne (futurisme, constructivisme, etc.), à l'influence desquels sont également soumis les poètes et les artistes sortant des rangs du prolétariat.

Par conséquent il ne reste, selon Trotsky, que deux conceptions possibles de la culture socialiste: le mouvement culturel socialiste du temps présent et la culture de la société socialiste à venir.

Il entend par mouvement culturel socialiste les productions où se trouvent unies les nouvelles formes de création intellectuelle et les idées socialistes, telles qu'elles se manifestent partiellement en Russie dans la collaboration des intellectuels avec la révolution prolétarienne. Bien

que Trotsky, au lieu de parler de l'idée socialiste, emploi de préférence des expressions telles que « sens historique du temps », « pression des forces profondes », « sentiment révolutionnaire », « foi créatrice en l'avenir », sa conception fondamentale ressort nettement : c'est que, sous la double influence de l'évolution artistique autonome et de la décision de la conscience sociale, peuvent naître dès aujourd'hui des créations culturelles qui aient un caractère socialiste. Pourtant il ne s'agit pas encore là d'un nouvel état culturel, mais de l'amorce d'une évolution, d'un devenir long et compliqué, d'une simple « préparation ». Une révolution comme la révolution russe suscite en effet tout cela, du moment qu'elle met les intellectuels devant la décision pour ou contre le socialisme, mais en même temps aussi elle l'entrave, en rendant difficile la participation active des éléments prolétariens absorbés par d'autres tâches. Trotsky voit donc ce mouvement culturel socialiste comme un phénomène essentiellement « européen », même dans la mesure où ce mouvement se trouve sous l'influence de la révolution russe; « à l'époque de la révolution française aussi, les plus grandes œuvres qui reflétèrent directement ou indirectement la Révolution, ne furent pas créées par des artistes français, mais par des allemands, des anglais, etc... »

Mais la culture socialiste au sens propre se trouve pour Trotsky à la fin de ce processus, dont nous vivons seulement les premiers débuts. Alors seulement il n'y aura plus ni prolétariat, ni révolution, ni dictature, « pour la première fois » au lieu d'une « culture de classes » apparaîtra une « culture de l'humanité », où tombent enfin les cloisons « séparant l'art et la production », l'art et la nature; où « l'amitié désintéressée et

l'amour du prochain... résonneront comme de puissants accords »; « la crainte de la mort sera vaincue », de nouveau « on voudra sourire »; l'homme lui-même s'élèvera « à un type biologique et social supérieur, ou si l'on veut à un surhomme ». Cette culture ne sera pas une tyrannie exercée par la société, la nation ou l'Etat, mais une culture de la personnalité; enfin, caractérisant le style de Trotsky, occidental dans son fond, cette jolie phrase : « dans les restaurants de l'avenir on ne sera plus forcé d'aller à la *table d'hôte*, chacun pourra déjeuner à la *carte*. »

Certes, cette conception contient encore des traces de l'ancienne opposition entre le mouvement actuel et l'état final à venir. Cela tient manifestement à ce que Trotsky, en raison de son activité politique, s'est approprié la distinction entre moyens actuels et fin à venir, distinction servant de base à la théorie russe du caractère transitoire de la dictature du prolétariat. On sait que selon cette théorie, le gouvernement dictatorial, s'il doit actuellement s'opposer aux libertés démocratiques, n'est que la préparation d'un véritable gouvernement populaire et démocratique; la tactique de violence et de terreur n'est destinée qu'à aplanir la voie à un régime ultérieur de douceur et de liberté. Mais il n'y a pas à discuter ici sur ce point avec Trotsky; il a eu lui-même, entre temps, l'occasion de se convaincre qu'il n'est pas aussi facile d'apporter une solution heureuse au problème de l'adaptation des moyens aux buts, que le croit la « théorie de la transition », et qu'en sous-estimant ces difficultés on peut être conduit à quelque chose de tout autre qu'à la « Révolution en permanence ». Mais même sans l'assentiment de Trotsky, le socialisme européen a le droit, en vertu de sa toute

autre expérience du réformisme, de conclure que l'unité des moyens et du but est le grand problème théorique et pratique du socialisme actuel. La tendance que manifestent tous les « moyens » à se transformer à la longue en « buts » voulus pour eux-mêmes, la tendance de la « fin » primitive à se convertir en « idéal » de l'avenir, ce sont là des faits d'expérience que l'on ne peut bannir du monde avec des proclamations théoriques sur les « phases », « alternances de lignes », « mesures de transition ».

C'est ce que l'on ne devrait pas perdre de vue dans la doctrine du mouvement culturel socialiste. La fin doit ici s'incorporer au mouvement comme en étant le motif. Il ne convient pas de considérer encore les hommes par rapport au mouvement comme des objets prolétariens, et seulement par rapport à la fin comme des sujets humains. Le mouvement lui-même doit être conçu comme une transformation constante de l'objet, qui est le support, en sujet; il doit également, *hic et nunc*, représenter des valeurs humaines universelles dans ses revendications prolétariennes; il doit être conscient d'incarner des fins universellement humaines. La volonté d'arriver à la culture socialiste, qui sert de base à ces revendications, doit être d'ores et déjà conçue comme la volonté d'une culture de l'humanité sans classe : morale de l'humanité, à mettre dès aujourd'hui à la base de la configuration socialiste de la vie; monde de valeurs universelles, comme monde auquel dès aujourd'hui un socialiste doit donner une forme. Pour condenser dans un concept cette unité de la fin et des moyens, à la fois comme synthèse des configurations de la vie et de la société et comme synthèse du socialisme et de l'humanité, il n'y a pas de

meilleure expression que celle d' « homme socialiste ». Former l'humanité socialiste par l'homme socialiste, tel est tout le contenu du mouvement culturel socialiste, celui qui garantit l'unité du moyen — formation de l'homme — avec la fin — formation de l'humanité.

Déjà en 1844, Marx employa l'expression d'« homme socialiste », suivant le sens que ce terme avait pris au temps d'après-guerre dans la littérature du jeune socialisme allemand et du mouvement culturel socialiste : l'homme socialiste, non pas comme produit, mais comme producteur de la société socialiste.

En tant que producteur de l'ordre socialiste, l'homme socialiste est l'homme dont le comportement social — sentiments, jugements, volonté, action — est déterminé par l'idée socialiste. Ce n'est pas l'homme qui se comporte comme s'il vivait dans une société socialiste. C'est plutôt l'homme qui se comporte comme si chacun de ses actes collaborait à la réalisation du socialisme.

Dire « comme si je vivais dans une société socialiste », cela n'a pas de sens; dans la société actuelle l'ouvrier ne peut échapper à la nécessité de travailler pour un patron, sous prétexte que « dans un Etat socialiste » il n'y aura pas de patron; mais il peut être à la fois un producteur conscient et un bon socialiste, s'il agit comme si — pour employer le langage de Kant — la maxime de son action pouvait être érigée en loi universelle pour la réalisation du socialisme. En d'autres termes : il importe que dans toutes ses relations avec les autres hommes il mette en pratique tous les impératifs du socialisme qui dépendent de sa volonté. Cela concerne aussi bien le dépôt d'un bulletin de vote que l'accomplissement de ses devoirs pédagogiques en tant que père, la

solidarité avec ses camarades que la façon dont il traite sa femme, ou le travail éducatif qu'il doit exercer sur lui-même pour acquérir les capacités qu'exigent la réalisation d'une société socialiste et le fonctionnement de cette société.

Par conséquent, conformation de la vie individuelle et configuration de la vie collective, formation de l'homme et conformation de la société, ne sont point à séparer l'une de l'autre. Le socialisme supprime la différence entre morale privée et morale sociale, qui avait subsisté jusqu'à présent. Le « privé » n'est désormais pour lui que ce qui n'affecte pas nos relations avec les autres hommes. Que je préfère me reposer dans mon jardin les jours de fête au lieu d'aller me promener, que je porte un vêtement brun ou bleu, que je préfère siffler une chanson populaire au lieu d'entendre un concert classique, cela reste pour l'homme socialiste, après comme avant, une affaire d'organisation personnelle, pour laquelle il restera toujours, Dieu merci, un petit « secteur privé »; et justement, ce que veut le socialisme, c'est élargir le socialisme jusqu'au point — peut-être inaccessible, mais toujours à l'horizon — où s'évanouira la différence entre liberté personnelle et nécessité sociale, entre l'impulsion propre et les coutumes ou préceptes sociaux.

XV

LA MORALE SOCIALISTE COMME MORALE DE L'HUMANITÉ

Nous n'avons pas besoin de nous évader des frontières de l'humanité pour rester dans les frontières du socialisme.

JEAN JAURÈS.

Le christianisme est tellement révolutionnaire (il dit *non* à tout ce qui est réalisé) qu'il se séparera du socialisme quand celui-ci sera réalisé.

ANDRÉ PHILIP.

La racine commune des revendications que le socialisme pose à la société et aux personnes se trouve dans les sentiments de valeur de la subconscience collective. Les normes d'après lesquelles ceux-ci se dirigent sont des normes de valeur morale. Mais si l'on exige du socialisme qu'il définisse ces normes au moyen de principes ou de préceptes, il peut alors répondre avec le Zarathustra de Nietzsche : « Je ne suis pas de ceux que l'on peut interroger sur leur « pourquoi ». Mon expérience est-elle donc d'hier ? Il y a longtemps que j'ai expérimenté le pourquoi de mes opinions. »

Le socialisme n'a pas à inventer une nouvelle morale. Pour se donner une base, il lui suffit de la morale qui existe déjà.

Nous n'entendons par là aucune forme de morale systématique, religieuse ou non, ni une morale universelle dite « naturelle » donnée une fois pour toutes, que l'on devrait prendre éternellement comme étoile conductrice. Même la morale qui existe aujourd'hui est une morale en devenir; le progrès de l'idée socialiste représente lui aussi une partie de ses transformations et le socialisme s'intercale lui-même dans son évolution. Mais cette intercalation se réalise sous une double forme : tantôt le socialisme se rattache à une tradition existante, tantôt il collabore à la transformation de ce contenu traditionnel.

Aux époques de culture critique comme la nôtre, on constate avec une particulière évidence que l'évolution des valeurs morales constitue un processus dialectique. L'opposition qui se produit dans ce processus, correspond au fait que toutes les décisions morales sont conditionnées d'une part par une nécessité sociale et d'autre part par un jugement de conscience personnel. C'est la même opposition que J. Huizinga a en vue, lorsqu'il compare le pouvoir astreignant de la culture avec sa puissance libératrice.

Plus récemment Henri Bergson a décrit ce double caractère de la morale dans son livre sur « Les deux sources de la morale et de la religion ». « Il y a une morale statique qui existe en fait à un moment donné, dans une société donnée; elle s'est fixée dans les mœurs, les idées, les institutions; son caractère obligatoire se ramène, en dernière analyse, à l'exigence par la nature de la vie en commun. Il y a d'autre part une morale dynamique, qui est élan, et qui se

rattache à la vie en général, créatrice de la nature qui a créé l'exigence sociale. La première obligation, en tant que pression, est infra-rationnelle. La seconde, en tant qu'aspiration est suprarationnelle. » La « société ouverte » est celle qui aspire fondamentalement à embrasser l'humanité tout entière. L'histoire est une série de pas, par lesquels les « sociétés closes » se transforment en sociétés ouvertes, qui à leur tour se referment en cercles chaque fois élargis, — image qui se rapproche beaucoup de celle des « cercles du prochain » de T. H. Green.

Entre l'infrarationalité de la morale statique et la suprarationalité de la morale dynamique, il ne semble pas rester de place pour la *ratio*. Pourtant Bergson n'arrive pas à mettre hors de cause le rôle de la raison personnelle dans l'évolution des idées morales. La morale statique peut sans doute bien être justifiée après coup par la raison, soit avec des intérêts, soit autrement; elle ne peut pas être déterminée par elle, car elle présente un système de commandements qui sont dictés par des nécessités sociales impersonnelles. La morale dynamique, au contraire, consiste en « appels » qui sont adressés par des *personnes* à la conscience de chaque individu. L'efficacité de ces appels dépend de la puissance d'émotion qui les anime, et cette émotion est plus qu'une idée, parce qu'elle est « indéfiniment résoluble en idées »; mais elle ne se projette en idées et n'arrive à la conscience de l'homme que dans le jugement rationnel. C'est pourquoi la tension des forces statiques et dynamiques ne peut se résoudre que sur le plan de la raison. La vie morale devient ainsi vie rationnelle; certes, ce n'est pas la raison qui fonde la morale, mais elle est le moyen par lequel nous reconnaissons ses exigen-

ces et leur justification, et pouvons dans notre conduite pratique rétablir l'équilibre entre sa fonction liante et sa fonction libératrice.

La conception de Bergson me semble défectueuse à deux points de vue, d'ailleurs non essentiels. En premier lieu, elle n'explique qu'en partie le rôle de la raison dans la naissance de la morale dynamique. La raison est plus que l'instrument du choix entre différentes impulsions extérieures à elles; elle est à vrai dire l'origine des impulsions de la morale dynamique. Il est exact qu'aux émotions liées à ces impulsions, puissent correspondre une série indéfinie de représentations rationnelles; mais les idées sont à leur tour davantage que de simples représentations objectives; elles sont le processus même par lequel les émotions se lient aux représentations qu'elles engendrent et par lesquelles elles sont engendrées; et précisément la série indéfinie de représentations marque le caractère dynamique de l'idée, en tant que force dirigée par la raison. Cette force est la plus haute expression humaine de ce que Bergson appelle *élan vital*. Basée sur la tendance à l'universalité qui est inférente à toute idée, elle est ce qui conduit à un élargissement prolongé du cercle social et du cercle du prochain. L'évolution de la morale suppose donc que les jugements de la raison personnelle se révoltent contre la morale statique régnante et aspirent en même temps à une société « plus ouverte » et à une morale « plus ouverte ». Par là le mouvement de la morale dynamique se transporte dans la morale statique et triomphe de son inertie. « Il existe du sein de toute religion, — écrivait il y a un demi-siècle J.-M. Guyau, l'auteur de « La Morale sans obligation ni sanction » — une force dissolvante: l'indépendance du

jugement individuel. C'est elle qui amènera la décomposition graduelle de tout système de croyances dogmatiques. »

En outre, Bergson conçoit trop exclusivement l'opposition entre la morale qui oblige et la morale qui libère comme une opposition de la personne et de la société, ou, rapportée à la conception sociale qui lui sert de fondement, comme une opposition des intellectuels et de la masse. Il oublie par là que l'aspiration des esprits créateurs à une meilleure morale exprime, elle aussi, des nécessités et des expériences sociales. Les « appels » que provoque cette aspiration ne surgissent ni ne résonnent dans le vide. Il est faux d'opposer à la suprapersonnalité infrarationnelle de la morale statique, la morale dynamique, parce que celle-ci fait appel à la raison, comme un don exclusivement personnel. La raison humaine est également une force suprapersonnelle, dont le pouvoir repose essentiellement sur la valeur universelle des formes de la pensée et de ses connaissances. Or, quelle que soit la situation du milieu, ce qui est universellement humain coïncide avec ce qui est social. Aux contradictions des exigences libératrices et rationnelles de la morale dynamique avec les obligations prérationalnelles de la morale statique, correspondent les contradictions des circonstances sociales réelles avec cette morale, et la révolte contre elle des masses, victimes de ces mêmes circonstances.

La révolte de la raison contre les circonstances sociales conduit effectivement à de nouvelles revendications de la morale dynamique, mais elle doit toujours son origine au fait que ces circonstances sont reconnues comme déjà contradictoires avec les postulats de la morale statique exis-

tante. Ainsi en fût-il il y a deux mille ans, lorsque le Christ dériva la morale dynamique de l'Évangile de la contradiction qu'il avait reconnue et flagellée entre la réalité sociale et la morale statique du judaïsme; ainsi en est-il encore aujourd'hui lorsque le socialisme, reconnaissant la contradiction entre la réalité capitaliste et la morale humaniste et bourgeoise de la libre personnalité, développe les exigences morales de la solidarité et de la socialisation. C'est pourquoi — pour parler avec Bergson — le sentiment de progrès contenu implicitement dans la morale dynamique, n'est pas un sentiment pur, mais la conscience propre d'une orientation qui s'accomplit par une série de luttes sociales positives.

Aussi étrange que cela paraisse, l'inertie de la morale statique vient en aide à l'influence révolutionnaire de la raison impétueuse. Car dans cette morale statique — et c'est ce que le vitaliste Bergson sut mieux reconnaître que le rationaliste Guyau — est contenu un principe de contradiction avec l'existant qui a sa racine dans un *élan* originel, agissant sans interruption. Marx aurait dit : « dans les nécessités naturelles de la vie de l'homme non encore converti en chose par la propriété privée ». Les très petites « sociétés fermées » primitives qui reposaient sur les liens du sang, avaient encore un avantage sur les « sociétés ouvertes » ultérieures : elles ne connaissaient pas encore la matérialisation qui finit par rendre l'homme étranger à sa propre nature; leur morale exprimait plus fidèlement ce qui dans l'élan de la morale dynamique correspond à une prédestination naturelle. Ce n'est pas par hasard qu'aujourd'hui encore les jugements de valeur du « bon sens humain » sur les institutions sociales aient pris plus ou moins consciem-

ment comme base de comparaison les relations familiales; ce n'est pas par hasard non plus que tant de non-prolétaires, ayant grandi au sein de familles heureuses et aisées, aient fait leur premier pas vers le socialisme en constatant que les relations humaines dans la société ne soutenaient pas la comparaison avec celles de la famille comme société communiste primitive. Cet enracinement dans une nature humaine, qui du point de vue biologique est restée essentiellement constante, est la raison principale pour laquelle, dans le passé, il résulte du point de vue « naturel » de la morale statique une contradiction avec les institutions sociales existantes, de même que dans l'avenir une contradiction semblable résulte de l'orientation « rationnelle » de la morale dynamique.

En s'appropriant à la fois cette protestation de la nature et cette protestation de la raison, le socialisme en appelle aussi bien à la morale statique de la subconscience collective infrarationnelle qu'à la morale dynamique de la conscience personnelle suprarationnelle.

La morale statique elle-même ou morale aujourd'hui régnante, la morale de « l'homme de la rue », la « morale de l'époque », la morale comme « consensus » de la généralité ou tout au moins de la majorité à s'adapter aux nécessités sociales existantes, n'est nullement une morale capitaliste. Ce n'est pas la morale dont les normes de valeur correspondent à celles de l'ordre économique capitaliste. Elle est avant tout une morale sociale, c'est-à-dire une morale comme en a besoin tout ordre social existant pour ne pas se dissoudre dans la lutte effrénée des appétits et des passions individuelles, dans le chaos et dans la barbarie. Comme telle, elle remplit évi-

dcmmment certaines des conditions qui rendent possible le fonctionnement du régime économique capitaliste. En outre elle reflète de fortes influences capitalistes bourgeoises, pour la simple raison que les hommes vivant en société tendent naturellement à adapter leur système de valeurs à l'ordre constitué. Mais cette tendance n'est en aucune façon prédominante. Nous devons tous évidemment, pour garantir notre vie, compter avec l'argent, mais il n'y a pas un homme pour lequel soient sans prestige d'autres valeurs ou des valeurs plus hautes.

La morale statique de notre époque capitaliste n'est pas une « morale capitaliste », pour cette simple raison qu'elle repose en grande partie sur des sentiments de valeur hérités de l'époque précapitaliste. A la formation de ces sentiments de valeur ont collaboré non seulement la nature comme concept général des qualités et aptitudes biologiques, mais aussi la culture comme concept général de l'éducation de ces aptitudes à l'aide d'expériences et de connaissances transmises. Le problème de la part exacte qui revient à l'hérédité biologique et à la transformation historique est de peu d'importance, en présence de cette autre affirmation que le résultat de cette évolution représente un fait qui n'est point soumis à la détermination causale des institutions existantes. Celles-ci exercent, il est vrai, une forte influence sur ce résultat et travaillent sans cesse à le transformer, mais elles n'en sont, à aucun moment de l'histoire, l'unique cause déterminante.

L'évidence de ce fait a été souvent reconnue dans la littérature marxiste, mais il a toujours été interprété comme une « adaptation retardée » de la « suprastructure » psychologique à l'« infra-

structure » institutionnelle. La différence, que l'on s'est efforcé d'expliquer de cette façon ou d'une autre, saute particulièrement aux yeux dans le domaine des intuitions morales; dans ce cas, en effet, il s'agit de sentiments qui ont leur racine dans la subconscience et qui, en raison de leur lien étroit avec les qualités instinctives et naturelles de l'homme, sont beaucoup plus longs à se transformer que les formes de la vie sociale ou de la pensée consciente. L'expression « retardée » n'est pourtant pas exacte. Il s'en faut de beaucoup que toutes les « causes » des intuitions morales soient à rechercher dans le milieu ambiant; dans chaque situation de ce milieu celles-ci représentent plutôt quelque chose qui, procédant de causes non contenues antérieurement dans ce même milieu, doit être considéré comme une cause efficiente autonome.

C'est pourquoi, à vrai dire, la « suprastructure » morale n'est pas une suprastructure. Il serait beaucoup plus exact de penser à un corps étranger qui, ayant pénétré dans un organisme, y provoque des réactions réciproques. Tantôt c'est l'organisme social qui réussit à assimiler le corps étranger en le transformant; tantôt c'est le corps étranger qui, par la lenteur de ce processus d'assimilation, trouble cet organisme et modifie son comportement. Lorsque la perturbation excède à ce point l'assimilation qu'elle amène la destruction, alors intervient, selon l'expression que Marx a appliquée à l'intolérable opposition des forces productives et des conditions de production, « une époque de révolution sociale ».

L'effet réciproque de la morale et du milieu correspond moins à l'image de la transformation d'un corps, ralentie par l'inertie, qu'à l'image d'une force entrant en lutte avec une autre, mo-

difiant sa direction, mais non pas au point de l'annuler et de rester seule triomphante. La différence entre les deux conceptions se manifeste pratiquement en ce que l'« effet retardé » aboutit pratiquement à une adaptation de la morale aux institutions, tandis que l'« antithèse dialectique » aboutit à l'effet contraire. La seconde conception est la conception véritablement révolutionnaire et s'adapte mieux à la réalité d'une situation révolutionnaire telle que la situation actuelle, où la condamnation du capitalisme par le sentiment moral est chaque jour plus manifeste et plus violente.

Mais cette condamnation suppose une subconscience collective, dont les éléments précapitalistes ont résisté aux influences du monde capitaliste. En ce sens on rencontre à l'intérieur du socialisme moderne des motifs conservateurs, voire même réactionnaires, dans l'acception primitive du terme. Ces motifs sont particulièrement visibles au début du mouvement ouvrier socialiste, parce qu'alors l'expérience personnelle du mouvement n'avait pas encore eu le temps de fortifier la nouvelle exigence morale de la solidarité ni l'idée nouvelle du droit du travail. Mais l'action de ces motifs se fait également sentir à tous les stades de l'histoire du socialisme; on les trouve à la fois dans les sentiments de valeur dont les masses ont hérité inconsciemment du passé précapitaliste, surtout du passé féodal, et dans l'habitude des théoriciens socialistes de faire appel à la « nature primitive » de l'homme.

Ces considérations qui remontent vers le passé, représentent dans la révolte de la morale contre les institutions de l'époque, l'élément qui résulte de la continuité de la subconscience morale collective. Mais continuité ne signifie pas encore la

même chose que constance. Il s'agit en effet d'un courant continu souterrain, ce qui ne veut pas dire qu'il coule toujours dans la même direction ni avec la même force. Il se transforme d'une part, sous l'action d'une adaptation inconsciente aux institutions par l'habitude et l'imitation, d'autre part sous l'action de la conscience rationnelle qui juge ces institutions. En dernier lieu entrent en jeu les motifs de la morale dynamique qui condamnent ce qui existe au nom de ce qui n'existe pas encore.

Contrairement à la révolte des sentiments de valeur inconsciemment hérités du passé, il s'agit ici de jugements de valeur conscients. Ici la raison est à son tour reconnue comme une force participant à la configuration de la morale. Autant il est faux de déduire la morale *a priori* de la raison, autant il est juste de reconnaître dans la raison — c'est-à-dire dans la pensée critique consciente — le véritable ressort historique de ses changements. La subconscience abandonnée à elle-même ne peut exercer son jugement que sur les plans existants; l'extension réelle de ces plans et la transformation correspondante des normes du jugement ne s'accomplissent que dans la conscience, sous l'influence du développement des idées.

Ici également les révolutions sont les grandes éducatrices de l'humanité. La protestation morale qui exerce en elles son jugement sur l'ordre existant, ne devient efficace qu'au moment où les hommes prennent conscience de la contradiction entre l'ordre constitué et leurs sentiments moraux inconscients. C'est cette prise de conscience que Marx a désignée à juste titre comme le processus décisif dans la préparation des révolu-

tions sociales, et la tâche essentielle de la théorie socialiste est de la stimuler.

Ce « renversement des valeurs » a moins pour résultat immédiat de dresser de nouvelles tables de valeurs que d'enregistrer de nouveaux jugements sur les tables de valeurs existantes. Il n'y a pourtant que des jugements de valeur concrets; là où il n'y a pas d'objet réel du jugement, il ne s'agit, dans le cas le plus favorable, que de maximes dont le contenu n'est pas délimité concrètement, comme « Aimez vos ennemis », ou de formes générales du jugement moral, telles que le célèbre impératif catégorique de Kant.

Si le sentiment moral d'une époque est devenu sceptique et méfiant, comme c'est aujourd'hui le cas, à l'égard des maximes générales purement formelles, ce fait est au fond, malgré toutes les apparences, non pas un signe d'affaiblissement moral, mais au contraire un signe du renforcement des exigences morales. Les fins supérieures par lesquelles l'homme se grandit, ne sont pas tant les fins éloignées et abstraites des maximes morales, celles qu'il élève au rang d'« idéal », que les « devoirs du jour » qu'il cherche effectivement à remplir *hic et nunc*. C'est là que la morale de notre temps a adopté, sans le savoir, un bon principe du marxisme, selon lequel il faut regarder les gens à leurs mains et non à leur bouche; telle était la signification pratique de l'attaque dirigée par Marx contre les fausses idéologies du XIX^e siècle.

S'il y a eu depuis lors un progrès moral, il a moins consisté en la proclamation de nouveaux idéaux qu'en la confrontation sévère des anciens idéaux avec la réalité nouvelle. Plus on est devenu méfiant à l'égard des concepts de liberté, de personnalité, etc., créés par la bourgeoisie,

plus on s'est inspiré en pratique de leur contenu réel. Le scepticisme anti-idéaliste, qui est un symptôme secondaire de cette évolution, signifie seulement que par réaction consciente contre le grand nombre d'idéaux non réalisés, les prétentions se sont faites plus modestes; mais en pratique on a fait davantage avec cette modestie qu'avec la prétention arrogante de réaliser des idéaux trop élevés et partant trop lointains.

Tout cela ne concerne naturellement pas les institutions sociales, mais les idées généralement répandues, d'après lesquelles on juge les institutions.

Que malgré le capitalisme et ses phénomènes concomitants, il y ait à notre époque un progrès moral, c'est ce dont la morale sexuelle fournit peut-être le meilleur exemple. C'est justement ce domaine que les pessimistes allèguent de préférence pour montrer que tout va de mal en pis. Il ne manque certainement pas de faits que l'on peut interpréter comme des « relâchements » de la morale sexuelle, et bien des détracteurs de l'ordre existant soutiennent que les relations sexuelles devraient être soustraites aux normes morales. Mais si notre examen se fait plus attentif, nous verrons qu'en réalité cela signifie tout autre chose qu'une victoire de l'immoralité. Ce qui se passe actuellement dans les conceptions morales représente beaucoup moins un affranchissement des entraves morales en général, que la rupture d'une série tout à fait déterminée d'entraves, celles par exemple qui reposent sur le sentiment de culpabilité des relations d'amour physiques. Mais c'est justement sur ce sentiment que sont édifiées des mœurs et des institutions, contre lesquelles se révolte la morale sexuelle dite « émancipée ».

L'incarnation la plus importante de la morale statique de nos pères est la conception du mariage indissoluble comme forme unique des relations sexuelles qui puisse subsister sans péché devant le jugement moral. Mais pourquoi cette conception a-t-elle subi une chute aussi forte et aussi rapide? C'est parce que le mariage dans la société capitaliste représente tout autre chose que l'expression normale et réelle d'un amour authentique, qui aspire à une union aussi durable que la vie elle-même et à la formation d'une famille. La famille étant devenue une association de patrimoines au lieu de rester une communauté de travail, les véritables fondements du mariage ont disparu. La fonction de conservation sociale du mariage bourgeois en tant que communauté d'intérêts économiques ne saurait être légitimée du fait qu'elle est tempérée par l'adultère et complétée par la prostitution. En outre, ces compensations libertines, les mœurs bourgeoises en vigueur les accordent bien à l'homme, mais elles les refusent à la femme.

La protestation contre cet ordre de choses — mises à part les erreurs théoriques et pratiques qu'elle peut souvent contenir — provient la plupart du temps d'une impulsion très saine vers la sincérité et d'un désir parfaitement moral de relations amoureuses basées sur le consentement de personnes libres et égales. On accorde ainsi moins d'importance à la chasteté et à la légalité, et on en accorde beaucoup plus à la sincérité et à la dignité humaines. Ce qui se présente à première vue comme une régression de la morale sexuelle, apparaît donc à un examen plus rigoureux comme un déplacement du critère moral, de l'étroit domaine de la pudeur sexuelle individuelle et biologique au domaine beaucoup plus

vaste de la pudeur sociale. Ce qui apparaît alors comme coupable, ce ne sont plus les instincts sexuels rapportés au « moi », mais les relations avec les autres personnes et la société qui, dérivées de cet instinct, ne peuvent subsister devant la conscience sociale.

C'est ce qu'il convient tout particulièrement d'apprécier en ce qui concerne la reconnaissance plus grande de la liberté et de la dignité de la personne, de l'égalité des sexes et du droit des faibles à la protection sociale. Rien ne nous révèle mieux cet esprit que les transformations survenues dans les conceptions morales depuis l'époque à laquelle Goethe écrivit la tragédie de « Gretchen ». L'opinion publique est, en effet, devenue plus tolérante en ce sens qu'elle n'exige plus de la femme non mariée une chasteté absolue, ni du frère qu'il se fasse tuer par le séducteur de sa sœur pour venger l'honneur de la famille. Mais elle n'en apporte qu'une cruauté plus étrange à pousser à l'infanticide la malheureuse fille-mère épouvantée devant le boycottage social et à réclamer la peine de mort en châtiment de ce meurtre.

Tout cela appartient au grand courant d'idées qui tend à élargir le « cercle du prochain ». La suppression des états héréditaires par les révolutions démocratiques bourgeoises et la conquête de l'égalité civile de la femme ont créé cette situation, grâce à une conscience sociale sensible à l'humanisme, sans même qu'il y ait eu besoin de la protestation socialiste contre la division des classes. Car cette distinction des classes fait défaut depuis que la démocratie prolétarienne a supprimé les privilèges civils des classes supérieures, sanction morale qui durant des siècles avait été le soutien de la hiérarchie des classes.

C'est pourquoi les classes supérieures s'efforcent de nier que dans le capitalisme la distinction des classes soit une réalité, tandis qu'autrefois elles considéraient comme naturelle et immuable la hiérarchie des « états ». L'actuelle société de classes est en contradiction avec la morale qui a cours parmi elle, parce que cette morale a été formée par les idées auxquelles cette société doit sa naissance et qu'elle a reniées depuis.

Aussi les nouveaux aspects de la solidarité sociale, telle qu'elle se manifeste non seulement dans le mouvement ouvrier mais aussi dans la politique sociale, la législation du travail, les assurances sociales et la démocratie politique en général, ne sont qu'un acompte à l'actif des exigences qui doivent être présentées par une classe au nom de la conscience humaine, jusqu'à ce que soit constituée la société sans classe. C'est pourquoi le socialisme n'a pas à découvrir de nouvelles maximes morales; la nouvelle morale sociale de la solidarité à laquelle il aspire, jaillit du choc entre le raffinement introduit dans la conscience sociale par les idées révolutionnaires bourgeoises et la « déshumanisation » causée par le capitalisme. Le socialisme peut se passer d'« injections de moraline », parce qu'il naît de nouveaux problèmes concrets, non de nouvelles maximes morales abstraites. Avant tout il peut se contenter d'exiger que la société existante prenne au sérieux sa propre morale. « Prendre au sérieux », n'est-ce pas là déjà un énorme progrès moral? Le reste s'obtiendra par l'effet des institutions nouvelles sur les générations futures.

Aux époques où la morale statique cède aux chocs révolutionnaires et se dissout, le progrès moral dû à l'influence des idées, s'accomplit à

peu près de la façon suivante : une institution tombe dans le discrédit, parce qu'avec le cours du temps elle finit par être en désaccord avec les normes idéales qui lui servent de fondement. On proteste alors contre elle, ce qui est un hommage de respect et d'obéissance au principe moral qui en est la sauvegarde. De là naît l'idée d'un nouvel ordre institutionnel. Mais cet ordre nouveau ne satisfait que dans la mesure où il répond aux exigences morales que l'institution ancienne a déçues. Finalement il apparaît que la conscience de ces exigences, acquise par la critique de l'existant, représente un accroissement de la sensibilité morale. C'est déjà ce qu'implique l'exigence de sincérité qui se manifeste par là, car lorsque c'est l'effort de sincérité qui porte le coup décisif, on peut sans danger d'erreur tirer cette conclusion optimiste qu'il s'agit bien d'un progrès de la morale.

La lenteur de ce progrès, due pour une forte part à la constance et au poids de la conscience collective, ne peut autoriser aucun pessimisme à l'égard du socialisme. Il peut beaucoup plus attendre de l'avenir s'il se confie à la « morale de l'époque », à la morale sociale ancrée dans la subconscience collective, que s'il faisait dépendre sa réalisation d'une morale prolétarienne de classe rationnellement déduite des intérêts. Précisément, c'est l'inertie des éléments statiques de la morale sociale qui a empêché que nous ayons dans la société capitaliste une morale purement et simplement capitaliste. Le marxisme vulgaire tient « le bien et le mal » pour des concepts de classe, ne signifiant qu'avantages ou préjugés pour la classe dominante, et leur refuse par conséquent toute place dans l'éducation socialiste. Or, ce marxisme vulgaire reçoit justement de la

culture bourgeoise du passé cet héritage que le socialisme devrait repousser comme idéologie capitaliste. Car avantage et préjugé incarnent dans la société capitaliste des valeurs relevant de l'ordre capitaliste, et les efforts intéressés qu'elles inspirent forment des hommes capitalistes et non pas des hommes socialistes. Mais même si par « avantage » on devait entendre pour le prolétariat son intérêt pour le socialisme, il n'en serait pas moins fatal de rompre les ponts qui unissent les revendications du socialisme avec les sentiments de valeur anticapitalistes dans la morale générale du temps.

Le socialisme ne peut se réaliser que comme passage d'un ordre social à un ordre. C'est pourquoi la capacité de transformation de l'ordre existant suppose qu'il y ait en lui au moins ce degré de fidélité aux pactes, sans lequel aucune vie sociale n'est possible; tel est justement le principal contenu de la morale sociale : elle fait de l'obligation morale d'observer les contrats sociaux existants le fondement des revendications tendant à en obtenir le changement. Aussi le socialisme n'oppose-t-il pas à l'ordre social existant la lutte de tous contre tous, mais un ordre supérieur qui se développe à partir de l'existant et ne le peut que sur ses fondements. C'est pourquoi encore la lutte de classe socialiste ne consiste pas à spolier les riches et à mettre à mort les puissants, mais à substituer un autre droit au droit actuel, et à transformer le « contrat social » capitaliste en « contrat social » socialiste.

Si le socialisme ne peut que refuser avec énergie de recevoir en legs de la bourgeoisie les principes qui justifient la conduite par l'amour-propre, le profit et l'« intérêt bien compris », — le tout si contraire au caractère social de la morale,

— il n'en doit pas moins prétendre avec décision à l'héritage de l'humanisme précapitaliste, lequel consistait en une conception de la morale comme d'une obligation commune à tous les hommes.

Aussi ne peut-il plus y avoir pour le socialisme qu'une morale laïque. Cette morale laïque ne doit pas nier la part que les religions ont prise à son devenir historique, ni disputer aux Eglises l'autorité qui leur est propre sur leurs fidèles; mais elle présente un lien universel qui embrasse plus de relations que ne le peut faire aujourd'hui n'importe quelle confession religieuse, et sous lequel doivent même se ranger toutes les confessions, par exemple en matière de liberté de conscience.

Si l'on objecte que semblable morale ne peut subsister dans les consciences sans l'autorité d'un système dogmatique de normes, il faut répondre que la possibilité de la morale laïque ne peut se démontrer par rien de plus frappant que par son existence même. Depuis plus d'un siècle elle est la seule morale sociale efficace. Dans l'humanité occidentale actuelle, la plupart des relations morales existantes sont dirigées par des sentiments, des mœurs, des conceptions du bien et du mal, dont la valeur est indépendante de toute autorité religieuse. En vérité, certains préceptes religieux ont joué un rôle dans la formation de ce « consensus », mais malgré tout il n'y a plus besoin désormais de la sanction ecclésiastique et ce « consensus » s'exerce à la fois sur les consciences irréligieuses et sur les membres des différentes Eglises; en outre, certaines idées se sont introduites dans ce consensus — par exemple les idées de tolérance et de liberté de conscience — qui durent autrefois entrer en lutte avec les conceptions de certaines Eglises.

Les différences de foi religieuse déterminent, il est vrai, quelques déviations de cette norme, mais elles n'altèrent pas l'élément commun auquel celle-ci doit sa qualité de norme sociale. Le juif ne doit pas manger de viande de porc; le catholique ne doit manger aucune viande le vendredi; le protestant ne connaît pas toutes ces distinctions, mais personne ne considérerait aujourd'hui comme moral que mangeurs de viande ou de poisson se cassent la tête les uns aux autres pour le salut de leur âme.

C'est un fait que depuis la suppression définitive de l'unité ecclésiastique de l'Europe par la Réforme et l'humanisme laïque de la Renaissance, grâce à la liberté de conscience et à la tolérance religieuse, l'appartenance à une Eglise ne dépend plus que du libre choix personnel. Comme l'on peut changer de religion et se soustraire à l'autorité des églises, celle-ci ne s'étend désormais qu'à ceux qui s'y soumettent en vertu d'une libre décision. Les préceptes dogmatiques de la morale religieuse n'ont donc de valeur que pour les personnes qui spontanément leur obéissent par un acte de conscience et de raison. Il suffit que l'on puisse prendre une autre décision, pour que les préceptes moraux ecclésiastiques soient, en ce qui concerne leur influence sociale, sécularisés, pour ainsi dire, à la racine : en fin de compte la volonté des laïques détermine la portée de leur valeur, et plus les Eglises veulent sauver leur influence, plus elles doivent faire appel à la conscience et à la raison des laïques.

Des expressions telles que « morale de la saine raison » ou « morale de l'honnête homme », dont s'est couverte la morale laïque pendant la phase bourgeoise de sa formation, peuvent être prononcées sur des tons tout différents selon que l'on

se réjouit de leur gravité humaniste ou que l'on est choqué de leur caractère trivial. Mais le fait est indubitable : nous vivons à une époque où, sur tous les points essentiels de la vie sociale pratique, pour nous servir d'une expression de F.-Th. Vischer « chacun comprend soi-même ce qui est moral ».

Cela est vrai, du moins en ce sens que l'expérience, depuis la suppression du pouvoir théocratique et l'avènement de la liberté de conscience, a confirmé la confiance des grands humanistes bourgeois. A l'aurore de l'humanisme profane, Rabelais a exprimé cette confiance en des termes qui nous paraissent aujourd'hui ingénus, mais qui étaient alors révolutionnaires : « Foy ce que voudras, parce que gens libres, bien nez, bien instruits, conversans en compaignies honnestes ont par nature un instinct et aguillon qui tousjours les poulse à faicts vertueux et retire de vice, lequel ils nommoient honneur. » Et à la fin de cette époque de l'humanisme, Goethe disait à peu près la même chose dans une phrase qu'il plaçait dans la bouche même de Dieu, et qui sonne aujourd'hui pour nous comme une anticipation des théories de la subconscience collective : « Un homme bon est parfaitement conscient, dans son impulsion obscure, du droit chemin. »

Il ne faut pas méconnaître pourtant que le fondement historique et réel de cet optimisme n'a été créé que par le processus d'une éducation longue d'un siècle, et dans lequel les Eglises ont eu une part prépondérante. L'évolution qui a permis de dépasser leur prétention à l'exclusivité des normes morales, réalise au fond une impulsion qui a son point de départ dans le christianisme. S'il y a bientôt deux siècles, Diderot pouvait écrire dans l'*Encyclopédie* : « Les nations civili-

sées du monde s'accordent sur les points essentiels de la morale autant qu'elles diffèrent sur ceux de la foi », cela tient à ce que cette évolution s'est accomplie comme un progrès dialectique par sa propre réalisation. La morale dynamique de la religion a triomphé de la morale statique de l'Eglise, comme déjà au début la morale dynamique du Nouveau Testament avait triomphé de la morale statique de l'Ancien. L'impulsion dynamique, à laquelle les Eglises furent infidèles — en concevant, selon l'expression de Kant, « comme un service de courtisan » à l'égard de Dieu (mais en réalité à l'égard de l'Eglise elle-même) « les devoirs d'homme à homme imposés comme commandements divins » — cette impulsion se changea en un mouvement qui, mises en déroute les prétentions du clergé à la souveraineté terrestre et à la domination universelle, devait faire sortir de l'unité de la foi rompue, la croyance à l'unité du genre humain.

C'est pourquoi le socialisme peut aujourd'hui, selon l'expression de Jaurès, parler aux Eglises « sans genuflexion et sans colère » : « sans colère, parce qu'elles ont préparé la voie à la croyance en l'humanité; sans genuflexion, parce que cette foi dans l'humanité est d'un rayon beaucoup plus vaste que la leur. Comme le dit Jean Guéhenno : « Nos prières d'autrefois et nos révoltes d'aujourd'hui, c'est la même âme et la même foi »; mais « la révolte, c'est la noblesse. Il y a plus de grandeur à lutter qu'à souffrir. »

Sur cette voie héroïque, le socialisme se sent plus proche de la religion du Christ que les Eglises actuelles, car réellement le Christ n'a pas prêché une nouvelle morale, mais une doctrine de l'action, en vue de l'accomplissement d'exigences supérieures avec lesquelles l'ordre exis-

tant entrainé en contradiction. Il aurait pu dire comme Marx « qu'il est facile d'être saint lorsque l'on ne veut point être humain » ; il n'a point institué de commandements, mais il a donné l'exemple ; il a enseigné des méthodes de persuasion par l'exemple du sacrifice ; il n'a point codifié une morale, mais il a produit une morale.

XVI

DES VRAIES ET DES FAUSSES VALEURS

La moitié du travail du monde civilisé sert à produire des déchets, et la moitié des gains est employée à les payer.

WALTER RATHENAU.

La morale socialiste est une morale qui se produit elle-même par l'action. Ce que cette affirmation signifie, sera plus facile à comprendre par un exemple que par un coup d'œil superficiellement jeté sur le champ immense des problèmes socialistes qui se rattachent à l'organisation de la vie. Pour un tel exemple, il me semble tout à fait approprié de choisir une question qui excite aujourd'hui les esprits dans les milieux socialistes plus que partout ailleurs: celle de la conduite de la vie personnelle par rapport à la mesure des besoins oscillant entre le luxe et l'économie.

Dans le monde de pensées socialistes — donc aussi chez chaque penseur socialiste en particulier — deux conceptions, en apparence opposées, du bonheur humain, sont en lutte depuis toujours : une conception hédoniste, qui exige la

plus large satisfaction possible des besoins matériels, et une conception ascétique, qui critique certains besoins et demande leur limitation.

Cette tension, nous la rencontrons également dans la pratique du mouvement ouvrier socialiste. Elle correspond ici à la tension entre les motifs qui reposent sur de purs besoins, et ceux qui reposent sur de purs jugements.

La protestation socialiste contre le capitalisme est d'une nature double: elle se dresse d'une part contre l'injuste distribution des richesses et d'autre part contre l'injuste « ordination » des valeurs. Le besoin sans le jugement ne demande qu'une meilleure répartition des richesses, le jugement sans le besoin ne demande qu'un changement dans l'ordre des valeurs; seul le besoin éclairé par le jugement peut résoudre la tension, en ce sens qu'il obtient une meilleure satisfaction des besoins confirmés par le jugement, en même temps qu'il renonce aux besoins condamnés par le jugement et engendrés par un faux ordre de valeurs.

L'hédonisme absolu n'est pas conciliable avec la tendance fondamentale d'un mouvement dirigé contre l'hédonisme d'une classe dominante, riche et oisive, et contre l'égoïsme de sa culture comme jouissance. Cette connexion de l'hédonisme et de l'égoïsme n'est pas l'effet du hasard; elle est fondée dans la nature psychologique des sentiments de plaisir. L'homme cherche la jouissance par amour de lui-même; au contraire tous les impératifs de renoncement procèdent de la communauté ou sont posés pour l'amour des autres hommes. La jouissance égoïste sépare les hommes, le sacrifice les unit; seules les satisfactions obtenues sur la voie du renoncement peuvent créer une communauté. L'hédo-

nisme pur conduit non pas au socialisme, mais à l'embourgeoisement.

De même que l'hédonisme absolu, l'ascétisme absolu est inconciliable avec le socialisme. Prêcher la limitation de tous les besoins de la vie, c'est un non-sens dans une société où il y a des millions d'hommes qui manquent de nourriture et sont surchargés de travail, insuffisamment vêtus et logés dans des locaux malsains. C'est la gloire du socialisme de ne pouvoir, par respect pour la valeur absolue de la dignité humaine, se contenter de prêcher la morale et de distribuer des aumônes; il doit s'attaquer à des tâches beaucoup plus difficiles; supprimer la misère elle-même et ordonner les relations sociales de telle sorte qu'elles ne contredisent plus le commandement le plus élémentaire de la morale: la justice. Le mot de Lassalle sur la maudite absence de besoins de la classe ouvrière montre combien les besoins matériels sont loin d'être une fin unique pour le socialisme; en réalité éveiller ces désirs et les satisfaire, cela ne constitue qu'un moyen par rapport au but, lequel reste toujours de créer une société juste et une existence digne de l'homme.

Sans doute l'exaltation des valeurs terrestres superflues recèle un péril: le mouvement pourrait dégénérer en une lutte pour la possession des jouissances comme telle. C'est ici le fond de la tendance du prolétariat à l'embourgeoisement culturel: que dans la lutte livrée autour des valeurs existantes s'affirme et s'enracine la foi en ces mêmes valeurs. C'est pourquoi la question du juste équilibre entre ascétisme et hédonisme ne peut être tranchée que par la question de la différence entre valeurs qui correspondent au sentiment socialiste et valeurs qui s'y opposent.

Cela exige une distinction entre les besoins généralement humains d'une vie joyeuse et saine, et les besoins bourgeois d'une culture de loisir et de vanité sociale; en d'autres termes: la distinction entre confort et luxe.

Confort, selon le sens étymologique du terme, signifie ce dont l'homme a besoin pour vivre sain et fort, capable de produire. Cette signification est courante en Angleterre et en France, d'où elle a passé en Allemagne. Mais dans l'usage allemand elle appartient presque exclusivement à ces mots étrangers qui ont cours dans les milieux élégants, ce qui l'a rendu plus étroite et l'a même fait dévier. Dans ce style bourgeois le mot confort désigne toute espèce de commodité — « lamentable commodité » — qui exige une dépense particulière. On pense involontairement par là à des sièges rembourrés, à un hôtel élégant, à une domesticité nombreuse, etc., et la différence entre confort et luxe va ainsi en s'estompant. Le confort, en son sens non-falsifié, ce sont des bas de laine en hiver, tandis que les bas de soie visiblement coûteux constituent un luxe; confortable est le fauteuil dont les lignes simples s'adaptent à la commodité du corps, luxueux est le siège dont l'ornementation stylisée sacrifie cette commodité au goût de l'ostentation. L'anglais emploie *to comfort* pour dire consoler, animer, fortifier, et cette extension du mot est tout à fait dans la ligne de sa signification originelle qui est dispensation de joie et de force.

La signification du mot « luxe » est également d'accord avec son étymologie. Le mot *luxuria* (somptuosité, exubérance, lasciveté, débauche) apparenté au mot *pollucere* (faire luire, plaire) renvoie, à travers le verbe *lucere* (briller), à la racine commune *lux*. Il évoque par conséquent

les idées de lumière, de brillant, d'éclat, de même que les mots allemands *Pracht*, *Prunk*, *Prahlén*, sont ramenés par les philologues à la racine germanique *brunk* qui signifie briller, luire.

En d'autres termes le luxe est la dépense qui correspond à un besoin d'éblouir les gens par une capacité de consommation supérieure. Le luxe n'est donc concevable que dans une société divisée en classes, société dans laquelle les objets, indépendamment de leur valeur d'usage, subissent un enchérissement par le fait qu'ils servent à indiquer une position sociale élevée. Pour une humanité qui ne se composerait que de Robinsons isolés, le problème du luxe ne se poserait pas, parce qu'il n'y aurait pas non plus de problème de valeur sociale. Mais si au lieu de la fiction de Robinson nous posons la réalité sociale, nous comprendrons vite pourquoi et comment la distinction entre besoins « nécessaires » et besoins « superflus » varie selon les époques et selon chaque situation de classe.

L'objet de consommation n'a pas en lui-même une valeur qui rende possible cette distinction. Le café, le thé, le sucre et presque tous les articles d'alimentation d'origine exotique, constituaient, il y a quelques siècles, un véritable luxe; ils sont aujourd'hui d'un usage courant et normal. Autrefois les mousselines indiennes et les cotonnades étaient considérées comme objet de luxe; aujourd'hui la plus modeste ouvrière les méprise. Il y a soixante ou soixante-dix ans, lorsque les lithographies en couleurs valaient encore très cher, les gens cultivés ne voyaient aucun mauvais goût à en orner leurs demeures; depuis qu'elles sont à la portée de chacun, elles ne constituent plus un luxe que pour les classes très pauvres. L'ambre jaune cessa d'être une

parure élégante pour les riches italiennes, lorsque les paysannes de la vallée du Pô se mirent à porter de lourds colliers de cette matière. Dans tous ces cas — et l'on pourrait multiplier les exemples à l'infini — le caractère de luxe disparaît en même temps que la rareté; ce qui était d'abord superflu, finit ou bien par devenir nécessaire ou bien — comme dans le cas des colliers d'ambre — à tomber au rang de superfluité inutile au luxe. Dans l'un et l'autre cas la valeur n'a changé qu'en fonction d'une fin déterminée, c'est-à-dire comme marque d'une forte dépense révélatrice d'un rang social élevé.

On pourrait objecter que l'on n'a pas forcément en vue la considération sociale, lorsque l'on parle communément de luxe. C'est tout à fait vrai dans la mesure où chaque Individu, selon les circonstances qui lui sont propres, jugera différemment les valeurs qui lui sont accessibles; ainsi, bien des choses qui me sont nécessaires et ne constituent pour moi aucun luxe, apparaîtront pourtant comme superflues à mon voisin, et inversement. Mais ces déviations individuelles de la norme ne changent rien à l'existence de cette norme dans laquelle s'équilibrent toutes ces petites oscillations et qui exprime la moyenne générale de la valeur économique. Il peut y avoir beaucoup d'individus qui se délectent à manger du caviar en secret; on pourrait appeler cela un luxe — avec le sentiment, il est vrai, que l'on use ainsi d'une métaphore — bien que soit absente ici toute idée de considération sociale! En tout cas ce ne sont pas eux qui font du caviar un article de luxe au lieu de tout autre nourriture n'ayant que l'avantage d'être meilleur marché.

Il y a d'ailleurs beaucoup d'autres choses considérées à tort comme un luxe, qui en fait ne le

sont qu'en un sens d'économie purement privée, ou qui simplement correspondent à un besoin culturel supérieur à l'utilité immédiate. Beaucoup de dames riches considèrent comme un luxe le fait qu'un ouvrier sans travail ait besoin d'aller au théâtre ou achète des jouets à ses enfants; à son tour ce même chômeur considérera peut-être comme un luxe le fait que je dépense un ou deux francs au printemps pour acheter quelques fleurs et les mettre sur ma table de travail. Mais il s'agit dans tous ces cas de choses qui peuvent bien apparaître comme superflues au sentiment général, mais qui en certaines occasions et indépendamment de toute considération sociale, reposent sur des besoins aussi urgents et aussi réels que le besoin de nourriture, et seule une triste ironie permet de les désigner comme un luxe. Si j'achète plus de pain qu'il n'en peut être consommé chez moi, de sorte qu'il faille en jeter quelque morceau, c'est sans aucun doute du gaspillage mais nullement du luxe; quoi qu'il arrive, le pain ne peut, de par sa nature propre, être considéré comme un article de luxe.

La fonction sociale du luxe étant donc caractérisée par le motif qui détermine la dépense, la différence entre luxe et confort n'est possible que comme une distinction entre diverses sortes de besoins. La distinction porte avant tout sur des valeurs, non sur des quantités, — bien qu'en certains cas, comme il reste encore à l'expliquer, la quantité se convertisse en qualité.

Le problème du luxe ne peut-être résolu en aucun cas simplement comme un problème de proportion entre gains et dépenses. La doctrine socialiste a reconnu depuis longtemps qu'il n'était pas question pour le socialisme de régler la satisfaction des besoins économiques des hommes

selon un schéma égalitaire rigide. Sans doute à la base de tout sentiment socialiste on trouve un sentiment de justice, exigeant que personne ne consomme plus qu'il ne produit. C'est sur ce sentiment de justice que se fonde l'accusation d'« exploitation » contre les propriétaires des grands instruments de production, qui payent à l'ouvrier un salaire inférieur à la valeur qu'il produit. La conséquence qui doit en être tirée, ce n'est pas le nivellement de tous les revenus ni encore moins l'abaissement des revenus au niveau du salaire du prolétaire actuel, mais un autre régime de production qui, par la socialisation des grands instruments de production, supprime les fondements mêmes qui permettent l'exploitation d'une classe par une autre. Dans une économie socialisée il peut y avoir une différence entre le salaire et le revenu, sans que se produise une différenciation de classes telle que celle qui est engendrée par la propriété privée des grands instruments de production.

Aussi longtemps qu'un pareil ordre n'est pas réalisé, l'affirmation du droit au produit intégral du travail ne signifie pratiquement rien d'autre que la lutte pour l'augmentation des salaires, jusqu'à la limite où cette lutte ne pourra plus être menée à son terme sans la socialisation des grands instruments de production. On ne peut déterminer concrètement la part qui revient en toute justice à chaque individu; et on ne le peut pour cette première raison que dans une production coopérative en masses et avec la division du travail, tel que cela correspond à l'économie industrialisée, la part qui revient à chaque individu dans la production est incalculable. En outre le sentiment socialiste de la justice exige pour ceux qui sont en dehors du processus de

production proprement dit, par exemple les ménagères, voire même les chômeurs, les vieillards, les enfants, les malades, etc., une existence assurée. La prétention de quelques socialistes, comme récemment celle de G.-B. Shaw, à l'égalité de tous les salaires ne serait réalisable que si la totalité des gains était de beaucoup inférieure à la totalité des valeurs produites, dont l'excédent à investir dans de nouveaux instruments de production ne pourrait être fixé que plus tard. La valeur de ce que chaque individu produit est donc absolument incalculable, par manque d'une unité de mesure.

L'établissement de principes juridiques généraux se heurte ici à de grandes difficultés; elles tiennent toutes à ce qu'il est absurde de baser des calculs sur des quantités qui n'existent pas encore. On a par exemple, en supposant les aspirations identiques chez tous les hommes, formulé les limites de la consommation permise à chaque individu, de la façon suivante : ce que chacun pourrait avoir de la masse de biens à consommer, si celle-ci était divisée en parts égales. Ou encore : nul ne devrait consommer davantage que ce que chacun pourrait avoir, si la capacité productive actuelle de l'économie était rationnellement mise à profit. En termes encore plus exacts : personne ne devrait consommer plus que ce qui peut lui revenir dans la masse de biens terrestres disponibles et sa mise à profit pour les travailleurs, ses semblables. Un peu de réflexion suffit pour se convaincre qu'aucune de ces formules n'offre une base de calcul suffisante pour chaque cas particulier. Il résulte clairement de tout cela que le salaire du travailleur devrait être beaucoup plus élevé, et la part de consommation revenant aux classes riches très inférieure

à ce qu'elle est aujourd'hui; mais où se trouve la limite supérieure de consommation licite? C'est ce qu'il est impossible de déterminer rigoureusement.

D'ailleurs, toutes ces tentatives pour résoudre le problème du luxe par des limitations quantitatives du revenu, oublient le point essentiel de la question, car il ne s'agit pas simplement de fixer la limite maxima du revenu licite; il s'agit plutôt, dans les revenus qui dépassent les nécessités minima de la vie physique, de déterminer les dépenses qui correspondent à un genre de vie déterminé. Il peut arriver qu'avec un revenu moyen on dépense beaucoup pour le luxe et peu pour le confort, et qu'avec un revenu plus élevé on dépense peu pour le luxe et beaucoup pour le confort. Régler les revenus est donc en soi une solution aussi insuffisante que les innombrables lois contre le luxe qui, depuis l'antiquité classique, ont toujours manqué leur but. Aussi est-ce avec raison que le socialisme cherche à réprimer le luxe d'une autre manière, à savoir en abolissant les antagonismes de classes, qui font dépendre de la propriété le degré de considération sociale.

On ne poursuit point par là l'établissement d'un ordre social, dans lequel il n'y aurait plus ni superfluités, au sens de besoins non-matériels, ni inégalité, au sens d'une hiérarchie de valeurs sociales. Au contraire : ce sont précisément les penseurs socialistes qui, tel John Ruskin, ont le plus sévèrement critiqué le luxe capitaliste, qui expriment avec le plus de force leur foi que dans une société sans classes il y aura, beaucoup plus que dans la société actuelle, occasion pour tous les hommes de satisfaire certains besoins qui passent aujourd'hui encore comme superflus;

car aujourd'hui la plupart des hommes n'ont pas le temps de ressentir ces besoins, ou bien ils n'ont aucune utilité dans la lutte pour la vie.

C'est seulement dans une société sans classe que pourra être une réalité la véritable valcur de « superfluités » telles que le loisir pour la récréation des forces ou la liberté de développer les instincts de création artistique qui sommeillent en chaque homme. C'est seulement alors, pour employer le langage de Nietzsche, que l'humanité pourra entamer « son air de danse et son chant satirique sur l'esprit de pesanteur », esprit qui accable aujourd'hui l'humanité sous la forme de l'angoisse économique et des sentiments d'infériorité ou de supériorité sociales. Il y aura place alors d'autant plus pour l'épanouissement des caractéristiques individuelles qui distinguent les personnes, et même pour l'instauration d'une hiérarchie sociale qui, au lieu de reposer sur les différences de fortune, se fondera sur les différences de qualité naturelle et les services rendus, — une hiérarchie où celui-là occupera la première place, qui travaillera avec le plus de désintéressement. Le communisme russe nous en offre un exemple, en ce sens que son élite dirigeante compense sa supériorité de pouvoir et de prestige par une rétribution modeste et par un renoncement dédaigneux au luxe qu'implique le style de vie capitaliste.

Le problème du luxe doit par conséquent être posé en premier lieu comme question du style de vie; — en second lieu seulement et indirectement, comme question du niveau des revenus, dans la mesure où l'inégalité de ceux-ci est à la base de l'inégalité des classes, dont dépend à son tour le style de vie. C'est pourquoi la première tâche de la critique socialiste est ici de recon-

naître le luxe comme une valeur négative en raison de la qualité des motifs, avant même de le reconnaître comme une injustice en raison de la quantité des dépenses.

Se prononcer sur les vraies et les fausses valeurs, sur le confort et sur le luxe, décider de la compatibilité ou de l'incompatibilité de certaines formes de dépenses avec la conscience sociale, cela reste donc aujourd'hui — et continuera de l'être à un certain degré dans un régime économique socialiste — affaire de sentiment privé, de conscience personnelle, soumise au tact et au goût de chacun. Il ne peut donc être question ici de contrainte légale, ni d'un système quelconque de préceptes moraux, mais de l'évolution d'un sentiment positif de valeur, qui donne son sens et sa direction à l'organisation libre et spontanée de la vie.

Cela exige qu'une connaissance rationnelle des problèmes quotidiens de notre vie, même des plus insignifiants, éduque notre jugement moral sur ce point et en fasse quelque chose de spontané. Seul cet exercice peut provoquer l'unité durable du jugement rationnel et du sentiment spontané, unité qui confère à la conduite une assurance instinctive. Sans cette assurance, les motifs manquent de cet enracinement qui plonge dans la vie personnelle jusqu'au subconscient, et que suppose tout jugement éthique ou esthétique. Le problème de l'éducation des masses consiste donc proprement à transformer en jugements de goût personnels, par une répétition constante des processus intellectuels et un exercice prolongé, les jugements basés sur la connaissance des relations sociales en général. Ici l'on peut appliquer le proverbe latin « *de gustibus et coloribus non est disputandum* », dans la mesure où toute con-

frontation rationnelle avec soi-même est superflue au moment de la décision; mais elle ne peut vraiment l'être que si elle a été suffisamment exercée auparavant, et si elle a formé ainsi les associations sentimentales, dont procèdent ensuite, pour ainsi dire spontanément, toutes les décisions.

Le fondement le plus important dans ce cas, c'est que l'on ne perde jamais le sentiment social de la responsabilité, c'est-à-dire que toutes les décisions individuelles proviennent d'un état d'inquiétude constante de la conscience, qui, sans que l'on s'en rende parfaitement compte, fait apparaître derrière tous les grands et petits problèmes de la vie personnelle le lien qui les unit à l'ensemble de la société. C'est seulement par cette relation avec la communauté que devient possible la culture de la personnalité, car le contraire de « personnel » ce n'est point ce qui se présente sous l'aspect de « communauté » mais sous l'aspect de « chose ». La personne, ce n'est pas ce qui reste lorsque l'on abstrait de l'individu toutes ses relations avec la société, mais ce qui se produit lorsque l'on fait la somme de toutes ces relations.

Découvrir la juste limite entre jouissance et renoncement, cela n'équivaut donc nullement à partager en deux le domaine des jouissances et le domaine du renoncement. Une pareille solution, conforme au « philistinisme » de la voie moyenne, ne serait qu'un compromis paresseux. Le problème est heureusement tout autre : il faut pour jouir de certaines valeurs renoncer à d'autres, et à son tour ce renoncement ne peut être fécond qu'à la condition de ne pas s'étendre aux valeurs qui peuvent être regardées comme valeurs vraiment vitales. La nature psychologi-

que des relations entre sentiments de plaisir et de déplaisir implique que jouissance et renoncement, loin de s'exclure, se conditionnent mutuellement. La jouissance véritable suppose toujours un renoncement, parce qu'elle exige une modération qui ne peut exister sans renoncement, et le bonheur le plus élevé apparaît toujours comme accompagnant l'accomplissement d'une tâche reconnue comme un devoir. Inversement, seuls correspondent à la nature humaine les renoncements qui se justifient comme un moyen de jouir des valeurs supérieures.

C'est pourquoi la question de la mesure et de la limite ne consiste pas à répartir les qualités humaines en deux groupes, donnant chacun naissance à des exigences opposées qui ne peuvent être satisfaites qu'aux dépens les unes des autres. Les deux attitudes, jouissance et renoncement, sont plutôt soumises à une loi unique, qui est la loi de l'effort vers le bonheur sur la base d'une hiérarchie de valeurs. L'ascétisme ne consiste pas à aller contre cette loi, mais à lui obéir, en renonçant à une valeur inférieure pour l'amour d'une valeur plus haute. Et le choix entre valeurs inférieures et valeurs supérieures n'apparaît comme une décision absolue entre les vraies et les fausses valeurs, que s'il s'agit de valeurs qui, dans une situation donnée, s'excluent mutuellement.

Un exemple banal en apparence, mais particulièrement fréquent sur le continent européen, du choix de fausses valeurs, c'est que l'on sacrifie le besoin de grand air, précisément dans les occasions où l'on poursuit un but de distraction sociale qui entraîne une dépense plutôt luxueuse. Des millions de gens de toute condition dépensent beaucoup d'argent au café, au cinéma, au théâtre et dans des lieux de divertissement de

toute sorte, et sacrifient ainsi ce dont ils pourraient jouir gratuitement : respirer au grand air. Une tâche des plus urgentes du mouvement culturel ouvrier devrait être d'obtenir que, dans les réunions et assemblées de toute espèce, on puisse respirer un air meilleur que le matin dans une hutte d'Esquimaux. L'axiome d'Ibsen : « Pas de morale sans oxygène », peut s'élargir jusqu'à cette formule : « Pas de culture sans oxygène ». C'est un domaine où la classe ouvrière pourrait vraiment réaliser un travail de pionniers; pas besoin d'argent, rien qu'un peu de courage d'éducateur! Pourtant le fait que l'on puisse jouir gratuitement de l'air libre empêche de le considérer comme un article de luxe, et c'est pourquoi personne ne s'en préoccupe.

L'envie sociale rend difficile la tâche de persuader les gens, les envieux comme les enviés, que les valeurs de luxe sont de fausses valeurs.

Le problème est encore envenimé par le ressentiment social, qui empêche la reconnaissance objective des valeurs; c'est ce poison qu'il faut extirper avant de pouvoir poser le problème sous sa forme positive et authentique. Le regard sera libre alors pour reconnaître un fait qui est la clef de tous les autres, à savoir que la raison décisive contre le luxe c'est qu'il est un obstacle au bonheur supérieur, aux joies véritables et pures : « les jouets coûteux sont ennuyeux pour les enfants, parce qu'au lieu d'exercer leur imagination, ils la paralysent. La même chose arrive avec les adultes qui s'entourent de choses luxueuses et finies, qui, au lieu de les exciter à la création, leur donnent tous les problèmes résolus, et ne permettent à aucune impression de se transmuier en expression de leur monde intérieur. Le cabinet de travail de Goëthe, simple, presque indigent,

est un argument plus convaincant contre le luxe, que n'importe quelle autre critique, si justifiée soit-elle » (Julie Braun-Vogelstein). Goethe lui-même le sentait parfaitement, lorsqu'il écrivait : « Je hais le luxe, car il trouble l'imagination. » Cette attitude ne provient pas d'une haine de la vic, mais d'un goût pour la vie, et ce qu'elle implique de renoncement ascétique, n'est qu'un moyen d'atteindre la joie.

La contradiction apparente entre le principe du renoncement et le principe de la jouissance se résout donc en une unité réelle, car l'ascétisme authentique suppose une volonté authentique de bonheur et de joie. Pour celui qui grâce à cette volonté est arrivé à savoir ce que sont le bonheur le plus haut et la joie la plus pure, l'injustice du luxe se résout en néant, parce que le luxe d'autrui ne saurait rien lui ravir. C'est uniquement parce que la production de luxe a également son côté économique dans la société actuelle, c'est parce qu'elle signifie exploitation, déviation et avilissement du travail, que personne, pas même celui à qui le luxe ne fait aucun tort, n'a le droit de fermer les yeux devant le fait qu'il y ait tant d'êtres humains pour en être les victimes. Mais le plus grand dommage du luxe tient peut-être à ce que son emploi, comme moyen de souligner une supériorité de classe, empêche d'en reconnaître la vanité. Il en résulte que l'on ne peut tenter de surmonter efficacement cet état de choses par la force négative de l'envie, mais au contraire par un sentiment positif de valeur. Telle est la raison décisive, pour laquelle on ne peut en fin de compte remédier au problème du luxe par des moyens extérieurs, pas même par la contrainte intérieure d'un impératif ascétique.

Un ascétisme sain signifie éducation des ins-

tincts par une certaine direction, par leur refrèment et leur sublimation, non point par leur destruction. C'est pourquoi un ascétisme imposé de l'extérieur produit toujours des effets contraires, car il viole, mais n'éduque pas. La force que l'homme peut mettre au service de ses fins, même les plus hautes, doit toujours procéder de la source de ses qualités naturelles et instinctives, et il ne peut jamais s'agir que de substituer des besoins supérieurs à ses appétits inférieurs en les spiritualisant. En ce sens il n'y a ni bons ni mauvais instincts; il y a seulement des fins bonnes et des fins mauvaises, que l'on tend à satisfaire. Par conséquent le véritable ascétisme ne peut consister qu'à substituer une satisfaction à une autre, mais non pas à tenter la mutilation de l'individu en supprimant violemment une partie de ses besoins naturels.

Le sombre ascétisme qui au lieu de recommander l'ennoblissement des instincts, prêche la lutte contre eux, ne se limite pas malheureusement à une simple contrainte extérieure. La même fin peut s'obtenir par la tyrannie de la conscience, qui, soumise à une camisole de force, devient l'inexorable ennemie de la nature humaine. Le caractère contre-nature de cette position négative de la vie se manifeste alors dans des résultats qui vont à l'encontre des meilleures intentions. Bien avant l'actuelle « psychologie des profondeurs », Diderot a dit: « Pourquoi voyons-nous si fréquemment les dévots si durs, si fâcheux, si insociables? C'est qu'ils se sont imposés une tâche qui ne leur est pas naturelle; ils souffrent, et quand on souffre, on fait souffrir les autres. »

Certes, il y a des formes de puritanisme socialiste — par exemple celui que représente Leonhard Ragaz — dont l'excès présente quelque

chose d'héroïque, et qui sont par cela même en mesure de produire des secousses là où une conception de la vie plus équilibrée et intégrale pourrait être prise par le « philistinisme » comme une confirmation de sa propre inertie. A mon avis, cela s'applique aussi à des mouvements tels que ceux des abstinents et des végétariens. Je ne crois pas que les solutions qu'ils propagent soient idéales; ce sont des réactions contre le mal, qui ont quelque chose du caractère extrême et contre-nature du mal qu'elles tentent de combattre. Pour tant ces deux mouvements, en particulier celui des abstinents, ont rendu d'importants services au mouvement ouvrier, en attirant l'attention des hommes sur des problèmes qui jusqu'alors n'étaient pas reconnus comme tels. Il s'en faut d'ailleurs de beaucoup que ces problèmes soient résolus. Mais les mouvements qui veulent contribuer à leur solution, auraient, me semble-t-il, beaucoup plus de succès s'ils voulaient bien donner à leur moralisme une couleur un peu moins sombre, un peu plus amoureuse de la vie. Sinon ils sont exposés au danger qui menace tout puritanisme : un contentement pharisaïque de soi-même. Toutes les vertus qu'ils prêchent cessent d'être des vertus, à l'instant où elles cessent de procéder de la liberté intérieure, et de respecter au nom de cette même liberté, la liberté des autres.

Il n'y a point de vertu sans ce que les Anglais appellent avec un grain de sel attique les « vices sauveurs », et il y a encore moins de vertu sans celle qui est la première de toutes, la seule capable de rendre l'homme vertueux supportable, la patience. C'est un sentiment tout à fait authentique de la véritable hiérarchie des valeurs morales, qui fait déjà se méfier les enfants et les pri-

mitifs, de l'ostentation ascétique de tous les héros de la vertu. Ils flairent avec raison le plus grave de tous les vices : le contentement de soi. Je ressens pour ma part cette méfiance avec une telle force, que je préférerais renoncer à toute discussion des problèmes de la configuration de la vie dans le socialisme, plutôt que de voir cette discussion devenir le point de départ d'un pharisaïsme socialiste.

Ce danger diminuera d'ailleurs d'autant plus que le travail éducatif du socialisme se conformera à cette maxime : « Ne pas prescrire, mais prêcher d'exemple. » Cette tâche incombe particulièrement aux membres des deux groupes sociaux, que leurs conditions de vie ou fonctions professionnelles mettent le mieux à même de jouer, en bien et en mal, un rôle d'exemples; les intellectuels socialistes et les fonctionnaires appointés par le mouvement ouvrier.

Il s'agit avant tout d'utiliser la latitude plus grande d'organiser librement la vie personnelle, que comportent, par comparaison avec les masses travailleuses, une position matérielle meilleure et des possibilités supérieures de culture, de sorte que le prestige social de ces groupes contribue à l'influence exemplaire de leur style de vie. Aux intellectuels revient en particulier la tâche de montrer aux prolétaires comment — même avec des moyens modestes — on peut, en renonçant aux fausses valeurs du style de vie bourgeois, trouver accès aux valeurs supérieures et véritables.

Mais alors, surgit pour ces groupes relativement privilégiés la question — seulement effleurée jusqu'ici — de la limite quantitative des dépenses, au delà de laquelle toute dépense devient un luxe.

Qu'il faille affronter sérieusement cette question, cela ne signifie naturellement pas qu'en vertu de la solidarité il soit interdit de posséder davantage que le plus humble prolétaire. C'est justement si l'on reconnaît avec le point de vue socialiste que les prolétaires ont à peine de quoi satisfaire aux besoins les plus élémentaires dans une mesure compatible avec la dignité humaine, que l'on peut mériter et dépenser davantage que le prolétaire, sans être pour cela un mauvais socialiste; le comment et le pourquoi sont en pareil cas plus décisifs que le combien. Aucune société socialiste n'aurait blâmé le coûteux voyage d'un Goethe en Italie, tandis qu'il n'y a pas besoin d'être socialiste pour considérer comme un luxe socialement révoltant les frais de voyage d'un Babbitt, qui s'amuse à collectionner sur ses bagages les étiquettes de tous les hôtels. La Riviera française est particulièrement propre à mettre en évidence, aux yeux même de ceux dont les sentiments ne sont point socialistes, les abominables excès du luxe; pourtant le plus humble prolétaire n'hésita pas au Congrès du parti socialiste belge en 1890, à voter les subsides qui y permirent le séjour de son ancien leader De Paepe, vieux et malade, et prolongèrent ainsi sa vie de quelques mois.

Autant la fixation d'une limite quantitative dépend des circonstances personnelles, autant il faut reconnaître clairement comme principe, que pour chaque homme cette limite existe. Il est aussi difficile, voire impossible, de la déterminer théoriquement en vertu d'une formule générale, que de fixer exactement la limite entre la pauvreté et la richesse. Cela n'empêche pas que la pauvreté aussi bien que la richesse doivent être considérés comme des maux, parce

qu'en tout cas la pauvreté est trop au-dessous de cette limite et la richesse trop au-dessus.

En ce sens il est permis de dire que la richesse se concilie aussi peu avec les exigences socialistes envers l'individu que la pauvreté avec les exigences socialistes envers la société. Certes on ne peut rendre un socialiste responsable du fait d'être né de parents riches ou de s'être lui-même enrichi grâce à un héritage ou à une donation particulière — comme autrefois Auguste Bebel. La question décisive ne concerne pas ce qu'il reçoit, mais comment il use de ce qu'il reçoit. Je crois que sur ce point la maxime fondamentale a été formulée il y a 40 ans par le français Paul Passy, socialiste et protestant, lorsqu'il a dit : « Vous pensez que l'on ne doit pas être trop sévère à l'égard des riches, et qu'à leur place nous ferions la même chose? Eh bien! il est possible que je possède un jour une certaine fortune. Si alors je garde ma richesse pour moi seul, je vous autorise à me dire en plein visage que mon christianisme est mensonge et hypocrisie. » Paul Passy ne jouirait pas aujourd'hui de la vénération générale qui lui est accordée, s'il n'avait pas vécu conformément à ce principe.

C'est en ce sens que dès 1862 John Ruskin disait aussi : « Quelqu'un d'entre nous désirerait-il le luxe, si nous pouvions distinguer tout autour de nous la souffrance qui accompagne ce luxe dans le monde actuel? L'homme le plus cruel ne pourrait y résister pendant son festin, s'il ne s'y asseyait pas les yeux bandés. »

Une fois cela reconnu, il devient relativement simple de décider pratiquement de la limite purement quantitative au delà de laquelle la propriété devient un luxe. Pour chaque individu auquel se pose le problème, la décision résulte

pour ainsi dire spontanément de la connaissance de quelques principes généraux. Tout d'abord la règle d'or de l'impératif kantien ; ensuite l'idée socialiste : n'oublie pas que dans la société capitaliste toute richesse repose sur la pauvreté, c'est-à-dire que toute valeur économique représente un travail imposé par la misère. Quiconque n'a point assez de cette idée pour juger devant sa conscience des dépenses justes et injustes, peut appeler l'imagination à son secours, en se figurant que nous vivons tous dans une maison de cristal. Vis alors de telle sorte que tu puisses, devant le plus pauvre prolétaire socialiste, plaider la cause de chacune de tes décisions avec une bonne conscience — ce qui sans doute ne veut pas dire encore avec succès.

Bien des dépenses, mise à part toute question de motif et de montant, seraient à examiner d'après cet effet en quelque sorte symbolique. Bien des satisfactions, dont on pense à tort ou à raison que dans une société organisée avec justice et rationnellement, elles pourraient être accessibles à tous, produisent dans les circonstances actuelles un effet irritant, parce qu'en dehors des dépenses qu'elles représentent, elles sont comme un symbole de la supériorité de classe. Nous ne vivons pas seulement dans une société composée de classes, mais dans une société dont les classes sont en lutte. Nous vivons au milieu de la révolution sociale la plus prodigieuse qu'ait jamais connue l'histoire. Il y a un vieux monde qui meurt, et un monde nouveau qui naît. Cela oblige tous ceux qui appartiennent délibérément à ce monde nouveau, à renoncer à certaines attitudes que l'on pourrait identifier avec les forces et les états du vieux monde. De là naissent certaines règles de goût social qui ne

devraient pas être moins rigoureuses que les règles du goût esthétique : la rigueur avec laquelle elles s'imposent dépend du sérieux avec lequel on veut être pris pour un socialiste.

Je comprends la méfiance et l'indignation du travailleur socialiste lorsqu'il voit la femme d'un camarade plus heureux porter avec ostentation un manteau de fourrure, dont la valeur dépasse le salaire annuel d'une famille d'ouvriers, ou des perles dont le prix permettrait d'entretenir une école populaire ou de payer un séjour à la montagne. Mais en pareil cas, il ne s'agit pas simplement de valeurs économiques. Il y a des actes qui, indépendamment de la question du gaspillage, ont une valeur symbolique. Si, par exemple, on a pénétré le sens que présentent les bals mondains comme moyen de fuite et d'ébourdissement devant les problèmes sociaux (il suffit pour cela d'un petit regard sur le caractère symbolique de la décadence d'une culture de loisir), la participation à de telles fêtes doit nous apparaître socialement comme de mauvais goût. Vraiment, il nous est difficile de nous représenter les chrétiens des premiers siècles prenant part aux fêtes et aux réjouissances des hautes classes de la société romaine décadente. Ce jugement nous paraît aujourd'hui évident, parce que grâce au recul de l'histoire nous reconnaissons le caractère révolutionnaire de cette époque, où la lutte se jouait entre une culture de loisir et de jouissance moribonde, et une couche inférieure animée par un idéal de vie radicalement différent. Que nous nous trouvions au milieu d'une lutte de classes et de conceptions culturelles aussi radicale et non moins décisive, c'est ce dont beaucoup de socialistes aujourd'hui n'ont pas assez clairement ni fortement conscience. Nous trou-

vous difficilement, vis-à-vis de notre propre temps, un recul qui nous permette de voir la forêt malgré l'abondance des arbres et de mettre notre conduite en rapport avec une conception d'ensemble des événements contemporains.

Le pacte spécial de confiance, qui unit à ses chefs la classe ouvrière organisée, accroît encore la signification symbolique qui émane du genre de vie personnel de ces chefs. Le problème du luxe se pose alors sous un aspect encore plus spécial, et cet aspect revêt d'autant plus d'importance que l'accession à la dignité de chef implique le passage à un groupe social plus élevé. Car ce groupe ne dispose pas seulement d'une meilleure situation économique, il constitue en outre une partie de la classe intellectuelle et, comme tel, représente — que l'on y soit « né », ou que l'on s'y soit « élevé » — un degré supérieur dans les besoins culturels. Cela implique déjà, abstraction faite des aptitudes et de la culture personnelles, la fonction du travail, car le travail de l'esprit entraîne certains modes de récréation et de compensation des forces plus impérieux que le travail physique.

En outre, l'activité des chefs, tout particulièrement l'exercice du mandat politique, est liée à un grand nombre de devoirs sociaux qui impriment leur sceau sur le style de vie de l'homme politique professionnel. On peut en dire autant, bien que sur une échelle plus réduite, de tous les fonctionnaires officiels qui sont en rapport constant avec les représentants des autres classes et des autres partis, tels que les journalistes, les fonctionnaires syndicaux, ceux des institutions sociales et corporatives, etc. Au début du mouvement socialiste, le boycottage social infligé du côté bourgeois avait la plupart du temps le souci

de s'en tenir essentiellement au contact politique et commercial. Mais cela ne dura pas longtemps, car très vite l'évolution naturelle des choses conduisit à des recoupements de plus en plus nombreux des cercles sociaux. Cette évolution fut puissamment stimulée par la participation aux cérémonies et aux fêtes, que les devoirs de leurs charges imposaient aux intéressés.

Par rapport à l'effet, il est indifférent que cette participation ait été regardée par l'individu comme un divertissement, ou qu'il y ait vu un sacrifice à consommer sur l'autel de la cause, puisque c'est de cette façon que se nouent les relations personnelles qui servent de levier dans le travail politique de détail. En suivant cette voie, nous nous sommes adaptés aux mœurs et aux traditions d'un monde bourgeois et bureaucratique, qui a toujours considéré la représentation officielle comme un prestige au bénéfice de l'action politique. Tout ministre, député ou maire socialiste, se répand en lamentations de ce que les corvées représentatives absorbent la majeure partie de son temps: visites à faire et à rendre, banquets à midi et le soir, déjeuners politiques, thés diplomatiques, invitations à trinquer entre parlementaires, réceptions, anniversaires, jubilés, commémoration de tous les événements possibles, inaugurations, consécration, poses de première pierre, distribution de prix, etc., etc... Il s'agit dans la plupart des cas d'organisations qui, même du point de vue de l'économie publique, justifient au nom du prestige tous les signes de dépense luxueuse. Déjà par leur nature, elles se révèlent comme des auxiliaires extraordinairement puissants de l'embourgeoisement culturel. Il est évident que de cette façon la majorité des chefs socialistes se trouvent con-

traints à un genre de vie, dont la valeur symbolique stimule la diffusion des habitudes, des besoins et des mœurs d'ostentation bourgeoise. Ce n'est pas à un problème seulement anglais que touchait Sidney Webb (l'actuel Lord Passfield), lorsqu'il déclarait : « L'aristocratie anglaise n'est pas contagieuse pour les chefs socialistes; simplement, elle les appauvrit... »

Malheureusement on n'apprécie pas assez l'importance de ces choses pour l'évolution générale du mouvement; on s'imagine à tort qu'il s'agit là de questions privées qui n'ont rien à voir avec la marche générale de la politique. C'est une profonde erreur, car la dépense de temps et d'énergie que l'accomplissement de ces « devoirs » exige de la part des chefs du parti, leur rend littéralement impossible tout travail positif essentiel à moins d'un surmenage héroïque. Quiconque a eu l'occasion de connaître l'emploi du temps d'un ministre, d'un président de Chambre ou d'un chef de groupe, ne sera pas long à comprendre pourquoi dans les discussions sur la crise du parlementarisme, les lamentations sur le manque d'initiative et d'énergie des éléments dirigeants jouent un si grand rôle. On s'étonnerait plutôt que quelques-uns de ces chefs trouvent le temps de se former une opinion et de prendre des résolutions, au lieu de se contenter du train-train des tâches quotidiennes.

Du point de vue du mouvement socialiste, il convient de dire que peu de choses contribuent autant à creuser un abîme psychologique entre les masses et les chefs, que ce caractère purement luxueux d'un style de vie qui ressemble un peu trop à une existence de « bonzes ». Il faut ajouter que ce genre de vie ne répond pas au goût de tous ceux à qui il s'impose. Toute acti-

vité purement intellectuelle, surtout lorsqu'il s'agit de la surexcitation nerveuse et de l'agitation de la vic politique, appelle des compensations. Si l'on ne cherche pas celles-ci, comme les Anglais de la vieille génération, dans l'exercice des sports et dans l'observation sacro-sainte du week-end, on les trouve alors en suivant la ligne de moindre résistance, dans l'atmosphère étourdissante de la foire des vanités mondaines. En outre, beaucoup trouvent ainsi un contre-poids à leur complexe d'infériorité ; ils éprouvent le sentiment réconfortant que ni l'origine sociale ni les difficultés d'éducation intellectuelle ne peuvent les empêcher d'avoir accès dans la « bonne société ». L'affaire Barmat démontra il y a quelques années en Allemagne, qu'un goût de jouissance matérielle et une satisfaction un peu niaise de parvenu peuvent présenter des tentations auxquelles certains caractères faibles ne peuvent résister.

Néanmoins ce problème ne serait ni si urgent ni si ardu qu'il l'est en fait, s'il ne s'agissait que du péril de la corruption individuelle. Ce danger a existé de tous les temps et dans tous les mouvements par lesquels des hommes arrivent au pouvoir, et il est même beaucoup moins répandu dans le mouvement que partout ailleurs. Car tout d'abord une conviction socialiste sincère immunise toujours davantage contre lui ; en second lieu, la structure démocratique du mouvement ouvrier soumet le choix des chefs à une épreuve d'un caractère particulièrement rigoureux ; en troisième lieu, il est particulièrement difficile ici à un chef de s'affirmer, s'il ne justifie pas la confiance des masses par sa fidélité à la cause. Le grand danger, au sens culturel comme au sens politique, réside moins dans la faiblesse

individuelle que dans l'effet psychologique produit sur les masses par un style de vie que conditionnent les circonstances générales, et qui est tout à fait indépendant de la volonté consciente des individus.

Ce problème est un des premiers que doit poser un courant orienté, au sein du mouvement socialiste, en un sens radical. Il nous fait pénétrer beaucoup plus profondément dans les causes qui affaiblissent l'action politique du socialisme, que les luttes superficielles pour la politique de coalition ou autres discussions de tactique. Cela provient de ce que pour les hommes politiques de la gauche socialiste, il se pose à peine autrement que pour ceux de la droite. *Qu'un seul grand chef* particulièrement en vue et dont le geste serait ainsi un symbole, ait le courage de rompre d'une façon absolue avec tous les devoirs représentatifs, voilà qui serait, pour l'éveil d'un véritable radicalisme, beaucoup plus important que toutes les résolutions aussi radicales appliquées par une majorité si grande soit-elle, à des fins de tactique parlementaire.

Un peu de cette perspicacité psychologique dont est pourvu tout homme politique, doit suffire à renverser l'objection qu'un pareil *non* impliquerait le renversement à tout effet de prestige. Je crois au contraire qu'il est indispensable pour la sorte de prestige dont a besoin le chef socialiste, aussi bien devant ses partisans que devant ses adversaires bourgeois. C'est une des conditions qui doivent être remplies, si l'on ne veut pas abandonner l'espoir qu'il puisse y avoir encore dans le mouvement socialiste ces grandes figures de chefs que nous avons connues avant la guerre — non seulement de consciencieux fonctionnaires du parti, mais des hommes qui appa-

raissaient aux amis et aux adversaires comme l'incarnation vivante du mouvement et de l'idée qu'il représente.

Le dernier de ces grands hommes, ce fut Lénine. Il ne fut certainement pas indifférent pour l'influence inouïe de sa personnalité sur les masses russes, que sa vie privée ait été telle qu'il eût pu la soumettre à la transparence d'une maison de verre; il ne fut pas indifférent non plus que dans son aspect extérieur il ait témoigné d'un mépris absolu pour toutes les marques de distinction de la société bourgeoise. Son portrait n'aurait pas occupé dans tant de foyers d'ouvriers ou d'isbas de paysans la place des anciennes icones, si au lieu d'un pauvre vêtement de confection et de sa casquette de colporteur il s'était présenté vêtu d'un frac de ministre ou d'un uniforme chamarré. En tout cas: ni ce complet ni cette casquette n'auraient aidé à sa popularité, s'ils n'avaient été que de la *pose*, c'est-à-dire si à l'égal de son langage et de sa mimique ils n'étaient apparus comme l'expression naturelle et logique d'un homme, qui se sent le représentant et le réalisateur d'une Idée pour laquelle la correction sociale de l'habillement n'a pas plus d'importance que les fioritures de la rhétorique bourgeoise.

En ce qui concerne l'effet révolutionnaire d'une nouvelle attitude des chefs socialistes, ce n'est donc pas en renonçant au chapeau haut-de-forme ou en rompant avec les devoirs représentatifs que nous aurons vraiment fait quelque chose; ces choses ne peuvent agir que comme symboles d'une attitude générale tout à fait nouvelle, qui implique aussi bien dans la manifestation des opinions politiques que dans la configuration de la vie privée, une volonté enracinée

au fond de l'être, de renverser complètement les valeurs bourgeoises. Le « style » ne s'improvise pas; il doit procéder spontanément de la personnalité vivante, c'est-à-dire d'une totalité de sentiments, d'habitudes et de jugements formée avec le temps. Il n'aurait servi de rien à Napoléon de se distinguer par la simplicité de son uniforme de l'extérieur fastueux de ses maréchaux, si au lieu d'un Napoléon, il eut été un Murat ou un Ney. Seul celui qui se suffit, peut refuser de s'adapter aux formes et prendre l'extérieur qu'il veut. Le *Non* du « refus de parvenir » exigé autrefois par Albert Thierry, ne doit pas peser plus lourd que l'homme qui l'exprime.

La réforme du style de la politique socialiste — à laquelle donnera son point de départ la forte voix de celui qui osera dire *non* — doit comporter également la rupture complète et démonstrative avec les traditions de la rhétorique parlementaire bourgeoise et la création d'un style prolétarien. Je n'entends nullement par là le parler grossier et inculte qui fut en faveur aux débuts du parlementarisme socialiste; je pense plutôt à la façon directe, positive et dépouillée de dire ce que l'on pense et ce que l'on veut, qui correspond au mode de pensée de l'homme qui agit et qui hante les choses, par opposition au style fleuri, aux ornements idéologiques et aux clichés diplomatiques qui sont devenus pour la politique bourgeoise la façon traditionnelle d'exprimer, ou plutôt de voiler les choses. On doit penser ici aussi à l'exemple de Léuine. Plus d'une fois on s'est posé la question sans y répondre, de savoir comment n'ayant été qu'un orateur moyen, il avait pu exercer une force de suggestion si puissante sur les assemblées. Je crois que cela tint à ce que chacun en

l'entendant se disait : cet homme ne parle pas pour cacher sa pensée, mais il est à chaque seconde possédé de la volonté d'exprimer aussi clairement et directement que possible, ce qu'il croit et ce qu'il veut; son *oui* est un *oui*, son *non* est un *non*; il parle comme un ingénieur qui dirige un travail commun, non pas comme un avocat qui veut triompher de son adversaire par la ruse.

La force démonstrative de la conduite publique des chefs n'est pas ce qu'elle devrait être, lorsqu'elle se limite à des négations et à des protestations. Elle devrait révéler que derrière elle il y a la foi à un nouveau monde de valeurs, elle devrait exprimer l'orgueil d'appartenir à la classe qui s'efforce vers ce monde nouveau. Il n'y aurait pas, pour tout dire, de problème posé par l'adaptation culturelle et politique à la bourgeoisie, s'il y avait une véritable conscience de classe prolétarienne, plus authentique que celle dont se réclame le marxisme vulgaire. Une véritable conscience de classe n'est pas seulement une conscience négative de l'opposition des intérêts et de la volonté politique avec l'ordre existant, mais conscience d'un sentiment positif de valeur qui naît de l'orgueil de la fonction remplie par le travail. Ce sentiment positif de valeur est socialiste dans la mesure où il repose sur un sentiment de valeur culturelle radicalement nouvelle, et il est prolétarien dans la mesure où ce dernier voit dans le travail la plus haute de toutes les valeurs sociales.

Cela signifie que l'on considère le prolétariat non pas simplement d'une manière négative, comme la classe des exploités et des opprimés, mais comme une valeur positive, comme la classe des travailleurs. Seule cette fierté du prolétariat à l'égard de son travail peut donner à

toutes les formes de l'action prolétarienne la conscience de faire œuvre créatrice; sans elle aucun chef ne peut susciter la force assez sûre d'elle-même pour transformer un sentiment d'infériorité sociale en sentiment de supériorité culturelle. L'ouvrier devenu un chef ne peut sans doute pas empêcher qu'on le considère comme devenu sociologiquement un intellectuel. Mais il n'a pas à devenir pour cela un bourgeois ni un philistin. Il n'est plus un prolétaire, grâce à son existence maintenant assurée; mais il doit continuer d'être un « travailleur » en ce sens que tous les hommes actifs, qui vivent de leur travail, sont des « travailleurs ». Et il peut en outre dans son nouveau milieu représenter les sentiments et les pensées qui correspondent à ce que le socialisme français, plutôt que « prolétariat » préfère appeler « le monde du travail ».

XVII

LA RÉALISATION DU SOCIALISME

La crise a cruellement détruit les illusions du socialisme de la prospérité. Ceux des « Réformateurs » qui étaient autirévolutionnaires cessent aujourd'hui d'être des réformistes: ils deviennent conservateurs. Tel qui prenait sa volonté de réforme au sérieux devient révolutionnaire, parce qu'il ne voit plus aucune possibilité de réforme à l'intérieur de l'ordre existant.

ANNA SIEMSEN.

L'histoire du mouvement socialiste est l'histoire d'une idée qui se réalise peu à peu. Mais cette réalisation n'équivaut pas à une transformation progressive du milieu capitaliste conformément au sens socialiste. L'action du mouvement socialiste sur les institutions sociales est beaucoup plus compliquée et contradictoire que ne se le représente la formule réformiste « de pénétration du socialisme par croissance progressive ». Cette action se révèle au contraire dans une opposition croissante entre les forces qui incarnent la volonté socialiste et les forces, qui se développent en un sens opposé. La contradiction

croissante entre l'idée socialiste et la réalité capitaliste n'est que l'aspect actuel de la contradiction croissante entre les impulsions spirituelles, qui après avoir créé notre civilisation ne cessent d'être encore actives et le résultat qui est en contradiction avec elles. Sans que le contraste entre la pauvreté et la richesse ne devienne plus aigu, il est une opposition qui n'en grandirait pas moins à l'époque du capitalisme monopolisateur, c'est l'opposition fondamentale entre l'instinct humain de liberté et la réglementation imposée de l'extérieur par les institutions.

La réalisation du socialisme s'effectue indépendamment même de l'influence plus ou moins grande du mouvement socialiste sur les institutions existantes; elle consiste tout d'abord en ce fait que l'idée socialiste apparaît comme une force de plus en plus réelle. La réalité de cette force se révèle dans sa capacité d'agir comme stimulant des volontés quel que soit le degré de son influence sur les institutions, cette influence pouvant être plus ou moins grande en raison des résistances rencontrées suivant les cas.

La mesure dans laquelle, à un moment donné, le mouvement socialiste parvient à transformer réellement le milieu social qui l'entoure dépend à la fois de l'état de choses déjà acquis et des perspectives d'évolution qui, étant propres à ce même milieu échappent, sinon complètement du moins en grande partie, à l'influence de l'action socialiste. Par exemple, lorsque le socialisme se trouve en présence d'une situation politique héritée de la période précapitaliste, il est à peu près privé de toute possibilité d'action légale; son influence sur la forme que prennent les institutions politiques et économiques est pratiquement nulle. C'est une situation de ce genre qui

existait en Russie jusqu'à la guerre mondiale. Pourtant cet état de choses ne put empêcher que dès avant la révolution de 1905 l'idée socialiste n'y fût une force réelle et considérable, même si son action sur les institutions ne fut visible que plus tard. Une crise économique grave peut rendre, tant au point de vue syndical qu'au point de vue politique, la situation si défavorable au mouvement socialiste, qu'il risque d'y perdre une grande partie des positions et des avantages acquis. Mais, si la crise rend plus aiguë la tension entre la réaction capitaliste et la souffrance des masses aggravées l'une et l'autre, elle peut alors élever la force réelle de l'idée socialiste à un degré de beaucoup supérieur à ce que cette idée représentait aux époques de conjoncture favorable, lorsqu'elle ne se montrait si exigeante qu'en raison de la moindre résistance du monde ambiant. Dans une telle situation, l'idée peut révéler sa puissance tout d'abord en développant à un degré prodigieux l'empressement au sacrifice de la part des hommes qui sont saisis par elle, même s'il s'agit de livrer un combat sans succès matériel. Cette puissance, elle la révèle en second lieu en faisant éprouver subjectivement aux adversaires eux-mêmes l'obligation de se camoufler en socialistes. Enfin, en troisième lieu, elle soumet les détenteurs du pouvoir à la nécessité objective de remédier à la misère des masses par des réformes quasi-socialistes, de sorte que, même dans leur zèle à combattre le socialisme, ils doivent lui faire des concessions et lui préparent ainsi de nouvelles positions pour l'avenir.

Il faut se garder, il est vrai, de voir autant de « réalisations partielles » du socialisme dans les concessions du genre de celles que durent faire

jadis en Allemagne par exemple la politique sociale de l'État, plus tard le « communisme du temps de guerre », et tout récemment le capitalisme d'État. Ces concessions-là fournissent la preuve qu'en raison de nécessités matérielles, le capitalisme ne peut échapper à la misère et au chaos créés par lui, que dans la mesure où il se décide à faire des emprunts au programme socialiste. Mais ces concessions ne sont point des réalisations de l'idée socialiste, pour la seule et bonne raison qu'elles n'ont pas eu cette idée pour mobile.

Ces emprunts faits à la pensée socialiste servent à lutter contre le mouvement qui seul peut être considéré comme la propre réalisation de l'idée. On ne peut parler ici de nouveaux points de départ pour l'avenir qu'au sens où il est permis de considérer dans une guerre les positions que l'ennemi construit derrière son front entre deux retraites comme une nouvelle base d'opérations lors de la prochaine retraite de l'ennemi. Alors tranchées et abris construits par lui seront, certes, très utiles. Mais en attendant, on subit encore le feu dirigé de ces positions, les coups atteignent justement les hommes qui veulent le socialisme. Or, ce sont eux les seuls hommes qui peuvent le réaliser.

Le socialisme doit être voulu, parce que la première condition pour construire une société socialiste c'est l'existence de socialistes. La décision libre, la volonté de disposer de soi-même, de satisfaire à une exigence de justice, de réaliser une idée morale, de créer dans l'enthousiasme, c'est justement tout cela qui manque aux formations imposées par la « raison d'État », issues du désir de sauver le plus possible de ce qui existe déjà. Le signe concret de ce défaut apparaît

dans l'action objective des institutions ainsi créées, car ce qu'elles expriment, c'est un devoir forcé et non un vouloir; ce qu'elles signifient pour les hommes vivants, c'est une limitation et non une extension de leur liberté. Or, qu'il s'agisse d'une constitution politique, d'une réforme de politique sociale, ou d'un système d'exploitation par le capitalisme d'Etat, aucune des formes sous lesquelles s'associe la puissance, à moins qu'elle ne représente en même temps pour l'homme une liberté plus grande de disposer de lui-même, n'a quelque chose à voir avec le socialisme. Et cela dépendra toujours de cette même question : la volonté qui est à la base de ces formations est-elle ou n'est-elle pas une volonté de détermination autonome? En ce sens aussi il me semble, comme je l'écrivais naguère dans ma *Psychologie du Socialisme*, que ce qui est essentiel pour le socialisme c'est la lutte que l'on soutient pour lui. Le socialisme ne vit dans les institutions que dans la mesure où il vit dans les hommes. Or il ne vit dans les hommes que dans la mesure où il représente une idée pour laquelle ces hommes sont prêts à lutter et à mourir, mais aussi à vivre et à travailler. Le socialisme ne peut naître des concessions que la propriété aux abois fait aux nécessités du jour, mais tout au contraire de l'esprit de sacrifice qui subordonne tout ce que l'on est et tout ce que l'on a, à la réalisation d'un but supra-personnel.

On devra donc, au lieu d'un critère externe qui permette de mesurer la croissance de la force réelle poussant l'idée socialiste vers sa réalisation, rechercher un critère interne.

Un tel critère nous est fourni par l'histoire du mouvement et de la pensée socialiste, dans la mesure où cette histoire nous livre non seule-

ment les indices quantitatifs de la propagation des idées socialistes, mais encore les indices qualitatifs de la force réelle qui vit dans ces idées. Il y a pour cela un signe inhérent au mouvement lui-même : c'est la distance plus ou moins grande entre la représentation idéale du but et l'activité réelle. Dans la pratique du mouvement des masses ce décalage coïncide avec la distance qui sépare l'idée et l'intérêt; dans son expression théorique, il équivaut à la distance entre l'idée et l'idéologie.

Considéré de ce point de vue le socialisme a, comme on le sait, subi une évolution, qui n'est nullement uniforme ni rectiligne. Cette évolution est placée, elle aussi, sous le signe de la contradiction croissante et qui tend à se dépasser elle-même.

Tout au moins cela vaut-il pour le siècle qui s'est écoulé depuis l'apparition d'un mouvement socialiste dans la classe ouvrière (dont le point de départ est le Chartisme anglais et la première Internationale), et depuis la réunion dont Marx a fourni la théorie, des intérêts prolétariens et du but socialiste.

Le fait que l'œuvre accomplie par Marx ait ses limites, comme toute œuvre historique, n'empêche nullement qu'en raison de sa signification centrale pour l'histoire du mouvement socialiste, elle assure à son auteur une place dans cette histoire que ne peut revendiquer aucun autre socialiste. C'est ainsi que presque toute la lumière, comme presque toute l'ombre où le socialisme se trouve placé dans la crise actuelle, est par cela même une projection de la géante stature spirituelle de Marx.

La lumière est là où les moyens de lutte en faveur des intérêts prolétariens se sont révélés

aptes à amener au mouvement socialiste la force réelle des intérêts des masses. L'ombre est là où les succès mêmes du mouvement ont conduit, au cours du développement ultérieur, à un nouveau décalage croissant entre les moyens et le but. L'histoire de cette divergence croissante n'est autre que l'histoire du réformisme et du révisionnisme. Condensée actuellement dans le plan d'organisation, elle apparaît dans la division entre parti ouvrier communiste et parti social-démocrate ou socialiste.

Il ne s'agit pas ici d'un problème qui aurait été résolu par l'Internationale communiste, alors que l'Internationale socialiste aurait échoué. Le problème se pose au contraire, quoique sous une autre forme et encadré par des phases d'évolution historique différentes, aussi bien au socialisme communiste qu'au socialisme non communiste. Le communisme ne peut esquiver le problème car il est déjà en présence de ce fait que dans le monde entier, à l'exception de la Russie, la majorité du prolétariat organisé comprend ses intérêts autrement que ne l'exigerait la conception communiste. Il est vrai qu'en Russie le Léninisme a réalisé, sur une base marxiste strictement orthodoxe, une union entre la conscience des intérêts prolétariens et la volonté révolutionnaire socialiste, union qui peut être encore imparfaite, mais est néanmoins beaucoup plus grande qu'ailleurs. Cela tient de toute évidence à ce que la situation de la Russie en 1917 ressemblait beaucoup plus à la situation de l'Europe en 1848 qu'à celle de l'époque du capitalisme industriel et de la démocratie du suffrage universel. Même si en Russie le communisme avait pratiquement résolu le problème du but et des moyens de façon plus durable que ne l'avait fait Marx

pour l'Europe, et c'est là malgré tout une hypothèse plausible en raison de l'expérience du réformisme européen que le Léninisme s'est assimilée, même alors le communisme serait dans tous les autres pays en présence du même problème d'ensemble que le socialisme. L'existence du communisme comme minorité à côté des partis socialistes prouve à elle seule que le socialisme ne surgit pas du mouvement ouvrier par la voie d'une unification des intérêts prolétariens, déterminée économiquement.

La croyance jusqu'à présent très répandue que la lutte pour les intérêts doit nécessairement conduire l'ascension sociale de la classe ouvrière jusqu'à la conquête du pouvoir, était fondée sur deux suppositions essentielles: l'accroissement continu du prolétariat et l'unification progressive de ses intérêts, les deux processus étant considérés comme une conséquence de l'évolution forcée du capitalisme.

Mais cela ne s'est justifié qu'à un stade de cette évolution qui, dans les pays les plus avancés, appartient déjà au passé. La période d'industrialisation, pendant laquelle la machine remplaça l'artisan par l'ouvrier, fut suivie dans les industries les plus développées d'une période d'automatisation, la machine finissant par se substituer aux ouvriers eux-mêmes. Dans la première période, le progrès technique suscite un prolétariat industriel de plus en plus nombreux. Dans la seconde période, le nombre des ouvriers diminue au profit du nombre des employés et des chômeurs. L'introduction de la machine-outil exige de nouveaux ouvriers, mais le recul de la machine-outil devant la machine automatique dépeuple les fabriques et peuple en revanche les offices de chômeurs, en même temps qu'il multi-

plie, par rapport au nombre des ouvriers les employés de bureaux. D'après les estimations prudentes, ce qu'on appelle le chômage technique avait déjà au cours de la dernière période de prospérité, c'est-à-dire avant 1929, jeté à la rue par suite de l'automatisation et de la rationalisation deux millions d'ouvriers aux Etats-Unis, un million et demi en Allemagne, un million en Angleterre; ce qui, entre autres, en raison de la diminution correspondante du pouvoir d'achat des masses a contribué au déclenchement de la crise. La statistique sociale de tous les pays où règne le haut capitalisme réfute l'hypothèse selon laquelle la classe ouvrière industrielle serait destinée par le développement progressif du capitalisme à former une majorité. Quiconque aujourd'hui encore compte là-dessus pour réaliser le socialisme construit sur le sable. Seules deux voies sont ouvertes: ou bien la voie antidémocratique de la dictature d'une minorité, ou bien la voie démocratique de la constitution d'une majorité, qui dépend de la participation d'autres couches sociales.

La supposition d'une unification inéluctablement croissante des intérêts prolétariens s'est aussi révélée comme une illusion. Ici encore la période de l'automatisation mène à de tout autres conséquences que celles qu'il était possible de prévoir à l'époque de l'industrialisation, en prolongeant simplement la courbe de mouvement donnée à l'origine. On croyait alors que la technique allait transformer tous les ouvriers en « simples prolongements de la machine » et supprimer ainsi peu à peu toute différence dans la qualité du travail. Trafic et marché mondiaux devaient atténuer d'une manière analogue les différences nationales. La concentration progres-

sive des capitaux devait broyer la classe moyenne et rejeter ses représentants dans le prolétariat. Finalement une masse de prolétaires sans cesse grandissante et assujettie à des conditions de travail et de vie de plus en plus homogènes devait se trouver seule en face d'une classe dominante toujours moins nombreuse de grands entrepreneurs capitalistes. Or, sur tous ces points il en alla tout autrement du cours des choses.

Le progrès technique a créé il est vrai une classe nouvelle de serviteurs de la machine, ouvriers non-qualifiés; mais, il a créé aussi une nouvelle classe de travailleurs qualifiés : maîtres mécaniciens, contrôleurs de machines, mécaniciens constructeurs. La différence de qualification entre un monteur électricien et une emballuse à la chaîne est non moindre aujourd'hui que n'était il y a cent ans la différence entre l'artisan et le tisserand au métier mécanique. Au contraire! Et comme l'automatisation et la rationalisation enlèvent en première ligne aux ouvriers la possibilité de servir la machine comme manœuvres sans apprentissage, le nombre des ouvriers nouvellement « qualifiés » par la machine, placés « au-dessus de la machine », ouvriers que leur travail technique transforme en quasi-ingénieurs et que leurs services indispensables élèvent au rang de « fonctionnaires d'usine » croît relativement plus que le nombre des manœuvres sans apprentissage placés « au-dessus de la machine »; c'est d'ailleurs surtout parmi ces derniers que la crise a recruté sa nouvelle armée de chômeurs. Ce qui précède s'applique tout au moins au degré d'évolution que les principales industries ont déjà atteint dans les pays éminemment capitalistes. Par conséquent dans ces pays ce n'est pas seulement le

nombre global des prolétaires travailleurs qui diminue de plus en plus, mais en outre à l'intérieur même de la classe des travailleurs, s'accroissent les différences de qualification technique et, parallèlement, les différences dans la sécurité relative de l'existence. Il en résulte encore des points de contact sociaux et psychologiques de plus en plus nombreux entre la partie du « cinquième état » naissant, composée d'ouvriers ayant perdu toute « qualification » et chroniquement menacés de chômage, et cette autre partie, formée de ceux qui sont déjà devenus des chômeurs perpétuels.

Le nouveau trait horizontal départageant ainsi deux couches du prolétariat industriel, joue un rôle de plus en plus croissant dans la scission qui divise le mouvement communiste et le mouvement socialiste. Cette scission provient il est vrai de causes différentes, à savoir politiques. Mais avec le temps elle tend de plus en plus à se stabiliser en une scission entre deux couches de la classe ouvrière, dont l'une peut être désignée comme ayant réussi son ascension sociale et l'autre comme socialement descendante. En Allemagne, selon certaines estimations qui ne sont pas suspectes, le parti communiste comptait déjà vers la fin de 1932 au moins 80 % de chômeurs; les chefs communistes constataient avec un souci croissant que même dans leurs assemblées de fonctionnaires les chômeurs marquaient les ouvriers en activité (*Betriebearbeiter*, nouvelle expression caractéristique!) d'un signe d'infériorité, comme si ces derniers, par le fait d'avoir encore du travail n'étaient plus des ouvriers véritables, des prolétaires authentiques. En fait il s'agit là de deux classes d'ouvriers, dont les intérêts économiques immédiats diver-

gent. L'intérêt que l' « ouvrier en activité » porte au niveau des salaires et au maintien de la législation ouvrière n'existe déjà plus pour le prolétaire condamné au chômage perpétuel. Celui qui désespère d'obtenir de nouveau du travail ne s'intéresse même plus aux projets réformistes tendant à ranimer la situation économique. Le désespoir le pousse à spéculer à la baisse et à n'attendre son salut que de l'effondrement total des forces économiques actuellement régnantes. Par contre, celui qui, malgré toute sa misère, a conservé l'espoir de « pouvoir s'en tirer » spéculé à la hausse, c'est-à-dire escompte un retour de la prospérité.

Une autre ligne horizontale également nouvelle sépare ces deux couches prolétariennes des classes moyennes prolétarisées. La classe moyenne dans son ensemble n'a nullement été rejetée dans le prolétariat par la concentration capitaliste. En dépit de tous les progrès techniques, la classe paysanne est restée, quant à sa structure sociale, essentiellement ce qu'elle était. La déchéance de l'ancienne classe moyenne de l'époque précapitaliste, formée des artisans et des négociants indépendants, a été quantitative-ment plus que compensée par l'avènement de la nouvelle classe moyenne, c'est-à-dire par la montée de ces éléments qui, tenant le milieu entre les détenteurs de capitaux et les travailleurs salariés, doivent leur position à l'exercice d'une activité intermédiaire. Il est vrai que les employés, les fonctionnaires et les représentants des professions libérales, qui forment le noyau de cette nouvelle classe moyenne, furent souvent prolétarisés dès l'époque de la prospérité, en ce sens que recevant un traitement, ils furent tenus par leur travail dans un état de dépen-

dance. En temps de crise ils sont en outre livrés à un appauvrissement croissant et à une insécurité d'existence menaçante. Néanmoins, on ne peut tout de même pas les considérer comme des petits bourgeois déçus dans le prolétariat. La descente sociale de ces milieux s'effectue de façon collective et non individuelle. La perte du bien-être économique et de l'indépendance sociale atteint la classe toute entière: la classe paysanne tout d'abord par l'endettement; la nouvelle classe moyenne citadine surtout par l'insécurité croissante de son existence, en raison de la diminution des possibilités de travail; l'ancienne classe moyenne citadine, que touche plus directement la fonte des capitaux et des gros revenus.

La nouvelle classe moyenne citadine est bien loin de se dissoudre par le passage de ses membres dans les rangs du prolétariat. Tout au contraire c'est la fuite des fils d'ouvriers hors du prolétariat qui lui amène perpétuellement de nouvelles masses humaines. Pour un artisan ou un commerçant indépendant devenu ouvrier d'usine au cours des cent dernières années, il y a au moins cinquante fils ou filles d'ouvriers devenus employés de bureau, ou vendeuses de magasin, parce qu'ils espéraient atteindre ainsi, souvent aux dépens du niveau de leur vie matérielle, un degré plus élevé de considération sociale, une possibilité plus assurée de s'élever, une sécurité d'existence relativement mieux assise. Réelle ou illusoire, cette supériorité des classes moyennes fait profondément pénétrer dans les rangs du « prolétariat à faux-cols », la tendance à réagir contre la prolétarianisation croissante, d'une part par des sentiments anticapitalistes, d'autre part par des sentiments anti-

prolétariens. C'est là qu'il faut chercher la clef psychologique de l'énigme que pose le caractère contradictoire du « national-fascisme » des classes moyennes, oscillant entre la haine du capital et la haine du socialiste prolétarien, conflit qui cherche à se dissimuler en transformant un ressentiment social en ressentiment national.

Mais le danger d'une déviation nationaliste se fait sentir jusque dans la classe ouvrière, et cela, parce que dans la phase actuelle de l'évolution capitaliste une nouvelle ligne de partage vertical s'ajoute aux deux lignes horizontales mentionnées plus haut. Cette ligne sépare, selon les nations, les intérêts économiques immédiats de tous ceux qui touchent un salaire ou un traitement, dans la même mesure où la rétrogradation de l'économie mondiale en économie nationale rattache les intérêts acquisitifs des producteurs aux intérêts qui dépendent de la faculté nationale de concurrence, des possibilités nationales d'exportation, du ravitaillement national en matières premières, de la stabilité de la monnaie nationale. Dans la même mesure les ouvriers des différents pays redeviennent des concurrents sur ce même plan des intérêts économiques immédiats, que l'on s'attendait au siècle dernier à voir de plus en plus unifiés, par suite de l'expansion continuelle de l'économie capitaliste mondiale.

Puisque dans sa phase actuelle l'évolution du capitalisme ne mène ni à un accroissement quantitatif du prolétariat ni à une unification de ses intérêts immédiats, il ne reste plus qu'à poser le problème suivant : est-il possible en prenant comme base l'idée du but socialiste, de donner au mouvement général une impulsion telle qu'elle soit suffisamment forte pour surmonter

les intérêts divergents, grâce à un intérêt général pour la réalisation d'exigences déterminées?

De toute évidence, il faut compter parmi les conditions spirituelles d'une solution heureuse de ce problème un nouveau renversement dialectique dans le rapport entre les buts et les moyens (en d'autres termes entre les idées et les intérêts), renversement qui serait non moins profond que celui provoqué jadis par Marx. L'impulsion spirituelle issue de Marx doit donc être suivie d'une nouvelle impulsion, qui continuerait la réalisation de son idée en surmontant ce qui en elle s'est transformé en idéologie. Il s'agit maintenant de renverser à son tour complètement la direction des lignes tracées par les motifs réformistes fondés sur les intérêts, et par les motifs révolutionnaires fondés sur les idées, lignes qui vont en divergeant depuis un demi-siècle. Il s'agit de comprendre que ces lignes ne pourront se rapprocher qu'à partir du moment où l'on reconnaîtra la supériorité de l'idée sur l'intérêt, où l'on configurera cet intérêt lui-même d'après l'idée, comme un intérêt dirigé vers la réalisation d'un but socialiste.

Il me semble que la solution de ce problème théorique se trouve en germe à la fois dans la pensée du socialisme démocratique et dans la pensée communiste, dans la mesure où la tendance au volontarisme agit aussi bien dans l'une et dans l'autre. Cette tendance se rencontre chez Lénine et chez Trotsky, mais elle se rencontre aussi chez André Philip et chez G. D. H. Cole, chez Henriette Roland Holst et chez Leonhard Ragaz. Elle est fondée sur un ardent désir d'assurer à la volonté de la conscience socialiste tendant à son but la prééminence sur les réactions d'intérêts, qui ne sont déterminées que par le

monde ambiant. Tout au moins ce désir s'exerce-t-il de telle sorte qu'à partir de l'idée du but à atteindre les intérêts conformes à ce but doivent être « dirigés », et les intérêts contraires, combattus, soit comme des « déviations » (Lénine), soit comme des « tentations » (Philip) ou comme une « désertion » (Ragaz).

Le succès de cet effort suppose, il est vrai, que l'idée du but prenne elle-même un caractère totalement différent de celui qu'elle revêtit dans le mouvement socialiste au cours des deux ou trois dernières générations.

On peut à bon droit désigner cette période du mouvement socialiste comme celle du Réformisme, car pendant tout ce temps le mouvement ne fut en réalité dirigé que sur des réformes. Même les courants antiréformistes, tels que le communisme les représente en particulier depuis la guerre mondiale, sont en conséquence complètement dominés par la position que le réformisme a donnée au problème. Non seulement ces courants sont en présence d'une situation identique mais ils l'affrontent appuyés sur des prémisses théoriques traditionnelles qui forment entre eux un fonds commun. Le fait se traduit déjà dans le rôle important joué par les querelles d'exégèse dans les discussions théoriques, ce qui est toujours un mauvais signe pour la force créatrice qui procède d'impulsions spirituelles reçues du passé. Le fait se traduit encore pratiquement dans l'activité du parti communiste qui en dehors de la Russie s'applique à critiquer le réformisme propre aux partis ouvriers socialistes, ce qui revient au fond à faire du communisme européen un phénomène critique complémentaire du réformisme, un réformisme à signe contraire. Le réformisme

socialiste et l'antiréformisme communiste vivent aux dépens l'un de l'autre, seul le socialisme en meurt. Mais puisque le réformisme est un phénomène plus ancien, dont la croissance a dominé pendant plus d'un demi-siècle l'histoire du mouvement ouvrier avant que n'intervienne la réaction communiste, le problème d'une relation nouvelle entre le but et les moyens doit être reconnu en première ligne comme un problème du socialisme réformiste.

En tant que tel, ce problème ne me semble pouvoir être résolu que si l'on est prêt à reconnaître que la période réformiste du mouvement ouvrier, si nécessaire et si féconde qu'elle fût, a désormais perdu sa raison d'être et qu'elle doit être considérée comme liquidée.

Il faut d'ailleurs ne pas entendre seulement par réformisme la méthode d'action qui consiste à chercher la réalisation de réforme. Le terme « réformisme » désigne une manière de sentir et de penser, un état des intentions, qui trouve son expression théorique dans la croyance que réaliser le socialisme équivaut à accomplir une série d'exigences réformatrices.

Cette conception du mouvement socialiste ne prend tout son sens historique que par opposition à la conception révolutionnaire, pour laquelle la réalisation du socialisme n'a de valeur que comme consommation d'une révolution sociale. Une révolution, c'est le renversement de l'ordre existant; une réforme, c'est une modification à l'intérieur de ce même ordre. Le signe décisif de ce renversement ce n'est pas l'usage de la violence comme telle; la violence peut tout aussi bien servir à des exigences réformatrices, que ce soit sous la forme de grève générale, s'il s'agit d'économie, ou sous la forme de sédition, s'il

s'agit de politique; il suffit de rappeler ici les multiples et gigantesques batailles livrées au siècle dernier pour les salaires et tous les mouvements relatifs au droit de suffrage. Ce qui caractérise la révolution, c'est la chute du régime des classes, le renversement des conditions sociales et politiques du pouvoir, le triomphe d'une nouvelle idée du droit, qui fonde en même temps un nouveau régime de la prospérité et un nouveau régime de la production. Une réforme apparaît au contraire comme une modification qui n'est nullement une révolution, c'est-à-dire comme un changement qui satisfait certains besoins à l'intérieur d'un régime donné, régime social, politique et juridique, et procure avantages, positions influentes, accroissement de droits et de libertés. En ce qui concerne le rapport de la force et du droit, la différence consiste en ce que dans une réforme les déplacements qui modifient les rapports de puissance entre les classes, s'effectuent sur la base du droit existant, tandis que dans une révolution le renversement des rapports de puissance s'impose comme création d'une base juridique nouvelle. En ce qui concerne les motifs, la différence est la suivante: l'exigence réformiste naît de l'« intérêt immédiat » pour un objet existant; l'exigence révolutionnaire naît de l'« intérêt lointain » pour l'instauration d'un état de choses non encore existant.

Cette différence fondamentale entre réforme et révolution ne signifie évidemment pas que les deux méthodes d'action ne puissent coexister dans une conception d'ensemble du mouvement socialiste. Il n'est pas de théorie socialiste qui ne cherche à rendre possible d'une façon ou d'une autre un tel amalgame. Même le réformisme socialiste le plus apprivoisé ne renonce pas à

l'idée d'un renversement total de la société comme « but final ». Même l'antiréformisme communiste le plus farouche ne dédaigne pas d'exiger des réformes, peu importe qu'il s'agisse ici d'augmentation des salaires, de diminution des heures de travail, de l'élévation de taux d'allocation, ou de droits politiques, de liberté, d'amnistie. La seule différence c'est que les communistes s'attendent à l'avance à un échec lorsqu'ils réclament par exemple une augmentation des allocations de chômage, tandis que les socialistes s'y attendent de leur côté, lorsqu'ils introduisent un projet de loi relatif à la nationalisation des mines.

Le réformisme ne consiste donc ni dans le fait d'exiger des réformes, ni dans le fait de renoncer au renversement de l'ordre social comme but ultime. Le réformisme consiste plutôt en ce que l'on renonce pratiquement à maintenir l'union entre l'exigence actuelle de réforme et la révolution future, pour reporter toute l'activité réelle sur les réformes, tandis que la révolution est renvoyée à un avenir de plus en plus lointain. En d'autres termes, l'essence du réformisme consiste à déplacer les motifs qui sont à la base de l'action, au profit des intérêts, qui peuvent être satisfaits à l'intérieur de l'ordre existant. Et puisque ces intérêts sont dirigés sur des objets — tels que les positions incorporées à l'organisation ou officiellement conquises dans l'Etat — dont l'obtention et la conservation supposent la conservation de l'ordre existant, le réformisme tend alors d'autant plus au conservatisme qu'il sent ces positions plus fortement menacées. D'où ce phénomène étrange: au degré d'évolution que le réformisme a atteint aujourd'hui dans la plupart des pays d'Europe, en raison surtout de la rigi-

dité du système d'organisation, on peut dire que l'aggravation de la crise économique et de la réaction sociale renforce plutôt cette tendance conservatrice du réformisme au lieu de l'affaiblir. La conséquence c'est que le réformisme, surtout comme état d'esprit de la classe bureaucratique des fonctionnaires du parti, marque une opposition de plus en plus nette avec ce désir croissant d'un renversement radical, qu'engendre le destin des masses.

Ainsi le caractère essentiel du réformisme, c'est le décalage entre le but et les moyens, qui s'accroît progressivement depuis la transformation du mouvement socialiste en une action organisée des masses. A l'intérieur aussi bien qu'en dehors du socialisme réformiste fondé sur le marxisme, l'idée qui incarne le but final ne cesse de se transformer en idéologie. Par conséquent les motifs dirigés sur le renversement de l'ordre existant sont rapportés à des situations que l'on place dans un avenir lointain et que bien souvent, au fond de son cœur, on préfère ne pas voir venir, parce que l'on craint de voir compromis les résultats déjà acquis.

Cette volatilisisation de l'idée du but final peut revêtir les formes théoriques les plus diverses. Certaines doctrines tendent à dissoudre le but final dans l'action réformiste elle-même, en concevant ce but comme le résultat qualitatif final d'une série de changements purement quantitatifs qui viendraient modifier soit le genre de vie du prolétariat, soit les droits et les libertés conquises par lui. D'autres ayant moins d'expérience de la pensée métaphysique et dialectique, inclinent à une solution plus simple; elles réservent une place dans l'ordre de succession temporelle au décalage qui intervient entre le mouvement

réformiste et le but révolutionnaire final. Dans ce cas la réalisation d'un ordre socialiste se voit attribuée la même place dans l'imagination que celle qu'il est d'usage de consacrer à la fin des discours de propagande ou dans les éditoriaux des grands jours, aux évocations nébuleuses du magnifique « idéal » qu'il s'agit « en fin de compte » de réaliser, mais qui reste un rêve allégorique, sans relation réelle avec les choses que se propose effectivement la volonté *hic et nunc*. La plupart des justifications théoriques du réformisme consistent en quelque amalgame de ces deux conceptions. Mais l'idée de but final, qui n'est plus révolutionnaire qu'en un sens conceptuel, est toujours affecté de l'irréalité du pur idéal. Ce qui est réel dans tout cela, c'est exclusivement ce qui peut être obtenu ou conservé dans le cadre de l'ordre social, politique et juridique existant.

Puisque le décalage entre le but et les moyens n'est pas une question purement théorique, mais n'est que le reflet idéologique d'un déplacement et d'une scission des motifs dans la pratique même du mouvement des masses, l'antiréformisme se trouve en face du même problème. Lui non plus n'a pu encore résoudre ce problème, parce qu'il a hérité de ses adversaires l'antithèse « ou réforme, ou révolution », tout en ne lui accordant qu'un accent émotionnel contraire. Pour répondre à l'élan des masses vers un renversement total du régime capitaliste des classes, particulièrement intense en temps de crise, l'antiréformisme n'a pas trouvé d'autre dérivatif que de déprécier l'activité réformiste comme telle. Mais cela ne cesse de l'engager dans un conflit insoluble avec le désir, en vérité fort légitime, des éléments qui sont justement les plus instruits

des masses organisées, de ne voir les résultats de cette activité ni dépréciés, ni abandonnés. La conception antiréformisme détache la révolution de cette base expérimentale, en la considérant comme une fin en soi, sans relation positive avec la volonté concrète de réforme, qui découlait jusqu'alors des besoins et des intérêts réels. Pratiquement la révolution apparaît en ce cas comme la simple satisfaction d'un désir de puissance et de vengeance jusque-là entravé; elle semble plutôt une destruction qu'une organisation nouvelle, plutôt un renversement du régime des classes que sa suppression: tout au plus apparaît-elle sous une couleur morale comme un jugement dernier distribuant les châtiments. C'est le malheur de l'antiréformisme communiste en Europe que son idée de la révolution sociale s'épuise, en ce qui concerne les motifs d'action des masses, dans l'idée d'une guerre civile victorieuse.

Marx a indiqué dès 1844 la raison psychologique de ce fait, lorsqu'il posa, en critiquant le « communisme grossier » de l'époque, le propre fondement d'une critique des phénomènes contemporains analogues : ce qui se présente, explique-t-il, comme négation de cette négation de l'humanité qu'implique le capitalisme, mais ne fait que jaillir des besoins suscités par le capitalisme lui-même dans ses objets, cela ne suffit pas pour le dépasser en un sens positif. Pour réaliser le socialisme, le mouvement déclanché à cette fin doit, en devenant conscient de ses buts « humanistes positifs », transformer progressivement le « besoin grossier » de propriété en besoin supérieur d'un ordre nouveau, d'un ordre dans lequel « l'homme pourra de nouveau croire à l'homme ». En d'autres termes, ce mouvement

doit développer *l'idée* tout en prenant l'intérêt comme point de départ et tout en luttant pour qu'il soit satisfait. La révolution pour la révolution, c'est une thèse tout aussi peu socialiste que celle de la réforme pour la réforme. Ce qui est décisif dans les deux cas, c'est le but concret qui, seul, oriente vers la réalisation d'une idée les besoins et les intérêts donnant naissance aux exigences.

En Europe le communisme d'après-guerre n'a pas réussi lui non plus à trouver le lien psychologique capable de rattacher son idée de la révolution aux intérêts de la classe ouvrière dans son ensemble et, plus particulièrement, aux intérêts de ses éléments organisés, qui déjà doivent à cette organisation une certaine élévation. Le communisme n'a trouvé de contact réel avec les masses ouvrières qu'en Russie. Mais le problème s'y posait tout autrement, car il n'y avait pas ces conditions historiques dont est sorti le réformisme en Europe. L'erreur du communisme fut de méconnaître ou, tout au moins, de sous-estimer à l'excès cette différence entre la Russie et l'Europe.

En Europe, aucun passage du réformisme à la révolution socialiste n'est possible, s'il ne prend comme point de départ le mouvement ouvrier réformiste tel qu'il est historiquement et réellement donné, et s'il n'est point lié à la transformation intérieure des motifs impliqués dans ce mouvement. En tout cas, c'est à cette seule condition que ce passage peut entraîner la *totalité* des travailleurs. Autrement l'idée de la révolution aurait précisément séparé ceux qu'elle devait unir, et sans l'union desquels elle ne peut conduire à aucun succès. Car elle ferait alors de la révolution l'affaire particulière de cette frac-

tion du prolétariat que le chômage a acculée au désespoir, mais pousserait en revanche dans le camp contre-révolutionnaire la fraction du prolétariat qui a quelque chose à perdre (et ce ne sont pas seulement les chefs!). Ce sont précisément ceux qui ont une connaissance personnelle du marxisme qui devraient être frappés de cette évidence: d'une part la révolution socialiste pré-suppose l'unité réelle des intérêts de tous les prolétaires; mais d'autre part, une division aussi profonde que celle qui sépare actuellement encore ouvriers communistes et ouvriers socialistes repose sur une base sociologique et entraîne certains phénomènes, qui concourent aussi pour leur part à la divergence des intérêts immédiats. L'intérêt plus élevé et plus fort, seul capable de jeter un pont entre ces différences immédiates d'intérêts, ce n'est pas autre chose que cet intérêt de classe reconnu par Marx, intérêt du prolétariat pour la réalisation d'un ordre économique socialiste.

Par bonheur, les prémisses économiques et historiques que suppose un tel intérêt existent, peut-on dire, d'une manière tout aussi réelle que celles sur lesquelles sont fondés les conflits d'intérêts socio-psychologiques, qui lui font obstacle aujourd'hui à l'intérieur du prolétariat. Pour obtenir la suprématie, cet intérêt n'a besoin que d'être exactement reconnu par la conscience et d'être correctement constitué comme but par la volonté politique. Mais alors non pas comme un vague « but final » au sens allégorique de l'idéalisme réformiste, mais comme un but d'action précis, concret et immédiat, le but d'un mouvement général et actuel.

J'ai cru longtemps que cette unité du but et des moyens pourrait se réaliser sans abandonner

la méthode d'action réformiste, en renouvelant et renforçant les motifs de réforme par des impulsions spirituelles plus profondes et plus fortes. Action réformiste mue par un sentiment révolutionnaire, tel devait être le mot d'ordre. Une des raisons, peut-être la principale, pour laquelle je m'attachais aussi opiniâtrement à cette croyance, c'était la haute valeur que j'attachais aux succès obtenus par le mouvement ouvrier pendant la période réformiste; j'avais appris, en y participant d'une manière directe, à les ressentir comme un résultat positif considérable (particulièrement en Belgique, comme conséquence du passage de la journée de onze heures à la journée de huit heures). Une autre raison, c'était ma conviction que malgré sa hauteur, et même précisément en raison de sa hauteur, la voie réformiste était le meilleur moyen de développer dans la classe ouvrière les facultés indispensables à la réalisation d'un ordre socialiste. Car l'extension simultanée des domaines du pouvoir, de la responsabilité et de la capacité est un processus de croissance et de maturation, dont certaines phases peuvent, certes, être accélérées, mais dont aucune ne doit être omise ni forcée.

De tous ces sentiments et de toutes ces considérations rien n'a changé en moi. Je continue d'apprécier aussi hautement l'amélioration du destin et l'extension des droits de la classe ouvrière, fruits de l'action réformiste. J'aurais même préféré que l'on pût continuer à suivre encore cette voie dans l'avenir. Mais en dépit de toutes les résistances, j'ai acquis la conviction que cette possibilité n'existe plus. Aussi m'est-il impossible désormais de croire que le renouveau des impulsions du socialisme puisse venir d'un

simple changement de mentalité sans changement de la méthode d'action.

Pour moi, le danger qui menace le mouvement socialiste, s'il s'accroche à des méthodes qui ne peuvent plus conduire au but, je le vois non seulement beaucoup plus grand que ne le voient la plupart des socialistes de gauche, qui attendent le salut, soit du renoncement aux groupements de coalition, soit d'autres questions tactiques du même genre; je le vois même beaucoup plus grand que la plupart des communistes, qui croient que seules sont en cause ici les conséquences de la politique erronée de la II^e Internationale pendant la guerre, et de la « trahison » du socialisme par ses chefs. Le redressement nécessaire pour que le mouvement socialiste contemporain ne soit pas entraîné dans cette crise qui sonne le glas de la bourgeoisie capitaliste, doit signifier un chapitre tout à fait nouveau par rapport à la période précédente de l'histoire du mouvement ouvrier, celle qui a commencé avec la fondation des syndicats et des partis ouvriers actuels. Dans ces conditions, on ne peut se contenter de dire : il faut continuer à faire la même chose, seulement il faudrait la faire mieux. Non, c'est autre chose qu'il faut faire, afin que cette autre chose puisse elle aussi être mieux faite. La rénovation des sentiments et des convictions suppose la rénovation des buts et des méthodes d'action.

Certes, je suis toujours convaincu, maintenant comme avant, que dans sa racine profonde le problème actuel du mouvement ouvrier est un problème de rénovation des motifs, et que ce problème doit être posé, par delà le problème des conditions économiques tel que Marx l'a reconnu, comme le problème des conditions psychologi-

ques du socialisme. D'autre part, en dépit de beaucoup de mes critiques, je ne suis jamais tombé dans le psychologisme, qui consisterait à isoler la réalisation du socialisme, en tant que pure affaire de conviction personnelle, des changements institutionnels, économiques et politiques. J'ai cru par contre, il est vrai, que l'affaiblissement de l'action institutionnelle, conséquence du réformisme saturé de lui-même, pouvait être conjuré si l'on donnait aux motifs de l'action réformiste elle-même une impulsion nouvelle et révolutionnaire. Or c'est *cette croyance-là* que j'ai perdue depuis sous la pression de l'expérience.

Lorsque j'ai exprimé cette croyance, il existait des forces qui, alimentées d'une part par des motifs religieux et sollicitées directement d'autre part par l'expérience du mouvement, agissaient dans le sens de cette rénovation des cœurs, intime et personnelle. Ces forces existent encore aujourd'hui; elles croissent lentement mais de façon continue; elles dégagent une fermentation qui joue un rôle fécond, on peut même dire indispensable, pour la préparation spirituelle du socialisme aux tâches nouvelles qui lui sont imposées par la situation issue de la guerre et par la crise du capitalisme. Mais pour le moment, ces forces ne peuvent guère autre chose que dissoudre un monde spirituel pétrifié, rappeler ceux qui lui doivent leur formation intellectuelle à une conscience personnelle critique, apporter des matériaux au nouvel édifice doctrinal qui ne peut être élevé en un jour, sans l'action réciproque de l'expérience acquise au cours d'une période nouvelle du mouvement des masses, pas plus que l'édifice élevé par Marx ne pouvait l'être lui aussi en un jour. Ces forces représentent une

élite, une petite communauté. Et si, comme je l'écrivais il y a sept ans, la constitution d'une pareille élite est à compter parmi les conditions préalables de toute rénovation spirituelle d'un mouvement, il arrive inévitablement pourtant un moment où cette condition ne suffit plus, où l'activité de cette élite court même le danger de s'isoler, telle une séance de recueillement, des tendances réelles du mouvement des masses, au lieu d'en être la force motrice et directrice. Dès que ce point est atteint, tout dépend alors non plus de prédications ni de méditations salutaires, mais uniquement des directives des chefs.

Considéré du point de vue psychologique, le problème reste donc toujours le problème du renouvellement de l'impulsion spirituelle, et il doit être compris comme tel, avant de pouvoir être résolu. Mais sa solution pratique suppose que cette impulsion se rattache à un mouvement qui jaillisse d'une nécessité sociale et qui prenne, grâce à cette nécessité, le caractère d'un mouvement de masses et d'intérêts. « D'une nécessité sociale », cela ne signifie pourtant pas « de soi-même ». Cette expression ne vise que les causes matérielles et les tâches concrètes naissant de ces situations qui représentent, selon la formule de Marx, des processus socialement nécessaires, en ce sens que ces processus sont indépendants des volontés individuelles.

Si en 1926 j'hésitais encore, me demandant si je devais souligner la marche forcée de l'évolution du réformisme ou bien reconnaître les dangers de cette même évolution, c'est que la lutte contre la politique d'autruche de l'opposition marxiste de gauche, m'apparaissait comme la

tâche la plus urgente. Je me suis séparé de cette opposition de gauche, parce qu'elle ne voulait pas comprendre que le réformisme et toutes les autres formes d'embourgeoisement résultaient de la croissance du mouvement ouvrier comme mouvement d'intérêts, avec une nécessité sociologique et psychologique identique à celle qui fit naître ce mouvement lui-même de la situation imposée à la classe ouvrière par le progrès du capitalisme. Seulement lorsqu'il s'est agi de rattachar à une autre « nécessité sociale » l'effort pour surmonter ces tendances je n'ai pas trouvé la jonction. C'est ainsi que j'en fus réduit à n'attendre le retournement des choses que de l'apparition soudaine, un peu trop conçue à la façon « idéaliste », d'une meilleure manière de juger les choses et de la vertu d'une foi nouvelle, engendrée par les déceptions.

Mais aujourd'hui, la « nécessité sociale » que je cherchais alors en vain, je n'ai plus besoin de l'appeler de mes désirs ou de la construire dans mon esprit: elle est là. Elle résulte du stade d'évolution auquel est arrivé l'ordre capitaliste, économique et social. Cela non seulement à cause de la crise économique mondiale déclenchée en 1929, dont personne ne peut prédire jusqu'à quel point elle appartient à ces crises cycliques qui cèdent à leur tour la place à une conjoncture ascendante par suite des mouvements de prix qu'elles ont elles-mêmes provoqués. Cette « nécessité sociale » est là, parce que le capitalisme, comme on ne le voit tout particulièrement que depuis cette crise économique, provoque, par suite des changements de structure sociale en marche dès avant la crise, des situations qui entrent de plus en plus en conflit avec les forces qui tendent au socialisme. Les causes

qui ont provoqué ces situations existaient en grande partie dès avant 1929. Selon l'expression du P^r Harms elles agissent dans la crise déclenchée depuis lors comme des « transformations de structure », dont les effets permanents s'associent aux conséquences, peut-être passagères, des « changements de conjoncture » qui représentent l'élément cyclique de la crise.

Leur indice commun, c'est le passage de l'économie capitaliste de la concurrence à l'économie capitaliste du monopole. Leur cause technique et financière principale, c'est que la tendance inhérente au capitalisme à agrandir et à concentrer les entreprises, a pris la forme d'un règne prédominant du capital financier. Leur cause principale dans l'économie du marché, c'est le rétrécissement du marché mondial non capitaliste, phénomène par lequel l'impérialisme s'est lui-même acculé à une impasse, en transformant ses anciens clients en concurrents, et en provoquant les mouvements anti-impérialistes des peuples coloniaux qui entravent de plus en plus le trafic mondial. Comme phénomène social concomitant, le plus grave à retenir est que le progrès de la machinisation et de la rationalisation a atteint un degré tel que même avec une production renforcée le nombre des ouvriers nouvellement embauchés retarde, d'une part par rapport au nombre de ceux qui touchent un salaire et d'autre part par rapport au nombre de ceux qui reçoivent des allocations ou des secours. En politique extérieure leur résultat le plus grave est que les Etats nationaux, conservés malgré l'économie mondiale capitaliste, tendent à se constituer en organismes économiques fermés, à l'aide du protectionnisme et de toutes les autres manifestations du nationalisme guerrier. En politique

intérieure leur conséquence principale c'est que les classes moyennes citadines et paysannes, menacées d'être prolétarisées se révoltent d'autant plus contre leur chute dans le prolétariat; le réformisme n'ayant presque rien d'essentiel à proposer et le communisme étant pour elles un épouvantail, elles affluent au fascisme; par là ces classes favorisent l'orientation rétrograde du système économique capitaliste vers le nationalisme et vers un néo-féodalisme, et elles l'aident à enlever au mouvement ouvrier socialiste la liberté dont il a besoin pour tendre à son but par la voie réformiste. En politique sociale elles ont une conséquence des plus désastreuses : la supplantation de la concurrence entre entrepreneurs par la concurrence entre économies nationales met toute l'autorité de l'Etat au service des efforts qui sont déployés autour de la lutte pour les débouchés d'exportation, lutte qui se poursuit par la réduction des salaires et des œuvres sociales, comme une course internationale vers l'abaissement du niveau de la vie et vers la diminution du pouvoir d'achat des masses. Dans le domaine spirituel et culturel, leur conséquence se traduit ainsi: en dépit de la réaction sociale la plus aiguë et jusque dans les milieux réactionnaires, la croyance au système de valeurs sociales fondée par le capitalisme est chaque jour minée et ébranlée davantage; c'est ainsi que la crise de culture devient elle aussi de plus en plus nettement une lutte implacable entre les tendances rétrogrades dirigées vers un état de choses pré-bourgeois, et la poussée en avant, celle qui tend au socialisme et aspire à la liberté de l'esprit éternellement créateur et éternellement révolutionnaire. Peut-être est-ce l'un des indices les moins négligeables de ce choc révolutionnaire

entre esprit et société, que le système économique, dût-il même réussir à arrêter cette tendance à l'appauvrissement des masses qui prédomine depuis 1929, apparaisse avec une netteté croissante comme contraire à la raison et à la nature, en raison de sa structure même et de la proportion des forces sociales qu'il personnifie. Cela même en ce sens élémentaire qu'il se montre de plus en plus incapable de satisfaire les besoins qu'il a lui-même engendrés et d'atteindre les buts auxquels il aspire lui-même.

Même si les causes cycliques ou purement politiques de la crise étaient surmontées, il ne pourrait s'agir, au cas le plus favorable, que d'un ralentissement temporaire de ce mouvement descendant, qui exprime moins les conséquences momentanées que les causes permanentes de la crise économique. Je pense que la meilleure explication théorique de la nécessité avec laquelle agissent ces causes peut être trouvée dans la théorie de l'accumulation du capital élaborée par Marx, et — sinon dans toutes ses formules du moins dans son idée centrale — dans la théorie de l'impérialisme de Rosa Luxemburg. Mais même si ces théories n'étaient que des hypothèses de travail provisoires et exigeaient une révision, les faits qui caractérisent l'évolution de la structure du haut capitalisme dans son ensemble, ne peuvent être niés. On ne peut nier des faits tels que ceux-ci : la réduction progressive du taux global des salaires par rapport à l'accumulation du capital ; la baisse des profits et la thésaurisation de l'argent ; la sous-consommation chronique croissante sur les marchés intérieurs comme suite de la disproportion croissante entre la part de la consommation et la part de l'accumulation du capital à la plus-value industrielle ; d'où il

arrive que le capital lui-même se détourne de plus en plus des réinvestissements productifs.

Il est un fait qui insulte à toute raison économique, c'est que (même abstraction faite des crises de circonstances), la productivité croissante du travail industriel s'accompagne d'une augmentation du chômage et d'un affaiblissement correspondant du pouvoir d'achat des masses; or, ce fait à lui seul suffit à prouver le caractère rétrograde de la période d'évolution dans laquelle est entré le capitalisme. Il ne faudrait pourtant pas en conclure à un effondrement inévitable du système, comme si cette catastrophe devait être déterminée par des causes purement économiques. Même dans les conditions récentes, les potentats économiques n'ont aucune raison de commettre un suicide social, en abandonnant volontairement leurs positions souveraines. Ils peuvent fort bien s'accommoder de la misère des masses, et même fonder sur cette misère une hégémonie sociale renforcée, grâce à l'impérialisme et au nationalisme qui divisent les peuples, au protectionisme qui oppose les paysans aux citadins, grâce enfin à la rationalisation et à la féodalisation de l'industrie qui divise la classe ouvrière. L'arrêt de mort contre le système ne peut s'exécuter de lui-même. Il doit être prononcé et exécuté bien entendu au nom de la raison économique, de l'intérêt général et de la justice sociale, par ceux-là même qui souffrent trop sous ce régime pour ne pas le ressentir comme un régime insupportable.

Il est vrai que dans cette période rétrograde du capitalisme certaines forces continuent encore d'agir, soutenues par les traditions et les intérêts bourgeois, et provenant des tendances progressistes de l'époque où le capitalisme apparut et

commença son expansion. Ce sont par exemple les forces que représentent le libéralisme bourgeois, le pacifisme et le cosmopolitisme économique. Mais il devient de jour en jour plus évident que ces forces sont trop faibles pour vaincre les tendances rétrogrades. La situation réelle se prononce contre elles. L'unique possibilité qui leur reste d'atteindre leurs buts est d'incorporer ces buts aux fins générales de la société socialiste. Mais ces fins elles-mêmes ne peuvent plus être atteintes par un mouvement s'effectuant à l'intérieur du capitalisme; elles ne peuvent l'être que par un mouvement contre le capitalisme. L'ordre social existant devient chaque jour plus insupportable. Il n'est plus capable d'être amélioré. Il ne mérite plus que d'être renversé.

Dans ces conditions la volonté de *réforme* peut bien, tant qu'elle voudra, correspondre à des besoins rendus plus pressants par la misère. Elle est condamnée soit à rester inefficace, soit à exercer une fonction conservatrice.

Sans doute le but institutionnel de cette fonction conservatrice est en tant que tel un élément aussi indispensable parmi les tâches actuellement proposées au socialisme, qu'il est indispensable à une armée combattante de creuser des tranchées ou d'élever des fortifications. Mais cette fonction devient une entrave au lieu d'être un avantage dès que le but stratégique se réduit à la défense de ces positions. Celles-ci n'ont désormais de valeur que comme positions initiales en vue d'une attaque lancée contre un nouveau domaine. Les buts de l'action défensive même ne peuvent plus être atteints que par une action offensive.

Or le caractère offensif de cette action ne peut provenir que du caractère des exigences qu'elle

cherche à réaliser. Du moment que la réforme est devenue inefficace, ces exigences ne peuvent plus continuer à être réformistes. Il s'agit désormais d'exiger le renversement d'un système qu'il est impossible d'améliorer, et de l'exiger aussi directement et avec le même esprit de responsabilité pratique que l'on manifestait auparavant en tendant aux améliorations.

Tout cela signifie donc non pas une dépréciation de la lutte pour la conservation et l'amélioration des réformes déjà conquises, mais uniquement la nécessité d'incorporer les buts et les moyens de cette lutte, et de les subordonner à ceux de l'offensive générale contre le système de production. Il est fort possible que malgré l'orientation générale rétrograde de la courbe d'évolution du capitalisme, celle-ci manifeste encore des oscillations cycliques qui, à certaines phases déterminées, laisseront, tout au moins avec une opportunité relative, le champ libre pour des améliorations matérielles immédiates. Telle se présente en particulier l'éventualité d'une nouvelle diminution des heures de travail. Il y a, même en temps de crise, des possibilités beaucoup plus grandes pour celle-ci que pour la plupart des autres exigences sociales de la classe ouvrière : d'une part parce que les résistances d'intérêt dans les classes non prolétariennes sont ici moins homogènes, d'autre part parce qu'en ce domaine les intérêts immédiats de la classe ouvrière, les intérêts des chômeurs comme ceux des ouvriers en activité, coïncident largement. Il faut seulement ne pas oublier qu'ici également plus les buts sont lointains, plus les exigences posées prennent un caractère révolutionnaire en représentant des idées juridiques incompatibles avec l'ordre existant, plus alors on peut obtenir.

Ainsi, par exemple, si la crise économique mondiale pouvait pousser la classe ouvrière à exiger la semaine de trente heures — ce qui, en soi, ne serait même pas aussi radical qu'il ne le fut plusieurs dizaines d'années durant, d'exiger la journée de huit heures — cette exigence même ne devrait pas être présentée comme un moyen de surmonter la crise et de revenir à la prospérité. Car si les salaires trop bas et les journées de travail trop longues comptent, certes, parmi les causes générales et permanentes qui provoquent les crises capitalistes, il n'en reste pas moins qu'une fois la crise déclenchée, ce ne sont ni les augmentations de salaires ni la diminution des heures de travail qui peuvent accélérer le retour de la prospérité. De ce point de vue la critique de la théorie syndicale du pouvoir d'achat, telle que l'énoncent les économistes bourgeois, est juste sur un point essentiel. Ils ont raison en ce sens que par rapport aux nécessités économiques qui déterminent le cours d'une crise économique mondiale, en vertu d'exigences cycliques et d'exigences de structure, les améliorations en politique sociale sont pratiquement inefficaces comme moyen de ramener la prospérité. Par contre beaucoup d'économistes bourgeois ont tort de voir inversement une planche de salut dans l'aggravation des conditions de travail, alors que c'est encore moins le cas.

L'impuissance de la politique sociale réformatrice à influencer sensiblement la marche de la crise, ne doit donc pas conduire à renoncer aux exigences d'une nouvelle amélioration des conditions du travail, et surtout à l'exigence d'une nouvelle réduction de la journée de travail. Au contraire on ne peut qu'augmenter la force de ces exigences en faisant appel à des raisons dont

la validité soit indépendante des oscillations de la courbe des crises. Ces exigences prennent alors un caractère révolutionnaire par le fait qu'elles représentent des revendications purement humaines, qu'il faut imposer à tout système de production : le droit à la vie, comme exigence fondamentale à laquelle doit satisfaire tout système économique; le droit égal pour tous de se nourrir par son travail; la diminution des heures de travail en proportion de la productivité accrue du travail industriel; la libération du travail de son caractère de marchandise, qui en soumet le prix aux oscillations des conjonctures. Seules les exigences qui affrontent de cette manière radicale, non seulement les symptômes de la crise mais le système de production et le régime de classe capitalistes en eux-mêmes, seules ces exigences peuvent encore, dans l'état actuel des choses, déclencher ces forces de masses que suppose leur réalisation ou même seulement leur réalisation partielle. Vouloir n'être qu'un médecin au chevet du capitalisme malade, alors que le doute et le désespoir à l'égard du capitalisme s'étendent de plus en plus en dehors même de la classe ouvrière, c'est renoncer à ces forces au profit d'une illusion.

Au contraire, on devrait le reconnaître et le faire voir clairement à la classe ouvrière : tous les palliatifs qui essayent de « guérir » l'économie sans renverser le système de propriété et de production (tels les programmes qui veulent procurer du travail sans ouvrir de débouchés aux produits de ce travail) sont absolument hors d'état de le faire. Cela s'applique aux tentatives d'atteindre le salut sur la ligne de l'ancienne tradition réformiste, en frappant d'une imposition plus élevée les classes possédantes. Il est

évidemment juste et nécessaire de s'opposer de toutes ses forces aux tentatives poursuivies par l'Etat pour faire supporter aux pauvres les frais de son économie déficitaire. Mais il est dangereux de présenter cette politique de légitime défense comme s'il était possible de surmonter la crise actuelle ou de faire régner la justice financière en augmentant simultanément les dépenses sociales de l'Etat et les charges fiscales des classes possédantes. A une époque où la thésaurisation et la retraite des capitaux (pour ne rien dire de leurs évasions!) sont une des causes les plus graves de la crise, le problème du rapport entre les dépenses et les revenus de l'Etat ne peut plus être résolu comme un simple problème de comptabilité, dans lequel il n'y aurait qu'à faire passer les charges d'une colonne à l'autre. On peut dire aujourd'hui de cette question de politique intérieure la même chose que du problème de politique extérieure posé par l'aggravation de la lutte entre unités économiques nationales qui cherchent à s'ouvrir les marchés étrangers : chacun essaye de se tailler un morceau plus grand dans un gâteau qui devient toujours plus petit. C'était possible auparavant, tant que le gâteau augmentait avec l'accroissement de la production et l'extension du marché mondial. Mais maintenant cela ne va plus. Si l'on veut apaiser sa faim, il faut se décider à cuire un nouveau gâteau.

Même si l'on admettait théoriquement la possibilité de conjurer la sous-consommation qui est une cause de crise, en recourant à des mesures analogues à celles du vieux réformisme (ce qui comporterait en un laps de temps extrêmement court, une augmentation des salaires et une réduction des heures de travail beaucoup plus importantes que celles que l'on parvint

autrefois à réaliser en plusieurs lustres), même alors il serait superflu de discuter l'action pratique de ces mesures, car le même état de crise auquel ces mesures devraient remédier, enlève au prolétariat, surtout en raison du chômage, la possibilité politique de les imposer. La crise diminue l'aptitude du mouvement ouvrier à obtenir des réformes, mais elle augmente simultanément ses chances de réaliser un changement radical dans l'ordre social lui-même.

Le premier pas à faire, pour passer des méthodes réformistes aux méthodes radicales, consiste à supprimer la différence entre le programme minimum pratique et le programme maximum théorique, différence qui était jusqu'ici le signe extérieur du décalage entre le but final et les moyens. R. H. Tawney a très justement dit en comparant les programmes actuels des partis ouvriers européens qu'ils étaient « une forêt lumineuse d'arbres de Noël avec des cadeaux pour tout le monde, au lieu d'être un plan de campagne pour ce qui doit être, selon toute apparence, une lutte acharnée ». Pour tout ce qui dépasse le cadre sans cesse plus étroit de l'activité réformiste quotidienne, le caractère non obligatoire de ce que l'on appelle « exigence maxima » apparaît dans ce fait qu'elles sont seulement indiquées en termes symboliques et généraux, et que jamais elles ne sont élaborées avec la précision concrète qu'appellerait leur exécution réelle. Il en résulte que si l'on est soumis, sans l'avoir voulu, à l'obligation de donner aux formes abstraites un contenu concret, on se trouve en face du vide (tel fut le cas par exemple en Allemagne après la révolution de 1918, en ce qui concerne la socialisation). L'attention passe alors subitement de ce que l'on *voulait* en théorie

à ce que l'on *ne peut pas* réaliser en pratique. L'élément nouveau de responsabilité pratique qui apparaît alors d'une manière inattendue, force à battre en retraite, parce que l'on n'a pas de plan capable dès le début de tenir compte des difficultés et des résistances techniques. On a su, il est vrai, faire valoir encore d'autres raisons pour excuser le fait que l'on ait renoncé à la socialisation alors qu'on en avait encore le moyen; certaines ne sont pas sans valeur. Mais cela n'empêche que la raison décisive, celle qui aurait suffi à elle seule à imposer la retraite, était d'un caractère interne et résidait dans l'incertitude de la volonté propre. Les différents points de ce que l'on appelait le programme maximaliste étaient en réalité non pas des exigences politiques mais des « idéaux » de propagande. Ils ressemblaient aux lumières et aux décors brillants de l'arbre de Noël, non pas aux cadeaux destinés à l'usage.

Sous ce rapport les partis ouvriers sont encore heureux de n'avoir que deux programmes : un programme « de principe », qui ne sert qu'à des fins de propagande, et un programme « immédiat », qui exige des réformes soi-disant pratiques. Car il y a déjà longtemps que ce dernier programme a perdu l'habitude de coïncider avec les programmes ou « plate-formes électorales » qui, d'une élection à l'autre, sont généralement orientées vers les « moindres maux », ceux dont on est prêt à s'accommoder. On ne peut remédier à cette situation qui est devenue finalement insupportable, que si les programmes, avec leurs différents degrés d'obligation, sont remplacés par un *plan*.

Le plan en tant qu'expression et symbole de la phase nouvelle de l'action socialiste, signifie

que le renversement du système de production lui-même doit être désormais une exigence immédiate et directe. Il s'agit ici en première ligne de transformer les banques et les établissements de crédit en propriétés communes, socialisées. Immédiatement après vient la socialisation des industries-clefs du capitalisme, déjà entrées dans le stade de la concentration monopoliste; ensuite dans les pays où il y a encore une classe de gros propriétaires fonciers, l'expropriation des grandes propriétés.

Tels sont les changements qui, sous la dénomination globale de socialisation, ont formé jusqu'ici cette partie du programme socialiste que l'on ne considérerait pas encore comme une tâche actuelle et réelle. Il ne serait d'ailleurs pas mauvais, soit dit en passant, d'introduire ici un autre mot. Car d'une part le terme de *socialisation*, en raison du passé du mouvement, se trouve par trop chargé du souvenir de ses indécisions et de ses défaillances de volonté; d'autre part en raison de son propre développement théorique, il s'identifie par trop avec l'*étatisation* pure et simple. Il serait bon que le nom même servant à désigner cette ambition marque bien qu'il ne s'agit pas d'étendre le domaine du capitalisme étatique et bureaucratique, mais que ce dont il s'agit c'est d'une *socialisation*¹ véritable, renversant le régime des classes lui-même, organisant simultanément le droit de réglementation des producteurs par le syndicalisme socialiste et le droit de réglementation des consommateurs par les coopératives socialistes. Le droit de réglementation partagé par les syndicats et les conseils d'industrie ne devrait cependant pas être

1. Pour marquer cette distinction l'auteur substitue au terme *Sozialisierung* celui de *Vergesellschaftung* (N. d. T.).

compris au sens de l'ancienne exigence syndicaliste : « les mines aux mineurs ». Il sera pour longtemps difficile en Europe d'administrer les branches socialisées de la production sans le concours du personnel qui y a été formé et qui s'y est exercé, tout aussi difficile que cela le fut en Russie avant le rappel des *Spets* (spécialistes). Mais il est d'autant plus nécessaire d'élargir le droit de réglementation des syndicats et des conseils d'usines en matière de conditions sociales du travail, afin que s'établisse l'équilibre indispensable entre le contrôle perpétuel de la bureaucratie industrielle et une opposition constitutionnellement organisée.

Le plan doit encore se distinguer de « l'idéal » par le fait qu'il représente un programme élaboré jusque dans les détails, un programme qui pourrait être *immédiatement* réalisé comme programme de gouvernement. Cela suppose bien entendu que les changements projetés soient solidement préparés non seulement sous forme de projets de lois mais encore sous forme de mesures d'organisation économique et technique. Il importe moins de s'étendre en détails sur les fondements théoriques que d'atteindre une précision telle que les conditions particulières existant en chaque pays soient réellement saisies et prises en considération. Si l'on ne veut pas se contenter encore une fois de dessiner des cadres, dont le contenu resterait à élaborer après coup par les soins de commissions académiques ou bureaucratiques, des plans de ce genre doivent esquisser une image de la progression économique et politique tout aussi précise que les plans de mobilisations et d'opérations militaires établis par un état-major. Mais d'autre part, dès que l'on en commence la réalisation, il faut laisser à ceux

qui sont chargés de les exécuter la même liberté de s'adapter aux possibilités et aux difficultés imprévues. Que le rôle des autorités législatives doive se limiter ici à la nomination de *commissaires* investis de pouvoirs personnels étendus, c'est dans la nature de la chose : des *commissions* ne peuvent diriger une *action*. Cette élasticité dans l'exécution ne pourrait impliquer de danger que dans le cas où pendant la préparation on n'aurait pas suffisamment pris en considération toutes les difficultés et résistances pratiques prévisibles. Or c'est précisément en cela que le plan de travail devrait se distinguer avantagusement des projets antérieurs de socialisation, lesquels ont différé cette confrontation avec le monde ambiant, avec le milieu réel, jusqu'à l'heure qui aurait dû marquer le moment de l'action, et qui par suite de ce retard ne fut que l'instant du doute et de l'hésitation, de la retraite et de l'abandon.

Les plans d'action doivent également se différencier des programmes minima actuels en ce sens qu'ils prévoient un ordre de priorité des mesures à réaliser. Les programmes actuels se contentent d'aligner, rubrique par rubrique et point par point, la démocratisation de la Société des Nations et la réforme de la police; la séparation de l'Eglise et de l'Etat et la publication des listes d'impôts; le contrôle des trusts par l'Etat et la formation des maîtres d'écoles à l'Université; la simplification du divorce et le referendum populaire dans les questions municipales; tout cela présenté pêle-mêle au libre choix. Ces programmes ne contiennent pas la moindre indication sur l'ordre dans lequel ces choses doivent être réalisées. En parlant comme si tout était également important et urgent, on en fait

en réalité quelque chose d'également insignifiant et d'également peu urgent. On n'aurait pu davantage construire une maison, si, au lieu d'un plan, on avait voulu se contenter d'une énumération des pièces et des commodités que l'on désirait avoir. De même que l'architecte a besoin d'un plan de construction et le commandant d'une armée d'un plan d'opérations, l'action de socialisation a aussi besoin d'un plan d'action qui indique ce qui doit venir d'abord et ce qui doit venir ensuite.

Bien entendu il s'agit ici d'un tout autre genre de priorité que celle que l'on a en vue dans la distinction courante entre programme maximum et programme minimum. Car il s'agit ici d'un enchaînement de mesures que l'on veut vraiment *toutes*, et qui doivent également toutes être préparées avec le même sérieux, mais dont certaines doivent être exécutées avant les autres pour être efficaces. Il faudra donc étudier et faire connaître jusqu'à quel point le premier choc d'une action socialisatrice doit aller au delà de la socialisation des sources de crédits et de forces, et quelles mesures doivent être prises en vue de la socialisation d'autres branches de production même non-monopolisées, pour être à même de s'opposer par exemple à un sabotage contre-révolutionnaire, ou pour pouvoir résister à une fuite des capitaux investis ou de l'épargne engagée.

Par ailleurs l'élaboration d'un plan inspiré par de semblables considérations de stratégie concrète, conduirait très vite à constater que dans l'état actuel des choses, rien n'est moins pratique que la conception des soi-disant techniciens affirmant la nécessité d'une marche lente et tâtonnante. Dans la situation révolutionnaire qui est aujourd'hui la seule en question, rien n'est plus

inopportun que ce qui fut jusqu'ici opportunisme, rien n'est plus impossible que ce que l'ancienne école française du réformisme appelait le socialisme « possible » ou *possibilisme*. Ce qui est ici pratique et possible, c'est seulement ce qui paraissait hier encore impossible et non pratique : une action radicale s'attaquant à la totalité du tout, préparée avec soin mais exécutée avec audace. Celui qui croit arriver plus vite au terme de la socialisation en fondant des commissions de contrôle pour une « économie dirigée » ou quelque autre organe de « démocratie économique » au lieu de passer immédiatement à l'expropriation, celui-là provoquera un mouvement très dangereux contre la socialisation, sans rien réaliser par contre de positif. Alors le mouvement adverse gagnera sa cause avec cet argument que l'on ne peut rien administrer si risques et responsabilités sont divisés. Agir soi-même est plus facile que de contrôler. Les hommes que l'on devrait à cette fin aller chercher parmi les techniciens actuels de la production et des finances (ce qui représente aujourd'hui le problème essentiel, beaucoup plus que le degré d'organisation technique exigé pour que la socialisation soit mûre!) préféreront avec raison se mettre à la disposition d'un nouveau maître plutôt que de servir deux maîtres. Dès maintenant, ils aiment généralement mieux servir l'entrepreneur que les actionnaires ou que cette politique hésitant entre les pactes industriels et les pactes capitalistes, politique des comités de gestion et des directeurs généraux asservis aux banques.

Dans l'état actuel du capitalisme, vouloir « contrôler » seulement la puissance financière à l'aide de commissions, ou vouloir « socialiser » une industrie sans avoir effectivement le pouvoir de

disposer du capital bancaire, cela aboutirait au cas le plus favorable, selon l'expression d'Adolf Löwe, à placer quelques carpes socialistes dans l'étang à brochets capitaliste. On peut même se demander si cette forme d'étatisation n'apporterait pas de nouveaux obstacles politiques à une socialisation véritable, en raison de l'enchevêtrement du pouvoir politique et du capital financier qu'elle aggraverait encore. Mais si au contraire, on commençait par placer quelques robustes brochets socialistes dans l'étang à carpes capitaliste, il y aurait beaucoup de chances pour que l'industrie des carpes, guérie de cette façon, puisse encore rapporter pas mal d'avantages à la communauté. Prétendre diriger économiquement la libre initiative d'entrepreneurs et de commerçants indépendants, c'est une chimère dans le cas d'une société où le pouvoir économique central (crédit, production de l'énergie, ravitaillement en matières premières) n'a pas encore cessé d'être la propriété monopolisée par un petit nombre de propriétaires privés pour devenir la propriété monopole d'un Etat socialiste. Mais lorsque cette transformation aura été réalisée, la socialisation des postes de commandements économiques (surtout si elle est complétée par un monopole d'Etat du commerce extérieur) peut fort bien aboutir à ce résultat que, grâce à certaines mesures d'économie dirigée, le secteur économique non socialisé, « resté libre », atteigne à un degré supérieur de rendement et d'utilité sociale.

A l'encontre du communisme russe, et en s'inspirant des enseignements qu'implique l'échec de certaines de ses expériences, le socialisme européen, dans la première étape de son action socialisatrice, devra avoir pour but de conserver

autant que possible ce secteur économique libre, voire même de le consolider. A mon avis cela ne vaut pas seulement pour la partie de ce secteur où prédominent les formes non capitalistes d'entreprises, celles qui ne connaissent ni séparation entre le travail et la propriété ni prolétarianisation, comme chez les paysans indépendants, les artisans et les hommes d'affaires; mais cela vaut encore pour l'autre partie, celle où il y a des entreprises capitalistes avec prolétarianisation mais sans que se forment de monopoles, comme par exemple dans la plupart des industries manufacturières du type des industries textiles et de l'industrie d'alimentation. Ce que le socialisme recherche ici, il semble pouvoir le réaliser mieux en imprimant une direction économique à la libre initiative (avant tout par une série de mesures couvrant la politique du crédit et la politique commerciale) et en instituant des sociétés coopératives concurrentes, plutôt qu'en recourant à des mesures violentes d'expropriation. Il s'agit ici de tirer du régime du marché libre tout ce qui peut encore en être tiré — tout au moins dans le secteur qui n'est pas encore dominé par le monopole privé — en fait de stimulants pour une production et un rendement plus intenses, pour l'émulation à de meilleures méthodes d'organisation et d'administration, etc. C'est même seulement après avoir libéré ce secteur de tout monopole privé que l'on pourra véritablement en tirer tout cela. Le principe du marché libre pourra alors démontrer toute sa valeur dans ce secteur. Il pourra continuer à remplir la fonction stimulante qu'il exerçait dans la période du capitalisme antérieure aux monopoles privés, le secteur socialisé dirigeant alors la libre concurrence sur la voie de l'expérience,

vers le but unique de l'amélioration des conditions du travail et de la plus grande satisfaction des consommateurs. Pour les mêmes raisons la socialisation devra s'abstenir d'exproprier le capital amassé par la petite épargne, acquise en majeure partie par les revenus du travail et dont le but est l'assurance sociale. On devrait continuer, dans la mesure du possible à l'inviter aux investissements dans les banques d'Etat ou dans les banques coopératives.

Ce n'est nullement la simple considération politique et stratégique de la nécessité de venir en aide aux paysans et à une grande partie des classes moyennes qui parle en faveur de cette attitude positive vis-à-vis du secteur libre de l'économie. Cette attitude résulte déjà nécessairement du caractère foncièrement démocratique du socialisme européen, pour lequel, selon le mot d'Edouard Heimann, « la démocratie signifie non pas uniformité », mais « prolongement de la tradition chrétienne occidentale, qui est dirigée vers la liberté, le droit et la personne », donc précisément « amour de la diversité des formes au sein de l'unité sociologique, c'est-à-dire sur la base fermement assurée de droits égaux ». En outre il me semble que Heimann a raison de justifier cette conception par une idée fondamentale de Marx, en déclarant : « La structure de fait est décisive, selon le mode de penser marxiste; une majorité pour régner sur le mécanisme de l'Etat et pour continuer sans trouble la vie économique sous une constitution modifiée, ne se forme que si l'on tend à un but qui dispense son bien à chacun des opprimés d'aujourd'hui : au prolétaire, la socialisation de sa sphère de vie et la garantie contre les crises; au membre des classes moyennes prolétarisées l'indépendance et la garantie

contre les crises. » (*Neue Blätter für den Sozialismus*, cahier de décembre 1932.) Cela ne correspond peut-être pas à la manière de voir de tous les marxistes, mais cela correspond certainement à celle de Karl Marx, qui jamais n'a voulu un socialisme de caserne mais, pour citer les propres termes du *Manifeste communiste*, « une association où le libre développement de chacun soit la condition du libre développement de tous ». Quiconque a lu ma *Psychologie du Socialisme* et — ce qui rentre très bien dans ce contexte — mon enquête sur *La joie au travail*, n'a certes pas besoin d'une protestation de ma part, pour se convaincre que la conception personnaliste et pluraliste de la socialisation que je soutiens ici, ne m'est nullement dictée par une concession opportuniste à la politique du jour, mais ressort de ma conception fondamentale de l'essence du socialisme.

Mais aussi peu conforme à cette conception serait le fait d'étendre l'expropriation violente au delà des limites nécessaires pour détruire le monopole capitaliste, aussi peu le socialisme réussirait à atteindre son but s'il n'était décidé à concevoir et à préparer cette expropriation comme une mesure à réaliser en une seule fois. Autrement le socialisme se trouverait, pour reprendre une image militaire, dans la situation d'une armée qui, lors du passage de la guerre de position à la guerre de mouvement, croit pouvoir mieux mener son offensive en occupant et en consolidant d'abord un petit morceau de tranchée par-ci par-là, pour ne conquérir que plus tard ici un nid de mitrailleuses et là une batterie. On aurait tout aussi bien pu essayer, s'il est prouvé que l'on va d'autant plus sûrement que l'on va plus lentement, de rester en route pendant

vingt ans dans le *No man's land* séparant les tranchées. L'offensive générale stratégique de la guerre de mouvement diffère des offensives partielles tactiques de la guerre de position en ce qu'on ne peut, l'offensive partielle une fois déclenchée, chercher de nouveau un abri sur les positions initiales. On ne peut alors avancer qu'avec un seul but : conquérir et rendre inoffensifs en une seule et même attaque les nids de mitrailleuses et les batteries ennemies, y compris les pièces lourdes. En d'autres termes, il s'agit alors de conquérir une fois pour toutes et sur tout le front d'attaque, les positions centrales à partir desquelles l'offensive pourrait autrement se transformer en retraite panique. Dans le domaine économique, il s'agit donc de conquérir les postes de commande, grâce auxquels les positions inférieures peuvent être dominées. C'est la même pensée qui a été illustrée par R. H. Fawney à l'aide d'une autre image, lorsqu'il a dit : « On peut éplucher des oignons en enlevant une peau l'une après l'autre, mais on ne peut pas disséquer un tigre vivant, en lui enlevant une griffe l'une après l'autre ; la vivisection est son métier et il commencerait le premier à s'en acquitter. »

Le premier pas à faire dans la direction d'une socialisation méthodique c'est en tout cas d'élaborer un programme d'action qui serait en même temps le fonds d'un programme de propagande pour le mouvement socialiste encore dans l'opposition, et le fonds d'un programme gouvernemental, immédiatement obligatoire, pour le mouvement socialiste arrivé au pouvoir. On dirait ainsi en quelque sorte aux masses : « Tel est ce que nous voulons faire, et faire immédiatement, dès que vous nous donnez le pouvoir *pour cela*. »

Il va de soi que pour exécuter ce travail, une part importante de l'activité spirituelle et organisatrice des organisations ouvrières, de même que l'activité d'un état-major d'armée, doit dès le début se concentrer. Il va de soi en outre que puisque cette tâche se rapporte en partie à des questions qui ne peuvent être réglées d'une manière satisfaisante que dans un cadre international, elle doit être proposée également aux unions internationales du mouvement ouvrier.

Cette position internationale du problème est particulièrement importante, parce que la socialisation intégrale n'est possible que dans le cadre international, tandis que toute socialisation limitée à un pays ne peut être dans les conditions les plus favorables qu'une *nationalisation*, selon le terme usité en Angleterre pour étatisation. Au temps de Marx, la distinction entre la réalité supra-nationale de la société et la réalité nationale de l'Etat pouvait être négligée comme étant une question purement académique. Mais à l'époque où le capitalisme se fait de plus en plus nationaliste, cette distinction oblige le mouvement socialiste à compléter son programme d'exigences nationales par un programme, aujourd'hui encore à peu près inexistant, d'organisation économique et juridique internationale.

Mais cela ne signifie nullement que pour exécuter la socialisation partielle esquissée plus haut, il faille attendre de pouvoir la réaliser dans le monde capitaliste tout entier. Sinon il faudrait attendre jusqu'aux calendes grecques. Actuellement, en effet, le pouvoir législatif et exécutif international, qui serait seul capable de créer un statut de la propriété, fait encore défaut; il ne peut sortir de toute évidence que d'une fédéra-

tion d'Etats socialistes. Les socialistes qui affirmaient auparavant l'impossibilité de la « socialisation dans un pays isolé » négligeaient habituellement ce fait, bien qu'il ne soit vraiment pas sans importance. Mais aujourd'hui, alors qu'on ne peut plus considérer les problèmes de la socialisation avec aussi peu de sérieux, le dilemme devient de plus en plus pressant: ou bien l'on commence par la « socialisation dans un pays isolé » dès que l'on a le pouvoir de le faire, et l'on n'affronte pratiquement les problèmes internationaux que plus tard; ou bien l'on renonce purement et simplement à la socialisation. Car ce n'est certes pas le monde capitaliste qui créera jamais de lui-même l'appareil supranational, qui serait la condition préalable d'une action socialisatrice internationale.

Inversement, c'est une ironie dialectique de l'histoire universelle que, sous toutes ses formes, depuis la politique monétaire jusqu'à la politique du commerce extérieur en passant par la politique de la production, la tendance du haut-capitalisme au cadre national élimine une bonne part des obstacles qui s'opposaient de tout temps à une socialisation limitée à un pays. Il ne faut pas nier non plus qu'il faille s'attendre à beaucoup de difficultés, de dangers et de sacrifices. Mais c'est qu'il n'y a ni vie, ni action, ni lutte sans risque. Si l'on s'en tenait seulement au principe: « peser d'abord, oser ensuite » (*erst wägen, denn wagen*) alors même la volonté la plus faible et l'imagination la plus hardie ne suffiraient probablement pas à prédire les dangers et les sacrifices, qui seraient plus lourds encore à supporter que les privations et les souffrances imposées actuellement à l'humanité par l'économie capitaliste.

Dès aujourd'hui, la situation internationale de la Russie soviétique, dont l'organisation fut particulièrement difficile en raison des conditions politiques de la liquidation de la guerre et de la politique quasi-asiatique du bolchévisme, révèle où gisent les deux points faibles du monde capitaliste en face d'un Etat socialiste. Tout d'abord, la nécessité de trouver preneurs pour les produits d'exportation et pour l'exportation des capitaux est à la longue plus forte que tous les ressentiments politiques. En fin de compte, même avec les Etats capitalistes, le commerce extérieur n'est plus pratiqué afin de rendre service au voisin pour ses beaux yeux, mais parce que l'on est obligé d'exporter et de rendre possible les paiements au moyen de l'exportation, et d'une manière générale, parce que l'on ne peut se passer de certains produits étrangers. En second lieu, la guerre devient un risque particulièrement dangereux lorsque l'ennemi a des alliés dans les masses socialistes de tous les pays, donc chez le belligérant lui-même, qui n'attendent qu'une occasion pour transformer une guerre mondiale capitaliste en une révolution mondiale socialiste. Si l'on rappelle ici la nécessité d'avoir un plan pour s'attaquer aux problèmes de socialisation jusque sous leur aspect international, cela ne doit donc justifier aucun ajournement de l'action sur le terrain national, mais tout au contraire provoquer une préparation de cette action, tenant compte des mesures internationales qui s'imposeront, la révolution nationale une fois accomplie.

Bien entendu on n'obtiendrait rien d'essentiellement nouveau en élaborant les plus beaux plans d'action, si l'on ne réussissait à y traduire la direction réelle du mouvement et la volonté

socialiste réelle des masses. Ce qui est décisif ici, c'est en fin de compte de savoir si l'on peut mobiliser ainsi une force supérieure à la force qui agit encore actuellement dans la politique défensive des partis réformistes et qui d'ailleurs est en grande partie paralysée par la force adverse de la politique de désespoir des communistes.

La première condition à remplir, et en même temps la meilleure pierre de touche pour la rénovation authentique des motifs d'action, c'est de placer dans les partis ouvriers socialistes, au premier plan de toutes les décisions politiques, cette question : Qu'est-ce qui peut, par delà tous les intérêts de parti, servir les intérêts communs de la classe des travailleurs, et lui restituer son unité politique? Entre beaucoup d'autres choses, cela exige que l'on reconnaisse du côté communiste que le socialisme ne peut être réalisé en Europe sans les éléments de la classe ouvrière élevée et organisée par le réformisme; et que du côté socialiste, l'on adopte une autre attitude des partis ouvriers à l'égard de la Russie. La II^e Internationale ne doit pas poursuivre une politique d'émigrés. Sa devise concernant les « pays sans démocratie », qui met la Russie et l'Italie dans le même sac, est fautive. Tandis que le fascisme italien a détruit une démocratie parlementaire, la révolution russe a remplacé le tsarisme par un régime soviétique, qui serait presque en tous points plus démocratique que n'importe quelle république de l'Europe occidentale, s'il n'y avait la dictature du parti qui peut fort bien en être détachée, et qui, d'après la doctrine communiste, ne doit avoir qu'un caractère transitoire. Même en reconnaissant le caractère spécifique des conditions régnant en Russie, nous n'avons nul besoin de renoncer à la critique de

cette doctrine, dans la mesure où l'on voudrait l'imposer au socialisme européen comme un dogme de salut exclusif. Mais nous devons reconnaître aussi que la révolution russe représente un bloc, que son évolution dans le sens du socialisme de la liberté ne pourra être l'œuvre d'une contre-révolution; qu'elle est un rempart de la lutte mondiale pour le socialisme, et que le socialisme européen n'a pas aujourd'hui de devoir plus pressant que celui de défendre ce rempart contre un monde capitaliste ennemi et, en le défendant, de défendre le droit des ouvriers et des paysans russes à configurer eux-mêmes leur propre destin national. La critique ne devrait jamais aller ici jusqu'à se réjouir méchamment d'un échec; elle devrait être toujours fondée sur le seul désir d'une évolution prospère et sur la volonté d'être prêt à apporter aide et défense contre l'ennemi commun.

La restitution de l'unité politique du prolétariat, loin d'être un obstacle pour l'alliance avec les éléments anti-capitalistes de la classe paysanne, des intellectuels et des classes moyennes prolétarisées, est au contraire la condition préalable de sa réalisation et de son succès. Dans le passé on pouvait croire avec raison que l'appui donné par ces éléments devait être acheté au prix d'un renoncement aux fins radicales et d'un renchérissement sur l'opportunisme réformiste. Aujourd'hui la situation est déjà toute autre, au moins dans les pays où la mentalité de ces classes est déjà beaucoup moins réformiste que celle des socialistes. Dépasser le réformisme socialiste et restituer à la classe ouvrière une unité désormais possible, telle est la première condition à remplir pour que le socialisme prolétarien puisse de nouveau jouer son rôle historique d'« avant-

garde » dans la lutte contre le capitalisme. L'intérêt commun de toutes les classes anticapitalistes qui, sur le plan de la lutte réformiste en faveur des intérêts immédiats, est de plus en plus divisé par la faute du capitalisme rétrograde, ne peut plus être restauré que sur le plan de l'intérêt commun, si lointain soit-il, dirigé vers la transformation de la puissance économique en propriété commune. C'est ainsi que les éléments anticapitalistes extérieurs au prolétariat peuvent être plus facilement conquis par une politique radicale de socialisation que par un opportunisme intéressé, limité à une couche déterminée du prolétariat, un opportunisme qui ne possède en outre ni la force de persuasion que donne une énergique confiance en soi, ni celle que donne la volonté résolue du pouvoir.

Il serait, certes, naïf de se représenter ce triomphe du réformisme sur lui-même comme un événement idyllique. Dans les mouvements de masses, les revirements de volonté s'effectuent tout autrement que chez les individus. L'homme isolé qui se décide à suivre une voie nouvelle, non parce que cette voie lui plaît davantage en elle-même, mais parce que toutes les autres lui sont fermées, ne doit délibérer qu'avec soi-même et cette délibération, il peut l'effectuer sous la forme d'une simple confrontation mentale du pour et du contre. Dans un mouvement de masses qui, — en raison de l'existence d'une couche dirigeante bureaucratifiée — se trouve déjà socialement et psychologiquement aussi différencié que le mouvement ouvrier actuel, il y a derrière ce pour et ce contre des intérêts divergents. Les grands revirements peuvent difficilement s'effectuer sans lutte sérieuse ni secousse intérieure. L'une des

conditions psychologiques du changement de direction est toujours un mécontentement à l'égard de la direction suivie; ce mécontentement va croissant, s'élève jusqu'à la conscience de soi et de ses exigences, et dans les mouvements de masses doit nécessairement prendre la forme d'une critique et d'une opposition.

Le mécontentement conscient de la classe ouvrière socialiste à l'égard du réformisme est une condition préalable essentielle pour que la volonté d'unité politique de la classe ouvrière prenne une signification pratique. Rien ne serait plus faux et plus stérile que de vouloir réaliser cette unité au moyen de pourparlers d'organisation tant que la condition psychologique d'un minimum d'unité dans l'action n'a pas été créée. Or cela même suppose sur tous les points des changements profonds dans la direction de l'action.

Le D^r Otto Bauer, chef du parti socialiste autrichien, avait certainement raison lorsqu'il déclarait à la réunion du parti en novembre 1932, qu'il n'y avait « qu'un seul chemin vers le front commun international du prolétariat », et que c'était le chemin « des pourparlers directs entre l'Internationale ouvrière socialiste et le *Komintern* ». Mais il avait tout aussi raison d'ajouter immédiatement que si l'heure de ces pourparlers devait sonner un jour, elle n'était pas encore venue. Il avait raison encore d'affirmer que ce moment viendrait inévitablement « lorsque le gouvernement soviétique ne pourrait plus se passer de l'alliance du prolétariat mondial » en face d'une « attaque du monde capitaliste tout entier contre l'Union soviétique ». Mais ne serait-ce pas alors trop tard, si l'on ne créait entre temps d'autres conditions psychologiques, réali-

sables aujourd'hui même? Et les partis socialistes ne doivent-ils pas y contribuer en effectuant eux aussi un revirement que la réalisation de leurs buts socialistes exigerait de toute façon? Pour dominer le réformisme ne faut-il pas au préalable dominer l'antiréformisme, qui n'est apparu que plus tard comme la réaction contre le réformisme? Le front commun de la classe ouvrière ne peut être réalisé que par un *autre* socialisme et par un *autre* communisme. Or la création d'un socialisme nouveau, c'est là une tâche qui incombe aux socialistes.

L'histoire de tous les mouvements sociaux antérieurs, tant ceux de la bourgeoisie que du prolétariat, montre à quel point ces changements de direction sont étroitement liés à l'avènement d'une nouvelle génération de chefs. Toutes les révolutions sont sorties de mouvements originaires réformistes, auxquels la voie réformiste fut finalement barrée par le figement des institutions et par l'aggravation de la résistance réactionnaire en temps de crise. Mais très peu de chefs des mouvements réformistes prérévolutionnaires ont encore joué un rôle dirigeant après que ces mouvements furent entrés dans leur phase révolutionnaire. La plupart des chefs révolutionnaires furent toujours ou bien des jeunes gens, qui n'étaient pas encore arrivés aux fonctions et aux dignités à l'époque prérévolutionnaire, ou bien des agitateurs revenus de prison ou d'exil.

Ce brusque changement de personnel est d'ailleurs loin d'avoir contribué à la force constructive des révolutions. Très souvent les nouveaux chefs élevés trop vite par une vague révolutionnaire se sont révélés comme moins capables et moins désintéressés que leurs prédécesseurs. De

tout temps les mouvements révolutionnaires ont attiré les meilleurs caractères comme les pires, les supra-sociaux comme les infra-sociaux, les aptes et les inaptes, les hommes qui étaient trop bons pour la société existante comme ceux qui étaient trop mauvais pour elle. C'est un grand mérite de la période réformiste du mouvement ouvrier que d'avoir par l'éducation de la responsabilité, réduit considérablement la participation au mouvement socialiste des éléments infra-sociaux, des maniaques du ressentiment, des ambitieux, des névrosés, etc. C'est par contre le destin de toutes les époques révolutionnaires d'augmenter cette participation, et cela en raison directe de l'action destructive et violente de la révolution et en raison inverse de son action reconstructive et positive. On peut le regretter ou non, le fait est là : à peu d'exceptions près, les réalisations positives des époques révolutionnaires sont également l'œuvre d'hommes nouveaux. Leur manque d'expérience politique est même un avantage pour eux. Car c'est précisément l'assujettissement de leur expérience aux conditions et aux méthodes prérévolutionnaires qui accable les anciens chefs réformistes. Ils continuent à penser constitutionnellement alors que la constitution n'est plus qu'un papier en lambeaux; ils continuent à agir en parlementaires, alors que le Parlement est privé de tout pouvoir. Mais c'est en premier lieu une question d'énergie purement physiologique qui est ici décisive. Une révolution a besoin d'hommes jeunes parce qu'elle a besoin d'hommes aux forces encore intactes.

Pour la crise actuelle du socialisme réformiste en Europe, ce problème purement humain est beaucoup plus important qu'on ne le croit ordi-

nairement. L'âge moyen des hommes qui exercent des fonctions dirigeantes dans le socialisme, représente depuis plusieurs lustres un âge de plus en plus avancé, et la bureaucratisation du système d'organisation oppose des difficultés toujours plus grandes à l'avancement des jeunes, tout au moins des jeunes qui n'ont pas eux-mêmes de dispositions bureaucratiques. Parmi les aînés des chefs du mouvement ouvrier socialiste en Europe, il en est très peu auxquels on pourrait reprocher un manque de capacité spirituelle, de dévouement loyal ou d'ardeur désintéressée au travail. Il y en a plusieurs parmi eux qui ont gardé, malgré leur âge avancé, une rare capacité de compréhension et une rare élasticité d'esprit. Néanmoins, à de très rares exceptions près que l'on pourrait compter sur les doigts, on ne peut tout de même attendre d'eux qu'ils mettent en œuvre les qualités qui sont indispensables pour que le mouvement soit orienté dans la voie nouvelle désormais nécessaire. La raison principale en est simple. C'est que justement les plus éminents parmi eux ne disposent plus de cet excédent d'énergie indispensable pour passer à l'exécution d'initiatives créatrices, pour dresser des buts à l'horizon lointain, pour risquer des offensives générales décisives. Danton avait raison de formuler ainsi la maxime fondamentale de toute action révolutionnaire : « De l'audace, encore de l'audace, toujours de l'audace. » Mais il faut avoir pour cela outre une pensée lucide, un sentiment loyal et une sagesse expérimentée, quelque chose de plus : il faut des nerfs intacts. Or le maximum qu'un jugement équitable puisse attendre sur ce point de la génération des chefs qui, après les fatigues de l'époque héroïque au commencement de ce siècle, ont encore éprouvé

les secousses de la guerre et de la révolution, est justement ce qui caractérise les chefs d'aujourd'hui: sentiment très fort de leur responsabilité envers l'héritage de force organisatrice qui leur a été confié, sagesse tactique et habileté diplomatique dans la solution des problèmes parlementaires quotidiens et des questions d'organisation à l'ordre du jour, mais non pas l'énergie audacieuse qui au delà de ces tâches s'en impose encore d'autres, encore plus vastes, encore plus difficiles.

Lorsque les détails du travail quotidien absorbent les dernières forces au point qu'il ne reste simplement plus de temps pour penser à autre chose, alors l'instinct vital le plus élémentaire agit comme un instinct d'économie poussant à ménager les forces. A la longue s'établit l'état bien connu, où les forces suffisent tout juste à remplir encore les devoirs de la fonction routinière et à éviter le plongeon fatal dans le courant d'un devenir qu'on ne dirige plus, dût-on même se cramponner chaque jour à une nouvelle planche de salut. La spéculation philosophique peut y voir l'effet de la faute dont le mouvement pris dans son ensemble s'est chargé devant le jugement de l'histoire et jusqu'au jugement dernier, depuis le renoncement à l'Internationalisme en août 1914, entraînant à sa suite l'échec de la volonté révolutionnaire en 1918. La considération empirique de l'histoire est sur ce point plus prudente, car elle connaît assez d'exemples que des mouvements se soient relevés de fautes encore plus lourdes, l'expérience les ayant instruits. Mais il est certain que dans la situation actuelle du socialisme européen ce renversement est impossible, s'il n'est accompagné d'un changement de chefs signifiant en même temps chan-

gement de génération. Jamais encore le mot de Napoléon, qui était l'un des meilleurs connaisseurs de la psychologie révolutionnaire, n'a été aussi actuel qu'aujourd'hui : « Les jeunes gens accomplissent les révolutions que les vieillards ont préparées. » Mais il serait plus faux encore de n'attendre le redressement du socialisme que de mesures techniques d'organisation, car, si nécessaires qu'elles puissent être en elles-mêmes, ces mesures, sans un revirement simultané de la direction politique, n'auraient d'autre rôle que de faciliter le remplacement des chefs vieillis par des hommes plus jeunes. La « montée des jeunes » ne serait qu'une forme d'arri-visme collectif, s'il ne s'agissait avant tout de mener le mouvement vers de nouveaux buts d'action. Le point décisif, celui dont tout le reste dépend, est et reste donc de tendre à la socialisation comme programme immédiat.

Si l'on réussit ainsi à sortir de l'impasse du réformisme, la principale condition préalable pour que l'antiréformisme sorte de l'impasse de la guerre civile romantique sera réalisée elle aussi. La conception antiréformiste qui fait pour ainsi dire de la révolution une conquête militaire du Pouvoir, sous-estime la force de l'adversaire tout autant que le fait le réformisme, mais en un autre sens. Le succès de la révolution russe a entraîné le communisme européen dans une illusion dangereuse. Il vit dans cette chimère que le capitalisme européen peut être vaincu de la même façon que celle dont la révolution russe a vaincu son adversaire. Or ce n'est pas le capitalisme mais l'Etat tsariste qui fut en Russie l'adversaire et le vaincu véritable; l'affrontement réel du capitalisme ne commença qu'après la victoire de la révolution politique.

L'idée que le capitalisme européen puisse être vaincu par une victoire militaire remportée sur le pouvoir exécutif est tout aussi naïve que l'idée réformiste selon laquelle il suffirait de remporter une victoire dans le domaine législatif.

Le réformisme a déjà dû reconnaître plusieurs fois son impuissance lorsque, en dépit d'une situation parlementaire favorable, il eut à affronter en dehors du Parlement les puissances maîtresses du capitalisme : les banques, la force de l'argent en tant que moyen de créer l'opinion publique, l'armée ou les milices fascistes, etc.

Mais une grande partie des pouvoirs qui, dans l'exaspération actuelle des conflits de classes, se dérobent à l'emprise du pouvoir parlementaire, échappent également au domaine de la force qui se propose simplement la conquête des instruments physiques et militaires de la puissance de l'Etat. Cette force, peu importe qu'elle se limite au moyen légal de la grève générale ou recourt à la révolte armée, est en son essence une force uniquement négative et destructive, et dans la pratique du mouvement ouvrier européen elle est pour cette raison de plus en plus clairement reconnue comme une arme défensive pour la conservation des libertés et des droits conquis sous le régime démocratique. Dans les révolutions civiles du passé, cette force ne put jouer un rôle décisif que parce que ces révolutions étaient dirigées contre un régime politique dont l'autorité ne reposait plus que sur la force de l'Etat. Ces révolutions surgissaient d'une classe qui possédait déjà l'essentiel de la puissance économique et culturelle, et elles étaient dirigées contre une classe qui économiquement avait déjà perdu l'hégémonie. Les for-

mes de production qu'elles représentaient, dominaient déjà un vaste domaine de l'activité économique, et il ne s'agissait plus que d'éliminer les obstacles politiques qui s'opposaient à leur développement. Aujourd'hui la situation est tout autre. Pour transformer le régime économique capitaliste en un régime socialiste, il ne suffit ni d'enlever à l'Etat le pouvoir qu'il détient actuellement (ce que le socialisme a déjà reconnu depuis longtemps comme une illusion anarchiste), ni de conquérir la puissance dont cet Etat dispose actuellement à l'égard de l'économie capitaliste, car cette puissance est limitée. Si au lieu d'être un obstacle à la réalisation de l'ordre économique socialiste, le pouvoir exécutif de l'Etat doit en devenir un instrument, on ne peut se contenter de le conquérir. Cette conquête ne peut être féconde que si elle s'effectue en vue d'une application immédiate tout à fait déterminée, en vue d'une nouvelle organisation économique et sociale nettement délimitée, et si la volonté qui l'exécute est animée non par un simple désir de puissance mais par la conception positive de cet ordre nouveau. La condition psychologique essentielle du succès, condition qui aujourd'hui fait encore défaut, est donc ici la même que celle exigée pour que le réformisme arrive à se dépasser soi-même : un plan dirigeant les efforts, proposant un but qui dépasse tout autant les ressentiments extrémistes que les intérêts réformistes du jour.

Si je ne laisse pas d'être fidèle à ma croyance que les succès durables de toute action sociale révolutionnaire sont en rapport inverse du degré de violence déployée, c'est là un point qui n'a rien à voir avec un romantisme sentimental quelconque. Si j'étais convaincu qu'une insurrec-

tion violente suffise à procurer à l'humanité la justice sociale, ma répulsion contre la guerre sous toutes ses formes, donc aussi contre la guerre civile, ne suffirait pas alors à me la faire repousser. Mais mes raisons les plus profondes contre la révolution en soi sont du même ordre que mes raisons contre la réforme en soi. Elles sont non pas romantiques, mais réalistes, non pas sentimentales, mais techniques. Elles proviennent de cette conception que l'essence de la révolution est non pas une destruction mais une organisation nouvelle, et que sa force dépend de la force créatrice de l'idée qui se réalise en elle. C'est cette force qu'il s'agit de développer, de diriger vers un but constructif, de transformer en une puissance spirituelle, politique et organisatrice. Tout le reste n'est pas en notre pouvoir. Et sur tout ce reste on n'écrit pas de livres, ou bien on ne le fait que plus tard.

ANNEXES

ANNEXE I

LES THÈSES DE PONTIGNY

(présentées par Henri de Man, à la réunion internationale pour l'étude des plans socialistes d'économie dirigée tenue à l'Abbaye de Pontigny, les 14, 15 et 16 septembre 1934.)

1° La crise économique actuelle est une crise de régime. Elle résulte de ce que l'évolution du capitalisme, après avoir été progressive est entrée dans un stade régressif.

Cette évolution s'affirme principalement sous trois aspects :

- a) la prédominance du capital financier se substituant à celle du capital industriel;
- b) le régime des monopoles substitué à celui de la concurrence dans les positions de commande de la vie économique;
- c) le nationalisme économique substitué à l'expansion cosmopolite du marché mondial.

2° En vue de cette situation, le réformisme qui a pratiquement dominé le mouvement ouvrier jusqu'à présent est devenu impossible. Les réformes de répartition sont devenues irréalisables, à moins de réformes de structure suffisamment radicales pour influencer le cours de l'évolution esquissée au 1°.

3° Le mouvement ouvrier doit abandonner à l'égard de la crise économique son attitude passive. Il doit remplacer sa doctrine déterministe (et, au fond, d'origine capitaliste) des crises par une politique volontariste, dont l'objectif limité mais immédiat est de résorber le chômage et de vaincre la crise.

4° Les objectifs de cette politique doivent être fixés de façon à être réalisables par les moyens d'action dont on dispose dans le cadre national, et par la réorganisation du marché intérieur.

5° Pour fixer ces objectifs, il faut établir :

- a) une limite minimum en posant la question: quelles sont les conditions indispensables en vue d'une action efficace contre la crise dans le cadre national?
- b) une limite maximum qui découle de la question : que peut-on faire, dans l'état actuel des forces sociales en présence, en vertu de communautés d'intérêts englobant une majorité suffisante de la population et pouvant se transformer en majorité politique?

La question du minimum est économique, la question du maximum est sociologique et politique (*machtpolitisch*).

6° La solution qui répond à cette double condition est un régime d'économie mixte (secteur nationalisé et secteur privé) pouvant être considéré comme intermédiaire entre l'économie capitaliste et l'économie socialiste.

7° Le principe qui peut donner à pareille économie mixte son unité et son dynamisme est celui de l'économie dirigée, c'est-à-dire de l'usage du pouvoir politique en vue de créer les conditions économiques d'une adaptation de la capacité de consommation à la capacité de production.

8° Cet objectif implique un double déplacement de l'accent dans la doctrine de la socialisation :

- a) La réalisation nationale cesse d'être subordonnée à la réalisation internationale et prend le pas sur elle, c'est-à-dire que l'étape actuelle de la socialisation ne peut être que la nationalisation;
- b) L'essence de la nationalisation est moins le transfert de propriété que le transfert d'autorité ou, plus exactement, le problème de la gestion prend le pas sur celui de la possession, et les modifications du régime de la propriété sont fonction des modifications du régime de l'autorité requise par l'économie dirigée.

9° Pour que l'extension et le renforcement de l'autorité de l'Etat qui découlent de cette nouvelle fonction

économique ne conduisent pas à un étatisme bureaucratique à l'intérieur et impérialiste à l'extérieur, il faut que l'Etat économique nouveau se constitue sous des formes différentes de celles de l'Etat politique ancien: organisation corporative autonome des entreprises nationalisées ou contrôlées par l'Etat, déparlementarisation des procédés de contrôle, révision de la doctrine des pouvoirs, etc...

A la doctrine classique de la démocratie bourgeoise, qui ne correspond plus aux réalités actuelles, il faut substituer une doctrine nouvelle basée sur une conception différente de la séparation des pouvoirs. L'exécutif gouverne, les institutions représentatives contrôlent. De même, au sein de l'Etat économique nouveau en voie de constitution, les institutions représentatives, c'est-à-dire basées sur l'exercice du droit de suffrage individuel, n'auront qu'un droit de regard et de contrôle; l'exercice du droit de gestion sera basé sur la délégation de pouvoirs par l'exécutif et la représentation des intérêts corporatifs.

10° En luttant pour la réalisation de ces objectifs, le mouvement socialiste doit abandonner ses préjugés ouvriéristes, qui sont devenus désuets depuis que l'évolution du capitalisme a cessé de s'accompagner d'un accroissement continu du nombre des prolétaires. L'objectif politique immédiat est la constitution d'une majorité qui en plus du prolétariat englobe une fraction aussi large que possible des classes dites moyennes, sans attendre ni favoriser leur résorption dans le prolétariat, et en acceptant leur volonté de résister à la prolétarianisation.

11° La constitution de ce front implique qu'il soit dirigé, non point contre le capitalisme dans son ensemble, mais contre ce qui, à l'intérieur du régime capitaliste, constitue l'adversaire commun des classes travailleuses prolétarisées et non prolétarisées: le capitalisme monopoliste et en premier lieu le capitalisme financier.

12° Dans les pays à démocratie politique, l'action à mener doit être basée exclusivement sur l'emploi des moyens légaux et constitutionnels pour la conquête

par la persuasion, d'une majorité. Cette majorité n'est pas uniquement une nécessité politique; elle est surtout une nécessité économique, parce que le fonctionnement d'un régime d'économie mixte présuppose en tout état de cause un minimum de consentement. La « majorité économique » est au moins aussi indispensable que la majorité politique.

13° Aux programmes, il faut substituer le plan. Le succès de toute tentative d'économie dirigée présuppose un ensemble de mesures qui se conditionnent mutuellement et qui, pour se réaliser par étapes, doivent être échelonnées et coordonnées dans le temps. En outre, le Plan, à la différence du programme, constitue, à l'égard de ceux que l'on veut y rallier par la propagande, un engagement précis d'utiliser le pouvoir en vue d'un objectif limité mais dont la réalisation doit commencer immédiatement et s'accomplir endéans une durée limitée.

14° La concentration de toute l'action du mouvement ouvrier sur cet objectif ne peut sortir tous ses effets qu'à condition que les partis socialistes mettent la formule « rien que le Plan, tout le Plan » à la base de leur stratégie politique, en affirmant qu'ils sont prêts à gouverner avec l'appui de tous ceux qui acceptent le plan, mais qu'ils se refusent à entrer dans un gouvernement qui ne satisferait pas à cette condition.

ANNEXE II

RÉSOLUTION ADOPTÉE

PAR LE P. O. B. A SON CONGRÈS DE NOËL 1933.

LE PLAN DU TRAVAIL.

Le Congrès du P. O. B., section belge de l'Internationale ouvrière socialiste, assemblé à Bruxelles à la Noël 1933,

Considérant que, en raison de la crise économique qui perdure, la lutte du mouvement ouvrier pour développer les réformes et les libertés conquises précédemment, et même pour maintenir un niveau de vie sup-

portable, ne peut aboutir qu'en poursuivant une transformation profonde de la structure économique du pays;

Considérant que cette transformation, pour être efficace, doit permettre la résorption du chômage, en orientant la production et la circulation des biens vers un accroissement de la puissance d'achat de la population correspondant au développement de la capacité de production;

Considérant que le principal obstacle à cette orientation est le monopole privé du crédit, qui subordonne l'activité économique à la recherche du profit particulier, au lieu de poursuivre la satisfaction des besoins de la collectivité;

Considérant qu'en outre, la dépendance à laquelle cette puissance monopoliste réduit l'Etat paralyse tout effort pour transformer la démocratie politique en une véritable démocratie sociale et économique;

Décide d'assigner comme but à l'action du P. O. B. la réalisation d'un plan de transformation économique basé sur la nationalisation du crédit, moyen principal d'une économie dirigée vers le développement du pouvoir d'achat des masses de la population, de façon à assurer à tous un travail utile et rémunérateur et à augmenter le bien-être général;

Fait siennes les directives de ce plan, telles qu'elles sont fixées dans le document ci-annexé, intitulé : *Plan du Travail*.

Le Congrès charge le Bureau d'Etudes sociales de poursuivre l'élaboration détaillée de toutes les mesures que comporte sa réalisation, de concert avec les organismes directeurs du P. O. B., de la Commission Syndicale, de l'Office Coopératif et de l'Union Mutualiste;

Fait appel, non seulement à la classe ouvrière, mais aussi à toutes les classes de la population qui souffrent de la détresse économique actuelle, et à tous les hommes de bonne volonté, sans distinction de parti ou de croyance, pour une action commune dans ce sens;

Décide que le P. O. B. entame, dès à présent, la lutte pour la conquête du pouvoir, par tous les moyens constitutionnels, en vue de la réalisation de ce plan;

Et déclare qu'il ne prendra en considération aucune participation à un gouvernement qui n'adhérerait pas au *Plan du Travail* comme programme d'exécution immédiate, mais qu'il est prêt à accepter, pour la conquête et l'exercice du pouvoir, l'appui de tous les groupements qui s'y rallieront.

PLAN DU TRAVAIL

L'objet de ce plan est une transformation économique et politique du pays, qui consiste :

1° à instaurer un régime d'économie mixte comprenant, à côté du secteur privé, un secteur nationalisé qui englobe l'organisation du crédit et les principales industries déjà monopolisées en fait;

2° à soumettre l'économie nationale ainsi réorganisée à des directives d'intérêt général tendant à l'élargissement du marché intérieur, en vue de résorber le chômage et de créer les conditions d'acheminement vers une prospérité économique accrue;

3° à réaliser, dans l'ordre politique, une réforme de l'Etat et du régime parlementaire, qui crée les bases d'une véritable démocratie économique et sociale.

I.— *Nationalisation du crédit.*

Le pouvoir législatif prendra les mesures nécessaires pour organiser en service public la disposition et la distribution du crédit.

Ces mesures comprendront notamment :

- a) La création d'un Institut de Crédit de l'Etat, chargé d'assujettir les opérations des banques de crédit aux directives du plan. Une législation *ad hoc* permettra de transférer à cet Institut les titres dont la possession lui sera nécessaire pour s'assurer une influence prépondérante dans la direction des grands organismes bancaires qui exercent actuellement, dans leur ensemble, le monopole du crédit;
- b) La coordination, sous la garantie de l'Etat et conformément aux directives du plan, de l'activité financière des institutions actuellement soumises à la tu-

telle de l'Etat, telles que la Caisse d'Epargne, l'Office des Chèques postaux, la Société nationale de Crédit à l'Industrie, etc.;

- c) Une révision du statut de la Banque Nationale, qui permette à cet organisme d'adapter son activité d'institut d'émission et d'escompte aux directives financières du plan;
- d) La réorganisation du régime des assurances conformément à ces directives;
- e) La création d'un Commissariat financier relevant directement du pouvoir législatif et chargé de la direction générale du crédit, du régime monétaire et du contrôle du mouvement de la balance des comptes.

L'organisation du crédit ainsi nationalisée s'assignera pour objectif de distribuer le crédit de la manière la plus propre à favoriser l'adaptation de la production aux besoins d'un marché intérieur élargi.

Les rachats de titres qui pourraient être nécessaires se feront, soit par la cession de gré à gré, soit par des mesures d'expropriation pour cause d'utilité publique. Les indemnités de remboursement seront à charge de l'Institut de Crédit. Elles revêtiront une forme qui empêche leur réutilisation à des fins préjudiciables à l'intérêt du nouveau régime.

La composition du personnel des organismes visés par ces mesures ne subira aucune modification, pour autant que les intéressés se montrent disposés à apporter, à l'œuvre de redressement poursuivie par le plan dans son ensemble, leur collaboration loyale et dévouée.

II. — *Nationalisation des industries de base.*

Le pouvoir législatif prendra les mesures nécessaires pour organiser en services publics les principales industries monopolisées qui produisent des matières premières ou de l'énergie motrice.

Dans chacune de ces industries, il sera créé un Consortium chargé de la soumettre aux directives du plan.

Ces différents Consortium industriels acquerront, suivant les mêmes modalités que celles qui sont prévues ci-dessus pour l'Institut de Crédit, les titres dont la pos-

session leur assurera une influence prépondérante dans la direction des entreprises de leur ressort respectif. L'Institut de Crédit délivrera procuration aux Consortiums industriels pour les titres faisant partie du portefeuille des banques nationalisées.

Les Consortiums industriels seront soumis à la direction générale d'un Commissariat de l'Industrie relevant du pouvoir législatif.

III. — *Organisation des transports.*

De même, il sera institué un Commissariat des Transports, qui aura la direction générale des transports en commun déjà organisés en services publics.

Il réglera, selon les besoins généraux du plan, les modalités de la coopération et de la concurrence entre les divers modes de transport.

IV. — *Secteur privé.*

Toutes les branches de l'économie qui n'ont pas été envisagées dans les chapitres précédents, constituent le secteur privé de l'économie.

Dans ce secteur, il ne sera apporté aucun changement au régime de la propriété. A son égard, la politique de l'Etat et des institutions économiques qui dépendent de lui sera guidées par les principes suivants :

Dans toutes les branches de l'activité économique où subsiste l'unité de la propriété et de la mise en œuvre des moyens de production (comme chez les artisans, les cultivateurs, petits propriétaires, etc.), protéger cette propriété;

Dans toutes les branches de la production qui sont organisées sur des bases capitalistes, mais sans entrer dans la catégorie des monopoles du crédit, de la force motrice ou des matières premières, envisagée aux chapitres précédents, maintenir le régime actuel de la libre concurrence, débarrassée des entraves du capitalisme monopoliste.

Dans ce secteur, il faut permettre au régime de la concurrence de donner tout ce qu'il peut donner au point

de vue du développement de l'esprit d'initiative et d'invention, et de la recherche d'une productivité et d'une rentabilité accrues.

L'épargne individuelle sera considérée comme une forme légitime de l'assurance contre les vicissitudes économiques, et comme un moyen de participer à la reconstitution continue des capitaux nécessaires aux réinvestissements qu'exigent le crédit de l'Etat et le développement de la production. Les épargnants resteront libres de choisir le placement de leurs économies.

La législation sur l'héritage n'apportera à la libre transmission des biens que les entraves nécessaires pour empêcher la reconstitution d'une oligarchie financière héréditaire.

Le régime des capitaux étrangers placés en Belgique et des capitaux belges placés à l'étranger sera soumis aux mêmes principes: liberté de circulation limitée seulement par les nécessités de la prospérité nationale et de la défense du patrimoine national contre toute tentative de sabotage de la part d'éléments hostiles au régime.

Cette économie privée sera néanmoins une économie dirigée, parce qu'elle sera conditionnée, au même titre que le secteur nationalisé, par les directives générales indiquées au chapitre VI.

V. — *Conseil économique.*

Le pouvoir législatif créera un Conseil Economique, qui sera adjoint aux Commissariats financier, de l'Industrie et des Transports, à titre consultatif, avec droit d'initiative pour toutes propositions à soumettre à ces Commissariats ou au Parlement, et droit de contrôle sur l'activité des Commissariats et des organismes soumis à l'autorité de ces derniers.

VI. — *Objectifs généraux du plan.*

En vue de susciter la reprise des affaires et de créer les conditions d'acheminement vers une prospérité

économique accrue par l'élargissement du marché intérieur, l'Etat et les organes de direction de l'économie prendront les mesures nécessaires pour influencer la conjoncture au maximum de ce qu'il est possible de réaliser sur le plan national.

Seront notamment appliquées à cet effet :

1° Une politique de l'épargne tendant à la sécurité des placements et à la répression des manœuvres spéculatives sur le marché de l'argent;

2° Une politique du crédit favorisant spécialement les branches de l'économie qu'il conviendra de développer pour la réussite du plan;

3° Une politique des prix organisant la répression des exactions monopolistes et des manœuvres spéculatives sur les marchandises, et tendant à la stabilisation des profits agricoles, industriels et commerciaux;

4° Une politique du travail tendant à la réduction de la durée du travail et à la normalisation des salaires par l'établissement d'un régime contractuel légal du travail: reconnaissance syndicale, commissions paritaires, conventions collectives, minimum de salaire;

5° Une politique monétaire qui, tout en sauvegardant les avantages que procurent à la Belgique l'importance de ses réserves d'or et la stabilité de son change, permette d'accroître le pouvoir d'achat des différentes catégories de revenus du travail;

6° Une politique commerciale qui, loin de tendre vers l'autarchie, favorise le développement du commerce extérieur, en poursuivant l'intérêt global des consommateurs à des prix de revient modérés au lieu de l'intérêt particulier de certains producteurs à des profits élevés, grâce notamment aux moyens suivants :

a) La réadaptation des accords commerciaux aux conditions créées par la transformation économique du pays et par les méthodes nouvelles de la concurrence internationale;

b) La réduction des mesures de défense contre la politique protectionniste des autres pays au minimum nécessaire pour le maintien d'un pouvoir d'achat

suffisant de toutes les catégories de revenus du travail;

c) La reconnaissance de l'U. R. S. S.;

d) L'intégration étroite du Congo à l'économie nationale nouvelle;

7° Une politique fiscale qui tirera parti des plus-values budgétaires créées par la reprise de l'activité économique, pour diminuer plus particulièrement le taux des charges fiscales qui pèsent directement sur la production et le commerce;

8° Une politique sociale qui tirera parti de ces plus-values budgétaires pour organiser un système complet d'assurances sociales, basé sur des cotisations suffisantes des assujettis et de leurs employeurs et qui augmentera la partie du revenu national allant directement à la consommation;

9° Une politique des loyers, des fermages et des emprunts hypothécaires dégageant les frais généraux de la production industrielle et agricole, ainsi que ceux du commerce, des charges improductives que fait peser sur eux le taux exagéré de la taxe foncière, et mettant les contributions à charge des propriétaires.

L'application de l'ensemble de ces mesures sera orientée vers :

a) une plus large satisfaction des besoins de première nécessité, notamment au point de vue de l'alimentation populaire et de l'hygiène sociale;

b) l'accroissement du confort par la construction de nouvelles habitations dans le cadre d'une politique urbaniste;

c) le perfectionnement de l'outillage économique, par exemple, par l'électrification des chemins de fer et la construction d'un réseau routier pour automobiles;

d) le progrès de l'enseignement, notamment en vue de l'élévation de l'âge scolaire, de l'apprentissage et du réapprentissage, et de la formation d'un corps d'élite d'ingénieurs, de techniciens, de médecins, d'auxiliaires sociaux, d'éducateurs, etc.;

e) la réalisation d'un programme d'ensemble pour l'utilisation des loisirs.

Le Bureau d'Etudes sociales étudiera la possibilité

d'orienter ces réalisations en vue d'un plan quinquennal, qui comporte une augmentation de la capacité de consommation sur le marché intérieur d'au moins 50 % en trois ans, et de 100 % au bout de la cinquième année.

VII. — Réforme politique.

En vue de renforcer les bases de la démocratie et de mettre les institutions parlementaires en mesure de réaliser les transformations économiques envisagées, la réforme de l'Etat et du régime parlementaire satisfera aux conditions suivantes :

1° Les pouvoirs législatif et exécutif émaneront du S. U. pur et simple;

2° L'exercice des libertés constitutionnelles sera pleinement garanti à tous les citoyens;

3° L'organisation économique et politique assurera l'indépendance et l'autorité de l'Etat et des pouvoirs publics en général à l'égard des puissances d'argent;

4° Le pouvoir législatif sera exercé par une Chambre unique, dont tous les membres seront élus au S. U.;

5° Cette Chambre, dont les méthodes de travail seront simplifiées et adaptées aux nécessités de l'organisation sociale moderne, sera assistée dans l'élaboration des lois par des Conseils consultatifs, dont les membres seront choisis en partie en dehors du Parlement, en raison de leur compétence reconnue;

6° En vue d'éviter les dangers de l'étatisme, le Parlement accordera aux organismes chargés par lui de la direction de l'économie, les pouvoirs d'exécution indispensables à la rapidité de l'action et la concentration des responsabilités.

TABLE

<i>Préface</i>	7
I. — <i>Qu'est-ce que la culture socialiste?</i>	11
II. — <i>La culture bourgeoise</i>	37
III. — <i>Les débuts du capitalisme</i>	59
IV. — <i>Les mobiles spirituels de la culture bourgeoise</i>	86
V. — <i>La mentalité économique de la bourgeoisie</i>	123
VI. — <i>Les vertus bourgeoises</i>	167
VII. — <i>De la bourgeoisie du travail à la bourgeoisie possédante</i>	187
VIII. — <i>Les intellectuels et la scission de la culture</i>	210
IX. — <i>Le devenir de la vérité</i>	239
X. — <i>La révolte de la nature</i>	257
XI. — <i>La révolte de la conscience</i>	287
XII. — <i>Effets ultérieurs de la production d'idées</i>	316
XIII. — <i>L'idée du socialisme</i>	357
XIV. — <i>Du prolétaire à l'homme socialiste</i>	382
XV. — <i>La morale socialiste comme morale de l'humanité</i>	411
XVI. — <i>Des vraies et des fausses valeurs</i> ..	434
XVII. — <i>La Réalisation du socialisme</i>	466
<i>Annexes</i>	531