Nationalisme et culture

Rudolf Rocker

septembre 2008

Table des matières

partie RUDOLF ROCKER NATIONALISME & CULTURE **4**
Présentation 6

I. L'insuffisance de toutes les doctrines historiques **9**

II. Religion et politique **21**

III. La lutte entre l'Église et l'État **34**

IV. Pouvoir politique et culture **44**

V. L'origine de l'État-nation **51**

VI. La Réforme et l'État nouveau **59**

VII. L'absolutisme, entrave au développement économique **70**

VIII. La doctrine du contrat social **78**

IX. Les idées libérales en Europe et en Amérique **89**

X. Libéralisme politique et démocratie **100**

XI. L'État à la lumière de la philosophie allemande **115**

XII. La démocratie et l'État-nation **126**

XIII. Romantisme et nationalisme **137**

XIV. Socialisme et État **147**

XV. Le nationalisme, une religion politique **155**

XVI. La nation, communauté de mœurs, de coutumes et d'intérêts identiques **166**

XVII. La nation en tant que communauté de langue **176**

XVIII. La nation à la lumière des théories raciales modernes **191**

XIX. Unité politique et développement culturel **218**

XX.La décentralisation de la Grèce **225**

XXI. Le centralisme romain et son influence sur la formation de l'Europe **240**

XXII. L'unité nationalé et le déclin de la culture **261**

XXIII. L'aberration du concept de culture nationale **279**

XXIV. Nationalisme, développement des sciences et de la pensée philosophique **290**

XXV. Architecture et nationalité **303**

XXVI. Art et nationalisme **318**

XXVII. Les problèmes sociaux de notre temps **331**

L'auteur et son œuvre *par Heiner Becker* **343**

Bibliographie des œuvres citées par Rudolf Rocker dans *Nationalisme et culture* **351**

Bibliographie des œuvres de Rudolf Rocker **369**
I. Périodiques 369
II. Livres et brochures 369
III. Contributions à des recueils, etc. 380
IV. Préfaces, etc. 381
V. Traductions (en yiddisch ou allemand) 382
VI. Articles, etc. 383
VII. Opinions, livres et articles sur Rocker 384

RUDOLF ROCKER NATIONALISME & CULTURE



Rudolf Rocker Dessin de son fils Fermin

Présentation

Le 28 février, les cendres du Reichstag encore fumantes, les Rocker décident que, pour eux aussi, c'est le moment d'abandonner l'Allemagne. Ils pensent aller voir le vieux compagnon Wilhelm Werner pour essayer de résoudre avec lui les nombreux problèmes qui surgissent devant un départ précipité, et Milly sort pour faire quelques courses pendant que Rudolf rassemble les feuilles d'un livre qu'il vient de terminer quelques jours auparavant.

Mais Milly ne fait pas ses courses. Dans la rue, un marchand ambulant ami l'informe *sotto voce* qu'Erich Mühsam vient d'être enlevé par la police secrète.

Mühsam habite le même quartier de Berlin que Rocker, et ils se voient presque quotidiennement dans ces temps agités où les SA, troupes de choc du NSDAP [1], font régner la terreur brune.

Tous les révolutionnaires, tous les opposants au nazisme, étaient en danger de mort, surtout Erich Mühsam, Juif, anarchiste connu, actif participant avec Gustav Landauer aux événements révolutionnaires de Munich en 1919 (République des conseils de Bavière). Werner et Rocker, deux jours avant l'incendie du Reichstag, avaient convaincu Mühsam, réticent, de sortir du pays sans tarder. Cependant, il voulait laisser les affaires en ordre et retarda son départ. Hésitation qui lui fut fatale. Zensl, sa compagne, racontera qu'il avait le billet pour Prague dans sa poche au moment de son arrestation. [2]

Dans la banlieue sud de Berlin, dans ce faubourg de Britz, il y avait très peu de gens dans la rue les jours de travail, et en s'assurant de sa fenêtre qu'il n'y avait pas de mouvements suspects aux alentours, Milly Witkop et Rudolf Rocker, entreprennent la fuite d'une Allemagne livrée maintenant à la furie destructrice du nazisme. Ils ne portent pas de valises pour ne pas éveiller des soupçons, et Rocker prend sous le bras le manuscrit de *Nationalisme et culture*, fruit d'un long travail commencé à l'époque de son premier exil en 1892.

Les idées qui imprègnent les pages de ce livre se sont formées petit à petit dans l'esprit de l'auteur, au cours de son chemin militant et de l'errance, premièrement à Paris puis à Londres, et elles ont pu s'exprimer par bribes dans des articles et des conférences jusqu'à la brutale interruption imposée par la guerre de 1914 et l'internement pendant quatre ans dans des camps, l'Olympia et l'Alexandra Palace, où il a été jeté par le gouvernement britannique en tant qu'« expatrié ennemi ».

Expulsé vers l'Allemagne en 1918 avant l'armistice, il arrive, au bout de diverses péripéties, à se réfugier en Hollande. Et, à la fin de l'année, Rocker est à nouveau dans son pays d'origine après vingt-six ans d'absence. L'agitation politique y est fébrile entre les insurrections spartakistes et la révolution de Munich, et elles sont suivies d'une répression sanglante. Ces temps-là n'étaient pas propices au travail intellectuel et d'autres tâches plus urgentes sollicitent Rocker.

En décembre 1919, se réunissait à Berlin le douzième congrès de la FVDG (*Freie Verinigung deutscher Gewerkschaften*) où Rocker présente les principes de l'organisation révolutionnaire anarcho-syndicaliste. Ce congrès propose aux vieilles associations qui composent la FVDG, dissoute pendant la guerre, de changer de nom et d'agir dorénavant en tant que *Freie Arbeiter Union Deutschland* (FAUD), comme il avait été décidé à la Conférence de Düsseldorf en septembre de la même année. La force numérique du mouvement se multiplia atteignant le chiffre de 150 000 membres en 1921. Rocker s'engage profondément dans la construction de l'organisation ouvrière, et il parcourt le pays en donnant des conférences, en participant à des meetings publics et à des réunions organisationnelles. « Quelle que soit – écrit-il dans ses Mémoires – la façon dont on juge la situation en Europe après la Première Guerre mondiale, il est indubitable que la conflagration avait créé une situation révolutionnaire qui justifiait des attitudes d'attente porteuses de grands espoirs. »

À ce moment, Trotsky et Lossovsky cherchent à mettre sur pied l'Internationale syndicale rouge, et invitent à Moscou pour le 1er mai 1921, les syndicalistes et les révolutionnaires, y compris les anarchistes, de tous les

1. Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, dénommé Parti nazi.

2. Pendant dix-sept mois, Mühsam séjournait dans différents camps et prisons. Il fut assassiné au camp d'Oranienburg durant la nuit du 9 au 10 juillet 1934.

pays, mais il est clair que l'ISR resterait soumise à la politique du Kominterm. Les syndicalistes anti-autoritaires [3], syndicalistes révolutionnaires et anarchistes, doivent réagir sans perdre de temps et ils réunissent une conférence internationale à Berlin en décembre 1920. Ont participé à cette conférence les fédérations ouvrières de Suède, de Hollande, d'Allemagne et d'Argentine et y sont représentés le Comité syndicaliste révolutionnaire (France), les *Shop Stewards and Worker Councils* (Royaume-Uni) et les IWW (États-Unis). Les fédérations anarcho-syndicalistes d'Espagne, d'Italie, du Portugal et de Norvège envoient par écrit leur adhésion. La Conférence prend deux résolutions importantes qui sont autant de recommandations pour les délégués qui seront présents au prochain congrès de Moscou : l'une affirme que la construction socialiste et la mise en marche de la production et de la distribution des produits du travail doivent dépendre des organisations économiques dans chaque pays, et l'autre déclare que l'Internationale syndicale rouge pourra remplir sa fonction seulement si elle reste indépendante de la tutelle de tout parti politique. [4]

Mais en Russie, en cette année 1921, les jeux sont faits. En février, la mort de Kropotkine donnera lieu à la dernière manifestation publique anarchiste dans les rues de Moscou ; en mars, Trotsky lance l'armée contre Cronstadt ; en juillet, à l'ouverture du congrès fondateur de l'ISR, tous les militants anarchistes russes actifs sont en prison et, en novembre, la Makhnovtchina livre ses derniers combats.

Pour toutes les tendances anti-autoritaires et fédéralistes, il n'y avait plus d'hésitation sur le chemin à prendre. Rocker constate : « *Après que la majorité du congrès [de l'ISR] se fut soumise sans résistance (à la dictature du parti communiste), les syndicalistes n'ont eu d'autre recours que tirer les conclusions inéluctables de cette situation.* »

La réponse ne pouvait être autre que la fondation ou refondation de l'Internationale ouvrière conformément aux objectifs de la Première Internationale (AIT) définis au Congrès de Saint-Imier en 1872.

Diverses réunions internationales se succèdent alors, comme par exemple la conférence qui a eu lieu à Düsseldorf en octobre 1921 ou encore en juillet de l'année suivante à Berlin, pour définir le projet et concrétiser les aspects organisationnels. Rocker y est chargé de la rédaction d'un projet de Déclaration de principes et d'objectifs qui pourrait servir de base de discussion aux délégués au futur congrès.

Alexandre Schapiro, qui avait déjà participé en 1913 au congrès tenu à Londres avec la même finalité de reconstruction de l'AIT, était réfugié à Berlin après avoir quitté la Russie, et s'était mis à nouveau à la tâche avec ses anciens compagnons.

Le congrès constitutif de l'Association internationale des travailleurs (AIT) se tient à Berlin du 25 décembre 1922 au 2 janvier 1923. La *Déclaration de principes* rédigée par Rocker est approuvée à l'unanimité et les délégués nomment un Bureau international composé d'Augustin Souchy, Alexandre Schapiro et Rudolf Rocker.

L'AIT resta à Berlin jusqu'à la conférence d'Amsterdam en 1933, où fut prise la décision de transférer aux Pays-Bas le Bureau de l'Internationale en raison des dramatiques conséquences de la conquête du pouvoir par Hitler. Le siège du secrétariat se déplaça plus tard à Barcelone, puis à Paris et finalement, en 1938, à Stockholm. [5]

Évidemment, la fondation de l'AIT de Berlin n'a pas été l'œuvre d'un seul homme, mais il serait injuste de ne pas reconnaître en Rudolf Rocker un travailleur infatigable de l'anarchie, engagé profondément dans la lutte du mouvement ouvrier révolutionnaire à l'unisson avec des milliers de militantes et de militants connus et inconnus de l'Histoire, dispersés dans le monde. Sa constante activité et ses multiples relations dans différents pays ont été un facteur important pour aboutir à la création de l'Internationale, et son travail de liaison, ses efforts pour réduire les inévitables conflits internes au mouvement dans ces années de fureur, de déception et d'espoir, ont été indiscutablement utiles et féconds.

Tout ce mouvement ouvrier, fondamentalement fédéraliste et libertaire, ne survivra pas à l'écrasement de la Révolution espagnole par ses ennemis de toujours, aussi bien capitalistes que bolcheviques, et à l'énorme gouffre ouvert par la Seconde Guerre mondiale.

Cependant, Rocker a eu le temps, dans les interstices de ses tâches organisatrices, de mettre sur le papier sa profonde critique du nationalisme et sa conviction que la liberté et la culture n'admettent ni limites ni frontières.

3. Dans ses Mémoires et autres écrits, Rudolf Rocker appelle syndicalistes toutes les tendances anti-autoritaires engagées dans l'organisation ouvrière révolutionnaire.

4. Voir *Revolución y regresión*, vol. III des Mémoires de R. Rocker : *La historia previa de la Internacional sindicalista*, trad. en espagnol, ed. Tupac, Buenos Aires, 1952.

5. L'AIT fut à nouveau reconstruite après la guerre, mais cela est une autre histoire.

En arrivant à 60 ans, et nourri par sa vie militante, il finissait les pages d'un livre qui lui tenait à cœur. Le nazisme et la guerre ont été pour Rocker la confirmation violente et terrible de la vérité des arguments déployés dans *Nationalisme et culture*.

Dans cette lointaine et triste année 1933, le futur se présente chargé de mauvais présages, et quelques-uns sont déjà réalité même si tous ne veulent pas le voir. Rudolf Rocker et Milly Witkop parcourent à nouveau le chemin de l'exil et séjournent à Zürich, à Paris, à Londres, avant de laisser l'Europe en août. Ils arrivent à New York le 2 septembre 1933.

Rocker désespère de pouvoir publier son manuscrit, mais les compagnons se mettent à l'œuvre et différents comités se créent à Chicago, Los Angeles, New York, pour recueillir les fonds nécessaires. Finalement, la première édition anglaise sort à l'automne 1937.

Mais les temps continuent à s'assombrir pour les idéaux libertaires. La traduction espagnole avait été publiée à Barcelone en 1936. Rapidement la guerre civile et le triomphe du fascisme empêchent toute diffusion ; il faudra attendre 1942 pour qu'une deuxième édition paraisse à Buenos Aires. Les Hollandais publient l'œuvre en trois tomes, et le dernier, sorti en 1939, ne peut être diffusé en raison de l'arrivée des troupes nazies.

La guerre a empêché pendant dix ans la parution d'une deuxième édition nord-américaine. En langue allemande, le livre voit le jour en 1949.

Il y a des éditions en yiddish et en suédois. En italien *Nazionalismo e cultura* sort en deux volumes : le premier à Naples en 1960, le second à Catania en 1968.

Il manquait toujours l'édition française. Voilà que soixante-quinze années se sont écoulées, et après quelques efforts tronqués, nous mettons entre les mains du public cette version française de *Nationalisme et culture*, en attendant que notre langue accueille un jour l'autre œuvre majeure de Rudolf Rocker, ses Mémoires.

Eduardo COLOMBO, Éditions CNT-RP – Les Éditions Libertaires

I. L'insuffisance de toutes les doctrines historiques

La volonté de puissance en tant que facteur historique. Science et conception de l'histoire. L'insuffisance du matérialisme économique. Les lois régissant les phénomènes physiques et la « physique de la société ». L'importance des conditions de production. Les conquêtes d'Alexandre. Les croisades. Papisme et hérésie. Le pouvoir, entrave et obstruction au développement économique. Le fatalisme des « nécessités historiques » et des « missions historiques ». Position économique et activités sociales de la bourgeoisie. Socialisme et socialistes. Les conditions psychiques préalables à tout changement dans le cours de l'histoire. Guerre et économie. Monopole et autocratie. Le capitalisme d'État.

Plus on approfondit l'étude des influences politiques sur le cours de l'histoire, plus on est persuadé que la « volonté de puissance » a été jusqu'à maintenant l'une des motivations les plus fortes de l'évolution des sociétés humaines. L'idée que tout événement politique et social n'est que le résultat des circonstances économiques à un moment donné, et que celles-ci l'expliquent entièrement, ne supporte aucun examen sérieux. Que les conditions économiques et les formes particulières de production jouent un rôle dans l'histoire du développement de l'humanité, tout un chacun le sait s'il a pris sérieusement la peine de rechercher les causes fondamentales des phénomènes sociaux. Ce fait était connu bien avant que Marx ne se dispose à l'expliquer à sa façon. Toute une lignée de socialistes français comme Saint-Simon, Louis Blanc, Proudhon et bien d'autres en avaient montré l'importance dans leurs écrits, et l'on sait que c'est justement par l'étude de ces mêmes écrits que Marx est parvenu au socialisme. Du reste, le fait de reconnaître l'importance des circonstances économiques sur la formation des modes de vie en société était déjà bien dans la nature même du socialisme.

Ce n'est pas la confirmation de cette conception de l'histoire qui dans la formulation marxiste surprend le plus, mais le caractère définitif de son énoncé et le mode de pensée suivi par Marx pour former ses concepts. On y sent clairement l'influence de Hegel dont Marx a été l'un des disciples. Seul le « philosophe de l'absolu », l'inventeur des « nécessités historiques » et des « missions historiques » pouvait lui insuffler une telle confiance en son jugement et l'amener à croire qu'il avait atteint les lois fondamentales de la « physique sociale » selon lesquelles tout phénomène social doit être considéré comme une manifestation déterminée dans l'enchaînement naturellement nécessaire des événements. De fait, les successeurs de Marx ont comparé le « matérialisme historique » aux découvertes de Kepler et de Copernic, et l'un des moindres n'était-il pas Engels lui-même, qui affirmait qu'avec cette nouvelle interprétation de l'histoire le socialisme était devenu une science.

L'erreur fondamentale de cette conception de l'histoire réside dans le fait qu'elle assimile la cause des événements sociaux aux causes des phénomènes mécaniques qui se produisent dans la nature. La science s'occupe exclusivement des phénomènes qui s'accomplissent à l'intérieur de ce vaste cadre que nous nommons nature, et qui par conséquent sont limités dans l'espace et dans le temps et accessibles aux évaluations de la pensée humaine. Car le royaume de la nature est l'univers des cohérences, des liens essentiels et des nécessités mécaniques, dans lequel chaque phénomène se déroule selon la loi de la cause et de l'effet. Dans cet univers-là, il n'existe aucun accident, aucun processus arbitraire n'y est possible. Pour cette raison, la science ne tient compte que des faits au sens strict du terme ; un seul fait venant à contre-courant d'expériences déjà réalisées, et ne se laissant pas intégrer dans le processus étudié, peut renverser totalement la théorie élaborée avec la plus grande perspicacité.

Dans l'univers de la pensée métaphysique, et des comportements pratiques, le principe qui veut que l'exception confirme la règle est acceptable. Certes, les formes que la nature produit sont d'une infinie variété mais chacune de ces formes est assujettie aux mêmes inexorables lois ; chaque mouvement dans l'univers s'accomplit selon des lois sévères et impitoyables tout comme l'existence physique de chaque créature sur cette terre. Les

lois de notre existence physique ne sont pas assujetties aux caprices du vouloir humain ; elles sont une partie de nous-mêmes sans laquelle notre existence serait impensable. Nous naissons, absorbons de la nourriture, rejetons les matières usées, nous nous agitons, nous procréons et allons vers notre dissolution sans pouvoir y changer rien. Il s'agit là de nécessités qui échappent à notre capacité de vouloir. L'homme peut asservir les forces de la nature à ses objectifs, il peut en canaliser les effets jusqu'à un certain degré mais il ne peut pas les révoquer. Et nous sommes aussi peu en état d'arrêter les différents processus qui conditionnent notre existence physique. Nous pouvons affiner les phénomènes qui les accompagnent et souvent les adapter à notre gré, mais les processus eux-mêmes, nous ne pouvons pas les éliminer de notre vie. Nous ne sommes pas forcés de consommer la nourriture que nous prenons telle que nous l'offre la nature et nous ne sommes pas obligés de nous allonger en n'importe quel endroit qui se présente pour nous reposer, mais nous ne pouvons pas empêcher notre besoin de manger et de dormir, sous peine de voir notre vie physique s'achever prématurément. Dans ce monde impitoyable, il n'y a pas de place pour une décision humaine.

C'est justement la manifestation de cette loi de fer dans le déroulement des événements cosmiques et physiques qui a fait naître, dans plus d'une tête savante, l'idée que les événements sociaux dans la vie des hommes obéissaient aux mêmes nécessités de fer et que, par conséquent, ils se laissaient évaluer et expliquer par des méthodes scientifiques. La plupart des doctrines concernant l'histoire reposent sur ces concepts erronés qui ont pu se nicher dans le cerveau de l'homme parce qu'il assimile les lois de l'existence physique à la détermination d'objectifs, qui se trouve à la base de chaque phénomène social. En d'autres termes, il confond les nécessités mécaniques des phénomènes naturels avec les intentions et les buts humains qui sont à évaluer exclusivement en tant que produits de la pensée humaine.

Nous ne contestons pas qu'il y ait aussi dans l'histoire des liens essentiels, qui peuvent, comme dans la nature, être ramenés à « la cause et à son effet » ; cependant, en ce qui concerne les phénomènes sociaux, il s'agit constamment d'une causalité induite par les visées humaines, alors que dans la nature il s'agit toujours d'une causalité induite par les nécessités physiques. Les dernières s'accomplissent sans notre participation, les premières ne sont que les manifestations de notre vouloir. Idées religieuses, préceptes éthiques, mœurs, coutumes, traditions, organisations politiques, concepts de droit et de propriété, formes de production, et ainsi de suite, ne sont aucunement des conditions préalables et nécessaires à notre existence physique mais au contraire toujours l'aboutissement de l'instinct qui nous pousse à nous fixer des buts.

Tout but que se fixe l'homme, parce qu'il y croit, relève de la foi qui échappe à toute évaluation scientifique. Dans le domaine des phénomènes physiques, seul compte le « Il faut que cela soit » ; par contre, dans le domaine de la foi, seule existe la vraisemblance : « Cela se peut, pour autant il n'est pas obligé que cela soit. »

Tout événement qui prend source dans notre existence physique et qui s'y rapporte est un phénomène qui se situe hors de notre capacité de vouloir. Mais tout événement social, qui découle des intentions et des buts humains, se déroule dans les limites de notre vouloir et n'est pas soumis au concept de nécessité naturelle.

Quand une Indienne Tête Plate enserre le crâne de son enfant nouveau-né entre deux planchettes afin qu'il acquière une forme désirée, il n'y a là aucune nécessité mais bien plutôt une coutume qui trouve son explication dans une croyance humaine. Que les hommes vivent en situation de polygamie, de monogamie ou de célibat n'est qu'une question de choix humain qui n'a rien de commun avec les nécessités du phénomène physique. Tout concept de droit, de justice est un objet du croire, et qui n'est conditionné par aucune nécessité physique. Que l'homme soit un mahométan ou un juif, qu'il adore le Christ ou Satan, n'a pas le moindre rapport avec son existence physique. L'homme peut vivre dans n'importe quelle situation économique, il peut s'adapter à n'importe quelle forme de vie politique sans que les lois qui régissent son être physique en soient dérangées. Il serait difficile de se représenter les conséquences d'une défaillance soudaine de la gravitation ; une interruption soudaine de nos fonctions corporelles signifie la mort. Alors que l'existence physique de l'homme n'aurait pas subi la plus petite perte s'il n'avait jamais entendu parler de la législation d'Hammourabi, de la doctrine pythagoricienne ou du matérialisme historique.

Que l'on ne voie pas ici un jugement de valeur mais uniquement la constatation d'un fait. Tout résultat d'une entreprise humaine est pour l'existence sociale de l'homme d'une importance indiscutable, mais l'on doit enfin cesser de considérer les processus sociaux comme les manifestations inéluctables d'un devenir naturellement nécessaire. Une telle conception doit forcément nous conduire aux conclusions erronées les plus néfastes, et

n'apportera qu'une confusion irrémédiable dans notre appréhension des événements historiques. Sans aucun doute, la tâche de l'historien est d'étudier les connexions essentielles entre les événements sociaux et d'en expliquer les causes et les effets. Mais, ce faisant, il ne doit pas oublier que ces connexions sont d'une tout autre sorte que celles qui existent entre les événements physiques naturels, et donc doivent être évaluées d'une tout autre manière. Un astronome est capable de prévoir à la seconde près une éclipse solaire ou l'apparition d'une comète. C'est ainsi que l'existence de la planète Neptune a été déduite par calcul avant qu'un œil humain n'ait pu la percevoir. Cependant une telle prévision n'est possible que lorsqu'il s'agit de l'évaluation d'événements physiques.

S'agissant du calcul des motivations et des visées humaines il n'y a pas de modèle en contrepartie, car celles-ci ne sont accessibles à aucune sorte d'évaluation ; il nous est impossible de calculer et de prédire le destin des peuples ; il nous est même impossible d'avoir une vision claire et complète de leur passé. L'histoire n'est après tout rien d'autre que la vaste arène où s'exercent les motivations et les visées humaines : c'est pourquoi toute philosophie de l'histoire ne relève que de notre capacité de croire, et n'est fondée au mieux que sur la probabilité et ne peut se revendiquer d'aucune certitude inébranlable.

Affirmer que le destin de groupes sociaux structurés est connaissable grâce aux lois préétablies d'une prétendue « physique sociale » n'a pas plus de signification que les propos de ces diseuses de bonne aventure qui prétendent lire le destin des hommes dans le marc de café ou dans les lignes de la main. L'on peut sans doute établir un horoscope pour les peuples ou les nations, cependant les pronostics de l'astrologie politique et sociale n'ont pas plus de valeur que les prédictions de ceux qui prétendent pouvoir lire le destin des hommes dans la configuration des astres.

Qu'une théorie de l'histoire puisse contenir des idées importantes pour la compréhension des événements historiques est indéniable ; nous ne sommes opposés qu'au postulat qui veut que le déroulement de l'histoire soit soumis aux même lois, ou à des lois similaires, que les phénomènes physiques et mécaniques qui se produisent dans la nature. Cette affirmation erronée et sans aucun fondement cache encore un autre danger : une fois habitués à mettre dans le même sac les causes des phénomènes naturels et celles des transformations sociales, nous ne sommes que trop enclins à rechercher un principe fondamental qui contiendrait, dans une certaine mesure, une loi de la gravitation sociale qui sous-tendrait tous les événements historiques. Cette étape franchie, il est d'autant plus facile de passer par-dessus toutes les autres origines que peuvent avoir une structure donnée et les interactions qui en proviennent.

Toute théorie établie par l'homme, concernant l'amélioration des conditions dans lesquelles il vit, est d'abord une représentation de ce qu'il souhaite, formée dans son esprit, et qui ne s'appuie que sur de possibles vraisemblances, et c'est en cela que la science trouve ses limites, car le possible, le probable, ne reposent que sur des supputations qui ne peuvent être calculées, pesées ou mesurées avec exactitude. Certes, pour établir une conception globale du monde, par exemple le socialisme, on peut faire appel à des connaissances acquises par la recherche scientifique, mais la doctrine elle-même n'en deviendra pas pour autant une science exacte, car la réalisation de ses buts n'obéit pas à des processus déterminables selon une loi comme c'est le cas pour tous les phénomènes physiques observables dans la nature. Il n'existe aucune loi dans l'histoire qui orienterait les activités sociales de l'homme. Les efforts successifs pour prouver l'existence d'une telle loi ont révélé très vite leur totale insuffisance.

L'homme est assujetti aux seules lois de son existence physique. Il ne peut pas changer sa nature, suspendre les conditions fondamentales de sa réalité physique ou les modifier à son gré. Il ne peut empêcher son apparition sur la terre pas plus qu'il ne peut empêcher la fin de ses pérégrinations terrestres. Il ne peut pas forcer l'étoile sous laquelle s'inscrit sa vie à changer d'orbite et doit assumer toutes les conséquences du mouvement de la terre dans l'univers. Seules les structures sociales de sa vie ne sont pas soumises à ce déroulement inéluctable des choses de l'univers. Car elles ne dépendent que de ses capacités de vouloir et d'agir.

Il peut tolérer les conditions dans lesquelles il vit comme des conditions préalablement fixées par une volonté divine ou comme des conditions impitoyablement indépendantes de son vouloir. Si c'est le cas, la foi va paralyser sa volonté et l'entraîner à supporter sa situation. Mais il peut aussi se persuader que tout ce qui est d'essence sociale ne possède d'autre valeur que sa réalité et peut être changé par la main et l'esprit de l'homme. En ce cas,

il essayera de remplacer ses conditions de vie par d'autres, et par son action de tracer la voie à une nouvelle forme de vie sociale.

Il se peut que l'homme approfondisse encore sa compréhension des lois de l'univers, cependant il ne pourra jamais les changer car elle ne sont pas son œuvre. Mais chaque aspect de son existence sociale, chaque institution sociale que le passé lui a léguée comme un héritage funestement prémonitoire sont l'œuvre de l'homme et peuvent être transformés par sa volonté et son action ou mis au service d'autres fins. Seule cette vision des choses est véritablement révolutionnaire et porte en elle l'esprit des temps à venir. Celui qui croit au déterminisme de chaque événement historique sacrifie l'avenir au passé, il explique les manifestations de la vie sociale mais il ne les change pas. À cet égard, tous les fatalismes se ressemblent, qu'ils soient de nature religieuse, politique ou économique. Celui qui s'entrave dans leurs filets se voit dérober le bien le plus précieux de sa vie : l'élan qui le pousse à agir pour l'accomplissement de ses propres nécessités. Et cela devient particulièrement dangereux lorsque le fatalisme revêt la tunique de la science qui si souvent aujourd'hui remplace la toge du théologien. Encore une fois : les causes à l'origine des événements de la vie sociale n'ont rien de commun avec les lois régissant les phénomènes naturels physiques et mécaniques, car ces événements ne sont que le produit des visées humaines qui ne se laissent pas appréhender par une méthode exclusivement scientifique. Méconnaître ce fait, c'est se laisser gagner par une illusion néfaste qui ne peut engendrer qu'une vision défigurée de la réalité. Cela vaut pour toutes les doctrines historiques issues du postulat que tous les processus sociaux sont des phénomènes déterminés ; cela vaut particulièrement pour le matérialisme historique qui ramène tout événement historique aux seules conditions de production du moment et prétend ainsi pouvoir tout expliquer.

Aucun penseur ne méconnaîtra aujourd'hui le fait qu'il soit impossible de porter un jugement correct sur une période historique sans prendre en compte ses conditions économiques. Mais il est tout à fait arbitraire de ne vouloir voir dans l'ensemble de l'histoire que le résultat des circonstances économiques, dont tous les autres phénomènes de la vie sociale reçoivent d'abord forme et empreinte.

Des milliers de phénomènes historiques ne se laissent pas expliquer par de pures causes économiques ou seulement par celles-ci. Pour finir, on peut tout faire entrer dans un schéma préétabli, mais en règle générale ce qui en résulte ne va pas très loin. Peut-être n'existe-t-il pas un seul événement qui se soit réalisé sans l'intervention de causes économiques, cependant les forces économiques ne sont pas le seul ressort qui ait mis tout le reste en mouvement. Tous les phénomènes sociaux se réalisent grâce à une série de causes diverses qui, dans la plupart des cas, sont si intimement enchevêtrées qu'il est généralement impossible de les extirper pour les placer nettement les unes à côté des autres. Il s'agit toujours d'interactions de causes diverses qui en général se laissent discerner clairement mais qui ne se laissent pas évaluer par des méthodes scientifiques.

Il existe des événements historiques qui sont de la plus grande importance pour des millions d'hommes, mais qui néanmoins ne sont pas explicables par des raisons économiques. Qui affirmerait par exemple que les invasions d'Alexandre de Macédoine ont eu pour cause les conditions de production de son époque ? Le fait même que l'énorme empire qu'Alexandre avait soudé avec le sang de centaines de milliers d'hommes se soit écroulé peu après sa mort démontre que les conquêtes de l'empereur macédonien n'obéissaient pas à des « nécessités historiques », pas plus qu'elles n'avaient été provoquées en quoi que ce soit par les conditions économiques de l'époque. Dans les expéditions insensées d'Alexandre, la soif de pouvoir joue un rôle bien plus grand que les conditions économiques. Le besoin de dominer le monde avait pris chez l'ambitieux despote une forme tout à fait maladaptive. La furieuse soif de pouvoir qui l'habitait était le moteur de toute sa politique, le leitmotiv de toutes ses entreprises guerrières qui mettaient à feu et à sang la plus grande partie du monde alors connu. C'est aussi cette obsession du pouvoir qui rendait à ses yeux le césaro-papisme des despotes orientaux tant digne d'efforts et lui faisait croire qu'il était l'égal des dieux.

La volonté de puissance, qui émane toujours d'un individu ou de minorités, est généralement le mobile le plus signifiant de l'histoire, et dont la portée a été jusqu'ici trop peu considérée, bien qu'il ait eu fréquemment une influence déterminante sur les structures de la vie à la fois économiques et sociales.

L'histoire des croisades fut sans doute influencée par de puissants motifs économiques. Le rêve des riches contrées des pays du Levant a bien dû être pour plus d'un pauvre Guillaume « sans terre » un motif pour partir en croisade plus puissant que les convictions religieuses. Mais les raisons économiques n'auraient pas été à même de mettre en mouvement, un siècle durant, des millions d'hommes de tous les pays s'ils n'avaient pas été

entièrement habités par la foi, qui encore et encore les entraînait au loin aux cris de « Dieu le veut ! » bien qu'ils n'aient pas eu le moindre pressentiment des énormes difficultés liées à une entreprise aussi aventureuse. Avec quelle force indomptable elle a dû agir sur les hommes de ce temps-là, c'est ce dont témoigne la croisade des Enfants (1212), qui fut mise en œuvre lorsque l'insuccès des armées des précédentes croisades devint de plus en plus flagrant et que de pieux zélateurs firent circuler le message que le Saint-Sépulcre ne pourrait être délivré que par des enfants mineurs, auxquels Dieu tout-puissant voulait montrer un miracle. Ce n'était sûrement pas des considérations économiques qui décidaient des milliers de parents à envoyer ce qu'ils avaient de plus cher au-devant d'une mort certaine.

Même la papauté, qui au départ ne s'était décidée qu'à regret à appeler la chrétienté à la première croisade, l'avait fait bien plus pour des motifs politiques que pour des raisons économiques. Dans leur lutte pour l'hégémonie de l'Église, ses chefs n'étaient pas mécontents de savoir que plus d'un souverain temporel, qui chez lui pouvait devenir gênant, allait être occupé pour une longue durée dans le lointain Orient où il ne pourrait pas déranger l'Église dans la poursuite de ses plans. Il est vrai que d'autres, par exemple les Vénitiens, avaient reconnu très vite quels grands avantages économiques les croisades devaient leur procurer. Ils en avaient même profité pour étendre leur domination sur la côte dalmate, sur les îles Ioniennes et la Crète. Mais conclure de cela que les croisades étaient inévitables, déterminées qu'elles étaient par les formes de production de l'époque, serait de la pure folie.

Lorsque l'Église se disposa à lancer sa guerre d'anéantissement contre les albigeois, qui coûta la vie à des milliers d'hommes, dévasta le pays le plus libre et intellectuellement le plus avancé d'Europe, détruisit sa culture et son industrie hautement développées, paralysa son commerce et laissa derrière elle une population décimée et très appauvrie, aucune sorte de motifs économiques ne l'incitait à cette lutte contre l'hérésie. Ce quelle voulait obtenir, c'était l'unité de la foi, qui était la raison d'être de ses visées politiques. Même la royauté française, qui plus tard soutint l'Église dans cette lutte, fut guidée principalement par des considérations politiques. La couronne devint par ce combat sanglant l'héritière du comte de Languedoc et annexa toute la partie sud du pays, ce qui devait grandement favoriser ses efforts centralisateurs. Ce fut donc, avant tout, à cause des visées politiques de l'Église et de la royauté que le développement économique d'un des plus riches pays d'Europe fut brutalement interrompu et l'antique berceau d'une brillante culture fut transformé en un champ de ruines.

Les grandes conquêtes des Arabes, et notamment leur incursion en Espagne qui déclencha une guerre de sept cents ans, ne s'expliquent pas par l'analyse, aussi approfondie soit-elle, des conditions de production de l'époque. Il serait tout à fait vain de vouloir démontrer que l'expansion économique fut la force d'entraînement de cette époque pleine de vigueur. Ici, c'est le contraire qui apparaît clairement. Après la conquête de Grenade, dernier bastion des Maures encore sous la bannière ternie du Croissant, naquit un pouvoir politico-religieux : sous son influence délétère l'expansion économique du pays fut refoulée pendant des siècles et tellement bloquée que les conséquences en sont encore repérables aujourd'hui dans toute la péninsule Ibérique. Même les énormes flots d'or, qui après la conquête de l'Amérique coulèrent pendant des années depuis Mexico et l'ancien royaume des Incas vers l'Espagne, ne purent enrayer le déclin de l'économie, ils le précipitèrent plutôt.

Par le mariage de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle de Castille, une monarchie chrétienne s'installa en Espagne, dont le Grand Inquisiteur devint le bras droit. La guerre interminable qui fut menée contre les seigneurs maures, sous la bannière de l'Église, transforma complètement l'attitude mentale et spirituelle du peuple chrétien en Espagne et engendra ce fanatisme religieux qui plongea les Espagnols dans l'obscurantisme pour les siècles à venir. C'est seulement dans ces conditions que put se développer ce terrible despotisme cléricalo-politique qui, après avoir étouffé dans le sang les dernières libertés des villes espagnoles, a pesé sur le pays durant trois siècles comme un sinistre cauchemar.

Sous la tyrannique influence de ce pouvoir arbitraire, les derniers restes de la culture maure furent enterrés, après que les juifs et les Arabes eurent été chassés du pays. Des provinces entières, qui auparavant avaient ressemblé à des jardins fleuris, se transformèrent en déserts arides parce qu'on laissait à l'abandon les réseaux d'irrigation installés par les Maures et se délabrer les routes. L'industrie qui autrefois avait compté parmi les premières d'Europe disparut presque complètement et revint à la longue à des méthodes de production désuètes.

D'après les données de Fernando Garrigo, il y avait au début du XVIe siècle à Séville 16 000 métiers à tisser la soie qui occupaient 30 000 ouvriers. À la fin du XVIIe siècle, il ne restait plus que 300 métiers en action.

> « Combien de métiers à tisser y avait-il à Tolède à la fin du XVIe siècle, on ne le sait pas, mais on y tissait 435 000 livres de soie par an, ce qui employait 38 484 personnes. À la fin du XVIIe siècle, cette activité avait complètement disparu. À Ségovie, à la fin du XVIe siècle, il y avait 6 000 métiers à tisser le drap de laine, qui passait autrefois pour le meilleur d'Europe. Au début du XVIIIe siècle, cette activité était tellement réduite que l'on faisait venir des ouvriers de l'étranger pour apprendre aux habitants de Ségovie à tisser et à teindre les tissus. Les causes de ce déclin furent l'expulsion des Maures, la découverte et la colonisation de l'Amérique et le fanatisme religieux qui vidaient les ateliers et augmentaient le nombre des prêtres et des moines. Tandis qu'à Séville il ne restait plus que 300 métiers à tisser, on y dénombrait 62 couvents et le clergé comptait 14 000 personnes. » [1]

Et Zancada nous renseigne sur cette période :

> « Au cours de l'année 1655, dix-sept corporations ont disparu en Espagne, et avec elles les métiers du fer, de l'acier, du cuivre, de l'étain, du plomb, du soufre, de l'alun et d'autres industries. » [2]

Mais même la conquête de l'Amérique par les Espagnols, qui dépeupla la péninsule Ibérique et transporta des millions d'hommes dans le Nouveau Monde, ne s'explique pas complètement par la « soif de l'or », aussi vive qu'elle ait pu être chez les individus. Lorsqu'on lit l'histoire de la célèbre « Conquista », on pense avec Prescott qu'elle ressemble moins au récit fidèle d'événements véritables qu'à un des nombreux romans de chevaliers errants que justement on aimait et appréciait tellement en Espagne.

Ce n'étaient pas seulement des raisons économiques qui poussaient encore et toujours de nouveaux groupes d'hommes vers le fabuleux eldorado au-delà du vaste désert océanique. Que de grands empires tels que le Mexique et le pays des Incas, qui comptaient des millions d'hommes et de plus possédaient une culture d'un niveau plutôt élevé, aient pu être vaincus par une poignée d'aventuriers audacieux, qui n'hésitaient devant aucun moyen et ne reculaient devant aucun danger tout en n'attachant pas trop de prix à leur vie, cela ne s'explique que si l'on considère de plus près ce « matériel humain » qui avait mûri peu à peu au cours d'une guerre de sept cents ans, et s'était endurci face au danger constant. Seule une époque où l'idée que la paix pouvait exister entre les hommes devait apparaître comme une fable venue d'un temps depuis longtemps révolu, pour laquelle mener une guerre féroce des siècles durant était une façon normale de vivre, seul cette époque pouvait favoriser le développement de cette foi démente et fanatique qui caractérise si bien les Espagnols d'alors.

Par là s'explique aussi cette continuelle et étrange soif d'aventures qui les habitait et faisait qu'ils étaient prêts, à chaque instant, par un sens de l'honneur extravagant et souvent sans raison sérieuse, à risquer leur vie. Ce n'est pas un hasard si le personnage de Don Quichotte devait justement faire son apparition en Espagne. Peut-être que la théorie va trop loin qui croit pouvoir remplacer toute la sociologie par les découvertes de la psychologie. Mais que l'état psychique de l'homme ait une très forte influence sur l'élaboration de son environnement, on ne peut le nier.

On pourrait donner des centaines d'autres exemples démontrant que l'économie n'est pas entièrement le centre de gravitation autour duquel se développe l'ensemble de la vie sociale, même s'il est incontestable qu'elle joue un rôle dans l'apparition des phénomènes historiques, que l'on doit ni méconnaître ni surestimer. Il existe des époques où l'influence des circonstances économiques sur le cours des événements sociaux apparaît d'une façon étonnamment claire ; mais il en existe aussi d'autres où les menées religieuses et politiques interviennent de manière arbitraire dans le cours normal de l'économie et l'entravent complètement ou le forcent à s'engager dans d'autres voies. Des événements historiques tels que la Réforme, la guerre de Trente Ans, la Grande Révolution en Europe, ainsi que beaucoup d'autres ne se laissent généralement pas appréhender par le seul biais de l'économie, même si l'on reconnaît d'emblée que dans tous ces événements des processus de nature économique ont joué un rôle et contribué à leur apparition.

Il est encore plus critiquable d'affirmer que chaque classe de la société, à une époque donnée, n'est que la représentante typique d'intérêts économiques déterminés et qui lui sont propres. Une telle idée non seulement

1. Fernando Garrigo, *La España contemporánea*, t. I, Barcelone, 1865. Riche matériau, contient aussi d'autres écrits de Garrigo, en particulier : *Historia de las clases trabajadoras*.
2. Práxedes Zancada, *El obrero en España, Notas para su historia política y social*, Barcelone, 1902.

rétrécit le champ de vision global du chercheur, mais généralement fait aussi de l'histoire une caricature qui ne peut produire encore et toujours que d'autres contre-vérités. L'homme n'est pas uniquement le représentant d'intérêts économiques déterminés. La bourgeoisie, par exemple, dans tous les pays où elle a réussi à avoir une importance sociale, s'est très souvent impliquée dans des luttes qui ne concernaient en aucune façon ses intérêts économiques, mais qui dans bien des cas leur étaient contraires.

En témoigne son combat contre l'Église, ses efforts pour construire une paix durable entre les peuples, ses conceptions libérales et démocratiques de la nature du gouvernement qui engagèrent ses représentants dans les combats les plus durs contre les traditions de la monarchie de droit divin, et beaucoup d'autres causes pour lesquelles elle s'enthousiasma jadis.

Nous ne contestons pas le fait que la bourgeoisie, en raison de l'importance toujours croissante de ses intérêts économiques, ait rapidement oublié les idéaux de ses débuts ou qu'elle les ait indignement trahis. Si l'on compare la période « Sturm und Drang » du mouvement socialiste en Europe avec la froide Realpolitik des partis travaillistes d'aujourd'hui, on est très vite persuadé que les soi-disant représentants actuels du prolétariat ne sont pas tout à fait en droit de reprocher à la bourgeoisie ses changements profonds. Presque aucun de ces partis n'a, après la [Première] Guerre mondiale, pendant la plus grave crise que le monde capitaliste ait vécue, fait la plus petite tentative pour agir dans le sens du socialisme sur la situation économique. Jamais cette situation n'avait été plus mûre, ne s'était mieux prêtée à une réorganisation de la société capitaliste. L'économie capitaliste dans son entier était sortie des rails. La crise, qui auparavant n'avait été qu'une manifestation périodiquement récurrente dans le monde capitaliste, était devenue depuis des années l'état ordinaire de la vie sociale : crise de l'industrie, crise agricole, crise du commerce, crise monétaire ! Tout était réuni pour prouver l'insuffisance du système capitaliste. Le génie manquait, cette inspiration socialiste qui aspire au changement fondamental de la société et ne se satisfait pas de petits rafistolages, qui ne font que prolonger la crise mais ne remédient pas à ses causes profondes. Jamais auparavant il n'était apparu plus clairement que les conditions économiques ne pouvaient, à elles seules, changer les structures de la société si le désir de ce changement n'existait pas d'abord dans le cœur et l'esprit des hommes pour donner des ailes à leurs aspirations et rassembler leurs forces éparses pour l'œuvre commune.

Mais les partis socialistes et les organisations syndicales qui s'en réclamaient n'ont pas seulement échoué dans la reconstruction économique de la société, ils se sont même montrés incapables de sauver l'héritage politique de la démocratie bourgeoise, ils ont abandonné sans lutte les droits et les libertés acquis partout depuis longtemps, favorisant ainsi, même s'ils ne l'ont pas voulu, la montée du fascisme en Europe.

En Italie, des représentants éminents du parti socialiste furent les auteurs du coup d'État fasciste, et toute une série des leaders les plus connus du monde ouvrier, avec D'Aragona, passa bannière en tête dans le camp de Mussolini.

En Espagne, ce fut le seul parti qui fit la paix avec le dictateur Primo de Rivera, comme plus tard, à l'époque de la république, il se révéla le meilleur défenseur des intérêts du capitalisme et offrit volontairement ses services pour toutes les réductions des droits politiques.

En Angleterre, on assista à ce spectacle singulier où deux des leaders du parti socialiste, des plus doués et des plus connus, se tournèrent brutalement vers le camp nationaliste, et par leur attitude portèrent un coup fatal au parti auquel ils appartenaient depuis dix ans. À cette occasion, Philippe Snowden dit de ses anciens compagnons « qu'ils envisageaient davantage les profits de leur classe que le bien de l'État », reproche qui alors n'était pas juste mais qui les caractérise de plus en plus.

En Allemagne, la social-démocratie, en accord avec les syndicats ouvriers, soutint de toutes ses forces la grosse industrie capitaliste dans ses expériences bien connues de rationalisation aux répercussions catastrophiques sur les ouvriers allemands, et donna à cette classe réactionnaire l'occasion de se relever des bouleversements dont elle a souffert après avoir perdu la [Première] Guerre mondiale. Même un soi-disant parti des travailleurs comme le parti communiste allemand fait siennes les paroles de la Nouvelle Réaction, pensant avec ce reniement méprisable des principes socialistes couper l'herbe sous les pieds du fascisme menaçant.

À ces exemples, on pourrait en ajouter bien d'autres pour montrer que, dans sa grande majorité, la classe ouvrière n'a aucunement le droit de reprocher à la bourgeoisie son irresponsabilité politique ou la trahison de ses idéaux passés. Les représentants des libéraux et de la démocratie bourgeoise montrent encore, par leurs

récents changements, le désir de préserver les apparences tandis que les prétendus défenseurs du prolétariat ont abandonné leurs premiers idéaux avec une complaisance éhontée et ont effectué le travail de leurs opposants.

Toute une série d'économistes, nullement influencés par des considérations socialistes, avaient déjà auparavant exprimé leur conviction que le système capitaliste avait fait son temps, et qu'à une économie de profits incontrôlés devait succéder une autre économie guidée par d'autres principes où la production serait adaptée aux besoins des gens, si l'Europe ne voulait pas aller à la ruine. Malgré cela, il apparaît de plus en plus clairement que le parti socialiste, en tant que mouvement, n'est pas du tout à la hauteur de la situation. La plupart de ses représentants n'ont jamais dépassé le stade des petites réformes inconsistantes et usent leurs forces dans des luttes de courants aussi vaines que dangereuses, qui rappellent par la rigidité mentale certaines structures de l'Église. Ce n'est pas étonnant si, pour finir, des centaines de milliers de personnes doutent du socialisme et se laissent envoûter en écoutant les flûtes de l'ensorceleur de rats du IIIe Reich.

On pourrait objecter ici que les nécessités vitales elles-mêmes, sans l'assistance du parti socialiste, travaillent au changement des conditions économiques existantes car une crise sans issue est difficilement supportable à la longue. Nous ne le contestons pas, cependant nous craignons qu'à cause de l'attitude actuelle du mouvement ouvrier socialiste une transformation de l'économie n'intervienne où les travailleurs n'auront pas leur mot à dire. Ils seront mis devant des faits accomplis que d'autres auront créés pour eux, si bien que dans le futur aussi ils devront se contenter du rôle de coolies qu'on avait toujours eu l'intention de leur donner. Si tous ces signes ne trompent pas, nous marchons à grands pas cadencés vers une époque de capitalisme d'État qui, pour la classe ouvrière, pourrait prendre la forme d'un nouveau système de servitude, dans lequel l'homme ne sera rien de plus qu'un instrument de production et dans lequel toute liberté personnelle sera complètement éradiquée.

Les conditions économiques, dans certaines circonstances, peuvent tellement s'aggraver qu'un changement de société devient une nécessité vitale. La question n'est plus que de savoir quelle est la direction à prendre. Est-ce qu'il en sortira un chemin vers la liberté ou une autre forme d'esclavage, qui certes assurera à l'homme une maigre existence mais lui volera toute autonomie d'action ? C'est de cela qu'il est question, et seulement de cela. La Constitution du royaume des Incas assurait à chacun des sujets ce qu'il lui fallait pour vivre mais le pays était soumis à un despotisme sans limites, qui punissait cruellement toute résistance aux ordres donnés et où l'individu n'était plus qu'un instrument passif de la puissance de l'État.

Même le capitalisme d'État pourrait être une issue à la crise actuelle mais sûrement pas une voie vers une société où l'homme serait libre. Au contraire, on enfoncerait les hommes dans un marécage de servitude au mépris de toute leur dignité. Dans chaque prison, dans chaque caserne, il existe une certaine égalité des conditions sociales : chacun a le même logement, la même pitance, les mêmes vêtements, fournit les mêmes services ou accomplit les mêmes corvées, mais qui veut prétendre qu'une semblable situation peut être un but digne d'efforts ?

Cela fait une différence, si les membres d'une communauté sociale sont maîtres de leur destinée, s'occupent eux-mêmes de leurs affaires, ont le droit inaliénable de participer à la gestion des intérêts communs ou s'ils ne sont que les exécutants d'une volonté extérieure sur laquelle ils n'ont aucune influence. Chaque soldat a droit à la même ration mais il ne lui appartient pas d'exercer son propre jugement. Il doit se soumettre aveuglément aux ordres de ses supérieurs, et au besoin étouffer la voix de sa propre conscience, car il n'est qu'un rouage de la machine que d'autres ont mis en marche.

Aucune tyrannie n'est plus insupportable que celle d'une toute-puissante bureaucratie qui intervient dans toutes les activités des hommes et leur impose sa marque. Plus l'État prend de place dans la vie des gens, plus il paralyse les capacités créatrices et la force des désirs de chacun. L'État capitaliste, cette antithèse dangereuse du socialisme, exige la soumission de toutes les activités sociales à l'État ; c'est le triomphe de la machine sur l'esprit, la rationalisation de la pensée, de l'action et du sentiment, leur réduction aux normes fixées par l'administration et, par conséquent, la fin de toute vraie culture intellectuelle. Le fait que l'on ait jusqu'à maintenant si peu saisi toute la portée de cette évolution pleine de menaces, ou que l'on se soit contenté de penser qu'elle résultait obligatoirement de la situation économique, devrait à juste titre être considéré comme le signe des temps le plus lourd de conséquences.

La dangereuse manie consistant à voir dans chaque phénomène social le résultat inévitable des méthodes de production capitalistes ne fait qu'implanter dans l'esprit des hommes la conviction que tout événement social

provient de nécessités déterminées et est inéluctable économiquement parlant. Cette conception fataliste ne pouvait mener qu'à la paralysie de leur force de résistance et les rendre réceptifs à l'idée qu'ils devaient se satisfaire des circonstances, aussi horribles et inhumaines qu'elles soient.

Chacun sait que les conditions économiques ont une influence sur la mutation des rapports sociaux ; mais bien plus importante est la manière dont les hommes vont réagir par la pensée et par l'action sur cette influence, quels pas ils vont décider de faire sur la voie d'un changement de leurs conditions de vie reconnu comme nécessaire par tous. Et cela justement parce que la pensée et l'action de l'homme se refusent à porter l'empreinte des seuls et purs motifs économiques. Qui voudrait affirmer, par exemple, que le puritanisme, dont l'influence a été décisive sur le développement moral des peuples anglo-saxons jusqu'à nos jours, résulte nécessairement de l'ordre capitaliste à ses débuts ? Ou bien démontrer que la Première Guerre mondiale devait, parmi toutes les autres circonstances, naître nécessairement du système économique capitaliste, et donc être inévitable ?

Sans aucun doute les arguments économiques ont joué un rôle important dans cette guerre comme dans toutes les autres, mais seuls ils n'auraient pas été à même de déclencher cette catastrophe si lourde de conséquences. Par la seule et froide présentation d'objectifs économiques concrets, on aurait eu de la peine à mettre en mouvement les grandes masses populaires. Pour ce faire, il fallait leur montrer que cette cause pour laquelle elles devaient tuer les autres et se faire tuer par les autres était la « bonne et juste » cause. Ainsi, on combattit d'un côté contre le « despotisme russe », pour la « libération de la Pologne » et bien entendu pour les « intérêts de la patrie » que la « conspiration des alliés » voulait anéantir. Et, de l'autre côté, on se battait pour le « triomphe de la démocratie » et pour la « victoire sur le militarisme prussien » afin que cette guerre soit la dernière.

On pourrait rétorquer que derrière tout ce battage qui servit à faire marcher les peuples pendant quatre ans il y avait, malgré tout, les intérêts économiques des classes possédantes, mais là n'est pas la question. Le fait déterminant c'est que, sans cet appel continu aux sentiments éthiques des hommes, à leur sens de la justice, aucune guerre n'aurait été possible. Le mot d'ordre : « Que Dieu punisse l'Angleterre » et celui de « Mort aux Huns ! » ont fait plus de miracles pendant la Première Guerre mondiale que les simples intérêts des classes possédantes.

Ce qui le prouve c'est qu'il faille d'abord fouetter les esprits, y faire croître une certaine forme d'exaltation qui incite les hommes à la guerre et, plus encore, que cette exaltation ne puisse naître que de motivations spirituelles et morales.

Ne voyons-nous pas justement que, lorsque la guerre éclata, ceux qui expliquaient depuis longtemps aux masses laborieuses que toutes les guerres de l'ère capitaliste avaient des origines purement économiques mirent au clou leur théorie historico-philosophique et placèrent l'intérêt de la nation avant celui de leur classe ? Ceux qui justement avec la conviction de leur foi marxiste soutenaient ce dogme du *Manifeste communiste* : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes. »

Lénine et les autres ont imputé la défection de la plupart des partis socialistes au début de la guerre à la crainte de leurs leaders devant les responsabilités, et ils leur ont jeté à la figure, avec amertume, leur manque de courage moral. En admettant qu'il y ait eu une grande part de vérité dans cette allégation, même si l'on doit se garder en ce cas d'une trop large généralisation : qu'est-ce que cela prouve ?

Si c'est la peur des responsabilités et le manque de courage moral des leaders socialistes qui les ont engagés à prendre parti pour les intérêts de leur nation respective, c'est une nouvelle preuve de la justesse de notre point de vue. Le courage et la couardise ne sont pas déterminés par les formes de la production à un moment donné mais prennent racine dans la sensibilité psychique des hommes. Mais si des motifs purement psychiques ont pu avoir une influence aussi impérieuse sur les leaders d'un mouvement suivi par des millions d'hommes qu'avant même que le coq n'eût chanté trois fois ils ont abandonné sans conditions leurs anciens principes pour marcher, avec les pires opposants du mouvement des travailleurs socialistes, contre le prétendu ennemi héréditaire, cela prouve seulement que les actions humaines ne s'expliquent pas uniquement par les conditions économiques, et il n'est pas rare qu'elles soient en contraste aigu avec ces conditions. Chaque époque historique en témoigne mille fois.

C'est donc une erreur de voir dans la guerre uniquement le résultat d'intérêts économiques contraires. Le capitalisme serait tout aussi concevable si les soi-disant « capitaines de l'industrie mondiale » en bons termes se mettaient d'accord sur l'exploitation des matières premières et de leurs débouchés, comme ont l'habitude

de le faire les représentants des divers intérêts économiques à l'intérieur de chaque pays, sans à chaque fois sortir l'épée contre leurs adversaires. Il existe aujourd'hui déjà nombre d'organisations internationales où se sont regroupés les capitalistes de certaines industries pour soumettre la fabrication des produits dans chaque pays à un quota déterminé de façon à réguler l'ensemble de la production de leur branche industrielle à partir d'une entente multilatérale et sur des principes déterminés. Par cette régulation, le capitalisme ne perd rien de son caractère intrinsèque. Ses privilèges restent intacts, sa domination sur ses troupes d'esclaves salariés en serait même fondamentalement renforcée.

Même considérée sous un angle purement économique, la Première Guerre mondiale n'était en aucune façon inévitable. Le capitalisme aurait pu s'en sortir sans elle. On peut même penser avec certitude que, si les représentants de l'ordre capitaliste en avaient pressenti les conséquences, la guerre n'aurait jamais eu lieu.

Dans les guerres passées, ce ne sont pas simplement les motifs économiques qui ont joué un rôle important mais aussi les enjeux politiques pour l'hégémonie en Europe, et qui pour finir ont le plus contribué à déclencher la catastrophe. Après le déclin de l'Espagne et du Portugal, la prédominance en Europe est passée à la Hollande, à la France et à l'Angleterre qui bientôt se posèrent en rivales. La Hollande perdit rapidement sa position dominante et après la paix de Breda vit son influence sur l'évolution de la politique européenne diminuer de plus en plus. Mais la France aussi, après la guerre de Sept Ans, avait perdu en grande partie sa prépondérance passée, et pouvait d'autant moins la retrouver que ses difficultés financières allaient s'aggravant et la conduisaient à une oppression du peuple encore jamais vue, d'où jaillit la Révolution. Napoléon fit d'énormes efforts pour regagner la place perdue par la France en Europe, mais sa gigantesque tentative resta sans résultats. L'Angleterre resta l'ennemie irréconciliable de Napoléon, et ce dernier s'aperçut vite que ses ambitieux projets ne pourraient se réaliser aussi longtemps que « cette nation d'épiciers », comme il nommait les Anglais avec mépris, ne serait pas vaincue. Napoléon perdit la partie après que l'Angleterre eut dressé toute l'Europe contre lui, et depuis elle a pu affirmer sa prépondérance en Europe et dans le monde entier.

Mais l'Empire britannique ne forme pas un territoire continu, comme d'autres empires avant lui ; ses possessions sont dispersées sur les cinq continents, et leur sécurité dépend de la puissance de la position qu'il occupe en Europe. Tout ce qui menace cette puissance est une menace pour le maintien de ses colonies. Aussi longtemps que sur le continent les puissantes structures des grands États modernes avec leurs gigantesques armées et leurs flottes, leur bureaucratie, leurs entreprises capitalistes, leurs industries hautement développées, leurs traités de commerce, leurs exportations et leur besoin d'expansion n'avaient pas encore fait leur apparition, la position de l'Empire britannique en tant que puissance mondiale restait à peu près intacte. Mais plus les grands États capitalistes gagnaient en puissance sur le continent, plus l'Angleterre devait se sentir menacée dans son hégémonie. Chaque tentative d'un État pour devenir une grande puissance européenne, afin de gagner de nouveaux débouchés et de nouveaux territoires fournisseurs de matières premières, d'assurer ses exportations par des traités de commerce avec les pays étrangers à l'Europe et de fournir à son désir d'expansion l'espace le plus large possible, devait tôt ou tard conduire à un conflit quelque part avec la sphère des intérêts britanniques et avoir pour conséquence la résistance ouverte ou cachée de l'Angleterre.

Pour ces raisons, la politique extérieure anglaise devait se soucier avant tout de ne laisser se créer aucune puissance dont l'influence pouvait devenir prépondérante sur le continent, ou si cela devenait inévitable, d'employer toute son habileté à jouer une puissance contre l'autre. Aussi, la défaite de Napoléon III par les armées prussiennes et la diplomatie de Bismarck ne pouvaient qu'être bien accueillies par l'Angleterre car la France devait en être affaiblie pour des décennies. Donc, l'essor rapide et inattendu de l'Allemagne en tant qu'État moderne industrialisé, l'élaboration systématique de sa force militaire, les débuts de sa politique coloniale et surtout la construction de sa flotte, ses désirs constants d'expansion – qui dans la « poussée vers l'Ouest » se révélaient toujours plus fâcheux aux yeux des Anglais – avaient suscité un danger pour l'Empire britannique, qui ne pouvait pas laisser indifférents ses dirigeants.

Que la diplomatie anglaise cherchât sans hésiter et par tous les moyens à prévenir le danger ne prouve pas que ses responsables aient été par nature plus fourbes ou moins scrupuleux que les diplomates des autres pays. Les allusions futiles à la « perfide Albion » sont aussi niaises que cette autre blague qui parle d'une « conduite civilisée de la guerre ». Si la diplomatie britannique se montra supérieure à celle des Allemands et plus efficace dans ses manigances secrètes, c'est seulement parce que ses dirigeants disposaient d'une bien plus longue

expérience et que, pour son bonheur, la majorité des hommes d'État responsables en Allemagne depuis Bismarck n'étaient que les laquais passifs du pouvoir impérial, et dont aucun n'a trouvé le courage de s'opposer aux menées dangereuses d'un psychopathe irresponsable et de sa vénale camarilla.

Les personnes considérées individuellement ne sont même pas à l'origine de ce mal, mais le pouvoir politique lui-même, toujours lui, qui les fait agir et dont ils cherchent à atteindre les buts immédiats. Le pouvoir politique ne se conçoit que par la mise en œuvre de n'importe quels moyens, aussi répréhensibles dussent-ils sembler à une conscience privée, s'ils promettent le succès, se conforment à la raison d'État et en favorisent les desseins.

Machiavel, qui a eu le courage de récapituler toutes les méthodes utilisées par le pouvoir politique pour atteindre ses buts et de les justifier au nom de la raison d'État, les a déjà définis de façon claire et définitive dans les *Discorsi* : « Si nous nous préoccupons un tant soit peu du bien de l'État, nous ne devons nous laisser influencer ni par le juste ou l'injuste, la compassion ou la cruauté, la louange ou le blâme, rien ne doit nous choquer, et nous devons toujours saisir le moyen qui peut sauver la vie de notre pays et préserver sa liberté. »

Tout crime perpétré au service de l'État, c'est pour l'homme politique accomplir un acte méritoire lorsqu'il réussit. L'État se situe au-delà du Bien et du Mal ; il est la providence terrestre dont les desseins dans leur insondable profondeur sont aussi incompréhensibles pour le sujet ordinaire que le destin que Dieu fait peser sur lui pour le croyant. Comme d'après la doctrine des théologiens et des savants en Écritures saintes, Dieu dans son insondable sagesse se sert souvent des moyens les plus cruels et terribles pour parfaire ses plans, ainsi l'État, selon la doctrine de la théologie politique, n'est pas lui non plus tenu d'observer les principes de la morale humaine ordinaire, lorsqu'il s'agit pour ses dirigeants d'atteindre un but défini et de mettre froidement en jeu le bonheur et la vie de millions d'hommes.

Lorsqu'un diplomate tombe dans le piège qu'un autre lui a préparé, il lui sied mal de se plaindre de la félonie et du manque de conscience de son adversaire, car il tend lui-même aux mêmes objectifs vus du côté opposé, et, s'il a le dessous, c'est que son adversaire s'entend mieux que lui à jouer le rôle de la providence. Celui qui croit ne pas pouvoir vivre sans la force organisée incarnée dans l'État doit être prêt à supporter toutes les conséquences de cette superstition et à sacrifier au Moloch son bien le plus précieux : sa propre personnalité.

Ce sont des rivalités politiques, nées du développement néfaste des grandes puissances capitalistes, qui ont le plus contribué à faire éclater la [Première] Guerre mondiale. Après que les peuples, et en particulier les classes laborieuses des divers pays, n'eurent pas compris la gravité de la situation et n'eurent pas non plus trouvé le courage moral de s'opposer avec détermination aux manœuvres souterraines des diplomates, militaires et profiteurs, il ne se trouva plus aucune force au monde capable d'enrayer la catastrophe. Des décennies durant, chaque grande puissance avait ressemblé à un gigantesque campement militaire, dressé face aux autres, armé jusqu'aux dents, jusqu'à ce que finalement une étincelle mît le feu aux poudres. Le monde marcha vers l'abîme les yeux ouverts, non parce que c'est ainsi que tout devait se passer – et comme tout s'est passé – mais parce que les grandes masses populaires, dans chaque pays, n'avaient pas la moindre idée du jeu méprisable qui se déroulait dans leur dos. C'est à leur incompréhensible insouciance, et surtout à leur foi aveugle en l'infaillible supériorité de leurs gouvernants et soi-disant guides spirituels, qu'ils doivent le fait qu'on ait pu les mener pendant plus de quatre ans à l'abattoir comme un troupeau passif.

Mais même la classe restreinte de la haute finance et de la grande industrie dont les représentants ont indéniablement contribué à ce déferlement sanglant, même elle dans ses agissements n'était pas exclusivement animée par la perspective de gains matériels. L'opinion qui ne veut voir dans chaque capitaliste qu'une machine à profit peut très bien correspondre aux exigences de la propagande, mais elle est bien trop étroite et ne correspond pas à la réalité. Même auprès du grand capitalisme, l'attrait du pouvoir politique joue fréquemment un plus grand rôle que les intérêts purement économiques. Ses représentants ont appris à connaître les plaisirs du pouvoir, bien qu'il soit difficile de les séparer les uns des autres, et s'y adonnent avec la même passion que les conquérants du passé, qu'ils se trouvent dans le camp des ennemis de leur propre gouvernement à l'instar de Hugo Stinnes et de ses affidés à l'époque de la crise monétaire allemande, ou qu'ils interviennent de manière décisive dans la politique étrangère de leur pays.

La passion morbide d'adapter, de soumettre des millions d'hommes à un but précis, de pousser des empires entiers sur des voies qui ne mènent qu'à l'accomplissement des desseins cachés d'une petite minorité, cette passion apparaît souvent avec plus d'évidence chez les grands capitalistes modernes que les motivations

purement économiques et la perspective de plus grands profits matériels. Ce n'est pas le simple désir d'empiler des gains toujours plus gros qui peut satisfaire aujourd'hui les exigences de l'oligarchie capitaliste. Chacun de ses représentants sait bien quel pouvoir immense la possession de grandes richesses place dans ses propres mains et dans celles de la caste à laquelle il appartient. Et savoir cela est une incitation dangereuse qui engendre ce sentiment typique de supériorité dont les conséquences sont fréquemment plus destructrices que le monopole lui-même. C'est cette attitude mentale du moderne seigneur de la grande industrie et de la haute finance qui condamne toute opposition et ne tolère aucune égalité des droits entre les hommes.

Dans les grands conflits entre Capital et Travail, ce brutal esprit de domination joue souvent un rôle plus déterminant que les intérêts économiques immédiats. Par le passé, le petit entrepreneur avait encore certains rapports avec les classes laborieuses de la population et pouvait donc montrer plus ou moins de compréhension envers leur situation. Les rapports entre la moderne aristocratie de l'argent et le bas peuple ne sont pas plus étroits que ceux qui existaient au XVIIIe siècle entre le baron féodal et ses serfs. Celle-là connaît les masses uniquement comme objets collectifs d'exploitation au service de ses intérêts économiques et politiques et ne montre en général aucune compréhension envers ses dures conditions de vie. D'où son impitoyable dureté, sa soif de domination, son mépris de tout droit humain et sa froide indifférence pour ses victimes.

À cause de la place qu'il occupe dans la société, la soif de pouvoir du capitaliste moderne ne connaît plus de limites. Il peut intervenir égoïstement et sans aucun égard dans la vie de ses semblables et jouer auprès d'eux le rôle de la providence. Et ce n'est que lorsque l'on prendra en compte leur goût passionné pour le pouvoir politique, exerçant son influence sur leur propre peuple ou ceux de nations étrangères, que l'on comprendra les représentants typiques du grand capital moderne. C'est justement ce trait de caractère qui les rend dangereux pour la société à venir.

Ce n'est pas sans raison que le capitalisme monopolistique actuel soutient la réaction nationale socialiste et fasciste. Celle-ci devrait l'aider à abattre toute résistance du peuple ouvrier pour lui permettre d'ériger un empire de servitude industrielle où le travailleur n'est considéré qu'en tant qu'automate de l'économie et n'a par conséquent aucune influence sur la structure profonde des conditions économiques et sociales. Ce césarisme délirant ne connaît pas de limites. Sans remords, il s'assoit sur les acquis du passé que le peuple a dû payer de son sang et il est prêt à étrangler par la violence tout droit, toute liberté qui pourrait déranger ses plans, pour maintenir toute activité sociale dans les règles rigides fixées par lui. Que dans cette alliance impie avec le fascisme il se soit fourvoyé, ce ne fut pas vraiment de sa faute.

Et ce danger d'un regroupement intégral des activités économiques en monopoles est d'autant plus grand qu'il forme l'étape naturelle vers l'asservissement généralisé du peuple au capitalisme d'État qui se trouve encouragé de toute manière par cette folie aveugle de la nationalisation de l'industrie, devenue le modèle dont rêvent aujourd'hui de larges groupes au sein de la mouvance socialiste. L'exemple de la Russie, à cet égard, nous a donné une leçon de choses dont le sens ne peut échapper à aucun homme doué d'un peu de discernement. Proudhon a déjà dit il y a cent ans : « Le pire qui peut arriver au socialisme serait une alliance avec l'absolutisme politique, qui pourrait conduire à la plus grande servitude de tous les temps. »

C'est ce danger qui aujourd'hui nous menace le plus et dont dépend le succès ou l'échec du proche avenir de l'humanité.

II. Religion et politique

Religion et politique. Les racines de l'idée de pouvoir. L'origine du sentiment religieux. Le fait de croire à l'existence des âmes et le fétichisme. Le sacrifice. Le sentiment de dépendance. L'effet du pouvoir temporel sur la formation de la conscience religieuse. Religion et esclavage. La tradition. Moïse. Hammourabi. Le pouvoir pharaonique. Le livre de la loi de Manou. La royauté divine chez les Perses. Le lamaïsme. Alexandre et le césaro-papisme. Le césarisme à Rome. L'Inca. Gengis Khan. Pouvoir et prêtrise. Église et État. Rousseau. Robespierre. Napoléon. Mussolini et le Vatican. Fascisme et religion.

Pour celui qui approche l'étude des structures sociales humaines sans théorie préconçue ou « conception historique » prête à l'emploi, et qui sait que la conception et la réalisation des objectifs humains n'obéissent pas aux mêmes lois mécaniques que les phénomènes cosmiques, une chose est claire : au cours de toutes les périodes de l'histoire que nous connaissons, deux forces se tiennent face à face, qui, en raison de la différence intrinsèque de leur nature, des formes particulières de leurs activités et des effets pratiques qui en découlent, sont en conflit constant, ouvert ou latent. On veut parler ici des éléments politiques et économiques de l'événement historique, que l'on pourrait aussi désigner comme les éléments étatiques et sociaux. À vrai dire, les concepts de politique et d'économique se révèlent en ce cas un peu trop étroits, car toute politique, pour finir, prend racine dans l'imaginaire religieux de l'homme tandis que tout ce qui est économique est de nature culturelle et par là même le plus étroitement en rapport avec les forces créatrices de la vie en société ; si bien que nous sommes obligés de parler d'une divergence intime entre religion et culture.

Naturellement il existe entre les phénomènes politiques et économiques – étatiques et sociaux ou, dans un sens plus large, religieux et culturels – divers points de contact : ils émanent tous de la nature humaine, en conséquence on trouvera aussi entre eux des liens profonds. C'est pourquoi il s'agit uniquement d'examiner d'un peu plus près les relations entre ces phénomènes. Chaque structure politique, au cours de l'histoire, a des bases économiques bien définies, qui ressortent spécialement dans les nouvelles phases des événements sociaux. D'autre part, il est incontestable que les structures politiques dépendent du changement des conditions économiques et culturelles dans leur ensemble, et qu'elles évoluent en même temps que ces dernières. Cependant, la nature profonde de toute structure politique reste toujours semblable à elle-même, de même que le contenu essentiel de chaque religion ne change jamais malgré la transformation de ses formes extérieures.

Religion et culture prennent racine toutes deux dans l'instinct de conservation de l'homme, qui leur confère vie et forme ; mais, une fois apparue, chacune suit sa propre voie car il n'y a aucun lien organique entre elles et, comme des constellations antagoniques, elles prennent des directions opposées. Qui ne voit pas cet antagonisme, ou pour n'importe quelle raison ne veut pas y porter l'attention qu'il mérite, percevra mal la signification profonde de l'enchaînement des événements historiques et des phénomènes sociaux en général.

Où commence le domaine propre de la religion ? Aujourd'hui, les opinions sont encore divisées. Certes, on est à peu près d'accord sur un point, c'est qu'il est impossible d'approfondir la connaissance de l'imaginaire religieux de l'homme par la voie de la philosophie spéculative. Nous en sommes venus à penser que l'idée de Hegel, selon laquelle toute religion ne représente que l'élévation fervente de l'esprit vers l'absolu et donc la recherche de l'union de l'humain avec le divin, n'est qu'une idée creuse qui n'éclaire en aucune façon l'origine de la religion, et le discours était tout aussi arbitraire lorsque le « philosophe de l'absolu », qui gratifiait chaque nation d'une mission particulière, affirmait que chaque peuple dans l'histoire était le représentant d'une forme de religion typique : les Chinois de la religion de la mesure, les Chaldéens de la religion de la douleur, les Grecs de celle de la beauté, et ainsi de suite jusqu'à ce que la série des divers systèmes religieux aboutisse au christianisme, la « religion révélée » dont les fidèles ont reconnu dans la personne du Christ l'union du divin avec l'humain. La science a donné à l'homme plus d'esprit critique. Nous comprenons maintenant que toute recherche, concernant

l'origine et l'élaboration graduelle de la religion, doit être menée selon les méthodes dont se servent déjà la sociologie et la psychologie pour saisir les phénomènes sociaux et psychologiques dans leurs commencements.

La doctrine, antérieurement répandue, du linguiste anglais Max Müller, qui voyait dans la religion le besoin inné de l'homme de se représenter l'infini et soutenait que les impressions produites par les forces de la nature avaient éveillé en lui les premiers sentiments religieux, et que par conséquent on ne pouvait se tromper si on considérait le culte de la nature comme la première forme de la religion, cette doctrine a aujourd'hui peu d'adeptes. La plupart des chercheurs qui étudient les formes ethnologiques de la religion sont d'avis que l'animisme, c'est-à-dire la croyance aux esprits et aux âmes des défunts, devrait être considéré comme le premier stade de la conscience religieuse chez l'homme.

Le mode de vie de l'homme nomade primitif dans son ensemble, sa relative ignorance, l'influence des rêves sur son psychisme, son incompréhension devant la mort, les jeûnes forcés dont il devait souvent s'accommoder, tout cela faisait de lui un visionnaire de naissance, qui avait pour ainsi dire dans le sang la faculté de croire aux esprits. Ce qu'il devait ressentir à l'égard des esprits dont son imagination peuplait le monde était d'abord la crainte. Cette crainte le bouleversait d'autant plus qu'il n'avait pas là affaire à un ennemi habituel, mais à des forces invisibles qu'il ne pouvait pas approcher par des moyens simples et ordinaires. D'où naquit, tout à fait de lui-même, le besoin de s'assurer la bienveillance de ces forces obscures et de prévenir leur perfidie, et de gagner leur faveur par n'importe quel moyen. C'est le simple instinct de conservation qui trouve ici son expression.

De l'animisme jaillit le fétichisme, l'idée que l'esprit avait pris pour demeure quelque objet ou certain lieu ; une croyance qui perdure encore aujourd'hui dans les notions superstitieuses de bien des hommes civilisés qui sont persuadés qu'il y a « des revenants qui se promènent » et qu'il y a des lieux hantés « qui n'inspirent pas confiance ». Même l'adoration des reliques dans le lamaïsme et dans l'Église catholique est de nature fétichiste. Peut-on qualifier de religion l'animisme et les premières rudimentaires notions de fétichisme, sur ce point, comme il a été dit, les opinions sont divergentes ; mais que l'on doive y chercher le point de départ de l'imaginaire religieux, cela ne fait guère de doute.

La religion proprement dite commence avec le lien entre l'homme et l'« esprit » qui trouve son expression dans le culte. Pour l'homme primitif l'« esprit » ou l'« âme » n'est aucunement une idée abstraite, mais une représentation tout à fait corporée. Il est donc parfaitement naturel qu'il cherche à approcher les esprits par une démonstration tangible de son adoration et de sa soumission. C'est ainsi qu'est née dans son cerveau l'idée du sacrifice et, comme l'expérience toujours renouvelée lui montrait comment la vie des animaux égorgés et des ennemis abattus s'échappait des corps avec les flots du sang, il apprit très tôt que le sang était « un suc tout à fait particulier ». Ce savoir donna aussi à l'idée du sacrifice son caractère essentiel. L'offrande du sang fut sans doute la première forme ritualisée du sacrifice ; en outre, elle était déjà une nécessité de la vie du chasseur qu'était l'homme primitif. L'offrande du sang compte sans doute au nombre des plus anciens concepts émanant de la conscience religieuse et persiste encore aujourd'hui dans les grands systèmes religieux. La transsubstantiation symbolique, au cours de la Cène christique, du pain et du vin en « corps et sang du Christ » en est une preuve.

Le sacrifice fut au centre de toutes les coutumes et festivités religieuses, qui se manifestaient sous forme d'incantations, de danses et de chants qui peu à peu se condensèrent en rites précis. Il est vraisemblable que le rite du sacrifice eut d'abord un caractère purement personnel dans la mesure où chaque individu pouvait, conduit par la nécessité, accomplir seul le sacrifice ; cependant, cette manière de procéder n'a pas dû persister très longtemps avant d'être relayée par un sacerdoce professionnel du genre de celui des chamans, des guérisseurs et des Gangas, etc. Le passage du fétichisme au totémisme, comme on dénomme d'après un mot amérindien la croyance en une divinité tribale, habituellement incarnée dans un animal dont la tribu tient son origine, a beaucoup favorisé le développement d'une caste particulière de prêtres sorciers. Mais, par ce biais, la religion a revêtu un caractère social qu'elle n'avait pas auparavant.

Si l'on considère la naissance graduelle de la religion à la lumière de son propre développement, on s'aperçoit que deux phénomènes déterminent son essence même : *la religion est d'abord le sentiment de dépendance que les hommes éprouvent à l'égard de puissances supérieures et inconnues. L'instinct de conservation pousse les hommes à rechercher les moyens de s'attirer leur bienveillance et de se garder de leurs influences maléfiques.* C'est ainsi que naît le rite qui prête à la religion son caractère extérieur.

Que l'on puisse véritablement expliquer le concept de sacrifice par le fait que dans les groupements humains des temps primitifs existait déjà un arrangement, une sorte d'institution, qui voulait qu'on fasse volontairement ou par force un présent aux chefs de clan et de tribu est une supposition qui peut se défendre. Mais affirmer que sans cette institution l'homme primitif ne serait jamais parvenu à l'idée de sacrifice paraît trop hardi. Des notions religieuses peuvent, après tout, apparaître dès que la question du pourquoi des choses émerge dans le cerveau de l'homme. Mais cela suppose qu'il possède déjà un psychisme passablement développé. On doit donc admettre qu'une longue période a dû s'écouler avant que cette question n'occupe l'esprit des hommes. L'approche que l'homme primitif avait du monde autour de lui était d'abord de nature sensorielle, tout à fait comme celle de l'enfant qui perçoit à ses débuts dans la vie de façon purement sensorielle les objets qui l'entourent, et les utilise bien avant que ne se pose à lui la question du pourquoi de leur existence. De plus, il existe encore aujourd'hui chez beaucoup de peuplades sauvages la coutume d'inviter les esprits des défunts à prendre part aux repas, comme aussi presque toutes les festivités des tribus primitives sont associées à des rites sacrificiels. C'est pourquoi il est très possible que le concept de sacrifice ait pu aussi émerger sans qu'aucune institution sociale, apparentée de nature, l'ait précédé.

Quoi qu'il en soit, il reste sûr que dans chaque système religieux apparu au cours des millénaires se reflète le rapport de dépendance que l'homme entretient avec une puissance supérieure, que sa propre faculté d'imagination a fait naître. Tous les dieux ont fait leur temps, mais la religion dans son essence profonde est restée pareille à elle-même malgré l'évolution de ses formes extérieures. C'est toujours à une illusion que l'être véritable de l'homme a été offert en sacrifice. Le créateur est devenu l'esclave de sa propre créature sans prendre conscience de la profonde tragédie que cela représente. Parce que dans le fondement essentiel de toute religion aucun changement ne s'est produit, König, le pédagogue des religions allemand bien connu, a pu encore aujourd'hui faire commencer son manuel d'enseignement catholique par ces mots : « La religion dans son ensemble est la reconnaissance et la vénération de Dieu, et surtout la relation des hommes à Dieu en tant que leur maître suprême. »

Ainsi, la religion, dès ses tout premiers débuts, s'était déjà étroitement mélangée aux idées de puissance, de supériorité surnaturelle, de pouvoir sur les fidèles, en un mot à l'idée d'autorité. Et, en effet, la linguistique moderne a donc pu, dans de nombreux cas, démontrer que les noms mêmes des diverses divinités coïncidaient à l'origine avec des concepts incorporant l'image du pouvoir. Ce n'est pas sans raisons que les champions du principe d'autorité en font remonter l'origine à Dieu : la divinité ne leur apparaît-elle donc pas comme la quintessence de toute force et de tout pouvoir ? Déjà, dans les mythes les plus anciens, les héros, les conquérants, les législateurs, les ancêtres tribaux apparaissaient comme des dieux ou des demi-dieux ; en conséquence, leur grandeur et leur supériorité ne pouvaient être que d'origine divine. Et c'est par là que nous parvenons à l'origine ultime de tout système autoritaire et pouvons reconnaître que toute politique, pour finir, est religion et, comme telle, s'efforce de maintenir l'esprit des hommes dans les chaînes de la dépendance.

Que le sentiment religieux dans ses tout premiers débuts n'ait été que le reflet abstrait de rapports de pouvoir terrestres, comme Nordau et d'autres l'ont affirmé, est une question dont on peut débattre. Celui qui ne peut se représenter la situation primitive de l'humanité que sous la forme de « la guerre de tous contre tous », comme l'ont fait Hobbes et ses nombreux disciples, sera facilement enclin à percevoir, dans la malignité et la brutalité des divinités primitives, l'image fidèle des despotiques chefs de tribu et autres meneurs belliqueux qui plongent dans la crainte et la terreur compagnons de tribu et étrangers. Ne considérons-nous pas, il n'y a pas encore très longtemps, les « sauvages » d'aujourd'hui tout à fait sous le même éclairage, comme des gaillards perfides et cruels, toujours avides de rapine et de meurtres. Jusqu'à ce que des centaines de résultats de l'ethnologie moderne nous prouvent combien cette idée est fondamentalement fausse.

Le fait qu'en général l'homme primitif se représente ses esprits et ses dieux comme puissants et effrayants ne s'explique pas nécessairement par des modèles terrestres. Tout ce qui est inconnu, et n'est pas directement compréhensible par un entendement simple, trouble et inquiète l'esprit. De l'inquiétant à l'effroyable et à l'épouvantable il n'y a qu'un pas. Cela devait être d'autant plus le cas dans ces temps depuis longtemps révolus que la faculté d'imagination de l'homme n'avait pas encore été influencée par des milliers d'années d'expériences accumulées pouvant lui fournir des contre-arguments logiques. Même si l'on n'est pas obligé de rapprocher chaque concept religieux de l'exercice d'un pouvoir terrestre, il est certain qu'à des époques plus récentes de

l'évolution de l'humanité les formes extérieures de la religion furent fréquemment déterminées par les appétits de pouvoir d'individus ou de petites minorités dans la société.

Toute domination d'un groupe humain particulier sur d'autres groupes fut précédée par le désir de s'approprier le produit du travail de ces derniers, leurs outils ou leurs armes, ou de les chasser d'un territoire qui semblait être plus apte à fournir des subsistances. Il est très vraisemblable que pendant longtemps les vainqueurs se contentèrent de cette forme de rapine et, en cas de résistance, massacraient tout simplement l'adversaire. Jusqu'à ce que peu à peu on découvrit qu'il serait plus profitable de tirer tribut des vaincus ou de les soumettre à un nouvel ordre de choses, selon lequel on régnerait sur eux, établissant ainsi les bases de l'esclavage. Cela fut d'autant plus facile que la solidarité mutuelle s'étendait aux seuls membres de la même tribu et trouvait là ses limites. À l'origine, dans tous les systèmes de gouvernement autoritaire, l'autorité était étrangère, et les vainqueurs y formaient une classe particulière de privilégiés qui soumettaient les vaincus à leur volonté. En général, il s'agissait de tribus de chasseurs nomades qui imposaient leur autorité à des peuplades d'agriculteurs déjà sédentarisés. La vocation du chasseur, qui exige en permanence beaucoup des capacités et de l'endurance de l'homme, le rend par nature plus belliqueux et plus prédateur, ce qui au fond revient au même. Mais l'agriculteur, attaché à sa glèbe, et dont la vie en général se déroule de manière plus paisible et moins dangereuse, n'aime pas dans la plupart des cas les confrontations violentes. C'est pourquoi il est rarement apte à faire face à des tribus plus belliqueuses et se soumet avec une relative facilité lorsque la domination étrangère n'est pas trop pesante.

Le vainqueur, une fois qu'il aura goûté des délices du pouvoir et apprécié les avantages économiques qui l'accompagnent, sera facilement grisé par l'exercice de sa puissance. Chaque succès l'aiguillonne et le pousse à d'autres entreprises. Car il est dans la nature de tout pouvoir que ceux qui le possèdent s'efforcent continuellement d'étendre la sphère de leur influence et d'imposer leur joug à des peuples plus faibles. Ainsi se développa une caste particulière dont la guerre et la domination sur les autres devinrent la vocation. Mais aucune autorité ne peut s'appuyer longtemps sur la seule force brutale. Cette force peut être le moyen immédiat de soumettre les hommes ; à elle seule, elle n'est pas en mesure d'entretenir dans la durée le pouvoir d'un individu ou d'une caste sur des groupes humains entiers. Il faut autre chose, il faut la croyance de l'homme en l'inéluctabilité du pouvoir, en sa mission divine. Une telle croyance prend racine au plus profond du sentiment religieux et se renforce par la tradition. Car sur tout ce qui provient de la tradition plane la lueur transfigurante de l'imaginaire religieux et de la sujétion mystique.

C'est la raison pour laquelle les vainqueurs imposèrent souvent aux vaincus leurs propres dieux. Ils se rendaient bien compte qu'une unification des rites ne pouvait qu'être utile à leur propre pouvoir. C'est pourquoi il leur importait peu que les dieux des vaincus asservis poursuivissent une existence contemplative aussi longtemps qu'ils ne devenaient pas dangereux pour leur autorité et se résignaient à jouer les seconds rôles auprès de la nouvelle déité. Mais cela ne pouvait se produire que si les prêtres favorisaient l'autorité des vainqueurs ou s'ils étaient partie prenante dans leurs efforts pour obtenir le pouvoir politique comme cela a été souvent le cas dans l'histoire. Ainsi, on peut très bien prouver l'influence politique sur la religion des Babyloniens, des Chaldéens, des Égyptiens, des Perses, des Hindous et de beaucoup d'autres peuples. De même on peut faire le rapprochement du monothéisme tellement célébré des juifs avec les efforts unificateurs de la monarchie naissante.

Tous les systèmes autoritaires et les dynasties de l'Antiquité tiraient leur origine d'une divinité ; car leurs dirigeants avaient très tôt découvert que la croyance des sujets en l'origine divine des maîtres était la base fondamentale de toutes les formes du pouvoir. La crainte de Dieu est depuis toujours la condition mentale préalable à la servitude volontaire ; car elle constitue le support éternel de toute tyrannie quel que soit le masque sous lequel elle puisse paraître. La servitude volontaire ne s'impose pas de façon purement physique, seule la croyance en l'essence divine des souverains peut l'engendrer. C'est pourquoi l'objectif principal de toute politique a été jusqu'à maintenant d'éveiller cette croyance dans le peuple et de la fixer dans son psychisme. La religion est le principe persistant dans l'évolution de l'histoire. Elle aliène l'esprit de l'homme et le contraint à penser selon des formes déterminées. Si bien que, par habitude, il prend parti pour le maintien de la tradition et considère avec méfiance tout ce qui est nouveau. Car c'est la crainte intérieure de devoir disparaître dans l'inconnu insondable qui enchaîne les hommes aux formes d'existence anciennes. Louis de Bonald, l'inébranlable défenseur du principe du pouvoir absolu, avait très bien compris les rapports essentiels entre la religion et la

politique ; ainsi il affirmait que Dieu est le pouvoir souverain au-dessus de tout ce qui existe, l'Homme-Dieu (c'est-à-dire Jésus-Christ) le pouvoir au-dessus de l'humanité entière, le chef d'État le pouvoir au-dessus de tous les sujets, et le chef de famille le pouvoir dans sa maison. Mais comme tout pouvoir, selon lui, est créé à l'image de Dieu, et trouve son origine en Dieu, tout pouvoir est absolu. « Tout pouvoir s'enracine en Dieu ; toute souveraineté, dans son essence ultime, procède du divin. » Moïse reçut directement des mains de Dieu les *Tables de la loi* qui commençaient en ces termes : « Je suis le Seigneur ton Dieu, tu n'auras pas d'autres dieux que moi », et scellaient l'alliance entre le Seigneur et son peuple. La célèbre stèle où les lois d'Hammourabi furent éternisées et ont perpétué à travers les siècles le nom du roi de Babylone nous montre Hammourabi devant la face du dieu soleil Shamash. L'introduction qui précède l'énoncé des lois commence ainsi :

> « Lorsque le sublime Anum, le roi des Anunnaki (et) Enlil, le maître des cieux et de la terre, celui qui fixe les destins du pays eurent assigné à Marduk, le fils aîné d'EA, la toute-puissance sur la totalité des gens, lorsqu'ils l'eurent magnifié parmi les Igigi, lorsqu'ils eurent prononcé le nom sublime de Babylone et l'eurent rendue prépondérante aux quatre coins du monde, lorsqu'ils eurent établi, pour lui Marduk, en son sein une éternelle royauté dont les fondements sont aussi définitivement assurés que ceux des cieux et de la terre, alors c'est mon nom à moi Hammura-pi, le prince pieux qui vénère les dieux, que, pour proclamer le droit dans le pays, pour éliminer le mauvais et le pervers, pour que le fort n'opprime pas le faible, pour paraître sur les populations comme le soleil et illuminer le pays, c'est mon nom à moi qu'ont prononcé Anum et Enlil. »

En Égypte où le culte religieux, grâce à l'influence d'une puissante caste de prêtres, était sensible dans toutes les institutions sociales, la divinisation du souverain avait pris des formes tout à fait inquiétantes. Le pharaon, ou prêtre-dieu, ne passait pas seulement pour le représentant de Dieu mais pour Dieu lui-même et recevait des hommages divins. Déjà, au temps de la première des six dynasties, les rois étaient considérés comme les fils du soleil-dieu Ra. Chéops, sous le règne duquel fut construite la grande pyramide, se nommait lui-même le « Horus incarné ». Dans une caverne voûtée, à Ibrim, le roi Aménophis III est représenté en tant que dieu dans un cercle d'autres dieux. Ce même souverain fit aussi ériger le temple de Soleb où sa propre personne était l'objet d'un culte religieux. Lorsque plus tard en Égypte son successeur Aménophis IV interdit tout culte envers d'autres divinités et éleva le culte du resplendissant soleil-dieu Aton, incarné dans la personne du roi, au rang de religion d'État, ce furent sans aucun doute des raisons politiques qui l'incitèrent à le faire, l'unification de la foi devant entraîner l'unification du pouvoir temporel aux mains du pharaon.

Dans le *Livre de la loi de Manou* qui date de l'Inde antique il est dit :

« Pour la conservation de tous les êtres, Dieu créa un roi, en prenant des particules éternelles de la substance d'Indra, Anila, Yama, Sourya, d'Agni, Varouna, de Tchandra et de Kouvera [1]. Et c'est parce qu'un roi a été formé des particules tirées de l'essence de ces principaux dieux qu'il surpasse en éclat tous les autres mortels. De même que le soleil, il brûle les yeux et les cœurs, et personne sur la terre ne peut le regarder en face.

Il est le Feu, le Vent, le Soleil, le Génie qui préside à la Lune, le roi de la justice, le dieu des richesses, le dieu des eaux, et le souverain du firmament par la puissance. »

En aucun autre pays, en dehors de l'Égypte et du Tibet, une caste de prêtres organisée n'avait conquis autant de pouvoir qu'en Inde. Cette caste avait posé son empreinte sur l'ensemble des institutions sociales de ce gigantesque pays et, grâce à une division habile de l'ensemble de la population en différentes castes, elle avait enserré tous les événements sociaux dans un formalisme extrêmement rigide, qui se montrait d'autant plus susceptible de durer qu'il était ancré dans la foi traditionnelle. Bien auparavant déjà, les brahmanes avaient conclu un pacte avec la caste des guerriers pour partager avec ces derniers le pouvoir sur le peuple de l'Inde, cependant que la caste des prêtres veillait à ce que le véritable pouvoir restât toujours dans leurs mains et le roi l'instrument de leurs désirs. Les prêtres comme les guerriers étaient d'origine divine. Le brahmane était issu de la tête de Brahma, le guerrier de son thorax. Aussi avaient-ils les mêmes ambitions, et la loi stipulait que « les deux castes devaient être unies car elles ne pouvaient se passer l'une de l'autre ». C'est ainsi que s'institua

1. Indra : roi du ciel. Anila : dieu du vent. Yama : dieu des enfers. Sourya : dieu du soleil. Agni : dieu du feu, Varouna : dieu des eaux. Kouvera : dieu des richesses.

le système du césaro-papisme par lequel l'union des aspirations au pouvoir religieux et au pouvoir politique atteignit son expression la plus achevée.

Dans la Perse antique aussi, le souverain passait pour l'incarnation vivante de la divinité. Lorsqu'il arrivait dans une ville, les mages l'accueillaient en vêtements blancs et au son des chants religieux. Le chemin sur lequel il était porté était jonché de myrtes et de pétales de roses, et sur les côtés étaient dressés des autels d'argent sur lesquels brûlait de l'encens. Comme il est dit dans le *Zend-Avesta*, le livre sacré de la Perse antique, sa puissance était illimitée, sa volonté la loi ultime, ses ordres irrévocables. Dans de rares occasions seulement, il se montrait au peuple et, lorsqu'il apparaissait, tous devaient se jeter dans la poussière et se voiler la face.

En Perse également il existait des castes et une classe de prêtres organisée qui, certes, ne possédait pas la même puissance illimitée qu'en Inde, mais qui n'en était pas moins la caste supérieure dans le pays, dont les membres en tant que plus proches conseillers du roi avaient en permanence la possibilité d'exercer leur influence et d'agir en cogestionnaires sur le sort de l'Empire. Sur le rôle des prêtres dans la société, un passage du *Zend-Avesta* nous dit :

« Même si vos bonnes actions étaient plus nombreuses que les feuilles des arbres, les gouttes de la pluie ou les grains du sable au bord de la mer, elles ne vous profiteraient pas si elles n'étaient pas agréables au "destur" (prêtre). Pour gagner la faveur de ce guide sur la voie du salut, vous devez lui donner loyalement le dixième de tout ce que vous possédez, de vos biens, de votre terre et de votre argent. Si vous avez satisfait le destur, votre âme échappera aux tortures de l'enfer et vous trouverez la paix en ce monde et le bonheur dans l'autre ; car les desturs sont des professeurs de religion, ils connaissent toute chose et ils accordent l'absolution à tous les hommes. »

Fou-Hi, qui est désigné par les Chinois comme le premier souverain de l'Empire céleste, et qui d'après leurs chroniques doit avoir vécu aux alentours de 2800 avant notre ère, est célébré dans le mythe chinois en tant qu'être surnaturel ; et en général dans les représentations qui en sont faites il apparaît sous la forme d'un homme avec une queue de poisson, ressemblant à un triton. Dans la légende, il est célébré comme celui qui a véritablement éveillé le peuple chinois, qui avant sa venue vivait en groupes épars semblables à des hardes d'animaux sauvages à travers le désert, et qui fut d'abord grâce à lui engagé dans la voie de l'ordre social, s'enracinant dans la famille et la vénération des ancêtres. Toutes les lignées de souverains qui se sont succédé depuis cette époque dans l'Empire du Milieu descendent des dieux. L'empereur se nommait Fils du Ciel et, parce qu'en Chine il n'y avait pas une caste de prêtres organisée, l'exercice du culte, du moins en ce qui concernait la religion d'État, dont l'influence en fait n'atteignait que les classes supérieures de la société chinoise, reposait aussi entre les mains des plus hauts fonctionnaires de l'Empire.

Au Japon, le mikado, la « Haute Porte », était considéré comme le descendant de la déesse Amaterasu, vénérée dans ce pays comme la plus haute déité. En la personne du souverain, elle fait connaître sa volonté et règne sur le peuple. Le mikado est l'incarnation vivante de la divinité, et c'est en raison de cela que son palais porte le nom de Miya qui signifie la « châsse de l'âme ». Même à l'époque du shogunat, lorsque les chefs de la caste des militaires exerçaient depuis des siècles le véritable pouvoir dans le pays, et que le mikado n'avait qu'un rôle de figurant décoratif, la sainteté de sa personne restait intacte aux yeux du peuple.

Même la fondation du puissant Empire inca, dont l'obscure histoire a fourni tant d'étranges énigmes à la recherche moderne, est présentée par la légende comme l'œuvre des dieux. La légende raconte comment Manco Capac, avec son épouse Ocllo Huaco, un jour est apparu parmi les indigènes du haut plateau de Cuzco, s'est présenté à eux en tant qu'intipchuri, c'est-à-dire le fils du soleil, et les a incités à le reconnaître comme leur roi. Et il leur a enseigné l'agriculture et leur a apporté beaucoup de connaissances utiles qui les ont rendus aptes à créer une grande civilisation.

Au Tibet, sous la puissante influence d'une caste de prêtres avides de pouvoir, est apparue cette étrange Église d'État, dont l'organisation interne montre une si particulière parenté avec le papisme romain et qui connaît, comme ce dernier, la confession orale, le rosaire, la fumée odorante des encensoirs, la vénération des reliques et la tonsure des prêtres. À la tête de l'État se tiennent le dalaï-lama et le bogdo-lama ou pan-chenrin-po-che. Le premier passe pour l'incarnation du Gautama, le saint fondateur de la religion bouddhique ; le second pour l'incarnation du Tsongkapa, le grand réformateur du lamaïsme envers lequel on fait preuve, comme envers le dalaï-lama, d'une vénération qui s'étend jusqu'aux excrétions les plus intimes. Gengis Khan, le puissant

souverain mongol, dont les expéditions guerrières et les conquêtes ont rempli autrefois de terreur la moitié du monde, utilisait tout à fait ouvertement la religion comme principal moyen d'obtention du pouvoir politique, bien que selon toutes les apparences il ait lui-même appartenu à la classe des « despotes éclairés ». Sa propre tribu le considérait comme un descendant du soleil, mais parce que dans son immense empire, qui s'étendait du Dniepr jusqu'à la mer de Chine, vivaient des hommes de diverses confessions religieuses, avec un sûr instinct, il reconnaissait que :

> « Son pouvoir sur les peuples conquis comme sur le peuple initial de son empire ne pouvait être consolidé que par son autorité de prêtre ». « Sa papauté en tant que descendant du soleil n'était plus suffisante. Des millions de chrétiens nestoriens, de mahométans, de bouddhistes, de disciples de Confucius et de juifs habitaient ses pays. Il se devait d'être le grand prêtre de toutes les religions. Avec les chamans de l'Asie du Nord il pratiquait la magie et interrogeait l'oracle dans les craquelures des omoplates de moutons, lorsqu'on les jetait dans le feu. Le dimanche, il allait à la messe, et communiait avec du vin et discutait avec des prêtres chrétiens. Le jour du Sabbat, il se rendait à l'école juive et se conduisait comme un Chahan, comme un Cohen. Le vendredi, il tenait une sorte de Selamik et se montrait aussi bon calife que le Turc à Constantinople. De préférence, il était bouddhiste ; il s'entretenait de sujets religieux avec les lamas. Il appela même auprès de lui le Grand Lama de Satya, et il se rendit dans le nord de la Chine parce qu'il voulait déplacer le cœur de son empire vers un territoire bouddhiste, avec le grandiose projet d'élever le bouddhisme au rang de religion d'État. » [2]

Et Alexandre de Macédoine, que l'histoire nomme « le Grand », n'avait-il pas agi avec autant de ruse et de calcul, et apparemment avec les mêmes motivations que longtemps après lui Gengis Khan ? Après avoir conquis son empire et l'avoir cimenté dans des flots de sang, il dut avoir le sentiment qu'un tel assemblage ne pourrait pas se maintenir dans la durée par la seule force brutale. C'est pourquoi il essaya d'ancrer son pouvoir dans la foi religieuse des peuples vaincus. C'est ainsi que lui, « Hélène », il sacrifia aux dieux égyptiens dans le temple de Memphis et traversa le brûlant désert de Libye pour aller consulter l'oracle de Jupiter Ammon dans l'oasis de Siwah. Les prêtres complaisants le saluèrent comme le fils de Dieu et lui témoignèrent leur vénération. Alexandre devint ainsi un dieu et se présenta devant les Perses, lors de sa deuxième expédition contre Darius, comme le descendant du puissant Zeus Ammon. L'assujettissement intégral de l'immense empire par les Macédoniens, que même les rois de Perse n'avaient pas réalisé à un tel degré, ne s'explique pas autrement.

Alexandre ne s'était servi de ces moyens que pour faire progresser ses projets politiques. Cependant, peu à peu, son identification à Dieu le grisa tellement qu'il exigea une révérence divine non seulement des peuples soumis mais encore de ses propres compatriotes auxquels un tel culte était étranger, car ils ne connaissaient Alexandre qu'en tant que fils de Philippe. La plus petite contradiction pouvait l'irriter jusqu'à la démence et le poussait assez souvent aux crimes les plus abominables. Son insatiable désir d'un pouvoir absolu toujours plus vaste, renforcé par ses succès militaires, le privait de tout point de repère dans l'évaluation de sa propre personne et le rendait aveugle à toute réalité. Il introduisit à sa cour le cérémonial des rois de Perse qui symbolisait l'asservissement absolu de tout être humain à la volonté de puissance du despote. Et c'est en lui, un « Hellène », que la mégalomanie barbare des tyrans atteignit sa plus pure expression.

Alexandre fut le premier à transplanter en Europe la royauté de droit divin, le césarisme, qui n'avait jusqu'alors prospéré qu'en terre asiatique, parce que l'État s'y était développé au-delà de toute limite et que les relations profondes entre religion et politique y avaient le plus précocement et pleinement mûri. Mais on ne doit pas en conclure pour autant qu'il s'agit d'une disposition particulière de la race. L'expansion que le césarisme a connue depuis lors en Europe est une preuve évidente que nous avons affaire à une sorte particulière du besoin d'adorer qui dans certaines circonstances similaires peut apparaître chez des hommes de toutes les races et de toutes les nations, même s'il ne faut pas méconnaître le fait que ses formes d'expression dépendent des conditions de la société environnante.

Les Romains aussi ont emprunté le césarisme à l'Orient et l'ont développé d'une façon encore jamais vue auparavant dans un autre pays. Lorsque Jules César se fut imposé par la force comme dictateur de Rome, il

2. Alexander Ular, *Die Politik*, Francfort, s. M. 1906, p. 44.

essaya bientôt d'enraciner son autorité dans l'imaginaire religieux du peuple. Il fit remonter ses origines aux dieux et proclama Vénus ancêtre de sa lignée. Tous ses efforts tendirent à se rendre le maître absolu de l'Empire, et à se proclamer dieu, qu'aucun lien essentiel ne rattachait plus au commun des mortels. On plaça sa statue parmi celles des sept rois de Rome, et ses partisans propagèrent largement la rumeur voulant que l'oracle l'eût désigné comme l'autocrate, seul maître de l'Empire, pour vaincre les Parthes qui jusqu'alors avaient tenu tête aux armées romaines. Son portrait fut transféré au milieu des dieux immortels de la Pompa Circensis. On lui éleva une statue dans le temple du Quirinus sur le socle de laquelle brillait l'inscription : « Au dieu invincible ! » Un collège fut construit à Luperci en son honneur, et des prêtres particuliers furent nommés pour rendre hommage à sa divinité.

Le meurtre de César mit une fin soudaine à ses ambitieux projets, cependant ses successeurs continuèrent son œuvre et, bientôt, l'empereur resplendit de tout l'éclat sacré de la divinité. On lui éleva des autels et lui rendit des hommages religieux. Caligula, qui avait l'ambition de se propulser au rang de Jupiter capitolin, le dieu protecteur le plus élevé de l'État romain, établit les bases de la divinisation des Césars par ces paroles :

> « De la même manière que les hommes, qui gardent moutons et bœufs, ne sont eux-mêmes ni moutons ni bœufs, mais de nature plus élevée que ces derniers, ceux qui sont amenés à régner sur les hommes ne sont pas des hommes comme les autres mais des dieux. »

À vrai dire, les Romains, qui au début ne trouvaient rien à objecter lorsque les chefs de leurs armées se faisaient rendre des hommages divins en Orient ou en Grèce, regimbèrent contre le fait qu'on exigeât la même chose des citoyens romains ; cependant ils s'habituerent tout aussi rapidement à la nouvelle situation que les Hellènes au temps du déclin de leur civilisation, et s'effondrèrent tranquillement dans la lâcheté de leur rabaissement volontaire. Non seulement des foules de poètes et d'artistes clamaient sans cesse à travers le pays les louanges du « divin César », mais aussi le peuple et le Sénat se dévalorisaient dans une humilité rampante et une méprisable servilité. Dans son *Énéide*, Virgile glorifiait « César Auguste » avec servilité, et des légions d'autres écrivains suivaient son exemple. L'astrologue romain Firmicus Maternus, qui vécut sous le règne de Constantin, expliquait dans son ouvrage *De erroribus profanarum religosum* :

> « Seul César ne dépend pas des astres. Il est le maître de tout l'Univers qu'il dirige selon le décret des dieux supérieurs. Lui-même compte au rang des dieux que la Divinité originelle a désignés pour la mise en œuvre et l'accomplissement de tout ce qui advient. »

Les hommages divins rendus aux empereurs byzantins sont encore décelables aujourd'hui dans la signification du mot « byzantin ». À Byzance, le culte religieux rendu à l'empereur culmina dans le Kow Tow, l'antique coutume orientale qui obligeait le commun des mortels à se jeter sur le sol et à toucher la terre de leur visage. L'Empire romain tomba en ruine. La folie des grandeurs de ses souverains qui au cours des siècles avait anéanti toute dignité humaine en leurs millions de sujets, l'abominable exploitation de tous les peuples opprimés, la corruption toujours plus grande dans tout l'Empire avaient usé moralement les hommes, anéanti leur conscience sociale et les avaient privés de toute force de résistance. Aussi, à la longue, ne purent-ils plus repousser les assauts des prétendus Barbares qui menaçaient de tous côtés le puissant Empire. Néanmoins l'« esprit de Rome », comme l'a nommé Schlegel, survécut comme survécut l'esprit du césaro-papisme au-delà du déclin du Grand Empire d'Orient, et infesta peu à peu les forces jeunes et indomptées des peuplades germaniques dont les chefs militaires avaient accepté le funeste héritage des Césars. Et Rome survécut dans l'Église, qui développa le césarisme sous la forme du papisme jusqu'à la plus haute perfection du pouvoir, et tendit avec l'énergie la plus tenace au but qu'elle avait de soumettre l'humanité entière sous le sceptre du souverain pontife.

L'esprit romain animait toutes les aspirations à l'unité politique qui prirent forme dans les puissants empires des Habsbourg, Charles Quint et Philippe II, des Bourbon et des dynasties tsaristes. Certes, le souverain en personne n'est plus vénéré tel un dieu mais il est roi « de droit divin », et jouit de l'hommage muet de ses sujets, auxquels il apparaît comme un être d'une nature supérieure. Le concept du divin a évolué au cours des temps, tout comme le concept d'État a connu des transformations diverses, mais l'essence même de la religion reste intacte tout comme la nature profonde de la politique n'a jamais connu de changement. C'est toujours le principe du pouvoir que les représentants de l'autorité terrestre ou céleste imposent aux hommes, et c'est

toujours le sentiment religieux de dépendance qui force les masses à l'obéissance. Le chef suprême de l'État n'est plus vénéré à l'instar de Dieu dans les temples publics, mais il dit comme Louis XIV : « L'État, c'est moi ! » Mais l'État est la providence terrestre qui veille sur l'homme et guide ses pas afin qu'il ne s'écarte pas du chemin de la loi. C'est pourquoi le défenseur de la puissance étatique n'est que le grand prêtre du pouvoir qui trouve son expression dans la politique comme la vénération de Dieu dans la religion.

Le prêtre est l'intermédiaire entre l'homme et cette puissance supérieure dont le sujet se sent dépendant, et qui pour cette raison en vient à représenter son destin ; cependant, lorsque Volney soutient que la religion ne serait qu'une invention des prêtres, il va trop loin. Car il existait un imaginaire religieux bien avant la présence d'une caste de prêtres. Mais on peut accepter avec quelque certitude l'idée que le prêtre était lui-même, à l'origine, persuadé de la véracité de son savoir, jusqu'à ce que l'idée lui vînt peu à peu du pouvoir illimité que la foi aveugle de ses frères humains et leur crainte sourde plaçaient entre ses mains, et quels privilèges il pouvait en résulter pour lui. Ainsi, la conscience du pouvoir s'éveilla dans son esprit, et avec elle le goût du pouvoir qui grandit d'autant plus que la prêtrise s'épanouissait dans la société comme une caste à part. Et du goût du pouvoir naquit la « volonté de puissance ». Alors se développa dans cette caste une obsession tout à fait particulière, qui la poussa à donner une orientation précise aux sentiments religieux des fidèles et à conférer aux élans de leur foi une forme utile à ses propres aspirations au pouvoir.

Le pouvoir fut d'abord un pouvoir sacerdotal, et dans sa nature profonde il l'est resté jusqu'à nos jours. L'histoire ancienne présente une multitude d'exemples où le rôle du prêtre s'unissant à celui du souverain et du législateur se confondait dans une seule personne. L'étymologie d'innombrables noms de titres seigneuriaux où l'on peut déceler très clairement la fonction sacerdotale de ceux qui les ont portés dans le passé prouve avec certitude l'origine commune du pouvoir religieux et du pouvoir temporel. Lorsque Alexander Ular, dans son brillant essai *la Politique*, soutient que la papauté n'a jamais pratiqué de politique temporelle mais que tous les souverains temporels se sont efforcés d'exercer une politique papale, il enfonce le clou. C'est aussi la raison pour laquelle tous les gouvernements sans distinction de forme ont un certain caractère théocratique de base.

Chaque Église s'efforce de repousser les limites de son autorité et d'implanter toujours plus profondément dans le cœur des hommes le sentiment de dépendance. Mais chaque puissance temporelle est animée du même désir puisqu'il s'agit dans les deux cas d'efforts qui s'exercent dans la même direction. De même qu'en religion Dieu est tout et l'homme n'est rien, en politique l'État est tout, l'homme rien. Les deux préceptes exprimant respectivement les autorités céleste et temporelle, « Je suis le Seigneur ton Dieu » et « Obéis à tes supérieurs », naissent de la même source et sont aussi inséparables que des frère siamois.

Plus l'homme apprenait à vénérer en Dieu la quintessence de la perfection, plus il se rabaissait lui, le véritable créateur de Dieu, à n'être plus qu'un pitoyable ver de terre, vivante incarnation de toute nullité et faiblesse sur la terre. Les théologiens et les érudits ne se sont jamais lassés de lui affirmer qu'il n'était « qu'un pécheur conçu dans le péché », qui ne pouvait être sauvé de la damnation éternelle que par la révélation des commandements de Dieu et leur plus stricte observance. Et tandis que le sujet d'autrefois, ou le citoyen d'aujourd'hui, paraît l'État de toutes les qualités de la perfection terrestre il se rabaissait lui-même au rang d'une marionnette, impuissante et puérile, les légistes autres « théologiens » de l'État ne cessant jamais de lui inculquer l'ignominieuse conviction qu'au fond de son être il était affligé des sombres instincts d'un malfaiteur, qui ne peut être maintenu sur le chemin de la vertu officielle que par la loi émise par l'État.

L'idée du péché originel ne se trouve pas seulement à la base de tous les systèmes des grandes religions mais aussi à la base de chaque forme d'État. L'abaissement complet de l'homme, le fait qu'il croie à la nullité et à la culpabilité de sa propre nature ont depuis toujours constitué la base de toute autorité divine ou temporelle. Le commandement divin « Tu feras ! » et l'ordre du gouvernement « Il faut que tu fasses ! » se complètent au mieux. Le commandement et la loi ne sont que des expressions différentes du même concept.

C'est pour cette raison qu'aucun souverain temporel n'a jamais pu se passer de la religion car elle est la présupposition fondamentale du pouvoir en soi. Lorsque les dirigeants d'un État se sont élevés contre un système religieux particulier, il s'agissait toujours pour eux d'instaurer un autre système, impliquant une autre sorte de foi qui favorisait leurs aspirations au pouvoir. Même les prétendus « souverains éclairés » qui eux-mêmes ne croyaient à rien ne font pas exception à la règle. Frédéric de Prusse pouvait bien affirmer que dans son royaume « chacun pouvait faire son salut à sa manière », il entendait naturellement bien que ce fût à la condition de ne

nuire en aucune façon à son autorité. La si célèbre « tolérance » de Frédéric le Grand aurait eu une tout autre mine si l'idée était venue à ses sujets, ou seulement à une partie d'entre eux, de gagner leur salut en rabaissant son prestige royal, ou en contrevenant à ses lois comme les doukhobors avaient essayé de le faire en Russie.

Napoléon Ier, qui, encore jeune officier de cavalerie, avait qualifié la théologie de « cloaque de toutes les superstitions et de tous les égarements » et pensait que « l'on devrait donner au peuple un manuel de géométrie au lieu d'un catéchisme », changea radicalement de point de vue lorsqu'il se fut imposé comme empereur des Français. Non seulement, comme il le confie lui-même, il a longtemps caressé l'idée de conquérir le monde entier avec l'aide du pape, mais il s'est aussi posé la question de savoir si un État pouvait perdurer sans la religion. À laquelle il donnait lui-même la réponse :

> « La société ne peut exister sans l'inégalité de la propriété, et l'inégalité sans la religion. Un homme qui meurt de faim à côté d'un autre qui a trop mangé pourrait difficilement le supporter s'il n'y avait une puissance qui lui dit : c'est la volonté de Dieu ; ici sur la terre il faut qu'il y ait des riches et des pauvres, mais dans l'au-delà de l'Éternité il en sera autrement. »

La franchise éhontée de ces propos est d'autant plus convaincante qu'ils viennent d'un homme qui lui-même ne croyait en rien, mais possédait néanmoins suffisamment de perspicacité pour reconnaître qu'aucun pouvoir ne pouvait se maintenir s'il n'était pas capable de s'enraciner dans la conscience religieuse des hommes.

La relation étroite existant entre la religion et la politique ne se réduit cependant pas simplement à la période fétichiste de l'État, où le pouvoir public trouvait encore sa plus haute expression en la personne du monarque absolu. Ce serait une amère illusion de croire que le moderne État de droit – ou État constitutionnel – a changé fondamentalement cette relation. Tout comme dans les systèmes religieux plus récents, la notion de divinité est devenue plus impersonnelle et plus abstraite, la représentation de l'État, personnifié dans le monarque, a perdu beaucoup du caractère concret qu'elle avait alors. Mais, même dans ces pays où la séparation de l'Église et de l'État a été officiellement accomplie, les liens intrinsèques entre les pouvoirs temporels et religieux en tant que tels n'ont connu aucun changement. Si ce n'est que les présents détenteurs du pouvoir s'efforcent de capter les élans mystiques de leurs citoyens pour les diriger exclusivement vers l'État afin de ne pas être obligés de partager leur pouvoir avec l'Église.

C'est un fait que les grands pionniers des États constitutionnels modernes ont insisté sur la nécessité du maintien de la religion pour la prospérité du pouvoir de l'État avec autant d'énergie qu'avant eux les défenseurs de l'absolutisme princier. Ainsi, Rousseau, qui avec son *Contrat social* a porté tant de coups mortels au pouvoir absolu, déclarait en toute franchise :

> « Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saintes maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause ; que l'esprit social, qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même ; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. Ainsi le législateur ne pouvant employer la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre.

Voilà ce qui força en tout temps les pères des nations de recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté, et portassent docilement le joug de la félicité publique.

Cette raison sublime, qui s'éleva au-dessus de la portée des hommes vulgaires, est celle dont le législateur met les décisions dans la bouche des immortels, pour entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourrait ébranler la prudence humaine. » [3]

Robespierre suivit les consignes du maître à la lettre et envoya les hébertistes et les « enragés » à l'échafaud puisque, avec leur propagande antireligieuse, qui à proprement parler n'était qu'anticléricale, ils nuisaient au prestige de l'État et sapaient ses fondations morales. Pauvres hébertistes ! Ils étaient d'aussi bons croyants que « l'Incorruptible » et sa congrégation religieuse de Jacobins, si ce n'est que leur besoin de vénérer s'orientaient

3. Jean-Jacques Rousseau, *le Contrat social*, livre 2, chapitre 7.

dans une autre direction et qu'ils ne voulaient reconnaître aucune puissance supérieure à celle de l'État, qui pour eux était la plus sainte. C'étaient de bons patriotes et, lorsqu'ils parlaient de la « nation », ils étaient animés de la même ferveur que les pieux catholiques parlant de Dieu. Mais ce n'étaient pas les législateurs du pays, et par conséquent ils étaient dépourvus de la fameuse « clairvoyance supérieure » qui d'après Rousseau « dépasse le champ de vision de l'homme ordinaire » et dont il faisait prudemment confirmer les décrets de la bouche même de Dieu.

Bien sûr Robespierre possédait cette « clairvoyance supérieure » : il avait le sentiment d'être le législateur de la « République une et indivisible » et, en conséquence, il percevait l'athéisme comme « une disposition aristocratique » dont les adhérents étaient à la solde de William Pitts. Exactement comme les tenants actuels du bolchevisme, pour effrayer leurs fidèles, dénigrent toutes les idées qui ne leur plaisent pas comme « contre-révolutionnaires ». Mais dans les époques agitées une telle stigmatisation pouvait être une menace et signifier « Frappez-le à mort, car il a offensé Dieu ! » De cela aussi les hébertistes durent faire l'expérience, comme tant d'autres avant et après eux. Ils étaient croyants mais leur foi n'était pas celle qu'il fallait, aussi la guillotine devait-elle les aider à regagner le bon chemin.

Dans son grand discours devant la Convention pour la défense de la foi en l'Être suprême, Robespierre ne développa presque aucune idée personnelle. Il se réclama du *Contrat social* de Rousseau, dont il fit un commentaire dans les amples envolées qui lui étaient coutumières. Il sentait la nécessité d'instaurer une religion d'État pour la République française, et le culte de l'Être suprême lui servait, en lui permettant de la placer sous l'égide de la nouvelle déité et de l'auréoler de la volonté divine, à montrer la sagesse de sa politique.

La Convention décida de faire imprimer ce discours dans toute la France et de le faire traduire dans toutes les langues, pour porter un coup mortel à l'abominable doctrine de l'athéisme et faire connaître au monde la profession de la vraie foi du peuple français. Le club des Jacobins à Paris se hâta d'exprimer sa vénération pour l'Être suprême dans un mémoire particulier dont le contenu, comme celui du discours de Robespierre, émanait entièrement de la pensée de Rousseau, et qui avec une sensibilité singulière attirait l'attention sur un certain passage du quatrième tome du *Contrat social* qui exprime ceci :

> « Il y a donc une profession de foi purement civile, dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant la loi. » [4]

La jeune République française venait à peine de naître ; elle n'avait encore aucune tradition et, qui plus est, elle avait surgi de l'effondrement d'un système de gouvernement dont les traditions profondément enracinées étaient encore vivantes dans de larges pans de la population. C'est pourquoi il lui incombait plus qu'à tout autre d'implanter son jeune pouvoir dans la conscience du peuple. Certes, les représentants de ce pouvoir avaient doté le nouvel État de qualités divines, et le culte de la nation promu au rang de nouvelle religion emplissait la France d'un enthousiasme effervescent. Mais cela s'était produit dans le vertige de la Grande Révolution dont les rudes tempêtes devaient fracasser le monde ancien. Seulement, l'ivresse ne pouvait durer éternellement et le moment était à prévoir où la sobriété revenue ferait une place à la réflexion critique. Car quelque chose manquait à cette nouvelle religion – la tradition qui est un des éléments les plus importants dans la structuration de la conscience religieuse. Ce ne fut donc que par raison d'État que Robespierre chassa à nouveau la déesse Raison du temple, pour la remplacer par le culte de l'Être suprême afin de procurer à la « République une et indivisible » le nécessaire halo de la sainteté.

L'histoire récente nous montre aussi des exemples de ce genre. Nous pensons à l'alliance de Mussolini avec l'Église catholique. Robespierre n'avait jamais remis l'existence de Dieu en question, pas plus que Rousseau ne

4. Jean-Jacques Rousseau, *le Contrat social*, livre 2, chapitre 7.

l'avait fait. Mais Mussolini, qui était notoirement athée et avait une haine forcenée pour tout ce qui concernait l'Église, comme tout bon partisan du fascisme, suivant en cela la tradition anticléricale de la bourgeoisie italienne, se révéla d'abord comme un adversaire déclaré de l'Église. Néanmoins, en tant que « théologien » de l'État expérimenté, Mussolini sut très tôt que son pouvoir ne pouvait durer que s'il réussissait à l'ancrer solidement dans le sentiment de dépendance de ses sujets, et à lui conférer extérieurement un caractère religieux. C'est pour cette raison qu'il transforma l'ultranationalisme en une nouvelle religion, et que son égoïsme exclusif et son violent rejet de tous les autres groupes humains ne connurent pas d'idéal plus élevé que l'État fasciste et son prophète, *Il Duce*.

Comme Robespierre, Mussolini eut aussi le sentiment que sa doctrine manquait de tradition, et son nouveau pouvoir de prestige ; cela le rendit prudent. La tradition nationale en Italie n'était pas favorable à l'Église. On n'avait pas encore oublié que la papauté s'était autrefois comportée comme l'adversaire le plus dangereux du mouvement pour l'unité nationale, qui ne put réussir qu'après une lutte ouverte avec le Vatican. Mais les hommes du Risorgimento et les créateurs de l'unité nationale italienne ne faisaient pas de zèle antireligieux. Leur politique était anticléricale parce que l'attitude du Vatican les y contraignait, mais ils n'étaient aucunement athées. Garibaldi, ce farouche ennemi des curés, qui dans la préface de ses Mémoires a écrit ces paroles : « Le prêtre est la personnification du mensonge, mais le menteur est un bandit, le bandit un meurtrier, et je pourrais encore prouver d'autres attributs infâmes du clergé », Garibaldi n'était pas un homme profondément religieux seulement dans ses aspirations à l'unité nationale, c'est toute sa conception de la vie qui trouvait ses racines dans la foi en Dieu. Voici ce qui est énoncé dans le septième des douze articles qu'il présenta au congrès de la Ligue pour la paix et la liberté en 1867 à Genève : « Le Congrès adopte la religion divine et s'engage à aider à sa propagation à toute la terre. »

Et Mazzini, le dirigeant de Jeune Italie, qui après Garibaldi était la personnalité la plus importante du combat pour l'unité nationale italienne, était dans toutes les fibres de son âme profondément croyant. Sa philosophie tout entière était un étrange mélange d'éthique religieuse et d'aspirations politiques nationalistes qui malgré son apparence démocratique était complètement autoritaire. Son slogan « Dieu et le Peuple » symbolisait parfaitement le but auquel il visait car il avait de la nation une représentation religieuse qu'il essayait de fixer dans le cadre d'une Église politique.

Mussolini et avec lui les nombreux dirigeants du fascisme italien ne se trouvaient pas dans cette enviable situation. Ce n'était pas seulement l'Église mais la religion en tant que telle qu'ils avaient combattu avec fureur. Un tel passé était accablant, particulièrement dans un pays où la capitale était depuis des millénaires le centre d'une Église puissante qui avait à sa disposition des milliers d'organismes toujours prêts, sur les ordres venus d'en haut, à ranimer dans le peuple le souvenir du passé de mauvais aloi du chef d'État fasciste. Il était donc conseillé d'être en bons termes avec cette puissance que représentait l'Église. Mais ce n'était pas si simple, car entre le Vatican et l'État italien il y avait le 20 septembre 1870, date à laquelle les troupes de Victor Emmanuel étaient entrées dans Rome et avaient mis fin au pouvoir temporel de l'État du pape. Cependant Mussolini était prêt à tous les sacrifices. Pour acheter la paix avec le Vatican, bien qu'à une échelle des plus réduites, il rétablit l'État papal ; il dédommagea financièrement le pape pour le préjudice que l'on avait causé en son temps à l'un de ses prédécesseurs, reconnut le catholicisme comme religion d'État et livra au clergé une partie considérable des établissements de l'éducation publique.

Ce ne furent sûrement pas des raisons religieuses ou morales qui déterminèrent Mussolini à s'engager ainsi, mais de froides considérations de pouvoir politique. Il avait besoin d'un appui moral pour ses projets impérialistes et devait se soucier tout particulièrement de dissiper la méfiance qu'on lui témoignait à l'étranger. En conséquence, il chercha à établir le contact avec cette puissance ecclésiastique, qui avait bravé toutes les tempêtes au cours des temps et dont l'organisation considérable, englobant le monde entier, pouvait dans certaines circonstances devenir très dangereuse pour lui. Que ces transactions lui aient été profitables est une question qui ne nous concerne pas ici. Mais le fait qu'il revint au « tout-puissant Duce » d'ouvrir à nouveau le portail du Vatican et de mettre fin à l'emprisonnement du pape est un de ces épisodes grotesques de l'histoire qui perpétuera le nom de Mussolini plus qu'aucun autre événement qui s'y rattache.

Même le fascisme dut finir par reconnaître que l'on ne peut établir un pouvoir durable à l'aide de l'huile de ricin, d'assassinats et de pogromes – aussi nécessaires que ces moyens puissent paraître à la politique intérieure

d'un État fasciste. C'est pourquoi Mussolini oublia pour un certain temps le « miracle fasciste » d'où, disait-on, le peuple italien venait de renaître afin que Rome puisse devenir « pour la troisième fois le cœur du monde ». Il chercha à s'attacher une puissance dont la force secrète s'enracinait dans une tradition millénaire et qui pour cette raison était si difficile à ébranler.

En Allemagne, où ils ne possédaient ni le discernement ni la faculté d'adaptation pleine de ruse de Mussolini, et avec une stupide méconnaissance des faits réels, croyant pouvoir modifier la vie entière d'un peuple selon les caprices d'une théorie débile, les dirigeants du fascisme victorieux devaient payer cher leur erreur. Certes, Hitler et ses conseillers intellectuels reconnurent eux aussi que le soi-disant État totalitaire devait être ancré dans les traditions des masses. Mais ce qu'ils appelaient traditions était, d'une part, des chimères produites par leurs cerveaux malades et, de l'autre, des concepts disparus depuis des siècles de la mémoire du peuple. Même les dieux vieillissent et doivent mourir, et être remplacés par d'autres correspondant mieux au besoin de croire du moment. Wotan, avec son œil unique, et l'aimable Freia portant les pommes d'or de la vie ne sont plus que des silhouettes d'ombre d'un très lointain passé, qu'aucun « mythe du XXe siècle »[5] ne peut ramener à la vie. C'est pourquoi cette illusion d'un « nouveau christianisme sur des bases germaniques » était d'une absurdité sans borne et d'une honteuse stupidité.

Ce ne fut en aucune manière le caractère réactionnaire et violent de la politique de Hitler qui incita des centaines de prêtres catholiques et protestants à s'opposer à cette « Gleichschaltung » (neutralité) de l'Église. Ce fut la certitude que cette entreprise insensée ne pouvait mener qu'à un naufrage irréversible, et ils furent assez avisés pour ne pas en assumer la responsabilité, ses conséquences ne pouvant être que funestes pour l'Église. Et ce fut en vain que les dirigeants du IIIe Reich traînèrent les prêtres récalcitrants dans des camps de concentration et qu'ils abattirent avec des méthodes de gangsters aux cours des journées sanglantes de juin des personnalités éminentes du catholicisme allemand. Ils ne purent conjurer la tempête et durent finalement céder. Hitler, qui avait réussi à détruire en quelques semaines le mouvement des travailleurs allemands qui se comptaient par millions, avait trouvé là une première résistance contre laquelle Wotan ne put l'aider.

En Russie, durant la fameuse « dictature du prolétariat », les événements s'agencèrent de façon encore plus grotesque que dans l'Italie fasciste. Lorsque la première édition de cet ouvrage parut en 1936, prévalaient encore dans la « rouge patrie du prolétariat » ces paroles de Marx définissant la religion comme l'« opium du peuple », et la Ligue des athées s'efforçait par tous les moyens d'amener le peuple à ses idées. Depuis lors, le gouvernement russe a rétabli l'Église dans ses droits et reconnu le patriarche Sergueï comme chef de l'Église. La Ligue des athées a été liquidée et ne perturbe plus la paix entre l'État et l'Église. Et qui plus est *l'Internationale* n'est plus l'hymne national du peuple russe. L'internationalisme des anciens bolcheviks a dû laisser la place à des considérations nationalistes, et dans les nouveaux manuels à l'usage de la jeunesse, des despotes tels qu'Ivan le Terrible ou Pierre le Grand sont célébrés comme des défenseurs des intérêts nationaux.

L'Église orthodoxe avec ses millions de croyants, et qui compte aussi de très nombreux adeptes en Roumanie, en Bulgarie, en Serbie et en Grèce, est une alliée de la Russie dans ses aspirations politiques ; sa puissance sait aussi bien que Staline apprécier une froide Realpolitik. À l'instar de Mussolini, ce dernier a lui aussi reconnu avec Voltaire que si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer. Si ce n'est pour le triomphe de l'Église, du moins comme base physiologique de la providence terrestre de l'État, même si cet État s'appelle une *dictature prolétarienne.*

5. Allusion au livre de l'idéologue en chef du parti national-socialiste Alfred Rosenberg.

III. La lutte entre l'Église et l'État

Les principes de base du pouvoir. Chrétienté et État. Le papisme. « La Cité de Dieu » d'Augustin. La Sainte Église. La lutte pour le pouvoir temporel. Grégoire VII. L'effet du pouvoir sur celui qui le possède. Rome et les Germains. La lutte pour Rome. La domination étrangère. Le déclin des civilisations dans les sociétés anciennes. Aristocratie et royauté. Le système féodal et la servitude. Le royaume de France. Charlemagne et la papauté. La lutte entre l'empereur et le pape.

Tout pouvoir est animé du désir d'être unique, car il est dans sa nature de se vouloir absolu et il répugne à toute frontière qui lui rappelle les limites de son influence. Le pouvoir est la conscience agissante de l'autorité. À l'instar de Dieu, il ne peut tolérer d'autres dieux autour de lui. Voilà pourquoi, lorsque des groupes de pouvoir différents apparaissent en même temps ou sont obligés de coexister sur des territoires limitrophes, une lutte pour l'hégémonie se déclare aussitôt. Dès qu'un État possède des forces suffisantes lui permettant de faire de son pouvoir un usage décisif, il ne sera jamais satisfait avant d'avoir acquis la prépondérance sur tous les États voisins et pu leur imposer ses volontés. C'est uniquement lorsqu'il ne se sent pas assez fort qu'il consent aux compromis. Mais à peine se sent-il assez puissant qu'il emploie tous les moyens pour étendre son autorité. Car la volonté d'un pouvoir suit ses propres lois, qu'elle peut masquer mais ne peut jamais nier.

Le désir d'organiser une surveillance universelle et d'articuler mécaniquement toutes les activités sociales, et de les soumettre à une autorité centrale, est un caractère fondamental du pouvoir, peu importe qu'il soit exercé par un monarque absolu des temps anciens ou par un gouvernement d'unité nationale élu constitutionnellement par le peuple, ou qu'il s'agisse des visées centralisatrices d'un parti ayant pour programme la conquête du pouvoir. Le principe d'assujettir toutes les activités sociales à des normes précises et inflexibles est le préalable indispensable à toute volonté de puissance. De là ce penchant pour des symboles extérieurs qui donnent l'illusion d'une unité tangible à l'expression du pouvoir, auréolée d'une grandeur mystique où la muette vénération du brave sujet peut prendre racine. De Maistre a très bien décrit ceci lorsqu'il a dit : « Sans le pape pas de souveraineté ; sans souveraineté pas d'unité ; sans unité pas d'autorité ; sans autorité pas de foi. »

Oui, sans autorité, la foi n'existe pas, l'homme n'a plus le sentiment de dépendre d'une puissance supérieure, en un mot : il n'y a plus de religion révélée. Et la foi augmente avec l'ampleur du territoire sur lequel l'autorité exerce son influence. Les détenteurs du pouvoir sont toujours animés du désir d'étendre leur influence ou du moins, lorsqu'ils ne sont pas en situation de le faire, de donner à leurs sujets l'illusion de l'immensité de cette influence afin de renforcer leur foi. Les titres fabuleux des despotes orientaux en témoignent.

Mais, lorsque la possibilité leur en est offerte, les détenteurs du pouvoir ne se contentent pas de la vanité des titres ; ils essaient plutôt par tous les moyens, de la ruse diplomatique et de la force brutale, d'élargir leur territoire aux dépens d'autres groupes rivaux. Même dans la plus petite parcelle de pouvoir sommeille, comme une étincelle enfouie sous la cendre, la volonté de dominer le monde. Et, même si elle ne se transforme que lors de situations particulièrement favorables en flammes dévorantes, elle reste toujours vivante, ne serait-ce qu'à l'état de désir imaginaire secret. Prenons le portrait du roi Picrochole, tracé par Rabelais dans son *Gargantua* : ce roi, devant l'aimable complaisance de son voisin Grandgousier, se dresse si haut sur ses ergots que, rendu aveugle par les conseils délirants de son conseiller, il se sent déjà devenir un nouvel Alexandre ; ce portrait a un sens profond. Tant que l'homme de pouvoir aperçoit devant lui un territoire qui n'est pas encore asservi à sa volonté, il n'est pas satisfait. Car la volonté de puissance est une exigence qui croît avec chaque succès, et se renforce. La légende d'Alexandre qui s'afflige, et éclate en sanglots parce qu'il ne lui reste plus rien à conquérir de par le monde, a une signification symbolique. Elle nous révèle l'origine essentielle des luttes pour le pouvoir.

Le rêve de construire un empire mondial n'est pas seulement un phénomène historique ancien, c'est le résultat logique de toute mise en œuvre du pouvoir, et il ne se rattache à aucune période précise. Depuis

l'intrusion du césarisme en Europe, la vision d'une puissance mondiale dominante n'a plus jamais disparu de l'horizon politique même si elle s'est profondément transformée du fait de l'apparition de nouvelles conditions économiques. Toutes les grandes tentatives visant à mettre en place une structure de puissance mondiale, telles que l'expansion continue de la papauté et la construction de l'empire de Charlemagne – les deux ambitions qui ont été à l'origine des luttes entre pouvoirs papal et impérial –, la naissance des grandes dynasties en Europe et, plus récemment, la compétition des États nationaux pour la prépondérance mondiale, se sont déroulées suivant le modèle romain. Et, partout, l'union de toutes les forces sociales et politiques s'est réalisée suivant la même démarche caractéristique de la genèse du pouvoir.

Le christianisme avait débuté comme mouvement de masse révolutionnaire et, avec sa doctrine enseignant l'égalité des hommes devant Dieu, savait les fondations de l'État romain. D'où l'atroce persécution de ses adeptes. Ce ne fut pas la nouveauté de cette croyance qui mobilisa les dirigeants romains contre les chrétiens, ce furent les tendances de la doctrine hostiles à l'État qu'ils cherchèrent à faire disparaître. Même après que Constantin eut déclaré le christianisme religion d'État, ces aspirations originelles de la doctrine chrétienne subsistèrent chez les chiliastes et les manichéens pendant encore longtemps, même si ces derniers ne purent par la suite exercer aucune influence décisive sur l'évolution de la chrétienté.

Au IIIe siècle déjà, le mouvement chrétien s'était adapté aux circonstances du moment. L'esprit théologique l'avait emporté sur les aspirations vitales des masses. Le mouvement avait tissé des relations plus étroites avec l'État qu'il avait autrefois dénoncé comme « empire de Satan » et combattu à ce titre, et avait sous son influence acquis des ambitions politiques. Ainsi, du sein de la communauté chrétienne naquit une Église qui préserva fidèlement les idées des Césars concernant le pouvoir, lorsque l'Empire romain tomba en ruine dans la tourmente des peuples en migration.

Le siège des évêques de Rome, au cœur de l'Empire, lui donna dès le début la prépondérance sur toutes les autres communautés chrétiennes. Car Rome resta, même après le déclin de l'Empire, le cœur du monde, son centre, dans lequel l'héritage de dix à quinze civilisations restait vivant et tenait sous son charme le reste du monde. À partir de là, les jeunes forces inutilisées des prétendus Barbares venus du nord, dont le choc impétueux avait ébranlé l'Empire, ces forces furent bridées. La nouvelle doctrine des chrétiens, déjà dégénérée, dompta leur nature rebelle, entrava leur volonté et montra à l'ambition de leurs chefs de nouvelles voies qui offraient à leur goût du pouvoir des perspectives insoupçonnées. Cependant que la papauté en constant devenir ne manqua pas, avec une sûre préméditation, de mettre au service de ses propres projets les énergies inemployées des Barbares ; avec leur aide, elle établit les fondations d'une nouvelle puissance mondiale qui devait pendant des siècles donner à la vie des peuples européens une orientation bien précise.

Lorsque Augustin s'employa à mettre par écrit ses idées dans sa *Cité de Dieu*, la chrétienté avait déjà subi une complète transformation intérieure. D'un mouvement antiétatique, elle était devenue une religion qui approuvait l'État et qui avait intégré une multitude d'éléments étrangers. Néanmoins, la jeune Église brillait encore de tout son éclat. Il lui manquait l'aspiration à devenir une grande puissance politique universelle qui, sûre d'elle-même et avec une entière conviction, tendrait sans hésiter vers une nouvelle hégémonie mondiale. Augustin lui donna ce but. Il ressentait les monstrueux déchirements de son époque ; il voyait comment mille forces s'élançaient dans mille directions différentes, tournoyaient dans un chaos démentiel, et à peine nées se dispersaient à tout vent ou dépérissaient, stériles parce qu'il leur manquait un but et une orientation. Après toutes sortes de controverses, il parvint à la conviction qu'il manquait aux hommes une autorité unifiée qui mettrait fin à toutes les résistances et rassemblerait toutes les forces éparses au service d'un objectif supérieur.

La Cité de Dieu d'Augustin n'avait plus rien de commun avec les enseignements de la chrétienté primitive. C'est précisément pour cette raison que cet ouvrage put devenir la base théorique d'une ample vision catholique du monde qui fit dépendre la rédemption d'une humanité misérable des préoccupations politiques d'une Église. Augustin savait que la suzeraineté de l'Église devait s'enraciner profondément dans la foi des hommes si elle voulait durer. Et il s'efforça de donner à cette foi un fondement qu'aucun sens aigu de la raison ne pût ébranler. Il devint ainsi le fondateur particulier de cette conception théosophique de l'histoire qui ramène tous les événements advenant parmi les peuples de cette terre à la volonté de Dieu, et sur lesquels l'homme ne peut avoir aucune influence.

Durant le premier siècle, la chrétienté n'avait-elle pas déclaré la guerre aux idées fondatrices de l'État romain et à ses institutions, et ne s'était-elle pas attiré les persécutions de cet État ? Augustin proclamait que le Christ n'était pas tenu de s'opposer au mal dans ce monde, que « tout ce qui est terrestre est transitoire » et que « la paix véritable n'a sa demeure qu'au ciel ». Par conséquent, le vrai croyant « ne doit pas condamner la guerre, mais la considérer plutôt comme un mal nécessaire que comme une punition imposée aux hommes par Dieu. Car la guerre est comme la peste, la famine et tous les autres maux : une "visitation" de Dieu pour éprouver les hommes, pour les rendre meilleurs et les préparer au salut ».

Mais, pour rendre compréhensible aux hommes le règne de Dieu, un pouvoir visible est nécessaire, par lequel Dieu peut manifester sa sainte volonté et ramener les pécheurs dans le droit chemin. Aucune puissance temporelle n'est compétente pour cette tâche, car le royaume terrestre est le royaume de Satan, qui doit être vaincu pour que l'homme puisse accomplir son salut. Seule la *Una Sancta Ecclesia*, l'Église une et sainte, est destinée à cette tâche sublime et a été désignée par Dieu lui-même. L'Église est l'unique et véritable représentante de la volonté de Dieu sur la terre, la main ordonnatrice de la providence qui seule agit selon le Bien, car elle est éclairée par l'esprit de Dieu.

Selon Augustin, tous les événements humains doivent s'accomplir en six grandes périodes, dont la dernière a commencé avec la naissance du Christ. En conséquence, les hommes doivent apprendre que la fin des temps est proche. C'est pourquoi l'établissement de la « cité de Dieu » sur la terre sous la conduite de l'Église apostolique est si impérativement nécessaire pour arracher les âmes à la damnation et préparer les hommes à l'avènement de la Jérusalem céleste. Parce que l'Église est seule annonciatrice de la volonté de Dieu, elle se doit d'être intolérante, car l'homme par lui-même ne sait pas où se trouvent le Bien et le Mal. Elle ne doit pas faire la plus petite concession au raisonnement logique, car toute science est vaine et la sagesse de l'homme ne peut prévaloir devant Dieu. De sorte que la foi n'est pas un moyen pour atteindre une fin, mais une fin en soi ; on doit croire pour croire et ne pas se laisser entraîner par l'illusion de la raison hors du droit chemin. Car ces paroles attribuées à Tertullien : « *Credo quia absurdum est* » (Je le crois parce que c'est contraire à la raison) sont justes et peuvent seules libérer l'homme des griffes de Satan.

La philosophie d'Augustin a dominé la chrétienté pendant des siècles. Seul Aristote a joui durant tout le Moyen Âge d'une semblable autorité. Augustin avait inculqué aux hommes la croyance en un destin inévitable, et avait amalgamé cette croyance aux efforts d'unification politique de l'Église, qui avait le sentiment de devoir restaurer l'hégémonie perdue du césarisme pour la mettre au service d'une cause infiniment supérieure.

Les évêques de Rome avaient maintenant un objectif qui ouvrait à leur ambition de larges perspectives. Mais, avant que ce but ne fût atteint et l'Église convertie en un puissant outil de pouvoir politique, il fallait persuader les chefs des communautés chrétiennes restantes du bien-fondé de ces efforts. Tant que cela ne fut pas réalisé l'hégémonie du pape resta un rêve ; l'Église devait d'abord être unie elle-même avant de pouvoir penser à imposer sa volonté aux dirigeants temporels.

Cette tâche ne fut pas aisée, car les communautés chrétiennes restèrent pendant longtemps de simples groupes dispersés qui nommaient eux-mêmes leurs prêtres et leurs chefs et pouvaient les révoquer s'ils n'étaient pas à la hauteur de leur fonction. De plus, chaque communauté avait les mêmes droits que toutes les autres. Elle s'occupait de ses propres affaires et les réglait comme elle l'entendait, restant maîtresse chez elle. Les questions qui dépassaient la compétence des groupes locaux étaient tranchées par un synode régional ou une assemblée ecclésiastique librement élue par les communautés. En matière de foi, cependant, seul le concile œcuménique pouvait prendre des décisions.

L'organisation primitive de l'Église était assez démocratique, et sous cette forme elle était beaucoup trop souple pour servir de base aux desseins politiques de la papauté. Cependant, les évêques des communautés les plus importantes obtinrent une plus grande considération due à l'ampleur de leur sphère d'influence. Par les décisions canoniques du concile de Nicée, en 381, il leur fut accordé un certain droit de contrôle sur les chefs des communautés plus petites, accompagné du titre de métropolite ou archevêque. Cependant les droits du métropolite de Rome ne dépassaient pas ceux de ses confrères ; il n'avait aucune possibilité de s'immiscer dans leurs affaires. Et même, pendant un certain temps, il resta dans l'ombre du métropolite de Constantinople.

La tâche des évêques de Rome s'accompagnait donc de grandes difficultés qu'ils n'étaient pas tous aptes à affronter, et des siècles s'écoulèrent avant que leur autorité ne pût s'imposer auprès de la majorité du clergé. Cela

fut d'autant plus difficile que les évêques des pays isolés dépendaient très souvent, en ce qui concernait leurs compétences et droits féodaux, des représentants du pouvoir temporel. Les évêques de Rome n'en poursuivirent pas moins leur objectif avec méthode, et une persévérance pleine de ruse, sans beaucoup se soucier du choix des moyens utilisés tant qu'ils leur promettaient le succès.

Avec quelle désinvolture les occupants du Saint-Siège mirent le cap sur leur objectif, l'usage habile qu'ils firent des douteuses « décrétales isidoriennes » nous le prouve – ces décrétales que Ranke, l'historien connu, décrit comme un document « très consciemment et savamment élaboré, mais de toute évidence faux », et nous ne saurions guère remettre ce jugement en question aujourd'hui. Mais, avant que la possibilité d'une falsification ne fût admise, ces documents avaient déjà joué leur rôle. C'est sur leur autorité que le pape fut confirmé dans son rôle de vicaire de Dieu sur la terre, successeur de Pierre, auquel les clés du paradis avaient été confiées. Le clergé dans son entier fut soumis à sa volonté et il reçut le pouvoir de réunir des conciles dont il lui appartenait d'accepter ou de rejeter les décisions. Surtout, c'est grâce aux fausses décrétales isidoriennes qu'il fut proclamé que tous les litiges entre les États temporels et le clergé seraient en dernière instance tranchés par le pape. De sorte que le clergé devait échapper complètement à la juridiction du pouvoir temporel pour être d'autant plus fermement rattaché au siège papal. Des tentatives de ce genre avaient déjà eu lieu auparavant. Ainsi, l'évêque romain Symmaque (498-514) avait expliqué que l'évêque de Rome n'était responsable qu'envers Dieu, et vingt ans avant l'apparition des décrétales d'Isidore le concile de Paris (829) déclarait que le roi était assujetti à l'Église et que le pouvoir du prêtre prévalait sur tout autre pouvoir temporel. Par ces décrets falsifiés, l'Église parvenait à légitimer ses revendications.

Avec Grégoire VII (1073-1085) commença la véritable suzeraineté de la papauté, l'ère de l'Église triomphante. Il fut le premier qui, tout à fait ouvertement et sans restriction, fit valoir les prérogatives inaliénables de l'Église sur le pouvoir temporel après avoir, bien avant son accession au siège papal, travaillé en ce sens avec une persévérance à toute épreuve. Avant tout, il accomplit à l'intérieur de l'Église elle-même des changements décisifs afin d'en faire l'instrument de ses ambitions. Son impitoyable sévérité fit que le célibat des prêtres, qui déjà avant lui avait souvent été évoqué, mais n'avait jamais pu être adopté, était maintenant appliqué. De cette manière, il se créa une armée internationale que n'entravait plus aucun lien intime avec le monde et dont le moindre soldat avait le sentiment de représenter la volonté papale. Les paroles bien connues selon lesquelles « l'Église ne pourrait se libérer de son asservissement temporel tant que les prêtres ne se seraient pas libérés des femmes » montrent clairement quel objectif il poursuivait avec cette réforme.

Grégoire était un politique retors et des plus avertis, qui était fermement convaincu du bon droit de ses ambitions. Dans ses lettres à Hermann de Metz, il développe clairement sa philosophie, se réclamant principalement de *la Cité de Dieu* d'Augustin. Postulant que l'Église a été instaurée par Dieu lui-même, il conclut que dans chacune de ses décisions se révèle la volonté de Dieu ; et le pape, en tant que représentant de Dieu sur la terre, est l'émissaire de cette sainte volonté. Si bien que lui désobéir est désobéir à Dieu. Tout pouvoir temporel n'est que l'œuvre dérisoire de l'homme, ce qui est clairement prouvé par le fait que l'État a fait disparaître l'égalité entre les hommes et ne trouve son origine que dans la force brutale et l'injustice. Tout roi qui ne se soumet pas sans restriction aux commandements de l'Église est un « esclave du Diable et un ennemi de la chrétienté ». Dieu a placé le pape au-dessus de tous les rois parce que seul il peut savoir ce qui est utile aux hommes, car l'esprit du maître l'éclaire. C'est la tâche de l'Église de rassembler l'humanité dans une grande communauté où seule règne la loi de Dieu qui se révèle aux hommes par la voix du pape.

Grégoire lutta avec toute l'intolérance de son caractère violent pour la réalisation de ces objectifs et, lorsque pour finir il devint la victime de sa propre politique, il n'en avait pas moins réussi à établir la suprématie de l'Église et à en faire l'acteur le plus puissant de l'histoire européenne.

Ses successeurs immédiats ne possédaient ni l'austérité monacale ni l'immense énergie de Grégoire et subirent plus d'un échec dans leur lutte contre le pouvoir temporel. Ce fut avec Innocent III (1198-1216) que le sceptre papal revint à un homme qui non seulement était animé de la même conviction et de la même volonté inflexible que Grégoire, mais qui par ses dons naturels le dépassait de beaucoup.

Innocent III a porté l'Église au niveau le plus élevé et a développé son pouvoir à un degré encore jamais atteint. Il régna sur ses cardinaux avec l'humeur despotique d'un autocrate qui n'a de compte à rendre à personne, et traitait les représentants du pouvoir temporel avec une outre-cuidance qu'aucun autre de ses prédécesseurs

n'aurait jamais osé montrer. Au patriarche de Constantinople, il écrivit ces orgueilleuses paroles : « Dieu n'a pas seulement laissé le gouvernement de l'Église à Pierre, il l'a aussi appelé à régner sur le monde entier. » Et aux ambassadeurs du roi français Philippe Auguste, il dit : « Au souverain seul est donné le pouvoir terrestre, mais le prêtre règne aussi sur le ciel. Le prince a seulement le pouvoir sur les corps de ses sujets, alors que le prêtre a aussi le pouvoir sur l'âme des hommes. C'est pourquoi le sacerdoce se situe d'autant plus au-dessus du pouvoir temporel que l'âme est au-dessus du corps qu'elle habite. »

Innocent imposa sa volonté à toute la politique temporelle en Europe ; il ne s'immisça pas seulement dans toutes les affaires dynastiques, il intervint même dans les mariages des souverains et les obligea à la séparation quand une alliance ne lui convenait pas. Il régna en souverain véritable sur la Sicile, Naples et la Sardaigne ; la Castille, le Léon, la Navarre, le Portugal et l'Aragon lui étaient tributaires. Ses volontés étaient respectées en Hongrie, en Bosnie, en Bulgarie, en Pologne, en Bohême et dans les pays scandinaves. Il se mêla des querelles entre Philippe de Souabe et Otto IV à propos de la couronne impériale allemande, et l'attribua à Otto, et la reprit aussi à ce dernier pour finalement la donner en fief à Frédéric II. En conflit avec le roi anglais Jean sans Terre, il lança un interdit sur son royaume et força non seulement le roi à une entière soumission mais le contraignit même à recevoir en fief son propre royaume des mains du pape, afin qu'il lui versât le tribut exigé pour la grâce qu'il lui accordait.

Innocent avait le sentiment d'être pape et César en une seule personne, et ne voyait dans les souverains temporels que des vassaux qui lui étaient tributaires. En ce sens, il écrivit au roi d'Angleterre : « Dieu a fondé le sacerdoce et la royauté sur l'Église afin que le sacerdoce soit royal et la royauté sacerdotale comme il ressort des *Épîtres* de Pierre et des lois de Moïse. C'est pourquoi le roi des rois "en a élevé un" au-dessus des autres qu'il a nommé son vice-roi sur la terre. » Avec l'introduction de la confession orale et de l'ordre des moines mendiants, Innocent se donna un pouvoir d'une portée monstrueuse. De plus, il utilisait son arme principale, l'excommunication, qu'il faisait tomber avec une impitoyable détermination sur des pays entiers pour faire plier les souverains. Dans le pays frappé d'excommunication, toutes les églises restaient fermées, aucune cloche n'appelait les croyants à la prière, il n'y avait plus ni baptême ni mariage, on n'entendait plus les confessions, on n'administrait plus l'extrême-onction aux mourants. Plus aucun mort n'était enseveli en terre sanctifiée. On peut imaginer quelle impression terrifiante pouvait produire une telle situation sur l'esprit des hommes à une époque où la foi comptait par-dessus tout.

De même qu'Innocent ne tolérait autour de lui aucune puissance aux droits égaux aux siens, il ne tolérait aucune doctrine s'éloignant un tant soit peu des pratiques de l'Église, fût-elle entièrement imprégnée de l'esprit chrétien. L'effroyable croisade contre les hérétiques dans le sud de la France, qui transforma en désert l'un des pays les plus florissants d'Europe, en est un témoignage sanglant. L'esprit despotique de cet homme épouvantable ne reculait devant aucun moyen quand il s'agissait d'assurer l'autorité illimitée de l'Église. Et pourtant il n'était lui aussi que l'esclave d'une idée fixe, qui retenait son esprit prisonnier et le rendait étranger à toute considération humaine. L'obsession du pouvoir le rendait solitaire et misérable, et lui devint fatale comme à la plupart de ceux qu'elle habite. Ainsi parlait-il une fois de lui-même : « Je n'ai pas le loisir de m'occuper d'autres choses que temporelles – c'est à peine si je trouve le temps de respirer. En vérité je dois tellement vivre pour les autres que je suis devenu étranger à moi-même. »

C'est la secrète malédiction du pouvoir que de devenir fatal aussi bien pour ses victimes que pour ceux qui le détiennent. L'idée insensée de devoir vivre pour quelque chose qui s'oppose au sentiment humain normal est en elle-même incompréhensible ; elle transforme peu à peu l'homme de pouvoir en un automate sans âme, né de son propre esprit malfaisant après qu'il a forcé tous ceux qui étaient soumis à sa violence à exécuter mécaniquement ses volontés. Il y a quelque chose qui s'apparente à la marionnette dans la nature du pouvoir et qui émane de sa propre inhumanité, condamnant tout ce qu'il touche à se fixer en formes rigides. Et ces formes survivent dans la tradition, même lorsque la dernière étincelle de vie est éteinte en elles, et pèsent comme un cauchemar sur l'esprit qui se soumet à leur influence.

Les peuples germaniques et après eux les peuples scandinaves, qui avaient été le plus longtemps épargnés par les influences néfastes du césarisme romain, durent aussi en faire l'expérience à leur détriment. Même lorsque les Romains eurent soumis les pays germaniques depuis le Rhin jusqu'à l'Elbe, leur autorité ne s'étendait guère que sur les territoires de l'Ouest. À l'est, en raison du caractère inhospitalier des régions couvertes de forêts et

de marécages, ils n'avaient pas eu l'occasion de consolider leur autorité. Lorsqu'une conspiration des tribus allemandes anéantit presque entièrement l'armée romaine dans la forêt de Teutoburg et que la plupart des places fortes de ces conquérants étrangers furent détruites, leur domination cessa pratiquement d'exister. Même les trois expéditions conduites par Germanicus contre les tribus germaniques n'y purent rien changer.

Mais, à cause de l'influence romaine, un ennemi bien plus dangereux pour les Germains était apparu dans leur propre camp, auquel, et leur chef en particulier, ils se rendirent très tôt. Les peuplades germaniques, dont les territoires habités s'étendirent pendant longtemps du Danube à la mer du Nord, et du Rhin jusqu'à l'Elbe, jouissaient d'une assez grande indépendance. La plupart des tribus étaient déjà sédentarisées lorsqu'elles entrèrent en contact avec les Romains. Elles restaient encore nomades dans les seules régions orientales. D'après des comptes rendus romains, et d'autres sources plus récentes, il apparaît que l'organisation sociale des Germains était encore très primitive. Les tribus étaient composées de familles unies par les liens du sang ; en règle générale, une centaine de ces familles vivaient ensemble sur une même partie du pays dans des habitations éparses, d'où ce nom de « centurie ». Dix ou vingt de ces centuries formaient une tribu dont le territoire était défini comme district (*gau*). De l'union de plusieurs tribus naissait un peuple. Les centuries se partageaient le territoire entre elles, et on changeait périodiquement la répartition des terres, tant et si bien que la propriété privée du sol n'était pas de longue durée ; les biens personnels se limitaient simplement aux armes, aux outils qu'on avait soi-même fabriqués, et aux objets d'usage quotidien. L'agriculture était principalement pratiquée par les femmes et les esclaves. Une partie des hommes s'en allait souvent en expédition, à la guerre ou en quête de rapine, tandis que l'autre partie, en alternance, restait à la maison et veillait au maintien de l'ordre et de la justice.

Toutes les questions importantes étaient débattues dans une assemblée générale du peuple ou « Thing ». Tous les hommes libres et aptes à porter les armes participaient à ces assemblées. Selon la règle, elles se tenaient durant la nouvelle et la pleine lune. On réglait aussi les litiges devant ces assemblées, et on y élisait les chefs de l'administration publique ainsi que les chefs de guerre. Pour être éligible, dans les premiers temps, seules les capacités et l'expérience personnelle entraient en ligne de compte. Mais, plus tard, et en particulier lorsque les liens avec les Romains furent devenus plus fréquents et plus étroits, on choisissait les prétendus « premiers » ou « princes » dans les rangs des familles le plus en vue qui, grâce aux plus grandes parts de butin, aux tributs et cadeaux reçus pour des services réels ou supposés rendus à la communauté, étaient peu à peu parvenues à un certain niveau de prospérité leur permettant d'entretenir une suite de guerriers chevronnés, ce qui bien entendu leur valait certaines prérogatives.

Plus les Germains étaient au contact des Romains, plus ils devenaient réceptifs à cette influence étrangère. Il n'aurait guère pu en être autrement car la culture et les connaissances techniques des Romains étaient sous tous les aspects bien supérieures. Beaucoup de tribus étaient déjà entrées en migration avant la conquête de la Germanie par les Romains, et les gouvernants romains leur avaient attribué des territoires, en échange de quoi elles devaient s'engager au service des armées romaines. En fait, les soldats germains jouèrent un rôle important dans la conquête de la Gaule. Jules César avaient recruté beaucoup de Germains pour son armée et était toujours lui-même entouré d'une garde à cheval de 400 guerriers germains.

Beaucoup de descendants de Germains, qui avaient été au service des Romains, revenaient plus tard dans leur patrie et utilisaient le butin qu'ils avaient gagné et l'expérience qu'ils avaient acquise auprès d'eux pour presser leurs compatriotes de se mettre à leur service. Ainsi, l'un d'entre eux, Marbod, réussit à étendre sa domination pendant un temps sur nombre de tribus allemandes, et à soumettre à son autorité tous les pays entre l'Oder et l'Elbe jusqu'à la mer Baltique. Et même Hermann le Libérateur (ou Arminius en latin) succomba à la funeste influence de la volonté de puissance des Romains et, après son retour, il essaya de l'exercer sur ses propres compatriotes. Marbod et Hermann n'avaient pas vécu en vain à Rome ; ils y avaient appris de quel immense attrait était le pouvoir pour les hommes ambitieux.

Les aspirations de Hermann au pouvoir politique, qui se firent encore plus nettes après l'anéantissement de l'armée romaine, éclairent la libération de la Germanie d'un jour quelque peu singulier. Il se révéla très tôt que le noble Chérusque n'avait pas seulement appris à Rome l'art supérieur de la guerre, mais aussi que l'habileté politique des Césars avait donné un grand élan à son ambition, qui se développa très vite en une dangereuse volonté de puissance. Empli de ses projets, il s'arrangea par tous les moyens pour que la fédération des Chérusques, des Chattes, des Marse et des Bructiens survive à la défaite des légions romaines dans la forêt

de Teutoburg. Après le retrait final des Romains, il entra bientôt dans une guerre sanglante avec Marbod dont l'enjeu était tout simplement la souveraineté du pouvoir en Germanie. Lorsque le désir de Hermann, déjà chef élu des Chérusques, de s'imposer aussi comme le roi des autres tribus devint de plus en plus clair, il fut perfidement assassiné par des gens de sa propre parenté.

Du reste, dans leur combat contre Rome, les Germains n'étaient pas du tout unis. Il y avait dans les familles nobles des partisans des Romains. Un grand nombre d'entre eux avaient reçu de Rome honneurs et distinctions et avaient même accepté la citoyenneté romaine, et même après la bataille de la forêt de Teutoburg, dite « Hermannschlacht », ils adhéraient encore fermement à Rome. Flavus, le propre frère de Hermann, en faisait partie ainsi que son beau-père Segeste, qui avait livré aux Romains sa propre fille Thusnelda, l'épouse de Hermann. De ce même côté, le gouverneur romain Varus avait été informé du complot qui se tramait contre lui ; seulement, la confiance qu'il avait en Hermann, qui en raison de sa fiabilité avait été fait chevalier romain, était si illimitée qu'il méprisa tous les avertissements et tomba aveuglément dans le piège que lui avait tendu Hermann. Sans cet abus de confiance, commis avec une si perverse hypocrisie, la si célèbre bataille de libération de la forêt de Teutoburg n'aurait jamais eu lieu, que même Félix Dahn, un des historiens allemands les mieux disposés à l'égard des Germains désigne comme « la plus déloyale trahison du droit des peuples ». On ne peut guère faire de reproches aux tribus germaniques qui avaient participé à ce complot pour se libérer du joug d'une domination étrangère haïe. Mais, en ce qui concerne Hermann, cet abus de confiance est doublement méprisable, car la destruction de l'armée romaine ne devait être pour lui que l'un des moyens d'atteindre son ultime but politique qui devait être d'imposer un nouveau joug aux peuples qui venaient d'être libérés.

Car, encore une fois, la nature de toutes les aspirations au pouvoir politique veut que ceux qu'elle habite ne reculent devant aucun moyen laissant espérer le succès, même si ce dernier doit être obtenu par la trahison, les manœuvres méprisables et intrigues hypocrites. Cette maxime qui veut que la fin sanctifie les moyens a toujours été l'article de foi de tous les pouvoirs politiques et n'avait pas besoin d'être inventée par les jésuites. Tous les conquérants assoiffés de pouvoir, tous les politiciens lui ont été fidèles, qu'ils aient été sémites et germains, romains et mongols ; car la basse des moyens est aussi intimement attachée au pouvoir que la putréfaction à la mort.

Lorsque, plus tard, les Huns envahirent l'Europe, provoquant une nouvelle migration des peuples, des tribus germaniques toujours plus nombreuses dévalèrent vers le sud et le sud-ouest du continent et partout elles entrèrent en contact avec les Romains et s'enrôlèrent en masse dans les légions romaines. Les armées romaines débordant de soldats germaniques, il était inévitable que l'un d'entre eux, Odoacre, en l'an 476, finît par détrôner l'empereur romain et se fit nommer lui-même à sa place par ses soldats. Jusqu'à ce que lui aussi, après des années de combats sanglants, fût renversé par Théodoric, le roi des Ostrogoths, qui le poignarda de sa propre main au cours d'un festin où il l'avait convié pour fêter le traité de paix qu'ils venaient de conclure.

À ces époques de l'histoire, tous les États qui furent créés par les armes s'inspiraient du césarisme – le royaume des Vandales, des Ostrogoths, des Wisigoths, des Lombards, des Huns –, et ceux qui les avaient fondés avaient le sentiment d'être les héritiers de Rome. Mais dans cette lutte pour Rome, et pour ce que Rome possédait, les anciennes institutions et les mœurs tribales germaniques, qui ne signifiaient plus rien dans cette nouvelle situation, tombèrent en désuétude. Il est vrai que certaines tribus isolées apportèrent avec elles leurs coutumes anciennes dans le monde romain, mais elles s'atrophèrent et disparurent car elles n'avaient plus le terreau social qui seul leur aurait permis de prospérer.

Cette évolution s'accomplit d'autant plus vite que, depuis longtemps déjà avant le début des migrations proprement dites, des changements assez profonds avaient eu lieu dans les manières de vivre des tribus germaniques. Ainsi, Tacite parle déjà d'une nouvelle façon de répartir les terres suivant l'importance des diverses familles, une pratique dont César ne fait pas encore mention. De même que la gestion des affaires publiques offrait déjà une nouvelle image, l'influence des soi-disant nobles et chefs de guerre avait grandi partout. Toutes les questions d'importance sociale étaient d'abord débattues au cours d'assemblées particulières regroupant les nobles, et seulement alors présentées aux assemblées populaires (les Things), auxquelles néanmoins incombaient les dernières décisions. Mais les gens que les nobles disposaient à leur suite et qui souvent habitaient avec eux et partageaient leur table devaient naturellement leur procurer une plus grande influence dans les assemblées du peuple. La façon dont cela fonctionnait apparaît clairement dans ce passage de Tacite :

> « Il s'attire une vie de disgrâce et de honte celui qui ne suit pas son seigneur au combat jusqu'à la mort. Le défendre, le protéger et même le créditer de ses propres faits héroïques passe pour le devoir suprême du guerrier. Le prince combat pour la victoire, le vassal pour son seigneur. »

Le contact permanent avec le monde romain devait naturellement agir en retour sur les structures sociales des peuplades germaniques, et en particulier chez les soi-disant nobles il éveilla et nourrit un goût du pouvoir qui peu à peu entraîna une recomposition des conditions sociales. Lorsque plus tard les grandes migrations commencèrent, une partie considérable de la population germanique avait déjà été gagnée par les idées et les institutions romaines. Les organisations étatiques nouvelles, nées des grandes migrations des peuples et tribus, ne pouvaient qu'accélérer le dépérissement interne des anciennes institutions.

Partout en Europe surgirent de nouvelles structures de domination étrangère, où les vainqueurs formaient une classe de privilégiés qui imposaient leur volonté à la population du pays et menaient une existence de parasites à ses dépens.

Après leur victoire, les envahisseurs se partageaient de larges territoires dans les pays conquis et exigeaient un tribut des habitants et, ce faisant, les chefs de guerre ne pouvaient que favoriser les gens de leur suite. Parce que le nombre des conquérants, relativement petit, ne leur permettait plus de vivre regroupés en larges familles selon la tradition, mais les obligeait bien plus à se disperser à travers tout le pays pour maintenir leur pouvoir, les liens anciens de la consanguinité, qui naissaient d'une vie de familles en étroite communauté, se relâchèrent de plus en plus. Les coutumes anciennes tombèrent peu à peu en désuétude, pour faire place à de nouvelles formes de vie en société.

L'assemblée du peuple, la plus importante institution des tribus germaniques, où l'on débattait et prenait des décisions au sujet de toutes les affaires publiques, perdit toujours plus de son ancien caractère. La cause de ce changement fut d'abord l'extension des territoires, mais en même temps le fait que les princes et les chefs de guerre en recevaient des droits toujours plus importants qui, en toute logique, se transformaient en pouvoir régalien. Et les rois à leur tour, grisés par le prestige de Rome, ne tardaient pas à abolir les derniers restes des vieilles institutions démocratiques qui ne pouvaient que gêner l'expansion de leur propre pouvoir.

De même, l'aristocratie dont on discerne très tôt les débuts chez les Germains acquit une toute nouvelle importance sociale grâce aux riches propriétés terriennes qui lui étaient revenues à titre de butin dans les pays conquis. Avec les nobles des peuples soumis que, pour de bonnes raisons, le maître étranger prenait à son service – leur supériorité culturelle ne pouvant lui être qu'utile –, les représentants de cette nouvelle aristocratie n'étaient en premier lieu que les vassaux des rois qu'ils devaient servir à la guerre. En dédommagement, ils recevaient de riches fiefs aux dépens des vaincus.

Cependant, le système féodal, qui commençait par enchaîner la noblesse au pouvoir royal, contenait déjà en germe ce qui allait rendre cette dernière dangereuse pour lui. Le pouvoir économique, qui peu à peu grâce à ce système passait aux mains de la noblesse, éveilla chez elle de nouvelles convoitises et ambitions, qui poussèrent ses représentants à adopter une attitude personnelle non favorable aux aspirations centralisatrices du pouvoir royal. Les nobles répugnaient à rester éternellement de simples membres de la suite du roi. Le rôle du « grand seigneur », qui règne à sa guise sur son domaine sans être obligé d'obéir aux directives d'un supérieur, leur convenait davantage, et surtout ouvrait de meilleures perspectives pour l'extension de leur propre pouvoir. Car la volonté de puissance les habitait aussi et les poussait à jeter dans la balance leur force économique pour s'opposer au pouvoir grandissant de la royauté.

De fait, les seigneurs féodaux, qui avec le temps avaient acquis le rang de princes, d'importance plus ou moins grande, réussirent pendant longtemps à maintenir le roi dans une certaine complaisance à leur égard. Ainsi, apparut en Europe une nouvelle classe de parasites qui n'avait plus aucune véritable relation avec le peuple, et cela d'autant moins que les envahisseurs étrangers n'étaient plus liés par le sang aux peuplades soumises. De la guerre et des conquêtes naquit une nouvelle forme d'esclavage qui pendant des siècles marqua de son empreinte la vie sociale des régions agraires. À cause de l'insatiable avidité du noble propriétaire terrien, le paysan fut acculé à une misère toujours plus profonde et, de façon générale, c'est à peine s'il était encore considéré comme un être humain, et les dernières libertés qui lui restaient encore d'autrefois lui furent enlevées.

Cependant, la domination exercée sur des peuples étrangers ne fait pas seulement des ravages sur les populations soumises, elle dissout aussi les relations essentielles entre les conquérants eux-mêmes et détruit leurs anciennes traditions. Le pouvoir qu'au début ils n'imposaient par la force qu'aux populations soumises, ils l'étendirent aussi aux couches les plus pauvres de leurs propres tribus qui s'enfoncèrent peu à peu elles aussi dans la servitude. Ainsi, la volonté de puissance étouffa avec une détermination impitoyable le désir de liberté et d'indépendance qui autrefois était si profondément enraciné dans les tribus germaniques. Du fait de l'expansion de la chrétienté et des relations devenues plus étroites entre les conquérants et l'Église, cette évolution funeste s'accéléra encore, car la nouvelle religion étouffa les dernières étincelles de rébellion et habitua les hommes à s'accommoder des circonstances imposées.

Parmi les royaumes nouvellement fondés qui prenaient leur essor dans différentes parties de l'Europe, le royaume des Francs devint le plus important. Après que le Mérovingien Clovis, roi des Francs Saliens, eût infligé au gouverneur romain Syagrius une défaite décisive lors de la bataille de Soissons, en 486, il put s'emparer de toute la Gaule sans rencontrer une résistance digne d'être mentionnée. Comme à tout autre affamé de pouvoir, l'appétit lui vint dès qu'il y eut goûté. Non seulement il s'employa à consolider son royaume de l'intérieur mais il saisit aussitôt toutes les occasions d'élargir ses frontières. Dix ans après sa victoire sur les Romains, il battit l'armée des Alamans à Zülpich et annexa leur royaume. À cette époque-là, eut lieu aussi sa conversion au christianisme qui ne fut inspirée par aucune conviction personnelle profonde mais uniquement par des considérations d'ordre politique.

De cette manière naquit en Europe une puissance temporelle d'un nouveau type. L'Église, qui non sans raison croyait que le roi des Francs pouvait lui rendre service contre ses nombreux ennemis, fut bientôt prête à faire alliance avec lui, d'autant plus que sa position était affaiblie par la défection des Ariens et à Rome même menacée par de dangereux opposants. Clovis, le plus cruel et déloyal des individus qui fût jamais monté sur un trône, se rendit bientôt compte qu'une telle alliance ne pouvait que servir les projets qu'il entreprenait avec toute la ruse de son caractère perfide. Ainsi, il se fit baptiser à Reims et nommer par l'évêque « roi très chrétien ». Ce qui pourtant ne l'empêcha pas de chercher à atteindre ses buts par des moyens on ne peut moins chrétiens. Pourtant l'Église s'accommoda de ses sacrilèges sanglants, contre lesquels elle ne pouvait agir, si elle voulait mettre Clovis au service de sa propre puissance.

Mais lorsque plus tard les successeurs de Clovis ne furent plus que des souverains fantoches, et que le pouvoir fut passé aux mains de ceux qu'on appelait les « maires du palais », une fonction devenue héréditaire avec Pépin d'Herstal, le pape conspira avec le petit-fils de ce dernier, Pépin le Bref, auquel il conseilla de se proclamer lui-même roi. Alors Pépin plaça les derniers Mérovingiens dans un monastère et devint le fondateur d'une nouvelle dynastie franque. Au cours du règne de son fils Charlemagne, l'alliance entre le pape et la famille royale franque fut parachevée et assura au souverain franc la suprématie en Europe. Avec cela, l'idée d'une monarchie universelle européenne qui avait été la préoccupation de Charlemagne sa vie durant entra à nouveau dans le domaine du possible. L'Église, qui poursuivait le même objectif, ne pouvait que bien l'accueillir. Les deux alliés avaient besoin l'un de l'autre pour mener à terme leurs projets politiques.

L'Église avait besoin de l'épée du souverain temporel pour se protéger de ses ennemis. Aussi son plus grand souci fut-il de diriger cette épée à sa guise et, avec son aide, d'étendre son domaine. Cependant que Charlemagne ne pouvait se passer de l'Église, qui donnait avant tout à son autorité l'essentielle cohésion religieuse. Car c'était la seule puissance à avoir conservé l'héritage spirituel et culturel du monde romain. L'Église incarnait toute la culture de l'époque. Elle comptait dans ses rangs des juristes, des philosophes, des historiens et des hommes politiques, et ses monastères étaient depuis longtemps les seuls lieux où l'art et l'artisanat pouvaient s'épanouir, et la sagesse humaine trouver sa demeure. C'est pourquoi l'Église était pour Charlemagne une alliée précieuse qui créait l'environnement spirituel indispensable au maintien de son immense royaume. Pour cette raison, il chercha à s'attacher le clergé également par le biais de l'économie. Ainsi, en contraignant les peuples assujettis à payer la dîme à l'Église, il lui assura d'abondants revenus. Un allié tel que le pape était d'autant plus désiré par Charlemagne que la suprématie du pouvoir reposait encore fermement entre ses mains et que, lui, le pape, était assez avisé pour se contenter provisoirement de son rôle de vassal du roi des Francs.

Lorsque le pape fut sévèrement attaqué par le roi des Lombards, Désidérius, Charlemagne se hâta de lui porter secours avec son armée et mit fin à la domination des Lombards sur l'Italie du Nord. Le pape Léon III

lui en fut reconnaissant : le jour de Noël de l'an 800, dans l'église Saint-Pierre de Rome il posa sur la tête de Charlemagne en prière une couronne d'empereur et le nomma « empereur romain de la nation franque ». Ce geste signifiait que, dorénavant, le monde chrétien d'Occident était placé sous la direction d'autorités supérieures, temporelle et spirituelle, toutes deux désignées par Dieu pour veiller au bien temporel et spirituel du peuple chrétien. Ainsi, le pape et l'empereur, dans des rôles séparés, devenaient les symboles d'une nouvelle conception du pouvoir universel dont l'effet pratique fut d'empêcher l'Europe de trouver la paix pendant des siècles.

S'il est tout à fait compréhensible qu'une détermination similaire nourrie des traditions romaines ne pouvait que faire converger l'Église et la monarchie, il était tout aussi inévitable qu'un partage équitable des rôles ne pût pas durer. Par nature, un pouvoir ne tolère un autre pouvoir de même rang qu'aussi longtemps qu'il croit pouvoir le mettre au service de ses propres fins, ou bien aussi longtemps qu'il ne se sent pas assez fort pour engager un combat pour la suprématie. Tant que l'Église et l'Empire durent avant tout consolider leur pouvoir respectif et dépendirent pour ce faire fortement l'un de l'autre, leur union, du moins en apparence, resta intacte. Mais il était inévitable qu'aussitôt que l'une ou l'autre des deux puissances se sentirait suffisamment sûre de sa force, la lutte pour la prépondérance se déclarât et fût menée jusqu'au bout avec une implacable logique. Que dans cette lutte l'Église finît par avoir le dessus, il fallait s'y attendre. Sa supériorité spirituelle qui émanait d'une culture ancienne et surtout bien plus élevée, à laquelle les Barbares s'accoutumèrent au début avec peine, lui donnait un puissant avantage. En outre l'Église était la seule puissance qui pouvait unir toute l'Europe chrétienne pour résister aux invasions des peuples mongols ou islamiques. L'Empire n'était pas à la hauteur de la situation car il était entravé par nombre d'intérêts politiques divergents et ne pouvait par lui-même assurer la protection de l'Europe. Aussi longtemps que Charlemagne vécut, la papauté s'accommoda de son second rôle avec une habile préméditation, car pour se défendre elle dépendait entièrement du souverain franc. Mais son successeur, Louis le Pieux, un homme limité et superstitieux, devint un simple instrument au service de l'Église. Ne possédant ni les capacités mentales ni l'énergie brutale de ses prédécesseurs, il ne put maintenir l'unité de l'empire que Charlemagne avait construit par la violence et dans le sang, et qui peu après la mort de ce dernier se désagrégea pour laisser place à une nouvelle organisation de l'Europe.

La papauté triompha en tout point sur le pouvoir temporel et demeura pendant des siècles l'institution dominante du monde chrétien. Mais, lorsque pour finir ce monde se disloqua, et que partout en Europe l'État national passa de plus en plus au premier plan, le rêve de Thomas d'Aquin d'une souveraineté universelle mondiale sous le sceptre du pape se dissipa à son tour. Certes, l'Église se durcit de toutes ses forces contre cette évolution des choses, mais, à la longue, elle ne put empêcher la nouvelle restructuration politique de l'Europe, et elle dut se contenter de s'ajuster au mieux de ses intérêts aux ambitions politiques des nouveaux États nationaux en formation.

IV. Pouvoir politique et culture

La création des castes en tant que nécessité étatique. La division de l'État en différentes classes selon Platon. La définition des frontières : une condition préalable du pouvoir politique. La théorie de l'État chez Aristote et le concept d'individus « inférieurs ». La stérilité spirituelle du pouvoir. L'antagonisme du pouvoir et de la culture. État et communauté. Le pouvoir privilège d'une minorité. Pouvoir et droit. Droit naturel et « droit positif ». Le double rôle de la loi. Liberté et autorité. Le droit, baromètre de la culture. La lutte pour les droits dans l'histoire.

Tout pouvoir présuppose une quelconque forme d'esclavage humain, car la division de la société en classes supérieures et inférieures est une des premières conditions de son existence. La séparation des hommes en différents états, castes et classes qui se produit dans toutes les structures de pouvoir correspond à la nécessité essentielle de séparer les privilégiés du « peuple ». La légende et la tradition s'emploient à nourrir et à approfondir la croyance au caractère inévitable de cette séparation dans l'esprit des hommes. Un nouveau pouvoir peut mettre fin à la domination d'anciennes classes de privilégiés, mais il ne peut le faire qu'en créant immédiatement une nouvelle caste de privilégiés qu'il utilise à la réalisation de ses plans. Ainsi, les fondateurs de la prétendue « dictature du prolétariat » en Russie ont dû créer une aristocratie de commissaires qui se détache autant de la vaste masse des populations actives que les classes privilégiées de la population dans les autres pays. Déjà Platon, dans l'intérêt de l'État, souhaitait accorder le sentiment moral individuel avec un concept de vertu officiellement défini. Lorsqu'il faisait dériver la morale de la politique, créant ainsi les concepts qui sont à la base de la prétendue « raison d'État », il voyait déjà clairement que la séparation des classes sociales était implicitement nécessaire au maintien de l'État. Pour cette raison, il fit de l'appartenance à l'une des trois classes sociales sur lesquelles devait reposer son État idéal une affaire de destin, sur lequel l'individu n'avait aucune influence. Cependant pour amener les hommes à croire à leur « destinée naturelle », l'homme d'État devait se servir d'une « fable salutaire » disant ceci :

> « Vous qui faites partie de la cité, vous êtes tous frères… mais le dieu qui vous a formés a mêlé de l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont capables de commander ; aussi sont-ils les plus précieux ; il a mêlé de l'argent dans la composition des gardiens, du fer et de l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans. »

À la question de savoir comment on pouvait amener les citoyens à croire à cette fable, il répondait :

> « Je pense que c'est impossible pour les hommes de cette génération dont tu parles, mais on pourra la faire croire à leur fils, à leurs descendants et aux hommes de l'avenir. » [1]

Ici donc, de ce mélange que l'homme reçoit de Dieu, dépend ce qu'il deviendra dans sa vie : un maître ou un valet. Ancrer cette croyance en un destin inéluctable dans l'imagination de l'homme et lui donner la consécration mystique d'une conviction religieuse a été jusqu'à aujourd'hui le premier objectif de toutes les politiques de pouvoir.

Tout comme à l'intérieur de ses frontières il s'efforce d'abolir l'égalité sociale de ses sujets, et de pérenniser leur séparation en castes et classes diverses, à l'extérieur l'État doit penser à se différencier de tous les autres gouvernements organisés pour inculquer à ses citoyens la croyance en leur supériorité nationale face à tous les autres peuples. Platon, le seul penseur grec chez qui l'idée de l'unité nationale de tous les Hellènes apparaît assez clairement, se sentait en effet exclusivement grec, et regardait de haut les « Barbares » avec un mépris non déguisé. L'idée que l'on pût les considérer comme égaux aux Hellènes, ou même seulement les comparer à eux, lui paraissait aussi présomptueuse qu'incompréhensible. Pour cette raison, dans son État idéal, il voulait voir

1. Platon, *La République*, livre 3.

exécuter les travaux pénibles et dégradants par les étrangers et les esclaves. Il voyait en cela non seulement un privilège pour la caste des maîtres mais aussi un bienfait pour les esclaves eux-mêmes. Puisque de toute façon, selon sa philosophie, ils étaient prédestinés à accomplir la vile besogne du valet, pour eux, servir les Grecs devait leur apparaître comme un bienfait du destin.

Aristote a encore plus nettement énoncé le concept de « destinée naturelle » de l'homme. Pour lui aussi, il existe des peuples et des classes prédestinés par nature à exécuter les travaux serviles. À ceux-là appartiennent avant tous les Barbares et les non-Grecs. Certes, il fait une différence entre les « esclaves de nature » et les « esclaves selon la loi ». Parmi les premiers, il classe ceux qui en raison de leur manque d'autonomie mentale sont destinés par la nature elle-même à obéir aux autres, tandis qu'il définit comme « esclaves selon la loi » ceux qui ont perdu leur liberté en devenant prisonniers de guerre. Dans les deux cas, pour lui, l'esclave n'est qu'« une machine animée », et comme telle « une partie de son maître ». D'après les principes exposés par Aristote dans son ouvrage la *Politique*, l'esclavage est aussi utile au maître qu'au serviteur, car la nature a concédé à l'un des capacités supérieures, à l'autre la seule force brute de l'animal, d'où s'ensuivent d'eux-mêmes et le rôle du maître et celui de l'esclave.

Pour Aristote, l'homme était « un être constructeur d'État » qui, par nature, était destiné à devenir un « citoyen » vivant sous un gouvernement. Pour cette seule raison il condamnait le suicide, car il contestait à l'individu le droit de se soustraire à l'État. Bien qu'Aristote jugeât de façon plutôt désobligeante l'État idéal de Platon et plus particulièrement la communauté des biens vers laquelle il tendait, et que lui-même décrivait « comme allant à l'encontre des lois de la nature », l'État n'en représentait pas moins pour lui le pivot autour duquel évoluait toute l'existence terrestre de l'homme. Et parce que, comme Platon, il pensait que la conduite des affaires de l'État devait toujours être aux mains d'une petite minorité d'hommes élus, dont c'était la vocation naturelle, il devait nécessairement en arriver à justifier la prérogative des élus par la prétendue infériorité de la masse du peuple, et ramener cet état de fait aux lois implacables de la nature. Et c'est dans cette conception des choses que, pour finir, la « justification morale » de toutes les tyrannies trouve son origine. Une fois que l'on consent à diviser ses propres compatriotes en une masse mentalement inférieure et en une minorité destinée par la nature elle-même aux activités créatrices, il va de soi que l'on peut croire à l'existence de peuples *inférieurs* et de peuples *élus*, en particulier lorsque les élus profitent du travail d'esclave de la majorité et échappent au souci de pourvoir à leur propre existence.

Et cependant la croyance aux prétendues capacités créatrices du pouvoir repose sur une cruelle illusion, car le pouvoir, en tant que tel, est parfaitement incapable de créer quoi que ce soit, et dépend complètement de l'activité créatrice de ses sujets ; ne serait-ce déjà que pour sa propre existence. Rien n'est plus erroné que de croire, comme c'est malheureusement trop souvent le cas, que l'État est le véritable créateur du progrès culturel. C'est tout juste le contraire qui est vrai : l'État est depuis ses débuts une force réductrice, qui s'est toujours opposée au développement de toute forme de culture supérieure avec une méfiance déclarée. Les États ne créent pas de culture, mais le plus souvent ils sont détruits par des formes de culture supérieures. Pouvoir et culture, au sens le plus profond, sont irrémédiablement à l'opposé l'un de l'autre ; la force de l'un va toujours de pair avec la faiblesse de l'autre. Un appareil d'État puissant est l'obstacle le plus important au développement culturel. Lorsque les États déclinent, ou encore lorsque leur pouvoir est réduit au minimum, la culture se développe au mieux.

Cette idée paraît insensée à la plupart d'entre nous parce que notre dressage culturel nous empêche d'avoir une vision claire des véritables origines des phénomènes culturels. Pour préserver les intérêts de l'État, on a saturé notre cerveau d'idées fausses et d'hypothèses imbéciles. En matière d'histoire, nous ne sommes généralement plus à même d'avoir une approche dénuée de préjugés. Nous sourions de la simplicité des chroniqueurs chinois qui prétendent que le légendaire souverain Fu-hi a enseigné à ses sujets l'art de la chasse, de la pêche et celui de l'élevage du bétail, inventé pour eux les premiers instruments de musique, et qu'il leur a appris l'usage de l'écriture. Mais nous répétons sans réfléchir ce que l'on nous a inculqué au sujet de la culture des pharaons, des capacités créatrices des rois de Babylone ou des prétendues performances culturelles d'Alexandre de Macédoine ou de Frédéric le Grand, et nous ne nous apercevons pas que tout cela n'est que tours de passe-passe et charlataneries mensongères, qui ne contiennent pas la moindre lueur de vérité mais qui nous ont été si souvent ressassés qu'ils sont devenus pour la plupart d'entre nous des certitudes profondes.

La culture ne se crée pas sur commande ; elle se crée d'elle-même spontanément à partir des besoins des hommes et de leurs activités sociales, pratiquées en commun. Aucun dirigeant n'a pu commander aux hommes de fabriquer les premiers outils, d'utiliser le feu, de découvrir le télescope ou la machine à vapeur, ou encore de composer l'*Iliade*. Les valeurs culturelles ne s'élaborent pas sur les directives d'instances supérieures. Elles ne se laissent pas extorquer par des injonctions, ni appeler à l'existence par les décisions d'assemblées législatives. Ni en Égypte, ni à Babylone, ni en aucun autre pays la culture n'a été créée par les dirigeants d'un système de gouvernement politique. Ces derniers n'ont fait que prendre en charge une culture déjà existante, et développée, pour la mettre au service de leurs objectifs politiques particuliers. Mais, ce faisant, ils ont porté la hache à la racine de tout futur progrès culturel ; car, à mesure que le pouvoir politique se consolidait et soumettait tous les domaines de la vie sociale à ses influences, les branches anciennes de la culture s'atrophiaient en profondeur, jusqu'à ce que plus aucun nouveau rameau ne pût en renaître.

Le pouvoir politique aspire constamment à l'uniformité. Dans son désir obtus d'organiser et d'orienter tous les événements sociaux selon des principes bien définis, il est avide de soumettre tous les domaines de l'activité humaine à un modèle uniforme. Ce faisant, il tombe dans une contradiction irréductible avec toutes les forces créatrices d'une culture supérieure en devenir, qui est toujours en attente de formes et organisations nouvelles et qui, par conséquent, dépend autant de la diversité et de l'universalité des entreprises humaines que le pouvoir politique de modèles et de cadres rigides. Entre l'énergie déployée par une minorité privilégiée pour obtenir le pouvoir politique et économique et les activités culturelles du peuple, il existe un conflit profond et permanent, car elles s'exercent dans des directions différentes qui ne se rencontrent jamais volontairement ; seule une contrainte extérieure et une oppression intellectuelle peuvent leur donner l'apparence d'un semblant d'harmonie. Le sage chinois, Lao Tseu, parlait déjà de cette opposition lorsqu'il disait :

> « Gouverner le peuple, l'expérience le prouve, est impossible. Le peuple est une coopération de forces ; en tant que tel, la réflexion le dit, il ne peut être gouverné par la force d'un seul. Y mettre de l'ordre le bouleverse ; Le stabiliser le dérange ; Car les agissements de l'individu changent ; Ici aller de l'avant, là reculer ; Ici montrer de la chaleur, là du froid ; Ici exercer la force, là faire preuve de faiblesse ; Ici mettre en mouvement, là ramener le calme. »

Et ainsi :

> « Le parfait évite la soif du pouvoir ; la griserie du pouvoir ; l'éclat du pouvoir. » [2]

Nietzsche lui aussi avait perçu cette vérité dans toute sa profondeur, bien que son déchirement intérieur, son oscillation perpétuelle entre des conceptions autoritaires dépassées et un courant de pensée vraiment libertaire l'aient empêché sa vie durant d'en tirer les conclusions naturelles. Il n'en reste pas moins que ce qu'il a écrit sur l'effondrement de la culture en Allemagne révèle une très grande sagacité et trouve sa confirmation dans le déclin de toute forme de culture :

> « Finalement nul ne peut prodiguer plus qu'il ne possède – cela vaut pour les individus mais également pour les peuples. Si l'on dépense pour la puissance, la grande politique, l'économie, les échanges mondiaux, le parlementarisme, les intérêts militaires, si l'on dépense de ce côté-là tout ce que l'on a, ce que l'on est d'intelligence, de sérieux, de volonté, d'empire sur soi, tout cela fera défaut de l'autre côté. La culture et l'État – que l'on ne s'y trompe pas – sont antagonistes ; l'idée d'un État créateur de culture est exclusivement moderne. L'un vit aux dépens de l'autre, l'un prospère aux dépens de l'autre. Toutes les grandes époques de la culture sont des époques de décadence politique. Tout ce qui est grand dans le sens de la culture a toujours été non politique, et même antipolitique. » [3]

Si, à l'intérieur de sa sphère de pouvoir, l'État ne parvient pas à orienter les forces culturelles dans un sens favorable à ses objectifs, et ce faisant à les empêcher de développer des formes supérieures, ces mêmes formes culturelles supérieures vont tôt ou tard faire éclater le cadre politique qu'elles ressentent comme une entrave.

2. Lao-tseu, *le Livre de la loi et de la vertu.*
3. Frédéric Nietzsche, *le Crépuscule des idoles.*

Mais, si l'appareil politique est assez puissant pour maintenir la vie culturelle dans des formes définies, pendant une période suffisamment longue, elle se cherchera peu à peu d'autres moyens d'expression car elle ne connaît aucune limite politique. Toute forme de culture supérieure, aussi longtemps qu'elle n'est pas trop gênée dans son développement naturel par des entraves politiques, aspire au renouvellement continu de ses élans créateurs. Chaque œuvre réussie éveille le besoin d'une plus grande perfection et d'une spiritualité plus profonde. La culture est toujours créatrice, elle cherche toujours de nouvelles formes d'activité ; elle est comme l'arbre dans la jungle tropicale dont les branches, lorsqu'elles touchent la terre, font toujours de nouvelles racines.

Le pouvoir est incapable de créer. Il n'engendre rien. Il utilise uniquement la force créatrice de la culture disponible pour habiller sa nudité et accroître son prestige. Le pouvoir est toujours un élément négatif dans l'histoire. Il se pare des plumes du paon pour donner à son importance l'apparence de la force créatrice. Les paroles du Zarathoustra de Nietzsche sont ici très justes :

> « Là où le peuple existe encore, il ne comprend pas l'État, il le hait comme le mauvais œil et comme un péché contre les coutumes et les droits. Je vous donne ce signe : chaque peuple parle son propre langage du Bien et du Mal que ses voisins ne comprennent pas. Il a inventé sa propre langue pour les coutumes et les droits. Mais l'État ment dans toutes les langues du Bien et du Mal ; et quoi qu'il dise, il ment. Et quoi qu'il ait, il l'a volé. Tout est faux en lui ; avec les dents qu'il a volées, il mord, l'enragé. Même ses entrailles sont fausses. »

L'action du pouvoir est toujours destructrice. Ses détenteurs s'efforcent toujours d'enfermer l'ensemble des manifestations de la vie sociale dans un carcan de lois afin de les plier à des normes déterminées. Son expression mentale est un dogme mort ; sa manifestation physique, la force brutale. Ce défaut d'intelligence dans ses entreprises marque aussi celui qui exerce le pouvoir et le rend peu à peu inintelligent et brutal, même si au départ il était pourvu des meilleures dispositions. Rien n'émousse autant l'intelligence et la sensibilité de l'homme que la monotonie sans fin de la routine ; et le pouvoir n'est que routine.

Depuis que Hobbes a gratifié le monde de son œuvre, *De Cive* (le citoyen), les idées qui y sont exprimées ne sont pas complètement passées de mode. Au cours des trois derniers siècles, sous une forme ou sous une autre, elles ont constamment occupé la pensée des hommes et dominé les esprits, et aujourd'hui plus que jamais. Certes, le matérialiste Hobbes ne se fonde pas sur la doctrine de l'Église, ce qui pourtant ne l'empêche pas de s'en approprier l'axiome le plus funeste : « Car l'homme est mauvais de nature ! » Toutes ses considérations philosophiques reposent sur ce postulat. Avant tout l'État mit fin à cette situation de « guerre de tous contre tous » et devint la providence terrestre dont la main qui ordonne et punit empêcha l'homme de s'enfoncer dans le cloaque de la bestialité. Ainsi, d'après Hobbes, l'État fut le vrai créateur de la culture, qui par une contrainte impitoyable obligea l'homme à atteindre un degré supérieur dans son existence, bien que cela fût contraire à sa nature profonde. Depuis, cette fable du rôle d'un État créateur de culture a été répétée d'innombrables fois et prétendument confirmée par de nouveaux arguments.

Et pourtant cette idée sans consistance contredit toutes les expériences historiques. Tout ce qui persiste de la bestialité que l'homme a héritée de ses lointains ancêtres, c'est justement l'État qui, tout au long des siècles, l'a soigneusement et habilement entretenu. La [Première] Guerre mondiale avec ses abominables méthodes de meurtres de masse, les conditions d'existence dans l'Italie de Mussolini et dans le IIIe Reich de Hitler, devraient convaincre même les plus aveugles de ce qu'est en réalité la prétendue « culture d'État ».

Chaque progrès de la connaissance, chaque nouvelle étape du développement intellectuel, chaque idée qui a marqué son époque et ouvert de nouvelles perspectives aux activités culturelles des hommes n'a pu s'imposer que par une lutte constante contre les pouvoirs de l'Église et l'autorité de l'État, après que ses défenseurs eurent fait, pendant des périodes entières, d'immenses sacrifices de leurs biens, de leur liberté et de leur vie pour défendre leurs convictions. Lorsque ces renouveaux, ces progrès de la vie intellectuelle finirent par être admis par l'Église et par l'État, ce fut parce qu'avec le temps ils étaient devenus tellement incontestables qu'il ne pouvait pas en être autrement. Cependant, cette reconnaissance, à la suite de violentes résistances, conduisit dans la plupart des cas à une dogmatisation systématique des idées nouvelles qui, sous la tutelle paralysante du pouvoir, se figeaient autant que toutes les précédentes tentatives créatrices de nouvelles perspectives intellectuelles.

Le fait même que tout système de gouvernement se fonde sur la volonté d'une minorité de privilégiés imposée au peuple, par la ruse ou la force brutale, tandis que chaque phase particulière de la culture ne peut être que l'expression des forces anonymes agissant au sein de la communauté, montre bien l'opposition essentielle qui existe entre les deux. Le pouvoir n'implique jamais que des individus ou de petits groupes d'individus ; la culture s'enracine toujours dans la communauté. Le pouvoir est toujours l'élément stérile de la société, fermé à toute force créatrice. La culture incarne la volonté de témoigner, l'instinct et l'élan créateurs qui ont soif de s'exprimer. Le pouvoir est comparable à la faim dont la satisfaction ne maintient l'individu en vie que jusqu'à un certain âge. La culture, au sens le plus élevé, ressemble à l'instinct de fécondation dont l'activité maintient l'espèce humaine en vie. L'individu meurt, mais pas la société. Les États périssent, les cultures ne voient changer que la scène de leur activité et les formes de leur expression.

L'État n'a de complaisance que pour les formes d'activité culturelles qui l'aident à maintenir son pouvoir ; mais il poursuit d'une haine implacable toute activité culturelle qui franchit les limites qu'il a lui-même définies et qui pourrait remettre en question son existence. Il est donc aussi insensé que mensonger de parler de culture d'État. Car c'est justement l'État qui est toujours sur le pied de guerre avec toutes les formes supérieures de la culture intellectuelle, et montre constamment le souci de contrer la volonté créatrice de la culture.

Mais bien que pouvoir et culture représentent toujours deux pôles opposés dans l'histoire, tous deux n'en possèdent pas moins un terrain d'activité commun dans la collaboration sociale des hommes et, contraints et forcés, ils doivent s'accommoder l'un de l'autre. Plus l'activité culturelle de l'homme tombe sous la coupe du pouvoir, plus ses formes d'expression se figent, son imagination perd de sa vigueur, et peu à peu sa volonté créatrice décline. Par contre, plus la culture sociale transgresse avec vigueur les limites du pouvoir politique, moins elle est gênée dans son développement naturel par les pressions religieuses et politiques. En ce cas, elle devient un danger immédiat et permanent pour le pouvoir en place.

Les énergies, qui dans la société engendrent la culture, se dressent sans le vouloir et se déchirent contre les défenses acérées du bastion où s'enferment les institutions politiques et, consciemment ou non, essayent de faire éclater les structures rigides qui nuisent à leur développement naturel et élèvent constamment devant elles de nouvelles barrières. Les représentants du pouvoir doivent toujours veiller à ce que la culture intellectuelle du moment ne s'engage pas sur des chemins défendus, risquant peut-être ainsi de déranger ou même de paralyser entièrement leurs activités et desseins politiques. De la lutte continue entre ces deux objectifs opposés, dont l'un représente toujours les privilèges de caste d'une minorité et l'autre les intérêts de la communauté, naît peu à peu une relation légale à partir de laquelle les limites de compétences entre l'État et la société, la politique et l'économie – en bref, entre le pouvoir et la culture – sont périodiquement réajustées et scellées par des Constitutions.

Ce que nous entendons aujourd'hui par « droit » et « Constitution » n'est que l'expression conceptuelle de cet éternel conflit, qui dans ses effets pratiques penche tantôt d'un côté tantôt de l'autre, selon la prépondérance dans la société du pouvoir ou de la culture. Parce qu'un État sans société, la politique sans l'économie, le pouvoir sans la culture, ne sauraient exister un seul instant et que, d'autre part, la culture n'a jusqu'ici jamais été en mesure d'éliminer complètement le principe du pouvoir des activités exercées en commun, la loi est devenue le tampon entre les deux, qui atténue les heurts et empêche la société de tomber dans un état de catastrophe permanent.

En ce qui concerne le droit, il s'agit d'abord de faire la différence entre le « droit naturel » et ce qu'il est convenu d'appeler le « droit positif ». Un droit naturel existe lorsqu'une société n'a pas encore été politiquement organisée et que l'État avec son système de castes et de classes n'a pas encore fait son apparition. En ce cas, le droit résulte d'un accord mutuel entre des hommes qui se considèrent comme libres et égaux les uns par rapport aux autres, défendent les mêmes intérêts dont chacun retire la même dignité en tant qu'être humain. Le droit positif se développe en premier dans les structures politiques de l'État et concerne des hommes séparés les uns des autres par des intérêts différents, et qui en raison de leur inégalité sociale appartiennent à des castes ou à des classes différentes.

Le droit positif s'exerce, d'une part, en conférant un caractère légal à l'État qui, partout, au cours de l'histoire, a pour origine la violence brutale, la conquête et l'asservissement des vaincus ; et, d'autre part, en cherchant à établir un équilibre entre les droits, les devoirs et les intérêts des diverses couches de la société. Cependant, cet

équilibre ne dure aussi longtemps que la masse des asservis s'accommode du régime des lois en vigueur, ou ne se sent pas assez forte pour le combattre. Cette situation change lorsque dans le peuple le besoin d'une réforme des lois devient si urgent et irrésistible que les puissances régnantes, obéissant à la nécessité et non à leur propre impulsion, doivent prendre en compte ce besoin si elles ne veulent pas courir le risque d'être renversées par une révolution violente. Si cela se produit, le nouveau gouvernement met en place de nouvelles lois qui seront d'autant plus libérales que la volonté révolutionnaire sera vive dans le peuple et arrivera à s'exprimer.

Dans les États despotiques de l'Asie antique, où la totalité du pouvoir était incarnée dans la personne du souverain, dont les décisions n'étaient jamais influencées par les revendications de la communauté, le pouvoir était la loi, au plein sens du terme. Parce que le souverain était révéré en tant que descendant direct de la déité, sa volonté représentait la loi ultime dans le pays et ne laissait place à aucune autre prétention. Ainsi, par exemple, le célèbre code d'Hammourabi imite parfaitement la *loi divine* révélée aux hommes par les commandements sacrés, et du fait de cette origine échappe à toute critique humaine.

Sans doute les concepts légaux qui trouvent leur expression dans le code d'un autocrate ne naissent-ils pas uniquement de l'humeur du despote ; ils se rattachent à des mœurs anciennes et à des usages traditionnels auxquels les hommes se sont accoutumés au cours des âges et qui sont le résultat de leur vie sociale commune. Même le code d'Hammourabi ne fait pas exception à cette règle, car tous les préceptes de la loi babylonienne, nécessités par la vie en société, prévalaient déjà dans le peuple bien avant qu'Hammourabi ne mît fin au règne des Élamites dans ce pays et n'eût fondé, par la conquête de Larsa et de Jamutbal, une monarchie unifiée.

Justement, on perçoit bien ici la dualité de la loi que l'on ne peut nier même dans les circonstances les plus favorables ; d'un côté, existent les anciennes coutumes, qui depuis l'antiquité ont pris racine dans le peuple et une forme définie dans le « droit coutumier » ; d'un autre côté, elle procure aux prérogatives des classes privilégiées un vernis de légalité qui doit dissimuler le fait qu'elles ne sont pas d'origine sacrée. Seul un examen sérieux de cette évidente mystification nous permet de comprendre la croyance profonde des hommes dans la sainteté de la loi ; cela flatte le sentiment qu'ils ont de la justice et en même temps confirme qu'ils dépendent d'une puissance supérieure.

C'est lorsque la phase du despotisme absolu a été surmontée, et que la communauté est plus ou moins en mesure de participer à l'établissement de la loi, que cette dualité essentielle apparaît le plus clairement. Toutes les grandes luttes au sein de la société furent des luttes autour de la loi, au cours desquelles les hommes cherchèrent toujours à nouveau à ancrer leurs droits et libertés nouvellement acquis dans les lois de l'État, ce qui naturellement devait conduire à de nouvelles insuffisances et désillusions. C'est pourquoi, jusqu'à maintenant, chaque lutte pour le droit s'est transformée en une lutte pour le pouvoir, les révolutionnaires d'hier sont devenus les réactionnaires d'aujourd'hui ; car ce n'est pas dans la forme du pouvoir mais dans le pouvoir lui-même que réside le mal. Tout pouvoir, quelle que soit sa forme, tend à réduire le plus possible les droits de la communauté pour affermir son existence. D'autre part, la société aspire à un élargissement continu de ses droits et de ses libertés, qu'elle croit atteindre par une restriction des compétences de l'État. Cela apparaît clairement au cours des périodes révolutionnaires lorsque les hommes aspirent fortement à de nouvelles formes de culture sociale.

Ainsi, l'opposition entre État et société, pouvoir et culture, est comparable au mouvement d'un pendule dont l'axe se déplace en une ligne droite de sorte qu'il s'éloigne toujours plus d'un des deux pôles – l'autorité – et tend lentement vers le second pôle – la liberté. Et, comme autrefois une époque a existé où le pouvoir et le droit ne faisaient qu'un, il est à prévoir que nous nous rapprocherons d'une époque où toute forme de domination aura disparu, où le droit fera place à la justice, les libertés cèderont leur place à la liberté.

Toute réforme de la loi par l'incorporation ou l'extension de droits déjà existants émane toujours du peuple, jamais de l'État. Toutes les libertés dont nous jouissons aujourd'hui, dans une plus ou moins large mesure, le peuple n'en doit rien ni au bon vouloir ni à une faveur spéciale du gouvernement. Au contraire, les représentants du pouvoir n'ont jamais manqué d'essayer tous les moyens pour empêcher la promulgation de nouveaux droits ou pour les rendre inapplicables. De grands mouvements de masse, à vrai dire de véritables révolutions, ont été nécessaires pour arracher aux dirigeants chaque petite concession qu'ils n'auraient pas du tout accordée volontairement.

C'est donc par une complète méconnaissance des faits historiques qu'un radicalisme exorbitant affirme que les droits et les libertés politiques, tels qu'ils sont définis dans les Constitutions des divers États, n'ont déjà

aucune signification du fait même qu'ils ont été formulés et ratifiés par les gouvernements eux-mêmes. Ces droits n'ont pas été établis parce que les dirigeants y étaient favorables, mais parce qu'ils y ont été obligés par une pression extérieure ; et parce que la culture intellectuelle du moment avait fait éclater quelque part les structures politiques et que le pouvoir à ce moment-là avait dû plier devant des forces réelles qu'il ne pouvait ignorer.

Les droits politiques et les libertés n'ont jamais été acquis au sein des corps législatifs mais ils y ont été imposés par des forces extérieures. Et, qui plus est, même leur légalité ne leur offre pas une garantie de longue durée. Les gouvernements sont toujours prêts à réduire les droits existants ou même à les abroger tout simplement s'ils pensent ne pas rencontrer de résistance dans le pays. Bien sûr, de pareilles tentatives ont mené plus d'un gouvernant à sa perte lorsqu'il n'a pas su évaluer les forces de ses opposants ou choisir le bon moment. Charles Ier (Stuart) a dû payer la sienne de sa vie, et d'autres y ont perdu leur pouvoir. Mais cela n'a jamais empêché d'autres gouvernants de tenter à nouveau semblable démarche. Même dans des pays où certains droits existent, comme la liberté de la presse, le droit de réunion et d'organisation, auxquels le peuple s'est accoutumé depuis des lustres, les gouvernements saisissent chaque occasion qui se présente pour limiter ces droits, ou, à l'aide d'arguties juridiques, pour leur donner une autre explication. À cet égard, l'Angleterre et l'Amérique nous fournissent plus d'un enseignement, qui devrait nous donner à réfléchir. De la fameuse Constitution de Weimar, en Allemagne, qui fut si souvent mise hors jeu pour un oui ou pour un non, nous ne parlerons pas du tout.

Droits et libertés ne se maintiennent pas seulement parce qu'ils ont été légalement rédigés sur un chiffon de papier ; ils ne perdurent que lorsqu'ils sont devenus un besoin indispensable pour le peuple, qu'ils se sont pour ainsi dire inscrits dans sa chair et dans son sang. On ne les respecte qu'aussi longtemps que ce besoin existe dans le peuple. Lorsque ce n'est plus le cas, aucune opposition parlementaire ni aucun appel péremptoire à la Constitution n'y peut rien. La plus récente histoire de l'Europe en est un exemple frappant.

V. L'origine de l'État-nation

Le soulèvement des communes. L'époque du fédéralisme. Liberté personnelle et liens sociaux. La communauté chrétienne. Le déclin de la culture médiévale. La désagrégation des institutions communales. Les grands voyages de découverte. La décadence du pouvoir pontifical. Une Renaissance à tête de Janus. La révolte de l'individu. Le « maître ». Quand le peuple devient la « masse populaire ». L'État-nation. « Le Prince » de Machiavel. L'unité nationale instrument du pouvoir temporel. Les grands prêtres de l'État nouveau.

Tout pouvoir politique s'efforce de placer sous son contrôle l'ensemble des groupes sociaux et, lorsque cela lui semble impératif, de les réprimer complètement ; car la réglementation de tous les rapports sociaux, par l'intermédiaire des organismes de l'État, est l'une des conditions primordiales de son existence. C'est pour cette raison que chaque grande phase de la reconstruction culturelle d'une société n'a pu prévaloir que lorsque les liens sociaux ont été assez forts pour empêcher les excès du pouvoir politique ou pour le supprimer tout entier temporairement.

Après le naufrage de l'Empire romain apparurent, presque partout en Europe, des États barbares qui répandirent meurtres et rapines à travers toutes les régions et menacèrent les fondements de la culture. Si l'humanité européenne d'alors n'a pas été complètement submergée par la plus sauvage des barbaries, elle le doit à ce puissant mouvement révolutionnaire connu sous le nom de « la révolte des communes ». Partout, les hommes se soulevèrent contre la tyrannie des nobles, des évêques et des autorités de l'État, et se battirent les armes à la main pour l'indépendance locale de leurs communes, et pour une réforme de leurs conditions sociales.

De cette manière, les communes victorieuses s'assurèrent leur « charte de franchise » et créèrent leur Constitution municipale où s'inscrivirent les nouveaux statuts juridiques. Cependant, même lorsque les communes ne furent pas assez puissantes pour obtenir une entière indépendance, elles obligèrent les forces au pouvoir à leur faire de larges concessions. Ainsi se développa du IXe au XVe siècles cette grande époque des villes franches et du fédéralisme qui sauvèrent la culture européenne du déclin total et firent que, pendant longtemps, l'influence politique d'une royauté ascendante se confina presque exclusivement aux zones rurales. La commune médiévale était une de ces organisations sociales constructives, où la vie sous ses innombrables formes affluait de la périphérie de la société vers un centre commun, et toujours changeante, entrait dans les relations les plus diverses, ouvrant aux hommes des perspectives d'existence toujours nouvelles.

En ce temps-là, l'individu avait le sentiment d'être un membre indépendant dans la communauté, ce qui rendait son travail fructueux et maintenait son intelligence et sa sensibilité en éveil. C'est cet esprit communautaire, œuvrant et créant en mille lieux à la fois, et qui par la plénitude infinie de ses manifestations dans tous les domaines de l'activité humaine se transforme en une culture homogène, qui s'enracine dans la communauté et s'exprime dans tous les événements de cette vie partagée.

Dans un tel environnement social, l'homme se sent libre dans ses décisions bien qu'il soit rattaché par d'innombrables liens à la communauté. C'est justement cette liberté dans l'association qui donne force et caractère à sa personnalité et confère à son vouloir un contenu moral. Il porte en lui « la loi de l'association », et c'est pourquoi toute contrainte extérieure lui paraît dénuée de sens et incompréhensible. Il a pourtant le sentiment de la pleine responsabilité qui résulte pour lui de ses relations sociales avec ses semblables et, tout naturellement, il en fait le fondement de sa conduite personnelle.

Au cours de cette période du fédéralisme, où la vie sociale n'était pas encore fixée par des théories abstraites, et où chacun faisait ce que les besoins du moment réclamaient de lui, tous les pays étaient couverts d'un réseau serré de confréries, jurandes, corporations, guildes commerciales, diocèses, confédérations de villes, et d'autres innombrables alliances nées selon de libres accords. Répondant aux besoins du moment, ces alliances se transformaient, se renouvelaient ou disparaissaient pour faire place à d'autres, sans obéir aux directives d'un pouvoir central menant et dirigeant tout « d'en haut ». L'organisation de la communauté médiévale, dans

toute la riche diversité de ses activités sociales et vitales, obéissait surtout à des considérations sociales, et non étatiques ou politiques. C'est pour cette raison que les hommes d'aujourd'hui, qui continuellement du berceau à la tombe supportent « la main ordonnatrice de l'État », comprennent difficilement cette époque-là et ont souvent du mal à l'imaginer. En fait, le fédéralisme de la société de cette époque ne diffère pas seulement des démarches centralisatrices, qui ont accompagné ultérieurement le développement de l'État moderne, par les formes techniques de son organisation, mais principalement par cette attitude mentale qui trouve son expression dans les liens sociaux.

La ville ancienne n'était pas seulement un organisme politique indépendant, elle constituait aussi une unité économique particulière dont les guildes assuraient l'administration. Une telle organisation ne pouvait nécessairement reposer que sur l'ajustement constant de tous les intérêts économiques ; en fait, la recherche de cet équilibre était la caractéristique principale de l'ancienne culture urbaine ; cela était d'autant plus naturel que pendant longtemps les grandes différences entre les classes sociales n'existèrent pas dans les villes anciennes, et que par conséquent tous les citoyens avaient un intérêt égal à la stabilité de la communauté. Le travail, en tant que tel, n'offrit aucune possibilité d'accumuler des richesses aussi longtemps que la majeure partie de la production fut utilisée par les habitants de la ville et ses plus proches environs. La ville ancienne ne connaissait pas plus la misère que les grands contrastes sociaux. Aussi longtemps que dura cette situation, ses habitants furent facilement en mesure de régler eux-mêmes leurs affaires parce qu'il n'existait aucun antagonisme violent pouvant nuire à leur profonde cohésion. C'est pourquoi le fédéralisme, qui reposait sur l'indépendance et l'égalité des droits de tous ses membres, fut la forme d'organisation adoptée par toutes les associations dans les communautés médiévales, et dont l'État, pour autant qu'il existât, dut s'accommoder. L'Église non plus, pendant longtemps, ne put songer à y changer quoi que ce fût car ses représentants sentaient bien que cette fertile vie sociale, avec la diversité illimitée de ses activités, était profondément enracinée dans la culture générale de ce temps-là.

Précisément parce que les hommes de cette époque étaient profondément impliqués dans leurs associations confraternelles et dans leurs institutions locales, il leur manquait les concepts modernes de « nation » et de « conscience nationale », qui dans les siècles suivants devaient jouer un rôle si néfaste. Sans aucun doute, l'homme de cette période fédéraliste possédait, fortement ancré en lui, un solide sentiment patriotique, car il était bien plus étroitement lié à son pays natal que l'homme d'aujourd'hui. Cependant, aussi intimement qu'il se soit senti impliqué dans la vie de son petit village ou de sa ville, il n'existait jamais entre lui et les habitants des autres communes ces séparations rigides et insurmontables qui se formèrent avec l'apparition de l'État-nation en Europe. L'homme du Moyen Âge avait le sentiment d'être rattaché à une même culture uniforme et de faire partie d'une grande communauté qui s'étendait à tous les pays, et au sein de laquelle tous les peuples trouvaient leur place. Il s'agissait de la chrétienté, qui rassemblait toutes les petites communautés chrétiennes éparses dans le monde et leur conférait une unité spirituelle.

Église et Empire plongeaient eux aussi leurs racines dans cette idée universaliste, même s'ils étaient, en même temps, animés de motifs différents. Pour le pape et l'empereur, la chrétienté était la base idéologique qui devait permettre d'ériger une nouvelle puissance mondiale. Pour l'homme médiéval, elle était le symbole d'une grande communauté spirituelle, qui incarnait tous les intérêts moraux de l'époque. Mais il faut dire que l'idée de chrétienté n'était qu'un concept abstrait comme ceux de patrie ou de nation, mais néanmoins avec cette distinction que, tandis que l'idée de chrétienté unissait les hommes, l'idée de nation les a séparés et répartis dans des camps ennemis. Plus le concept de chrétienté était enraciné en eux, plus les hommes surmontaient facilement les barrières qui les séparaient des autres, et plus vivace était leur sentiment d'appartenir à la même grande communauté et de tendre à un même but commun. Mais plus ils se laissaient pénétrer par un sentiment de « conscience nationale », plus les différences qui existaient entre eux devenaient discordantes, et plus impitoyablement tout ce qu'ils avaient possédé en commun était repoussé à l'arrière-plan, pour faire place à d'autres considérations.

Une série de causes différentes avait contribué au déclin de la culture urbaine médiévale. L'invasion des pays de l'est de l'Europe par les Mongols et les Turcs et la guerre de sept cents ans des petits pays chrétiens du nord de la péninsule Ibérique contre les Arabes favorisèrent beaucoup le développement de fortes structures étatiques dans l'est et l'ouest du continent. Mais, surtout, de profonds changements s'étaient produits dans la

société des villes elles-mêmes, qui peu à peu minèrent les communautés fédéralistes et préparèrent la voie à une réorganisation des conditions de vie. La cité ancienne fut pendant longtemps une communauté que l'on ne pouvait guère considérer comme une structure étatique, car sa tâche la plus importante se bornait au maintien d'un juste équilibre entre les intérêts sociaux et économiques à l'intérieur de ses frontières. Même lorsque de plus vastes alliances se formèrent, comme les innombrables ligues de villes diverses, afin d'assurer leur commune sécurité, le principe de la parité et de la libre association joua un rôle déterminant. Et comme chaque ville à l'intérieur de la fédération jouissait des mêmes droits que toutes les autres, pendant longtemps aucun véritable pouvoir politique ne réussit à s'imposer.

Mais le renforcement progressif des capitales commerciales, dû principalement à l'accroissement du commerce extérieur, transforma complètement cette situation. L'apparition de la finance dans l'économie, et le développement de certains monopoles, procurèrent à la capitale commerciale une influence toujours plus forte, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la cité, qui devait amener d'importants changements. L'union profonde au sein de la commune se défit peu à peu pour faire place à un système de castes toujours plus marqué, entraîné par l'inégalité des conditions sociales. Les minorités privilégiées imposèrent de plus en plus nettement une centralisation des pouvoirs et remplacèrent peu à peu l'ajustement consensuel des intérêts et la libre association, qui avaient été à la base de la communauté, par le principe du pouvoir.

L'exploitation de l'économie publique par de petites minorités conduisit irrévocablement à l'oppression politique, tout comme, d'autre part, la prédominance politique mena à l'apparition de nouveaux monopoles économiques et, en conséquence, à l'exploitation croissante des couches les plus démunies de la société. Ces deux phénomènes vont toujours main dans la main. La volonté de puissance est toujours la volonté d'exploiter les plus faibles. Et toute forme d'exploitation trouve son expression visible dans une structure politique qui doit lui servir d'instrument. Lorsque la volonté de puissance fait son apparition, l'administration des affaires publiques se change en rapports de domination de certains hommes sur d'autres hommes ; la communauté prend la forme de l'État.

En fait, c'est bien en ce sens que s'accomplit l'évolution des villes anciennes. Le mercantilisme dans les cités-républiques déclinantes entraîna en toute logique la nécessité d'unités économiques plus larges, ce qui d'un autre côté favorisa fortement les aspirations à des structures politiques plus rigides. Pour la protection de ses entreprises, la capitale commerciale eut besoin d'un pouvoir politique puissant disposant des moyens militaires nécessaires, pour comprendre ses intérêts particuliers et les protéger de la concurrence des autres pays. Ainsi, peu à peu, la ville devint un petit État qui prépara le terrain pour le futur État national. L'histoire de Venise, de Gênes et de bien d'autres villes libres nous montre très tôt les différentes phases de cette évolution et les phénomènes inévitables qui l'accompagnèrent et plus tard furent favorisés de façon inattendue par la découverte des voies maritimes vers les Indes orientales et la découverte de l'Amérique. De ce fait, les fondations sociales de la communauté médiévale, déjà minées par des luttes intérieures et extérieures, furent ébranlées jusqu'en leurs tréfonds ; tout ce qui en restait, et pouvait encore se développer et avoir un avenir, fut plus tard totalement détruit par l'absolutisme triomphant. Plus cette désagrégation gagnait du terrain, plus les liens sociaux anciens perdaient de leur raison d'être, ne devenant pour finir qu'un fatras de structures vides, que les citoyens ressentaient comme un fardeau encombrant. Ainsi, plus tard, la Renaissance devint une rébellion des hommes contre l'organisation communautaire du passé, la révolte de l'individu contre l'emprise de son environnement social.

Avec la Renaissance commença en Europe un ample mouvement qui bouleversa toutes les idées et institutions traditionnelles. La Renaissance fut le début de cette grande période des révolutions européennes qui aujourd'hui encore n'a pas trouvé de conclusion, car jusqu'à maintenant, en dépit de toutes les convulsions sociales, un ajustement véritable n'a pas réussi à s'établir entre les besoins multiformes de l'individu et les structures sociales de la communauté, grâce auquel tous deux auraient le sentiment d'être complémentaires et liés l'un à l'autre. Car cet équilibre est une nécessité préalable à toute grande culture, dont les possibilités d'évolution sont d'abord libérées par ces conditions de vie lorsqu'elles existent dans la société, et peuvent par la suite se déployer pleinement. C'est bien dans de telles conditions que la culture de la cité médiévale s'était enracinée avant d'être atteinte par le germe de la désagrégation.

Toute une série de circonstances a contribué à l'avènement d'une profonde révolution dans la pensée de l'homme. Les dogmes de l'Église, ébranlés par la critique déstabilisante des nominalistes, avaient perdu beaucoup de leur influence. De même, la mystique du Moyen Âge, portant déjà les marques de l'hérésie parce qu'elle privilégiait la relation immédiate de l'homme avec Dieu, avait perdu de son attrait et fait place à des considérations plus terrestres. Les grands voyages de découverte des Espagnols et des Portugais avaient considérablement élargi l'horizon de l'homme européen et, pour la première fois depuis le naufrage du monde antique, ramené sa pensée vers la terre. L'esprit de recherche, qui du fait de la dictature omniprésente de l'Église ne s'était maintenu que chez les Arabes et les juifs en Espagne, se réveilla et fit craquer les chaînes pesantes d'une scolastique sans âme, qui n'était plus qu'un savoir stérile empêchant toute pensée nouvelle de naître librement. Mais, tandis que l'homme se tournait à nouveau vers la nature et ses lois, il était inévitable que sa foi en la providence divine vacillât quelque peu, car les périodes durant lesquelles les sciences de la nature se développent n'encouragent jamais la foi religieuse dans le miraculeux.

En outre, il devint de plus en plus évident que le rêve d'une « republica christiana » qui devait unir la chrétienté tout entière sous la houlette du pape touchait à sa fin. Dans sa lutte contre les États nationalistes ascendants, l'Église avait été dépassée. Et, dans son propre camp, les facteurs de désagrégation allaient s'amplifiant, ce qui dans les pays du Nord provoqua une rupture déclarée. Si, en plus de tout cela, on considère les grands changements économiques et politiques au sein de la société, on peut comprendre les causes de cette grande révolution des mentalités dont les effets sont encore nettement perceptibles aujourd'hui.

On a défini la Renaissance comme le point de départ de l'homme moderne qui, à ce moment-là, prenait conscience pour la première fois de sa personnalité. Il est indéniable que cette idée repose sur une part de vérité. En fait, l'homme moderne n'a pas encore épuisé l'héritage de la Renaissance, sa sensibilité et sa pensée portent encore de multiples manières l'empreinte de cette période même s'il est dépourvu des traits les plus caractéristiques de l'homme de la Renaissance. Ce n'est pas un hasard si Nietzsche et avec lui les adeptes d'un individualisme exorbitant, mais ne possédant malheureusement pas son intelligence, ont recours à cette époque, avec une préférence particulière pour les « passions libérées » et la « brute blonde qui va à l'aventure » pour donner à leurs idées un arrière-plan historique.

Dans son ouvrage *la Culture de la Renaissance en Italie*, Jakob Burckhardt cite ce merveilleux passage de Pic de la Mirandole sur la dignité de l'homme, qui s'applique aussi au caractère contrasté de la Renaissance :

> « Au milieu du Monde je t'ai placé, dit le créateur à Adam. Afin que tu regardes mieux autour de toi et que tu voies tout ce qui y est contenu. Je t'ai créé comme un être ni céleste, ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que tu sois ton propre et libre créateur et maître ; tu peux dégénérer en une brute épaisse pour t'engendrer toi-même à nouveau en un être divin. Les bêtes tirent du sein de leur mère tout ce qu'elles doivent avoir, les esprits supérieurs sont depuis le début, ou peu après, ce qu'ils resteront pour l'éternité ; toi seul peut croître et devenir selon ton libre arbitre, tu possèdes en toi le germe de tous les possibles. »

En fait, comme Janus, la Renaissance a deux visages, deux fronts différents derrière lesquels les idées s'entrechoquent, les contraires s'affirment. D'un côté, elle a déclaré la guerre aux structures sociales mortes, d'une période dépassée, et libéré l'homme des liens sociaux qui l'enserraient et qu'il ressentait comme une gêne, parce que pour lui ils avaient perdu leur signification. D'un autre côté, elle a posé les bases des politiques de pouvoir d'aujourd'hui, dites d'intérêt national, et développé les liens de l'État moderne qui ont un effet d'autant plus destructeur qu'ils ne sont pas nés d'un libre consensus pour la protection des intérêts communs, mais ont été imposés d'en haut pour protéger et étendre les intérêts de petites minorités dans la société.

La Renaissance a mis fin à la scolastique du Moyen Âge et libéré la pensée de l'homme du carcan des concepts théologiques, mais, en même temps, elle a fait naître le germe d'une nouvelle scolastique politique et donné une impulsion à notre moderne théologie de l'État, dont le dogmatisme ne le cède en rien à celui de l'Église et qui agit sur l'esprit de l'homme de façon tout aussi dévastatrice et aliénante. En même temps que les institutions de l'ancienne communauté, elle en a aussi détruit les valeurs éthiques, et n'a rien pu créer qui puisse les remplacer réellement. Ainsi, la Renaissance est tout simplement devenue la révolte de l'individu contre la société tandis qu'elle sacrifiait l'esprit communautaire à un concept de liberté abstrait qui, en outre, reposait sur un malentendu.

La liberté à laquelle elle aspirait n'était qu'une illusion néfaste, car les bases sociales essentielles, sans lesquelles elle ne peut s'épanouir, lui faisaient défaut.

La liberté véritable n'existe que lorsqu'elle est soutenue par l'esprit de responsabilité personnelle. La responsabilité de l'homme envers ses semblables est un sentiment éthique, qui naît de la vie en communauté, dont la condition préalable est une égale justice pour tous. Ce n'est que lorsque cette condition existe que la société devient une véritable communauté et développe dans chacun de ses membres ce précieux élan de solidarité qui est le fondement éthique de tout groupe humain satisfaisant. Ce n'est que lorsqu'elle se trouve associée au sentiment de solidarité et au désir profond de justice sociale que la liberté devient le lien qui enlace et rassemble tout le monde ; ce n'est qu'à cette condition que la liberté n'agit pas comme une barrière entre les hommes mais se confirme en tant que liberté individuelle.

Lorsque cette condition préalable fait défaut, la liberté individuelle se transforme en un bon plaisir sans limite et devient l'oppression du faible par le plus fort, dont la force prétendue, dans la plupart des cas, repose moins sur la supériorité de ses capacités mentales que sur sa brutalité impitoyable et son mépris manifeste de toute sympathie humaine. En fait, c'est à une telle situation que la révolution de la Renaissance a abouti. Les champions reconnus de cette époque rejetaient toutes les contraintes éthiques passées et méprisaient comme une faiblesse personnelle toute prise en considération du bien-être commun. Ils développaient à l'extrême le culte du moi que plus aucune obligation de morale sociale ne limite, et estimaient bien davantage le succès personnel que les véritables sentiments humains. Ainsi, de cette prétendue liberté de l'homme, rien d'autre ne pouvait émerger que la liberté du despote, qui afin de satisfaire son goût du pouvoir et réaliser ses ambitions utilise tous les moyens, même s'ils le conduisent à passer par-dessus des cadavres, au mépris de tout sentiment de justice.

Cette idée de l'importance historique du « grand homme », qui a pris de nos jours une tournure si inquiétante, a été exposée par Machiavel avec une logique implacable. Son traité sur le prince est un concentré de toute la mentalité d'une époque, dont l'horizon politique étincelait des mots maléfiques des assassins : « Rien n'est vrai ! Tout est permis ! » Le crime le plus odieux, l'acte le plus méprisable, devient une action grande, une action politique nécessaire dès que l'homme fort, le « maître », apparaît. Les considérations éthiques n'ont de valeur que pour l'usage privé des faibles ; car, en politique, il n'existe pas de point de vue moral, mais uniquement des problèmes de pouvoir dont la solution justifie l'usage de n'importe quel moyen promettant le succès. Machiavel a ramené l'amoralité du pouvoir étatique à un système et a essayé de la justifier avec une franchise tellement cynique que l'on a fréquemment admis, et que l'on admet encore en partie aujourd'hui que son *Prince* n'était qu'une satire cinglante des despotes de son temps. En quoi l'on oublie que cet ouvrage n'avait été écrit que pour l'usage privé d'un Médicis et pas du tout pour le public ; ce qui fait qu'il ne fut publié pour la première fois qu'après la mort de son auteur. Machiavel ne tirait pas ses idées de sa propre réflexion. Il ne faisait que réduire à un système les pratiques ordinaires de l'époque des Louis XI, Ferdinand le Catholique, Alexandre VI, César Borgia, François Sforza et de bien d'autres. Ces souverains étaient aussi habiles à l'emploi du poison et de la dague que du sceptre et du chapelet, et dans la poursuite de leurs projets politiques ils ne se laissaient pas le moins du monde influencer par des considérations morales. *Le Prince* est comme le vrai portrait de chacun d'eux :

> « Il n'est donc pas nécessaire à un Prince d'avoir toutes les qualités dessus nommées, mais bien il faut qu'il paraisse les avoir. Et même, j'oserais bien dire que, s'il les a et qu'il les observe toujours, elles lui portent dommage ; mais faisant beau semblant de les avoir, alors elles sont profitables ; comme de sembler pitoyable, fidèle, humain, intègre, religieux ; et de l'être, mais arrêtant alors ton esprit à cela que, s'il faut ne l'être point, tu puisses et saches user du contraire. Et il faut aussi noter qu'un Prince, surtout quand il est nouveau, il ne peut bonnement observer toutes ces conditions par lesquelles on est estimé homme de bien ; car il est souvent contraint pour maintenir ses États d'agir contre sa parole, contre la charité, contre l'humanité, contre la religion. Ce pourquoi il faut qu'il ait l'entendement prêt à tourner selon que les vents de fortune et variations des choses lui commandent, et, comme j'ai déjà dit, ne s'éloigner pas du bien, s'il peut, mais savoir entrer au mal, s'il y a nécessité.

> Le Prince doit donc soigneusement prendre garde que jamais un mot ne lui sorte de la bouche qui ne soit plein des cinq qualités que j'ai dessus nommées, et sembler, à qui l'ouït et voit, toute miséricorde, toute fidélité, toute religion. Et n'y a chose plus nécessaire que de sembler posséder cette dernière qualité. Les hommes, en général, jugent plutôt aux yeux qu'aux mains, car chacun peut voir facilement, mais sentir bien peu. Tout le monde voit bien ce que tu sembles, mais bien peu ont le sentiment de ce que tu es ; et ces peu-là n'osent contredire à l'opinion du grand nombre, qui ont de leur côté la majesté de l'État qui les soutient ; et pour les actions de tous les hommes et spécialement des Princes (car là on ne peut en appeler à autre juge), on regarde quel a été le succès. Qu'un Prince donc se propose pour son but de vaincre, et de maintenir l'État : les moyens seront toujours estimés honorables et loués de chacun ; car le vulgaire ne juge que de ce qu'il voit et de ce qui advient ; or en ce monde il n'y a que le vulgaire. » [1]

Ce que Machiavel exprime ici sans ambages – car ce n'était destiné qu'aux oreilles d'un certain souverain – n'est que la profession de foi, sans détours, du pouvoir politique et de ceux qui le détiennent. Il est donc vain de parler de « machiavélisme », quand ce que l'homme d'État florentin exprime de façon si nette et si brillante a été et sera toujours pratiqué, aussi longtemps que des minorités privilégiées occuperont une position de force dans la société, qui leur permettra de plier la grande majorité du peuple sous le joug de leur autorité, et de leur dérober le fruit de leur travail. Ou bien pense-t-on, par hasard, que notre diplomatie secrète actuelle travaille selon des principes différents ? Aussi longtemps que la *volonté de puissance* jouera un rôle dans la vie commune des hommes, les moyens inéluctables pour conquérir et garder le pouvoir trouveront aussi leur justification. Certes, les formes extérieures du pouvoir politique doivent s'adapter à l'époque et aux circonstances, comme cela a toujours été le cas, mais les objectifs qu'il poursuit restent toujours les mêmes et justifient tous les moyens qui le servent. Car le pouvoir en lui-même est immoral, et transgresse tous les principes de la justice humaine qui veut que tout privilège, d'un individu ou d'une classe, soit ressenti comme une atteinte à l'équilibre social et par conséquent comme immoral. Il serait donc insensé d'admettre que les méthodes du pouvoir sont meilleures que les objectifs qu'il sert.

Léonard de Vinci a gravé sur le socle de la statue équestre de François Sforza les mots suivants : « Ecce Deus ! » (Quel dieu !) Ces paroles révèlent le changement fondamental qui s'est produit partout après la disparition des structures de la société médiévale. L'éclat de la divinité avait pâli. À la place, on investit le despote de nouveaux honneurs, revenant ainsi au culte du César des Romains. Le *héros* devient celui qui accomplit la destinée humaine, le créateur de toute chose sur la terre. Personne n'avait poussé le culte du héros plus loin que Machiavel. Personne n'avait autant encensé « la forte personnalité », « l'homme fort ». Tous les dévots de l'héroïsme et du culte du héros n'ont fait que puiser dans ses écrits.

Ce que Machiavel réduisit à un système n'était que la raison d'État toute nue, dépouillée de tout argument hypocrite. Pour lui, il était tout à fait clair que le pouvoir politique brut n'agit pas selon des principes éthiques. C'est pourquoi il demandait avec la franchise parfaitement cynique qui lui était propre – mais qui à vrai dire ne correspondait pas tout à fait aux principes du prétendu *machiavélisme* – que les hommes qui ne pouvaient se passer du luxe superflu d'une conscience privée se tiennent de préférence en dehors de la politique. Que Machiavel ait si complètement et si clairement exposé les mécanismes profonds de la politique, qu'il ait même dédaigné d'en embellir les plus gros inconvénients de vaines fleurs de rhétorique et autres formules hypocrites, est son plus grand mérite.

C'est dans les périodes où les structures de la sociétés se désagrègent en profondeur que l'on se met à croire avec le plus de conviction au génie de « l'homme supérieur ». Quand les liens sociaux qui rassemblaient et unissaient les hommes se défont, les intérêts communautaires cèdent la place aux intérêts particuliers d'une minorité de privilégiés. Les différences d'ambitions et d'objectifs sociaux, qui mènent à des contrastes de plus en plus violents à l'intérieur de la communauté et à son éclatement en classes et castes ennemies, minent sans discontinuer ce qui forme la base même du sentiment communautaire. Et lorsque l'instinct communautaire est sans cesse perturbé et affaibli par l'altération des conditions matérielles d'existence, l'individu perd peu à peu ce qui fait son équilibre et sa personnalité, et le peuple se transforme en masse populaire, en populace. La masse

1. Nicolas Machiavel, *le Prince*.

populaire n'est rien d'autre que le peuple déraciné, charrié tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, par le flot des événements. Il faut d'abord qu'il soit rassemblé en une nouvelle communauté pour qu'il produise des forces neuves et que ses activités tendent à nouveau vers un but commun.

Lorsque le peuple se transforme « en masse populaire », le « grand homme », le maître reconnu, peut prospérer. Ce n'est que durant ces périodes de décomposition sociale que le « héros » est en mesure d'imposer aux autres sa volonté et de faire plier la masse populaire sous le joug de ses ambitions personnelles. La vraie communauté ne laisse à personne la possibilité de s'installer au pouvoir, parce que justement elle rassemble les hommes grâce aux liens profonds nés des intérêts communs et du respect mutuel, sans contrainte extérieure. Le pouvoir et la contrainte extérieure apparaissent toujours lorsque les liens essentiels à la communauté se dégradent et que le sentiment communautaire se meurt.

C'est ce genre de décomposition qui se produisit pendant la Renaissance. Le peuple se transforma en masse populaire ; et à partir de cette masse se forma la nation qui à son tour devait servir de base à l'État nouveau. Cette origine est très instructive car elle montre que l'appareil du pouvoir de l'État national et l'idée abstraite de nation ont un tronc commun. Ce n'est pas un hasard si Machiavel, le théoricien du pouvoir politique moderne, a été aussi le plus ardent défenseur de l'unité nationale, qui à partir de ce moment-là devait jouer pour l'État nouveau le même rôle que l'unité de la chrétienté pour l'Église.

Ce ne furent pas les peuples qui provoquèrent ce nouvel état des choses ; car aucune nécessité essentielle ne les poussait à cette division, dont par ailleurs ils ne tiraient aucun avantage. L'État-nation est le résultat tout à fait nouveau de la volonté de puissance temporelle, qui dans la poursuite de ses ambitions avait acquis l'approbation dynamique de la grande capitale commerciale parce qu'elle avait besoin de son aide. Les princes imposèrent leurs desseins aux peuples, et cherchèrent par toutes sortes de manigances à les rendre acceptables, afin que plus tard la division de la chrétienté en différentes nations parût provenir du désir des peuples eux-mêmes, alors qu'elle n'a été qu'un instrument dont ils n'eurent pas conscience qu'il était au service des intérêts particuliers des princes.

La désagrégation interne du pouvoir papal, et particulièrement le grand schisme de l'Église dans les pays du Nord, donna aux souverains temporels l'occasion de réaliser des plans qu'ils mûrissaient depuis longtemps, et d'apporter à leur pouvoir de nouveaux fondements qui à l'avenir les rendraient indépendants de Rome. Mais la grande union universelle s'en trouva détruite, cette union qui jusqu'alors avait rassemblé spirituellement et intellectuellement l'humanité européenne et dans laquelle la grande culture de la période fédéraliste avait trouvé ses racines les plus solides. C'est seulement parce qu'on estimait, particulièrement dans les pays du Nord, que le protestantisme était un grand progrès spirituel par rapport au catholicisme, que l'on a presque complètement ignoré les conséquences néfastes de la Réforme.[2] Et comme le remodelage social et politique de l'Europe avait pris la même voie dans les pays catholiques, et que justement l'État-nation s'y était accompli parfaitement pour la première fois sous la forme de la monarchie absolue, on a d'autant plus facilement ignoré la portée énorme de cet événement qui a provoqué la division des peuples européens en nations.

Ce fut dans le cadre des objectifs politiques de l'État national que ses princes fondateurs suscitèrent ces séparations de principe entre leur propre peuple et les autres, et s'efforcèrent de les rendre plus profondes et de les consolider ; car toute leur existence reposait sur ces différences artificiellement créées. C'est pourquoi ils eurent recours, principalement, au développement du particularisme de la langue parlée dans chaque pays, et s'attachèrent avec prédilection à ses traditions bien précises qu'ils enveloppèrent d'un voile de mysticisme et maintinrent vivantes au sein du peuple ; car l'impossibilité d'oublier est une des conditions préalables de la « conscience nationale ». Et comme le *sacré* avait des racines dans le peuple on se mit à donner aux institutions nationales l'apparence de la sainteté et, en particulier, à illuminer la personne du souverain du halo de la divinité.

2. Novalis avait clairement perçu la signification extrême de cet énorme changement politique lorsqu'il écrivit : « Malheureusement, les princes s'étaient immiscés dans ce schisme et beaucoup utilisèrent ces contestations pour consolider et étendre leur pouvoir territorial et leurs revenus. Ils furent contents d'être débarrassés de cette haute influence et prirent les nouveaux consistoires sous leur direction et protection nationale. Ils s'employèrent avec le plus grand zèle à empêcher l'union complète des Églises protestantes, et ainsi la religion se trouva de façon tout à fait irréligieuse, enfermée dans des frontières étatiques, ce qui mina peu à peu les intérêts cosmopolites de l'Église. Ainsi, la religion perdit sa large influence politiquement pacificatrice, son rôle en tant que principe unificateur et individualisant de la chrétienté. » (Novalis, *la Chrétienté ou l'Europe*, fragment écrit en 1799.)

De ce point de vue aussi Machiavel fut un précurseur, car il avait compris qu'une époque nouvelle venait de commencer, dont il sut percevoir les signes. Il fut le premier partisan déclaré de l'État national contre les ambitions politiques de l'Église. Parce que l'Église représentait l'obstacle le plus important sur la voie de l'unité nationale italienne, et par là de la « libération du pays » des mains « des barbares », il la combattit avec la plus grande détermination et encouragea la séparation de l'Église et de l'État. Mais, en même temps, il essaya de hisser l'État sur le piédestal de la divinité, lui qui n'était en aucune façon un messie et qui avait définitivement rompu avec toute croyance au surnaturel. Mais il sentait trop bien la relation implicite entre religion et politique, et savait qu'un pouvoir temporel ne pouvait prospérer qu'en se tenant au plus près de la source de toute autorité, afin de pouvoir lui-même porter une auréole de sainteté. Pour des raisons d'État, Machiavel voulait donc maintenir la religion au sein du peuple, non comme un pouvoir extérieur à l'État mais comme « instrumentum regni », comme un instrument utilisé dans l'art de gouverner. C'est pourquoi il écrivit avec une froide objectivité dans le onzième chapitre du deuxième livre de ses *Discorsi* :

> « À la vérité, personne n'a jamais introduit de nouvelles lois dans le peuple sans en appeler à Dieu. S'il en avait été autrement les doctrines n'auraient jamais été acceptées car un homme sage peut en reconnaître beaucoup comme bonnes, de l'excellence desquelles il ne peut convaincre ses semblables. C'est pourquoi les hommes avisés prennent refuge dans l'autorité de Dieu. »

Les grands prêtres de la monarchie continuèrent à œuvrer dans ce sens. Ils créèrent une nouvelle profession de foi politique, qui peu à peu prit forme pour devenir la « conscience nationale » ; celle-ci, animée du penchant de l'homme pour l'imaginaire, donna plus tard les mêmes fruits étranges que la foi dans la providence divine.

VI. La Réforme et l'État nouveau

La Réforme et les mouvements sociaux dans les peuples du Moyen Âge. Le schisme de l'Église et les intérêts des princes. L'attitude de Luther envers l'État. Le protestantisme, soutien de l'absolutisme. Religion et raison d'État. Nationalisme et asservissement moral. La révolte des paysans. Wyclif et la Réforme en Angleterre. Le mouvement hussite. Calixtins et taborites. La guerre, source du despotisme. Chelcicky, un adversaire de l'Église et de l'État. Le protestantisme en Suède. L'expropriation de l'Église. Le calvinisme. La doctrine de la prédestination. Le règne de la terreur à Genève. Le protestantisme et la science.

Dans la Réforme des pays du Nord, contrastant déjà par son contenu religieux avec la Renaissance des pays latins, indéniablement teintée de paganisme, on doit prendre soin de distinguer deux orientations différentes : la révolution populaire des paysans et des couches inférieures de la société dans les villes, et le prétendu protestantisme qui, aussi bien en Bohême et en Angleterre qu'en Allemagne, et dans les pays scandinaves, n'a agi que pour obtenir la séparation de l'Église et de l'État et s'efforçait avant tout de placer la totalité du pouvoir dans les mains de l'État. Le souvenir de la révolution populaire, étouffée dans le sang par le protestantisme et ses représentants princiers et cléricaux, fut comme d'habitude rabaisse et diffamé de toutes les manières. Et, parce que dans les écrits historiques courants la place que l'on accorde à une cause dépend de son succès ou de son échec, il était inévitable que par la suite l'on n'ait vu dans la Réforme que le protestantisme.

Les tentatives révolutionnaires de masse n'étaient pas seulement dirigées contre le papisme romain, mais dans une bien plus large mesure contre les inégalités sociales et les privilèges des riches et des puissants. Les partisans du mouvement populaire ressentaient ces différences sociales comme un mépris de la véritable doctrine chrétienne, fondée sur l'égalité de tous les hommes. Même lorsque l'Église fut au sommet de sa puissance, les traditions des communautés religieuses primitives, avec leur mode de vie communautaire et leur esprit fraternel, n'étaient pas complètement mortes dans le peuple. Elles survivaient chez les gnostiques et les manichéens du premier siècle, et dans les sectes hérétiques du Moyen Âge dont le nombre était étonnant, et elles furent aussi à l'origine des monastères. En émane aussi le chiliasme, la croyance en un royaume à venir qui durera mille ans, un règne de paix, de liberté et de partage, de biens mis en commun, croyance qui trouva aussi un écho dans les œuvres de Joachim de Flore et d'Arnaury de Bène.

Ces traditions survivaient chez les bogomiles en Bulgarie, Bosnie et Serbie et chez les cathares des pays latins. Elles enflammaient du courage de la foi les vaudois et les sectes hérétiques du Languedoc et illuminaient les « humiliati » et les Frères apostoliques du nord de l'Italie. Nous les trouvons chez les béguines et les bégards des Flandres, chez les anabaptistes de Hollande et de Suisse, et chez les lollards d'Angleterre. Elles existaient dans les mouvements populaires révolutionnaires en Bohême et dans les révoltes des paysans allemands, unis dans le « bundschuh » et le « Pauvre Conrad » pour briser le joug du servage. Et c'était l'esprit de ces mêmes traditions qui inspirait les « enthousiastes de Zwickau » et donnait à l'action révolutionnaire de Thomas Müinzer un élan aussi puissant.

L'Église, avec l'aide des pouvoirs temporels, organisa de véritables croisades contre plusieurs de ces mouvements, comme les bogomiles et les albigeois, couvrant des régions entières de meurtres et de rapines ; les gens furent massacrés par milliers. Mais ces persécutions sanglantes ne firent que contribuer à l'extension de ces mouvements à d'autres régions. Des milliers de fugitifs traversèrent les pays et apportèrent leurs doctrines à de nouveaux groupes. Qu'entre la plupart des sectes hérétiques au Moyen Âge il y avait des relations internationales a été prouvé de façon irréfutable par la recherche historique. De telles relations peuvent être démontrées entre les bogomiles et certaines sectes de Russie et de l'Italie du Nord, entre les vaudois et des sectes similaires existant en Allemagne et en Bohême, entre les anabaptistes de Hollande, d'Angleterre, d'Allemagne et de Suisse.

L'ensemble des révoltes paysannes dans l'Italie du Nord, dans les Flandres, en France, Angleterre, Allemagne et Bohême du XIIIe au XVIe siècle, s'inspirait des mêmes objectifs et nous donne aujourd'hui un aperçu assez

net des sentiments et de la pensée de vastes parties du peuple à cette époque. Effectivement, il ne s'agit pas d'un mouvement unifié, mais de toute une suite de mouvements qui ont précédé la Réforme proprement dite et l'ont provoquée.

« Lorsque Adam labourait et Ève filait, Où le noble pouvait-il bien se trouver ? »

Cette ritournelle ironique, bien connue des lollards anglais, aurait pu servir de leitmotiv à la plupart de ces mouvements. Le véritable mouvement de l'époque de la Réforme ne cherchait aucune alliance avec les princes et les nobles, car, avec un sûr instinct, ses partisans discernaient en ces derniers les ennemis irréconciliables du peuple, lesquels par conséquent ne marcheraient pas avec eux mais contre eux. Et puisque la plupart des grands réformateurs tels que Wyclif, Hus, Luther et d'autres avaient d'abord commencé leur action dans la mouvance populaire, le protestantisme naissant, à l'origine, en était très proche. Cependant, comme les divergences sociales entre leurs objectifs s'accentuaient toujours plus, cette situation se modifia très vite, et il s'avéra que de très larges pans de la population ne se contenteraient pas d'un simple « Rome, bon débarras ! »

La séparation d'avec l'Église romaine ne pouvait être que souhaitée par les princes des régions du Nord, tant qu'elle n'aurait pas d'autres conséquences et laisserait leurs prérogatives politiques et économiques intactes. La rupture avec Rome non seulement augmentait leur propre autorité, mais elle empêchait aussi l'exportation régulière de grosses sommes d'argent dont ils pouvaient faire un meilleur usage chez eux. De plus, elle leur donnait la possibilité de saisir les biens de l'Église et d'en ramener les riches revenus vers leur propre cassette. Ce furent de telles considérations qui décidèrent les princes et la noblesse des pays du Nord à prendre parti pour la Réforme. Les mesquines et continues disputes des théologiens ne les intéressaient qu'à peine, mais la rupture avec Rome leur laissait entrevoir des avantages tangibles qui n'étaient pas négligeables. Par conséquent, cela valait bien la peine d'écouter « la voix de la conscience » et de soutenir les nouveaux prophètes. Au reste, les théologiens partisans de la Réforme ne comptaient pas trop sur le zèle religieux de la noblesse terrienne protestante. C'est pourquoi ils s'employaient d'autant plus sérieusement à lui montrer les avantages matériels qu'elle pouvait en attendre. C'est ainsi que Hus s'adressait à elle dans le langage qu'elle comprenait le mieux :

> « Ô vous, fidèles rois, princes, seigneurs et chevaliers ! réveillez-vous du rêve léthargique dans lequel les prêtres vous ont plongés. Chassez de vos domaines l'hérétique simonie…, ne permettez pas que sur vos propres terres l'on extorque [de l'argent] à votre détriment ! » [1]

Les chefs spirituels du protestantisme se tournèrent dès le début vers la caste dirigeante de leur pays, dont l'assistance leur paraissait indispensable pour assurer la victoire de leur cause. Mais, comme ils tenaient avant tout à ne pas laisser les choses se gâter avec le peuple asservi, ils s'efforcèrent, même si ce fut en vain, de réconcilier le mouvement populaire avec les visées égoïstes des princes et de la noblesse. Pourtant cette tentative était vouée à l'échec car les inégalités sociales s'étaient beaucoup trop accentuées pour être comblées avec quelques vagues concessions. Plus les réformateurs se montrèrent complaisants à l'égard des maîtres, plus ils durent s'éloigner du mouvement révolutionnaire du peuple et le dresser contre eux. Ce qui fut le cas en particulier avec Luther, qui de tous était celui qui avait le moins de sensibilité sociale, et dont la vision spirituelle était si étroite qu'il était réellement persuadé de pouvoir mettre fin à ce grand mouvement par la fondation d'une Église nouvelle.

Comme Hus, il se réclamait de saint Paul pour prouver que les princes ne sont pas sous la tutelle de l'Église, mais sont appelés à commander aux prêtres et aux évêques. Dans son appel « À la noblesse chrétienne de la nation allemande », il essayait de démontrer qu'en réalité, d'après les Saintes Écritures, la prêtrise ne pouvait pas être un état appartenant à une caste, mais une fonction que pouvait exercer tout homme possédant les aptitudes nécessaires et jouissant de la confiance de sa congrégation. Il s'ensuivait que l'Église n'avait aucunement le droit d'exercer un pouvoir temporel et une tutelle sur l'État. Selon les conceptions de Luther, le pouvoir dans sa totalité était incarné par l'État, que Dieu lui-même avait désigné pour préserver l'ordre public. En fait, tout le contenu politique du protestantisme se résumait dans ce concept.

Le protestantisme libéra la conscience des hommes de la tutelle de l'Église romaine, mais uniquement pour s'en débarrasser au profit de l'État. C'est en cela seulement que consista toute la « mission protestante » de

1. Carl Vogl, *Peter Chelcicky : un prophète au tournant de l'histoire*, Zurich-Leipzig, 1926.

Luther qui se définissait lui-même comme le « serviteur de Dieu » et qui cependant ne fut jamais rien d'autre que le serviteur de l'État et de ses affidés. Seule sa nature servile le rendit apte à trahir la cause du peuple pour celle des princes allemands et, avec ces derniers, de poser la première pierre d'une Église nouvelle, qui par un accord tacite se vendit corps et âme à l'État, et proclama que la volonté des princes et de la noblesse obéissait elle-même au commandement de Dieu. Il enferma l'esprit vivant dans la prison des mots, et devint le héraut de ce savoir qui n'est plus que lettre morte et qui interprète les révélations du Christ selon la raison d'État, et fait marcher les hommes, marqués du sceau des galériens, jusqu'aux portes du paradis, en leur promettant la vie éternelle en dédommagement de l'esclavage subi ici-bas.

L'homme du Moyen Âge ne connaissait pas encore l'État au plein sens du terme. Le concept d'un pouvoir central lui était étranger, ce pouvoir qui oblige chaque activité vitale dans la société à prendre une forme déterminée, et qui du berceau à la tombe dirige les hommes tenus en laisse par une haute autorité. Dans sa vie, l'usage et l'entente naturelle avec ses semblables jouaient le rôle le plus important. Sa conception du droit reposait sur la coutume, qui lui avait été transmise par les traditions. Son sentiment religieux lui faisait reconnaître l'imperfection de toute organisation humaine ; c'est pourquoi, en toute chose, il était plutôt enclin à ne prendre conseil que de lui-même et à modeler ses relations avec ses semblables selon ses besoins du moment et conformément aux anciennes coutumes d'accord mutuel. Et quand l'État, qui se renforçait, commença à saper ces droits, il fit de sa cause celle de Dieu, et combattit l'injustice qui lui était faite. Voilà ce que fut la véritable signification des grands mouvements populaires du temps de la Réforme, qui s'efforcèrent de donner à la « liberté du chrétien évangélique » un contenu politique.

Lorsque les princes et la noblesse eurent écrasé dans le sang le mouvement populaire, et tandis que Luther, ce « cher homme de Dieu », bénissait les bourreaux des paysans allemands révoltés, alors seulement le protestantisme vainqueur redressa la tête ; il accorda à l'État et à l'ordre établi la consécration religieuse, dûment payée du sang de 130 000 hommes cruellement massacrés. C'est ainsi que fut accomplie « la réconciliation de l'Église avec le droit », comme par la suite Hegel se plut à le dire. La nouvelle théologie entra dans les écoles avec les juristes ; ainsi enseignée, la loi fut réduite à la lettre et tua la conscience, ou lui trouva un substitut à bon marché. Le trône se transforma en autel où l'on sacrifia l'homme aux nouvelles idoles. Le « droit positif » devint révélation divine, et l'État lui-même, le représentant de Dieu sur la terre.

Dans les autres pays également le protestantisme poursuivit les mêmes objectifs. Partout, il trahit le peuple et fit de la Réforme la cause des princes et des classes privilégiées de la société. Le mouvement que Wyclif lança en Angleterre, et qui toucha aussi d'autres pays et plus particulièrement la Bohême, eut d'abord un caractère purement politique. Wyclif combattait le pape parce que celui-ci avait pris parti pour la France, l'ennemie mortelle de l'Angleterre, et exigé du gouvernement anglais que le roi continuât de se reconnaître comme le vassal du Saint-Siège et de lui payer tribut, comme Jean sans Terre l'avait fait à l'égard du pape Innocent III ; mais ces temps étaient révolus. Lorsque le roi de France, Philippe le Bel, eut défié le ban de Boniface VIII et forcé son successeur à établir sa résidence en Avignon, la souveraineté illimitée du pape reçut un coup dont elle ne se remit jamais. En conséquence, le Parlement anglais put tranquillement oser rejeter les revendications du pape, au motif qu'aucun roi n'avait le droit de lui aliéner l'indépendance de son pays.

Wyclif défendit d'abord l'entière indépendance du pouvoir temporel vis-à-vis de l'Église, et n'alla jusqu'à une critique des dogmes de l'Église que lorsqu'il fut persuadé que cette question ne trouverait jamais de solution sans une rupture déclarée avec la papauté. Mais, lorsque la grande insurrection des paysans éclata en Angleterre et que les troupes révoltées de Wat Tyler et de John Ball mirent le roi et le gouvernement dans le plus grand danger, les adversaires de Wyclif saisirent l'occasion de porter contre lui une accusation publique. Wyclif expliqua qu'il n'approuvait pas l'action des paysans rebelles ; mais il le fit avec une compréhension indulgente pour la souffrance des pauvres, par la charité qui l'inspirait, différente de la rage avec laquelle Luther, dans son pamphlet notoire *Contre les paysans pillards et meurtriers*, avait incité les princes et la noblesse à les massacrer impitoyablement.

Lorsque, plus tard, Henry VIII acheva la rupture avec l'Église de Rome et confisqua ses biens, il se plaça lui-même à la tête de la nouvelle Église d'État qui dépendait complètement du pouvoir temporel. Quand, auparavant, ce même Henry VIII avait lancé une virulente épître contre Luther, pour peu après défendre les « intérêts nationaux » contre la papauté, cela ne fit que prouver qu'en Angleterre aussi les avantages temporels

intéressaient davantage le détenteur de la couronne que la « vraie parole de Dieu » prêchée par la nouvelle doctrine.

En Bohême, où de toute façon la situation était déjà très tendue, elle fut encore aggravée par les antagonismes nationaux entre les Tchèques et les Allemands ; en conséquence de quoi, la Réforme devait y prendre une tournure d'une violence peu commune. Le mouvement hussite à proprement parler n'arriva vraiment sur le devant de la scène qu'après la mort sur le bûcher de Jan Hus et de Jérôme de Prague.

Les prédications de Hus ne contenaient ni plus ni moins que les pensées de Wyclif, que le réformateur tchèque avait traduites dans la langue de ses compatriotes. Hus, comme Wyclif, réclamait la libération du pouvoir temporel de toute tutelle de l'Église. L'Église devait s'occuper uniquement du salut des âmes et se tenir à l'écart de toute fonction gouvernementale temporelle. En ce qui concernait l'État et l'Église, les « deux baleines », comme les appelait Peter Chelcicky, c'est à l'État seulement que Hus voulait concéder le droit de régler les affaires temporelles. L'Église devait être pauvre et renoncer aux biens terrestres, et les prêtres dépendre de la même juridiction que tous les autres sujets. De plus, la fonction de prêtre devait être ouverte à n'importe quel laïc à condition qu'il possédât les qualités morales nécessaires. En outre, Hus blâmait la déchéance morale qui avait gagné le clergé, et s'élevait avec une sévérité particulière contre le trafic des indulgences qu'en ce temps-là, justement en Bohême, l'Église pratiquait d'une façon singulièrement éhontée. À côté de ces revendications purement politiques, qui seules nous intéressent ici, et auxquelles, nous devons le comprendre, la noblesse prêtait une oreille particulièrement attentive, Hus présentait encore une série de revendications théologiques dirigées contre la confession orale, les moines mendiants, la doctrine du purgatoire et autres articles de foi. Mais ce qui principalement lui procura l'appui de la population tchèque, ce fut le fait d'enseigner que la dîme n'était pas un devoir, et surtout sa prise de position très nationaliste contre les Allemands que les Tchèques considéraient comme les spoliateurs de leur pays.

Les calixtins ou utraquistes[2] du mouvement hussite, auquel appartenaient principalement la noblesse et la bourgeoisie la plus riche de Prague, se seraient volontiers contentés de la satisfaction de ces revendications, et de quelques maigres réformes sociales, car ils étaient surtout concernés par l'acquisition des biens de l'Église et, pour le reste, par la paix et l'ordre dans le pays. Mais le véritable mouvement populaire, auquel adhéraient de façon prépondérante les paysans et la population la plus pauvre des villes, allait plus loin et réclamait plus particulièrement l'abolition du servage des paysans qui pesait si lourdement sur les régions rurales. Charles IV avait bien dû, déjà, interdire aux nobles d'arracher un œil, ou bien de couper un pied ou une main à leurs serfs, au moindre manquement. Le mouvement dit des taborites[3] comprenait principalement les éléments démocratiques de la population jusqu'aux communistes et aux chiliastes, animés d'un ardent courage au combat.

Il était inévitable qu'entre ces deux principales tendances du hussisme se produisît tôt ou tard une violente discussion qui n'avait été retardée qu'en raison de l'évolution politique générale. Notamment, lorsque l'empereur allemand Sigismond, après la mort soudaine de son frère Wenceslas, lui succéda sur le trône de Bohême, le pays tout entier fut profondément choqué ; car l'empereur ayant, de façon indigne, manqué à sa parole, Hus dut monter sur le bûcher. Depuis cet événement, Sigismond fut considéré comme l'ennemi juré de tous les mouvements réformateurs. Bientôt, après son intronisation en 1420, le pape Martin V, par une bulle spéciale, appela la chrétienté tout entière à la croisade contre l'hérésie bohémienne, et une armée de 150 000 hommes en provenance de toutes les parties de l'Europe se mit en marche contre les hussites. Dès lors, la révolte enflamma tout le pays. Calixtins et taborites, sous la menace du même danger, mirent de côté leurs dissensions du moment et s'unirent rapidement pour une défense commune. Sous la conduite du vieux Zizka, un guerrier expérimenté, la première armée de cette croisade fut battue après des combats sanglants et décisifs. Mais la lutte n'en fut pas terminée pour autant. Car l'empereur et le pape continuèrent leurs attaques contre l'hérésie en Bohême ; ainsi

2. Les calixtins, du latin *calix* (calice, coupe) ; utraquistes du latin *sub utraque specie* (sous les deux espèces) parce qu'ils recevaient l'eucharistie sous les deux espèces (sous les deux formes), c'est-à-dire en recevant des mains du prêtre non seulement le pain mais aussi le vin ; c'est pourquoi le calice devint aussi le symbole des hussites. Cependant Hus n'était pas à l'origine de cette coutume, mais Jacques de Metz, appelé aussi Jacobellus.

3. Les taborites, ainsi nommés parce qu'ils avaient donné au camp qu'ils occupaient sur une colline près de Prague le nom biblique du mont Thabor. Tabor resta jusqu'à l'anéantissement des taborites le centre spirituel du mouvement, et ses habitants pratiquaient une sorte de collectivisme, que l'on pourrait définir comme un communisme de guerre.

se développa une guerre des plus sanglantes, qui fut menée avec une terrible cruauté de part et d'autre. Après que les hussites eurent chassé l'ennemi de leur propre pays, ils poursuivirent la guerre dans les États voisins, dévastèrent villes et villages, et leur irrésistible bravoure en fit la terreur de leurs ennemis.

Cette guerre meurtrière dura douze ans, jusqu'à ce que les hussites eurent mis en déroute la dernière armée des croisés au cours de la bataille de Taus. Le résultat des négociations de paix, terminées au concile de Bâle, fut la *Compactata* de Prague qui accordait aux hussites de larges concessions en matière de foi, mais qui surtout prononça la renonciation de l'Église à ses biens que la noblesse tchèque s'était appropriés. Ainsi, la guerre était terminée avec les ennemis extérieurs, mais seulement pour faire place à la guerre civile. Durant les courts moments de répit que la guerre contre le pape et l'empereur avait provisoirement accordés aux hussites, les antagonismes entre les calixtins et les taborites s'étaient ravivés et aggravés, conduisant à des explications sanglantes et répétées, qui entraînèrent une forte réduction des droits de la noblesse par ses adversaires vainqueurs. En conséquence, les calixtins avaient renoué à plusieurs reprises les négociations avec le pape et l'empereur ; aussi, une fois la paix conclue, à l'avènement de laquelle ils avaient majoritairement participé, était-il inévitable qu'ils fussent fortement aidés par leurs précédents ennemis dans leur combat contre les taborites. En mai 1434, les deux camps ennemis s'affrontèrent dans une bataille meurtrière à Lipany, où 13 000 taborites furent tués et leur armée presque complètement anéantie.

De ce fait, le mouvement populaire se trouva aussi définitivement vaincu, et une dure période commença pour la population pauvre dans les villages et les villes. Dès ce moment-là, il apparut qu'un mouvement populaire révolutionnaire, qui par la faute des autres, ou par sa faute à lui, se trouve impliqué dans une guerre prolongée, du fait des circonstances elles-mêmes est forcément amené à abandonner ses premiers objectifs, parce que les militaires emploient par nécessité toutes les forces sociales disponibles et annihilent toute activité créatrice qui pourrait servir au développement de nouvelles structures sociales. Non seulement la guerre a un effet dévastateur sur la nature humaine, en faisant continuellement appel à ses instincts les plus brutaux et les plus cruels, mais la discipline militaire qu'elle exige étouffe tout élan libertaire dans le peuple et favorise systématiquement l'esprit malfaisant de l'obéissance aveugle qui a toujours été à l'origine de l'esprit réactionnaire.

Les taborites, eux aussi, devaient en faire l'expérience. Alors que leurs opposants, les professeurs à l'université de Prague, leur reprochaient d'aspirer à un état des choses où « il n'y aurait aucun roi, aucun maître ni aucun sujet sur la terre, où toutes les impositions et les contrôles cesseraient, où personne ne pourrait forcer quelqu'un à quoi que ce fût, et où tous vivraient ensemble comme frères et sœurs », il apparut très vite que la guerre les écartait toujours plus de ce but. Non seulement parce que leurs chefs de guerre réprimaient par la force et dans le sang toute tendance libertaire au sein du mouvement, mais l'esprit nationaliste qui les animait, et qui au cours de cette guerre s'était exacerbé au plus haut degré, devait aussi les rendre de plus en plus étrangers à toutes les considérations humaines sans lesquelles aucun véritable mouvement révolutionnaire ne peut réussir. Une fois que les hommes se sont habitués à penser que tous les problèmes de la société peuvent être résolus par les armes, ils arrivent logiquement au despotisme, même s'ils lui donnent un autre nom et cachent son véritable caractère sous cette dénomination trompeuse. Et c'est ce qui est arrivé au Tabor. Le joug de la contrainte pesa de plus en plus lourd sur ses citoyens et épuisa l'esprit qui les avait animés au départ. Pierre Chelcicky, un précurseur de Tolstoï et l'un des esprits les plus libres de l'époque, qui récusait aussi bien l'Église que l'État, a décrit d'une manière frappante l'effroyable situation dans laquelle l'interminable guerre avait précipité le pays :

> « Et alors quelqu'un emplit une caverne infâme de brigands et exerce la violence, pratique le vol et le meurtre en même temps qu'il est un serviteur de Dieu et ne porte pas l'épée en vain. Et, en effet, il est vrai qu'il ne la porte pas en vain, mais bien plutôt pour toutes sortes d'injustices, de violences, de vols et de brimades à l'égard des pauvres, soumis à la corvée. Et, ce faisant, toutes ces sortes de seigneurs ont divisé le peuple et ont dressé les uns contre les autres, et chacun a lâché ses gens dans la bataille contre les autres. Ainsi, par ces nombreux maîtres, tous les paysans ont été amenés au meurtre car, allant et venant les armes à la main, ils sont toujours prêts au combat. Et par là toute fraternité s'imprégnera de folie meurtrière, et d'une telle tension naîtra facilement le conflit et les meurtres se produiront en abondance. » [4]

4. Pierre Chelcicky, *le Piège de la foi*, traduit du tchèque ancien en allemand par Carl Vogl, Dachau, Munich, 1925.

En Suède, où le protestantisme fut carrément imposé au peuple par la jeune dynastie fondée par Gustave Vasa, et à vrai dire pour des motifs purement politiques, la Réforme prit un caractère tout à fait particulier. Car ce ne fut nullement le zèle sacré envers la nouvelle doctrine divine qui détermina Gustave Ier à rompre avec Rome, mais ce furent bien plus de très prosaïques mobiles politiques, joints à d'importantes considérations économiques, qui l'entraînèrent dans cette voie. De graves erreurs de la part de la papauté favorisèrent essentiellement ses desseins.

Peu après le commencement de son règne, dans une lettre pleine de dévotion, le roi s'était adressé au pape pour le prier de nommer de nouveaux évêques en Suède « qui se préoccuperaient des droits de l'Église sans empiéter sur ceux de la couronne ». Mais, surtout, Gustave souhaitait que le pape confirmât comme archevêque d'Uppsala le primat Johan Magni, dont le prédécesseur, Gustave Trolle, avait été condamné comme traître par le Riksdag (Parlement suédois) parce qu'il avait fait venir le roi du Danemark Christian II pour renverser le régent Sten Sture. Gustave avait promis au pape « de se comporter comme un fidèle fils de l'Église » et croyait être en droit de penser que le pape répondrait à ses vœux. Mais le pape, mal conseillé par son entourage, pensait que le règne de Gustave ne durerait pas longtemps, et avec une intractable sévérité réclama la réintégration de Gustave Trolle. Et c'est ainsi que les dés furent jetés. Le roi ne pouvait pas accepter cette revendication même s'il avait eu l'intention d'éviter une rupture ouverte avec Rome. À vrai dire, la grande majorité des Suédois étaient bons catholiques et n'avaient absolument rien à faire de Luther, cependant les libres paysans suédois auraient encore moins toléré le retour de la domination danoise sur le pays. Les raisons que leur avait données la sanglante tyrannie du perfide despote Christian II étaient suffisantes pour qu'ils en eussent peur. Ainsi, le roi pouvait risquer la rupture avec le papisme, qu'il avait sans doute souhaitée secrètement. Bien que les Suédois se fussent séparés du Saint-Siège, et même si le roi favorisait la prédication du protestantisme, le service religieux restait inchangé.

Mais ce que Gustave avait surtout en tête, c'était, sous n'importe quel prétexte, de transférer à la couronne les biens de l'Église qui, en Suède, était très riche. Après quelques prudentes tentatives en ce sens, qui suscitèrent l'opposition de ses propres évêques, il laissa finalement tomber le masque de l'impartialité et se reconnut ouvertement comme l'ennemi de l'Église romaine, afin de pouvoir réaliser ses projets politiques. Ainsi, en 1526, il interdit toutes les imprimeries catholiques du pays et saisit les deux tiers des revenus de l'Église pour liquider les dettes de l'État. Sans doute n'aurait-il pas pu oser de son propre chef une telle démarche ; il fut obligé d'abandonner une part considérable des biens de l'Église à la noblesse pour acheter sa bienveillance ; car les paysans étaient nettement opposés aux prétendues « réformes de l'Église » et condamnaient en particulier le vol des propriétés ecclésiastiques.

Cette opposition de la paysannerie mit à plusieurs reprises la jeune dynastie gravement en danger. Les paysans suédois, qui durant le Moyen Âge n'avaient pas connu le servage, possédaient une forte influence dans le pays. C'est eux qui avaient choisi Gustave Vasa pour être leur roi afin de couper l'herbe sous le pied du parti danois et de ses machinations secrètes. Or, lorsque le roi s'efforça d'imposer une foi nouvelle au pays et qu'en plus il accabla d'impôts les paysans, de graves et fréquents désaccords survinrent entre la couronne et le peuple des campagnes. De 1526 à 1543, Gustave dut réprimer pas moins de six insurrections paysannes qui, à vrai dire, n'aboutirent pas, mais eurent tout de même pour effet d'endiguer le goût toujours plus apparent du roi pour l'absolutisme.

Gustave Vasa savait que sa dynastie était, pour le pire et le meilleur, inexorablement liée au protestantisme. Avec la confiscation des biens de l'Église et l'exécution publique de deux évêques récalcitrants à Stockholm, il avait coupé tous les ponts derrière lui et devait poursuivre le chemin sur lequel il s'était engagé. Pour cette raison, dans son testament, il adjurait ses successeurs de rester fidèles à la nouvelle foi, car la survie de la dynastie en dépendait. Le fait que les paysans menacèrent à plusieurs reprises de marcher sur Stockholm pour faire table rase de cette « Sodome spirituelle », ainsi qu'ils nommaient leur capitale à cause de ses tendances protestantes, nous montre suffisamment le peu de goût qu'ils avaient pour cette religion. Par la suite, entre le roi et les dignitaires de l'Église survinrent encore des épisodes violents au sujet des réquisitions renouvelées des revenus ecclésiastiques, jusqu'à ce que Gustave eût peu à peu aboli toutes les prérogatives de l'Église pour les transférer à l'État. Ce fut justement l'opposition que les plans de Gustave Vasa rencontraient dans le peuple lui-même qui le força, lui et ses partisans, à s'appuyer de plus en plus sur la noblesse. Mais les nobles n'accordaient pas pour rien leur

assistance à la couronne, et la royauté alourdit toujours plus la servitude des paysans envers la noblesse afin de maintenir cette dernière dans de bonnes dispositions.

Ainsi, dès le début, le protestantisme ne fut en Suède que l'affaire de la dynastie, et fut systématiquement imposé au peuple. Que Gustave Vasa se soit converti au protestantisme par conviction personnelle n'est qu'une fable ; et il en est de même lorsque l'on prétend que par la suite son descendant Gustave Adolphe a envahi l'Allemagne, à contre-cœur et contre sa volonté, pour porter assistance à ses coreligionnaires assiégés, alors que, pour pareille cause, ni le « roi des neiges », comme l'appelaient ses ennemis, ni son rusé chancelier Oxenstierna n'auraient levé le petit doigt. Ce qu'ils s'efforçaient d'obtenir, c'était une domination sans limites sur la Baltique, et, dans ce but, n'importe quelle pieuse invention ne pouvait que leur convenir.

Partout où le protestantisme réussit à avoir de l'influence, il se révéla un serviteur fidèle de l'absolutisme grandissant et accorda à l'État les droits qu'il avait déniés à l'Église romaine. Le calvinisme, qui en France, en Hollande et en Angleterre combattit l'absolutisme, ne fait pas exception à la règle, car dans son essence même il possédait encore moins de liberté que les autres courants du protestantisme. Lorsqu'il s'insurgeait contre l'absolutisme, il le faisait en raison des conditions sociales particulières existant dans ces pays. Mais, à la source, il était despotique jusqu'à l'insupportable, car il intervenait dans le destin individuel de l'homme encore plus profondément que n'avait jamais tenté de le faire l'Église romaine. Aucune autre doctrine n'a eu une influence aussi profonde et aussi persistante sur la vie personnelle de l'individu ; et la « transformation intérieure » était bien l'un des articles de foi les plus importants de Calvin. Et il poussa cette transformation jusqu'à ce qu'il ne subsistât plus aucun sentiment humain.

Calvin fut l'une des personnalités les plus terribles de l'histoire, un Torquemada protestant, un zélote au cœur sec, qui voulait préparer l'homme pour le royaume de Dieu en le brisant sur le chevalet ou la roue. Sournois et rusé, dépourvu de toute profondeur de sentiment, tel un véritable inquisiteur, il s'érigea en juge des prétendues faiblesses de ses semblables et institua à Genève un véritable règne de terreur. Aucun pape n'eut de pouvoir plus grand. Les commandements de l'Église réglaient la vie des citoyens du berceau à la tombe, en leur faisant sentir à chaque pas le poids du péché original, dont la malédiction, à la trouble lumière de la doctrine de la prédestination de Calvin, prenait un caractère particulièrement sombre. Toute véritable joie de vivre était interdite. Le pays tout entier devait ressembler à une cellule de pénitent où seuls pouvaient trouver place le sentiment de culpabilité et la contrition. Même lors des mariages, ni la musique ni la danse n'étaient permises. Dans les théâtres, on ne devait jouer que des pièces contenant un sujet religieux. Une insupportable censure veillait à ce qu'aucun écrit profane, et en particulier aucun roman, ne fût publié. Une armée d'espions peuplait ce petit pays et ne respectait ni les droits du logis ni ceux de la famille. Même les murs avaient des oreilles ; car tous les fidèles étaient poussés à la délation et se sentaient obligés de trahir. À cet égard aussi, « l'orthodoxie », qu'elle soit politique ou religieuse, conduit toujours aux mêmes résultats.

Le code pénal de Calvin était d'une monstruosité unique. La moindre mise en doute des dogmes de la nouvelle Église, sitôt qu'elle parvenait aux oreilles des sbires, était punie de mort. Il suffisait souvent d'un simple soupçon pour voir tomber une sentence de mort, spécialement si l'accusé était pour une quelconque raison mal vu des détenteurs du pouvoir. Nombre de délits que l'on avait autrefois l'habitude de punir de légères peines d'emprisonnement conduisaient, sous le règne de Calvin, directement au bourreau. Le bûcher, la roue et la potence étaient donc continuellement en activité dans « la Rome protestante », comme on appelait souvent Genève. Les chroniques de cette époque relatent des faits d'une atroce cruauté parmi lesquels l'exécution d'un enfant qui avait battu sa mère, et le cas du bourreau de Genève, Jean Granjat, qui fut contraint de couper d'abord, à la hache, la main droite de sa mère avant de la brûler vive parce que l'on prétendait qu'elle avait répandu la peste dans le pays, cas des plus effroyables. Un des plus connus est l'exécution du médecin espagnol Michel Servet, qui en 1553 fut brûlé à petit feu jusqu'à ce que mort s'ensuive, parce qu'il avait mis en doute le dogme de la Trinité et la doctrine de la prédestination de Calvin. La lâcheté et la sournoiserie avec lesquelles Calvin a combiné l'exécution du malheureux savant jettent une lueur sinistre sur le caractère de cet homme épouvantable dont le fanatisme féroce est d'autant plus inquiétant qu'il agit de sang-froid, détaché de toute sensibilité humaine.

Mais parce que malgré tout la nature humaine ne se laisse pas éliminer du siècle par la bigoterie, la chaleur du désir se maintint cachée comme la braise luisant sous la cendre et produisit à l'extérieur cette lamentable fausse dévotion et cette répugnante hypocrisie qui caractérisent le protestantisme en général et le puritanisme

de Calvin en particulier. De plus, la recherche historique a montré que sous le règne de Calvin la dégradation morale et la corruption politique atteignirent des sommets et une ampleur jusqu'alors inconnus.

On a souvent porté au crédit de Calvin le fait qu'il ait introduit des principes démocratiques dans la gestion des affaires publiques, cependant on oublie que Genève n'était pas un grand État monarchique mais une petite république, et que pour cette raison le réformateur devait prendre en compte une certaine tradition démocratique. Avant tout, on ne doit pas oublier que, dans une époque d'aussi grand fanatisme où les hommes avaient perdu tout équilibre intérieur et où tout modèle de comportement traditionnel leur avait échappé, « ce fut justement de cette démocratie formelle dont Calvin devait se servir pour renforcer son pouvoir puisqu'il pouvait la faire passer pour la volonté du peuple ». [5]

En réalité, les attrayantes paillettes de la démocratie dans la politique de Calvin n'étaient qu'un camouflage qui ne pouvait tromper personne quant au caractère théocratique de son gouvernement. Le protestantisme n'a en aucune façon été le porte-drapeau de l'indépendance spirituelle ni

« la religion de la liberté de conscience » comme on l'a souvent dit. S'agissant de la foi, il s'est montré tout aussi intolérant et tout aussi enclin que le catholicisme à persécuter avec férocité tous ceux qui ne pensaient pas comme lui. Il a seulement contribué à faire passer le principe d'autorité du domaine religieux au domaine politique et, par là, il a redonné vie sous une forme nouvelle au césaro-papisme. En bien des domaines, il était de cœur et d'esprit encore plus étroit que l'élite de l'ancienne Église dont la riche expérience, la connaissance de l'humain et la haute culture intellectuelle faisaient complètement défaut à ses hauts dignitaires. Si sa rage de persécution fit moins de victimes que l'intolérance systématique de l'Église papale, ce ne fut que parce que son action s'exerçait sur un territoire beaucoup plus réduit et qui n'avait rien de comparable.

Face à la science à ses débuts, le protestantisme se montra tout aussi hostile que le catholicisme. Son aversion à l'égard de la recherche scientifique apparaît souvent même encore plus forte car sa foi en la lettre des Saintes Ecritures lui interdit toute plus grande liberté de vision. La traduction de la Bible dans les diverses langues nationales aboutit à un résultat tout à fait unique. Pour les fondateurs de la doctrine protestante, la Bible n'était pas un livre, ou un recueil de livres, conçu et écrit par des hommes, mais la révélation de la parole de Dieu. Pour cette raison « la Sainte Écriture » était infaillible. Ils interprétaient tous les phénomènes d'après le contenu de la Bible et condamnaient toute connaissance qui ne s'accordait pas avec la parole biblique. Ainsi, pour les adeptes de la nouvelle Église, seule comptait la lettre, l'esprit n'était rien. Ils emprisonnèrent la raison dans le cachot du fétichisme de la lettre morte et par là même se fermèrent à toute pensée scientifique. Luther n'avait pas en vain désigné la raison comme la « prostituée du Diable ». Son jugement à l'encontre de Copernic est un exemple type de la façon de penser des protestants. Il traitait de fou ce grand savant et il condamnait sa nouvelle représentation de l'univers parce qu'il est écrit dans la Bible que c'est à la Terre que Josué a donné l'ordre de rester immobile, et non au Soleil.

D'ailleurs, cette foi religieuse, étroitement limitée au mot à mot des Saintes Ecritures, précéda immédiatement cette croyance ultérieure au miracle politique, qui ne jure que par la lettre de la loi et qui, par la suite, devait avoir des répercussions aussi néfastes que la foi aveugle en la « parole écrite de Dieu ».

Ce fut de cet assujettissement mental, inhérent au protestantisme, que les humanistes, qui avaient d'abord accueilli avec joie la Réforme dans les pays du Nord, décidèrent de se détourner lorsqu'ils eurent compris quel goût et quel zèle dans la persécution, et quelle servitude intellectuelle, s'étaient retranchés derrière ce mouvement. Ni indécision ni crainte exagérée n'influencèrent leur attitude ; ce furent l'inculture intellectuelle, le manque de sensibilité du protestantisme qui devaient éloigner les humanistes de ses objectifs. Surtout, son nationalisme étroit détruisit le lien spirituel et culturel qui jusqu'alors avait uni les pays d'Europe.

Mais surtout se trouvent ici confrontés deux styles de pensée qui n'ont aucun point commun. Lorsque Érasme de Rotterdam invita le public à désigner « les hommes qui, à l'époque de Luther, avaient fait faire des progrès significatifs à la science », cette question devait rester éternellement incompréhensible pour la plupart de ses adversaires protestants, car ces derniers n'espéraient trouver le chemin de la connaissance que dans les écrits

5. L'historien genevois, J.-B. Galiffe, dans ses deux études : « Quelques pages d'histoire exacte » et « Nouvelles pages », a rassemblé une quantité de renseignements provenant d'anciennes chroniques et de comptes rendus de procès qui révèlent un aspect tout à fait effrayant de la vie à Genève durant cette période.

bibliques et non dans la pratique des sciences. Cette question posée par Érasme montre clairement la distance qui séparait ces deux démarches intellectuelles.



Rudolf Rocker en 1927 (*Itinéraire*, n° 4, 1988)

VII. L'absolutisme, entrave au développement économique

La fable de l'État-nation promoteur de développement culturel. Récession de l'industrie et déclin de l'économie. Les périodes de guerre et le retour de la barbarie. Capital commercial et absolutisme. Manufacture et mercantilisme. L'État créateur de monopoles économiques. La réglementation de l'économie par la monarchie. Colbert et la dictature économique en France. La monarchie anglaise et le commerce monopolistique. La Compagnie des Indes orientales et la Compagnie de la baie d'Hudson. La Révolution créatrice de nouvelles formes d'économie. L'État-nation en Espagne et le déclin de l'économie et de la culture. La Mesta et la spoliation des paysans. Philippe II et l'introduction de l'Alcavala. Wallenstein et Gustave Adolphe. La guerre de Trente Ans et l'effondrement de la culture en Allemagne. La création des manufactures et la spéculation de l'État.

On a souvent affirmé que l'évolution de l'Europe, en tendant à la formation d'États nationaux, l'avait engagée sur la voie du progrès. Ce sont principalement les tenants du *matérialisme historique* qui ont défendu cette idée avec le plus d'insistance, en essayant de démontrer que les événements historiques de cette époque avaient été provoqués par les nécessités économiques, elles-mêmes entraînées par l'élargissement des moyens techniques de production. En réalité, c'est une invention, ne reposant sur aucune estimation sérieuse des faits historiques ; elle est plutôt née du vain désir de vouloir considérer la transformation de l'Europe sous le jour du progrès. Dans chaque remodelage significatif de la société européenne, les ambitions politiques de petites minorités ont souvent tenu un rôle bien plus important que les prétendues « nécessités économiques ». Abstraction faite qu'il n'y a pas la moindre raison de penser que le développement des techniques de production n'aurait pas pu aussi bien se faire sans la création d'États-nations, on ne peut écarter le fait que la fondation de ces nations sous l'égide de l'absolutisme ait été accompagnée d'une longue suite de guerres dévastatrices, qui ont dans la plupart des pays, pour longtemps, et souvent durant des siècles, nui profondément à leur développement économique et culturel.

En Espagne, la formation de l'État national a conduit au déclin catastrophique d'une industrie auparavant florissante, et à une complète détérioration de la vie économique en général dont les effets se font encore sentir aujourd'hui [c'est-à-dire au moment où ce livre a été écrit, avant la Seconde Guerre mondiale]. En France, les guerres contre les huguenots, menées par la monarchie pour renforcer l'unité nationale, endommagèrent lourdement l'économie. Des milliers d'artisans, et parmi les meilleurs, quittèrent le pays et transplantèrent leurs industries dans d'autres États ; les villes furent désertées, les branches les plus florissantes de l'économie dépérirent. En Allemagne, où les intrigues des princes et de la noblesse ne laissèrent pas se constituer un grand État-nation unifié comme en Espagne, en France ou en Angleterre, et où, par la suite, se créa toute une série de petites structures étatiques nationalistes, la guerre de Trente Ans ravagea l'ensemble du pays, décima sa population et empêcha tout rétablissement culturel et économique durant les deux cents ans qui suivirent.

Cependant, ce ne sont pas là les seuls obstacles que l'État-nation émergent plaça sur la voie du développement économique. Partout où il fit son apparition il essaya, par des interdictions d'importer ou d'exporter, la supervision des industries, des décrets et autres ordonnances bureaucratiques de juguler le cours naturel des relations économiques. On prescrivit des méthodes de fabrication à l'usage des maîtres de corporation et on entretint des armées de fonctionnaires pour surveiller l'industrie, et on freina ainsi le perfectionnement des méthodes de travail. Ce n'est qu'à la faveur des grandes révolutions des XVIIe et XVIIIe siècles que l'industrie fut libérée de ces lourdes entraves. Et, fondamentalement, les faits historiques aussi prennent une apparence différente. L'émergence de ce que l'on a appelé l'État national n'a en aucune manière favorisé le développement de l'économie ; les guerres interminables de cette époque et les interventions inintelligentes du despotisme dans

l'activité industrielle aboutirent à une situation de barbarie culturelle qui fit que les acquis techniques les plus intéressants furent complètement ou en partie perdus pour n'être redécouverts que bien plus tard.[1]

À cela s'ajoute le fait que les monarques se montrèrent constamment méfiants ou même franchement hostiles à l'encontre des villes et des artisans qui étaient les véritables promoteurs de l'industrie, et ne se liaient avec eux que lorsqu'il s'agissait de casser la résistance de la noblesse peu favorable aux efforts d'unification de la monarchie. Cela apparaît très clairement dans l'histoire de France. Plus tard, lorsque l'absolutisme eut vaincu toute opposition à la politique d'unification nationale du pays, en favorisant le mercantilisme et les monopoles économiques, il orienta le développement de l'ensemble de la société dans une direction qui, ne pouvant mener qu'au capitalisme, ne donna pas aux hommes la maîtrise de l'économie mais les réduisit au rôle de galériens, esclaves de l'industrie.

Dans les États les plus vastes qui existaient déjà et reposaient à l'origine entièrement sur la propriété foncière, l'apparition du commerce mondial et l'influence croissante du capital commercial conduisirent à un changement profond, en faisant éclater les barrières féodales et en introduisant peu à peu une transition entre le féodalisme intrinsèque et le capitalisme industriel à son commencement. L'État national absolutiste dépendait autant de l'aide des nouvelles forces économiques que ces dernières dépendaient de la sienne. Le développement de l'économie financière fut énormément accéléré par l'introduction de l'or en provenance d'Amérique. Dès lors, l'argent devint non seulement un facteur toujours plus important dans l'économie elle-même, mais il se répandit pour devenir un instrument de pouvoir politique de première importance. Les dépenses des cours royales, au temps des monarchies absolues, étaient démesurées. Leurs armées et leurs flottes, et non en dernier lieu leurs appareils administratifs considérables, engloutissaient des sommes énormes qu'il fallait bien dénicher quelque part. De plus, les guerres interminables de l'époque coûtaient excessivement cher. Les financiers de cour, même avec toutes leurs astuces, n'étaient plus en mesure d'extorquer de pareilles sommes aux populations servies, à demi mortes de faim au fond des campagnes. Les guerres elles-mêmes étaient le résultat de cette transformation économique-politique et de la lutte des monarchies absolues pour la prépondérance en Europe. Ainsi, le caractère originel de l'ancien État féodal se trouva profondément transformé. D'une part, l'argent donnait aux rois la possibilité de s'assujettir complètement la noblesse, un moyen qui avant tout permettait de parachever l'unité de l'État ; d'autre part, la puissance royale donnait aux marchands la protection nécessaire pour échapper aux continuelles exactions d'une noblesse rapace. À partir de cette communauté d'intérêts s'établirent les fondements particuliers de ce que l'on appelle l'État-nation et surtout du concept de « nation ».

Cependant, cette monarchie, qui pour des raisons bien à elle cherchait à encourager les efforts du capital commercial et qui, d'un autre côté, était si fortement soutenue par celui-ci dans son propre développement, se mua peu à peu en une gêne paralysante pour une plus ample et nouvelle organisation de l'économie européenne : en transformant en monopoles, par un favoritisme exagéré, des branches entières de l'industrie, elle leur ôtait le fruit d'une participation à de plus vastes sphères d'activité. Et particulièrement néfastes furent les routines stupides que l'on imposa à l'industrie et qui entravèrent fortement le développement des savoir-faire techniques, et empêchèrent artificiellement tout progrès dans le domaine des activités industrielles.

Plus le commerce prenait de l'ampleur, plus ceux qui le pratiquaient devaient s'intéresser au développement de l'industrie. L'État absolutiste, dont les caisses se remplissaient grâce à l'expansion du commerce, parce qu'elle rapportait de l'argent au pays, encouragea d'abord les initiatives du capital commercial ; ses armées et sa flotte, qui avaient pris des dimensions considérables, contribuaient elles-mêmes en partie à l'élargissement de la production industrielle, car elles exigeaient la fabrication massive d'une quantité de choses pour laquelle les ateliers des petits artisans n'étaient plus tout à fait adaptés. Ainsi se créèrent peu à peu ce que l'on appela des

1. Kropotkine a démontré de façon très convaincante comment le déclin de la culture urbaine médiévale et la forte répression de toutes les organisations sociales fédéralistes avaient porté un coup d'arrêt à l'économie de l'Europe et paralysé le développement de ses moyens techniques les plus avancés, et les avait mis hors d'usage. On peut mesurer l'importance de ce recul si l'on sait que pendant vingt ans James Watt, l'inventeur de la machine à vapeur, n'a pas pu trouver d'application à son invention parce que dans toute l'Angleterre il lui a été impossible de dénicher un mécanicien en mesure d'usiner un cylindre convenable, alors que dans n'importe quelle grande ville du Moyen Âge il aurait eu d'abondantes opportunités (P. Kropotkine, *l'Entraide : un facteur d'évolution*).

manufactures [2], annonciatrices de la grande industrie qui ne put se déployer qu'après que les grandes découvertes scientifiques ultérieures, et leurs applications aux arts et aux métiers, lui eurent préparé le terrain.

La manufacture avait déjà fait son apparition au milieu du XVIe siècle après que des branches industrielles particulières, principalement la construction navale, les mines et la métallurgie, eurent ouvert la voie à une plus large mise en œuvre de la créativité industrielle. Généralement parlant, le système de la manufacture reposait sur la rationalisation des processus de fabrication, que l'on essaya d'obtenir par la division du travail et l'amélioration des outils, augmentant ainsi essentiellement la productivité, ce qui était d'une grande importance pour un commerce en expansion.

En France, en Prusse, en Pologne, en Autriche, et dans d'autres pays, pour des raisons financières, l'État avait lui-même mis en place, à côté des manufactures privées, de grosses entreprises pour l'exploitation d'industries plus importantes. Les financiers de la monarchie, et les rois eux-mêmes, portaient la plus grande attention à ces entreprises et essayaient de les soutenir de toutes les manières afin d'enrichir le trésor de l'État. Par des interdictions d'importer ou des droits de douane élevés sur les marchandises étrangères, on essayait de protéger l'industrie nationale et de retenir l'argent dans le pays. Pour ce faire, l'État eut recours à de bien curieux moyens. Ainsi, sous Charles Ier, un décret stipulait qu'en Angleterre tous les morts devaient être ensevelis dans un drap de laine, cela afin de soutenir l'industrie lainière. En Prusse, dans l'intérêt bien compris des affaires, le « décret de deuil » de 1716 poursuivait un but similaire en interdisant aux habitants le deuil prolongé car il nuisait à la vente des vêtements de couleur.

Pour augmenter la productivité des manufactures, chaque État cherchait à faire venir de bons ouvriers depuis les autres pays. Ce qui eut pour conséquence que l'on essaya à nouveau d'empêcher l'émigration des ouvriers par des lois très sévères et que les contrevenants furent même menacés de mort, comme cela fut le cas à Venise. À peu près tous les moyens furent bons qui permettaient aux puissants de rendre le travail dans les manufactures aussi productif et peu coûteux que possible. Ainsi, Colbert, le célèbre ministre de Louis XIV, instaura une prime spéciale pour les parents qui envoyaient leurs enfants travailler dans les manufactures. En Prusse, une ordonnance de Frédéric le Grand stipulait que les enfants de l'orphelinat de Potsdam devaient être mis au travail de la soie dans les manufactures royales. Il s'ensuivit que la mortalité des orphelins devint cinq fois plus élevée. Des ordonnances de ce genre existaient aussi en Autriche et en Pologne. [3]

Si grande qu'ait été la complaisance de l'État absolutiste à répondre, dans son propre intérêt, aux exigences du commerce par des ordonnances innombrables, il n'en a pas moins appliqué à l'ensemble de l'industrie des entraves qui à la longue se sont révélées de plus en plus contraignantes. L'organisation de l'économie ne se laisse précisément pas enserrer dans des cadres déterminés par des injonctions bureaucratiques.

Nous avons pu l'observer à nouveau récemment en Russie. L'État absolutiste, qui essaya de mettre inconditionnellement sous tutelle tous les faits et gestes de ses sujets, devint avec le temps un fardeau insupportable qui, en s'appesantissant sur le peuple comme un cauchemar, paralysa la vie économique et sociale dans son ensemble. Les anciennes guildes, qui autrefois avaient été les pionnières de l'artisanat et de l'industrie, s'étaient vues spoliées de leurs droits et de leur indépendance à tous les niveaux par un despotisme grandissant. Ce qui en resta fut incorporé dans les rouages d'un appareil d'État tout-puissant. Ainsi, peu à peu, la corporation devint une organisation rétrograde qui s'opposa à tout changement avec la plus grande opiniâtreté.

Colbert, que l'on encense en général comme un homme d'État parmi les plus géniaux de la période absolutiste française, a en réalité sacrifié le commerce et l'industrie à l'agriculture. Il n'a jamais compris la véritable nature de l'industrie ; elle n'était pour lui que la vache à lait qui devait nourrir la monarchie absolue. Sous sa direction, on a promulgué pour chaque profession des ordonnances précises, qui avaient pour but prétendu de maintenir l'industrie française au niveau qu'elle avait atteint. En fait, Colbert s'imaginait qu'un plus ample progrès des techniques industrielles était impossible : sa prétendue politique industrielle ne peut pas s'expliquer autrement.

De cette manière, l'esprit de recherche fut artificiellement contenu et chaque élan créateur étouffé dans l'œuf. Dans chaque métier, le travail se réduisit à une plate imitation des modèles anciens, toujours les mêmes, dont la continuelle répétition paralysa toute impulsion novatrice. En France, jusqu'au début de la Grande Révolution, on

2. Le mot manufacture vient de « manu facere », ce qui signifie : faire à la main.

3. L'ouvrage de M. Kowalewski, *le Développement économique de l'Europe jusqu'au début de la période du capitalisme*, Berlin, 1901-1914, contient d'intéressantes informations sur cette époque.

travailla exactement selon les mêmes méthodes qu'à la fin du XIIe siècle. En l'espace d'un siècle, pas le moindre changement n'était intervenu. Ainsi, il arriva que l'industrie anglaise dépassât peu à peu l'industrie française, même dans la fabrication de produits où la France autrefois avait été incontestablement la première. Parler des innombrables ordonnances concernant l'habillement, l'habitat et l'activité sociale des ressortissants des diverses professions, et qui contenaient les précisions les plus absurdes, n'est pas ici notre première préoccupation. On essayait bien de temps à autre, quand les abus devenaient par trop voyants, d'apporter certains allégements par de nouvelles directives, mais en général ce genre de décret était bientôt à son tour abrogé par d'autres ordonnances. En outre, il arrivait que la continuelle pénurie d'argent dont souffrait la cour entraînait le gouvernement dans toutes sortes de filouteries pour remplir ses caisses vides. Ainsi, toute une série d'ordonnances furent promulguées uniquement pour que les guildes puissent les faire annuler contre le paiement de sommes appropriées, ce qui se produisait toujours. De cette manière, quantité de monopoles furent concédés à diverses personnes ou corporations, ce qui fut très préjudiciable au développement de l'industrie.

En premier lieu, la Révolution balaya tout ce fatras des ordonnances royales et libéra l'industrie des entraves qu'on lui avait imposées. Ce ne sont certainement pas des raisons politiques qui ont conduit à la création de l'État constitutionnel moderne. Les conditions sociales avaient pris des formes si monstrueuses qu'elles n'étaient plus supportables si on ne voulait pas voir la France déchoir complètement. C'est en prenant conscience de cette situation que la bourgeoisie française se mit en mouvement et s'empressa sur le chemin de la révolution.

En Angleterre aussi, l'industrie fut pendant longtemps sous la tutelle de décrets gouvernementaux et ordonnances royales, bien que la manie de la réglementation n'y ait jamais pris une forme aussi aiguë qu'en France ou dans la plupart des autres pays du continent. Les ordonnances d'Édouard IV, de Richard III, de Henry VII et de Henry VIII grevèrent très sensiblement l'industrie et, dans une large mesure, compliquèrent son développement naturel. Et, cependant, ces monarques ne furent pas les seuls à mettre des freins à l'industrie ; rois et parlements promulguèrent encore et toujours de nouvelles ordonnances qui mirent l'économie dans une posture de plus en plus difficile. Même les révolutions de 1642 et de 1648 ne furent pas en mesure de se débarrasser complètement de toutes ces dispositions stupides et autres friperies d'une réglementation démodée, et il se passa pas mal de temps avant qu'un nouvel esprit ne pût s'imposer. Malgré tout, une tutelle de l'État sur l'ensemble de la vie économique, telle que l'avait instaurée Colbert en France, ne se réalisa pas en Angleterre. En revanche les innombrables monopoles restreignirent anormalement le développement de l'industrie. La cour se défit de pans entiers de l'industrie au profit de personnes anglaises étrangères pour ramener de l'argent frais dans ses caisses et ne cessa pas d'attribuer des monopoles à ses favoris. C'est ce qui se passait déjà à l'époque des Tudors, et les Stuarts et leurs successeurs leur emboîtèrent le pas. Le gouvernement de la reine Elisabeth fut particulièrement prodigue dans l'attribution de monopoles, ce dont on se plaignait fréquemment au Parlement.

Des industries entières étaient livrées à l'exploitation de particuliers ou à de petites compagnies et ne pouvaient être mises en œuvre par personne d'autre. De sorte qu'il n'y avait aucune concurrence possible, non plus que d'évolution des formes de production et des méthodes de travail. Seule la couronne y trouvait son compte. Des suites inévitables de cette politique économique on ne se souciait que très peu. Cela allait si loin que, sous le règne de Charles Ier, une compagnie de fabricants de savon acheta le monopole de sa production et qu'une ordonnance royale spéciale interdit à chaque ménage de fabriquer du savon pour son usage privé. De même, l'exploitation des mines d'étain et de charbon, dans le nord de l'Angleterre, fut pendant longtemps le monopole d'un petit nombre de personnes. Cela valait aussi pour la production du verre et diverses autres activités industrielles de l'époque. Les conséquences en furent que, pendant longtemps, l'industrie ne put devenir un facteur déterminant de l'économie politique, car elle restait en grande partie aux mains de quelques usurfruitiers privilégiés qui n'avaient pas du tout intérêt à ce que cela s'arrangeât autrement. L'État n'était pas seulement le protecteur, mais aussi le créateur des monopoles, dont il savait tirer d'importants profits financiers, mais, ce faisant, il mettait toujours plus d'entraves à l'économie.

L'économie monopolistique fut à son pire niveau en Angleterre lorsque ce pays parvint à la suprématie coloniale. À cette époque-là d'immenses territoires devinrent la propriété de petites minorités dissipatrices qui, grâce à la concession de monopoles, contre le paiement de sommes dérisoires, furent à même d'amasser des richesses énormes. C'est ainsi que sous le règne de la reine Elisabeth fut créée la célèbre Compagnie des Indes orientales qui, à l'origine, ne se composait que de cinq cent vingt commanditaires auxquels le gouvernement

avait concédé le droit exclusif d'entrer en relation commerciale avec les Indes orientales et tous les pays à l'est du cap de Bonne-Espérance et à l'ouest du détroit de Magellan. Toute tentative visant à casser ce monopole entraînait de lourdes peines et la confiscation des navires indépendants qui s'aventuraient à faire du commerce dans ces parages. Ces décrets n'existaient pas seulement sur le papier, l'histoire de ces années-là nous en donne des témoignages très éloquent. [4]

Charles II accorda l'usufruit de l'ensemble du territoire de la Virginie à son beau-père. Sous le règne du même roi se créa aussi la célèbre Compagnie de la baie d'Hudson à laquelle le gouvernement accorda d'incredibles droits. Une ordonnance royale particulière attribua le monopole exclusif et permanent du commerce et des activités dans toutes les eaux côtières, les cours d'eau, les baies maritimes, les territoires des lacs et des fleuves du Canada, autant dire sous toutes les latitudes en dessous de l'Hudson. De plus, on livra à cette compagnie toutes les terres en bordure de ces eaux « aussi loin qu'elles ne sont pas la propriété d'un de nos sujets ou de tel autre prince ou État chrétien ». [5]

Même sous Jacques II, le successeur de Charles II, ce sordide trafic de monopoles dans les pays étrangers continua de plus belle. Le roi vendit à des particuliers ou à des compagnies des colonies entières. Les bénéficiaires de ces monopoles opprimaient les colons indépendants d'une façon honteuse, sans que la couronne s'y opposât pourvu qu'elle pût percevoir de ses protégés vingt pour cent de leurs bénéfices. De la même manière, des privilèges furent concédés pour la navigation maritime, l'exploitation de terres coloniales, l'extraction de métaux précieux, et pour bien d'autres choses encore. Ainsi, il arriva que pendant longtemps la production ne put suivre la politique fortement expansionniste qui fut celle de l'Angleterre après la rébellion bourgeoise de 1642. Encore en 1688 la valeur des produits importés s'élevait à 7 120 000 livres sterling tandis que celle des produits exportés ne s'élevait qu'à 4 310 000 livres sterling, une proportion qui même pour l'époque était très modeste.

Ce ne fut qu'après que le nouveau Parlement, issu de la révolution des années précédentes, en 1689, eut mis des limites au pouvoir royal et pris des mesures décisives pour mettre fin une fois pour toutes à l'économie monopolistique de la cour, et à la restriction arbitraire de l'économie et de l'industrie, et à ce moment seulement, que put s'accomplir le puissant essor de la vie sociale et économique en Angleterre ; il fut fortement favorisé par toute une série d'inventions qui marquèrent leur époque telles que la fonte de l'acier, le métier à tisser mécanique, la machine à vapeur, etc. Mais cela ne fut possible qu'après que les derniers vestiges de l'absolutisme eurent été définitivement enterrés et que les entraves qu'il avait mises à l'économie eurent été brisées. Comme plus tard en France, en Angleterre aussi les choses connurent à partir de la Révolution un développement nouveau.

En effet, un tel essor ne fut possible que dans les pays où la domination de l'État absolutiste n'avait pas encore complètement paralysé les forces vives dans le peuple et, par une politique insensée, détruit entièrement toute perspective de développement économique, comme ce fut le cas par exemple en Espagne. Dans un précédent chapitre, nous avons vu comment le despotisme tout-puissant avait par la féroce persécution des Maures et des juifs privé l'Espagne de ses meilleurs artisans et agriculteurs. Et le déclin économique se trouva encore accéléré par une brutale restriction des libertés communautaires. Rendue aveugle par l'or qui affluait dans le pays depuis le Mexique et le Pérou, la monarchie n'accordait en général aucune valeur au développement ou au maintien de l'industrie. Il est vrai que Charles Ier avait bien essayé par des interdictions d'importer et par la réglementation de la production de favoriser les industries espagnoles de la laine et de la soie, mais ses successeurs ne comprirent même pas cela. L'hégémonie mondiale acquise par l'Espagne lui procurait encore la première place dans le commerce mondial ; mais elle ne jouait que le rôle de l'intermédiaire qui procure les liaisons commerciales nécessaires entre les pays industriels et ceux qui achètent leurs produits. Même leurs propres colonies n'étaient pas autorisées à nouer des relations commerciales sans l'entremise de la mère patrie.

4. Le livre de Beckles Willson, *Ledger and Sword*, Londres, 1903, et celui de W.W. Hunter, *History of British India*, Londres, 1899, nous renseignent parfaitement sur l'histoire de cette compagnie qui devait jouer un rôle si important dans la politique extérieure de l'Angleterre. Concernant l'évolution de l'industrie, des monopoles et des ordonnances en Angleterre sous l'ancien régime, on peut lire aussi les livres de J.E. Rogers, *Six centuries of work and wages, The economist interpretation of history*, et encore, du même auteur, *A history of agriculture and prices in England*. Très instructifs sont également le livre d'Adam Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (la richesse des nations) et le premier volume de Marx, *le Capital*.

5. Au sujet de la Compagnie de la baie de d'Hudson, voir l'ouvrage remarquable de Gustavus Myers, *History of canadian wealth*, Chicago, 1914.

À cela s'ajoutait la néfaste politique agraire de l'État absolutiste, qui avait exempté la noblesse et le clergé de toute taxe foncière, si bien que les petits paysans devaient supporter tout le poids des impôts. Les grands propriétaires fonciers s'étaient unis dans la « Mesta », une association qui pratiquait à grande échelle la spoliation des petits paysans et extorquait au gouvernement d'incroyables privilèges. Sous la domination arabe, il existait en Andalousie une petite paysannerie, et le pays comptait parmi les territoires les plus fertiles d'Europe. Mais alors la situation en arriva au point que les biens fonciers de la province entière, à l'origine cultivés par des paysans sans terre, tombèrent aux mains de cinq grands propriétaires appartenant à la noblesse, et qui servirent pour la plupart de pâturage pour les moutons. De sorte que la culture des céréales régressa toujours plus et que, malgré l'abondante importation de métaux précieux depuis l'Amérique, la population des campagnes tomba dans la plus profonde misère.

Les guerres ininterrompues engloutissaient des sommes gigantesques, et lorsque après la perte des Pays-Bas et l'anéantissement de l'Invincible Armada (1588) par les Anglais et les Hollandais la puissance maritime de l'Espagne fut rompue et le monopole qu'elle détenait dans le commerce mondial passa aux mains des vainqueurs, ce pays se retrouva tellement épuisé que plus aucun essor ne fut possible. Son industrie était presque complètement anéantie, ses campagnes désertifiées ; la plus grande partie de ses habitants vivaient dans une misère sans espoir et se trouvaient entièrement sous la tutelle de l'Église, dont les membres étaient si nombreux qu'en 1700 ils représentaient un tiers de la population totale, dont ils minaient les forces vives. Entre 1500 et 1700 le pays perdit presque la moitié de sa population. Lorsque Philippe II succéda à ses ancêtres, l'Espagne passait encore pour le pays le plus riche d'Europe, bien qu'elle portât déjà en elle les germes du déclin ; à la fin du règne de ce despote cruel et fanatique, elle n'était déjà plus que l'ombre de sa grandeur d'autrefois. Alors, lorsque pour combler l'énorme déficit du budget de l'État Philippe instaura l'Alcavala, un redoutable impôt qui obligeait tous les habitants à se défaire d'un dixième de leur chiffre d'affaires au profit de l'État, le royaume fut complètement voué au déclin. Toutes les peines que se donnèrent les souverains suivants pour enrayer le mal furent vaines, même si quelques succès passagers apparurent ici et là. Les conséquences de ce déclin catastrophique se font encore sentir aujourd'hui dans toute l'Espagne.

En Allemagne, la réalisation d'un grand État national disposant d'une administration, d'une monnaie et d'un système financier unifié fut bloquée pour diverses raisons. Certes, la dynastie des Habsbourg avait bien, non sans préméditation, agit en ce sens mais ils ne furent jamais en mesure d'obtenir la soumission des petits princes et de la noblesse, comme la monarchie avait réussi à le faire en France, après de longs combats. En Allemagne, les princes réussirent beaucoup mieux à renforcer leur puissance territoriale et à combattre avec succès tous les plans visant à l'institution d'un pouvoir central fort, n'attachant aucune importance au fait de trahir empereur ou royaume chaque fois que l'occasion s'en présentait, et de s'allier avec le pire ennemi étranger lorsque celui-ci pouvait servir leurs intérêts particuliers. Les complexes nationaux leur étaient parfaitement étrangers, et le désordre de l'économie allemande servait leurs ambitions.

Sans aucun doute, les Habsbourg eux aussi s'entendaient à défendre leurs intérêts dynastiques, mais la plupart d'entre eux manquaient d'envergure et de perspicacité politique, ce qui fait que sans s'en rendre bien compte ils sacrifiaient souvent à de petits succès immédiats leurs projets d'unification. Cela apparaît clairement lorsque Wallenstein, après quatre années de guerre, se fut engagé par le traité de Lübeck à ne plus s'immiscer désormais dans les affaires allemandes. Une occasion des plus favorables, mais aussi la dernière, se présenta alors d'oser une avancée qui aurait pu réussir, vers l'instauration d'un empire doté d'un pouvoir central avec l'empereur à sa tête. En fait, Wallenstein avait un projet de ce genre en tête, comme celui que Richelieu avait entrepris en France, et finalement mené à bien.

Mais Ferdinand II, influencé par des conseillers aux vues étroites, ne trouva rien de mieux à faire, après le traité de paix, qui en quelque sorte plaçait entre ses mains toute l'Allemagne du Nord, que de le faire suivre de l'édit de Restitution de 1629 qui promulguait la restitution à l'Église catholique de tous les biens des monastères et des églises sécularisés depuis le traité de Passau. Naturellement, un tel décret devait agir comme une traînée de poudre. Avec ces dispositions, l'empereur et ses conseillers se mirent à dos toute la population protestante du pays, et surtout les princes protestants, pour lesquels il n'était absolument pas question de restituer les biens ecclésiastiques qu'ils avaient accaparés. Et cela se produisit justement au moment où le roi de Suède, Gustave Adolphe, assoiffé de conquêtes, s'était déjà préparé à envahir la Poméranie.

Pour les princes protestants, il s'agissait aussi de réalités tout à fait terrestres pour lesquelles la parure idéologique que fournissait justement la doctrine de Luther était bien suffisante. Après la sanglante répression des paysans de 1525, la Réforme ne présentait plus de danger pour eux. Même en ce qui concernait les convictions religieuses des adversaires du protestantisme, cela ne se présentait pas mieux. Pour ces derniers ne comptaient d'abord que les intérêts en jeu, politiques et économiques ; de tout le reste, ils ne se souciaient que très peu. Richelieu en était la cause, lequel, étant alors à la tête du gouvernement de la monarchie française, avait sans remords soutenu Gustave Adolphe dans sa lutte contre l'empereur et contre la Ligue catholique, bien qu'il fût lui-même cardinal et dignitaire de l'Église catholique. Ce qui lui importait uniquement, c'était d'empêcher la formation d'un État national allemand afin de protéger la France d'un rival gênant. Gustave Adolphe ne prenait pas non plus particulièrement à cœur la cause des protestants allemands. Il regardait ses propres intérêts dynastiques, les intérêts de l'État suédois, et cela seul comptait pour lui. Cependant, pour le sultan comme pour le pape de l'époque, Urbain VIII, son protestantisme n'était pas du tout une raison de lui retirer leur ouverte bienveillance, aussi longtemps qu'il ferait la guerre à la maison d'Autriche, car pour des raisons politiques cette dernière les gênait tous les deux.

Après la guerre de Trente Ans, aux conséquences catastrophiques dont l'Allemagne avait mis deux cents ans à se remettre, toute perspective d'unification avait disparu dans ce pays. Malgré cela, l'évolution politique y emprunta les mêmes voies que dans la plupart des autres États européens. Les divers États territoriaux, et surtout les plus grands comme l'Autriche, la Prusse brandebourgeoise, la Saxe, la Bavière, s'efforcèrent de construire leurs institutions selon le modèle des monarchies occidentales et de créer à l'intérieur de leurs propres frontières des conditions similaires pour leur développement économique. Leurs gouvernants ne pouvaient naturellement songer à jouer le même rôle que les grands voisins de l'Ouest. L'état d'arriération où se trouvait l'économie dans leurs régions, les épouvantables blessures que la longue guerre avait infligées au pays tout entier ne le leur permettaient pas, si bien qu'ils étaient assez souvent forcés de se placer sous la protection des grands États existants.

Parce que cette guerre sinistre avait privé l'Allemagne de près des deux tiers de sa population et fait revenir d'immenses étendues rurales à l'état de friches, les divers États durent se préoccuper en premier lieu des questions de peuplement, car avec la croissance du nombre des habitants se renforçait aussi le pouvoir de l'État. Ainsi, on instaura un impôt que durent payer les femmes célibataires, et on joua même souvent avec l'idée de polygamie pour aider le pays à se remettre sur pied. Mais, avant tout, on s'efforça de relever l'agriculture, ce qui fit que l'organisation politique à l'intérieur de la plupart de ces États conserva longtemps ce caractère féodal, qui lors de la construction des États absolutistes occidentaux passa de plus en plus à l'arrière-plan en raison d'un mercantilisme croissant.

En même temps, les États allemands, en particulier les plus vastes, se fixèrent pour tâche de réorganiser leurs provinces pour les transformer en territoires commerciaux homogènes. Dans ce but, on supprima les privilèges commerciaux des villes et on soumit chaque profession à une ordonnance particulière. Mais avant tout on s'efforça, par des traités commerciaux, des interdictions d'importer ou d'exporter, des barrières douanières, des primes à l'exportation et autres dispositions similaires, de favoriser le développement du commerce et des manufactures pour faire en sorte que de l'argent frais vienne alimenter le trésor de l'État. Ainsi, Guillaume Ier de Prusse, dans son testament politique, pria instamment son successeur de veiller à la prospérité des manufactures, et lui assura que grâce à cela ses « revenus augmenteraient » et son pays serait dans « une situation florissante ».

Même si la spéculation des petits potentats contribua jusqu'à un certain point au développement des rares manufactures existant dans les provinces, et à vrai dire dans le seul but d'augmenter les revenus de l'État, d'un autre côté toute une avalanche d'ordonnances stupides veillaient à ce que l'économie ne puisse pas se développer du tout et reste attachée à des formes anciennes et indigentes. On méconnaît totalement les faits historiques si l'on affirme que l'apparition des États nationaux en Europe a fait progresser les modes de production et surtout a créé les conditions préalables nécessaires au développement de l'industrie. En fait, c'est tout à fait le contraire qui s'est produit. L'État national absolutiste a dans chaque pays entravé et bloqué artificiellement durant des siècles l'expansion de l'économie. Ses guerres barbares, qui mirent de grandes parties de l'Europe à feu et à sang, firent que beaucoup d'inventions techniques, et des plus importantes dans le domaine industriel, tombèrent dans l'oubli et furent souvent remplacées par des méthodes de travail pénibles et depuis longtemps dépassées.

Alors que ses ordonnances stupides brisaient le ressort de l'économie en étouffant toute entreprise libre et toute activité créatrice sans lesquelles le développement de l'industrie et des structures commerciales est impensable.

Du reste, l'époque où nous vivons nous donne à ce sujet la meilleure des leçons. Justement, aujourd'hui, alors qu'une crise d'une ampleur encore jamais constatée frappe l'ensemble du monde capitaliste, et entraîne pareillement toutes les nations au bord de la ruine, la structure de l'État-nation se révèle être un obstacle insurmontable lorsqu'il s'agit de faire face à cette situation critique ; au mieux, elle ne sert qu'à endiguer provisoirement la crise. L'égoïsme national a jusqu'ici contrecarré toute tentative sérieuse d'entente mutuelle et vise toujours à tirer profit du malheur du voisin. Même les tenants les plus inébranlables de l'économie capitaliste reconnaissent de plus en plus souvent les dangers de cette situation ; mais ce sont derechef des « considérations nationales » qui leur lient les mains et condamnent à l'échec toute proposition et tentative pour arriver à une solution.

VIII. La doctrine du contrat social

Les humanistes et la doctrine du contrat social. L'homme « mesure de toute chose ». L'origine de la doctrine du droit naturel. Le droit naturel chez les cyniques et les stoïciens jusqu'à Zénon. Droit naturel et absolutisme. Le temps de l'utopie sociale. Thomas More et François Rabelais. Les manœuvres monarchistes. Le « Vindiciae contra Tyrannos » de Hubert Languet. La confédération des Pays-Bas. Francisco Suarez et le « droit divin des rois ». Juan de Mariana et la doctrine de la mise à mort du tyran. La servitude volontaire selon La Boétie. George Buchanan et la doctrine de « la volonté du peuple ». La conception de l'État de Thomas Hobbes. Le Léviathan. Indépendants et presbytériens. John Milton et le puritanisme. Le peuple et le gouvernement selon John Locke. L'influence de la doctrine du droit naturel sur le développement du droit international des peuples.

La Renaissance, si fortement imprégnée de paganisme, avait réveillé l'intérêt des hommes pour les choses de ce monde et ramené leur esprit vers des sujets que l'on n'évoquait presque plus depuis le déclin de l'Antiquité. L'importance historique considérable de l'apparition de l'humanisme réside précisément dans le fait que ses adeptes passèrent outre aux contraintes intellectuelles et aux vaines arguties de la scolastique, pour replacer l'homme et son environnement social au centre de leur réflexion, au lieu de se perdre dans le labyrinthe des concepts théologiques stériles, comme l'avaient fait les porte-parole du protestantisme triomphant dans les pays du Nord. L'humanisme ne fut en aucune façon un mouvement populaire, mais un courant intellectuel qui toucha presque tous les pays d'Europe et posa les fondements d'une nouvelle conception de l'existence. Que par la suite ce mouvement se soit lui aussi enlisé, et soit devenu l'objet d'une culture de salon stérile, n'enlève rien à son ambition première.

L'intérêt pour les phénomènes naturels de l'existence orienta à nouveau l'attention des hommes sur les groupements sociaux et l'organisation institutionnelle des peuples, ce qui redonna vie à l'idée ancienne de droit naturel. Tandis que l'absolutisme, en expansion constante, s'efforçait d'ancre sa tyrannie dans la grâce divine, ceux qui s'opposaient totalement ou en partie au pouvoir absolu de l'État invoquaient les « droits naturels » de l'homme, ce que l'on a appelé le « contrat social », que l'État devait garantir. Ainsi, tout à fait naturellement, on aborda à nouveau les questions qui avaient déjà occupé les penseurs de l'Antiquité et qui, dès lors, grâce à la redécouverte des auteurs anciens, prirent une importance nouvelle. On essaya de préciser la place de l'individu dans la société et on s'efforça d'étudier en profondeur l'origine et l'importance de l'État. Si insuffisantes que nous paraissent aujourd'hui ces recherches, elles n'en eurent pas moins pour résultat que l'on porta une attention toujours plus grande à la question du droit, et que l'on essaya d'avoir des idées décisives en ce qui concernait les relations des citoyens avec l'État.

Parce que la plupart des penseurs influencés par le courant humaniste croyaient reconnaître en l'homme « la mesure de toute chose », la société ne leur paraissait pas être une organisation particulière obéissant à ses propres lois, mais la réunion durable d'hommes divers qui, pour une raison ou pour une autre, s'étaient retrouvés ensemble. Il en découlait l'idée que la vie commune des hommes, dans la société, devait être fondée sur des relations contractuelles déterminées, s'appuyant sur des droits héréditaires et inaliénables, qui prévalaient déjà avant l'apparition d'un pouvoir d'État organisé, et servaient de fondement naturel aux relations entre les hommes. Cette idée fut au cœur même de la doctrine du droit naturel, qui refleurit à cette époque.

Sous la pression d'une inégalité toujours plus forte, et qui gagnait toujours plus de terrain dans les cités grecques, se développa, au *V*e siècle avant notre ère, la doctrine de l'« état de nature » issue de la croyance en un légendaire « Âge d'or », où l'homme était encore libre et pouvait vivre sans entrave sa destinée, jusqu'à ce que peu à peu il passât sous le joug des institutions politiques et des concepts de droit positif qui en émanaient. À partir de cette idée se développa en toute logique la doctrine du « droit naturel », qui par la suite devait jouer un rôle considérable dans l'histoire intellectuelle des peuples européens.

Ce furent surtout les disciples de l'école sophiste qui, en faisant la critique des préjudices causés par la société, eurent pour coutume d'invoquer un « état de nature » ancien, qui aurait existé avant que l'homme ne connaisse les effets corrupteurs du carcan social. Ainsi Hippias d'Elis expliquait-il que « la loi était devenue le tyran de l'homme, qui le pousse à des agissements contre nature ». Alcidamas, Lycophron, et d'autres penseurs, à partir de ce constat, préconisaient la suppression de tous les privilèges sociaux et condamnaient en particulier l'institution de l'esclavage, parce qu'elle ne trouvait pas sa justification dans la nature humaine, mais émanait des statuts établis par les hommes, et qui faisaient de l'injustice une vertu. Un des plus grands mérites de l'école sophiste, que l'on a tellement dénigrée, fut que ses adeptes se plaçaient au-dessus de toutes les démarcations nationales et faisaient délibérément profession d'appartenir à la vaste communauté des hommes au travail. Ils ressentaient l'insuffisance et les contraintes intellectuelles de l'idée de patrie et pensaient avec Aristippe que « partout on se trouve à égale distance de l'enfer ».

Plus tard, en partant des mêmes concepts de droit naturel, les cyniques parvinrent à des conclusions analogues. Du peu qui subsiste de leur doctrine, il apparaît clairement qu'ils étaient très critiques à l'égard des institutions de l'État, et qu'ils les ressentaient comme directement contraires à un ordre naturel des choses. Chez les cyniques, le trait qui ressort avec une force particulière, c'est la conscience qu'ils avaient d'être des « citoyens du monde ». Étant déjà hostiles, dans leurs idées, à toute différence artificielle entre les diverses situations, castes et couches sociales, toute outrecuidance nationale ne pouvait leur paraître qu'insensée et stupide. Antisthène raillait en effet l'orgueil du monde hellénique, et tenait aussi bien l'État que la nationalité pour choses dérisoires. Diogène de Sinope, le sage de Corinthe qui, une lanterne à la main en plein jour, chercha des hommes sans en trouver, n'avait également aucune compréhension pour ce que Lessing a appelé « l'héroïque faiblesse du patriotisme », car pour lui la source première de toutes les aspirations de l'homme ne se trouvait qu'en lui-même.

Le droit naturel atteignit le niveau culturel le plus élevé avec l'école stoïcienne dont le fondateur, Zénon de Cittium, rejetait toute contrainte extérieure et enseignait aux hommes à ne suivre que leur voix intérieure. Ainsi parvenait-il au rejet complet de l'État et de toutes les institutions politiques, et aspirait-il à une situation de liberté parfaite et d'égalité pour tous, ce qui répond à la nature véritable de l'homme. L'époque où vécut Zénon, qui ne faisait plus de distinction entre Grecs et Barbares, fut très favorable à sa pensée et à sa sensibilité cosmopolites. L'ancienne société grecque se trouvait en pleine décadence : l'hellénisme naissant, favorisé par les efforts d'unification politique d'Alexandre de Macédoine, avait complètement changé les relations entre les peuples et créé des perspectives tout à fait nouvelles.

En fusionnant en une synthèse sociologique l'instinct sociétal de l'homme, né de la vie qu'il partage avec ses semblables et qui trouve son expression éthique la plus parfaite dans le sentiment d'équité qu'il éprouve alors en tant qu'individu, avec son besoin de liberté personnelle et la responsabilité qu'il a de ses actes, Zénon devenait le contradicteur direct de Platon ; ce dernier ne pouvait imaginer une coexistence profitable que sur la base d'un assujettissement intellectuel et moral de l'homme, engendré par une contrainte extérieure à l'individu et, dans sa manière d'appréhender les choses, il était aussi profondément enraciné dans les limites étroites de son nationalisme que Zénon l'était dans la conscience de sa dignité humaine, celle de toute l'humanité. Zénon fut à l'apogée intellectuelle de cette doctrine qui reconnaît en l'homme « la mesure de toute chose », de même que William Godwin, deux mille ans plus tard, arriva au sommet de cet autre courant de pensée qui tendait à réduire « les activités de l'État au minimum ».

La doctrine du droit naturel, qui fut tirée de l'oubli par l'humanisme à ses débuts, joua dans les grands combats contre l'absolutisme un rôle déterminant, et donna aux luttes contre le pouvoir absolu des princes leur fondement théorique. Les partisans de ces luttes s'appuyaient sur les hypothèses suivantes : si l'homme possédait de tout temps des droits naturels et inaliénables, ceux-ci ne pouvaient pas lui être retirés, même par l'instauration d'un gouvernement constitutionnel, pas plus que l'individu ne pouvait renoncer à ces droits. Ces droits doivent au contraire être déterminés par un contrat passé avec les représentants du pouvoir de l'État et publiquement reconnus. De cet accord résultent naturellement les relations entre l'État et le peuple, le souverain et le sujet.

Cette conception, qui en aucune manière ne pouvait revendiquer un fondement historique, et qui reposait sur un présupposé hypothétique, n'en porta pas moins un coup sensible à la croyance en la mission divine du souverain, qui avait trouvé son expression la plus extrême dans le triomphe de l'absolutisme de droit divin.

Lorsque la position du chef de l'État s'appuya sur un contrat, il en résulta que le souverain devint responsable devant le peuple, et que la prétendue inviolabilité du pouvoir royal n'était qu'une fable, que l'on avait acceptée en silence comme une vérité. Mais, si cela était le cas, les rapports entre le souverain et le peuple ne reposaient pas sur un commandement premier dont les hommes devaient tant bien que mal s'accommoder. Bien plus, le pouvoir du souverain se trouvait opposé au droit inaliénable de l'individu, qui mettait certaines limites au pouvoir de décision arbitraire du chef de l'État, rendant ainsi possible un certain équilibre des forces à l'intérieur de la société. De fait, les tenants de l'idée de droit naturel pouvaient s'appuyer sur toute une série de faits historiques. On se souvient par exemple de l'antique formule du couronnement des rois d'Aragon :

> « Nous, dont chacun vaut autant que toi, et qui tous ensemble valons plus que toi, nous te faisons roi. Si tu respects nos lois et nos droits, nous t'obéirons ; autrement, non. »

On avait compris à quels résultats nuisibles pouvaient conduire les abus du pouvoir. Pour cette raison on essaya de le tenir par la bride, celle du droit naturel du peuple. Cette décision était juste, sans aucun doute, même si les moyens par lesquels on crut pouvoir réduire cette opposition devaient constamment rester insuffisants, comme cela devint toujours plus évident par la suite. Entre pouvoir et droit s'ouvre un abîme infranchissable. Tant que pouvoir et droit cohabitent, cette relation contre nature mène toujours à de profonds conflits qui viennent continuellement troubler la paisible vie communautaire des hommes. Tout détenteur d'un pouvoir d'État ressent inévitablement la réduction de la plénitude de ce pouvoir comme une entrave à son besoin de se faire valoir et, lorsque l'occasion s'en offrira à lui, il essayera toujours de déposséder le peuple de ses droits, ou de les supprimer complètement s'il se sent assez fort pour le faire.

L'histoire de ces quatre derniers siècles nous tient un discours éloquent pour ou contre la restriction du pouvoir absolu, et les événements les plus récents, dans la plupart des pays d'Europe, nous montrent avec une effroyable clarté que ce combat n'a pas encore pris fin. Les tentatives ininterrompues pour assigner certaines limites au pouvoir d'État conduisent logiquement à reconnaître que la réponse à cette question ne doit pas être cherchée dans la restriction du pouvoir de l'État mais dans le dépassement, dans la victoire sur le principe même de pouvoir. C'est à cela seulement que peut aboutir, et se résumer, la doctrine du droit naturel. Cela explique aussi pourquoi le droit naturel est la bête noire des tenants de l'idée intrinsèque de pouvoir, même si, comme Napoléon Ier, ils doivent leur ascension à cette doctrine du droit naturel. Et ce n'est pas à tort que cet homme politique de la plus grande envergure, né de la Révolution, a fait la remarque suivante :

> « Les hommes sont redevables en tout au droit naturel. Qui a justifié autrement le devoir de révolte ? Qui flatte le peuple en lui reconnaissant une souveraineté à laquelle il n'est pas apte ? Qui a détruit le respect dû à la loi en la faisant dépendre d'une assemblée qui n'entend rien à l'administration et au droit, au lieu de s'en tenir à la nature des choses ? »

D'éminents humanistes essayèrent de donner forme aux idées qu'ils se faisaient du droit naturel en inventant des sortes de structures communautaires imaginaires. Cependant dans ces descriptions romanesques se reflète aussi l'esprit de l'époque et des idées dont on débattait à ce moment-là ; l'un des plus importants fut l'homme d'État anglais Thomas More, un ardent défenseur du droit naturel, que Henry VIII par la suite fit décapiter. Inspiré par *la République* de Platon, et particulièrement par les descriptions des pays et des peuples nouvellement découverts par Amerigo Vespucci, More dépeignait dans son *Utopie* l'organisation d'un État idéal dont les habitants vivaient en communauté de biens et s'entendaient par une sage législation à créer un équilibre harmonieux entre la conduite de l'État et les droits héréditaires des citoyens. Ce livre marqua le début de toute une littérature créatrice d'utopies sociales parmi lesquelles *la Nouvelle Atlantis* de Bacon et *la Cité du Soleil* du patriote italien Campanella eurent une importance particulière.

L'humaniste français François Rabelais fit un grand pas en avant avec son roman *Gargantua* dans lequel il décrivait la célèbre abbaye de Thélème, une petite communauté d'hommes et de femmes complètement libres parce qu'ils s'étaient débarrassés de tous les rapports de pouvoir et avaient organisé leur vie selon cet unique principe :

> « "Fais ce que voudras", parce que gens libérés, bien nés et bien instruits, conversant en compagnies honnêtes ont par nature un instinct et aiguillon qui toujours les pousse à faits vertueux, et retire

> de vice : lequel il nommait honneur. Iceux, quand par vile subjection et contrainte sont déprimés et asservis, détournent la noble affection par laquelle à vertu franchement tendaient, à déposer et enfreindre ce joug de servitude. Car nous entreprenons toujours choses défendues, ce que nous est dénié. »

L'idée de droit naturel trouva aussi dans la littérature calviniste et catholique de cette époque un très grand écho, même si les motifs politiques de cette prise de position y étaient facilement décelables. Ainsi, le calviniste français Hubert Languet, dans son ouvrage *Vindiciae contra tyrannos*, qui représente la profession de foi politique des huguenots, développait l'idée qu'une fois que le pape aurait perdu son droit souverain universel le pouvoir ne devait pas simplement être transmis aux souverains temporels mais revenir aux mains du peuple. D'après Languet, les rapports entre le prince et le peuple reposent sur une entente mutuelle où le prince s'engage à respecter et à préserver certains droits inaliénables du citoyen dont le plus important est la liberté de conscience, car c'est le peuple qui fait le roi et non le roi qui fait le peuple. Ce pacte entre le roi et le peuple n'a pas nécessairement besoin d'être confirmé par un serment ou rédigé dans un document. Il trouve sa ratification dans l'existence même du peuple et du souverain et perdure de droit aussi longtemps que les deux existent. Pour cette raison, le souverain répond de ses actes devant le peuple et peut, s'il essaie de porter atteinte à la religion des citoyens, être jugé par les nobles représentants du peuple, banni et impunément mis à mort par quiconque.

En raison d'opinions similaires, les provinces néerlandaises du Brabant, des Flandres, de Hollande, de Zélande, de Gueldre et d'Utrecht se réunirent à La Haye pour y conclure, en 1581, une alliance défensive et offensive, et déclarèrent nulles et non avenues toutes les relations qui avaient existé jusque-là entre elles et Philippe II d'Espagne, car le roi avait rompu le pacte, foulé au pied les droits anciens des habitants, et s'était comporté comme un tyran régnant sur les sujets comme sur des esclaves. C'est en ce sens que le célèbre acte d'abjuration décide :

> « Chacun sait qu'un prince est investi par Dieu pour protéger ses sujets comme un berger veille sur son troupeau. C'est pourquoi lorsqu'un prince n'accomplit pas son devoir en tant que protecteur, lorsqu'il opprime ses sujets, supprime ses libertés anciennes et les traite comme des esclaves, il ne doit plus être considéré comme un prince mais comme un tyran. Les états généraux doivent, par droit et par raison, le destituer et en nommer un autre à sa place. »

Cependant, les monarchomaques du calvinisme n'étaient pas les seuls à soutenir ce point de vue si dangereux sur le pouvoir temporel ; la Contre-Réforme organisée par les jésuites, dont le nombre allait croissant, parvenait à des conclusions similaires même si elle n'avait pas le même point de départ. La doctrine des jésuites tendait à un complet bouleversement à l'intérieur de l'Église catholique en même temps qu'elle essayait d'adapter ses ambitions aux nouveaux rapports sociaux apparus en Europe, et de rassembler ses forces éparses à l'intérieur d'une organisation rigide et redoutable. C'est pourquoi il importait peu à ses membres de faire momentanément les yeux doux aux idées démocratiques si leurs projets secrets s'en trouvaient confortés. D'après la doctrine de l'Église, la monarchie était la forme de gouvernement instituée par Dieu ; toutefois, l'épée n'était donnée au souverain temporel qu'afin de défendre la foi qui trouvait son expression dans la doctrine de l'Église. C'est pourquoi la providence avait placé le pape en tant que souverain au-dessus des rois, comme elle avait placé ces derniers au-dessus des peuples pour régner sur eux. Et de même que les peuples étaient obligés d'obéir inconditionnellement aux princes, les ordres du pape devaient être la loi suprême pour les souverains temporels.

Or le protestantisme, qui gagnait du terrain, avait décalé ce symbole ancien, et des hérétiques en personne se trouvaient assis sur des trônes princiers en tant que représentants de la plus haute autorité de l'État.

Dans ces circonstances, le rapport de l'Église catholique au pouvoir temporel devait aussi se transformer et adopter d'autres formes. Ce furent principalement les jésuites qui ouvrirent la voie dans ce domaine. Ainsi, le philosophe jésuite espagnol Francisco Suarez combattit par principe la doctrine du droit divin des rois et tout à fait dans l'esprit du droit naturel ramena le rapport du prince au peuple à un contrat imposant aux deux parties des droits et devoirs précis. D'après Suarez, l'autorité ne pouvait intrinsèquement pas reposer entre les mains d'un seul individu, mais devait être partagée entre tous puisque les hommes étaient par nature tous égaux. Si le souverain ne se conformait pas aux clauses du contrat, ou se dressait contre les droits inaliénables du peuple, les sujets avaient le droit de se soulever pour les préserver et combattre la tyrannie.

On peut comprendre que Jacques Ier d'Angleterre, à l'instigation du pape, ait fait brûler en place publique l'œuvre maîtresse du jésuite espagnol et adressé d'amers reproches à son collègue sur le trône d'Espagne, Philippe II, parce qu'il accordait le droit de résider dans son pays à « un ennemi de la royauté aussi ouvertement déclaré ».

Et plus loin encore que Suarez allait son frère de la Compagnie de Jésus, Juan Mariana, qui dans le sixième chapitre de son volumineux ouvrage *Historia de rebus Hispaniae* justifiait moralement non seulement le meurtre d'un roi parjure mais indiquait l'arme avec laquelle un tel meurtre devait être accompli. Sans doute, ce faisant, ne visait-il que les partisans déclarés ou occultes du protestantisme, et puisque à l'instar de son prédécesseur Suarez il était d'opinion que tout prince, du moins en matière de foi religieuse était assujetti au pape, l'hérésie d'un roi était une tyrannie envers le peuple et déliait les sujets de tout engagement envers le chef de l'État, qui en tant qu'hérétique avait perdu son droit à la vie. Ces idées n'avaient pas qu'une signification théorique, et des meurtres nous le montrent : ceux d'Henri III et de son successeur Henri IV, en France, qui furent tous les deux mis hors jeu par des papistes fanatiques. Ainsi, tant du côté calviniste que du côté catholique, on préconisait une restriction de l'autorité royale, même si cela n'était pas le produit d'un penchant pour la liberté mais d'intérêts politiques bien compris. Toutefois, la défense des droits naturels, appuyée par ces deux parties, devait contribuer à augmenter encore le nombre des partisans de la réduction du pouvoir, ce qui à l'époque des grands conflits en France, aux Pays-Bas et en Angleterre fut d'une particulière importance.

La réelle nécessité de fixer certaines limites au pouvoir de l'État et la reconnaissance du droit de rébellion contre le souverain, qui fait un mauvais usage de son pouvoir et devient le tyran de son peuple, furent à cette époque-là des idées très répandues ; elles perdirent du terrain avec le triomphe de l'absolutisme mais ne furent pas complètement oubliées. Sous l'influence de ce courant de pensée et d'autres, similaires, des penseurs isolés approfondirent ces questions et parvinrent à dégager les racines de toute tyrannie. Le plus important d'entre eux fut le jeune Étienne de La Boétie dont le *Discours sur la servitude volontaire* fut publié par son célèbre ami Montaigne après sa mort prématurée. Que Montaigne ait apporté certaines modifications à ce court essai ne pourra jamais être pleinement établi. Le fait que l'œuvre de La Boétie, qui dans les luttes contre l'absolutisme en France a joué un rôle non négligeable, fut par la suite presque oubliée et vit renaître son influence au moment de la Grande Révolution est bien la meilleure preuve de son importance morale.

La Boétie expliquait de façon irréfutable que la tyrannie s'appuie moins sur la force brutale que sur le sentiment de dépendance profondément enraciné dans l'être humain, et qui pare un épouvantail sans consistance de toutes ses propres forces intérieures, pour ensuite – ébloui par tant de puissance présumée – se soumettre à lui aveuglément. Cet esprit de « servitude volontaire » est le rempart de la tyrannie le plus résistant et le plus difficile à abattre, mais, comme il est aussi inconsistant qu'un tas de cendre, il s'affaisserait sur lui-même si l'homme reconnaissait ce qui se cache derrière lui et s'il refusait d'obéir à l'idole qu'il s'est lui-même créée :

> « Quel malheur est celui-là ? Quel vice, ou plutôt quel malheureux vice ? Voir un nombre infini de personnes non pas obéir mais servir ; non pas être gouvernées mais tyrannisées ; n'ayant ni biens, ni parents, femme ni enfants, ni leur vie même qui soient à eux ! » Mais de qui sont-ils les esclaves ? « Non pas d'un Hercule ni d'un Samson, mais d'un seul hommeau, et le plus souvent le plus lâche et femelin de la nation. […] « Appellerons-nous cela lâcheté ? dirons-nous que ceux qui servent soient couards et recrues ? Si deux, si trois, si quatre ne se défendent d'un, cela est étrange, mais toutefois possible ; bien pourra-t-on dire à bon droit que c'est faute de cœur. Mais si cent, si mille endurent d'un seul ne dira-t-on pas qu'ils ne veulent point, non qu'ils n'osent pas se prendre à lui, et que c'est non couardise, mais plutôt mépris ou dédain ? » Mais que restera-t-il de volonté et d'humaine dignité ? Pour se libérer, contre la tyrannie il n'est point besoin de force. Elle s'effondre si tôt que le pays en a le dégoût. Le peuple qui se laisse écorcher et rabaisser mérite qu'on ne lui accorde aucun droit. Pour être libre il n'est besoin que de la volonté véritable de secouer le joug. « Soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libre ! […] Ne le soutenez plus, et vous le verrez comme un grand colosse, à qui on a dérobé la base, de son poids même fondre en bas et se rompre. »

Des penseurs isolés tels que La Boétie, qui creusèrent jusqu'à ses racines les plus profondes le concept d'autorité, il y en eut en effet très peu.

En général, le cheminement de la réflexion, visant à définir des modes d'existence impliquant une plus grande liberté, passait par les différentes phases du concept de droit naturel dont les tenants s'efforçaient toujours d'opposer au pouvoir illimité du chef de l'État certains « droits héréditaires et inaliénables de l'individu et du peuple » pour parvenir, de cette façon, à un équilibre social qu'une évolution tranquille des conditions de vie devait garantir. Ces recherches conduisirent plus tard aux revendications bien connues du libéralisme, qui ne souhaitait pas se contenter plus longtemps d'une restriction du pouvoir personnel, mais qui voulait voir l'autorité de l'État, en tant que telle, réduite à un minimum, car il partait du principe qu'une tutelle continue de l'État était aussi contraire à un développement fécond de toutes les énergies créatrices de la société que la curatelle de l'Église dans les siècles passés. Cette idée n'était en aucune manière l'aboutissement d'une vaine spéculation. Il s'agissait bien plutôt de la condition implicite et préalable de tout développement culturel, comme le fait de croire que l'homme dès l'origine dépend d'une providence surnaturelle avait été jusqu'alors la condition consciente ou inconsciente de tout pouvoir temporel.

Un éminent précurseur, sur ce long parcours qui conduisit à la réduction du pouvoir princier et à l'instauration des droits du peuple, fut l'humaniste écossais George Buchanan. Il fut l'un des premiers à donner à cette question une importance fondamentale ; et il ne la fit plus dépendre de l'utilité ou du tort que pouvait amener un élargissement ou une limitation du pouvoir princier de l'une ou l'autre confession. Buchanan défendait l'idée fondamentale de démocratie, à savoir que tout pouvoir émane du peuple et se fonde dans le peuple. Considéré de ce point de vue, le chef de l'État en toute circonstance était soumis à la volonté du peuple, et toute son importance se résumait à être le premier serviteur du peuple. Le représentant du pouvoir de l'État vient-il à rompre ce pacte tacite, il se place de lui-même hors la loi et peut être jugé par n'importe lequel de ses sujets.

Buchanan donna au rapport entre pouvoir et droit une signification plus profonde. Se serait-il contenté de jouer la liberté de conscience contre le pouvoir absolu du prince, même un partisan de l'absolutisme aurait pu à la rigueur s'accommoder de cette limitation. Qu'il ait eu l'audace de faire émaner le pouvoir du peuple, et de ne vouloir accorder au prince que le seul rôle d'exécuteur de la volonté du peuple, lui attira l'hostilité de tous les partisans de la légitimité des rois. Ce fut d'ailleurs sous l'influence des courants légitimistes que le Parlement fit interdire à deux reprises – 1584 et 1664 – l'essai de Buchanan *De jure regnis apud scotos*. Obéissant à ces mêmes influences, l'université d'Oxford fit brûler cet ouvrage en place publique deux cents ans après sa première parution. Sur le sol anglais, cependant, devait naître Thomas Hobbes, un belliqueux champion de l'absolutisme. Hobbes fut l'une des figures les plus singulières dans le domaine de la pensée socio-philosophique, un esprit fertile des plus originaux et, au côté de Bacon peut-être, le penseur anglais dont les talents et compétences furent les plus divers. Son nom est resté dans l'histoire en tant que représentant résolu du matérialisme philosophique, et partisan déclaré du pouvoir absolu du prince. En fait, Hobbes fut un adversaire intransigeant de toute religion au sens général du terme, et, même lorsqu'il s'attaque plus précisément au catholicisme, on perçoit clairement que toute croyance en une religion révélée lui répugne. Affirmer que Hobbes fut un champion inébranlable de la royauté absolue est moins justifié. Déjà, le fait qu'il ramenait la naissance de l'État à un rapport contractuel prouve qu'il n'était nullement légitimiste. Hobbes fut un partisan intractable de l'idée de pouvoir. Cependant, il envisageait par là moins l'absolutisme princier que le pouvoir absolu de l'État en tant que tel. En général, sa préférence allait à la monarchie mais, par la suite, sa position par rapport à Cromwell montre clairement que ce qui lui importait, avant tout, c'était l'intangibilité du pouvoir de l'État plutôt que de celui qui en avait la charge.

Hobbes combattit avec une grande détermination l'idée que l'homme puisse être de nature sociable. Il était persuadé qu'en l'homme primitif n'existait pas la moindre trace de sociabilité mais, au contraire et uniquement, un instinct brutal de bête prédatrice, bien éloigné de toute considération du bien d'autrui. Et, qui plus est, cet homme ignorait totalement la différence entre le bien et le mal, ce concept lui ayant été communiqué en premier lieu par l'État, qui est ainsi devenu le fondateur de toute culture. En somme, à l'état de nature, l'homme ne possède aucune sensibilité sociale, mais au contraire il n'est atteint que par la crainte, la seule force ayant une influence sur sa raison. Car c'est de la peur qu'ont surgi les fondations de l'État, qui a mis fin à « la guerre de tous contre tous » et retenu l'homme par les chaînes de la loi. Même si, à vrai dire, pour Hobbes, l'État résulte d'un contrat, il affirme pourtant que le pouvoir illimité fut donné au premier souverain pour commander à tous les autres. Une fois le pacte unanimement accepté, il garde pour toujours sa validité ; se rebeller contre ce fait est

le plus grave des crimes, car toute tentative de ce genre remet en question l'existence de toute culture, voire de la société elle-même.

Le matérialiste Hobbes, qu'on a assez souvent accusé d'être un « athée radical », était en réalité un homme strictement religieux, si ce n'est que sa religion était de caractère purement politique et que le dieu qu'il servait était le pouvoir illimité de l'État. Comme dans toute religion révélée, plus l'homme devient petit, plus la divinité au-dessus de lui grandit jusqu'à ce que pour finir Dieu soit tout, et l'homme plus rien. Ainsi, pour Hobbes, plus la puissance de l'État gagnait en démesure, plus la nature de l'homme primitif voyait sa bestialité se réduire à son plus bas niveau : le résultat est le même : l'État est tout, le citoyen n'est rien. En fait, dans *le Léviathan*, titre que Hobbes avait choisi pour son ouvrage principal, et qui, comme déjà très justement le remarquait F. A. Lange, « ne caractérise que trop bien ce monstrueux État, qui sans aucune considération, à l'instar d'un dieu terrestre, décide de la loi et de la sentence, du droit et de la propriété selon son désir et, en outre, définit arbitrairement les notions de bien et de mal, et qui en échange de tout cela assure la protection de la vie et des biens de tous ceux qui tombent à genoux devant lui et s'offrent en sacrifice ». [1]

Pour Hobbes, le droit et la loi sont des notions qui sont apparues pour la première fois après la naissance de la société policée, c'est-à-dire l'État. C'est pourquoi l'État ne peut jamais violer un droit naturel, car tout droit émane de lui. Le droit coutumier, que l'on qualifie souvent de droit naturel ou de loi non écrite, peut stigmatiser le vol, le meurtre, le viol et tout autre crime, il suffit que la loi de l'État donne l'ordre aux hommes d'accomplir ces actions pour qu'elles cessent d'être des crimes. Contre la loi de l'État, même le « droit divin » ne peut se rebeller ; car il revient au seul État de décider du droit et du non-droit. L'État est la conscience publique ; devant lui ne peuvent exister ni une conscience ni une conviction privées. La volonté du chef de l'État est la suprême et unique loi.

Parce que Hobbes ne voit qu'en l'État le Léviathan, « cet animal à nul autre semblable », tel qu'il est décrit dans le Livre de Job, il rejette en conséquence toutes les aspirations de l'Église à une souveraineté universelle, et dénie aux prêtres en général, et au pape en particulier, tout droit à une domination mondiale. Car même la religion n'est pour lui justifiée que tant qu'elle est reconnue par l'État.

Ainsi est-il dit dans ce passage particulièrement significatif du *Léviathan* : « La crainte de puissances invisibles, qu'elle soit inventée ou transmise par la tradition, s'appelle religion lorsqu'elle est contrôlée par l'État, superstition quand elle ne l'est pas. »

D'après Hobbes, l'État a non seulement le droit de prescrire à ses sujets ce qu'ils doivent croire, mais il décide aussi si une croyance doit être qualifiée de religion ou seulement de superstition. Le matérialiste Hobbes ne nourrissait aucun penchant pour la religion en général ; il trouvait tout à fait dans l'ordre normal des choses que le gouvernement, pour raison d'État, se décide en faveur d'une certaine profession de foi et l'impose par force à ses sujets comme la seule et vraie religion. C'est pourquoi Fritz Mauthner évoque quelque chose de bien particulier lorsqu'il dit que Hobbes « va bien au-delà de l'incroyance des premiers déistes lorsqu'il demande aussi l'assujettissement du citoyen à la religion d'État ; cependant ce qu'il exige là encore est bien seulement la soumission à l'État et non à Dieu ». [2]

Car toute la différence ne réside ici que dans la forme de la croyance. Hobbes parait l'État de toutes les qualités sacrées de la divinité à laquelle l'homme est assujetti pour le meilleur et pour le pire. Il donnait au besoin d'adorer des croyants un autre objet de vénération, et condamnait l'incroyant en matière politique avec la même et inéluctable intolérance que l'Église avait l'habitude d'employer dans son combat contre toute résistance à ses commandements. La croyance de l'« athéiste » Hobbes n'était juste qu'une autre religion. La croyance de l'homme en sa dépendance d'une puissance supérieure, qui décide de son destin personnel et contre laquelle il ne peut y avoir aucune rébellion car elle se situe au-delà de toutes les visées humaines.

Hobbes vécut à une époque où l'apparition de l'État national mit fin aussi bien aux efforts de l'Église pour obtenir un pouvoir universel qu'aux tentatives du pouvoir temporel de placer l'Europe sous la domination d'une monarchie universelle mondiale. Et, comme il savait que l'on ne peut pas remonter le cours de l'histoire, et

1. F. A. Lange, *Geschichte des materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, volume I (Le matérialisme dans l'histoire et la place qu'il y tient aujourd'hui).

2. Fritz Mauthner, *Der Athéismus und seine Geschichte im Abendlande* (l'Histoire de l'athéisme en Occident), Stuttgart et Leipzig, 1921, volume II, p. 535.

faire revivre artificiellement des choses qui appartiennent déjà aux royaumes des ombres du passé, il s'attacha à cette réalité nouvelle. Mais puisque, comme tous les défenseurs de l'autorité, il était persuadé de la bestialité héréditaire de l'homme, et que malgré son athéisme il était incapable de se débarrasser de cet ennemi de l'homme qu'est le péché originel, il devait en toute logique arriver aux mêmes conclusions que ses prédécesseurs dans le camp de la théologie cléricale. Cela ne lui servit guère de s'être personnellement libéré de la croyance religieuse au surnaturel, car il n'en tomba que mieux dans le piège d'une croyance en un surnaturel politique, dont les conséquences étaient aussi nuisibles à la liberté et qui n'asservissaient pas moins l'esprit des hommes. En outre, cela prouve que l'athéisme ne doit pas nécessairement reposer absolument sur des idées libertaires. Il n'agit de façon vraiment libertaire que lorsqu'il a compris les liens intimes qui existent entre la politique et la religion et ne concède aux représentants du pouvoir temporel aucune plus grande légitimité qu'à l'autorité divine. Le « païen » Machiavel et l'« athée » Hobbes en sont des exemples classiques.

Tous les défenseurs du concept de pouvoir, même lorsque, comme Machiavel ou Hobbes, ils n'avaient rien à faire de la religion révélée, furent obligés de transférer à l'État le rôle d'une providence terrestre pour créer autour de lui l'effroi mystique qui émane de toute divinité ; et ils lui inventèrent toutes ces qualités surhumaines sans lesquelles un pouvoir ne peut exister, qu'il soit de nature céleste ou terrestre. Car aucun pouvoir ne se maintient en raison de caractéristiques particulières qui lui seraient inhérentes. Sa grandeur repose toujours sur des qualités cachées que la foi des hommes lui confère. Comme Dieu, tout pouvoir terrestre n'est qu'un « tableau noir vide, qui ne redonne à lire que ce que les hommes y ont écrit ».

La doctrine du pacte social, et en particulier l'idée de Buchanan que tout pouvoir émane du peuple, réapparut en Angleterre chez les « indépendants » ; ces derniers se rebellèrent non seulement contre le catholicisme mais aussi contre l'Église nationale fondée par les presbytériens calvinistes, et revendiquèrent une complète autonomie de conscience en matière de religion. Puisqu'il se confirmait que l'administration de l'Église nationale n'était qu'un outil docile aux mains du pouvoir princier, l'opposition politique et religieuse du puritanisme, qui gagnait toujours plus de terrain, naquit d'une seule et même source. Macaulay, l'historien anglais bien connu, a remarqué à juste titre, s'agissant des puritains : « Leur haine contre l'Église était jointe à la haine contre la couronne ; ces deux sentiments se mêlaient et se rendaient mutuellement encore plus âpres. »

Porté par cet esprit, John Milton, le poète du *Paradis perdu*, fut le premier à prendre parti pour la liberté de la presse afin d'assurer la liberté politique et religieuse du citoyen ; dans son essai *Defensio pro populo anglicano*, il défendit le droit inconditionnel de la nation d'amener un tyran traître et parjure devant un tribunal et de le faire passer de vie à trépas. En Europe, ce fut avec une véritable avidité que les plus grands esprits de l'époque prirent connaissance de son livre, particulièrement après qu'en France il eut été brûlé en place publique sur l'ordre du roi.

Chez les niveleurs [levellers], partisans de John Lilburne, ces idées devinrent prépondérantes et trouvèrent leur expression la plus hardie dans la rédaction de l'*Agreement of the people* (la charte du peuple), qui fut directement transmise aux masses par ce courant radical du mouvement révolutionnaire de l'époque.

Dans le domaine de la philosophie sociale, de Gerrard Winstanley jusqu'à P. C. Plockboy et John Bellers, et de R. Hooker et A. Sydney jusqu'à John Locke, presque tous les penseurs de cette période furent des défenseurs convaincus du pacte social.

Tandis que sur le continent l'absolutisme avait presque partout atteint son apogée, en Angleterre ce ne fut que sous le règne des Stuarts qu'il eut un succès temporaire et fut bientôt mis hors jeu par la deuxième révolution en 1688. Par la *Declaration of Rights*, dans laquelle tous les principes déjà explicités par la *Magna Charta* étaient réaffirmés sous une forme plus détaillée, le rapport contractuel entre le peuple et la couronne fut redéfini et trouva une nouvelle vigueur. Cette évolution des événements historiques fit que, justement en Angleterre, l'idée du pacte social et les notions de droit naturel ne tombèrent jamais en désuétude, et eurent par conséquent une influence plus profonde sur l'attitude mentale du peuple que dans tous les autres pays.

Sur le continent, on s'était habitué à céder peuple et royaume au pouvoir illimité du prince, et la formule de Louis XIV : « L'État, c'est moi ! » acquit une signification symbolique pour toute la période de l'absolutisme. En Angleterre, cependant, la volonté de puissance de la couronne se heurta toujours à une ferme opposition de la bourgeoisie qui, elle, ne fut muselée que par intermittence et jamais pour très longtemps. En conséquence, il se développa dans ce pays une tout autre approche du domaine social tandis que l'on se souciait avec zèle de

conserver les droits acquis, et de dresser une digue efficace contre le despotisme grâce au droit de cogestion à la Chambre des communes du Parlement. John Pym, le chef inspiré de l'opposition aux prétentions de la couronne, exprima avec éloquence ce sentiment profond lorsqu'il lança à la tête de la minorité royaliste les paroles suivantes :

« Ce faux principe qui inspire les princes et leur fait croire que les pays sur lesquels ils règnent leur appartiennent – comme si le royaume existait pour le roi et non le roi pour le royaume –, ce principe est à la racine de la misère de leurs sujets, la cause de toutes les atteintes portées à leurs droits et à leurs libertés. Selon les lois de ce pays, même les joyaux de la couronne n'appartiennent pas au roi ; ils lui sont simplement confiés pour sa parure et son usage personnel. Et seulement confiés à lui sont les cités et les forteresses, les salles du trésor et les magasins, les offices publics, pour la sauvegarde de la sécurité, du bien-être et du profit de peuple et du royaume. C'est pourquoi il ne peut exercer son pouvoir sans avoir pris conseil des deux chambres du Parlement. »

Dans ces paroles résonne l'écho de toute l'histoire de l'Angleterre, et se révèle la lutte éternelle entre le pouvoir et le droit qui ne prendra fin qu'avec le dépassement du principe de pouvoir. Car le principe de la représentation du peuple avait alors une signification autre que celle qu'il a aujourd'hui. Ce qui aujourd'hui ne contribue qu'à barrer la route à de nouvelles formes d'organisation de la vie publique fut alors une tentative sérieuse de mettre des limites déterminées au pouvoir, un début plein d'espérance sur la voie menant à l'extirpation de toute volonté de puissance du sein de la société. Du reste, la doctrine du contrat, qui devrait toujours être à la base du rapport social dans toute structure politique, cette doctrine devait avoir très vite en Angleterre un large retentissement. Ainsi, le théologien Richard Hooker, dans un ouvrage paru en 1503, *Laws of ecclesiastical polity* (lois pour une Constitution politique de l'Église) soutenait qu'il est indigne d'un homme de se placer, tel un animal, sous le joug d'une autorité fabriquée une fois pour toutes sans consulter sa propre raison. Hooker concevait la doctrine du contrat social de telle manière qu'aucun homme ne fût en mesure de prendre sous ses ordres un grand nombre de ses semblables sans leur consentement préalable. Cependant, selon la conception de Hooker, un tel consentement ne pouvait être obtenu que par un accord réciproque : d'où la nécessité du contrat. Dans ses considérations sur la nature du gouvernement, Hooker expliquait tout à fait franchement que, « selon la nature des choses, il n'était pas du tout impossible que les hommes puissent vivre ensemble sans un gouvernement officiel ». Par la suite, son œuvre servit de base à John Locke pour ses deux célèbres essais traitant du *Gouvernement civil* dont le libéralisme encore en gestation tira principalement sa substance.

Même Locke élaborait ses considérations sur la philosophie sociale à partir des notions de droit naturel. Pourtant, il croyait que la liberté naturelle de l'homme ne correspondait en aucune manière à un bon plaisir à l'état brut, selon lequel le droit de l'individu était uniquement déterminé par la force brutale dont il disposait. Il supposait plutôt que déjà en ces temps-là des relations communautaires et obligées avaient existé entre les hommes, nées de leur sociabilité et de l'exercice de leur raison. L'opinion de Locke était aussi que déjà, durant cette période où l'homme vivait à l'état de nature, une certaine forme de propriété avait existé. À dire vrai, Dieu aurait mis la nature entière à la libre disposition de l'homme, si bien que la terre elle-même n'appartiendrait à aucun mais seulement la récolte à celui qui l'en aurait tiré par son travail. Et c'est justement pourquoi certains engagements se sont peu à peu développés entre les hommes, en particulier après que les tribus comportant une seule famille se trouvèrent réunies en des groupes plus larges. C'est de cette manière que Locke cherchait à s'expliquer la naissance de l'État, dont le seul rôle à ses yeux était celui d'une compagnie d'assurances à laquelle incombait la tâche de veiller à la sécurité des personnes et sur la propriété du citoyen.

Mais si l'État n'a pas d'autre fonction que celle-ci, il est logique que l'autorité suprême ne soit pas attribuée au chef de l'État mais au peuple lui-même, et trouve son expression dans l'assemblée législative élue par lui. Par conséquent, le détenteur du pouvoir de l'État ne se situe pas au-dessus mais au-dessous de la loi comme n'importe quel autre membre de la société, et il est responsable de ses actes devant le peuple. S'il fait un mauvais usage du pouvoir qui lui a été confié pour la protection du citoyen, il peut être révoqué comme n'importe quel autre employé qui contrevient à ses obligations.

Ces explications de Locke s'érigeaient contre Hobbes et surtout contre sir Robert Filmer, l'auteur du *Patriarcha*, et l'un des plus inébranlables défenseurs de l'autorité absolue du prince. D'après Filmer, le roi ne dépendait d'aucun contrôle humain, pas plus qu'il n'était assujetti dans ses décisions à celles de ses prédécesseurs. Le roi

est seul désigné par Dieu pour régner sur son peuple en tant que législateur, car il est le seul à être au-dessus de la loi. Toutes les lois sous la protection desquelles les hommes ont vécu jusqu'à présent leur ont été fournies par des élus de Dieu, car il est absurde qu'un homme ordinaire fasse des lois au-dessus de lui-même. En conséquence directe, aux yeux de Filmer, l'idée que le peuple ait le droit de juger son roi ou de le déchoir de sa couronne devenait franchement criminelle. Car, dans ce cas, les représentants du peuple seraient juges et plaignants en même temps, au mépris de toute justice. C'est pourquoi, d'après ses propres conceptions, toute restriction du pouvoir légitime était mauvaise et devait inévitablement entraîner une complète dissolution des liens sociaux.

Locke, qui ne voulait admettre la royauté qu'en tant qu'organe exécuteur de la volonté du peuple, lui refusait le droit de faire les lois. Ce qu'il s'efforçait d'atteindre, c'était une répartition des compétences publiques entre trois parties. Car c'était la meilleure façon de prévenir un mauvais usage du pouvoir, qui peut constamment devenir un danger pour le bien public, si tous les moyens d'exercer le pouvoir se trouvent réunis aux mains d'une seule personne. C'est pourquoi le pouvoir législatif devait dépendre exclusivement des représentants du peuple. Le pouvoir exécutif, dont les représentants pouvaient à tout moment être révoqués par l'assemblée législative et remplacés par d'autres, était subordonné à cette assemblée et responsable devant elle. Restait le pouvoir fédératif auquel, d'après Locke, incombait la tâche de représenter la nation à l'extérieur, de conclure des alliances avec les autres États, et de décider de la paix et de la guerre. Et cette branche aussi du pouvoir public devait être responsable devant l'assemblée représentative du peuple et ne mettre à exécution que ses seules décisions.

Pour Locke, cette assemblée représentative était l'organe qui devait en particulier défendre les droits du peuple contre le gouvernement ; c'est pour cette raison qu'il lui accordait une place si éminente. Le gouvernement venait-il à trahir, de façon irresponsable, les tâches qu'on lui avait confiées, les liens légaux étaient rompus, le peuple était donc libre d'opposer à la révolution d'en haut la révolution d'en bas pour défendre ses droits inaliénables.

Aussi fortement que Locke se soit employé à trouver par avance une solution à tous les cas qui pouvaient se produire, il est impossible de ne pas voir que ses principes politiques présentent des insuffisances auxquelles on ne peut remédier par le seul partage du pouvoir, car elles sont liées au pouvoir en tant que tel, et qu'en outre elles seront encore aggravées par les inégalités économiques existant dans la société. Le libéralisme aussi souffrait de ces insuffisances, ainsi que tous les projets de Constitution ultérieurs grâce auxquels on voulut essayer, dans les différents pays, de limiter le pouvoir et de garantir les droits des citoyens. Louvet, le Girondin français, le savait déjà lorsque, l'enthousiasme pour la nouvelle Constitution étant à son plus haut niveau, il prononça ces paroles lourdes de sens : « L'égalité politique et la Constitution n'ont pas d'ennemi plus dangereux que l'accroissement de l'inégalité des biens. » Plus les répercussions de ces inégalités se firent sentir au cours du temps, plus sous le règne du capitalisme triomphant les antagonismes sociaux se firent irréductibles et minèrent les intérêts économiques de la communauté, plus la portée originelle de ces nouvelles dispositions s'atténua, ces mêmes dispositions qui jadis avaient joué un si grand rôle dans la lutte contre l'emprise du pouvoir politique sur la société.

Malgré tout, les idées de droit naturel eurent une très forte influence sur les courants socio-philosophiques, dont l'objectif était d'instaurer certaines limites au pouvoir légitime et d'élargir la sphère d'indépendance de l'individu. Par la suite cette influence se maintint même après que toute une série de penseurs éminents, en Angleterre et en France, tels que lord Shaftesbury, Bernard de Mandeville, William Temple, Montesquieu, John Bellingbroke, Voltaire, Buffon, David Hume, Mably, Henry Linguet, A. Ferguson, Adam Smith et bien d'autres, stimulés par la découverte des sciences naturelles, abandonnèrent la doctrine du contrat social originel et offrirent un plus large horizon à la recherche d'autres explications concernant le comportement des hommes vivant en société ; ce faisant, certains d'entre eux reconnaissaient déjà l'État comme l'instrument du pouvoir politique au service des classes privilégiées pour la domination des masses.

Même les grands fondateurs du droit international des peuples, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Christian Thomasius – pour ne citer ici que les plus connus –, dont le grand mérite, en un temps où les peuples se diversifiaient de plus en plus, est d'avoir défini par-dessus les frontières des différents États ce qui est commun à tous les hommes pour en former la base d'un droit valable pour tous, même ces fondateurs s'appuyèrent sur le droit naturel.

Grotius considérait que l'homme est un être sociable et voyait dans cet instinct, cette sociabilité, l'origine de toutes les liens sociaux. À partir de la vie en commun se développèrent certaines habitudes qui formèrent les premières bases du droit naturel. Dans son ouvrage paru en 1625, *Du droit de la guerre et de la paix*, il attribue l'apparition de l'État à un pacte tacite pour la préservation du droit et le profit de tous. Et, puisque l'État est né de la volonté de tous les individus, il ne peut pas faire disparaître le droit qui appartient à chacun de ses membres. Dieu lui-même ne peut rien changer à ce droit naturel et inaliénable. Ce même droit est à la base de toutes les relations avec les autres peuples et toute infraction ne peut qu'être punie.

Pufendorf, qui à l'instar de Thomasius s'appuie sur Grotius et sur la philosophie sociale anglaise, explique avec hardiesse que le droit naturel n'est pas à la seule disposition des chrétiens mais aussi à celle des juifs et des Turcs — c'est-à-dire des musulmans —, une opinion qui était tout de même assez inhabituelle pour l'époque. Cependant, Thomasius ramenait le droit de l'individu à son besoin d'être le plus heureux possible, et de vivre longtemps. Mais, puisque l'homme trouve son plus grand bonheur seulement en compagnie des autres, il doit toujours tendre à faire du bien de tous sa règle de conduite. Pour Thomasius, ce principe résume le droit naturel dans son ensemble.

À la base de toutes les aspirations nées du droit naturel se trouve le désir de libérer l'homme du joug des institutions, afin qu'il prenne conscience de son humanité véritable et ne se courbe plus devant aucune autorité qui lui dénierait le droit de penser et d'agir par lui-même. Il est vrai que la plupart de ces courants de pensée charriaient encore nombre de notions autoritaires, et que celles-ci engendraient diverses nouvelles formes de domination lorsqu'elles avaient atteint pleinement ou en partie leur but. Mais cela ne change rien au fait que les grands mouvements populaires résultant de ces idées ont aplani le chemin de la victoire sur le pouvoir ; et préparé les semailles d'où jailliront les germes de la liberté ; cette liberté qui ne peut naître que d'une réflexion libre, et prospérer dans une communauté qui ne doit être entravée dans son activité naturelle ni par une contrainte extérieure ni par une foi naïve et dogmatique, non plus que par une oppression économique.

Des milliers d'expériences ont dû et devront encore être accumulées pour que les hommes soient à même de comprendre que ce ne sont pas les formes du pouvoir mais le pouvoir en lui-même qui est la source du mal, et qui doit être tarie pour que s'ouvre à l'humanité d'autres

perspectives. Même la plus petite conquête sur ce chemin difficile fut un pas en avant vers la suppression des entraves du pouvoir politique qui ont continuellement paralysé toutes les forces créatrices de la vie culturelle et empêché leur développement naturel. Ce n'est que lorsque l'homme se sera débarrassé de la croyance qu'il a en sa dépendance d'un pouvoir supérieur que tomberont aussi les chaînes qui jusqu'à maintenant ont maintenu les peuples sous le joug de l'esclavage spirituel et social. La tutelle et l'autorité sont la mort de tout effort intellectuel, et justement pour cette raison, le plus gros obstacle au développement d'une véritable union sociale.

IX. Les idées libérales en Europe et en Amérique

Jeremy Bentham et l'utilitarisme. Priestley et Richard Price. L'État et la société selon Paine. « La légitimité politique » selon Godwin. Le courant libéral en Amérique. De Jefferson à Thoreau. Les idées libérales dans la littérature allemande. L'État et l'Église selon Lessing. La philosophie de l'histoire de Herder. L'esthétique culturelle de Schiller. Lichtenberg et Seume. La personnalité de Goethe. « Le Miroir d'or » de Wieland. Jean-Paul. « Hypérion » de Hölderlin. Les idées de Wilhelm von Humboldt sur le rôle de l'État et ses limites. Le radicalisme politique en France au XVIIIe siècle. Voltaire. Le concept de liberté chez Diderot. « L'Esprit des lois » de Montesquieu.

On s'était habitué à dire du libéralisme qu'il était un « individualisme politique », ce qui eut pour conséquence d'entraîner la formation de concepts entièrement faux et d'ouvrir largement la porte à toutes les méprises possibles. Pourtant à la base de ce courant se trouvait une pensée parfaitement sociale : le principe de l'utilité, que Jeremy Bentham, l'un des éminents représentants de cette tendance, énonça par cette formule : « le plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre ». Ainsi, le principe d'utilité devint pour lui l'étalon du juste et de l'injuste.

> « L'intérêt de la communauté est l'une des expressions les plus générales qui puisse apparaître dans la phraséologie des mœurs ; il n'y a rien d'étonnant à ce que sa signification soit souvent perdue. Lorsqu'elle a une signification, c'est celle-ci : la communauté est un corps fictif, composé de personnes individuelles qui sont considérées comme constituant, pour ainsi dire, ses membres. En ce cas, l'intérêt de la communauté, c'est quoi ? – La somme des intérêts des nombreux membres qui la composent. Il est vain de parler de l'intérêt de la communauté sans comprendre quel est l'intérêt de l'individu. On dit d'une chose qu'elle promeut où qu'elle est pour l'intérêt de l'individu quand elle tend à ajouter à la somme totale de ses plaisirs ; ou, ce qui revient au même, à diminuer la somme totale de ses peines… Une mesure gouvernementale (qui n'est qu'une sorte particulière d'action faite par une ou des personnes particulières) peut être dite conforme à, ou dictée par le principe d'utilité lorsque pareillement elle tend plus à augmenter le bonheur de la communauté qu'à le diminuer. » [1]

Dans ces paroles s'exprime assurément le sentiment d'une justice sociale dont la supposition immédiate procède bien de l'individu, mais dont on ne doit pas moins estimer qu'il résulte d'un sens très prononcé de la solidarité, et ne peut en aucune manière être désigné sous le terme général d'« individualisme » qui peut vouloir dire tout et rien.

S'il est vrai qu'en Angleterre toute une série de partisans reconnus du radicalisme politique raisonnaient, contrairement à Bentham, à partir du droit naturel, ils ne s'en rencontraient pas moins avec lui dans leurs objectifs. Le prédicateur dissident Joseph Priestley, qui proclamait comme une loi de Dieu l'infinie perfectibilité de l'homme, ne voulait accorder de droits au gouvernement qu'autant qu'il s'efforcerait de promouvoir cette loi émanant de la volonté divine. Assigner au gouvernement un autre objectif est un péché mortel contre le droit du peuple car « le profit et le bonheur des divers membres de la société doivent être les seul critères selon lesquels juger toute action en rapport avec l'État ». Sous l'influence de ce courant de pensée, Priestley défendit pour le peuple le droit de révoquer à tout moment son gouvernement comme l'une des clauses élémentaires du contrat passé avec l'État, et parvenait ainsi logiquement au droit de faire la révolution, qui revenait au peuple lorsque le gouvernement abandonnait la voie que lui traçaient ces principes imprescriptibles.

Richard Price, au contraire de Priestley, ne ramenait pas les notions du juste et de l'injuste à leur simple utilité ; il ne s'entendait pas non plus complètement avec ses conceptions fortement évocatrices de matérialisme

1. J. Bentham, *Introduction to the principles of morals and legislation* (Principes de morale et de législation), 1789.

philosophique, et croyait à la libre volonté de l'homme ; mais il était cependant pleinement d'accord avec les idées de son ami concernant le rapport de l'homme au gouvernement, et même il les développait davantage encore en approfondissant le concept de liberté personnelle.

> « Dans un État libre chaque homme est son propre législateur. Tous les impôts sont à considérer comme des contributions volontaires aux services d'utilité publique. Toutes les lois sont à envisager comme des mesures particulières ou des règlements établis par consentement commun pour que l'individu y gagne protection et sécurité. Toutes les autorités publiques ne sont que des hommes de confiance ou des mandataires chargés de l'exécution de ces mesures.
>
> C'est pourquoi dire que la liberté est "le gouvernement par la loi et non par les hommes", c'est en donner une définition imparfaite. Si les lois sont faites par un homme ou par une alliance d'hommes dans un État au lieu d'être le résultat d'un accord commun, le gouvernement qui les applique diffère peu de l'esclavage. » [2]

Cette argumentation sur la loi revêt une importance particulière lorsqu'on se souvient de quel culte la loi fut l'objet, en France, au moment de la Révolution. Il est vrai que Price pensait aussi qu'une situation sociale, où les lois émaneraient du libre accord de tous, ne pouvait être atteinte que dans le cadre d'une petite communauté, et c'est justement pour cela que le grand État moderne lui paraissait être un des plus grands dangers pour l'avenir de l'Europe.

De tous les tenants du radicalisme politique de cette époque-là, Thomas Paine, partisan convaincu de l'indépendance des colonies anglaises d'Amérique du Nord, fut celui qui exprima le plus clairement ces aspirations. Et particulièrement remarquable est la manière dont il met en évidence aux yeux de ses contemporains la différence entre l'État et la société :

« La société est le produit de nos besoins. et le gouvernement celui de nos perversités. La première favorise notre bonheur *positivement* en unissant nos affections, le second *négativement* en restreignant nos vices. La société encourage les relations et les échanges réciproques, le gouvernement crée des distinctions et des séparations de classes. La société protège, l'État punit. La société sous toutes ses formes est une bénédiction, le gouvernement dans le meilleur des cas est un mal nécessaire, dans le pire des cas un mal insupportable ; car, lorsque nous souffrons ou que nous nous sentons exposés, *par un gouvernement*, aux mêmes misérables tourments auxquels nous nous serions peut-être attendus dans un pays *sans gouvernement*, notre malheur en ce cas est augmenté par la conscience que nous avons d'avoir nous-mêmes créé les instruments de notre châtiment. Comme le vêtement dont se couvrent les hommes, le gouvernement est l'emblème de l'innocence perdue. » [3]

Comme Priestley, Paine croyait aussi au progrès constant de la culture humaine et en déduisait que « plus le niveau de culture est élevé, moindre est le besoin d'avoir un gouvernement, car les hommes en ce cas aspirent à s'occuper eux-mêmes de leurs propres affaires ainsi que de celles du gouvernement ».

Dans son pamphlet contre Edmund Burke, qui lui-même avait été auparavant un des plus brillants représentants du radicalisme politique, mais qui par la suite était devenu le partisan le plus opiniâtre de la réaction moderne étatiste, Paine développa encore une fois brillamment la conception qu'il avait de la nature du gouvernement ; et, ce faisant, il insistait d'une façon particulièrement sagace sur le fait qu'aux hommes du présent ne revenait pas le droit de tracer par avance le chemin pour les hommes du futur. Les traités devenus historiques ne peuvent jamais imposer aux nouvelles générations le devoir de considérer comme valables et obligatoires aussi pour elles des frontières créées par leurs aïeuls. Aussi Paine prévenait-il ses contemporains contre le fait de croire à la sagesse illusoire d'un gouvernement et voulait-il voir en celui-ci uniquement « un corps administratif national auquel est assignée la tâche de rendre effectifs les principes de base déterminés par la société ». [4]

---

2. Richard Price, *Observations on the nature of civil liberty and the justice and policy of the war with America* (1776).
3. Thomas Paine, *Common Sense* (Le sens commun), Philadelphie, 1776.
4. Thomas Paine, *The rights of man ; being an answer to Mr. Burke's attack on the French Revolution* (Les Droits de l'homme, en réponse aux attaques de M. Burke contre la Révolution française), Londres 1791. La deuxième partie de cet ouvrage, éditée en 1792, portait contre Paine une accusation de haute trahison, aux suites de laquelle ce dernier ne put échapper que de justesse en se réfugiant en France. L'ouvrage précédent de Burke, *A vindication of natural society* (Une apologie de la société naturelle), paru en 1756, passe à bon droit pour l'un des premiers écrits de l'anarchisme moderne. Son auteur anticipait sur bien des idées de Godwin, Wordsworth, et avant tous Shelley, un des plus

Cependant Paine était aussi un adversaire de cette démocratie formelle, qui voit dans la volonté de la majorité l'expression suprême de la sagesse, et dont les partisans s'efforcent sans cesse de fixer par des lois tout ce que l'on doit faire. Ainsi, dans ses essais incendiaires *The crisis* (1776-1783), mettait-il déjà le citoyen en garde contre une « tyrannie de la majorité » dont « le pouvoir sera souvent ressenti comme plus oppressif que le pouvoir d'un seul s'exerçant sur tous ». Comme s'il avait déjà pressenti le danger qui devait apparaître si, en outre, on se laissait aller jusqu'à formuler un principe juridique fondamental, à partir de ce qui prétend être une méthode parce que s'appuyant sur le fait que « cinq, c'est plus que quatre ».

Les idées radicales connurent alors en Angleterre et en Amérique une large diffusion et ont indéniablement marqué le développement intellectuel des deux pays. Nous les rencontrons par la suite chez John Stuart Mill, Thomas Buckle, E.H. Lecky et Herbert Spencer, pour ne citer ici que quatre noms parmi les plus connus. Elles gagnèrent la poésie et la littérature, et des hommes inspirés comme Byron, Southey, Coleridge, Lamb, Godwin avait clairement perçu que le mal ne trouve pas son origine dans la forme extérieure du pouvoir mais réside dans sa nature même. Pour cette raison, il ne voulait pas voir le pouvoir de l'État réduit à un minimum mais éliminer de la société toute structure de pouvoir. Ainsi ce penseur audacieux en arrivait-il à se représenter une société sans État où l'homme n'est plus soumis à la contrainte mentale et corporelle d'une providence terrestre, mais trouve un champ libre pour un développement paisible de ses capacités naturelles, où toutes les relations entre lui et ses semblables correspondant à ses besoins du moment s'instaurent librement par entente mutuelle.

Mais Godwin convenait aussi qu'une évolution en ce sens de la société était impossible sans une transformation fondamentale des rapports économiques ; la domination et l'exploitation sont de même souche et sont inséparablement liées. La liberté de l'individu n'est assurée que lorsqu'elle se fonde sur le bien-être économique et social de tous ; une condition que tous les tenants du simple radicalisme politique n'avaient jamais pris suffisamment en considération jusque-là, ce qui les contraignit par la suite à faire toujours de nouvelles concessions à l'État. C'est seulement lorsque l'homme est libre que grandit en lui la conscience de ses responsabilités, et du respect qu'il doit avoir, du droit des autres. C'est seulement dans la liberté que ce précieux penchant à vivre ensemble peut atteindre sa plénitude, ce désir d'être avec les autres qu'aucune autorité ne peut obtenir par la contrainte ; et dans toute sa force cette compréhension que l'homme a des joies et des souffrances de ses semblables, et son désir d'entraide dans lequel l'éthique et la justice sociale prennent racine. Ainsi, l'œuvre de Godwin fut l'épilogue de ce grand mouvement intellectuel qui avait bataillé pour la restriction la plus grande possible du pouvoir de l'État et marqua en même temps le début du courant socialiste libertaire.

En Amérique, les plus grands esprits furent pendant longtemps à la tête du courant radical, et avec eux l'opinion publique. Aujourd'hui encore, ces idées n'ont pas complètement disparu bien que la domination écrasante du capital et de son économie monopolistique aient vidé de leur contenu ces notions traditionnelles au point que bien souvent elles ne servent plus que de bannière à des ambitions de nature tout à fait différente. Mais il n'en fut pas toujours ainsi. Même un personnage tel que George Washington, tellement prédisposé au conservatisme, auquel Paine avait dédié ses « droits de l'homme » – ce qui ne l'empêcha pas plus tard d'attaquer violemment le premier président des États-Unis lorsqu'il crut s'apercevoir que celui-ci prenait une direction qui ne pouvait que s'écarter du chemin de la liberté –, même Washington fit cette réflexion :

> « Le gouvernement ne connaît ni la raison ni la persuasion – seulement la force ! Semblable au feu, c'est un serviteur dangereux et un maître redoutable. On ne doit pas un instant lui donner l'occasion de commettre des actes irresponsables. »

Thomas Jefferson – qui faisait du droit de révolte contre un gouvernement portant atteinte à la liberté non seulement un droit mais un devoir pour le bon citoyen, et qui pensait qu'*une petite révolte de temps à autre ne pouvait être que profitable à la santé d'un gouvernement* – exprima sa conception de la nature d'un gouvernement quel qu'il soit par ces paroles laconiques : « Le meilleur gouvernement est celui qui gouverne le moins. » Adversaire irréductible de toute entrave politique, Jefferson considérait toute intervention de l'État dans la sphère de la vie personnelle du citoyen comme un acte de despotisme et de violence brutale.

---

grands poètes de tous les temps, pour atteindre leur plus haut niveau intellectuel dans le traité *Political Justice* de Godwin dont l'œuvre stimula fortement les esprits durant une période mais tomba plus tard dans l'oubli car ses conclusions hardies allaient peut-être un peu trop loin pour la plupart des gens.[^108]

À l'idée que le citoyen, pour vivre dans un État, devait sacrifier une part essentielle de sa liberté, afin d'assurer sa sécurité personnelle, Benjamin Franklin faisait cette objection très incisive :

> « Ceux qui sont prêts à abandonner une part essentielle de leur liberté contre la sécurité temporaire de leur personne ne méritent ni la liberté ni la sécurité. »

Wendell Phillips, qui combattait avec vigueur l'esclavage des Noirs, exprimait sa conviction que « le gouvernement était uniquement le refuge du soldat, du bigot et du prêtre », et disait dans un de ses discours :

> « J'ai une piètre idée de l'influence morale des gouvernements. Je pense avec Guizot que c'est une grande illusion que de croire au pouvoir souverain d'une machine politique. À entendre certaines gens parler du gouvernement avec un tel respect on pourrait penser que le Congrès est l'incarnation des lois de la gravitation qui maintient les planètes en orbite. »

Abraham Lincoln prévenait ainsi les Américains avant qu'ils n'eussent confié leurs droits de citoyens à un gouvernement :

> « S'il existe quelque chose sur la terre que le peuple tout entier a le devoir de ne jamais confier à d'autres mains que les siennes, cette chose c'est la préservation et la pérennité de ses propres libertés et institutions. »

D'Abraham Lincoln également les paroles significatives suivantes :

> « J'ai toujours pensé que tous les hommes devraient être libres, mais, si certains doivent être esclaves, cela devrait être premièrement ceux qui le désirent pour eux-mêmes et, deuxièmement, ceux qui le désirent pour les autres. »

Ralph Waldo Emerson martela ces paroles célèbres :

> « Tout État réel est corrompu, les hommes braves ne devraient pas trop bien obéir aux lois. »

Le poète philosophe américain avait surtout une aversion très prononcée pour le culte fétichiste de la loi, et son opinion était que :

> « Notre méfiance mutuelle est très coûteuse. L'argent que nous dépensons pour les tribunaux et les prisons est un mauvais investissement. La règle de l'autoprotection offre plus de sécurité que ne peut le faire n'importe quelle autre législation. »

Cet esprit habita toute la littérature de l'Amérique de cette époque-là jusqu'à l'apparition du capitalisme qui entraîna des conditions de vie tout à fait nouvelles, et qui par ses répercussions intellectuelles et morales néfastes fit reculer de plus en plus les traditions anciennes ou en fit une interprétation nouvelle. Et, tandis que ces mêmes courants d'idées culminaient en Angleterre dans la *Political Justice* (La justice politique) de William Godwin, ils se développaient dans les œuvres d'hommes tels que H.D.Thoreau, Josiah Warren, Stephen Pearl Andrew et bien d'autres pour atteindre leur expression la plus parfaite avec ces penseurs qui osèrent faire le dernier pas et dire avec Thoreau :

> « J'accepte de grand cœur ce principe : "Le meilleur gouvernement est celui qui gouverne le moins", et j'aimerais le voir mis en œuvre le plus rapidement et le plus systématiquement possible. Pleinement appliqué, il en entraîne un autre auquel je crois également : "Le meilleur gouvernement, c'est celui qui ne gouverne pas du tout". »

Cependant ces idées ne se faisaient pas seulement remarquer en Angleterre et en Amérique, même si ce fut dans ces pays qu'elles pénétrèrent le plus profondément la conscience du peuple. Partout en Europe, à la veille de la Révolution française, partout où il y avait une vie intellectuelle, on trouvait leurs traces. Un rêve ardent de liberté s'était emparé des hommes et avait attiré dans son sillage nombre des plus grands esprits de l'époque. Les événements révolutionnaires en Amérique, et plus tard en France, renforcèrent encore ces aspirations. Même en Allemagne où tout un groupe d'érudits s'efforçait de créer les bases d'une nouvelle culture, les idées libérales firent leur entrée. Elles s'élargirent comme l'horizon lumineux d'un meilleur futur au-dessus de la misère et

de l'avilissement d'une réalité dominée par le plus borné des despotismes. Nous pensons à l'essai de Lessing *Erziehung des Menschengeschlechts* (Éducation du genre humain), à *Ernst und Falk* et aussi à son *Gespräch über die Soldaten und Mönche* (Entretien à propos des moines et des soldats). Lessing était engagé sur la voie suivie avant et après lui par les tenants du radicalisme politique en Angleterre et en Amérique. Lui aussi jugeait de la relative utilité de l'État d'après la somme de bonheur qu'il pouvait assurer à l'individu. Mais il pensait aussi que la meilleure Constitution n'était que l'œuvre de l'esprit humain et portait obligatoirement en elle les germes de l'instabilité et de l'imperfection.

> « Supposez que la meilleure Constitution que l'on puisse concevoir ait été déjà inventée ; supposez que tous les hommes dans le monde entier aient déjà accepté cette Constitution ; ne pensez-vous pas que même de cette meilleure des Constitutions il ne doive pas émaner des choses qui seront défavorables au bonheur humain et dont un homme en l'état de nature n'aurait jamais rien connu ? »

Pour renforcer cette opinion, Lessing citait plusieurs exemples d'où ressortait l'inanité des efforts pour construire la meilleure forme d'État possible. Stimulé par ses luttes contre la théologie, il revint souvent par la suite à cette question qui visiblement ne cessa jamais de le préoccuper. En témoignent les conclusions, aussi brèves que significatives, de son *Gespräch über die Soldaten und Mönche* (Propos sur les soldats et les moines) :

— « B. Que sont donc les soldats ?
— A. Les protecteurs de l'État.
— B. Et les moines sont les piliers de l'Église.
— A. Toi avec ton Église !
— B. Et toi avec ton État !
— A. Mais tu rêves ! ton État ! ton État ! le bonheur que l'État garantit à chacun de ses membres individuellement dans cette vie !
— B. La félicité que l'Église promet à tous les hommes après cette vie !
— A. Promet !
— B. Benêt ! »

Il y avait là de quoi secouer quelque peu l'ancien ordre social. Lessing était bien conscient des liens étroits qui existent entre la religion et la politique. Il pressentait du moins que poser la question de savoir quelle est la meilleure forme d'État possible n'avait pas plus de sens que de s'interroger sur la meilleure religion, car il y là une contradiction en soi. Lessing aborde ici une idée dont Proudhon par la suite devait tirer toutes les conséquences logiques. Peut-être Lessing l'avait-il fait aussi, la forme transparente de son *Gespräch* nous le fait penser. Mais il avait le malheur d'être obligé de vivre sous le joug d'un misérable despote à l'esprit tortueux, et il se peut bien qu'il ait à peine osé livrer ouvertement le fond de sa pensée. Que Lessing ait été pleinement conscient de la portée de ce courant d'idées, le jugement de son ami Jacobi en 1781 nous le donne à penser :

> « Lessing percevait de la façon la plus vive ce qu'il y a de dérisoire et de néfaste dans toute machinerie politique. Une fois, dans un entretien, il s'emballa tellement qu'il déclara que la société bourgeoise était à supprimer complètement et, aussi fou que cela puisse paraître, c'est aussi près de la vérité que possible : les hommes seront bien gouvernés seulement lorsqu'ils n'auront plus besoin de gouvernement. »

Herder aussi suivit cette même voie, en particulier quand dans sa *Nouvelle Philosophie de l'histoire* il essaya d'expliquer l'apparition de l'État par l'évolution historique. Il considérait l'État comme une structure d'époque tardive dont l'origine s'explique par des conditions de vie différant complètement des liens sociaux qui existaient entre les hommes à l'état de nature. En cet état, l'homme ne connaissait qu'un « gouvernement naturel » qui ne reposait ni sur la domination ni sur la séparation de la société en différentes classes ou castes, et qui pour cette raison cherchait à atteindre des buts tout à fait autres qu'un État artificiellement construit :

> « Aussi longtemps qu'un père régna sur sa famille, il fut un père et laissa ses fils devenir pères à leur tour, en cherchant à les former par ses conseils. Aussi longtemps que plusieurs familles, après en avoir librement délibéré, élurent des juges et des chefs pour régler des affaires et situations déterminées, ces hommes avec des fonctions précises ne furent que les serviteurs des objectifs communs, des dirigeants choisis par la communauté ; les mots seigneur, roi, absolu, arbitraire, despote héréditaire, étaient inconnus des peuples vivant selon cette sorte d'organisation. »

Comme l'explique Herder, cela ne changea que lorsque « des hordes barbares » s'abattirent sur d'autres peuples dont ils occupèrent les territoires, et qu'ils réduisirent en esclavage. C'est ainsi que d'après lui est apparue la première situation de contrainte, et que se sont développés les premiers rudiments des gouvernements européens actuels : principauté, noblesse, vassalité et servage sont les résultats de ces nouvelles circonstances et supplantent le droit naturel des temps révolus. Car c'est la guerre qui a introduit chez les humains tous les esclavages et toutes les tyrannies. « L'histoire avance sur cette voie royale, et les faits historiques ne peuvent être niés. Qu'est-ce qui a placé le monde sous la coupe de Rome ? la Grèce et l'Orient sous celle d'Alexandre ? Depuis Sésostris et la légendaire Sémiramis qu'est-ce qui a fondé les grandes monarchies et les a renversées les unes après les autres ? La guerre. La conquête par la violence a pris la place du droit et, plus tard, grâce au temps écoulé et aussi, selon nos théoriciens de l'État, par le contrat tacite, elle est devenue la loi. Cependant, le contrat tacite en ce cas ne signifie rien d'autre que le fort prend ce qu'il veut et que le plus faible donne et endure, parce qu'il ne peut pas faire autrement. »

Ainsi, d'après Herder, apparurent une nouvelle forme de société et une nouvelle conception du droit. Le nouveau gouvernement politique du conquérant supplanta les accords librement consentis sous le « gouvernement naturel », le droit naturel céda devant le droit positif des législateurs. Et ce fut le début de l'ère de l'État, l'ère des nations ou, autrement dit, des peuples dépendants des États. Selon Herder, l'État est une institution imposée par la contrainte dont l'origine peut certes s'expliquer historiquement mais ne peut moralement pas se justifier ; et encore moins lorsqu'une caste dominante de conquérants étrangers maintient sous le joug des peuples asservis.

Toute la théorie de Herder révèle clairement l'influence de Hume, de Shaftesbury, de Leibniz et particulièrement de Diderot, que Herder appréciait profondément et dont il avait fait personnellement la connaissance à Paris. Herder reconnaissait en l'État le produit d'un devenir historique, mais il avait aussi le sentiment que l'uniformisation de la personnalité humaine produite par l'État allait immanquablement gangrener le développement culturel de l'humanité. C'est pourquoi le « plus léger bonheur de l'homme en tant qu'individu » était quelque chose de plus désirable « que les précieux rouages de l'État » qui se mettent en marche avec les regroupements de populations élargis, soudés par la conquête et la violence.

Schiller également, bien qu'influencé par Kant, était en ce qui concerne sa conception de l'État pleinement d'accord avec les théories du droit naturel qui ne voulaient admettre l'activité de l'État que dans la mesure où elle favoriserait le bonheur de l'individu. Dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de la race humaine*, il définissait ainsi sa conception du rapport de l'homme à l'État :

> « Et je crois que chaque âme humaine particulière, déployant ses capacités, est plus que la grande société humaine, quand je considère celle-ci comme un tout. L'État procède du hasard mais l'homme est un être nécessaire, et qu'est-ce qui fait qu'un État est grand et respectable, si ce ne sont les capacités de ses individus. L'État n'est que le produit de l'énergie humaine. Mais l'homme est la source de l'énergie elle-même et le créateur des idées. »

Cette citation, que l'on peut lire dans *le Meilleur des États*, est aussi très caractéristique de la pensée de Schiller :

> « À quoi reconnais-je le meilleur des États ? À ce que tu reconnais la meilleure des femmes : à ce que, mon ami, on ne parle d'aucun des deux. »

Le sens de cette maxime n'est que la transcription de la pensée de Jefferson : « Le meilleur gouvernement est celui qui gouverne le moins. » Une idée similaire est aussi à la base de cette autre maxime concernant « la meilleure Constitution » :

> « Je ne peux reconnaître comme telle que celle qui rend facile pour chacun de bien penser, mais jamais celle qui a besoin qu'il pense bien. »

Cette profonde répugnance à imaginer un État qui pourrait à l'avance prescrire aux hommes leur façon de penser, cette pensée pût-elle être reconnue comme valable, caractérise l'engagement intellectuel des plus grands esprits de ce temps-là. On n'avait encore aucune idée de ce que pouvait être le citoyen modèle patenté de l'État, dont rêvent aujourd'hui les penseurs nationalistes comme de l'idéal patriotique, et que l'on croit pouvoir engendrer artificiellement grâce à « une législation véritablement nationale » mais surtout à « une éducation rigoureusement nationale ».

En apparence Goethe était indifférent aux problèmes politiques de son époque, peut-être parce qu'il s'était rendu compte que « les libertés », permissions et autres autorisations n'étaient point de l'essence de la liberté, qui ne se laisse assujettir à aucun dogme, précepte, statut ou règlement. Le « conseiller secret », le courtisan ou ministre Goethe fait souvent preuve d'une effrayante sécheresse de cœur et d'une gênante mesquinerie, auxquelles son désolant engagement dans la société allemande de son époque n'a pas peu contribué. Personne n'a ressenti plus profondément que Goethe lui-même la distance qui le séparait de son peuple ; il ne s'est jamais rapproché de ce peuple duquel aujourd'hui encore il reste pratiquement inconnu. C'est justement parce que sa vision du monde était si ample et si universelle qu'il devait si douloureusement ressentir toute la pesanteur sociale dont il était captif.

> « Il règne dans le peuple allemand une sorte d'exaltation mentale qui me repousse comme un étranger, disait-il au comte russe Stroganoff. L'art et la philosophie, par leur caractère abstrait, sont coupés de la vie, loin des sources naturelles dont ils devraient se nourrir. »

Ces paroles témoignent du fossé qui séparait Goethe de ses contemporains ; il ne s'en référait que davantage aux origines de l'humanité. Les niaises balivernes de « l'harmonie des âmes des grands Olympiens » passent depuis longtemps pour de conventionnelles inventions. Goethe était de nature profondément divisée, et la vaine tentative qu'il fit pour se rendre maître de cet abîme intérieur est peut-être le côté le plus héroïque de cette étrange vie.

Mais Goethe, le poète et le visionnaire de génie, dont l'ample regard embrassait des siècles de culture, l'homme dont le *Prométhée* déferla dans le monde – et que Brandes qualifia à juste titre de « plus grand poème révolutionnaire qui fût jamais écrit » –, s'émerveillait trop de la personnalité humaine pour qu'il ait pu vouloir la livrer à un système de gouvernement au mécanisme néfaste et réducteur :

> « Peuple et valets et vainqueurs, Ils ont de tout temps existé. En leur seule personnalité Réside la chance suprême. Des enfants de la terre. »

Au plus profond de son être, Goethe est toujours resté fidèle à cette conception de l'homme. Dans la première partie de *Faust*, il écrivait ces paroles fatidiques :

> « On hérite le droit et la loi Continûment comme une maladie éternelle, Ils se traînent d'une génération à l'autre Et gagnent peu à peu un lieu puis l'autre. La raison devient non-sens, le bienfait un tourment ; Malheur à toi qui est un descendant ! Du droit, de celui qui est né avec nous, Il n'est hélas jamais question.

Et il était déjà un vieil homme lorsqu'il déclarait :

> Mais je me rends entièrement à cette décision D'une ultime sagesse : Seul mérite la liberté en même temps que la vie Celui qui chaque jour doit la conquérir Et passe sa valeureuse vie au milieu des dangers, Alors enfant, homme et puis vieillard. J'aimerais voir de tels hommes La multitude se lever, Peuple libre sur un sol de liberté. »

Et c'est bien dans ce sens, et pas autrement, que l'on doit comprendre aussi cette sentence, que l'on trouve dans les *Maximes* : « Quel serait le meilleur gouvernement ? Celui qui nous apprendrait à nous gouverner nous-mêmes. »

Le radicalisme politique des Anglais et la littérature du siècle des Lumières en France eurent aussi une forte influence sur Wieland, dont les conceptions concernant les rapports de l'homme avec l'État reposaient entièrement sur le droit naturel. Cela apparaît particulièrement dans ses deux ouvrages, *le Miroir d'or* et *l'Héritage de Diogène de Sinope*. Que Wieland ait justement choisi le vieux sage de Corinthe pour faire connaître ses idées nous indique déjà le sens de sa réflexion.

G.C. Lichtenberg, qui trouvait un réconfort intellectuel dans la lecture de Swift, Fielding ou Sterne, et qui devait d'autant plus ressentir toute la misère de la situation en Allemagne, doit lui aussi être cité, ainsi que J.-G. Seume et avant tout Jean-Paul, cet irréductible défenseur de la liberté qui, à l'instar de Herder, pensait que la conquête et l'esclavage étaient à l'origine de l'État, et dont les écrits eurent une si grande influence sur ses contemporains. Son énergique *Déclaration de guerre à la guerre*, qu'il a fait retentir aux oreilles des Allemands, est malheureusement oubliée aujourd'hui dans son pays, mais n'en reste pas moins valable pour autant.

> « Aucun livre ne fera la conquête du conquérant ni le vaincra. Mais on doit se méfier de l'admiration empoisonnée qu'on lui porte. Schelling parle "du droit presque divin du conquérant". Mais il a contre lui les bandits de grands chemins qui en cette matière, face à un Alexandre ou un César, peuvent faire les mêmes revendications et, qui plus est, ont de leur côté l'empereur Marc Aurèle, lequel enrôla comme soldats des voleurs emprisonnés en Dalmatie. »

Cependant Hölderlin, le poète désespéré, qui dans son *Hypérion* lançait à la figure des Allemands de si terribles vérités, écrivait ces phrases si lourdes de sens :

> « Tu concèdes encore trop de pouvoir à l'État. Il n'a pas le droit d'exiger ce qu'il ne peut obtenir par la force ; or, on ne peut obtenir par la force ce que l'amour donne, ou l'esprit. Que l'État ne touche donc point à cela, sous peine que l'on ne cloue sa loi au pilori ! Par le ciel ! Il ne mesure pas l'étendue de son péché celui qui prétend faire de l'État l'école des mœurs. L'État dont l'homme a voulu faire son ciel s'est toujours changé en enfer. » (Traduction par P. Jacquotet, R. Rovini, et G. Roud.)

Il n'était pas rare de retrouver ces idées chez les penseurs auxquels l'Allemagne avait dû son renouveau intellectuel, bien qu'en raison de l'affligeante confusion où se trouvait alors ce pays, et de l'arbitraire de l'affligeante confusion où se trouvait alors ce pays, et de l'arbitraire sans limites d'un despotisme pervers typiquement allemand, elles n'aient pu émerger, toujours et partout, avec la même acuité et les mêmes résonances qu'en France et en Angleterre. Mais, en revanche, tous ces hommes possédaient ce généreux penchant pour un cosmopolitisme que n'entrave pas l'étroitesse des idées nationalistes, et qui embrasse l'humanité dans son ensemble. Les *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder et ses *Lettres pour le progrès de l'humanité* révèlent avec éclat cette tendance profondément enracinée chez les intellectuels les plus éminents jusqu'à ce qu'elle se trouve momentanément limitée par les conséquences des prétendues « guerres de libération », par la répercussion des idées de Fichte et de Hegel, et les idées nationalistes du mouvement romantique.

Dans ses lettres à Gleim, Lessing révélait clairement être dépourvu du sentiment patriotique de rigueur :

> « Il est peut-être vrai que chez moi aussi le patriote n'a pas été complètement étouffé, bien que la réputation de patriote zélé, selon ma façon de penser, soit la dernière dont je puisse être avide ; en particulier celle du patriote qui m'apprendrait à oublier que je dois être un citoyen du monde. »

Et dans un autre passage il dit :

> « Je ne conçois pas du tout ce qu'est l'amour de la patrie (je suis désolé d'avoir à vous confesser ce qui est peut-être ma honte). Au mieux cela me paraît être une héroïque faiblesse dont je me passe très volontiers. »

Schiller, que le petit-bourgeois allemand d'aujourd'hui salue bruyamment comme le héraut des intérêts nationaux, citant à l'appui un extrait de son *Guillaume Tell*, que Frédéric II avait qualifié avec mépris de « pièce de théâtre pour juifs et révolutionnaires », et aussi cette phrase célèbre : « La nation est méprisable qui ne risque pas tout pour son honneur ! », extraite de *la Pucelle d'Orléans*, et qui hors de son contexte prend un sens tout a fait différent, Schiller donc, lui aussi, déclare avec la conviction d'un citoyen du monde :

> « Nous les modernes, un autre intérêt nous concerne, que ni les Grecs ni les Romains n'ont connu, auquel l'intérêt patriotique ne peut se comparer, et il s'en faut de beaucoup. De façon générale, ce dernier n'est important que pour les nations immatures, pour le monde encore dans sa jeunesse. Dépeindre avec force les événements importants qui sont arrivés aux hommes est d'un tout autre intérêt. C'est un pitoyable et médiocre idéal que d'écrire pour une nation ; pour un esprit philosophique, ce sont là des limites tout à fait intolérables. Celui-ci ne peut pas se contenter d'une forme d'humanité aussi instable, hasardeuse et arbitraire, d'un fragment d'humanité (car la plus importante des nations est-elle vraiment autre chose ?). Il ne peut s'enthousiasmer pour une nation qu'autant que celle-ci ou un événement qui s'y produit lui importent, parce qu'ils conditionnent le progrès de la race humaine. »

De Goethe, qui affirmait : « L'esprit et la signification de mes écrits et de ma vie sont le triomphe de ce qui est purement humain », et dont on n'a pas encore aujourd'hui oublié le manque de sentiment patriotique au temps des « guerres de libération », on ne dira rien d'autre

Lorsque les promoteurs très actifs du IIIe Reich fulminent aujourd'hui contre le libéralisme parce que, disent-ils, « ce n'est pas un produit allemand » et vont répétant comme M. Möller van der Bruck avec la persistance d'un gramophone : « Le libéralisme politique est la liberté de n'avoir aucune opinion, et d'affirmer néanmoins que c'est déjà avoir une opinion », on ne peut que leur rétorquer que ce « produit non allemand » a été une propriété intellectuelle commune qui a fait à nouveau de l'Allemagne une communauté culturelle, après qu'une période de barbarie politique et sociale y eut étouffé toute vie intellectuelle des siècles durant. Et c'est à partir de ce « manque d'opinion » que l'Allemagne venait seulement de se remettre.

Les pensées qui animaient les fondateurs de la littérature et de la poésie allemandes, Guillaume de Humboldt les a rassemblées dans son ouvrage de philosophie sociale *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (Idées pour essayer de définir les limites de l'activité de l'État). Ce court essai génial fut écrit en 1792 sous l'impression immédiate des événements révolutionnaires qui avaient lieu en France, mais il n'en parut que des extraits dans diverses revues allemandes de l'époque. Il ne fut publié dans son entier qu'en 1851, son auteur étant déjà mort. Concernant l'objectif de son œuvre, Humboldt écrivait en juin 1792 à Georg Foster, qui lui était apparenté par la pensée : « J'ai essayé d'œuvrer contre la soif de pouvoir et d'instaurer partout des limites plus étroites à l'activité de l'État. »

Humboldt récusait avant tout l'hypothèse sans fondement que l'État pût de lui-même donner aux hommes ce qu'il n'avait pas reçu d'eux auparavant. Lui répugnait particulièrement l'idée que le pouvoir de l'État avait pour vocation de promouvoir les qualités morales de l'homme, une illusion qui par la suite, sous l'influence de Hegel, obscurcit quelque peu les idées des plus grands penseurs allemands. Ennemi juré de tout conformisme intellectuel Humboldt rejetait fondamentalement toute uniformisation des notions de morale et déclarait hardiment : « L'accomplissement de chaque homme passe par l'exercice de ses capacités personnelles dans toute leur singularité. » C'est pourquoi la liberté lui semblait être la seule garantie du progrès culturel et intellectuel de l'homme et du développement de ses plus hautes aptitudes sociales et morales. Il voulait préserver l'homme du mortel engrenage de l'inhumaine machine politique où nous nous sommes laissés entraîner. D'où sa répugnance pour toute organisation factice, mécaniquement réglée, incompatible avec tout épanouissement moral, et dont la logique automatique ne peut qu'être fatale à la vie de l'esprit.

> « Mais, à vrai dire, la liberté est la condition nécessaire sans laquelle l'activité la plus inspirée ne peut produire aucun effet salutaire de cette sorte. Ce qui n'est pas choisi par l'homme lui-même, ce en quoi il est seulement contraint et guidé ne deviendra jamais une partie de sa nature. Cela lui restera toujours étranger. Il ne l'accomplira pas vraiment avec ses capacités humaines mais avec une habileté purement mécanique. »

C'est pourquoi Humboldt voulait que la compétence de l'État fût réduite à l'indispensable, et ne lui confier que ce qui concerne la sécurité de l'individu et de la société considérée dans son ensemble. Ce qui allait au-delà lui semblait mauvais et n'être qu'une atteinte aux droits de la personne, et ne pouvait s'exercer que de façon dommageable. À cet égard, la Prusse l'instruisait pleinement, car dans aucun autre pays la tutelle de l'État n'avait pris des formes aussi monstrueuses, où sous la tyrannie arbitraire de despotes imbéciles le bâton du caporal aussi

bien que le sceptre intervenaient dans les affaires civiles. Cela allait si loin que sous Frédéric Guillaume même les comédiens du théâtre royal de Berlin étaient soumis à la discipline militaire, et qu'une ordonnance spéciale entra en vigueur « selon laquelle les artistes, quels que soient leur condition et leur sexe, seraient envoyés en prison en cas d'infractions comme s'ils étaient soldats ou rebelles ». [5]

Ce même esprit, qui voit dans le rabaissement irrémédiable de l'homme à l'état de machine la science suprême du gouvernement, et prône l'obéissance aveugle comme la plus haute des vertus, célèbre aujourd'hui en Allemagne son retour éhonté, et empoisonne le cœur des jeunes gens dont il anéantit la conscience et détruit l'humanité.

En France aussi les grands rénovateurs de la vie intellectuelle, avant que n'éclatât la Révolution de 1789, s'inspirèrent souvent des idées du radicalisme anglais. Montesquieu, Voltaire, Helvétius, d'Holbach, Diderot, Condorcet et bien d'autres s'étaient instruits auprès des Anglais. Assurément, ces idées dont nous venons de parler prirent chez les Français des nuances particulières, ce qui s'explique en grande partie par les conditions sociales qui existaient dans leur pays, fondamentalement différentes des circonstances où se trouvait alors l'Angleterre. À l'exception de Diderot et de Condorcet, la plupart des nouveaux penseurs politiques en France étaient plus proches du courant démocratique que du libéralisme politique proprement dit et, malgré leurs sévères attaques contre l'absolutisme, ils ont en réalité essentiellement contribué à renforcer le pouvoir de l'État, en nourrissant cette croyance aveugle en la toute-puissance d'un corps législatif et des lois écrites, qui par la suite devait avoir des effets si néfastes.

Chez Voltaire, pour qui tout dépendait principalement d'une « liberté de la loi » au sens le plus large possible, la question concernant la forme du gouvernement jouait un rôle plutôt secondaire. Un monarque éclairé, entouré de l'élite intellectuelle du pays, aurait pleinement satisfait ses revendications. Certes, Voltaire était un homme de nature combative, toujours prêt dans des cas isolés à se battre contre les préjugés traditionnels et les torts occasionnés, mais ce n'était pas un révolutionnaire au vrai sens du terme. Rien n'était plus éloigné de sa pensée qu'un bouleversement de la société, bien qu'il ait compté au nombre des penseurs les plus importants dont les idées ont préparé la Révolution en France. Il n'était partisan d'aucun système politique précis ; c'est pourquoi il ne put jamais avoir sur l'évolution sociale et politique de la révolution qui s'annonçait la même influence que Rousseau ou même seulement que Montesquieu.

Ces remarques valent aussi pour Diderot, dont certes les compétences furent les plus vastes et diverses de son temps, mais qui en raison de cela même fut le moins apte à faire autorité en matière de programme pour un parti politique. Et, pourtant, dans les conclusions auxquelles l'amenait la critique qu'il faisait de la société, il allait beaucoup plus loin que n'importe lequel de ses contemporains. Parce qu'il était un adepte enthousiaste des sciences naturelles, alors en plein essor, toute structure artificielle pouvant faire obstacle à l'organisation naturelle des diverses activités sociales était absolument contraire à ses idées. C'est ainsi que la liberté lui paraissait être le début et la fin de toute chose. Cependant, la liberté pour Diderot c'était « la possibilité pour une action de se développer d'elle-même sans dépendre du passé », comme il l'expliquait si clairement dans son *Entretien avec d'Alembert*.

C'est pour cela qu'à ses yeux la nature entière existait pour que tous les phénomènes se créent et évoluent d'eux-mêmes. Sans liberté, l'histoire de l'humanité n'aurait eu aucun sens, car c'était la liberté qui amenait chaque transformation de la société, et ouvrait la voie aux idées originales.

Avec de telles conceptions il était inévitable que le penseur français parvînt aux mêmes conclusions qu'après lui William Godwin. Certes, il n'avait pas, comme ce dernier, regroupé ses idées dans un ouvrage particulier, mais elles se trouvaient répandues un peu partout dans ses écrits, et montraient clairement qu'il ne s'agissait pas chez Diderot de quelques remarques occasionnelles dont le sens profond lui aurait échappé ; non, elles exprimaient le cœur de sa nature la plus profonde. Quelle que soit l'œuvre de lui que l'on prenne, il en émane un esprit véritablement libre, qui ne s'est emprisonné dans aucun dogme et n'a jamais perdu une capacité de développement sans limites. Lit-on ses *Pensées sur l'interprétation de la nature*, et l'on sent aussitôt que cet admirable hymne à la nature et à la vie ne peut avoir été écrit que par un homme qui s'est lui-même libéré de

5. Edouard Vrehse, *Geschichte des preussischen Hofes* (Histoire de la cour de Prusse), Hambourg, 1851.

tout assujettissement intérieur. C'était ce cœur même de la personnalité de Diderot dont Goethe, qui lui était très proche par l'esprit, parle dans sa lettre à Zelter :

> « Diderot est Diderot, un être unique ; ceux qui émettent des critiques mesquines sur lui et ce qui le concerne sont des philistins, et ils sont légion. Les hommes ne savent-ils donc pas recevoir avec gratitude ni de Dieu, ni de la Nature, ni de leurs semblables ce qui est inestimable ? »

C'est en particulier dans ses écrits courts que la pensée de Diderot la plus empreinte de liberté s'exprime de la façon la plus parfaite, comme dans les *Entretiens d'un père avec ses enfants* qui contient beaucoup d'éléments de sa propre jeunesse, et tout particulièrement dans le *Supplément au voyage de Bougainville* et dans le poème *les Eleuthéromanes ou abdication d'un roi de la fève.*[6]

Jamais au public avantage L'homme n'a franchement sacrifié ses droits ! La nature n'a fait ni serviteurs ni maîtres. Je ne veux ni donner ni recevoir de lois ! Et ces mains coudraient les entrailles du prêtre, À défaut d'un cordon pour étrangler les rois.

Et dans les nombreux articles de la monumentale *Encyclopédie*, qui ne dut d'être achevée qu'à l'énergie indomptable de Diderot, et pour laquelle il a fourni à lui tout seul plus de mille contributions, apparaissent aussi ses idées fondamentales, et souvent très clairement, bien que les éditeurs aient employé toute leur ruse à tromper l'œil vigilant de la censure royale. Ainsi, par exemple, dans la contribution « Autorité » issue de sa plume, il disait clairement qu'« aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres », et il ramenait tout rapport de pouvoir à un assujettissement instauré par la violence, qui ne dure qu'aussi longtemps que les maîtres se sentent plus forts que les esclaves et qui disparaît aussitôt que le contraire se produit. Dans ce cas, les opprimés ont le droit de soumettre à l'arbitraire de la tyrannie les maîtres déchus que jadis ils avaient dû servir.

De même que Voltaire, Montesquieu fut lui aussi fortement influencé par la Constitution anglaise et les idées qui avaient contribué peu à peu à son élaboration. Toutefois, au contraire de Locke et de ses successeurs, il ne s'appuyait pas sur le droit naturel dont les points faibles ne lui avaient pas échappé, mais il essaya d'expliquer la naissance de l'État par l'évolution historique. Ainsi, son opinion était que la recherche d'une forme d'État idéale, qui serait valablement applicable à tous les peuples, n'était qu'un leurre, parce que chaque structure politique se formait à partir de certaines conditions préalables naturelles, et devait adopter dans chaque pays les formes déterminées par son environnement naturel. Ainsi, par exemple, expliquait-il avec beaucoup de subtilité dans son principal ouvrage, *l'Esprit des lois*, que les habitants d'une contrée fertile, qui courait souvent le danger d'être ravagée par des invasions guerrières, appréciaient en général moins leur liberté, et se soumettaient plus facilement à un despote qui leur garantissait une protection contre les agressions étrangères que ne le faisaient les habitants de régions montagneuses arides. Et à l'appui de ses opinions il citait divers exemples historiques intéressants.

L'idéal politique personnel de Montesquieu était la monarchie constitutionnelle, selon le modèle anglais, fondée sur le système de la représentation du peuple et la séparation des pouvoirs afin de ne pas exposer à un danger constant les droits des citoyens et l'existence même de l'État en accumulant les moyens d'exercer le pouvoir dans une seule main. Le penseur français fait la différence entre le despotisme, où toute activité étatique est soumise aux décisions arbitraires du souverain, et la véritable monarchie, et aussi la république, où toutes les questions d'ordre public sont résolues par la loi. Selon Montesquieu, les lois ne sont pas le résultat de l'arbitraire mais émanent des rapports des choses entre elles et de leurs relations avec l'homme. Même s'il est vrai que lui-même expliquait que la signification de la loi n'était pas à chercher dans sa contrainte extérieure mais dans la foi des hommes en son utilité, on ne peut méconnaître le fait que ses idées, qui eurent une grande influence sur la pensée de son époque, ont beaucoup contribué à répandre cette superstition aveugle à l'égard de la loi qui caractérise si fortement la période de la Révolution française et les aspirations démocratiques du XIXe siècle. Montesquieu, pour ainsi dire, a établi la passerelle entre le libéralisme et la démocratie qui devait trouver en la personne de Rousseau son représentant le plus influent.

6. Ce poème doit son origine à un événement joyeux. Dans une petite assemblée d'hommes et de femmes réunie pour une fête, Diderot fut élu « roi de la fève » ; et le hasard voulut que trois années de suite il découvrit la fève glissée dans sa part du gâteau confectionné à cette occasion. La première fois, s'inspirant de Rabelais, il donna pour loi à ses sujets : « Que chacun soit heureux à sa propre manière ! » La troisième année cependant il expliqua dans le poème *les Eleuthéromanes* « qu'il était fatigué de son royaume et déposait sa couronne » ; ainsi s'exprimait de la plus belle manière l'amour de l'auteur pour la liberté. Ce passage en est le meilleur exemple :

X. Libéralisme politique et démocratie

Les rapports du libéralisme à la démocratie. Rousseau et l'idée de « volonté générale ». Rousseau inventeur de la réaction étatiste moderne. Le contrat social et l'égalité devant la loi. L'idée de droit chez Rousseau. Démocratie et dictature. L'influence de Rousseau sur la Révolution française. Les Jacobins exécuteurs testamentaires de la monarchie. Le centralisme. Le Roi-Soleil et la Nation-Soleil. Nationalisme et démocratie. La nation représentante de la volonté générale. Le nouveau souverain. Le nationalisme, culte de l'État nouveau. La volonté nationale. Napoléon héritier de la nouvelle notion d'État. Le rêve d'une toute-puissance nationale d'État. La transformation de la société. Le citoyen-soldat. Le nouveau rêve de puissance.

Entre libéralisme et démocratie il existe une divergence essentielle qui fait qu'ils sont à l'origine de deux conceptions différentes des relations possibles entre l'homme et la société. Soulignons tout d'abord que nous considérons ici uniquement les courants de philosophie sociale répondant aux termes de libéralisme et de démocratie, et non les aspirations des partis libéral et démocrate, qui par rapport à leurs idéaux d'origine sont dans une situation similaire à celle qui existe entre les partis de travailleurs socialistes et le socialisme. Mais, avant tout, il faut se garder de confondre le libéralisme politique avec les conceptions du libéralisme économique de la ligue de Manchester, comme cela se produit si souvent. Pour le libéralisme aussi, comme dans l'Antiquité pour Protagoras, l'homme est la mesure de toute chose. À partir de ce précepte philosophique, il juge l'environnement social selon qu'il est favorable au développement naturel de l'individu ou qu'à l'inverse il entrave sa liberté et son indépendance personnelles. Il se représente la société comme un enchaînement organique d'événements résultant des nécessités naturelles des hommes, et qui les amènent à s'associer volontairement. Les associations ainsi formées durent aussi longtemps qu'elles réalisent leurs objectifs et se défont lorsque ces objectifs disparaissent. Moins ce cours naturel des choses sera gêné par des interventions extérieures autoritaires et une régulation mécanique, plus les processus sociaux dans leur ensemble se dérouleront sans heurt et sans contrainte ; et l'homme pourra ainsi jouir dans une plus large mesure du bonheur d'être personnellement libre et sans contrainte.

De ce point de vue, le libéralisme portait aussi un jugement sur l'État et toutes les sortes de gouvernement possibles. Il est vrai que ses partisans croyaient qu'on ne pouvait pas se passer complètement d'un gouvernement, en ce qui concerne certaines choses, mais que toute forme de gouvernement menace la liberté de l'homme ; c'est pourquoi ils aspiraient toujours à protéger l'individu des empiétements du pouvoir de l'État et ne concédaient à ce dernier qu'un minimum de compétences. La gestion des choses comptait plus pour eux que le gouvernement des hommes. C'est pourquoi l'existence de l'État n'était justifiée que dans la mesure où ses appareils s'efforçaient d'assurer la protection personnelle des citoyens contre les agressions violentes. La Constitution, pour le libéralisme, était aussi surtout de « nature négative ». Au centre de toutes les préoccupations sociales et politiques de ses partisans se plaçait la liberté de l'individu, aussi large que possible.

Contrairement au libéralisme, la démocratie n'avait pas pour point de départ l'individu, mais l'ensemble des individus, le principe du collectif : le peuple, la communauté. Mais, justement, cette notion abstraite, sur laquelle s'appuyait la réflexion démocratique, ne pouvait conduire qu'à des solutions dont les effets devaient être néfastes sur la vie personnelle des hommes, et cela d'autant plus qu'elle s'auréolait d'une certaine idée de la liberté qu'on venait d'inventer et dont la valeur restait à prouver. Rousseau, le prophète particulier de la nouvelle idée de l'État démocratique, opposait dans son *Contrat social* la « souveraineté du peuple » à la souveraineté du roi ; ainsi, cette « souveraineté du peuple » devint la devise de la liberté contre la tyrannie de l'Ancien Régime et, à elle seule, elle devait donner un prestige et une puissance considérable à l'idée de démocratie, car aucun pouvoir n'est plus fort que celui qui prétend s'appuyer sur le principe de la liberté. Rousseau, dans ses considérations sociophilosophiques, s'appuyait lui aussi sur la doctrine du « contrat social » qu'il avait repris des partisans du radicalisme politique en Angleterre. Ce fut cette doctrine qui conféra à son œuvre la force de porter d'aussi

terribles coups à la royauté absolue qui existait en France. C'est aussi pour cette raison qu'au sujet de Rousseau, et de sa doctrine elle-même, on rencontre encore aujourd'hui autant d'opinions contradictoires. Chacun sait à quel point ses idées ont contribué à renverser l'ancien système et combien fortement les hommes de la Révolution furent influencés par sa doctrine. C'est pour cela que l'on méconnaît bien trop souvent le fait que Rousseau a été, ce faisant, l'apôtre d'une nouvelle religion politique, dont les conséquences ne devaient pas être moins dommageables pour la liberté des hommes que l'ancienne croyance au « droit divin » de la monarchie. En fait, Rousseau fut l'inventeur de cette idée abstraite de l'État, apparue en Europe après que la période fétichiste de l'État, qui trouvait son expression en la personne du monarque absolu, eut pris fin. Et c'est à juste titre que Bakounine dit de Rousseau qu'il fut « le véritable créateur de la réaction moderne ». Car il fut bien le père spirituel de cette monstrueuse idée d'une providence politique toute-puissante et universelle qui ne quitte pas l'homme des yeux et lui applique le sceau de sa volonté supérieure. Rousseau et Hegel ont, chacun à leur manière, ouvert la porte à l'État réactionnaire qui par la suite s'appliqua à gravir, avec le fascisme, la dernière marche de sa toute-puissance. Seulement, l'influence du « citoyen de Genève » sur cette évolution fut plus grande, car son œuvre agita plus profondément l'opinion publique européenne que ne put le faire la symbolique obscure de Hegel.

L'État idéal de Rousseau est une structure artificiellement construite. Certes, de Montesquieu il avait appris à discerner les différents systèmes étatiques résultant de l'environnement climatique particulier de chaque peuple, mais, malgré tout cela, il suivait les traces de tous les alchimistes politiques de son temps, qui avec les vulgaires éléments de l'humaine nature procédaient à toutes les expériences imaginables afin d'extraire, un jour, du mélange de leurs vaines spéculations au fond de leur cornue l'or pur, l'État fondé sur la raison absolue. Il était totalement persuadé qu'il suffisait de la forme de gouvernement adéquate et de la meilleure législation pour faire des hommes des créatures parfaites. Ainsi expliquait-il dans ses *Confessions* :

> « Je trouvai que la politique était le meilleur moyen de promouvoir les mœurs ; et que, quelle que soit la façon dont on appréhende cette question, le caractère d'un peuple se formera toujours selon le gouvernement qu'il aura. De ce point de vue, il me parut que la grande question concernant la meilleure forme de gouvernement pouvait être ramenée à ceci : quelle forme doit-on donner au gouvernement pour faire d'un peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, en un mot le meilleur des peuples au plein sens de ce terme. »

Cette façon de voir est le point de départ caractéristique des courants de la pensée démocratique en général, et de la mentalité de Rousseau en particulier. Tandis que la démocratie réfléchissait à partir d'une notion du collectif, et évaluait l'homme par rapport à ce collectif, l'homme devenait aux yeux de ces démocrates une entité abstraite, sur laquelle on pouvait faire des expériences jusqu'à ce qu'elle prenne la forme souhaitée et s'adapte en tant que citoyen modèle aux structures de l'État. Ce n'est pas pour rien que Rousseau disait du législateur qu'il était « le mécanicien qui invente la machine ». En fait, la démocratie moderne a quelque chose d'une mécanique, avec ses rouages derrière lesquels l'homme disparaît. Comme cependant, dans l'esprit de Rousseau, la démocratie elle-même ne peut pas s'en tirer sans l'homme, elle allonge celui-ci sur le lit de Procuste afin qu'il soit mis au format mental dont l'État a besoin.

Tandis que Hobbes voulait voir la puissance absolue de l'État incarnée dans la personne du monarque, devant laquelle le droit de l'individu ne saurait exister, Rousseau forgea un État imaginaire auquel il transféra les mêmes droits absolus. Le « Léviathan » auquel il songeait recevait la plénitude de son pouvoir d'une entité collective qu'il appelait la « volonté générale ». Pourtant cette volonté générale de Rousseau n'est pas du tout a volonté de tous, qui vient à exister parce que l'on additionne chaque volonté individuelle à toutes les autres, et que l'on est ainsi parvenu à l'idée abstraite d'une « volonté de la société » ; non, la volonté générale de Rousseau est le résultat immédiat du « contrat social » duquel, selon sa conception de la société politique, l'État est issu. C'est pourquoi la « volonté générale » est toujours juste, toujours infaillible, car son entrée en activité présuppose dans toutes les circonstances le bien commun.

L'idée de Rousseau provenait d'un imaginaire religieux développé à partir de la notion d'une providence politique, dotée en tant que telle d'une sagesse et d'une perfection universelle, et qui par conséquent ne pouvait jamais se tromper. Toute revendication personnelle contre le règne d'une telle providence tenait du sacrilège.

Les hommes pouvaient se perdre dans l'interprétation de la volonté générale, car « le peuple ne se laisse jamais suborner – comme l'expliquait Rousseau – mais bien souvent tromper ». Toutefois, la volonté générale elle-même reste intacte, pure de toute fausse interprétation, et plane comme l'esprit de Dieu au-dessus des eaux de l'opinion publique. Car seule cette dernière peut s'égarer de temps à autre mais elle reviendra toujours au point de l'équilibre social, comme le juif fourvoyé à Jéhovah. À partir de cette conception spéculative, Rousseau rejette toute association séparée à l'intérieur de l'État, car celle-ci pourrait être préjudiciable à une claire reconnaissance de la volonté générale.

C'est pourquoi les Jacobins, en suivant cette voie, menacèrent de mort les premiers travailleurs français qui essayèrent de se regrouper dans des syndicats ; ils expliquèrent que la représentation nationale ne pouvait tolérer « un État dans l'État » car de telles associations troubleraient l'expression intrinsèque de la volonté générale. Par la suite, le bolchevisme en Russie et le fascisme en Allemagne et en Italie s'approprièrent cette doctrine en supprimant toutes les associations professionnelles qui ne leur convenaient pas et transformèrent en organismes d'État celles qu'ils laissaient subsister.

Ainsi de la volonté générale naquit une nouvelle tyrannie, dont les chaînes étaient d'autant plus solides qu'on les avait ornées de l'or de pacotille d'une liberté factice, la liberté imaginée par Rousseau, aussi inconsistante, aussi désincarnée que la fameuse volonté générale. Rousseau devint le créateur de nouvelles idoles auxquelles les hommes sacrifièrent leur liberté et leur vie avec la même ferveur qu'ils l'avaient fait auparavant aux dieux déchus d'un temps révolu. Confrontée au pouvoir illimité d'une volonté générale imaginaire, toute pensée indépendante devenait un crime, toute raison, comme chez Luther, la « prostituée du Diable ». Pour Rousseau, l'État devint également le fondateur et le gardien des bonnes mœurs, auprès duquel aucun autre concept moral ne pouvait exister. Ce ne fut que la répétition de la même antique tragédie où Dieu est tout et l'homme rien.

Il y a beaucoup de tortueuse insincérité dans la doctrine de Rousseau, où la spéculation ressemble à une passe d'escrime pour la galerie, brillante et vaine, et tout cela ne trouve peut-être d'explication que dans l'effrayante étroitesse d'esprit et la méfiance maladive de cet homme. Que d'incurable finasserie et quelle repoussante hypocrisie se cachent dans ces paroles :

> « Afin donc que le pacte social ne soit un vain formulaire il renferme cet engagement qui peut seul donner de la force aux ordres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre. » [1]

> « Qu'on le forcera d'être libre ! » La liberté dans la camisole de force du pouvoir d'État ! Existe-t-il une plus mauvaise parodie du sentiment de liberté ? Et l'homme dont le cerveau malade a pu engendrer une pareille monstruosité est encore prisé aujourd'hui comme l'apôtre de la liberté ! Mais, pour finir, cette façon de voir de Rousseau n'est que le produit d'une pensée doctrinaire, qui sacrifie tout ce qui est vivant à la dogmatique d'une théorie, dont le partisan, avec l'obsession d'un possédé, piétine le destin des hommes comme s'il n'avait pas plus de consistance que des bulles de savon. Pour l'homme réel Rousseau n'avait pas plus de compréhension que Hegel. « Son » homme était le produit concocté dans une cornue, l'homoncule d'un alchimiste politique, qui répondait à toutes les exigences préparées pour lui par la volonté générale. Il n'était ni le maître de sa propre vie ni de sa propre pensée ; il ressentait, pensait, agissait avec la précision d'une machine mise en mouvement par une idée fixe. Si tant est qu'il vécût c'était par la grâce d'une providence politique, tant que celle-ci n'était pas choquée par une existence qui lui aurait été personnelle. Car « le contrat social a pour fin la conservation des contractants. Qui veut la fin veut aussi les moyens, et ces moyens sont inséparables de quelques risques, même de quelques pertes. Qui veut conserver sa vie aux dépens des autres doit la donner aussi pour eux quand il le faut. Or le citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose et, quand le Prince lui a dit, il est expédient à l'État que tu meures, il doit mourir, puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sécurité jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État ». [2]

1. J.-J. Rousseau, *le Contrat social*, livre I, chapitre VII.
2. *Le Contrat social*, livre II, chapitre V.

Ce que Rousseau appelle liberté, c'est la liberté de devoir faire ce que l'État, en tant que dépositaire de la volonté générale, prescrit au citoyen. C'est réduire toute la sensibilité humaine à une seule tonalité, c'est faire abstraction de toute la riche diversité de la vie, la mise aux normes automatique de toutes les aspirations. Y parvenir est le devoir sublime que la sainteté de son emploi assigne au législateur — qui pour Rousseau joue le rôle d'un grand prêtre politique. Il est de son devoir de corriger la nature et de transformer l'homme en un être politique particulier, qui n'a plus rien de commun avec ses dispositions initiales.

> « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante reçue de la nature ; il faut en un mot qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. Plus ses forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite. » [3]

Dans ce passage ne se révèle pas seulement le caractère complètement misanthrope de cette doctrine mais apparaît aussi, au plus haut degré, l'opposition irréductible entre les idées initiales du libéralisme politique et la démocratie de Rousseau et de ses disciples. Le libéralisme, qui considère en premier lieu l'individu, et qui pense que le caractère essentiel de la liberté est de permettre le déploiement naturel de toutes les dispositions et capacités originelles de l'homme, aspire à une situation qui n'entrave pas ce devenir naturel, et laisse dans la plus large mesure du possible l'individu mener sa vie comme il le veut. À ces idées, Rousseau opposait le principe égalitaire de la démocratie qui proclame l'égalité de tous les citoyens devant la loi. Et, parce qu'il craignait à bon droit que la complexité et les multiples dispositions de la nature humaine ne fussent un danger pour sa machine politique, il voulut remplacer l'être humain naturel par un succédané qui devait conférer au citoyen l'aptitude d'adapter son comportement au rythme de la machine politique.

Cette idée inquiétante, qui ne visait pas seulement à détruire complètement la personnalité mais contenait en soi, de façon générale, l'abjuration de toute véritable humanité, devint le premier principe d'une nouvelle raison d'État qui trouva sa justification morale dans la volonté générale. Tout ce qui était vivant se figea alors dans des structures mortes ; tous les événements naturels furent remplacés par la routine de la machine. La technique politique dévore toute vie particulière comme la technique de l'économie moderne dévore l'âme du producteur. Le plus terrible, c'est que l'on n'a pas affaire ici aux résultats non prévus d'une doctrine, dont les effets ne pouvaient être prévus par son inventeur. Chez Rousseau tout se produisait consciemment et répondait à une logique intime. L'homme naturel n'eut d'existence pour lui que jusqu'à la conclusion du prétendu contrat social. Avec ce contrat, son temps s'achevait ; ce qui se développa à partir de là ne fut que le produit artificiel de la société devenue l'État : l'homme politisé.

> « L'homme naturel est tout pour lui ; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire, qui tient au dénominateur, et dont la valeur tient dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. » [4]

C'est un phénomène étrange que le même homme, qui prétendument dédaignait la culture et prônait le retour à la nature, l'homme qui pour défendre la sensibilité rejetait le monument de la pensée intellectuelle des encyclopédistes, et dont les écrits éveillèrent chez ses contemporains un si profond désir de retourner à une vie simple et naturelle, il est étrange que ce même homme, en tant que théoricien de l'État, ait administré la nature de bien pire façon que le plus cruel des despotes et mis tout en place pour la réduire au diapason de la loi.

On pourrait rétorquer que le libéralisme lui aussi s'appuie sur un principe fictif, puisque la doctrine de la liberté personnelle se laisse si fortement associer au système économique établi. Sans aucun doute, les disparités actuelles des intérêts économiques, et les différences de classe sociale qui en émanent, sont un danger permanent pour la liberté de l'individu et conduisent irrémédiablement à un esclavage toujours accru des travailleurs.

3. *Le Contrat social*, livre II, chapitre VII.
4. J.-J. Rousseau, *Émile, ou de l'éducation*, livre I.

On remarquera seulement qu'il en va de même de la fameuse « égalité devant la loi », sur laquelle s'appuie la démocratie. Sans compter le fait que les possédants trouvent toujours le moyen de corrompre l'administration judiciaire et de s'en servir, ce sont aussi, dans tous les pays, les riches et les privilégiés qui font les lois. Mais ce n'est pas cela qui importe : lorsque le libéralisme se fourvoie pratiquement dans un système économique reposant sur les monopoles et la séparation des classes, ce n'est pas parce qu'il s'est trompé sur la valeur de ses principes de base, mais parce qu'un développement libre et naturel de la personnalité humaine est tout simplement impossible dans un système enraciné dans l'exploitation éhontée de larges couches de la société. On ne saurait être libre ni politiquement ni personnellement tant que l'on est économiquement tributaire d'un autre, et que l'on ne peut pas se tirer de cette situation. Des hommes tels que Godwin, Warren, Proudhon, Bakounine l'avaient déjà dit longtemps auparavant parce qu'ils étaient parvenus à cette conviction que la domination de l'homme par l'homme ne disparaîtrait pas aussi longtemps que l'on ne viserait pas à faire disparaître l'exploitation de l'homme par l'homme.

L'« État idéal » auquel aspirait Rousseau ne libérerait pas les hommes, même s'ils jouissaient de la plus grande égalité des conditions économiques imaginable. On ne crée aucune liberté pour l'homme lorsqu'on s'efforce de lui enlever ses qualités et ses nécessités naturelles pour les remplacer par d'autres, qui lui sont étrangères, afin qu'il puisse se comporter comme un automate de la volonté générale. De la sphère égalitaire des casernes ne s'échappera jamais un souffle de liberté. L'erreur de Rousseau – si tant est que l'on puisse parler d'erreur quand il s'agit de lui – se trouve à la base de sa théorie. Son idée factice de volonté générale est un Moloch auquel sont sacrifiés les hommes.

Lorsque le libéralisme de Locke et de Montesquieu visait à une séparation des pouvoirs, pour endiguer la puissance du gouvernement et protéger le citoyen des abus, Rousseau rejetait fondamentalement cette idée et tournait en dérision les philosophes qui « ne pouvaient diviser la souveraineté de l'État dans son principe et, pour cela voulaient la diviser au regard de son sujet ». Les Jacobins agirent donc aussi en ce sens lorsqu'ils abrogèrent la séparation des pouvoirs inscrite dans la Constitution et transférèrent à la Convention, en plus du pouvoir législatif, le pouvoir judiciaire, ce qui facilita le passage à la dictature de Robespierre et de ses partisans.

De même, la position du libéralisme par rapport aux droits innés et inaliénables, tels que les définissait Locke et tels qu'ils furent énoncés plus tard dans la Déclaration des droits de l'homme, se différencie fondamentalement de la conception démocratique de Rousseau. Pour les tenants du libéralisme, ces droits constituaient une sphère particulière dans laquelle aucun gouvernement ne pouvait intervenir, c'était le domaine de l'homme qui devait être tenu à l'abri de toute réglementation étatique. On voulait souligner par là, qu'en dehors de l'État il existait encore quelque chose d'autre, et que ce quelque chose était la vie dans ce qu'elle a de plus précieux et d'impérissable.

La position de Rousseau était tout à fait différente ainsi que celle des mouvements démocratiques européens fondés sur sa doctrine, tant qu'ils n'étaient pas atténués par des idées libérales comme cela fut le cas en particulier en Espagne et chez les démocrates du sud de l'Allemagne de 1848-1849. Même Rousseau parlait des « droits naturels de l'homme », mais selon sa conception ces droits émanaient entièrement de l'État et ils étaient prescrits aux hommes par le gouvernement.

> « On convient que tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le souverain est seul juge de cette importance. » [5]

Selon Rousseau le droit naturel n'est nullement un domaine humain existant en dehors de la sphère de compétence de l'État ; mais ce droit existe bien plutôt dans la seule mesure où l'État n'a rien à lui objecter, et ses limites sont en tout point soumises au contrôle de l'État. En général, un droit personnel n'existe pas ; ce qu'un individu peut posséder de libertés privées n'est pour ainsi dire qu'une concession de l'État, qui peut lui être concédée ou retirée n'importe quand. Cela ne signifie pas grand-chose lorsque Rousseau essaie d'adoucir cette amère pilule pour le brave citoyen, lorsqu'il explique :

5. *Le Contrat social*, livre II, chapitre IV.

> « Tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'État, il les lui doit sitôt que le souverain les demande ; mais le souverain de son côté ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté ; il ne peut pas même le vouloir : car sous la loi de raison rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature. »

On ne peut guère trouver d'argumentation plus mauvaise que celle-ci, dont on remarque tout de suite l'intime insincérité, pour conférer au despotisme le plus patent l'auréole de la liberté. Que selon la loi de raison rien ne puisse se produire sans cause est tout à fait rassurant. Mais il est malheureux que ce ne soit pas le citoyen mais le souverain qui ait à juger de cette cause. Lorsque Robespierre assignait en masse les victimes aux soins du bourreau, il ne faisait sûrement pas donner aux braves patriotes des leçons de philosophie concernant l'invention de M. Guillotin. Il avait un autre objectif en vue : parvenir au modèle d'État idéal imaginé par le « citoyen de Genève », et puisque chez les insouciants parisiens la vertu républicaine ne voulait pas s'installer d'elle-même il essaya d'y remédier à l'aide du couperet de M. Samson. Si la vertu ne voulait pas apparaître spontanément il allait la faire naître par la terreur. L'avocat d'Arras défendait là certainement un objectif digne des moyens employés. Et, pour atteindre cet objectif, répondant en cela aux exigences de la volonté générale, il ôtait aux hommes le premier et le plus important de leurs droits, et qui renferme tous les autres : le droit de vivre.

Rousseau, qui considérait Calvin comme un grand homme d'État, et dont il possédait pour une bonne part l'esprit doctrinaire, en rédigeant son *Contrat social* avait sans doute en tête sa ville natale de Genève. Ce n'est que dans une petite communauté, de la taille de ce canton suisse, que l'on pouvait faire que le peuple lui-même vote toutes les lois dans des assemblées référendaires, et qu'une représentation du peuple ne soit prévue que pour les organes exécutifs de l'État. Rousseau reconnaissait très bien lui-même que la forme de gouvernement à laquelle il aspirait n'était pas adaptée à de plus grands États. Il avait même l'intention de faire suivre le *Contrat social* d'un autre ouvrage, qui traiterait de cette question, mais il ne le fit pas. Dans son ouvrage *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, il admet en effet aussi des députés comme représentants de la volonté générale, mais il ne leur impartit qu'un rôle de fonctionnaires traitant des affaires purement techniques, qui ne pouvaient faire valoir aucune décision en dehors de la volonté générale. En outre, il croyait pouvoir, par le fréquent renouvellement des corps représentatifs, atténuer les défauts de la représentation.

Lorsque Rousseau, dans ses considérations sur le système de la représentation qui contiennent maintes bonnes idées, se réclame de préférence de la communauté républicaine antique, on ne doit pas en conclure que la démocratie antique s'apparentait à sa propre vision des choses. Même le droit civil des Romains connaissait toute une série de libertés individuelles qui échappaient à la tutelle de l'État. Dans les cités-républiques grecques, on n'aurait pas du tout compris une idée aussi monstrueuse que la théorie de la volonté générale. L'idée que ce soit la tâche du législateur d'enlever à l'homme ses dispositions naturelles pour les remplacer par d'autres qui lui seraient étrangères aurait passé aux yeux des Grecs pour le produit malsain d'un cerveau dérangé. L'inépuisable diversité de leur riche culture se résume essentiellement au fait que l'individu se voyait offrir la plus grande possibilité de déployer ses capacités naturelles et sa créativité. Non, cette idée monstrueuse est bien initialement le produit du « citoyen de Genève » et, par la suite, sous l'influence du jacobinisme français, elle a fait son chemin dans d'autres pays. En ce sens, la démocratie moderne est au contraire du libéralisme une force contribuant au maintien de l'État.

C'est aussi pour cette raison qu'à partir de la démocratie toute une série de démarches politiques ont conduit à la dictature, alors qu'à partir du libéralisme cela n'a jamais été le cas. Rousseau avait en effet aussi pris parti pour la dictature sous certaines conditions et dans l'intérêt bien compris de la volonté générale. C'est pourquoi il mettait en garde contre une trop grande inflexibilité de la loi qui, dans certaines circonstances, pourrait mener l'État à sa perte. Pour qui déclare donner à la volonté générale la souveraineté absolue, et lui accorde un pouvoir illimité sur tous les membres de la communauté, et qui ne voit dans la liberté que l'obligation d'obéir aux lois et de se mettre aux ordres de la volonté générale, alors pour celui-ci même l'idée de dictature n'a plus rien d'effrayant ; il a depuis longtemps dans son esprit accepté de sacrifier l'homme à un fantôme et n'a aucune compréhension de ce qu'est la véritable liberté humaine. Mais, lorsque cela se produit, la porte s'ouvre sur la tyrannie.

Les élèves doués suivirent la leçon du maître à la lettre. Des pédants racornis comme Robespierre, ou des fanatiques bornés comme Saint-Just, Couthon et leurs pareils se mirent au travail, pour « remodeler » les hommes à leur manière et créèrent cet appareil d'État tout-puissant qui étouffa tout sentiment d'indépendance dès le début pour courber les hommes sous un nouveau joug au nom de la liberté. En fait, l'idée que les Jacobins avaient de la liberté n'était pas autre chose que l'incorporation de l'individu dans la notion abstraite de « nation », la soumission de toute volonté personnelle aux commandements de l'État. Jamais il n'y eut en France un temps où l'on fut plus amoureux de la loi que durant la période jacobine de la Révolution. La loi devint le fétiche sacré, le sanctuaire de la nation où l'on emprisonna l'esprit, la panacée grâce à laquelle tous les vœux seraient accomplis. L'« esprit des lois » était réellement descendu sur la nation. Les hommes de la Convention étaient positivement grisés par leur rôle de législateurs du pays. « L'avenir appartient au législateur », s'écria Saint-Just, une fois devant la Convention, suivant en cela les idées de Rousseau : « Son affaire est de vouloir le bien, sa tâche est de rendre les hommes conformes à cette volonté. »

On croyait pouvoir guérir toutes les infirmités de l'humanité grâce à la loi, et l'on créait les bases d'une nouvelle croyance aux miracles, celle de l'infaillibilité de l'autorité, qui dans ses conséquences ne se révéla pas moins désastreuse que la dogmatique réactionnaire des Bonald, Chateaubriand ou de Maistre. Ces derniers s'efforçaient en vain de ranimer des modes d'existence révolus et de rappeler le passé à une existence nouvelle, un passé irrévocablement enfoui sous les ruines du temps ; mais les hommes de la Convention préparaient la voie pour une nouvelle Réaction, et ils ne le faisaient pas au nom de la légitimité, mais sous les signes de la Liberté, de l'Égalité et de la Fraternité. La croyance inquiétante en la toute-puissance de la Loi et en la mission quasiment surnaturelle du législateur se distingue comme un fil rouge sur la toile de fond des discours et des déclarations officielles des Jacobins et les rend insupportables à l'homme animé de sentiments libertaires. Et, avec cette croyance en la puissance miraculeuse de la loi, se développa le désir d'assujettir à la nation toutes les manifestations de la vie sociale et individuelle. On centralisa tout : le gouvernement, les institutions législatives, l'administration publique, la religion, la langue – et le meurtre légal sous la forme de la Terreur révolutionnaire.

Les forces révolutionnaires existant dans les petite villes et les campagnes s'insurgèrent bien d'abord, avec une grande énergie, contre ce nivellement général, et la lutte du pouvoir central contre les communes prit souvent un caractère violent, en particulier à Paris, où l'administration communale avait une grande influence sur le déroulement des événements révolutionnaires. Et c'est même grâce à cette résistance des corps communaux contre la représentation nationale que la Révolution ne s'est pas arrêtée à mi-chemin et a renversé l'Ancien Régime. Cependant, avec l'influence grandissante du jacobinisme, toute résistance contre le pouvoir central de l'État fut vaincue. La Convention s'immisça de plus en plus dans toutes les affaires de l'administration locale et plaça sous sa surveillance tous les processus de la vie sociale. Toute indépendance fut systématiquement limitée ou même abolie suivant un plan préétabli. Tous les droits provinciaux et communaux disparurent ou furent soumis à l'uniformisation générale. Les anciennes administrations communales furent remplacées par des préfectures d'État, qui depuis Paris se mirent à tout diriger et paralysèrent l'initiative locale. Ainsi, le Bien et le Mal de millions de gens furent confiés à la compétence supérieure d'un corps central, dont les représentants avaient le sentiment d'être les « mécaniciens de la machine » – pour s'exprimer comme Rousseau – et, ce faisant, oubliaient que ceux dont ils se servaient comme cobayes pour prouver la sagesse politique du « citoyen de Genève » étaient des hommes vivants. Et comme la véritable nature des faits et gestes de ces élus échappait constamment à l'esprit simple du citoyen moyen, leurs effets cachés furent inéluctablement à l'origine de la croyance aveugle à l'intangibilité d'une providence politique, qui gagna d'autant plus de terrain que la confiance des hommes en leur propre capacité diminuait. Et les couleurs de la vie véritablement humaines pâlirent sous le glorieux éclat de l'institution politique. Comme le croyant ne reconnaît plus l'homme dans le prêtre, et le pare du reflet de la divinité, aux yeux du simple citoyen, le législateur portait l'auréole de la providence terrestre qui décide seule du destin de tous.

Cette croyance ne s'empara pas seulement de l'homme du peuple ordinaire, elle marqua aussi de son empreinte indélébile le défenseur et l'émissaire mandaté de la « volonté générale ». Et, justement, ce rôle qui lui était confié l'éloigna de plus en plus de la vie véritable. Parce que tous ses faits et gestes visaient à l'uniformisation de l'ensemble des choses qui constituent l'existence de la société, les rouages de la machine, s'enclenchant mécaniquement dès que l'on appuie sur un levier, devinrent le symbole de la perfection, derrière lequel disparut

complètement la vie réelle avec son infinie diversité. C'est pour cette raison qu'il ressentait toute impulsion, tout mouvement partant du peuple lui-même comme une force hostile pouvant mettre en danger son territoire, artificiellement défini. Si cette force incontrôlable, qui échappe à tous les desseins des hommes d'État, ne veut pas entendre raison et obéir comme il se doit à la voix du législateur, elle doit être réduite au silence, et même par la violence s'il le faut, au nom de ces « intérêts supérieurs » qui sont toujours mis en avant lorsque quelque chose se produit en dehors de la sphère des usages bureaucratiques. On avait le sentiment d'avoir été promu à la garde de ces intérêts supérieurs, d'être l'incarnation vivante de cette « volonté générale » métaphysique, qui avait pris forme dans l'esprit de Rousseau ; en essayant de mettre tous les événements qui participent de la vie sociale au diapason de la machine, on devenait soi-même peu à peu une machine. C'est ainsi qu'une fois « l'homme » Robespierre prononça des paroles grandioses contre l'institution de la peine de mort ; le dictateur Robespierre fit de la guillotine l'« autel de la patrie », sur lequel devait être purifiée la vertu patriotique.

En réalité, les hommes de la Convention ne furent pas les inventeurs de la centralisation politique. Ils n'avaient fait que prolonger à leur manière ce que la monarchie leur avait laissé en héritage et pousser à leur plus haut niveau les aspirations à l'unité nationale. La royauté française, depuis Philippe le Bel, n'avait négligé aucun moyen d'écarter tout ce qui pouvait contrarier son désir d'établir l'unité politique du pays sous la bannière de la monarchie absolue. Pour y parvenir les partisans du pouvoir royal ne reculèrent devant rien ; et la trahison, le meurtre, la falsification de documents et autres crimes, tout moyen leur fut bon qui leur promettait le succès. Les règnes de Charles V, Charles VII, Louis XI, François Ier, Henri II placèrent des jalons importants sur la voie menant à la monarchie absolue, qui après les travaux préparatoires de Mazarin et de Richelieu brilla de tout son éclat sous Louis XIV.

L'éclat du Roi-Soleil atteignait tous les pays. Une armée de parasites, sycophantes, rimailleurs et autres artistes, qui dépendaient des bonnes grâces de la cour, avait pour tâche particulière de faire briller de toutes ses couleurs la renommée du despote et sa folie des grandeurs. Dans toutes les cours, on parlait le français et on faisait de l'esprit à la manière de Paris ; on copiait les coutumes de la cour de France et ses cérémonies. Le plus insignant des despotes dans son coin perdu de l'Europe était dévoré de l'unique désir d'imiter Versailles, ne serait-ce que petitement. Il n'y a rien d'étonnant à ce que ce souverain, qui ne souffrait d'aucun complexe d'infériorité, se soit pris pour un demi-dieu se grisant de sa propre grandeur. Mais cette griserie aveugle touchant la personne du roi gagna peu à peu la nation tout entière. Elle se défia elle-même en la personne de son roi, comme le dit parfaitement Gobineau :

« La France devint à ses propres yeux la Nation-Soleil. L'univers devint un système planétaire, dans lequel la France, du moins selon l'idée qu'elle se faisait d'elle-même, avait incontestablement conquis la première place. Elle ne voulait plus rien avoir de commun avec les autres peuples, si ce n'est pour leur prodiguer ses lumières. Elle était convaincue que tous allaient à tâtons dans le brouillard de l'obscurantisme le plus profond ; face à cela, la France était la France, et comme à ses yeux le reste du monde s'enfonçait de jour en jour dans un lointain peu réjouissant elle se laissait gagner par des idées de grandeur véritablement chinoises : sa vanité lui servait de Grande Muraille. » [6]

Les hommes de la Convention n'avaient pas gardé de la monarchie uniquement l'idée de centralisation politique, car le culte de la nation qu'ils perpétuèrent y avait déjà trouvé sa première forme. Cependant, au temps de Louis XIV, sous le terme de « nation », on ne comprenait que les classes privilégiées : la noblesse, le clergé et les bourgeois bien nantis ; la grande masse des paysans et des ouvriers des villes n'entrait pas encore en ligne de compte.

On raconte que Bonaparte, quelques jours avant le coup d'État, avait eu un entretien avec l'abbé Sieyès – précédemment l'un des cinq membres du Directoire. À cette occasion, Bonaparte avait crié ces paroles à l'adresse du théologien évincé, qui avait su naviguer avec bonheur à travers toutes les tempêtes de la Révolution : « J'ai fait la "Grande Nation" ! » Et Sieyès de lui répliquer en souriant : « Oui, parce nous, auparavant, nous avions fait la "nation" ! » Le rusé abbé avait raison et parlait sûrement avec plus d'autorité que Bonaparte. Tout d'abord, il avait bien fallu que la nation fût née ou, comme disait Sieyès d'une manière si caractéristique, « qu'elle eût été faite » avant de pouvoir devenir « grande ».

6. Extrait d'un manuscrit inachevé à sa mort, traduit en allemand par Rudolph Schlösser : *le Destin de la France en 1870.*

C'est justement Sieyès qui, au début de la Révolution, avait donné son contenu moderne au concept de nation. Dans son célèbre opuscule, *Qu'est-ce que le tiers état ?*, il avait soulevé trois questions d'une importance décisive : « Qu'est-ce que le tiers état ? Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à maintenant dans l'ordre politique ? Rien. Que demande-t-il ? À devenir quelque chose. » Toutefois, avant que le tiers état pût devenir quelque chose, il fallait créer de nouvelles conditions politiques en France. La bourgeoisie ne pouvait s'imposer que si l'on avait recours à la convocation des états généraux telle qu'elle avait été prévue par la Constitution française. C'est pourquoi l'unité politique fut la première des revendications de la Révolution à ses débuts, contre la division de la population en trois ordres différents. Le tiers état se sentait prêt à l'action, et Laclos déclarait dans les Délibérations auxquelles le duc d'Orléans n'avait fait que prêter son nom : « Le tiers état, c'est la nation ! »

Sieyès, dans son ouvrage, avait décrit la nation comme étant « un corps d'associés vivant sous une loi commune et représentés par la même législature ». Cependant, sous l'influence de Rousseau, il élargissait le sens de cette définition purement technique et en faisait le fondement essentiel de toutes les institutions politiques et sociales. Ainsi, pour lui, le rôle particulier de la nation était de défendre la volonté générale au sens que lui donnait Rousseau : « Sa volonté a toujours force de loi, car elle est elle-même l'incarnation de la loi. »

Si la nation émanait de la volonté générale, par nature elle se devait d'être une et indivisible. Mais dans ce cas l'Assemblée représentative nationale devait aussi être une et indivisible, car elle seule avait le devoir sacré d'interpréter la volonté de la nation et de la rendre intelligible aux citoyens. Face à la nation l'ensemble des intérêts particuliers des trois ordres devenaient caducs ; rien ne pouvait subsister en dehors d'elle, pas même l'organisation particulière de l'Église. Ainsi Mirabeau expliqua-t-il devant l'Assemblée nationale quelques jours après la nuit mémorable du 4 août :

> « Aucune loi nationale n'a institué le clergé en tant que corps d'État. Aucune loi n'a privé la nation du droit de poser la question de savoir s'il était utile que les serviteurs de la religion puissent former un corps politique existant par lui-même, avec la capacité d'acquérir et de posséder. De simples citoyens pourraient-ils, en donnant leurs possessions au clergé, et le clergé les recevant, leur donner le droit de se constituer en un ordre séparé à l'intérieur de l'État ? Pourraient-ils enlever à la nation le droit de le dissoudre ? *Tous les membres du clergé ne sont que de simples fonctionnaires de l'État. Le service du clergé n'est qu'une fonction publique. À l'instar du fonctionnaire et du soldat, le prêtre est lui aussi au service de la nation.* »

Ce n'est pas pour rien que le frère du roi, c'est-à-dire le comte d'Artois, en accord avec les autres princes de la famille royale, avait protesté dans un « mémoire présenté au roi, etc. », contre le rôle nouveau que l'on avait pensé donner à la nation, et averti le monarque que son accord, s'il était donné à de telles idées, entraînerait immanquablement la chute de la monarchie, de l'Église et de tous les privilèges. En fait, les conséquences tangibles de cette nouvelle conception de la nation étaient trop évidentes pour que l'on ait pu s'y méprendre. Si la nation, en tant que porte-drapeau de la volonté générale, était placée au-dessus de tout et de tous, le roi n'était plus que le fonctionnaire le plus important de l'État national ; alors le temps était aussi révolu, une fois pour toutes, où un « roi très chrétien » tel Louis XIV pouvait dire : « En France la nation n'est pas un corps constitué, elle existe exclusivement dans la personne du roi. »

La cour perçut très bien le danger qui la guettait. Elle se ressaisit pour faire quelques gestes de menace, mais il était déjà trop tard. Le 16 juin 1789, les députés du tiers état, auxquels s'était joint le bas clergé, se constituèrent en Assemblée nationale sur une proposition de l'abbé Sieyès, au motif qu'ils représentaient 96 % de la nation, et que les 4 % qui restaient étaient libres de les rejoindre à tout moment. Peu après, la prise de la Bastille et la marche sur Versailles vinrent soutenir utilement le caractère révolutionnaire de cette décision. Les dés étaient jetés. On enterra une croyance ancienne pour la remplacer par une autre : « La souveraineté du roi » devait baisser pavillon devant « la souveraineté de la nation ». Ainsi, la nation moderne fut portée sur les fonts baptismaux et reçut l'onction de la démocratie.

À vrai dire, la situation n'était pas encore tout à fait claire, car il existait au sein de l'Assemblée nationale un courant influent qui avait pris Mirabeau pour chef de file, et se prononçait avec lui pour une « souveraineté du peuple », tout en essayant de maintenir la part de la souveraineté royale qui pouvait encore être sauvée compte tenu des circonstances. Cela apparut particulièrement lors des délibérations concernant les droits de l'homme et

du citoyen, au cours desquelles les disciples de Montesquieu et de Rousseau s'affrontèrent souvent très durement. Les premiers enregistrèrent-ils un succès lorsque la majorité se prononça pour le système de représentation nationale, et pour la séparation des pouvoirs, qu'aussitôt les partisans de Rousseau avaient la satisfaction de voir le troisième article de la Déclaration des droits proclamer : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément. »

Sans doute les larges masses populaires ne saisissaient-elles pas grand-chose du sens profond de ces différences d'opinion qui apparaissaient au sein de l'Assemblée nationale, de même que les détails des théories et des programmes politiques leur sont toujours restés indifférents jusqu'à aujourd'hui. Les événements eux-mêmes, et en particulier les manœuvres sournoises de la cour, de jour en jour plus évidentes, ont dans ce cas beaucoup plus contribué à la décision qui vint clore cette question que la sèche argumentation doctrinaire des disciples de Rousseau n'aurait pu le faire. En tout cas la « souveraineté de la nation » était un mot d'ordre court et facile à retenir ; et surtout il plaçait au premier plan la lutte entre le nouvel ordre des choses et l'Ancien Régime, ce qui en période révolutionnaire est d'une grande importance.

Après la fuite malheureuse de la famille royale, la situation continua de s'aggraver, malgré les tentatives de conciliation que firent les députés indécis du Marais, mais la prise des Tuileries mit fin à toutes les demi-mesures et l'abolition de la royauté fut mise en délibération devant l'Assemblée nationale ; ce fut alors Manuel qui résuma le problème : « Il ne suffit pas d'avoir proclamer la nation véritable et seul souverain ; il faut aussi la libérer de son rival le faux souverain, le roi. » Et l'abbé Grégoire lui apporta son soutien en qualifiant la dynastie de « race qui se nourrit de chair humaine » et en déclarant :

> « Nous devons donner aux amis de la liberté une sécurité complète. Nous devons détruire ce talisman dont la puissance magique pourrait encore troubler l'esprit de bien des hommes. Je réclame par une loi solennelle l'abolition de la royauté. »

Le coléreux abbé n'avait pas tort ; en tant que théologien il savait combien la religion et la politique sont étroitement liées. Naturellement il fallait briser ce vieux talisman, afin qu'il ne puisse plus induire en tentation les esprits avec ses fariboles. Cela ne pouvait se faire qu'en transférant son influence magique sur une autre idole qui répondrait mieux au besoin de croire des hommes, et qui dans ses effets pratiques devrait se révéler plus puissante que la déclinante vocation divine des rois.

Dans sa lutte contre l'absolutisme, la doctrine de la « volonté générale », qui trouvait son expression dans la croyance en la souveraineté de la nation, fut une arme d'une grande portée révolutionnaire ; c'est justement pourquoi on oublie trop souvent que la Révolution a introduit une nouvelle phase de dépendance politico-religieuse dont les racines spirituelles sont encore vivantes. En entourant les notions abstraites de « patrie » et de « nation » d'une auréole mystique, elle créa une nouvelle croyance encore à même d'opérer des miracles. L'Ancien Régime n'en était plus capable, car la grâce divine qui le parait naguère avait perdu son pouvoir de séduction et ne pouvait plus embraser les cœurs de ferveur religieuse.

Cependant la nouvelle nation politiquement organisée était un nouveau dieu dont le pouvoir magique était encore intact, car au-dessus de son temple brillaient les mots pleins de promesse « Liberté, Égalité, Fraternité », éveillant en l'homme la foi en un royaume à venir qui lui apporterait le salut. À cette divinité, la France sacrifia le sang de ses fils, ses intérêts économiques, et tout ce qu'elle était. Cette nouvelle croyance déferla comme une vague dans l'âme des citoyens et l'emplit d'un enthousiasme irrésistible qui fit plus de miracles que la plus haute stratégie de ses chefs d'armée.

Le caractère religieux de ce puissant mouvement, dont les assauts firent s'écrouler la vieille Europe, se révéla dans toute sa force dès que la royauté fut complètement écartée et que la nation n'eut plus de rival qui pût se réclamer de traditions séculaires. L'historien français Mathiez a exposé de façon très convaincante les particularités de ce nouveau culte, et montré combien il s'appuyait étroitement sur le rituel catholique.[7]

« Le Français n'a pas d'autre dieu que la nation, la patrie ! », c'est ce que l'on put entendre dans un discours adressé par un club de Jacobins à la société mère à Paris. Mais la patrie, c'était « le nouveau roi avec les 749 têtes » comme l'a dit Proudhon – l'État nouveau auquel la nation servait de trompe-l'œil. Pour le jacobinisme, l'État

7. A. Mathiez, *les Origines des cultes révolutionnaires*, Paris, 1904.

devenait la providence nationale, d'où son parti pris fanatique pour « une république une et indivisible » ; car il ne convenait pas que d'autres pussent gâcher cette nouvelle providence. Depuis la tribune de la Convention, Danton déclarait en septembre 1793 :

> « On dit qu'il y a parmi nous des personnes qui cherchent à démembrer la France. Éliminons ces idées qui n'ont ni rime ni raison en proclamant la peine de mort contre ceux qui les propagent. La France doit être un tout indivisible. Il ne doit exister qu'une seule et unique représentation. Les citoyens de Marseille veulent tendre la main aux citoyens de Dunkerque. Je réclame la peine de mort contre ceux qui veulent détruire l'unité de la France, et je propose que la Convention institue l'unité de la représentation et de l'administration comme base du gouvernement. »

Législation, armée, éducation publique, presse, clubs, associations, tout devait servir à parfaire l'entraînement moral du citoyen, à adapter tous les cerveaux à la nouvelle religion politique. Sur ce point, aucune tendance ne fit exception, pas même les Girondins, que sans raison aucune on avait décrits comme fédéralistes parce que leurs adversaires savaient qu'une telle accusation était la plus apte à dresser les patriotes contre eux. Les Girondins n'ont pas moins contribué que les Montagnards à la déification de la nation ; Isnard, l'un des plus connus, n'était-il pas allé jusqu'à prétendre que « les Français sont devenus le peuple élu de la Terre, veillons à ce que leur comportement justifie cette nouvelle vocation qui est la leur ». La « grande nation » hantait déjà les têtes de ses représentants avant même les victoires de Napoléon.

Une nouvelle prêtrise fit son apparition : l'assemblée représentative moderne à laquelle incombait la tâche de transmettre au peuple la « volonté de la nation » de la même manière que les prêtres lui avaient transmis la « volonté de Dieu ». Sans aucun doute la Révolution avait-elle balayé d'une main de fer un ordre social corrompu et donné aux peuples européens bien des lueurs d'espoir pour l'avenir ; pourtant, dans le domaine politique, ses résultats, malgré toute la phraséologie révolutionnaire, furent de multiples façons de nature réactionnaire ; elle a renforcé l'idée de pouvoir, insufflé à l'autorité une nouvelle vie et enchaîné le désir de liberté des hommes à un nouveau dogme religieux qui devait briser ses jeunes ailes.

L'absolutisme de la royauté était tombé, mais seulement pour céder la place à un nouvel absolutisme dont les effets devaient être encore plus impitoyables que ceux de la monarchie de droit divin. Le principe de l'absolutisme royal résidait au-delà de la sphère d'action des sujets, et reposait uniquement sur la « grâce de Dieu » dont prétendument il exprimait la volonté. Mais celui de la nation faisait que le moindre des mortels représentait la volonté générale avec les autres, même si le droit lui était dénié de l'interpréter à sa manière. Animé de cette pensée, chaque citoyen forgeait son propre maillon de la chaîne de la dépendance qu'auparavant un autre avait forgé pour lui. La souveraineté de la nation entraînait tout dans la même direction, submergeant toute considération particulière et remplaçait la liberté personnelle par l'égalité devant la loi. Ce n'est pas pour rien qu'à la Convention on avait dressé les tables de la loi de Moïse pour symboliser la volonté nationale et que depuis les murs de sa salle de réunion planait la menace du faisceau de verges et la hache du licteur, emblèmes de la République Une et Indivisible. Ainsi, l'homme se trouvait sacrifié au citoyen, la raison individuelle à la prétendue volonté de la nation. Tandis que les hommes de la Révolution en marche, dans l'esprit de Rousseau, s'efforçaient de faire disparaître sous leurs pas tous les liens qui naissent des décisions personnelles et des besoins des hommes, ils détruisaient les racines de toute communauté véritable, transformaient le peuple pour en faire la « masse populaire », et enclenchaient ce processus néfaste de déracinement social qui par la suite fut encore accéléré et aggravé par le développement de l'économie capitaliste.

De même que la volonté de Dieu est toujours la volonté des prêtres qui la transmettent et l'expliquent aux hommes, la volonté de la nation ne pouvait être que la volonté de ceux qui justement avaient en main les rênes du pouvoir public et se trouvaient par là même en situation d'interpréter la *volonté générale* à leur manière. Un phénomène que n'explique pas nécessairement une fondamentale hypocrisie ; on pourrait bien plutôt en ce cas parler d'« abuseurs abusés », de dupeurs qui se dupaient d'abord eux-mêmes. Car, plus les apôtres de la volonté nationale sont persuadés de la sainteté de leur mission, plus les conséquences entraînées par leur honnêteté sont néfastes. Et il y a une signification profonde dans cette remarque de Sorel : « Robespierre prenait son rôle au sérieux, mais son rôle était truqué. »

Au nom de la nation, la Convention proscrivit les Girondins et envoya ses leaders à l'échafaud ; au nom de la nation, Robespierre, avec le soutien de Danton, écarta les hébertistes et ceux que l'on appelait les « enragés » ; au nom de la nation, Robespierre et Saint-Just firent « éternuer dans la sciure » les dantonistes ; au nom de la nation, les hommes de Thermidor liquidèrent Robespierre et ses partisans ; au nom de la nation, Bonaparte devint l'empereur des Français.

Lorsque Vergniaud affirma que la Révolution « était semblable à Saturne qui dévore ses propres enfants », ces paroles auraient pu s'appliquer bien plus justement encore à ce principe mystique de souveraineté de la nation, auquel ses prêtres sacrifiaient toujours plus de victimes. En fait, la nation était devenue un Moloch qui ne pouvait jamais être rassasié. Comme envers tous les dieux, cette vénération religieuse entraîna le même résultat : la nation devint tout, l'homme rien.

Tout ce qui avait trait à la nation revêtit un caractère sacré. Dans les plus petites bourgades, on éleva un autel à la patrie où l'on pratiqua l'offrande. Les jours fériés des patriotes prirent des airs de fête religieuse. Il y eut des hymnes, des prières, des insignes sacrés, des processions solennelles, des reliques patriotiques, des pèlerinages pour célébrer la patrie. Et l'on se mit à parler de l'« honneur de la nation » comme on avait auparavant eu coutume de parler de l'« honneur de Dieu ». Un député qualifia solennellement la Déclaration des droits de l'homme de « catéchisme de la nation » ; le *Contrat social* de Rousseau devint la « bible de la liberté ». Des croyants enthousiastes comparèrent la colline de la Convention au mont Sinaï sur lequel Moïse avait reçu les tables de la loi. *La Marseillaise* devint le Te Deum de cette nouvelle religion. Le pays était ivre de foi ; l'exaltation de ce sentiment submergea tout esprit critique.

Le 5 novembre 1793, Marie-Joseph Chénier, le frère du malheureux poète André Chénier, s'adressa ainsi à la Convention :

> « Si vous vous êtes débarrassés de tout préjugé pour vous rendre dignes de la nation française, dont vous êtes les représentants, vous savez donc comment sur les décombres de la superstition détrônée peut être fondée la seule religion naturelle qui ne connaisse ni secte ni mystère. Son seul dogme c'est l'égalité ; ses seuls prédicateurs sont nos législateurs, ses prêtres les fonctionnaires de l'État. Au sein de cette religion, la famille humaine ne brûlera son encens que sur l'autel de la patrie, notre mère à tous et notre déesse. »

C'est dans l'atmosphère lourde d'orages de cette nouvelle foi que naquit le nationalisme moderne, qui devint alors la religion de l'État démocratique. Et, plus la vénération pour cette nation particulière prenait de l'ampleur, plus le fossé qui la séparait de toutes les autres nations s'élargissait, et plus on avait de mépris pour tous ceux qui n'avaient pas le bonheur d'être du nombre des élus. Pour passer de la « nation » à la « grande nation », il n'y avait qu'un pas à franchir, et pas seulement en France.

La nouvelle religion n'avait pas seulement son rite particulier, ses dogmes intangibles, sa mission sacrée, elle possédait aussi cette inquiétante orthodoxie propre à tout dogmatisme, et qui n'admet aucune autre opinion en dehors de la sienne ; car la volonté de la nation est la manifestation de Dieu qui ne permet aucun doute. Mais celui qui doute malgré tout et se laisse aller à des considérations contraires à l'exposé de la volonté générale, celui-ci devient l'ivraie qu'il faut extirper de la communauté des croyants.

« Il n'y a point de prospérité à espérer tant que le dernier ennemi de la liberté respirera », déclare Saint-Just à la Convention, et avec une farouche détermination c'est ainsi qu'il continua :

> « Vous avez à punir non seulement les traîtres, mais les indifférents mêmes ; vous avez à punir quiconque est indifférent dans la République, et ne fait rien pour elle. Car depuis que le peuple français a manifesté sa volonté, tout ce qui lui est opposé est hors le souverain ; tout ce qui est hors le souverain est un ennemi. »

Et ce jeune fanatique, qui avait une si forte influence sur Robespierre ne laissa personne douter de ce qu'il fallait faire contre cette hostilité : « Il faut gouverner par le fer ceux qui ne peuvent l'être par la justice. » Mais on ne pouvait pas gouverner par la justice ceux qui ne concevaient pas la volonté de la nation de la même façon que Robespierre et les Jacobins ; alors il fallut bien avoir recours au glaive. Ainsi, la logique acérée de la guillotine se justifia inexorablement jusqu'au bout.

Cette logique fanatique, chez Saint-Just, n'était que la conséquence inévitable de son goût de l'absolu. Mais l'absolu est exclusif et repose sur des règles rigides. C'est pourquoi il ne peut se comporter qu'en ennemi implacable de toute évolution sociale, qui ouvre continûment à la vie de nouvelles perspectives et fait naître de nouvelles formes de communauté. Derrière toute notion d'absolu, un inquisiteur grimace et prépare son tribunal afin de juger les hérétiques.

La souveraineté de la nation conduisit à la même tyrannie que la souveraineté de Dieu ou la souveraineté du roi. Si auparavant la révolte contre la personne sacrée du monarque avait été le plus abominable des crimes, toute contestation de la Sainte Majesté de la Nation était désormais un péché mortel contre le Saint-Esprit de la Volonté générale. Et dans les deux cas le bourreau était l'organe exécutif d'un pouvoir despotique, qui se sentait appelé à veiller sur un dogme inflexible, d'une cruauté sans âme, contre laquelle devait se briser et dépérir toute pensée créatrice, tout sentiment humain.

Robespierre, dont Condorcet disait qu'il n'avait « ni une pensée dans le cerveau ni un sentiment dans le cœur », était l'homme des formules rigides ; il avait des principes à la place du cœur. Ce qu'il aurait aimé faire par-dessus tout, c'est fonder la République tout entière sur une seule formule, celle de la vertu. Mais sa vertu n'émanait pas de l'individu, de son aptitude à créer ses propres notions de droit et de justice. C'était une entité désincarnée, planant au-dessus des hommes comme l'esprit de Dieu plane, dans les nuées, au-dessus de la Création. Rien n'est plus cruel et dépourvu de sensibilité que la vertu, et surtout cette vertu abstraite, qui ne répond à aucune nécessité vivante, mais s'enracine dans des *principes* que l'on doit en permanence conserver dans la naphtaline pour les préserver des mites.

Certes, le jacobinisme avait renversé la monarchie, mais il s'était fanatiquement épris de la pensée monarchiste et, tandis qu'il l'ancrait dans la théologie politique de Rousseau, il l'exaltait au plus haut point. La doctrine de Rousseau fut poussée jusqu'à l'abolition totale de l'humain dans la nécessité supérieure d'une idée métaphysique. Le jacobinisme avait entrepris de transposer dans la vie cette doctrine monstrueuse ; le résultat logique en fut la dictature de la guillotine, qui à son tour ouvrit la voie à la dictature des armes du général Bonaparte. Dès lors, pour sa part, ce dernier mit tout en œuvre pour aider à la pleine réalisation de cette nouvelle forme d'État. « L'homme machine », non certes dans l'esprit de La Mettrie, mais selon lui l'aboutissement d'une religion politique qui, dans une démesure insensée, voulut faire entrer tout ce qui est humain dans des normes préétablies et érigea l'uniformité en principe, au nom de l'égalité.

Napoléon, l'heureux héritier de la Révolution, qui avait gardé du jacobinisme l'État centralisateur, cette machine à dévorer l'humain, ainsi que la doctrine de la « volonté de la nation », chercha à parachever à partir des institutions étatiques un système sans faille où le hasard n'aurait plus de place. Il n'avait plus besoin d'hommes ; il lui fallait des pièces d'échiquier, qui à chaque coup suivraient son humeur, et se soumettraient sans condition à cette nécessité supérieure dont elles auraient le sentiment d'être les organes exécutifs. Des hommes, au sens ordinaire, n'étaient pas utilisables en ce cas, mais seulement des citoyens devenus partie intégrante de l'État, rouages de la machine. « La pensée est le principal ennemi de celui qui gouverne ! », a dit une fois Napoléon ; il ne s'agissait pas là d'un propos occasionnel, car il avait bien saisi dans toute sa profondeur la vérité contenue dans ces mots. Il ne lui fallait pas des hommes qui pensent mais des hommes « pensés » par lui, incarnant sa pensée à lui, des hommes qui vont jusqu'au sacrifice lorsque le *destin* le demande.

Napoléon rêvait d'un État où le pouvoir civil ne se distinguerait plus du pouvoir militaire. La nation tout entière, une armée ; chaque citoyen un soldat. Industrie, agriculture, administration n'avaient d'existence qu'en tant que parties du puissant corps de l'État qui, divisé en régiments et commandé par des officiers, devait obéir à la plus légère injonction de la volonté impériale, sans heurt et sans résistance. Cette transformation de la grande nation en une gigantesque unité, qui n'aurait plus de place pour l'activité autonome de l'individu, qui travaillerait avec l'exactitude d'une machine, au rythme mort de ses propres rouages, obéissant sans état d'âme à la volonté de celui qui la met en mouvement, tel était le but politique que Napoléon poursuivait avec une implacable ténacité. Complètement obsédé par cette chimère, il s'efforçait d'éliminer toutes les possibilités de se développer pour une opinion autre que la sienne. D'où sa lutte sans merci contre la presse et tous les autres moyens d'expression de la pensée publique.

« L'atelier de l'imprimeur, disait-il, est un arsenal ; on ne doit pas le rendre accessible à tout le monde. Seules les personnes jouissant de la confiance du gouvernement pourront imprimer des livres. »

Tout se transformait en chiffres dans la tête de cet homme effrayant. Seuls les nombres décidaient. La statistique devint le principe de ce nouvel art de gouverner. Il exigeait de ses conseillers non seulement une présentation exacte et une comptabilisation de toutes les ressources matérielles et techniques de l'ensemble du pays, il voulait aussi que l'on dressât « une statistique des mœurs » afin qu'il fût informé à tout moment des humeurs les plus secrètes de ses sujets. Et Fouché, cet inquiétant hypocrite qui se glissait partout comme un fantôme avec des milliers d'yeux pour voir et des milliers d'oreilles pour écouter, et dont l'âme était aussi glacée que celle de son maître, devint le « statisticien des mœurs publiques » qu'il enregistrait avec des méthodes policières, et savait donc parfaitement que ses propres mouvements étaient aussi surveillés par des espions inconnus et inscrits dans un registre particulier.

Que Napoléon n'ait pu atteindre l'objectif final de sa politique intérieure, que toute sa technique de gouvernement ait été continuellement mise en échec fut bien la souffrance la plus amère de son âme avide de pouvoir, la grande tragédie de sa monstrueuse existence, qui le déchirait encore profondément même à Sainte-Hélène. Pourtant, cette illusion qu'il poursuivait n'a pas disparu avec lui ; elle reste encore aujourd'hui le point de départ de la volonté de puissance qui apparaît partout où l'amour des hommes est mort, et où la vie qui vibre avec les cœurs est sacrifiée aux sinistres chimères de la tyrannie. Car le pouvoir est inhumain par nature et transforme le cœur de ceux qu'il hante en abîme de mépris et d'indifférence pour les hommes. De même que la soif de l'or prend la place de l'amour dans le cœur d'Alberic, l'obsession du pouvoir anéantit chez le despote tout sentiment humain, et son prochain n'est plus pour lui qu'un nombre abstrait qu'il fait entrer en ligne de compte dans la réalisation de ses projets.

Napoléon haïssait la liberté par principe, comme tout despote amené à connaître la vraie nature du pouvoir ; mais il en connaissait aussi le prix, et savait parfaitement qu'il devrait faire taire en lui tout ce qui était humain pour pouvoir régner en maître sur l'humanité. Il est significatif que lui qui disait de lui-même : « J'aime le pouvoir comme un artiste, comme le violoniste aime son violon. J'aime le pouvoir pour en faire naître les résonances, les mélodies, l'harmonie », il est significatif que ce même homme, qui encore enfant avait dans la tête des rêves de puissance et de gloire, ait dans sa prime jeunesse prononcé ces paroles : « Je pense que l'amour est dommageable pour la société et pour le bonheur personnel de l'homme. Si les dieux libéraient le monde de l'amour, cela serait le plus grand des bienfaits. » Ce sentiment ne l'a jamais quitté ; et, lorsque des années plus tard il jetait un regard en arrière sur les différentes étapes de sa vie, il ne lui restait plus que cette même désolante constatation :

> « Il n'y a que deux leviers pour faire bouger les hommes : la crainte et l'intérêt. L'amour est un aveuglement stupide, soyez-en persuadé. L'amitié est un vain mot. Je n'aime personne, pas même mes frères. Peut-être Joseph, un peu par habitude et parce qu'il est plus âgé que moi ; et Duroc, je l'aime aussi, mais pourquoi ? Parce que son caractère me plaît, parce qu'il est sérieux et déterminé, et je crois que le gaillard n'a jamais encore versé une larme. Pour ma part, je sais que je n'ai aucun ami véritable. »

Combien ce cœur a dû être vide, qui durant toutes ces années poursuivit une chimère et ne fut animé que d'un seul désir : celui de régner. À ce rêve fou, il a sacrifié les hommes, corps et âmes, après avoir essayé d'engager leurs esprits dans les rouages stériles d'une machine politique. Jusqu'à ce qu'il se fût aperçu que le temps des automates n'était pas encore venu. Seul un homme dont l'âme cachait un si profond désert pouvait prononcer ces paroles : « Pour un homme tel que moi, la vie de millions d'hommes ne compte pas. »

Napoléon affirmait mépriser les hommes ; et ses admirateurs inconditionnels lui en faisaient presque un mérite. Et, dans bien des cas individuels, il avait dû assez souvent en avoir l'occasion, car ce ne sont pas les hommes les plus valables qui se pressent dans l'entourage des puissants. Si l'on va un peu plus loin au fond des choses, on a l'impression que ce mépris des hommes, si manifestement affiché, n'était en grande partie qu'une posture délibérée pour impressionner aussi bien ses contemporains que la postérité, et ne donner que plus d'éclat à ses exploits.

Ce n'était pas essentiellement le dégoût qui le séparait des hommes mais son insondable égotisme qui ne connaissait aucune limite et ne reculait devant aucun mensonge, aucune bassesse, aucune malhonnêteté, pas

même devant le crime ordinaire, pour arriver au sommet. Emerson remarquait très justement : « Bonaparte était dépourvu à un degré tout à fait inhabituel de sentiments élevés, […] il n'avait même pas le mérite de la loyauté et de l'honnêteté ordinaires. » Et dans un autre passage de son essai sur Napoléon il dit :

« Toute son existence a été une expérience engagée dans les meilleures conditions pour montrer ce que peut faire l'intelligence lorsqu'elle est dépourvue de conscience. » Ce n'est que parce qu'elles proviennent de l'esprit d'un homme chez qui l'amour de la gloire a détruit toute sociabilité que l'on peut comprendre ces paroles de Napoléon :

> « Le sauvage, comme l'homme civilisé, a besoin d'un seigneur et d'un maître, un enchanteur qui tient son imagination en échec, le soumet à une stricte discipline, l'enchaîne, l'empêche de mordre au mauvais moment, et le mène à la chasse à coups de bâton. Obéir est son destin. Il ne mérite rien d'autre et n'a aucun droit. »

Cependant, ce cynique au cœur sec, qui dans sa jeunesse s'était grisé à la lecture du *Contrat social*, reconnaissait parfaitement toute la désastreuse signification de cette nouvelle religion sur laquelle finalement reposait son règne. Et dans l'un de ces moments de profonde sincérité où l'on ne se tient pas sur ses gardes, et qui étaient si rares chez lui, il se laissa entraîner à dire : « Notre Rousseau est un fou qui nous a conduits à cette situation. » Et à une autre occasion, quelque peu pensif, il dit : « Le futur nous montrera si pour la paix du monde il n'aurait pas mieux valu que ni Rousseau ni moi n'eussions pas vécu. »

XI. L'État à la lumière de la philosophie allemande

Le principe d'autorité dans la philosophie allemande. La loi morale de Kant. La société selon Kant. L'idée d'une « paix éternelle » et de la ligue internationale des États. Kant et Herder. Fichte et la doctrine de l'innéité du mal chez l'homme. Fichte et Machiavel. L'« État commerçant en autarcie ». Fichte et le socialisme d'État. « Les Discours à la nation allemande » de Fichte. Fichte et l'éducation nationale. L'idée de « la mission historique des Allemands ». L'influence de Hegel sur son époque. La dialectique de Hegel. Les catégories dans la pensée. La philosophie de l'histoire de Hegel. Hegel et l'État. Le fatalisme. Hegel et le protestantisme. Le philosophe de l'État prussien. Hegel et le socialisme.

En Allemagne la littérature et la poésie ont emprunté des voies entièrement différentes de celles de la philosophie. Bien que parfois traversée de quelques rais de lumière, la philosophie allemande n'a jamais été un domaine de liberté. À vrai dire ses représentants les plus célèbres ont souvent flirté avec la liberté, sans jamais pour autant établir une relation sérieuse avec elle. On a toujours l'impression que cela n'était que pour faire quelques concessions, n'engageant à rien, à une conscience qui s'éveillait, afin de rétablir un équilibre rompu lorsque les brutales réalités de la vie se faisaient par trop sentir. En fait, la philosophie allemande a simplement érigé la « non-liberté » en divers systèmes, et fait de la servitude une vertu, consacrée en premier lieu par la célèbre formule de la « liberté intérieure ». Lorsque Kant formule ainsi sa célèbre loi morale : « Agis en sorte que la maxime de ta vie puisse servir à tout moment de principe de base à une loi commune », qu'est-ce que cela veut dire ? Est-ce que cela ne consiste pas à réduire la sensibilité éthique de l'homme à un pitoyable concept de droit issu d'un gouvernement ? Il n'y a sans doute là rien de bien étonnant de la part de quelqu'un qui était fermement persuadé que l'homme est mauvais de nature. Seul un homme habité par une telle conviction peut affirmer la chose suivante :

> « L'homme est un animal qui, lorsqu'il vit parmi d'autres de son espèce, a besoin d'un maître. Car il fera sûrement un mauvais usage de sa liberté en regard de ses semblables ; et bien qu'en tant que créature raisonnable il souhaite une loi, ses penchants égoïstement bestiaux l'entraînent à s'en exempter lorsqu'il le peut. C'est pourquoi il a besoin d'un maître qui brisera sa volonté personnelle et l'obligera à obéir à une volonté valable pour tous, par laquelle chacun peut être libre. »

Cela n'est au fond qu'une autre façon de formuler l'antique et terrible dogme du péché originel avec ses conclusions inévitables. Et c'est justement cela qui devrait prévenir les esprits libres contre Kant. Ainsi Goethe écrivait-il à Herder :

> « Après avoir utilisé toute une génération à nettoyer son manteau philosophique de divers préjugés douteux, Kant n'a fait que l'éclabousser à nouveau des taches honteuses du mal originel afin d'inciter les chrétiens à s'approcher eux aussi pour en baiser l'ourlet. »

Même Schiller, qui était fortement influencé par Kant, ne put se réconcilier avec les fondements de son éthique. Au poète et à l'idéaliste, qui croyait fermement en la bonté de l'homme, le rigide concept de devoir, l'impératif catégorique de Kant, qui ne comprenait rien à la signification des instincts sociaux, avait dû paraître dès l'abord repoussant. En ce sens il écrivait à Goethe qu'avec Kant « comme avec Luther » il y avait toujours quelque chose qui « faisait penser à un moine qui, bien que sorti de son couvent, ne peut en effacer complètement les traces ».

On a le plus souvent dit de Kant qu'il était républicain et démocrate. Ces termes ont un sens très large et ne prouvent pas grand-chose, car plus d'une fois au cours de l'histoire ils ont servi de couverture au pouvoir le plus

brutal. Ce singulier républicain fut un champion inflexible du pouvoir illimité de l'État, contre lequel se rebeller était à ses yeux un crime passible de mort même lorsque les organes exécutifs de l'État contrevenaient à la loi et se laissaient entraîner à commettre des actes de tyrannie. Ainsi dans sa *Doctrine du droit* Kant expliquait-il formellement :

> « D'un point de vue pratique, pour le peuple qui s'y trouve soumis, l'origine du pouvoir suprême est insondable ; c'est-à-dire que le sujet ne doit pas spéculer sur cette origine pour remettre en doute l'obéissance qu'il lui doit, comme s'il s'agissait d'un droit discutable (*jus controversum*). Car, puisque le peuple, pour pouvoir juger à bon droit du pouvoir suprême de l'État (*summum imperians*), doit déjà être considéré comme étant uni sous une volonté générale législatrice, il ne peut ni ne doit juger autrement que la tête de l'État existante ne le désire. Qu'à l'origine un véritable traité de soumission (*pactum subjectionis civilis*) soit intervenu de fait entre eux, ou que le pouvoir ait précédé et que la loi ne soit venue qu'après, pour le peuple qui est déjà sous la loi, ce sont là des arguties inutiles mais néanmoins menaçantes pour l'État. Car si le sujet qui par ses seules ruminations aurait découvert l'origine finale de l'autorité dominante voulait se rebeller contre elle, il pourrait, d'après les lois émises par cette autorité, c'est-à-dire tout à fait légalement, être puni, exterminé, ou expulsé comme hors la loi. Une loi qui est si sacrée, si inviolable, que la remettre en question seulement en pratique pour en suspendre ne serait-ce que momentanément les effets constitue déjà un crime, cette loi est représentée comme n'émanant pas des hommes mais d'un législateur suprême et irréprochable, et c'est la signification de cette sentence : "Toute autorité vient de Dieu", qui n'affirme pas la fondation historique des Constitutions civiles, mais une idée comme principe de raison pratique : le pouvoir existant doit être obéi quelle qu'en soit l'origine. »

Dans un autre passage de la *Doctrine du droit*, il dit :

> « Contre l'autorité législatrice aucune résistance du peuple n'est légitime, car il n'existe de situation légitime possible que dans la soumission à sa volonté législatrice générale ; non plus qu'aucun droit d'insurrection (*seditio*) ou d'émeute (*rebellio*) encore moins d'atteinte à sa personne, au prétexte qu'elle fait un mauvais usage de son pouvoir (*tyrannia*), voire à sa vie (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*), lorsqu'elle est représentée par une seule personne (monarque). La moindre tentative en la matière est une haute trahison (*proditio eminens*), et un traître de cette sorte peut être poursuivi comme ayant essayé d'assassiner sa patrie (*parricida*), et doit pour le moins encourir la peine de mort. »

L'assimilation de la personne du monarque à la patrie, pratiquée par le « démocrate » et « républicain » Kant, est particulièrement significative. Lorsqu'on compare sérieusement ce concept avec les idées du courant libéral en Angleterre, en remontant jusqu'à Locke, on en perçoit l'aspect honteusement réactionnaire, lorsque le philosophe allemand osa le proposer à une époque où derrière les frontières de son pays l'ancien régime tombait en ruine. Dans un essai paru en 1784, *Qu'est-ce que la philosophie des Lumières ?*, Kant avait déjà soutenu le despotisme de Frédéric II et prôné l'obéissance des sujets comme la première maxime de la morale politique. Cependant, sa *doctrine du droit*, il la développa dans l'un de ses derniers ouvrages, ce qui prouve que sur ce point ses idées n'ont jamais changé. Le *démocrate* Kant était même prêt à défendre l'esclavage et à le justifier parce qu'il le jugeait utile dans certaines conditions. À vrai dire, il soutenait qu'on pouvait l'appliquer aux hommes qui, en raison de leurs crimes, s'étaient eux-mêmes privés de leurs droits civiques. D'après notre philosophe, cette sorte d'homme peut « être transformée en simple outil à l'usage d'un autre » (de l'État ou d'un autre citoyen).

Les idées conservatrices concernant l'État et le respect que lui doivent ses sujets, Kant les avait dans le sang. Lorsqu'en 1794, à cause d'une prétendue atteinte portée à la Bible et à la doctrine chrétienne, il reçut une remontrance de la part du gouvernement royal il ne se contenta pas de donner à Frédéric Guillaume la promesse écrite de s'abstenir dans le futur de toute expression publique, écrite ou orale, au sujet de la religion chrétienne. Dans la situation pitoyable où se trouvait alors la Prusse, un tel acte aurait été non seulement explicable mais aussi pardonnable. Mais dans les écrits laissés par Kant on trouve aussi ces lignes concernant la promesse donnée au roi : « Reprendre et renier ses convictions intimes, c'est se rabaisser ; mais le silence dans un cas comme celui qui existe présentement c'est le devoir d'un sujet. »

Kant, dont l'existence de philistin ne s'écartait jamais des voies prescrites par la tutelle de l'État, n'était pas de nature sociable et ne pouvait que difficilement vaincre sa répugnance naturelle pour toute forme de communauté. Mais, puisqu'il ne pouvait nier la nécessité des liens sociaux, il s'en accommodait comme on s'accommode d'un mal nécessaire. En conséquence, la société lui apparaissait comme une union forcée qui pouvait seulement être maintenue par le devoir envers l'État. Kant haïssait formellement toute relation librement établie, de même que toute bonne action gratuite lui répugnait. Il ne connaissait rien d'autre que son catégorique et implacable : « Tu dois ! ».

Un homme avec de telles dispositions n'était guère apte à établir les principes fondamentaux d'une éthique sociale, qui n'est en soi que le produit d'une vie sociale communautaire, trouvant son expression en chaque être humain et que la communauté enrichit et confirme en permanence.Kant n'était pas plus en mesure de révéler à l'humanité une grande doctrine sociologique, car toute sa production dans ce domaine avait été depuis longtemps dépassée par les grands philosophes des Lumières en France et en Angleterre avant qu'elle n'eût vu le jour en Allemagne. Qu'en raison de son essai *Projet de paix perpétuelle* et d'une dissertation précédente, *Idées pour une histoire générale à la lumière d'une citoyenneté mondiale*, Kant ait été récemment célébré comme le père intellectuel de la soi-disant Société des nations, c'est un fait qui n'a rien d'étonnant de la part d'une génération qui a depuis longtemps oublié Lessing, Herder et Jean-Paul, et prouve seulement que les prétendus représentants de l'esprit allemand n'ont rien appris non plus à cet égard. En réalité, le projet de Kant n'était pas une ligue des peuples, mais une ligue des États, qui pour cette raison même ne put jamais accomplir la tâche qu'il avait prévue pour elle. Les expériences que nous avons vécues récemment avec la Convention internationale de Genève ont dû ouvrir les yeux de tous ceux qui ont la volonté de voir.

Herder avait déjà très bien perçu cela lorsque, sur les pas de Lessing, il se déclara contre la proposition de Kant et montra qu'une entente entre les peuples ne pouvait se réaliser que par des moyens « organiques », c'est-à-dire culturels, et non par des moyens « mécaniques », c'est-à-dire l'activité des « appareils politiques ». Herder explique que la structure « obligée », qui constitue l'État, ne perdure justement que parce qu'elle se crée en permanence des intérêts particuliers allant a contrario des intérêts des autres États, et que par là même elle est peu apte à jouer un rôle d'intermédiaire et d'arbitre. C'est pourquoi il substitua à la ligue des nations recommandée par Kant son « Association de tous les hommes qui pensent sur tous les continents », en partant de cette idée juste qu'une entente mutuelle entre les groupes humains des différents pays ne pouvait se constituer selon des diktats venus d'en haut, mais à partir de la base selon la volonté des peuples eux-mêmes. Ainsi : « Tous les préjugés d'intérêts d'État, de religion natale, et le préjugé le plus insensé, à savoir celui du rang et de la situation sociale, sont atténués, limités et rendus inoffensifs. » Mais, comme le disait Herder, « de telles victoires sur le préjugé ne peuvent être gagnées qu'en agissant de l'intérieur vers l'extérieur, et non de l'extérieur vers l'intérieur ».

D'un tout autre caractère était Fichte, qui possédait une veine révolutionnaire dont Kant était totalement dépourvu. En fait, de tous les représentants de la philosophie allemande de cette époque, Fichte est le seul qui ait pris une part active à la vie politique et sociale de son temps. Cependant un tempérament révolutionnaire n'est pas le gage d'une pensée libertaire. Et Cromwell aussi, Robespierre, Mazzini, Lénine, Mussolini, et avec eux tous les partisans de la dictature d'État, de droite ou de gauche, furent des révolutionnaires. Mais le vrai révolutionnaire se révèle dans les buts vers lesquels il tend et pas seulement dans les moyens qu'il emploie, et qui presque toujours dépendent des circonstances.

Il est vrai que Fichte, dans sa théorie du droit, avait développé l'idée que « l'objectif ultime de tout gouvernement était de rendre le gouvernement superflu », mais il ajoutait prudemment qu'il faudrait peut-être « des myriades d'années » avant que l'homme ne fût prêt à assumer de telles conditions. Entre-temps, tous ses actes contrastaient très fortement avec ce lointain objectif. Car Fichte était pourvu d'un tempérament autoritaire et dominateur ; c'était un homme qui avait toujours le mot de liberté à la bouche, mais seulement le mot, et rien de plus. Comme Kant, dont il connaissait la doctrine, il croyait à l'« innéité du mal » chez l'homme. Par la suite, il a modifié bien des choses dans sa doctrine, mais il n'a jamais changé sur ce point. Cette conception s'est même renforcée chez lui d'autant plus qu'à Berlin il tomba sous l'influence politique du nouveau romantisme dont les chefs de file à l'époque étaient Schleiermacher et les frères Schlegel. Ainsi écrivait-il encore en 1812 dans son traité sur *Machiavel*, par lequel il essaya, mais en vain, d'entraîner le roi de Prusse à faire un pas décisif :

> « Le principe fondamental de toute théorie de l'État, cohérente avec elle-même, tient dans ces paroles de Machiavel : "Quiconque fonde une république (ou n'importe quel autre État) et lui donne des lois doit supposer que tous les hommes sont mauvais et que tous sans exception laisseront libre cours à leur méchanceté aussitôt qu'ils auront l'occasion de le faire en sécurité." »

Celui qui pense ainsi ne possède pas le moindre atome d'esprit libertaire. C'est cette croyance au « mal radical », issue de la notion théologique de « péché originel », qui jusqu'à aujourd'hui devait servir de justification morale à toutes les tyrannies.

Fichte a donné à sa conception du rapport de l'homme à l'État son expression la plus complète dans *l'État commercial fermé*, qu'il devait lui-même désigner plus tard comme « son œuvre la plus aboutie ». Cet essai, dédié au ministre prussien von Struensee, contient le projet d'un prétendu *État « rationnel »* dans lequel la vie des citoyens est prédéterminée et réglée jusque dans les moindres détails, de sorte que toujours et en tout lieu ils sentent peser sur eux la main directrice d'une providence politique. Il s'agit d'un État policier, au plus mauvais sens du terme, où il ne reste guère de place pour une quelconque liberté personnelle. L'État idéal de Fichte est composé de diverses classes sociales strictement séparées les unes des autres et dont la puissance numérique est déterminée par le gouvernement. Le travail de chaque citoyen lui est prescrit selon sa classe et, à vrai dire, de telle manière qu'il ne puisse changer d'occupation selon ses préférences. D'après le principe fondamental que « la terre est au Seigneur Dieu », et que « l'homme a seulement le devoir de la cultiver et de la mettre à profit », toutes les terres cultivables appartiennent à l'État et, individuellement, le citoyen n'en reçoit que la concession. L'État a non seulement la tâche de sauvegarder les possessions de ses citoyens mais il doit veiller à ce que chacun d'eux reçoive la part qui lui a été attribuée par la loi. Et, puisque les biens du citoyen sont sous la constante surveillance de l'État, la garantie est donnée qu'aucun ne deviendra trop riche, ou au contraire ne tombera dans la misère.

À la place de la monnaie courante, constituée de pièces d'or ou d'argent que l'État doit retirer de la circulation, on utilise de la monnaie de papier ou de cuir pour faciliter les échanges à l'intérieur du pays. Cela est d'autant plus faisable que les frontières sont fermées et qu'il est strictement interdit à tout citoyen d'entrer en contact avec les pays extérieurs ; ainsi, il ne peut entretenir de relations sociales qu'avec ses seuls concitoyens, et naturellement seul l'État peut juger de la nature de ces relations. Seul l'État a le droit d'intervenir au niveau des échanges nécessaires avec les pays étrangers.

On comprend qu'un adorateur de l'État aussi fanatique que Lassalle ait montré tellement d'enthousiasme à l'égard de Fichte. On saisit bien aussi pourquoi cette invention d'une monstrueuse machine étatique, composée de fonctionnaires et de policiers, telle que l'imaginait Fichte, devait faire venir l'eau à la bouche des adhérents du IIIe Reich ; et que faute d'idées personnelles ils aient cherché, en ce qui concerne leur production intellectuelle, à se recommander principalement de Fichte. La théorie de l'État de Fichte contient toutes les conditions nécessaires à la création d'un capitalisme d'État, sous la direction politique d'un gouvernement ayant pour modèle l'ancien État prussien, composé de différents ordres sociaux, et qu'on essaie aujourd'hui de faire passer pour du « socialisme ». Certes, le citoyen verra son existence matérielle assurée, mais ce sera aux dépens de toute liberté personnelle et de toute association culturelle avec les autres peuples. S'agissant de Fichte, on peut aussi réaffirmer cette vieille vérité qu'aucune forme d'oppression sociale ne sera jamais, et de loin, aussi intolérable pour les hommes que la réalisation des systèmes de gouvernement rationnel inventés par nos spécialistes en philosophie politique.

Fichte passe aujourd'hui en Allemagne pour le véritable prophète du germanisme le plus pur. Il est célébré comme la vivante incarnation du patriotisme, et ses *Discours à la nation allemande* sont aujourd'hui à nouveau sur toutes les lèvres. Dans l'intérêt de la vérité historique, on doit dire ici que la transformation de Fichte en patriote et défenseur des intérêts nationaux a été plutôt soudaine. Sur ce point, il a changé tout aussi rapidement qu'il l'avait fait s'agissant de son athéisme et de son républicanisme antérieurs, qu'il a complètement laissé tomber au cours des années suivantes. Même dans ses *Principales caractéristiques de la présente époque*, il n'avait encore aucun enthousiasme pour les idées nationalistes ; et à la question : « Quelle est la patrie d'un Européen chrétien et véritablement cultivé ? », il donna la réponse : « En général, c'est l'Europe, spécialement parce qu'à chaque époque c'est cet État européen qui s'est trouvé au plus haut niveau culturel. »

C'est ce que Fichte écrivait encore en 1805. En décembre 1807, dans la salle de l'Académie de Berlin, il commençait ses *Discours à la nation allemande*, qui sont à remarquer non seulement parce qu'ils sont un puissant exposé oral de ses conceptions philosophiques, mais aussi parce qu'ils révèlent pour la première fois le patriote allemand qui était en lui. Ce changement important s'est accompli plutôt hâtivement et prouve que son « sentiment le plus profond pour la cause sacrée de la nation » n'était pas chez lui un sentiment inné. [1]

Les *Discours* étaient un acte courageux que Fichte accomplit pour ainsi dire à l'ombre des baïonnettes françaises, et l'orateur qu'il était devenu s'exposait au danger de se faire prendre par les sbires de Napoléon. Et ce n'était pas une plaisanterie, l'exécution du libraire Palm ne le prouve que trop bien. Mais d'autres ont montré autant de courage, et peut-être même plus, et souvent pour une cause incomparablement plus valable. Quel est le contenu de ces discours, si ce n'est la glorification de la toute-puissance de l'État-nation ? Le noyau de ces discours concerne l'éducation nationale de la jeunesse, qui d'après Fichte est la question préalable et essentielle à régler pour libérer le pays du joug du souverain étranger, et familiariser la nouvelle génération avec l'idée de la « mission sacrée de la nation ». C'est pourquoi l'éducation de la jeunesse ne devait pas être confiée à l'Église car le domaine de l'Église n'est pas de ce monde, mais il est comparable à un État étranger, dont les dignitaires ne s'intéressent qu'au salut des hommes après leur mort.

Une lettre de Fichte du 22 mai 1799, au professeur Reinhold, est très révélatrice quant à son attitude du moment : « En résumé : il est parfaitement sûr que, si les Français ne parviennent pas à une très large suprématie et n'apportent pas un changement en Allemagne, ou du moins dans une grande partie de ce pays, d'ici à quelques années, tout homme connu pour avoir eu une fois dans sa vie des idées libérales n'y trouvera jamais plus le repos. »

Les prévisions de Fichte étaient justes ; les événements qui ont suivi les « guerres de libération » l'ont montré clairement : la Sainte Alliance, les résolutions de Carlsbad, la persécution des démagogues – en bref, le système de Metternich, la réaction en pleine offensive et sur toute la ligne la persécution acharnée de tous ceux qui avaient autrefois appelé le peuple à la guerre contre Napoléon. Si une épidémie mortelle n'avait pas emporté Fichte au bon moment, on ne se serait sûrement pas contenté d'interdire ses *Discours à la nation allemande* comme ce fut le cas. Il n'aurait sans doute pas été mieux traité que Arndt, Jahn et tant d'autres dont l'activité patriotique avait préparé et déclenché les « guerres de libération ».

Les regards de Fichte se tournaient plutôt vers la terre, son dieu était de ce monde. C'est pourquoi il ne voulait pas livrer la jeunesse aux prêtres, mais plutôt à l'État, bien que celui-ci ne fit que transférer la tâche de l'Église aux instances politiques qui visaient au même but : l'asservissement de l'homme à une puissance supérieure. Nous ne contesterons pas que la doctrine de l'éducation de Fichte ouvrait aussi des perspectives intéressantes, en particulier lorsqu'il s'avançait sur les pas de Pestalozzi, ce serait superflu si nous considérons l'objectif qu'il poursuivait. L'éducation, c'est le développement du caractère, l'accomplissement harmonieux de la personnalité humaine. Mais ce que l'État réalise, dans ce domaine, n'est que morne dressage, anéantissement de la sensibilité naturelle, restriction du champ intellectuel, destruction de tous les éléments les plus profonds du caractère humain. L'État peut produire des sujets ou, comme les nomme Fichte, des citoyens ; pourtant, il ne peut pas former des hommes libres, des hommes qui puissent prendre leur propre sort en main, car une pensée indépendante constitue le danger qu'il craint le plus.

Fichte avait fait de l'éducation nationale un culte systématique. Afin que cette éducation ne soit pas exposée à des courants contraires, il voulait retirer les enfants de la maison des parents. Certes, il était persuadé qu'une telle mesure se heurterait à de grosses difficultés, mais il se consolait à l'idée que, aussitôt qu'il se trouverait des hommes d'État qui seraient « eux-mêmes profondément convaincus de l'absolue vérité et de l'infaillibilité des moyens proposés », alors « on pourrait aussi attendre de ces hommes qu'ils conçoivent l'État comme le plus éminent administrateur des affaires humaines ; et en tant que seul tuteur responsable des mineurs, devant

1. Dans son ouvrage *Histoire de l'athéisme en Occident*, Fritz Mauthner donne une très intéressante description de Fichte, dans laquelle il remarque : « Quand il fut accusé d'athéisme, en mars 1799, il envoya une lettre menaçante au gouvernement de Weimar précisant qu'en cas de réprimande publique il quitterait Iéna et chercherait, avec plusieurs autres professeurs, une autre sphère d'activité, qui lui était déjà assurée ; et ce n'était pas que de la vantardise. À Mayence, Forster, avec d'autres membres du club, s'enthousiasmait pour la Révolution française, et le gouvernement français était sur le point de ressusciter la vieille université. Fichte devait y occuper une fonction éminente – peut-être à l'instigation du général Bonaparte. »

Dieu et devant les hommes, cet État aurait pleinement le droit de les contraindre pour leur bien. Car existe-t-il quelque part un État qui doute de son droit de forcer ses sujets à s'engager au service des armes et d'enlever aux parents leurs enfants pour en faire des soldats, que les uns ou les autres, ensemble ou séparément, le veuillent ou non ? ».

Cela ressemble bien à l'homme qui, dans sa théorie du droit, énonçait l'idée qu'« en dehors de l'État il n'y a pas de droit », et ajoutait pour enfoncer le clou : « Le droit, c'est la liberté selon une loi. » Bien sûr, pour Fichte, tout cela avait lieu pour le bien de l'humanité. Mais que le sort nous préserve d'un tel salut, qui involontairement nous remet en mémoire ce que disait Hunziker, un disciple de Pestalozzi, parlant « du dressage institué par l'État pour le bien du peuple ».

Le reste des idées exprimées par Fichte dans ses *Discours à la nation allemande* ne contient pas un atome d'esprit véritablement libertaire, bien qu'il y soit beaucoup question de liberté ; mais il s'agissait seulement de la liberté selon Fichte, et elle était des plus particulières. Ces *Discours* ont eu et ont encore aujourd'hui un effet : celui de contribuer à inculquer en Allemagne cette présomption, ce sentiment de supériorité aussi puéril que démesuré, qui fait si peu honneur au nom allemand. Nous parlons ici de la « foi du charbonnier », de cette croyance superstitieuse « en la mission historique des Allemands » qui se propage à nouveau aujourd'hui comme du chiendent dans une bonne terre. Depuis Luther, cette étrange illusion hante toute l'histoire allemande, et elle est particulièrement évidente chez Fichte et chez Hegel. [2]

Elle a même fait son chemin dans la littérature du socialisme allemand, et Lassalle l'a choyée avec ferveur. Houston Stewart Chamberlain et ses nombreux successeurs, dont la folie avait déboussolé la vie intellectuelle allemande, furent avant la guerre les hérauts de « la vocation de l'Allemagne », déterminés qu'ils étaient à faire que se réalisent les paroles célèbres d'Emmanuel Geibel : « Et grâce à la race allemande le monde peut encore être régénéré. » Fichte a été pour ainsi dire l'ancêtre des Chamberlain, Woltmann, Hauser, Rosenberg, Günther et bien d'autres qui donnent aujourd'hui dans la théorie des races et proclament le « Kismet du sang ». Mais on ne doit pas pour autant le classer parmi ces derniers car il avait une stature intellectuelle que ses ternes successeurs ne possédaient pas.

Dans ses *Discours à la nation allemande*, il a défendu, avec une passion singulière, à la manière des prophètes de l'Ancien Testament, la croyance en « la mission historique universelle des Allemands ». Ce furent en particulier la forme et le rythme linguistique de ses discours qui eurent une si profonde influence sur la jeunesse allemande. Selon lui le destin de l'Allemagne était de « faire renaître et de reconstruire l'humanité ». « Parmi toutes les nations nouvelles, c'était en elle que se trouvait plus particulièrement le germe de la perfection humaine et, pour cette raison même, le progrès, dans son développement, lui était confié. » Cependant cette croyance ne lui suffisait pas : il a banni et excommunié tout ce qui ne participait pas de la conception qu'il avait de la germanité, ce qui n'était que naturel pour un caractère aussi obstiné et volontaire que le sien. Ce faisant, il ne manquait pas de proclamer sa propre théorie comme la philosophie particulière, et même comme « la » véritable philosophie des Allemands, et de rejeter les idées de ses grands adversaires Kant et Hegel comme « non allemandes », une méthode qui en Allemagne a toujours fait ses preuves, comme nous le montre à nouveau son histoire récente. Cela se passe toujours de la même manière : l'homme crée son dieu d'après sa propre image. Fichte n'avait pas tort lorsqu'il disait : « La sorte de philosophie que l'on choisit dépend de la sorte d'homme que l'on est. » Mais lorsqu'il essaya d'imposer à toute la nation ses valeurs strictement personnelles il finit par arriver à cette monstrueuse fausse logique dont les effets tragiques ne sont pas encore surmontés aujourd'hui.

Parmi les représentants de la philosophie classique allemande c'est Hegel qui a eu l'influence la plus profonde sur ses contemporains. Durant les dernières années de sa vie, il régna en monarque absolu sur le royaume des idées. Des hommes qui s'étaient déjà fait un nom dans les domaines les plus divers, et d'autres pour qui l'avenir

2. Herder avait déjà attiré l'attention sur cette étrange lubie qui au cours du temps était devenue une véritable anomalie mentale, lorsqu'il faisait dire à l'excentrique Realis de Vienne : « La supériorité de l'Allemagne repose sur ces quatre points : au cours de la longue nuit de l'épaisse ignorance elle a produit les premiers, les plus nombreux et les plus grands inventeurs, et pendant neuf cents ans elle a déployé plus d'intelligence que les quatre autres peuples importants durant quatre mille ans. En vérité, on peut dire que Dieu a voulu rendre le monde intelligent avant la naissance du Christ grâce aux Grecs, et après cette naissance grâce aux Allemands. On peut considérer la sagesse grecque comme l'ancien testament de la raison, et la sagesse allemande comme le nouveau. » (Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, 4. Sammlung, 1794.) (Lettres pour le progrès de l'humanité.)

réservait un rôle de premier plan, étaient à ses pieds et prêtaient attention à ses paroles comme à celles d'un oracle. Ses idées n'influencèrent pas seulement les plus grands intellectuels en Allemagne, elles trouvèrent aussi un écho très clair en Russie, en France, en Belgique, au Danemark et en Italie. Il n'est pas facile pour nous aujourd'hui d'évaluer exactement le rayonnement de ces idées. Et ce qui nous paraît encore plus étrange, c'est que l'influence de Hegel ait pu s'étendre à des hommes de toutes les tendances politiques et sociales. Des réactionnaires invétérés et des révolutionnaires portant le poids d'un futur encore à naître, des conservateurs et des libéraux, des absolutistes et des démocrates, des monarchistes et des républicains, des défenseurs et des détracteurs de la propriété – et, comme en extase, ils allaient tous s'abreuver aux sources de sa sagesse.

Pour sa plus large part, cette influence étonnante ne dépend pas tellement du contenu de la doctrine hégélienne ; c'est l'étrange forme dialectique de sa pensée qui les a captivés. Il a opposé aux concepts statiques de ses prédécesseurs l'idée d'un devenir éternel, si bien qu'il lui importe moins de comprendre les choses en elles-mêmes que de déceler leurs relations avec les autres phénomènes. Il a interprété à sa manière la thèse héraclitéenne du flux éternel des choses, et admet une connexion intime des phénomènes, par le fait que chacun porte en lui-même son propre contraire, qui œuvre selon une nécessité essentielle pour faire place à un nouveau phénomène, de nature plus parfaite que les deux premières formes du devenir. Hegel appelle cela : « thèse, antithèse et synthèse ». Mais puisque, d'après lui, chaque synthèse devient aussitôt la thèse d'un nouveau processus il se crée une chaîne ininterrompue dont les maillons individuels se rattachent fermement les uns aux autres selon un plan divin éternel.

Cette conception philosophique valut à Hegel d'être encensé comme l'un des grands annonciateurs de la théorie de l'évolution ; à tort, car cette vision des choses purement spéculative n'a que très peu à voir avec la véritable pensée évolutionniste. Les grands fondateurs de la théorie de l'évolution associaient à ce point de vue l'idée que les formes organiques n'existent pas en tant qu'unités séparées, mais qu'elles descendent au contraire les unes des autres de telle manière que les structures les plus élaborées proviennent des formes les plus simples. Ce processus constitue pour ainsi dire la totalité du contenu de l'histoire du monde organique et conduit à l'apparition et au développement des différentes espèces sur la terre, dont la transformation plus ou moins rapide est provoquée par les changements qui se produisent dans l'environnement et les conditions de vie extérieures.

Mais il n'est jamais arrivé à aucun chercheur sérieux de présenter ce processus au sens où l'entendait Hegel : comme l'éternelle répétition de ce schéma en trois parties selon lequel la première forme se transforme toujours brusquement et par une nécessité inéluctable en son contraire, afin que le processus du devenir général puisse suivre son cours naturel. Cette pensée, purement spéculative, qui ne veut fonctionner que selon le schéma thèse et antithèse, n'a absolument aucun rapport avec les phénomènes réels de la vie ; elle est même en criant désaccord avec la véritable idée d'évolution, fondée sur la notion d'un devenir organique, et qui pour cette raison ne peut que rejeter, comme spéculation futile d'une imagination exorbitante, toute possibilité pour une espèce de se transformer en son contraire.

Ce fut aussi Hegel qui introduisit cette idée de penser les choses par catégories, qui provoqua et provoque encore une si monstrueuse confusion dans les esprits. En dotant des peuples entiers de qualités et de caractéristiques déterminées – une démarche qui dans le meilleur des cas ne peut se confirmer que pour un seul individu, mais qui généralisée mène à des conclusions insensées –, il a ouvert la voie aux hallucinantes théories raciales modernes et aux évaluations collectives arrogantes d'une psychologie nationaliste, et fait apparaître cet esprit malveillant qui handicape la pensée et la détourne de son cours naturel. Tout ce que Hegel a pu écrire est aujourd'hui oublié depuis longtemps, mais sa méthode de fabrication collective de concepts hantent encore l'esprit des hommes et ne les entraîne que trop souvent à des affirmations hasardeuses et à des conclusions monstrueuses dont la plupart ne soupçonnent qu'à peine la portée.[3]

3. Dans sa brève et excellente étude *Race et politique*, Julius Goldstein a fait une remarque subtile : « La schématique inconsistante de sa pensée (celle de Hegel) gagne à l'ouest ces hommes – étrangement ce sont pour la plupart des étrangers – qui croient avoir trouvé dans la race la clé pour parvenir à la compréhension de l'histoire. Gobineau, Lapouge, Chamberlain, Woltmann sont fascinés par un hégélianisme touché des signes précurseurs du naturalisme. C'est de l'hégélianisme lorsque, à la place de l'esprit individuel, on fait appel à l'esprit de la race pour expliquer les créations de l'esprit. C'est de l'hégélianisme lorsque toute contingence est bannie de l'histoire et que le destin des nations est construit à partir d'idées préconçues sur ce qu'une race peut accomplir, ou ne pas accomplir. C'est de l'hégélianisme lorsque le

Hegel dotait chaque nation ayant joué un rôle au cours des événements historiques mondiaux d'un esprit particulier dont la tâche était d'exécuter les desseins de Dieu. Mais l'esprit de chaque peuple n'est lui-même « qu'une individualité dans le cours de l'histoire du monde » dont il doit accomplir les desseins supérieurs. Pour l'homme cependant il ne reste que peu de place dans le monde de l'esprit. Il n'existe qu'autant qu'il sert de moyen d'expression à un esprit collectif. Et, pour cela, son rôle lui est clairement prescrit :

> « Sa relation avec lui (l'esprit national) consiste à s'approprier cette substance essentielle pour qu'elle devienne sa manière de penser et de mettre en œuvre ses capacités afin de devenir quelque chose de valable. Car il trouve en l'existence de la nation un monde déjà ferme et achevé dans lequel il doit s'incorporer. En cela, son œuvre, l'esprit du peuple trouve son univers et se sent satisfait. » [4]

Puisque le point de vue de Hegel était que chaque nation a été créée par « l'Esprit du monde » pour être l'instrument devant servir à la réalisation de Ses mystérieux desseins, un esprit particulier habite cette nation, qui la prépare à une tâche préméditée, il s'ensuit qu'à chaque nation incombe une « mission historique particulière », qui prédétermine chacune de ses activités historiques ; cette mission est sa vocation, le destin qui lui a été réservé à elle seule et à aucune autre, et qu'il n'est pas en son pouvoir de changer.

Fichte avait essayé de trouver une explication à la « mission particulière des Allemands », qu'il prêchait, dans la nature particulière de leur histoire. Pour ce faire, il avait osé les assertions les plus extrêmes, qui sont discréditées depuis longtemps. Mais au moins avait-il essayé de donner à cette prétendue mission des justifications rationnelles. Alors que d'après Hegel cette mission de la nation ne résulte aucunement de son histoire ; au contraire la mission qui lui a été confiée par l'Esprit du monde constitue le contenu de son histoire ; et tout cela doit advenir afin que l'Esprit « parvienne à la conscience de lui-même ».

Ainsi Hegel devint-il, pour l'époque moderne, le créateur de cette théorie aveugle de la destinée dont les défenseurs voient dans chaque événement de l'histoire une « nécessité historique », et dans chaque finalité conçue par l'homme une « mission historique ». Hegel est toujours d'actualité en ce sens que même aujourd'hui on parle encore tout à fait sérieusement de la mission historique d'une race, d'une nation ou d'une classe sociale, sans avoir la plupart du temps la moindre idée que ce funeste concept, qui est une telle entrave pour l'activité humaine, résulte du mode de pensée de Hegel.

Et pourtant ce n'est là que l'expression d'une croyance aveugle qui n'a aucun rapport avec la réalité de la vie, et dont les implications ne reposent sur aucune preuve. Tout ce discours sur le « cours obligé des événements historiques » et des « nécessités historiques » conditionnant la vie sociale – des formules vides répétées à satiété par les adeptes du marxisme –, qu'est-ce d'autre qu'une nouvelle croyance à la fatalité issue du royaume des esprits de Hegel, si ce n'est qu'en ce qui les concerne « les conditions de production » ont repris le rôle de « l'Esprit absolu » ? Et pourtant la vie nous montre à chaque instant que ces nécessités historiques ne perdurent qu'aussi longtemps que les hommes s'en accommodent ou ne s'y opposent pas. En fait, dans l'histoire, il n'existe aucun devenir obligatoire, mais seulement des situations que l'on supporte ou qui se réduisent à néant aussitôt que les hommes en perçoivent les causes et se révoltent contre elles.

La célèbre formule de Hegel : « Ce qui est rationnel est réel, ce qui est réel est rationnel » – parole dont aucune finasserie dialectique n'a pu saisir le sens véritable – est devenue justement pour cela même le leitmotiv de toute la Réaction, parce qu'elle élève au rang de principe l'acceptation des conditions données et essaie de justifier toute bassesse, toute situation inhumaine par l'inaltérabilité de l'« historiquement nécessaire ». En particulier, les dirigeants du socialisme allemand ne font qu'imiter ces petits jeux de Hegel lorsqu'ils tendent, comme ils l'ont toujours fait jusqu'à aujourd'hui, à n'apercevoir dans chaque mal social qu'une conséquence de l'ordre économique capitaliste que l'on doit supporter bon gré mal gré, jusqu'à ce que les temps soient mûrs pour son changement, ou que, selon Hegel, la thèse se soit changée en antithèse. Sur quoi d'autre repose cette conception, si ce n'est sur le fatalisme de Hegel traduit en termes économiques ? On s'accommode des conditions données et l'on ne se rend pas compte que l'on est en train de tuer l'esprit de révolte contre les injustices.

---

germanisme et le sémitisme sont comparés l'un à l'autre dans une logique d'exclusion et que toutes les relations vivantes existant plus profondément entre eux sont nées par de sèches formules rationalistes. Et, finalement, c'est de l'hégélianisme lorsque le cours passé et futur de l'histoire est expliqué exclusivement à partir d'un unique facteur déterminant, la race, sans tenir compte de la diversité des forces à l'œuvre aux différentes époques. »

4. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Conférences sur la philosophie de l'histoire).

Kant avait posé comme principe de morale sociale la soumission inconditionnelle du sujet au pouvoir de l'État. Pour Fichte, le droit émanait de l'État ; et il voulait livrer la jeunesse dans son entier à ce dernier pour qu'enfin il soit donné aux Allemands d'être « des Allemands au vrai sens du terme, à savoir des citoyens de l'État ». Mais Hegel célébrait l'État comme une fin en soi, comme « la réalité de l'Idée morale », comme « Dieu sur la terre ». Personne n'avait rendu un tel culte à l'État, personne n'avait inculquer aussi profondément aux hommes l'esprit de servitude volontaire. Il pensait l'État comme un principe religieux, et il mettait sur un même rang les révélations du Nouveau Testament et les idées de droit mises en formules magiques par l'État. « Car on saura maintenant que ce qui est déclaré moral et juste par l'État est également divin et ordonné par Dieu et que, jugé d'après son contenu, il n'existe rien de plus élevé et de plus sacré. »

À diverses reprises, Hegel a signalé qu'il devait sa conception de l'État aux anciens, et plus spécialement à Platon. Mais ce qu'il avait réellement à l'esprit c'était l'ancien État prussien, cet « avorton » qui essayait de compenser son manque d'intelligence par l'exercice des soldats dans les casernes et la stupidité de la bureaucratie. Rudolph Haym n'avait pas tort lorsqu'il remarquait sarcastiquement que « la belle statue de l'État antique avait reçu (de Hegel) un badigeon noir et blanc » (les couleurs du drapeau prussien). En fait, Hegel n'était que le philosophe de l'État du gouvernement prussien, dont il ne manquait jamais de justifier les plus graves méfaits. Son introduction à la *Philosophie du droit* est une défense fanatique de la misérable condition prussienne de l'époque et une excommunication lancée contre tous ceux qui oseraient changer quelque chose à la tradition ancienne. Ainsi, il s'est retourné, avec une sévérité ressemblant à une dénonciation publique, contre le professeur J.-F. Fries – qui était très populaire auprès de la jeunesse en raison de ses idées patriotiques libérales – parce que ce dernier, dans son essai *la Ligue allemande et la Constitution de l'État allemand*, avait osé soutenir que dans une communauté authentique « la vie venait d'en bas », du « soi-disant peuple » comme remarquait Hegel avec mépris. Une telle conception n'était naturellement à ces yeux qu'une haute trahison, une haute trahison commise envers « l'idée de l'État », qui seul peut conférer la vie au peuple et qui pour cette raison est au-dessus de toute critique ; et puisque l'État incorpore en lui-même « l'ensemble de la morale », il est lui-même « la morale en soi ». Lorsque Haym définit cette attaque de Hegel comme une « justification scientifique du système policier de Carlsbad et de la persécution des démagogues », ce n'était que trop juste. [5]

L'État prussien avait un attrait spécial pour Hegel parce qu'il croyait avoir trouvé en lui tous les caractères préalables nécessaires qui déterminent la nature de l'État en général. À l'instar de Maistre et de Bonald, les grands prophètes de la Réaction en France, Hegel percevait bien que toute autorité s'enracine dans la religion ; c'est pourquoi le but de toute sa vie fut de fondre le plus intimement possible l'État et la religion en une grande unité dont les différentes parties adhéraient organiquement les unes aux autres. Le catholicisme lui paraissait ne convenir que très peu pour cette tâche, et cela pour la raison très significative que cette religion laissait trop de marge à la conscience humaine. Dans la *Philosophie de l'histoire*, il dit ceci :

> « Dans l'Église catholique, par contre, la conscience peut très bien être opposée aux lois de l'État. Le régicide, la conspiration contre l'État et autres actes de ce genre sont souvent soutenus et accomplis par des prêtres. »

C'est là du pur Hegel. Et l'on comprend que son biographe, Rosenkranz, ait souligné qu'il avait l'ambition de devenir le Machiavel allemand. Il est dangereux pour l'État d'avoir des citoyens pourvus d'une conscience. Il a besoin d'hommes sans conscience, ou mieux encore d'hommes dont la conscience est parfaitement réglée sur la raison d'État et chez lesquels le sentiment de responsabilité personnelle a été remplacé par la volonté automatique d'agir dans l'intérêt de l'État.

Selon Hegel, seul le protestantisme convenait pour cette tâche, car c'était grâce à l'Église protestante que « la réconciliation de la religion et du droit avait été réalisée. Il n'existe aucune conscience sainte et religieuse qui soit séparée du droit séculier – ou complètement opposée ». Sur cette voie, le but était clairement défini : de la réconciliation de la religion avec le droit séculier à la déification de l'État, il n'y avait qu'un pas, que Hegel accomplit, pleinement conscient d'agir en toute logique.

5. Rudolph Haym, *Hegel und seine Zeit* (Hegel et son époque), Berlin, 1857.

> « C'est le dessein de Dieu pour le monde, qu'il y ait un État. Son fondement est le pouvoir de la raison s'exerçant en tant que volonté. Dans l'idée d'État, on ne doit pas envisager des États particuliers, des institutions particulières, mais plutôt l'Idée, que l'on doit considérer en elle-même. »

Malgré tout, ce grand prêtre de l'autorité à tout prix finit par écrire ceci, dans la dernière partie de la *Philosophie de l'histoire* : « Car l'histoire du monde n'est que le développement de l'idée de liberté. » Cependant, il ne parlait que de la liberté hégélienne qui ressemblait exactement à la fameuse réconciliation de la religion avec la loi. Pour apaiser les âmes simples, il ajoutait peu après ceci :

> « Mais la liberté objective, c'est-à-dire les lois de la liberté réelle, exige l'assujettissement de la volonté circonstancielle, car celle-ci en général n'est que de forme. Si la volonté objective en soi est rationnelle, le discernement de cette raison doit lui correspondre, alors la circonstance essentielle de la liberté subjective se trouve aussi présente. »

Le sens de ce passage est suffisamment obscur, comme tout ce que Hegel a écrit, mais, à la vérité il ne signifie rien d'autre que l'abdication de la volonté au nom de la liberté. La liberté, comme l'entendait généralement Hegel, n'était quand même qu'une conception policière. Involontairement on se souvient de ces paroles de Robespierre : « Un gouvernement révolutionnaire, c'est le despotisme de la liberté contre la tyrannie. » L'avocat d'Arras, qui allait au lit avec la « Raison » et se levait avec la « Vertu », aurait fait un excellent disciple de Hegel.

On a souvent attiré l'attention sur la critique sociale exercée par les jeunes hégéliens pour prouver qu'un tel courant de pensée ne pouvait provenir que d'une source révolutionnaire. Mais on pourrait rétorquer à cela, encore plus justement, que toute une légion de réactionnaires invétérés est issue de l'école de Hegel. On ne doit pas oublier non plus que c'est justement ce néo-hégélianisme qui a sauvé tout un ensemble de notions parfaitement réactionnaires et les a fait passer dans l'autre camp, où en partie elles foisonnent encore aujourd'hui. Ce jeu que Hegel pratiquait avec des mots creux, et dont il savait cacher le manque de contenu par une symbolique aussi prétentieuse qu'incompréhensible, a freiné artificiellement durant des siècles en Allemagne une attirance profonde pour la connaissance authentique ; il a incité plus d'un esprit doué à poursuivre les chimères d'une vaine spéculation au lieu d'approcher les réalités de la vie et de s'investir corps et âme dans la transformation de la société.

> « Je te dis ceci : celui qui spécule Est comme un animal entraîné par un esprit malin À tourner en rond sur la lande aride. Et la vaste prairie verdoie alentour… »

Lorsque Goethe a écrit ces vers, il aurait très bien pu penser au philosophe de l'État prussien Hegel, car en fait ce dernier a tourné en rond toute sa vie, entraîné par les esprits qu'il avait lui-même fait apparaître. Des hommes par milliers l'ont suivi comme le porte-flambeau de la connaissance, ne se doutant pas qu'il n'était qu'un feu follet hantant les marécages, et qu'il les attirait de plus en plus loin au royaume nébuleux d'une stérile métaphysique.

Sous la forme du marxisme, l'hégélianisme a agi sur le grand mouvement socialiste comme le mildiou sur de nouveaux semis. Il a brisé l'élan vital qui vibrait dans ces paroles de Saint-Simon : « Rappelle-toi, mon fils, qu'il faut de l'enthousiasme pour accomplir de grandes choses », tandis qu'il apprenait aux hommes à réduire l'ardeur de leurs aspirations pour les soumettre au rythme sans âme des lois qui prétendument président au devenir historique de l'humanité. Le fatalisme est le fossoyeur de tout désir ardent, de toute aspiration idéaliste, de toutes les forces débordantes qui cherchent à s'exprimer et luttent pour se transformer en activités créatrices, car il tue la confiance essentielle et la foi profonde en la justice d'une cause qui est en même temps la foi en son propre pouvoir. Lorsque Friedrich Engels se vantait ainsi : « Nous les socialistes allemands nous sommes fiers de ce que nous ne descendons pas seulement de Saint-Simon, Fourier et Owen, mais aussi de Kant, Fichte et Hegel. » Ce sont bien ces derniers qui donnèrent largement au socialisme allemand son caractère désespérément autoritaire. Il lui aurait été beaucoup plus profitable de s'inspirer de Lessing, de Herder et de Jean-Paul que de se mettre à l'école de Kant, Fichte et Hegel.

Être révolutionnaire, c'est affirmer son propre pouvoir pour obtenir par la force les changements sociaux. C'est du fatalisme que d'accepter les choses parce que l'on croit qu'elles ne peuvent pas être changées. Seul un fataliste au plus mauvais sens du terme pouvait dire : « Ce qui est rationnel est réel, ce qui est réel est

rationnel. » S'accommoder du monde tel qu'il est, c'est la démarche intellectuelle préalable à toute la Réaction ; car la Réaction ce n'est rien d'autre que de rester accroché à un principe ; Hegel était réactionnaire de la tête aux pieds. Tout sentiment libertaire lui était complètement étranger car il n'entrait pas dans le cadre étroit de ses concepts fatalistes. Il fut l'avocat sévère et implacable d'un principe d'autorité dépourvu d'âme, pire que Bonald et Maistre, car eux voyaient dans la seule personne du monarque l'incarnation vivante de toute souveraineté, alors que Hegel fabriquait une machine qui broie les hommes dans ses rouages et s'alimente de leur sueur et de leur sang, réceptacle de toute morale, de « Dieu sur la terre ». Voilà son œuvre devant l'histoire.

XII. La démocratie et l'État-nation

Les relations entre l'État et la société. Peuple et nation. L'État, organisme d'une Église politique. La citoyenneté nationale, profession de foi politique. La démocratie, terreau de la conscience nationale moderne. Démocratie et nation selon Lassalle. Nation et nationalité. Les échos de la Révolution française en Allemagne. La situation sociale. La domination étrangère. L'effondrement de la Prusse. La montée du mouvement nationaliste. Arndt et Fichte. Scharnhorst et Gneisenau. Les efforts du baron von Stein. Les intrigues des hobereaux prussiens. Les promesses princières. Le rêve d'unité et les princes en Allemagne. Le jugement de Goethe sur lesdites guerres de libération.

Nous avons vu dans quelles circonstances est apparu l'État national jusqu'à ce que peu à peu il prenne ce caractère démocratique qui a donné naissance au concept moderne de « nation ». Ce n'est que lorsqu'on suit attentivement les multiples ramifications de cette considérable transformation de la société en Europe qu'on obtient une idée claire sur la véritable nature de la nation. La thèse ancienne qui attribuait l'apparition de l'État national à l'éveil de la conscience nationale dans le peuple n'est qu'une fable qui rendait bien service aux nationalistes, mais elle n'en est pas moins fausse pour autant. *La nation n'est pas la cause mais le résultat de l'État. C'est l'État qui crée la nation, et non la nation qui crée l'État.* De ce point de vue il existe entre le peuple et la nation la même différence qu'entre la société et l'État.

Dans la société chaque lien qui fait que des hommes se trouvent réunis sur la base de besoins communs et par entente mutuelle, ce lien se construit organiquement à partir de la base vers le haut pour garantir et protéger l'intérêt général. Même lorsque les institutions se sont peu à peu sclérosées, ou sont devenues rudimentaires, dans la plupart des cas on parvient encore à percevoir clairement quel était leur premier objectif. Alors que chaque organisation étatique est un mécanisme artificiel imposé d'en haut par n'importe quel détenteur de pouvoir n'ayant pas d'autre but que d'assurer et de défendre les intérêts d'une minorité de privilégiés.

Un peuple est le résultat naturel de liens sociaux. C'est un regroupement d'hommes qui se fait à partir d'une certaine similarité des conditions de vie extérieures, d'une communauté de langage et de dispositions particulières dépendant du climat et de l'environnement géographique. De cette manière apparaissent certains traits communs qui existent dans chaque membre de cette communauté et contribuent pour une grande part à son existence sociale. Ces affinités essentielles ne peuvent pas être suscitées artificiellement, pas plus qu'elles ne peuvent être arbitrairement détruites, ce qui reviendrait à effacer par la violence tout un peuple de la surface de la terre. Par contre une nation est toujours le produit artificiel de luttes pour le pouvoir politique, de même que le nationalisme n'a jamais été autre chose que la religion politique de l'État moderne. L'appartenance à une nation n'est pas, comme l'appartenance à un peuple, déterminée par des mobiles naturels profonds ; elle dépend toujours de considérations politiques, et elle est fondée sur la raison d'État derrière laquelle se cachent constamment les intérêts particuliers des minorités privilégiées. Une poignée de diplomates, qui ne sont que les hommes d'affaires représentant les castes et les classes privilégiées dans les instances internationales, décident souvent, tout à fait arbitrairement, de l'appartenance nationale de certains groupes d'hommes qui doivent se soumettre à cette injonction du pouvoir sans avoir été consultés, et parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement.

Des peuples, et des groupes de peuples, ont existé longtemps avant que l'État n'apparaisse ; ils existent encore et se déploient sans l'assistance de l'État, et ils ne sont gênés dans leur développement naturel que lorsqu'un pouvoir extérieur intervient par la violence dans leur existence et les force à adopter certaines formes qu'elle n'avait encore jamais connues. Cependant que la nation sans l'État est inconcevable ; elle est soudée à lui pour le meilleur et pour le pire et ne doit son existence qu'à sa présence. Par conséquent, la nature essentielle de la nation nous échappera toujours si nous essayons de la séparer de l'État et de lui attribuer une vie propre qu'elle n'a jamais possédée.

Un peuple vit toujours à l'intérieur de territoires assez étroits. Alors qu'une nation comprend en règle générale nombre de peuples et de peuplades que l'on a par des moyens plus ou moins violents enserrés dans le

cadre d'un État commun. En fait, il n'y a aucun État en Europe qui ne soit pas constitué de toute une série de peuples divers, qui à l'origine étaient séparés par leur ascendance et par leur langue, mais qui ont été assemblés par force en une nation uniquement en raison d'intérêts dynastiques, économiques ou politiques.

Même lorsque, sous l'influence de courants démocratiques, les aspirations à l'unité nationale furent soutenues par de grands mouvements populaires, comme ce fut le cas en Allemagne et en Italie, elles eurent toujours une origine réactionnaire qui ne pouvait mener à de bons résultats. L'activité révolutionnaire de Mazzini et de ses partisans pour la création d'un État unitaire national ne pouvait que gêner la libération sociale du peuple dont les propres objectifs furent masqués par l'idéologie nationaliste. Un abîme infranchissable sépare l'homme Mazzini du dictateur actuel de l'Italie. Mais l'évolution du système de pensée nationaliste, de la « théologie politique » de Mazzini, a conduit en droite ligne à l'État totalitaire fasciste de Mussolini.

Un regard sur les tout nouveaux États nationaux apparus à la suite de la Première Guerre mondiale nous révèle des faits sur lesquels nous ne pouvons nous méprendre. Ces mêmes nationalistes, qui avant la guerre n'arrêtaient pas de s'indigner contre les violences imposées par leurs oppresseurs étrangers, se révèlent, aujourd'hui qu'ils ont atteint leur but, les pires oppresseurs des minorités nationales vivant dans leurs pays, et leur infligent les mêmes méthodes brutales d'asservissement moral et légal contre lesquelles ils s'étaient battus à bon droit lorsqu'ils étaient encore eux-mêmes les opprimés. Cela devrait montrer, même aux plus aveugles, qu'une vie commune harmonieuse des peuples, dans le cadre des systèmes étatiques actuels, est tout à fait impossible. Mais ces peuples, qui au nom de la libération nationale se sont débarrassés d'une domination étrangère qu'ils haïssaient, n'ont rien gagné. Dans la plupart des cas, ils plient sous un nouveau joug qui est souvent beaucoup plus lourd que l'ancien. Les Polonais, les Hongrois, les Yougoslaves et les habitants des pays frontaliers entre l'Allemagne et la Russie en sont des exemples classiques.

La transformation de groupes humains en nations, c'est-à-dire en peuples ressortissant d'un État, n'a ouvert aucune nouvelle perspective en ce qui concerne le développement social de l'Europe. Elle a plutôt servi à construire l'un des plus solides remparts de la Réaction internationale, et elle est aujourd'hui l'entrave la plus dangereuse pour la libération sociale. Ce processus a morcelé la société européenne en groupes ennemis qui se confrontent toujours avec suspicion, et souvent avec haine ; et le nationalisme dans chaque pays veille avec les yeux d'Argus au maintien de cette situation morbide. Partout où les peuples tentent un rapprochement, les défenseurs du nationalisme jettent de l'huile sur le feu et aggravent les antagonismes nationaux. Car l'État nationaliste vit de ces antagonismes et devrait disparaître dès l'instant où il ne réussirait plus à maintenir ces séparations artificielles.

Le concept de l'État national repose donc sur un principe purement négatif derrière lequel cependant se cachent des objectifs très positifs. Car derrière tout ce qui est « national » se trouvent la volonté de puissance de petites minorités et les intérêts particuliers de castes et de classes privilégiées par l'État. Et ce sont elles qui en réalité déterminent la « volonté de la nation » ; car « les États en tant que tels n'ont pas d'objectifs » — comme le fait très justement remarquer Menger —, « seuls ceux qui détiennent le pouvoir en ont ». Mais, afin que la volonté de « quelques-uns » puisse devenir la volonté de tous, car c'est seulement ainsi qu'elle peut déployer toute son efficacité, tous les moyens intellectuels et moraux doivent être mis en œuvre pour l'ancrer dans la conscience religieuse de la masse et la transformer en objet de culte. Cependant la véritable force d'une foi réside dans le fait que ses prêtres déterminent le plus nettement possible les limites qui séparent les croyants orthodoxes des fidèles pratiquant d'autres religions. Sans la scélératesse de Satan cela irait plutôt mal du côté de la grandeur de Dieu. *Les États nationaux sont des organisations d'Églises politiques, la prétendue conscience nationale, qui n'est pas innée chez l'homme mais qui lui est inculquée, est une notion religieuse ; on est allemand, français ou italien, comme on est catholique, protestant ou juif.*

Avec la propagation des idées démocratiques en Europe commence la montée des nationalismes dans les divers pays. C'est avant tout avec la naissance de l'État, qui assure au citoyen, du moins en théorie, le droit constitutionnel de prendre part à la vie politique du pays et au choix de son gouvernement, que la conscience nationale a pu s'enraciner dans les masses ; et que la conviction a pu être inculquée à l'individu d'être un membre de cette grande communauté politique de la nation, avec laquelle il est inséparablement lié et qui donne à son existence personnelle un but et un contenu. Dans la période prédémocratique une telle conviction ne pouvait

s'implanter que dans un cercle restreint de classes privilégiées, alors qu'elle ne devait pas toucher la grande majorité de la population. À juste titre Lassalle remarque :

> « Le principe des nationalités libres et indépendantes est la base et la source, la mère et la racine du principe de démocratie en général. La démocratie ne peut pas fouler au pied le principe des nationalités sans lever une main suicidaire contre sa propre existence, sans se priver du support de toute justification théorique et sans se trahir fondamentalement elle-même. Nous le répétons, le principe de démocratie se fonde et prend vie dans le principe des libres nationalités. Sans cela, elle ne repose que sur du vent. » [1]

Sur ce point aussi la démocratie diffère du libéralisme, dont la vision embrasse l'humanité comme un tout, ou du moins cette partie de l'humanité qui appartient au champ culturel européo-américain et qui s'est développée dans des conditions sociales comparables. Parce que le libéralisme, dans sa manière de considérer les choses, part de l'individu et juge donc l'environnement social selon que ses institutions sont utiles ou nuisibles à l'homme, les délimitations nationales ne jouent qu'un rôle secondaire pour ses adeptes, si bien qu'avec Thomas Paine ils peuvent s'exclamer : « Le monde est ma patrie ! Les hommes sont mes frères ! » Alors que la démocratie, qui reposait elle-même sur une notion collective de volonté commune, s'apparentait par nature davantage au concept de nation et en faisait la représentante de cette volonté commune.

La démocratie a non seulement ranimé « l'esprit national », mais elle a aussi défini le concept d'État national avec plus d'acuité qu'il n'aurait été possible de le faire sous le règne de l'absolutisme. Sous l'ancienne monarchie, toute considération politique se faisait sous le signe des intérêts dynastiques. Certes, ses représentants, comme nous le montre clairement l'histoire de France, s'efforçaient constamment d'assembler toujours plus solidement les forces nationales et de placer l'ensemble de l'administration du pays sous une direction centrale, mais ce faisant ils gardaient toujours en vue les intérêts de la dynastie, même lorsqu'ils trouvaient préférable de dissimuler leurs véritables desseins.

Avec le commencement de la période démocratique, toutes les hypothèses dynastiques disparaissent, et la nation en tant que telle devient le point focal de tous les événements politiques. Et, par là, l'État lui-même trouve une nouvelle expression. Surtout, il devient maintenant un État réellement national du fait qu'il inclut politiquement tous les habitants d'un pays en tant que membres ayant des droits égaux à l'intérieur d'un tout où ils se trouvent très solidement unis.

Imbus des principes d'une égalité politique abstraite, les tenants du nationalisme démocratique établissaient une distinction entre nation et nationalité. Pour eux, la nation était un groupe politique, uni par une langue et une culture commune, qui s'était rassemblé en une entité d'État indépendante. Mais ils considéraient que les nationalités étaient ces groupes ethniques soumis à une domination d'un État étranger et qui s'efforçaient de retrouver leur indépendance politique et nationale. Le nationalisme démocratique voyait dans les luttes des nationalités opprimées qui essayaient de reformer leurs nations un droit inviolable, et ils agissaient dans cet esprit. Et comme l'individu en tant que citoyen d'une nation, dans son propre pays, devait jouir sans entrave des droits et des libertés garantis par la Constitution, la nation, considérée comme un tout avec sa propre existence, ne devait pas non plus subir de domination étrangère, et dans son indépendance politique être l'égale des autres nations.

Sans aucun doute, ces aspirations reposaient sur un principe équitable, la théorie de l'égalité des droits de toutes les nations et de toutes les nationalités sans considération de leur importance politique ou sociale. Mais c'est justement en cela que, peu après les débuts, il s'avéra qu'une telle égalité des droits ne pourrait jamais être mise en harmonie avec les ambitions politiques de l'État. Plus les détenteurs de pouvoir dans les différents États européens s'aperçurent qu'ils ne pourraient pas empêcher les idées démocratiques de gagner leur pays, plus il leur devint clair que sous le couvert de ce principe de nationalité ils pouvaient faire progresser leurs propres intérêts. Déjà Napoléon, qui en raison de ses origines était moins tracassé par de faux préjugés que les représentants légitimes de la couronne, compris parfaitement comment utiliser le principe des nationalités pour réaliser ses desseins secrets. Ainsi, depuis Schönbrunn, en 1809, lança-t-il son célèbre Appel aux Hongrois par

1. Ferdinand Lassalle, *Der italienische Krieg und die Aufgabe Preussens* (La Guerre italienne et la mission de la Prusse).

lequel ils les encourageait à se débarrasser du joug autrichien : « Je n'attends rien de vous, disait le message impérial, je ne souhaite que vous voir une nation libre et indépendante. »

On sait ce que signifiait ce désintéressement. Napoléon avait autant d'indifférence pour l'indépendance nationale des Hongrois qu'il en avait au fond de son cœur pour les Français qui malgré son origine étrangère avaient fait de lui leur héros national. Ce qui lui tenait vraiment à cœur c'étaient ses objectifs politiques. Pour les réaliser, il jouait avec les Italiens, les Illyriens, les Polonais et les Hongrois la même comédie qu'il avait jouée avec la « grande nation » durant quatorze ans. Napoléon avait clairement saisi l'importance du principe de nationalité pour ses propres projets politiques ; c'est ce qui ressort de l'un de ses propos que nous a rapporté un de ses compagnons à Sainte-Hélène : il n'en finissait pas de se demander pourquoi, parmi les princes allemands, il ne s'en était jamais trouvé un seul qui ait eu assez de courage pour utiliser l'idée d'unité nationale allemande, largement répandue dans le peuple, comme prétexte pour rassembler toutes les peuplades allemandes sous une seule dynastie.

Depuis lors, le principe des nationalités a pris une place importante dans la politique européenne. Ainsi, après les guerres napoléoniennes, l'Angleterre a soutenu par principe le droit des peuples opprimés sur le continent avec l'unique raison de créer des difficultés pour la diplomatie continentale, ce qui ne pouvait avoir que des avantages pour l'essor politique et économique de l'Angleterre. Pour autant, les diplomates anglais ne pensèrent pas un seul instant à accorder ces mêmes droits aux Irlandais. Lord Palmerston avait pratiqué toute sa politique extérieure selon cette méthode ; cependant, il n'est jamais venu à l'esprit de ce rusé homme d'État anglais de secourir les nationalités opprimées lorsqu'elles avaient le plus besoin de son assistance. Bien plus, l'âme parfaitement tranquille, il regarda leurs tentatives de libération expirer sous les griffes de la Sainte Alliance.

Napoléon III poursuivit la même politique pleine de stratagèmes, en prétendant être le défenseur des nationalités opprimées, alors qu'il n'avait en vue que les intérêts de sa propre dynastie. Son rôle concernant le mouvement de libération en Italie, qui eut pour résultat l'annexion de Nice et de la Savoie par la France, en est une preuve convaincante.

Charles Albert de Sardaigne soutint de tout son poids le mouvement pour l'unité nationale de l'Italie, car il avait prévu les avantages qui pouvaient en revenir à sa dynastie. Mazzini et Garibaldi, les deux irréductibles partisans du nationalisme révolutionnaire, durent par la suite se contenter de regarder de loin comment le successeur du Sarde récoltait les fruits du labeur de toute leur vie, et devenait le roi de toute l'Italie unifiée à laquelle ils avaient pensé jadis comme à une république démocratique.

Qu'en France le sentiment national se soit enraciné si rapidement durant la Révolution, et qu'il ait pris un tel essor, s'explique principalement par le fait que la Révolution avait creusé un très large fossé entre les Français et la vieille Europe, un fossé que les guerres continuelles devaient élargir encore plus. Malgré cela, les esprits les plus éminents et les plus valables dans tous les pays saluèrent avec un enthousiasme sans mélange la Déclaration des droits de l'homme, croyant fermement que dès lors commençait l'ère de la liberté et de la justice en Europe. Et il arriva même que bien des hommes, qui par la suite devaient s'engager à fond pour enflammer en Allemagne la révolte contre la domination étrangère de Napoléon, saluèrent la Révolution avec une joie profonde. Fichte, Görres, Hardenberg,

Schleiermacher, Benzenburg et bien d'autres furent tout d'abord sous le charme des idées révolutionnaires émanant de France. Ce fut justement l'amer désappointement de leur profond désir de liberté qui incitèrent des hommes comme Jean-Paul, Beethoven et bien d'autres, qui avaient été tout d'abord de fervents admirateurs du général Bonaparte, en qui ils voyaient l'instrument d'une prochaine transformation sociale de toute l'Europe, à se détourner de lui après qu'il se fut imposé comme empereur et eut commencé à dévoiler de plus en plus clairement les intentions du conquérant.

On comprend tout de suite cet enthousiasme sans limites des esprits éminents, en Allemagne, à l'égard des Français, lorsqu'on considère les conditions politiques et sociales désespérées dont se composait la réalité allemande à la veille de la Révolution française. L'Empire allemand n'était alors qu'une masse informe de pays pourrissant dans leurs propres immondices, et dont les castes et classes dominantes n'étaient plus capables d'aucun véritable sursaut, et qui s'agrippaient d'autant plus fermement aux anciennes institutions. Les terribles

malheurs de la guerre de Trente Ans, dont les campagnes militaires de Frédéric II ouvraient à nouveau les plaies à peine refermées, avaient marqué indéniablement la population de cet infortuné pays.

> « La durée d'une génération remplie de souffrances indicibles, dit Treitschke dans son *Histoire de l'Allemagne*, avait brisé le courage des citoyens et habitué le petit à ramper devant les puissants. Notre langue pleine de franchise apprit à s'étioler dans une soumission abjecte, et se construisit un vocabulaire surabondant en tournures tarabiscotées et serviles dont elle ne s'est pas encore entièrement débarrassée aujourd'hui. »

Au commencement de la Révolution, les deux tiers de la population vivaient en état de servitude dans une misère indescrutable. Le pays gémissait sous le joug d'innombrables petits despotes locaux, dont l'égoïsme impitoyable n'hésitait pas à livrer leurs propres sujets à des puissances étrangères comme chair à canon afin de remplir, avec le prix du sang payé pour la vie de ces miséreux, leurs caisses toujours vides. Tous les historiens clairvoyants s'accordent à penser qu'aucune délivrance ne pouvait venir de l'intérieur pour ce malheureux pays. Même un ennemi des Français aussi farouche qu'Ernst Moritz Arndt ne pouvait s'abstenir de penser ainsi.

C'est pourquoi, au début, l'invasion française apparut comme un orage purificateur, car les armées françaises apportaient en Allemagne un esprit révolutionnaire, et éveillaient dans le cœur de ses habitants un sentiment de la dignité humaine qu'ils n'avaient encore jamais connu. La propagation des idées révolutionnaires au-delà de ses frontières était l'arme la plus redoutable de la République française dans son combat désespéré contre l'absolutisme en Europe car son intention était avant tout de séparer la cause du peuple de celle des princes. Même Napoléon ne pensa jamais un seul instant à abandonner cette arme inappréciable ; c'est pourquoi partout où ses étendards victorieux flottèrent sur des pays étrangers il introduisit de vastes réformes pour s'attacher les habitants des territoires occupés.

La paix de Lunéville, en 1801, avait forcé l'empereur allemand à reconnaître le Rhin comme frontière entre l'Allemagne et la France. Selon les clauses de ce traité, les puissances temporelles régnant sur la rive gauche du Rhin devaient être dédommagées par l'attribution de domaines à l'intérieur de l'Empire. Ainsi commença ce marchandage honteux des princes allemands avec « l'ennemi héréditaire » pour essayer de décrocher chaque lambeau de terre l'un aux dépens des autres, et tous ensemble aux dépens du peuple. « Les nobles parmi les nobles de la nation » geignaient comme des caniches bien dressés devant Napoléon et ses ministres pour être considérés au mieux dans le partage proposé. L'histoire ne montre que très peu d'exemples d'un pareil avilissement du caractère. Le baron von Stein dit à bon droit à l'impératrice de Russie, entourée de sa cour, que la détérioration de l'Allemagne avait eu pour cause la conduite lamentable de ses princes. Stein n'était sûrement pas un révolutionnaire, mais c'était un homme intègre qui avait le courage d'exprimer tout haut une vérité que tout le monde connaissait sans en parler. Cependant que le patriote allemand Ernst Moritz Arndt écrivait avec une amertume méprisante :

> « Ceux qui pouvaient aider se retirèrent, les autres furent écrasés ; ainsi, la ligue des puissants se mit du côté de l'ennemi, et aucun opprobre public ne marqua ceux qui ainsi se déshonoraient et qui plus est se posaient en libérateurs, eux qui mirent lâchement à l'encan leur honneur et celui des autres. On marchanda la paix ; des princes allemands, il fut beaucoup parlé, du peuple allemand jamais… Jamais les princes allemands en tant que parti séparé n'avaient été aussi éloignés de la nation – et même opposés à elle. Ils ne rougissaient pas sous le regard d'un peuple fort, probe et intrépide, qu'ils laissaient traiter en vaincu pour pouvoir participer au pillage… L'injustice naît de l'injustice, la violence de la violence, et la honte de la honte et, comme l'empire des Mongols, l'Europe tombera en ruine. Ainsi vous vous comportiez, ainsi vous vous comportez maintenant comme des épiciers non comme des princes, comme des juifs avec leurs sacs de pièces d'or, non comme des juges avec la balance, non comme des généraux avec l'épée. » [2]

Après la bataille d'Austerlitz (1805) et la création de la Confédération du Rhin, il ne restait plus à François II qu'à déclarer la dissolution de l'Empire ; qui en fait n'existait plus vraiment depuis longtemps. Seize des princes allemands s'étaient placés sous le protectorat de Napoléon et avaient été largement récompensés pour

2. E. M. Arndt, *Der Geist der Zeit* (L'esprit du temps), première partie, chapitre VII.

cet exercice exemplaire de patriotisme. Mais, lorsque des historiens patriotes expliquent qu'après cet acte manifeste de trahison envers la nation la monarchie prussienne restait le dernier rempart des différents peuples allemands contre la domination des Français, c'est une falsification délibérée des faits historiques. La Prusse était intérieurement aussi contaminée et moralement dissolue que toutes les autres parties de l'Empire. La débâcle de 1806, la terrible défaite des armées prussiennes à Iéna et à Auerstedt, la reddition ignominieuse des forteresses aux Français, sans que la noblesse qui en avait le commandement ait sérieusement essayé de les défendre, la fuite du roi jusqu'à la frontière russe et les machinations désordonnées des junkers prussiens – qui au milieu de cette horrible catastrophe ne pensaient qu'à préserver leurs misérables privilèges – caractérisent suffisamment les conditions qui prévalaient à l'époque en Prusse. Toute la calamiteuse histoire des relations entre les « éminents alliés », Russie, Autriche et Prusse, qui chacun à son tour et dans le dos les uns des autres agissaient pour ou contre Napoléon, est un véritable sabbat de basse couardise et de méprisables trahisons d'une ampleur rarement égalée dans l'histoire.

Seule une petite minorité d'hommes intègres, dont le patriotisme n'était pas que de façade, ranimaient dans le pays la résistance nationale grâce à leurs sociétés secrètes et à une propagande ouverte, ce qui leur devint d'autant plus facile que la domination militaire de Napoléon pesait de plus en plus lourdement sur la population des pays exploités, dont les fils étaient maintenant obligés de combler les brèches ouvertes par les guerres dans les armées françaises. Ni la monarchie prussienne ni la caste des junkers prussiens n'étaient à la hauteur de cette tâche. Au contraire, elles s'opposaient à toute tentative sérieuse pouvant mettre en danger leurs privilèges et traitaient des hommes tels que Stein, Gneisenau, Scharnhorst, Fichte, Arndt, Jahn et même Blücher avec une méfiance non dissimulée. Et ce n'est que lorsqu'elles y étaient contraintes qu'elles cédaient à l'urgence de leurs sollicitations pour agir dans leur dos à l'occasion suivante. L'attitude inconsistante de Frédéric Guillaume III envers Stein et les lâches cabales de la Prusse officielle pour contrarier sans arrêt les efforts des patriotes allemands en disent long. La monarchie prussienne ne fait ainsi pas exception dans cette triste saga des princes allemands ; et Seume n'avait pas tort lorsqu'il écrivait :

> « Ce que l'on pourrait espérer de la nation et pour la nation, les princes et les nobles le détruisent à coup sûr pour sauver leurs privilèges insensés. Les meilleurs satrapes de Bonaparte sont dorénavant les princes et les nobles allemands… Nous sommes maintenant, comme Cicéron, réellement arrivés au point de ne plus savoir de qui, de nos amis ou de nos ennemis, nous devons souhaiter la victoire. Ici, il y a des fouets, là des scorpions. »

Et cependant les hommes qui travaillèrent à l'éveil du sentiment national en Allemagne, et qui prirent une part importante aux prétendues « guerres de libération », n'étaient pas du tout des révolutionnaires bien qu'ils fussent fréquemment discrédités par les junkers prussiens sous le terme de « jacobins ». Presque tous étaient intrinsèquement fidèles à la royauté et totalement insensibles aux idées porteuses de véritable liberté. Mais ils avaient compris une chose : si l'on voulait former une nation à partir de serfs totalement dépourvus de droits, et de sujets héréditaires, et soulever les grandes masses du peuple contre la domination étrangère, on devait avant tout commencer par abolir les privilèges révoltants de la noblesse et accorder à l'homme du peuple des droits civils qui lui avaient été jusqu'alors déniés. Scharnhorst disait :

> « On doit insuffler à la nation un sentiment d'indépendance. On doit lui donner une chance de se connaître elle-même, de s'intéresser à elle-même. Alors seulement elle se respectera elle-même et saura forcer les autres au respect. Travailler en ce sens, c'est tout ce que nous pouvons faire. Briser l'entrave des préjugés, guider la renaissance et la protéger sans jamais s'opposer à son libre développement, le but de notre action se limite à cela. »

En ce sens, Gneisenau dans son Mémoire de 1807, comme Cicéron, expliquait qu'on ne pouvait penser à un nouvel équilibre en Europe que si l'on était résolu à devenir les émules des Français, et à libérer toutes les forces naturelles de la nation grâce à une Constitution et à l'égalité des droits pour tous.

> « Si tous les autres États veulent rétablir cet équilibre, ils doivent rouvrir les mêmes sources de secours et les utiliser pour eux-mêmes. Ils doivent s'approprier les résultats de la Révolution et gagner ainsi le double avantage de pouvoir opposer toute leur propre force nationale à une force

étrangère, et d'échapper aux dangers d'une révolution, qui pour eux ne sont pas encore écartés, pour la simple raison qu'ils n'ont pas voulu prévenir un changement violent par un changement volontaire. »

Hardenberg, qui lors de la paix de Tilsit fut écarté du pouvoir par Frédéric Guillaume, est encore plus clair. Dans son *Mémoire sur la réorganisation de l'État prussien* du 12 septembre 1807 il déclare :

« L'illusion que l'on peut lutter le plus sûrement contre la révolution en s'accrochant fermement aux anciennes institutions, et en traquant sévèrement les principes qu'elle fait valoir, a particulièrement contribué à promouvoir la révolution, et à lui donner une extension toujours plus large. La force de ces principes est si grande, et ils sont si généralement acceptés et répandus, que l'État qui ne les adopte pas va au-devant de sa destruction, ou sera obligé de les accepter par la force. » Et il conclut ainsi : « Des principes démocratiques à l'intérieur d'un gouvernement monarchique : c'est la forme qui me paraît le mieux convenir à l'esprit du temps actuel. »

Telles étaient les idées alors répandues dans le milieu des patriotes allemands. Même Arndt, auquel on ne peut sûrement pas reprocher d'avoir eu de la sympathie pour la France, dut comprendre que la Grande Révolution était un événement d'importance européenne, et il en vint à cette conclusion : « Tous les États qui ne sont pas encore des démocraties deviendront d'un siècle à l'autre plus démocratiques. »

Même le baron von Stein, un esprit totalement conservateur et adversaire déclaré de tout mouvement révolutionnaire, ne put s'empêcher de voir qu'une renaissance de l'État et la libération du joug étranger n'étaient possibles que si l'on se décidait à abroger le servage et à instituer une assemblée nationale. Néanmoins, Stein s'empressa d'ajouter prudemment dans son *Testament politique*, écrit avec l'aide de Schön :

« Le droit et le pouvoir de notre roi furent toujours sacrés pour moi et doivent le rester pour nous. Mais, afin que de l'action de ce droit et de ce pouvoir illimité puisse émaner le bien qui leur est inhérent, il me semble nécessaire de donner au pouvoir supérieur le moyen d'apprendre à connaître les désirs du peuple et de donner vie à ses aspirations. »

Ces idées n'étaient sûrement pas révolutionnaires ; pourtant Stein rencontra les plus grandes difficultés lorsqu'il voulut instaurer même la plus modeste des réformes. Ce furent justement « les plus nobles de la nation » qui n'arrêtèrent pas de l'attaquer dans le dos et n'hésitèrent même pas à trahir leur pays pour faire échouer les plans de réformes qu'il faisait pour sa patrie. En fait, le célèbre *Édit d'émancipation* de 1807 abolissait bien le servage, mais, comme ses auteurs n'osaient pas du tout toucher à la propriété terrienne aux mains des junkers, ceux qui étaient précédemment des serfs devinrent les esclaves salariés des grands propriétaires, et purent à tout moment être chassés de leur motte de terre par les maîtres s'ils ne se soumettaient pas sans condition à leur volonté.

Même le *Regulierungsdict* (édit de régulation) de 1811, promulgué par Hardenberg, eut principalement pour but d'inciter la population rurale à la résistance contre les Français. En offrant aux anciens serfs la perspective d'une réforme du droit de propriété qui les mettrait en situation de devenir propriétaires de leur sol, on essaya de leur donner une plus grande envie de se battre contre la domination étrangère. Mais, lorsque les Français eurent évacué le pays, le gouvernement ne tint pas ses promesses et abandonna honteusement la population des campagnes à la misère et à la merci des junkers.

Ce fut la pression des circonstances qui incita les princes allemands à faire à leurs sujets toutes sortes de belles promesses et à leur laisser espérer une Constitution dont leur citoyenneté naissante attendait des merveilles. On avait fini par comprendre que seule une « guerre du peuple » pourrait libérer l'Allemagne de la domination française, quelle que fût par ailleurs l'opposition de l'Autriche à cette idée. Les événements d'Espagne n'étaient que trop révélateurs. Ainsi, les nobles seigneurs découvrirent soudain combien ils aimaient le peuple et comprirent, obéissant à la nécessité et non à leur inclination, que le soulèvement des masses était l'ultime moyen pouvant fournir un appui à leurs trônes vacillants.

Dans l'Appel de Kalisch, le tsar de Russie apparut comme le sûr garant de l'avènement d'une Allemagne libre et unifiée, et le roi de Prusse promit une Constitution à ses fidèles sujets. Sur les larges masses du peuple, qui végétaient dans la stupidité intellectuelle, même ces promesses n'auraient fait aucune impression particulière,

mais les bourgeois, et particulièrement les jeunes, furent pris d'un enthousiasme patriotique et rêvèrent d'une résurrection de Barberousse et de la reconstruction de l'ancien empire dans toute sa gloire et sa puissance.

Malgré tout cela, Frédéric Guillaume hésitait toujours et cherchait à se protéger des deux côtés. Même lorsque l'hiver russe et l'incendie de Moscou eurent anéanti l'armée gigantesque de Napoléon et l'eurent ramenée en une retraite désespérée vers la France, le roi n'arriva pas encore à prendre une décision ; car les intérêts de la dynastie prussienne lui tenaient plus à cœur qu'une nébuleuse Allemagne, que ni lui ni ses junkers d'au-delà de l'Elbe ne percevaient nullement. Ce ne fut que sous la pression toujours plus forte de la passion patriotique qu'il se décida enfin à la guerre car en réalité il ne lui restait pas d'autre issue.

Quelle était l'opinion des patriotes à cette époque, une curieuse lettre de Blücher à Scharnhorst, datée du 5 janvier 1813, nous en donne une idée ; entre autres on y lit ceci :

> « Maintenant le moment est revenu de ce que j'avais déjà conseillé en l'an IX [1809], notamment appeler la nation tout entière aux armes et, si les princes ne veulent pas et s'y opposent, les chasser hors du pays en même temps que Bonaparte : car non seulement la Prusse mais toute la patrie allemande doit être ressuscitée et la nation reconstruite. »

Mais ce qui advint fut tout autre que ce que les patriotes partisans de l'unité allemande avaient imaginé. Toutes les promesses des grands s'évanouirent en fumée aussitôt que Napoléon fut battu et que le danger d'une nouvelle invasion fut écarté. Au lieu d'une Constitution, on eut la Sainte Alliance, au lieu de la liberté civile espérée les « décrets de Carlsbad » et la persécution des « démagogues ». Cet avorton de *Deutsches Bund* (ligue allemande) – Jahn la qualifiait de *Deutschen Bunt* (le fourre-tout allemand) – devait servir de succédané à l'unité de l'Empire à laquelle on avait aspiré. L'idée d'unification fut bannie du gouvernement. Metternich exprima même l'opinion « qu'il n'y avait pas d'idée plus condamnable que de vouloir réunir les peuples allemands en Une Allemagne », et la commission d'enquête de Mayence fut particulièrement sévère avec Jahn parce qu'il avait le premier défendu « la plus dangereuse des doctrines, celle de l'unification de l'Allemagne », ce qui, soit dit en passant, n'était pas tout à fait vrai.

Les *Discours à la nation allemande* de Fichte furent interdits, les grands patriotes furent livrés aux acolytes de la Réaction. Arndt fut passé en conseil de discipline et inculpé ; Schleiermacher ne put prêcher que supervisé par la police, Jahn fut enchaîné et traîné en prison – et même après son acquittement il fut encore des années durant privé de sa liberté. Görres, qui dans son *Rheinischen Merkur*, le Mercure rhénan qualifié par Napoléon de « cinquième pouvoir », avait tellement contribué à la révolte nationale contre les Français qu'il dut prendre la fuite et chercher refuge au pays de « l'ennemi héréditaire » contre les sbires de la Réaction prussienne. Gneisenau démissionna. Boyen, Humboldt et d'autres en firent autant. Les corporations d'étudiants furent dissoutes, les universités placées sous la tutelle morale de la police.

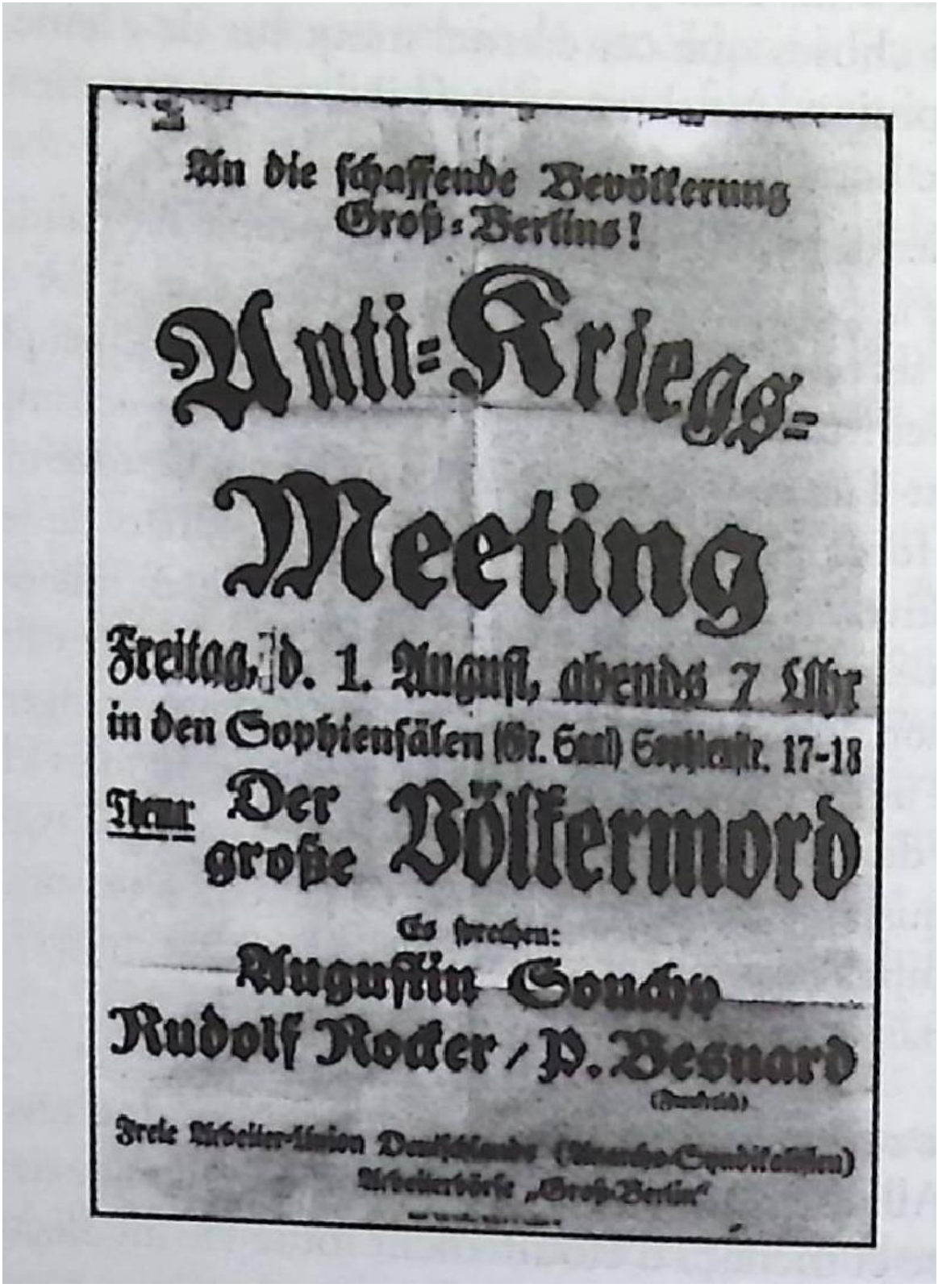
Jamais un peuple ne fut aussi honteusement et totalement grugé et privé des fruits de sa victoire. Cependant, on ne doit pas oublier que ce n'était qu'une petite minorité qui avait placé de si grands espoirs dans le rejet de la domination étrangère, et avait véritablement cru que le temps serait désormais venu de l'unification de l'Allemagne sous les auspices de la liberté civile. Les masses furent comme toujours entraînées de force dans lesdites « guerres de libération » et suivirent, avec l'obéissance due, les ordres de leurs princes héréditaires. On ne peut pas expliquer autrement la soumission sans résistance de la population au régime de terreur réactionnaire qui s'installait. Heine avait tout à fait raison lorsqu'il écrivait dans ses articles sur l'« École romantique » :

> « Lorsque Dieu, la neige et les Cosaques eurent détruit la plupart des forces de Napoléon, nous reçûmes, nous les Allemands, l'ordre au niveau le plus élevé de nous délivrer du joug étranger, et nous fûmes enflammés de colère virile contre cette servitude si longtemps endurée, et enthousiasmés par les bonnes mélodies et les méchants vers des chansons de Körner, nous avons combattu et retrouvé notre liberté ; car nous faisons tout ce que nos princes nous commandent de faire. »

Et Goethe, qui avait été témoin des guerres de libération et qui allait plus au fond des choses que cet éternel moqueur de Heine, avait sur ce point la même opinion. Ainsi remarquait-il dans un entretien avec Luden, après la sanglante bataille de Leipzig :

> « Vous parlez de l'éveil et de l'ascension du peuple allemand, et pensez que ce peuple ne se laissera pas arracher ce qu'il a conquis et si chèrement payé de son sang et de ses biens, et notamment la liberté. Mais le peuple est-il véritablement en éveil ? Sait-il ce qu'il veut et ce qu'il peut accomplir… Chaque mouvement est-il un soulèvement ? Est-ce qu'il se soulève, celui qu'on sort de son trou par force ? Nous ne parlons pas des milliers de jeunes gens et d'hommes cultivés. Nous parlons ici de la multitude, de millions d'hommes. Et qu'est-ce que l'on a conquis et obtenu ? La liberté, disent-ils, notamment la libération, non du joug des étrangers, mais d'un joug étranger. Et c'est vrai : les Français, je ne les vois plus, non plus que les Italiens, mais à la place je vois des Cosaques, des Bashkirs, des Croates, des Magyars, des Cassubes, des Samlanders, des hussards bruns ou d'autres couleurs. Nous sommes habitués depuis longtemps à ne porter nos regards que vers l'Ouest et à en attendre tous les dangers ; mais la terre s'étend aussi très loin à l'Est. »

Goethe avait raison : certes, de l'Est ne vint aucune révolution mais bien la Sainte Alliance qui s'appesantit comme un cauchemar sur les peuples d'Europe et menaça d'étouffement toute vie intellectuelle. Jamais l'Allemagne, sous la domination de la France, n'avait eu à souffrir autant que par la suite sous l'ignominieuse tyrannie de ses princiers « libérateurs ».



An die schaffende Bevölkerung
Groß-Berlins!

Anti-Kriegs-
Meeting

Freitag, d. 1. August, abends 7 Uhr
in den Sophiensälen (Gr. Saal) Sophienstr. 17-18

Thema: Der große **Völkermord**

Es sprechen:

Augustin Souchy

Rudolf Rocker / P. Besnard
(Frankreich)

Freie Arbeiter-Union Deutschlands (Anarcho-Syndikalisten)
Arbeiterbörse „Groß-Berlin"

Meeting contre la guerre organisé par la Freie Arbeiter Union Deutschlands (anarcho-syndicaliste) avec la participation d'Augustin Souchy, Rudolf Rocker et Pierre Besnard (*Itinéraire*, n° 4, 1988)

XIII. Romantisme et nationalisme

Nationalisme et culture. Le romantisme allemand. La « patrie perdue ». L'idée de rédemption. La doctrine du peuple des origines. Les ombres du passé. La haine d'Arndt pour les Français. Le catéchisme allemand de Kleist. Ludwig Jahn, un précurseur de l'hitlérisme. Un germanisme arrogant. L'âme de la forêt originelle germanique. Les corporations d'étudiants. L'influence de Rome sur le romantisme. Sur le chemin de Damas. Friedrich von Gentz. Adam Müller et la conception romantique de l'État. Ludwig von Haller et le néo-absolutisme. Franz von Baader. Une incursion dans la mystique allemande. L'unité allemande, le rêve et la réalité.

Tout nationalisme est par nature réactionnaire car il essaie d'imposer aux différentes parties de la grande famille humaine un caractère déterminé selon des idées préconçues. En cela aussi se révèle l'intime parenté de l'idéologie nationaliste avec le contenu de la foi concernant les religions révélées. Le nationalisme crée des séparations et des divisions artificielles à l'intérieur d'une unité organique qui trouve son expression dans le genre humain ; en même temps il s'efforce d'obtenir une unité fictive, qui ne correspond qu'à l'idée qu'il veut s'en faire, et ses partisans aimeraient avant tout accorder tous les membres d'un groupe humain défini sur une même note, afin que tout ce qui les distingue des autres groupes ressorte avec encore plus d'évidence. De ce point de vue le prétendu « nationalisme culturel » ne diffère nullement du nationalisme politique, pour lequel il est en général la feuille de vigne cachant ses ambitions politiques. Dans l'esprit, ils sont inséparables, ils représentent simplement deux formes différentes des mêmes ambitions. Le nationalisme culturel apparaît sous sa forme la plus pure lorsque des peuples sont soumis à une domination étrangère et ne peuvent pas poursuivre leurs propres objectifs politiques. En ce cas « la pensée nationale » s'intéresse de préférence à l'activité productrice de culture dans le peuple, et essaie d'éveiller la conscience nationale par le rappel de la gloire et de la grandeur passées. Cette comparaison entre un passé, qui est déjà devenu une légende, et un présent de servitude fait que le peuple est doublement sensible à l'injustice subie. Mais, si de tels groupes ethniques réussissent tôt ou tard à se débarrasser du joug étranger et à se poser eux-mêmes en tant que puissances nationales, la part culturelle de leurs ambitions ne passe que trop vite à l'arrière-plan pour laisser la place à la prosaïque réalité des considérations politiques. Le tout récent développement des structures nationales apparues en europe à la suite de la Première Guerre mondiale en est un témoignage.

En Allemagne aussi, les aspirations nationalistes avant et après les guerres de libération furent fortement influencées par le romantisme, dont les disciples s'efforçaient de faire revivre dans le peuple les traditions d'une époque révolue et de nimber le passé d'une radieuse lumière. Lorsque, par la suite, les derniers espoirs que les patriotes allemands avaient placés dans leur libération du joug étranger se furent évanouis comme de scintillantes bulles de savon, leur esprit chercha d'autant plus volontiers refuge dans les sortilèges de la nuit baignée de clairs de lune et le monde fabuleux, lourd de désirs et d'infinie nostalgie, du romantisme pour trouver l'oubli de la grise réalité et des honteuses trahisons.

Dans le nationalisme culturel s'entremêlent deux sentiments particuliers qui en réalité n'ont rien de commun : car le sentiment que l'on a pour le pays natal n'est pas le patriotisme, ce n'est pas l'amour de l'État, l'amour qui trouve racine dans la représentation abstraite de la nation. Il n'est pas besoin d'importantes explications pour montrer que la parcelle de terre sur laquelle l'homme a vécu ses jeunes années est profondément liée à sa sensibilité intime. Car ce sont les impressions de l'enfance et de la prime jeunesse qui sont les plus permanentes et qui ont l'effet le plus durable sur l'âme humaine. Le pays natal, c'est pour ainsi dire le vêtement extérieur de l'homme dont tous les plis lui sont profondément familiers. De ce sentiment pour le pays natal naît plus tard ce regret muet d'un passé depuis longtemps enfoui sous les ruines du temps, et qui fait que les romantiques laissent leur regard se perdre si loin en arrière.

Avec cette prétendue « sensibilité nationale », le sentiment que l'on éprouve pour le pays natal n'a aucune parenté, bien que tous les deux ne soient que trop souvent mis dans le même panier, et qu'à la manière des

faux-monnayeurs on leur attribue la même valeur. En fait, c'est cette « conscience nationale » qui détruit à sa naissance la tendresse particulière que l'on a pour le pays de son enfance, car elle s'efforce en permanence de réguler et d'uniformiser les impressions que les hommes reçoivent de l'inépuisable diversité de la terre natale. C'est le résultat inévitable de tous ces efforts mécaniques d'unification qui ne traduisent en réalité que les ambitions de l'État national.

La tentative consistant à remplacer l'attachement naturel pour le pays natal par l'amour dû à la nation – cette structure qui ne doit son apparition qu'à toutes sortes de hasards, où se sont trouvés soudés par une force brutale des groupes humains qu'aucune profonde nécessité n'attirait les uns vers les autres –, cette tentative est un des phénomènes les plus grotesques de notre époque ; car la prétendue conscience nationale n'est rien d'autre qu'une croyance propagée pour des motifs d'ordre politique, et qui a relayé le fanatisme religieux des siècles passés pour devenir aujourd'hui la plus grande entrave au développement culturel. L'amour du pays natal n'a rien à voir avec la vénération aveugle du concept abstrait de patrie. L'amour du pays natal ne connaît pas « la volonté de puissance », il est dépourvu de cette vaine et dangereuse attitude de supériorité à l'égard du voisin qui est une des plus fortes caractéristiques de toutes les formes de nationalisme. L'amour de la patrie ne s'adonne pas aux pratiques politiques pas plus qu'il ne poursuit un quelconque projet étatique. Il est simplement l'expression d'un sentiment intime qui se manifeste aussi librement que le plaisir de l'homme devant la nature dont son pays natal fait partie. De ce point de vue, la comparaison entre l'amour du pays natal et l'amour de la nation décrété par l'État et la même que l'on peut faire entre un produit naturel authentique et son succédané sortant d'un laboratoire.

Ce fut la France qui donna son impulsion au romantisme allemand. Les mots de ralliement de Rousseau : « Retournons à la nature ! », sa révolte consciente contre l'esprit des Lumières, son insistance à préférer le simple sentiment à la systématique sophistiquée de la raison trouvèrent aussi de ce côté du Rhin une réponse, perceptible en particulier chez Herder auquel les romantiques – dont la plupart avaient auparavant suivi la voie des Lumières – devaient beaucoup. Herder lui-même n'était pas du tout un romantique. Sa vision était trop claire, son esprit trop serein pour qu'il ait pu s'enticher de l'extravagante notion de « vanité de toute chose ». Mais son aversion pour tout ce qui est systématique, sa joie à ressentir la primordialité des choses, sa perception des liens intimes de l'âme humaine avec la nature, mère universelle, et surtout sa compréhension et sa profonde sympathie pour la culture des peuples étrangers, et des époques passées, le rapprochèrent beaucoup des disciples du romantisme. En fait, le grand mérite que l'on reconnaît aux romantiques d'avoir fait connaître les littératures étrangères et redécouvrir le monde des légendes allemandes s'explique en grande partie par l'impulsion de Herder qui leur a ouvert la voie.

Mais Herder dans tout ce qu'il pensait considérait l'humanité comme un tout. Il voyait – comme l'a si joliment dit Heine – « l'ensemble de l'humanité comme une grande harpe aux mains du grand maître ». Pour lui, chaque peuple était une corde, et de l'accord harmonieux de toutes les cordes naissait l'éternelle mélodie de la vie. Porté par cette idée, il se réjouissait de l'infinie diversité de la vie des peuples et suivait avec une attention aimante toutes les manifestations de leurs activités culturelles. Il ne savait pas ce qu'était un « peuple élu ». Il avait pour les Noirs et pour les Mongols la même compréhension que pour les ressortissants de la race blanche. Lorsqu'on lit ce qu'il avait à dire, au sujet d'un plan pour une *Histoire naturelle de l'humanité au sens purement humain*, on a l'impression qu'il avait prévu les incongruités de nos modernes théoriciens des races et nos fétichistes nationaux.

> « Avant tout, si nous sommes impartiaux comme le génie de l'humanité lui-même, n'ayons aucune tribu préférée, aucun peuple favori sur la terre. Une telle préférence nous pousse facilement à prêter à la nation favorite trop de bien, aux autres trop de mal. Et si de surcroît le peuple favori n'était qu'un nom collectif (Celtes, Sémites, Chuschites, etc.), un peuple qui n'a peut-être jamais existé, et dont on ne peut prouver ni l'origine ni la continuité, nos écrits ne seraient que fariboles. »

Les disciples de l'école romantique suivirent d'abord ces traces et développèrent une foule d'idées fructueuses qui eurent une influence stimulante sur les courants de pensée les plus divers. Mais seule nous intéresse ici l'influence qu'elles eurent sur le développement des idées nationalistes en Allemagne. Les romantiques découvrirent pour les Allemands le passé de l'Allemagne et en firent ressortir bien des aspects que l'on avait

auparavant à peine remarqués. Ils se plongèrent avec délices dans ce passé et, en essayant de le faire revivre, révélèrent plus d'un trésor caché et firent vibrer à nouveau plus d'une corde depuis longtemps muette. Et, comme la plupart de leurs intellectuels avaient des inclinations philosophiques, ils rêvèrent d'une cohérence de la vie à un niveau supérieur où tous les domaines de l'activité humaine – religion, État, Église, science, art, philosophie, éthique et activités pragmatiques – se rencontreraient en un point focal comme des rayons de lumière traversant une lentille.

Les romantiques croyaient à une « patrie perdue », à ce pays qui fut le leur, à une plénitude spirituelle révolue où la cohérence de la vie à laquelle ils aspiraient avait autrefois existé. Depuis lors, une sorte de chute dans le péché s'était produite : l'humanité s'était retrouvée dans un chaos de contradictions hostiles, de sorte que la communion profonde existant entre ses différents membres avait été détruite, et que chacun de ces membres était devenu un élément détaché ayant perdu ses relations les plus profondes avec le tout. Les tentatives pour reconstruire cette unité humaine n'avaient jusqu'alors abouti qu'à des liens mécaniques, privés de l'impulsion intime produite par la croissance et le mûrissement que connaissent les liens naturels. C'est pourquoi elles ne faisaient qu'augmenter le mal et détruire la diversité des relations vitales intérieures et extérieures entre les hommes. À cet égard, la France passait pour un mauvais exemple aux yeux des romantiques, parce que depuis des siècles on s'y efforçait d'imbriquer chaque événement de la vie dans un centralisme politique sans âme, qui faussait la signification primordiale des relations sociales et leur enlevait intentionnellement leur caractère véritable.

Selon les romantiques, cette unité perdue ne pouvait pas être reconstruite avec des moyens extérieurs, elle devait plutôt naître du besoin spirituel essentiel des hommes et se réaliser peu à peu naturellement. Les romantiques étaient fermement persuadés que le souvenir de cet état de perfection des origines sommeillait encore dans l'âme du peuple. Mais la source intérieure avait été ensevelie et devait d'abord être peu à peu libérée avant que cette intuition silencieuse ne puisse revivre dans la conscience des hommes. Et ils recherchaient la source cachée, et ils se perdaient toujours plus profondément dans le clair-obscur d'un temps révolu dont l'étrange magie grisait leurs esprits. Le Moyen Âge allemand, avec sa diversité infiniment colorée et ses inépuisables forces créatrices, fut pour les romantiques une nouvelle révélation ; ils croyaient y retrouver l'unité vitale que l'humanité avait perdue. Désormais, les cités anciennes et les cathédrales gothiques parlaient un langage particulier et témoignaient de cette patrie perdue pour laquelle les romantiques se consumaient de nostalgie. Le Rhin avec ses châteaux riches de légendes, ses cloîtres et ses montagnes devint le fleuve sacré de l'Allemagne. Tout le passé fut empreint d'une signification glorieuse.

Ainsi se développa peu à peu une sorte de nationalisme culturel dont le contenu culmina dans l'idée que les Allemands, en raison de leur splendide passé, dont la renaissance était maintenant perceptible dans le peuple, étaient destinés à apporter à l'humanité malade la guérison depuis longtemps désirée. Ainsi, aux yeux des romantiques, les Allemands devinrent le peuple élu du temps présent, que la providence elle-même avait choisi pour accomplir une mission divine. Cette pensée revenait aussi continuellement chez Fichte, dont l'idéalisme philosophique, avec la philosophie de la nature de Shelling, avait la plus grande influence sur les romantiques. Fichte avait attribué aux Allemands la qualité d'*Urvolk*, le peuple des origines qui seul devait assumer la rédemption de l'humanité. Ce qui au départ était peut-être né du pieux enthousiasme d'une humeur poétique exaltée, et donc devait être plutôt inoffensif, prit bientôt chez Fichte le caractère de l'antagonisme volontairement construit, qui est à la base de tout nationalisme et qui recèle déjà les germes de la haine nationaliste. Du sentiment de supériorité nationale à la diffamation et au rabaissement de tout ce qui est étranger, il n'y a en général qu'un pas facilement franchi, particulièrement en période troublée.

Si les Allemands étaient réellement un *Urvolk*, comme Fichte l'affirmait et d'autres le répétaient après lui, un peuple qui portait encore en lui, plus que tous les autres, quelque chose de la « patrie perdue », aucune autre nation ne pouvait se mesurer à lui, ou même s'y comparer. Pour confirmer cette idée, on fut obligé de concevoir les peuples comme des catégories individuelles, afin de pouvoir répartir entre eux les différences significatives réelles ou supposées dont on avait besoin. Ainsi commença le travail de la spéculation oiseuse et de la pure invention auquel Fichte en particulier a participé de façon peu commune. Pour lui, les Allemands étaient le seul peuple possédant du *caractère* ; « car avoir du caractère et être allemand, sans aucun doute cela voulait dire la même chose ». D'où il s'ensuivait naturellement que les autres peuples, et en particulier les Français,

manquaient de caractère. On découvrit que dans la langue française il n'y avait pas d'équivalent pour le mot *Gemüt*[1], ce qui prouvait que Dieu avait doté les seuls Allemands d'une aussi noble qualité.

À partir de ces présuppositions, et d'autres similaires, on parvint peu à peu aux conclusions les plus audacieuses. C'est parce que les Français n'ont pas de *Gemüt* que leur esprit ne se tourne que vers ce qui est sensuel et matériel, vers toutes ces choses qui sont naturellement répugnantes pour la chasteté intrinsèque des Allemands si richement dotés de *Gemüt*. C'est aussi le *Gemüt* qui explique « la probité innée et la loyauté » des Allemands. C'est lorsque le *Gemüt* fait défaut que la sournoiserie et la malice viennent se terrer au fond de l'âme, des qualités que les Allemands laissent généreusement aux autres peuples. La véritable religion s'enracine dans la profondeur du *Gemüt*. C'est ce qui explique pourquoi s'était développé chez les Français « l'esprit des Lumières », qui devait finir par déboucher sur le plus sinistre des libertinages. Cependant que les Allemands saisissaient l'esprit du christianisme dans toute sa profondeur et lui donnaient un sens particulier, une interprétation à la mesure de son essence véritable.

Fichte avait parlé de l'*Ursprache*, la langue primitive des Allemands, et il entendait par là « une langue qui depuis le premier son émis dans ce peuple est apparue et s'est développée sans interruption dans ce même peuple, à partir de sa vie communautaire réelle ». Ainsi en venait-il à la conclusion que c'était seulement dans un *Urvolk*, possédant une « Ursprache », que la culture intellectuelle pouvait pénétrer dans la vie de ce peuple tandis que chez les autres, qui avaient oublié leur langue d'origine et avaient adopté une langue étrangère – et naturellement les Français faisaient partie de ces derniers –, le développement intellectuel et la vie de tous les jours suivaient des chemins séparés. De cette hypothèse, Fichte déduisait certaines conséquences politiques et sociales concernant la vie des peuples, ainsi qu'il les exprimait dans son quatrième discours à la nation allemande :

> « Dans une nation de la première catégorie, la masse du peuple est édu-cable, et les éducateurs font part de leurs découvertes et font leurs preuves devant le peuple et veulent l'influencer. Alors que dans une nation de la deuxième catégorie les classes éduquées se séparent du peuple et ne voient en lui que l'instrument aveugle qui doit servir leurs objectifs. »

Cette assertion arbitraire, dont la vie elle-même démontre l'absurdité à chaque instant, est encore aujourd'hui l'objet d'étranges commentaires, et elle est présentée aux jeunes Allemands comme preuve de l'extrême sagesse de leurs ancêtres. Plus on porte aux nues sa propre nation, plus tout le reste, en comparaison, ne peut que paraître misérable et insignifiant. On va jusqu'à dénier aux autres toute faculté créatrice. Fichte affirmait des Français « qu'ils ne peuvent pas s'élever jusqu'aux idées de liberté et d'État de droit parce que leur système de pensée en ignore les valeurs personnelles et créatrices ; non plus qu'ils ne peuvent comprendre qu'un autre homme ou un autre peuple puisse penser et vouloir de telles choses ».[2]

Naturellement, seuls les Allemands étaient destinés à être libres, parce qu'ils avaient du *Gemüt* et qu'ils étaient un *Urvolk*. Malheureusement, on nous parle si souvent aujourd'hui, et de façon si obsédante, de « la liberté allemande » et de la « la loyauté allemande » que nous devrions rester quelque peu dubitatifs tant que le IIIe Reich ne nous démontre pas plus clairement le contenu de ces dites liberté et loyauté.

La plupart des hommes qui jouèrent un rôle dans le mouvement nationaliste en Allemagne, avant et après 1813, étaient profondément imprégnés de l'esprit du romantisme ; ses descriptions du Saint Empire romain germanique, du Moyen Âge allemand, du monde légendaire des origines et de la magie de la terre natale nourrissaient à profusion leur patriotisme. Arndt, Jahn, Görres, Schenkendorf, Schleiermacher, Kleist, Eichendorf, Gentz, Körner étaient totalement imbus des idées romantiques, et même Stein, bien que plus âgé, s'engagea toujours plus loin dans la voie du romantisme. Ils rêvèrent du retour de l'ancien royaume sous la bannière impériale de l'Autriche ; peu nombreux étaient ceux qui, à l'instar de Fichte, voyaient dans le roi de Prusse le *Zwingherr zur Deutschheit* (le maître qui forcera le caractère allemand à se révéler) et croyaient que la Prusse était appelée à réaliser l'unité du royaume allemand.

---

1. *Gemüt* : âme, cœur. *Gemütlich* : adjectif que l'on traduit approximativement par : où l'on se sent chez soi, à l'aise ; confortable, accueillant, intime.

2. Fichte : *Über den Begriff des Wahrhaften Krieges in Bezug auf den Krieg 1813* (Du concept de la guerre véritable, par rapport à la guerre de 1813), 3e conférence.

Chez la plupart de ces hommes, l'idée nationaliste parvint à sa conclusion logique : elle avait commencé sous la forme d'une séduisante nostalgie, aspirant au retour vers une patrie perdue et la glorification poétique du passé de l'Allemagne ; puis ses adeptes se prirent à penser à la grande mission historique de l'Allemagne ; ils firent des comparaisons entre leur propre peuple et les autres et ils utilisèrent tellement de couleurs pour montrer sa supériorité qu'il ne leur en resta presque plus pour les autres. Ils en arrivèrent à une haine féroce à l'encontre des Français et à une exaltation imbécile du « germanisme » qui tenait fréquemment de l'aberration mentale.

Du reste, ce développement se laisse observer dans les nationalismes de toutes sortes ; que ses adeptes soient allemands, polonais ou italiens il est exactement le même, si ce n'est que « l'ennemi héréditaire » a pour chaque nation un nom différent. Que l'on ne dise pas que ce sont les dures expériences de la domination étrangère et de la guerre qui, parce qu'elles déchaînent toutes les passions mauvaises de l'homme, ont entraîné les patriotes allemands dans un courant de pensée aussi chauvin et rempli de haine. Ce qui à ce moment-là, et également après les « guerres de libération », se réclamait d'un patriotisme allemand était plus que la juste rébellion contre un joug étranger ; c'était une déclaration de guerre proclamée contre le caractère, la langue et la culture d'un peuple voisin qui — ainsi que le disait Goethe — « appartenait aux peuples les plus cultivés de la terre » auquel lui-même « était redevable d'une grande partie de sa culture ».

Arndt, qui comptait en Allemagne parmi les hommes ayant le plus d'influence sur la rébellion contre la domination de Napoléon, ne connut pas de limites dans sa haine morbide des Français :

> « Haine pour les étrangers, haine pour les Français, pour leur frivolité, pour leur vanité, leur légèreté et leurs chansons, leur langue, leurs coutumes ; oui une haine ardente contre tout ce qui vient d'eux, c'est ce qui doit unir solidement et fraternellement tout ce qui est allemand, et faire que la bravoure allemande, la liberté allemande, la culture allemande, la dignité et la justice allemandes connaissent un nouvel essor, et que soient rétablis l'honneur ancien et la gloire dont nos pères resplendissaient devant la plupart des autres peuples de la terre… Ce qui vous a entraîné dans la honte doit vous rendre l'honneur. Seule une haine sanglante du Français peut unir les forces allemandes, relever la gloire allemande, faire surgir du peuple les instincts les plus nobles et en faire disparaître les plus vils ; cette haine doit être transmise comme paladin de la liberté allemande à nos enfants et petits-enfants, et doit être dans le futur notre plus sûr garde-frontière depuis l'Escaut jusqu'aux Vosges et aux Ardennes. » [3]

Chez Kleist, la haine contre les Français s'amplifia jusqu'à devenir une rage aveugle. Il tourna en dérision les *Discours à la nation allemande* de Fichte, et ne voyait rien d'autre en lui qu'un professeur de volonté faible, dont les mots impuissants remplaçaient le courage d'agir. Ce qu'il exigeait c'était une guerre du peuple comme celle que les Espagnols sous la conduite des prêtres et des moines fanatiques menaient contre les Français. Dans une telle guerre tous les moyens lui semblaient permis : le poison et la dague, le parjure et la trahison. Son *Catéchisme pour les Allemands sur le modèle espagnol, pour jeunes et vieux*, rédigé de façon très significative sous la forme d'un dialogue entre un père et son enfant, est une des manifestations les plus sauvages d'un fanatisme national débridé, qui dans son effroyable intolérance ne fait cas d'aucun sentiment. Peut-être ce fanatisme barbare s'explique-t-il en partie par le mauvais état de santé mentale du malheureux poète ; mais, d'autre part, l'époque actuelle nous montre très bien comment une telle attitude mentale peut être artificiellement provoquée, et se propager avec un pouvoir étrangement inquiétant si elle est favorisée par des circonstances sociales particulières.

Ludwig Jahn, qui après la mort de Fichte devint le maître à penser de la jeunesse allemande, laquelle le vénérait tel un dieu ou peu s'en faut, poussa la francophobie et son nationalisme maniaque si loin qu'il commença à agacer maints patriotes combattant avec lui. C'est pourquoi Stein le qualifia de « bouffon grimaçant et prétentieux », et Arndt de « purge d'Eulenspiegel ». Jahn suspectait tout et flairait partout des façons d'être étrangères, et les traces de la bohème française. En lisant la vie de ce « saint particulier », on a l'impression d'avoir devant soi, en ce « vieillard barbu », un précoce précurseur du moderne hitlérisme. Ses revendications grossières et tapageuses, son incroyable arrogance et ses vantardises creuses, son plaisir à emberlificoter les idées, son tempérament

3. E. M. Arndt, *An die Preussen* (aux Prussiens), janvier 1813.

violent, son effronterie importune, et par-dessus tout son intolérance sans limites, qui ne supportait aucune autre opinion que la sienne et dénonçait comme non allemande toute idée qui ne lui plaisait pas, tout cela fait de lui l'ancêtre du national-socialisme d'aujourd'hui.

En réalité, Jahn n'avait pas d'idées politiques personnelles. Ce qui l'attirait le plus ce n'était pas le Moyen Âge allemand mais l'origine de ce peuple. Là, il se sentait à l'aise et se plongeait à corps perdu dans cette Allemagne primitive. Il proposait de créer entre l'Allemagne et la France une *Hamme*, une barrière, une sorte de forêt primitive qui abriterait des aurochs et autres bêtes sauvages. Une garde spéciale veillerait aux frontières à ce que nul commerce ne s'établisse entre les deux pays afin que la jeunesse allemande ne fût pas gagnée par la dépravation latine. Dans sa haine maniaque des Français, Jahn allait si loin qu'il prêchait ouvertement que « celui qui fait apprendre la langue française à sa fille, c'est comme s'il lui apprenait à faire la putain ». Dans le cerveau de ce curieux prophète, tout se défaisait et se défigurait, en particulier la langue allemande qu'il maltraitait effroyablement avec sa « purification » fanatique et féroce.

Malgré cela, Jahn ne jouissait pas seulement de l'admiration sans borne de la jeunesse allemande : l'Université de Iéna lui accorda le titre de docteur honoraire et compara ses lassantes vantardises à l'éloquence de Luther. Un linguiste aussi distingué que Thiersch lui dédia sa traduction allemande de Pindare, et Franz Passow, professeur de littérature grecque à Weimar, déclara même que depuis Luther on n'avait rien écrit d'aussi excellent que le *Deutsche Turnkunst* (Gymnastique allemande) de Jahn. Si l'Allemagne d'aujourd'hui ne nous montrait pas d'une aussi terrible manière comment sous la pression de circonstances particulières une phraséologie creuse, en s'appuyant sur une logique amphigourique et sans scrupules, peut atteindre de larges auditoires dans une nation et les entraîner dans une direction bien précise, on ne pourrait pas comprendre l'influence d'un esprit aussi confus et tortueux que celui de Jahn. Que la jeunesse ait pu accepter cet homme comme successeur de Fichte, seul le médiocre niveau intellectuel de la jeune génération peut l'expliquer. Même un historien aussi nationaliste et parfaitement conservateur que Treitschke fit cette remarque dans son *Histoire allemande* : « Que les fils d'un peuple intelligent aient pu vénérer un tonitruant barbare tel que leur professeur traduisait une situation malsaine. »

Mais cela provenait simplement du fait que l'étroitesse d'esprit de la teutomanie à la mode en Allemagne après les guerres de libération ne pouvait conduire qu'à la barbarie mentale. La manie morbide de l'*Auserwähltheit* – le sentiment que les Allemands avaient d'être le peuple élu pour une mission exceptionnelle – les poussa nécessairement à se couper de la culture générale de l'époque, et à méconnaître toutes les relations humaines. Ce fut un temps où l'esprit de Lessing et de Herder ne pouvait plus inspirer la jeune génération, où Goethe vivait à côté de la nation, et non dans la nation. Ce qui en advint ce fut ce patriotisme spécifiquement allemand, lequel selon Heine fait que le cœur de ses adeptes « devient plus étroit, qu'il se racornit comme le cuir par temps froid, et qu'ils haïssent les pays étrangers, qu'ils ne veulent plus être des citoyens du monde, non plus que des Européens, mais seulement des Allemands étriqués ».

Il est absurde de voir dans les hommes de 1813 les gardiens de la liberté ; aucun d'eux ne fut inspiré par un véritable sentiment libertaire. Presque tous étaient mentalement enracinés dans un passé depuis longtemps révolu qui ne pouvait ouvrir de perspective pour le présent. Cela vaut aussi pour les *corporations d'étudiants*, dont la honteuse suppression par la Réaction victorieuse est la raison principale du fait qu'on les célèbre aujourd'hui encore pour leurs aspirations libertaires. Qu'il y ait eu un côté idéaliste dans ces corporations personne ne le contestera, mais cela ne prouve pas leur esprit libertaire. Leur mysticisme chrétien-germanique, leur grotesque répugnance à l'encontre de tout ce qu'elles qualifiaient de « mœurs étrangères » et « d'esprit étranger », leurs tendances antisémites, qui depuis très longtemps en Allemagne étaient l'héritage de tous les courants réactionnaires, et le caractère généralement flou de leurs opinions, tout cela faisait qu'elles pouvaient défendre une foi mystique où se trouvaient rapprochés dans un assemblage bigarré certains éléments des diverses conceptions de l'époque, mais sûrement pas porter la bannière d'un nouveau futur. Lorsque, après le meurtre de Kotzebue, par l'étudiant Karl Sand, la Réaction riposta brutalement et les infâmes décrets de Carlsbad interdirent les associations de jeunes gens, le mouvement étudiant, pour s'opposer aux créatures de Metternich, n'eut rien d'autre que ce poème maladroite et résigné de Binzer, qui se terminait ainsi :

> « Le lien a été coupé, qui était noir, rouge et or.

Et Dieu l'a souffert, mais qui connaît sa volonté !
La maison peut s'effondrer – mais quelle est son utilité ?
L'esprit vit en nous tous, et notre grande demeure c'est Dieu. »

De véritables révolutionnaires auraient trouvé d'autres mots contre cette brutale violation de la dignité humaine. Si l'on compare l'audacieux début de l'époque des Lumières en Allemagne avec ses grandes idées, hautes et pleines d'assurance, parlant de l'amour des hommes et de la liberté de pensée, si on les compare avec les tristes effets d'une « conscience nationale » surexcitée, on saisit mieux l'énorme recul intellectuel que l'Allemagne a subi et tout le ressentiment qui apparaît dans ces paroles de Heine :

> « En cela on voit maintenant la grossièreté des idéaux dont Herr Jahn tira tout un système ; cela commença par la mesquine, lourde et impertinente résistance contre la manière de penser la plus magnifique et la plus sainte que l'Allemagne ait jamais produite, c'est-à-dire contre cet humanisme, contre cette fraternisation universelle, contre ce cosmopolitisme dont tous nos grands esprits : Lessing, Herder, Shiller, Goethe, Jean-Paul, et tous les hommes cultivés se sont toujours honorés en Allemagne. »

C'est un curieux phénomène, que les représentants les plus connus de l'école romantique, qui avaient tellement contribué à la formation de cette conscience nationale mystique en Allemagne, aient presque sans exception atterri dans le camp d'une réaction ouvertement déclarée, politique et cléricale. C'est d'autant plus frappant que la plupart d'entre eux avaient commencé leur carrière littéraire en tant que hérauts des Lumières et de la liberté de pensée, et avaient salué avec enthousiasme la Grande Révolution chez leur voisin. S'il était bien étrange qu'un ancien jacobin tel que Görres, qui avait accueilli le démantèlement de l'Empire allemand avec une joie débordante, se fût transformé avec une aussi surprenante rapidité en impétueux adversaire de tout ce qui était français, il était encore plus incompréhensible que ce même Görres, qui encore dans son essai *Deutschland und die Revolution* (l'Allemagne et la Révolution) (1820) montrait les dents avec une virile résolution à une Réaction déchaînée, se jetât peu après dans les bras du papisme, et allât si loin dans son fanatisme clérical qu'il mérita la reconnaissance de Joseph de Maistre.

Wilhelm et Friedrich Schlegel, Steffens, Tieck, Adam Müller, Brentano, Fouqué, Zacharias Werner et bien d'autres furent entraînés par la vague réactionnaire. Des centaines de jeunes artistes firent le pèlerinage à Rome et revinrent dans le giron de l'Église catholique qui vit alors le nombre de ses ouailles augmenter considérablement. Ce fut un véritable sabbat de conversions hystériques et d'emportements exaltés qui manquaient sans doute de la puissante conviction intérieure des hommes du Moyen Âge. Ce fut la fin du nationalisme culturel qui avait commencé sous la forme d'une brûlante nostalgie de la *verlorenen Heimat*, de la patrie perdue, pour aboutir dans le marécage de la Réaction la plus profonde. Georg Brandes n'exagérait pas lorsqu'il disait :

> « En ce qui concerne leur comportement religieux, tous les romantiques, si révolutionnaires en poésie, tendirent le cou aussitôt qu'ils aperçurent le joug. En politique, ce fut eux qui dirigèrent le Congrès de Vienne et rédigèrent le manifeste pour l'abrogation de la liberté de pensée dans le peuple, entre une célébration solennelle en la cathédrale Saint-Étienne et un dîner d'huîtres chez Fanny Hessler. » [4]

Cependant, on ne doit pas comparer la plupart de ces hommes avec Gentz, l'homme auquel Brandes fait allusion dans le passage cité ci-dessus. Gentz, qui était à la solde de Metternich, fut avec ce dernier le principal responsable des honteux décrets de Carlsbad. Selon Stein, c'était « un personnage pourri », qui écrivait brillamment et mettait sa plume au service de celui qui le payait. Dans un moment de cynique franchise, il avait révélé au socialiste anglais Robert Owen le leitmotiv complet de sa pitoyable existence lorsque ce dernier, ne connaissant pas encore son véritable caractère, pensait pouvoir l'intéresser à ses projets de réforme sociale : « Nous ne souhaitons pas que les grandes masses deviennent riches et indépendantes ; comment pourrions-nous alors les gouverner ! » À Gentz, nous pourrions peut-être comparer seulement Friedrich Schlegel qui s'abaissa également à mettre sa plume au service de Metternich. Le reste des principaux représentants de l'école

4. Georg Brandes, *Die romantische Schule in Deutschland* (l'École romantique en Allemagne), 1900, p. 6.

romantique s'engagea de lui-même dans la voie de la Réaction parce qu'un germe réactionnaire existait déjà à la base de toutes ses idées. Le fait que presque tous suivirent le même chemin peut très bien être la preuve qu'il y avait quelque chose de malsain attaché à l'ensemble de ce courant, qu'ils n'ont jamais pu vaincre et qui a déterminé le cours de leur évolution.

Le noyau réactionnaire du romantisme allemand se perçoit tout de suite dans sa manière de concevoir l'État : elle se rattache en effet directement à la théorie de l'absolutisme. Novalis avait commencé par attribuer à l'État une vie propre, en le considérant comme « une entité mystique », et il concluait que « le parfait citoyen s'accomplit entièrement dans l'État ». Mais ne peut s'accomplir dans l'État que l'homme qui est comblé par l'État. Une telle conception ne s'accorde naturellement pas avec les idées libérales de la période des Lumières dont elle est l'évidente antithèse.

Adam Müller, le véritable théoricien de l'État selon les romantiques, se retourna donc avec détermination contre la « chimère du droit naturel » sur laquelle s'appuyaient la plupart des courants libéraux. Dans ses *Éléments de l'art de gouverner*, il s'attaquait avec la plus grande obstination aux conceptions libérales, dont le défenseur le plus éminent en Allemagne était Wilhelm von Humboldt, et il maintenait que « l'État n'est pas seulement un producteur industriel et agricole, un assureur et une société commerciale, mais l'union la plus étroite des richesses physiques et mentales collectives, de l'ensemble de la vie intérieure et extérieure d'une nation, pour constituer un tout, grand, puissant, infiniment actif et vivant ». Par conséquent, l'État ne pouvait pas être un moyen d'atteindre un but particulier, ou de façon générale exister à des fins précises, comme l'entendait le libéralisme. Sous sa forme la plus élevée, il était un but en soi, une fin qui se suffisait à elle-même, enracinée dans l'union du droit, de la nationalité et de la religion. Même si souvent l'État paraît servir à la poursuite d'une tâche particulière, cela n'est, d'après Müller, qu'une simple illusion d'optique des théoriciens. En réalité, l'État ne sert que lui-même et n'est un moyen pour personne.

Le médiocre et superficiel ouvrage, au titre interminable de *Restauration de la science de l'État ou théorie de l'État social naturel en opposition avec les chimères de l'État artificiel bourgeois*, écrit par Karl Ludwig von Haller, n'était qu'une grossière et stérile répétition de ces mêmes idées, si ce n'est que chez Haller la tendance réactionnaire apparaissait de façon encore plus manifeste. Haller rejetait par principe l'idée que la société ait pu naître d'une relation contractuelle, écrite ou tacite, entre les citoyens et l'État. Pour lui, l'état de nature, d'où sont nées peu à peu toutes les institutions de la société politique, c'est l'ordre divin, qui est à l'origine de toute chose. Cependant, la première conséquence de cette situation est que le plus fort règne sur tous les autres, d'où il ressort que tout pouvoir provient d'une loi naturelle fondée sur l'ordre divin. L'homme puissant règne, fonde l'État, définit le droit, et tout cela seulement en raison de ses forces et de sa supériorité. Le pouvoir qu'il possède est un don de Dieu ; et justement pour cette raison qu'il vient de Dieu il est inviolable. Il s'ensuit que le roi n'est pas le serviteur de l'État mais qu'il doit en être le maître. L'État et le peuple sont sa propriété, son héritage légitime reçu de Dieu, et dont il peut disposer à sa guise. Le roi est-il dur et injuste, c'est sûrement un malheur pour les sujets, mais il ne leur appartient pas d'y apporter un changement par eux-mêmes. En ce cas, tout ce qu'il leur reste à faire, c'est d'implorer Dieu afin qu'il éclaire le souverain et le conduise sur le bon chemin.

On comprend combien une pareille doctrine devait satisfaire les têtes couronnées. Haller avait particulièrement charmé le prince de la couronne prussienne devenu plus tard Frédéric Guillaume IV, que l'on avait baptisé « le romantique sur le trône royal ». La déification de l'État par Hegel n'était qu'à un pas plus loin dans la même direction ; c'est pourquoi elle trouva un accueil si complaisant en Allemagne ; les romantiques avec leur conception de l'État lui avaient déjà aplani le terrain.

Le seul esprit éminent de l'école romantique, qui même en cela suivit son propre chemin, fut le philosophe catholique Franz von Baader dont le *Journal* contient une quantité de réflexions profondes concernant l'État et les comportements sociaux. Baader, dont la doctrine repose sur la pureté originelle de l'homme, lutta violemment contre l'idée du « mal originel » défendue par Kant, et en particulier contre l'obsession du gouvernement, qui étouffe chez l'homme ses plus nobles dispositions et le rend inapte à toute action indépendante. C'est pour cette raison qu'il louait l'anarchie comme le seul recours naturel contre le despotisme, parce qu'elle obligeait les hommes à se tenir droit tout seuls. Baader comparait l'homme infantilisé par un gouvernement perpétuel à ce fou qui s'imagine ne pas pouvoir marcher et qui ne bouge pas de sa place jusqu'à ce qu'une conflagration se produise et lui donne des jambes.

> « L'erreur et le vice tiennent leur grande force du fait qu'ils sont matérialisés, autorisés par les institutions, par exemple celle de la loi. Et cette dernière est le grand préjudice, la grande entrave que seul le gouvernement peut causer à notre capacité de perfectionnement. Ainsi, il est incapable de faire quelque chose de bien, mais très capable de faire le mal, par le fait qu'il rend la folie et le vice pour ainsi dire immortels en leur donnant une permanence qu'ils n'auraient jamais par eux-mêmes. »

Cette conception critique de l'État chez Baader ne le ramène pas au libéralisme mais à la mystique allemande. C'était un disciple de Maître Eckhart et de Jacob Böhme ; il était parvenu à une sorte de théosophie très sceptique à l'encontre de tout moyen de coercition temporel. Ce qui l'attirait le plus dans le catholicisme, c'était l'universalité de l'Église et l'idée de la chrétienté en tant que communauté à l'échelle du monde, qui n'existe que par le seul lien intérieur de la religion et qui n'a de ce fait aucun besoin de protection extérieure. Baader était un penseur solitaire à l'esprit profond, dont beaucoup s'inspirèrent mais qui n'eut aucune influence sur le cours général de l'évolution allemande.

Ainsi, ni le romantisme ni son résultat pratique immédiat, le mouvement national nouvellement créé qui conduisit aux guerres de libération, ne purent ouvrir de nouvelles perspectives spirituelles en Allemagne pour le libre développement de ses tribus et de ses peuples. Au contraire, la conception philosophique étatiste du romantisme ne put servir que de justification morale à la Réaction tandis que l'absurde outrance du germanisme, qui s'était développée dans la jeunesse allemande, devait l'éloigner de tous les autres peuples. Et il se produisit cette chose étrange que bien des champions des idées nationalistes ne se rendirent pas compte du tout qu'ils ne devaient pas leur prétendue libération exclusivement à eux-mêmes, les Allemands, mais qu'ils la devaient précisément à ces influences étrangères contre lesquelles leur « caractère allemand » avait mené un si rude combat. Ni le « germanisme mangeur de glands » de Jahn et sa passion pour la forêt des origines, ni les rêves romantiques d'Arndt d'une nouvelle chevalerie allemande, montant la garde à la frontière occidentale de l'Allemagne, ni l'appel nostalgique du héraut impérial Schenkendorf au glorieux retour de l'ancien Empire n'auraient pu entraîner la chute de Napoléon. Ce furent la répercussion d'idées étrangères et des institutions importées de l'extérieur qui accomplirent ce miracle. Pour se débarrasser de la domination étrangère, l'Allemagne dut accepter, au moins en partie, ces idées que la Révolution française avait fait naître. Le fait même que ce fut dans ce *Volkskrieg*, ce combat mené contre « un peuple », que les forces napoléoniennes devaient s'épuiser à mort montre combien profondément les idées démocratiques avaient déjà pénétré en Allemagne. Car, à la base de toute exaltation nationaliste, il existe, consciemment ou inconsciemment, une pensée démocratique. C'est cette façon d'engager la guerre qui avait mis la France en mesure de tenir tête à toute l'Europe. C'est bien pourquoi les princes allemands, et en particulier l'Autriche, furent jusqu'en dernière instance les plus âpres adversaires d'un soulèvement national derrière lequel ils voyaient, se tenant aux aguets, l'hydre de la Révolution ; ils craignaient même, avec Gentz, qu'une « guerre de libération nationale ne se transformât très facilement en une guerre pour la liberté ». En Prusse, Scharnhorst établit une défense territoriale et organisa les armées dans leur ensemble en prenant modèle sur les Français. Sans cela, les Français, même après la terrible débâcle de Russie, auraient encore été capables de faire face à leurs ennemis.

Même l'idée d'une éducation nationale, que Fichte mettait tellement en avant, le service militaire généralisé, l'obligation légale pour le citoyen d'accepter un emploi public ou d'accomplir certains devoirs lorsque l'État l'exigeait, et bien d'autres choses encore, tout cela fut emprunté au courant de pensée démocratique de la Révolution. Le patriotisme allemand accepta cette propriété intellectuelle étrangère et crut qu'elle provenait de l'Allemagne des origines. Comme cela se passa pour Jahn, qui voulut débarrasser à la brosse de fer la langue allemande de tout élément étranger, sans s'apercevoir le moins du monde que le mot *turnen*, qui veut dire faire de la gymnastique, avait été construit à partir d'une racine latine.

Les mouvements pour l'unification de l'Allemagne, de 1813 et 1848-1849, échouèrent tous les deux à cause de la trahison des princes allemands mais, lorsqu'en 1871 l'unité fut réalisée grâce à un junker prussien, la plate réalité ne ressembla en rien aux rêves chatoyants qui autrefois avaient occupé les imaginations. Cela ne fut pas le retour « de l'empire ancien » qui avait inspiré si profondément la nostalgie des romantiques. Si l'on faisait la comparaison, il n'y avait entre cet empire et la création de Bismarck « pas plus de ressemblance

qu'il n'y en a entre une caserne berlinoise et une cathédrale gothique », comme le fédéraliste de l'Allemagne du Sud Frantz l'a si éloquemment exprimé. Et il ne correspondait pas mieux aux conceptions libérales d'une Allemagne libre, qui grâce à sa culture devait se placer en tête de la famille des peuples européens, comme le prédisaient Hoffmann von Fallersleben et les partisans de l'unification de l'Allemagne en 1848. Non, cet avorton politique, né des œuvres d'un junker prussien, n'était rien d'autre qu'une Prusse élargie, qui parvenue au pouvoir transforma l'Allemagne en une gigantesque caserne ; et, avec son militarisme exacerbé, son désir affirmé d'obtenir un pouvoir politique mondial, elle reprenait le même rôle néfaste que le bonapartisme avait jusqu'alors joué en Europe. Le fait que ce fut justement la Prusse, le pays le plus réactionnaire et le plus arriéré dans sa culture et son histoire, qui prétendît diriger tous les autres peuples allemands, ne laissait planer aucun doute quant à ce qui pouvait résulter d'une pareille « créature ». L'adversaire le plus important de Bismarck, Constantin Frantz – dont les écrits si clairvoyants ne sont aujourd'hui pas plus connus des Allemands que le chinois –, l'avait parfaitement compris quand il exprimait cette opinion :

> « Car chacun doit bien admettre que ce n'est pas une situation naturelle lorsque la vieille Allemagne occidentale qui, bien des siècles avant qu'il ne fût seulement question d'une Prusse, avait une histoire en comparaison de laquelle celle de l'État prussien est en vérité bien courte, et quand la Marche du Brandebourg n'était encore que la terre semi-désertique des Vénètes – lorsque cette Allemagne ancienne avec ses tribus primitives de Bavarois, de Saxons, de Francs et de Souabes, de Thuringiens et de Hessois, est maintenant gouvernée par cette Marche. » [5]

Déjà, en 1813, la majorité des Allemands ne voulaient pas entendre parler d'une Allemagne unifiée sous la conduite de la Prusse, et Görres, au moment du congrès de Vienne, écrivait dans son *Mercure rhénan* que les habitants du Pays rhénan et de la Saxe ne pouvaient pas comprendre que les quatre cinquièmes des Allemands dussent prendre le nom de la cinquième partie, la plus éloignée dans l'espace, et qui, par-dessus le marché, était à moitié slave. En fait, l'élément slave de la population prussienne s'était considérablement accru du fait de la conquête de la Silésie et du partage de la Pologne sous Frédéric II, et constituait maintenant les deux cinquièmes de l'ensemble des habitants du pays. Et cela paraît d'autant plus comique que ce fut justement la Prusse qui par la suite proclama à grand bruit sa vocation de protectrice particulière des véritables intérêts allemands. William Pierson, qui était lui-même fermement convaincu de la mission historique de la Prusse dans la réalisation de l'unité allemande, décrivit très clairement dans son *Histoire de la Prusse* ce que la Prusse attendait de la création de la « nationalité prussienne » et prouva sans l'avoir voulu cette vieille vérité que c'est l'État qui crée la nation et non l'inverse :

> « L'État obtint sa propre nationalité : les tribus séparées qui lui appartenaient furent plus facilement et plus rapidement soudées en un seul corps puisque en tant que Prussiens tous ses habitants portèrent le même nom, tous les mêmes couleurs sous le drapeau noir et blanc. Cependant, cet ensemble prussianisé se développa alors différemment du reste de l'Allemagne pour former une entité distincte ; l'État prussien apparut alors dans toute sa singularité. »

Que dans ces circonstances l'unité nationale allemande réalisée par Bismarck ne pouvait pas mener à une « germanisation de la Prusse » mais qu'elle devait inévitablement entraîner une « prussification de l'Allemagne » était prévisible et fut confirmé à tous égards par l'évolution historique de l'Allemagne depuis 1871.

5. Constantin Frantz, *Der föderalismus als das leitende Prinzip für die soziale, staatliche und internationale Organisation, unter besonderer Bezugnahme auf Deutschland*, Mainz, 1879, p. 253. (Le Fédéralisme comme principe de l'organisation sociale, étatique et internationale, en référence particulière à l'Allemagne).

XIV. Socialisme et État

Le socialisme et ses différents courants. Influences des idées démocratiques et libérales sur le mouvement socialiste. Babouvisme et jacobinisme. Les idées césaristes et théocratiques dans le socialisme. Proudhon et le fédéralisme. L'Association internationale des travailleurs. Bakounine contre le pouvoir central de l'État. La Commune de Paris et son influence sur le mouvement socialiste. L'activité parlementaire et l'Internationale. La guerre franco-allemande et la transformation de l'Europe. Les partis travaillistes modernes et la lutte pour le pouvoir. Socialisme et politique nationale. Socialisme autoritaire ou libertaire ? Gouvernement ou administration ?

Avec le développement du socialisme et du mouvement travailliste moderne en Europe est apparu un nouveau courant dans la vie intellectuelle des peuples, un courant qui n'est pas encore achevé, mais dont le destin sera déterminé selon que les idées autoritaires ou libertaires gagneront et se maintiendront parmi ses dirigeants. Les socialistes de toutes tendances partagent l'opinion que l'organisation de la société, telle qu'elle se présente aujourd'hui, est la cause continue des maux sociaux les plus dangereux et que cela ne peut pas durer. Toutes les tendances socialistes ont aussi la conviction qu'un ordre meilleur des choses ne pourra pas être amené par des changements de nature purement politique, mais ne pourra être atteint que par une transformation fondamentale des conditions économiques existantes, de sorte que la terre et tous les autres moyens de production ne resteront plus la propriété privée de minorités privilégiées mais seront transférés à la collectivité qui en assurera l'administration. C'est seulement ainsi qu'il sera possible de faire que les objectifs des activités productrices ne soient plus l'espoir de gains personnels, mais l'ambition solidaire de satisfaire les besoins de tous les membres de la société.

Quant à la forme particulière de la société socialiste, aux voies et moyens d'y parvenir, les points de vue des différents courants socialistes divergent beaucoup. Cela n'a rien d'étonnant car, comme toutes les autres, l'idée du socialisme n'est pas une révélation du ciel. Elle s'est développée à l'intérieur des structures sociales existantes dont elle dépendait immédiatement. Ainsi, inévitablement, ses défenseurs ne pouvaient éviter d'être plus ou moins fortement influencés par les courants politiques et sociaux de l'époque selon celui qui avait gagné leur propre pays. On sait très bien quelle importance les idées de Hegel ont eue sur la structuration du socialisme en Allemagne. La plupart de ses précurseurs – Grün, Hess, Lassalle, Marx, Engels – appartenaient à la sphère philosophique allemande. Seul Weitling reçut son inspiration d'une autre source. En Angleterre, l'empreinte des idées libérales sur les mouvements socialistes est indéniable. En France, ce sont les tendances intellectuelles de la Révolution, et en Espagne le fédéralisme politique, qui ressortent le plus nettement dans les conceptions socialistes respectives de chacun de ces pays.

Cependant, parce que dans une sphère culturelle commune telle que l'Europe les idées et les mouvements sociaux ne restent pas confinés dans leur pays d'origine, mais se propagent naturellement d'un pays à l'autre, ils ne conservent pas seulement leur couleur purement locale, ils reçoivent au contraire de l'extérieur de multiples stimulations qui font que des variations apparaissent et se trouvent de façon presque indécelable intégrées dans le produit intellectuel original d'un pays, et l'enrichissent chacune à sa manière. L'impact de ces influences extérieures dépend en grande partie de la situation sociale générale. Il suffit de penser à l'énorme influence de la Révolution française et à ses répercussions intellectuelles dans la plupart des pays d'Europe. Il est tout de suite évident qu'un mouvement tel que le socialisme aborde dans chaque pays les assemblages d'idées les plus variés et ne se limite nulle part à une forme d'expression tout à fait précise et singulière

Babeuf et l'école communiste qui s'est approprié ses idées sont issus de la sphère idéologique du jacobinisme dont les points de vue politiques les subjuguèrent complètement. Ils étaient convaincus que l'on pouvait donner à la société la forme que l'on voulait à condition que l'on dispose du pouvoir politique. Et parce qu'avec la propagation de la démocratie moderne selon Rousseau la croyance superstitieuse en l'omnipotence de la loi s'était installée profondément dans l'imaginaire des hommes, la conquête du pouvoir politique devint un dogme

pour toutes les tendances socialistes fondées sur le courant idéologique de Babeuf et de ceux que l'on appelait les « Égaux ». Toutes les polémiques entre ces différentes tendances tournaient principalement autour de la meilleure et de la plus sûre façon de s'emparer du pouvoir de l'État. Tandis que les successeurs directs de Babeuf, les babouvistes, s'accrochaient fermement aux vieilles traditions, et étaient persuadés que leurs sociétés secrètes s'empareraient un jour du pouvoir par un coup de main révolutionnaire, et feraient naître le socialisme avec l'aide d'une dictature prolétarienne, des hommes comme Louis Blanc, Pecqueur, Vidal et d'autres pensaient qu'une révolution violente devait être évitée autant que possible, à condition que l'État comprît bien l'esprit de l'époque et se mît à travailler de son plein gré en vue d'une réorganisation complète de l'économie du pays. Mais leur commune opinion était que le socialisme n'était réalisable qu'avec l'aide de l'État et d'une législation appropriée. Pecqueur avait déjà esquissé tout un ensemble de lois, une sorte de « code Napoléon » socialiste, qui devait servir de guide à un gouvernement doté de certaines perspectives.

Presque tous les grands pionniers du socialisme de la première moitié du XIXe siècle furent influencés par des concepts autoritaires. Le génial Saint-Simon pensait avec beaucoup de perspicacité que l'humanité allait vers une époque « où l'art de gouverner les hommes serait remplacé par l'art d'administrer les choses ». Mais ses disciples se montrèrent si furieusement autoritaires dans leur comportement que finalement ils s'arrêtèrent sur une théocratie du socialisme jusqu'à leur complète disparition de la scène.

Fourier développa dans son « système sociétaire » des suites d'idées libertaires d'une merveilleuse profondeur et d'une valeur impérissable. Ainsi, sa théorie du « travail attractif » nous touche justement aujourd'hui, à l'époque de la « rationalisation de l'économie », comme une révélation essentielle de l'humanité véritable. Mais comme même lui était de son temps, comme Robert Owen, il se tourna vers tous les détenteurs de pouvoir spirituel et temporel en Europe dans l'espoir qu'ils l'aideraient à réaliser ses plans. De la réalité de la libération sociale il n'avait aucune approche, et la plupart de ses nombreux disciples en eurent encore moins. Le « communisme icarien » de Cabet était imprégné de césarisme et d'idées théocratiques. Blanqui et Barbès étaient des communistes jacobins.

En Angleterre où l'essai fondamental de Godwin *Political Justice…* datait déjà de 1793, le socialisme de la première période avait un caractère beaucoup plus libertaire qu'en France parce qu'il y avait été précédé par le libéralisme et non par la démocratie. Mais les écrits de William Thompson, de John Gray et d'autres penseurs restèrent inconnus sur le continent. Le communisme de Robert Owen était un curieux mélange d'idées libertaires et de concepts autoritaires traditionnels. Son influence sur le mouvement syndical coopératif fut très importante durant toute une période, mais elle diminua graduellement, en particulier après sa mort, pour laisser la place à des considérations d'ordre pratique qui peu à peu perdirent totalement de vue la grandeur du but de ce mouvement.

Parmi les quelques penseurs sociaux de cette période, qui essayèrent de fonder leur démarche socialiste sur une base véritablement libertaire, Proudhon fut sans aucun doute le plus important. Son analyse critique des traditions jacobines, de la nature du gouvernement et de ses différents systèmes, de la croyance aveugle au pouvoir miraculeux de la loi et des décrets, eut un effet libérateur dont aujourd'hui encore on ne connaît pas toute l'importance. Proudhon avait clairement perçu que le socialisme, surtout s'il se veut créateur d'une nouvelle culture sociale, doit être libertaire. En lui brûlait la flamme ardente d'une ère nouvelle qu'il pressentait, et dont la structure sociale apparaissait déjà très nettement définie dans son esprit. Il fut l'un des premiers à opposer à la métaphysique politique des partis les faits concrets de l'économie. L'économie était pour lui la base réelle de la vie collective et, parce qu'il avait compris, avec une grande clairvoyance, que ce qui relève du domaine économique est extrêmement sensible à toute contrainte extérieure, il associa de façon profondément logique l'abolition des monopoles économiques à l'élimination de tout ce qui est gouvernemental dans la société. Pour lui, le culte de la loi, auquel tous les partis de l'époque se vouaient avec un véritable fanatisme, n'avait aucune valeur créative, car il savait que dans une communauté d'hommes libres et égaux seul un accord librement accepté pouvait être le lien moral dans les relations qui se créent entre les hommes.

> « Vous voulez abolir le gouvernement ? lui demandait-on. Vous ne voulez aucune Constitution ? Qui va maintenir l'ordre dans la société ? Que mettez-vous à la place de l'État ? À la place de la police ? À la place des grands pouvoirs politiques ? — Rien ! répondait-il. La société est le mouvement

> perpétuel. Elle n'a pas besoin d'être remontée, et il n'est pas nécessaire de lui battre la mesure ; elle porte en elle un balancier et un ressort toujours tendus. Une société organisée n'a pas plus besoin de lois que de législateurs. Les lois sont à la société ce que les toiles d'araignée sont à la ruche ; elles ne servent qu'à capturer les abeilles. »

Proudhon avait décelé la nocivité du centralisme politique sous tous ces aspects, c'est pourquoi il avait proclamé comme l'urgence du moment la décentralisation politique et l'autonomie des communes. De tous les penseurs modernes qui ont inscrit le principe du fédéralisme dans leurs convictions, il fut le plus éminent. Pour son esprit clairvoyant, il était évident que les hommes de son époque ne pouvaient d'un seul bond accéder à l'anarchie ; il savait que l'attitude intellectuelle de ses contemporains, qui s'était construite lentement au cours de longues périodes, n'allait pas disparaître en un tour de main. C'est pourquoi la décentralisation politique, qui peu à peu destituerait l'État de ses fonctions, lui paraissait être le moyen le plus approprié pour se mettre en marche et avancer vers l'abolition du gouvernement de l'homme par l'homme. Il croyait qu'une réorganisation politique et sociale de la société européenne sous la forme de communautés indépendantes, fédérées selon des accords librement consentis, pourrait agir contre le développement néfaste des grands États européens. Guidé par cette pensée, il opposait aux efforts d'unification nationaliste de Mazzini et de Garibaldi la décentralisation politique et le regroupement fédératif des communes, car il était fermement convaincu qu'une culture sociale supérieure des peuples européens ne serait possible qu'en suivant cette voie.

Il est significatif que ce soient précisément les adversaires marxistes du grand penseur français qui veuillent voir dans cette démarche de Proudhon une preuve de son « utopisme », en soulignant que malgré tout cela le développement social avait emprunté la voie de la centralisation politique. Comme si cela pouvait être une preuve contre Proudhon ! Est-ce que par hasard les méfaits du centralisme ont été supprimés par ce développement, que Proudhon a si clairement prévus et dont il a si magistralement décrit les dangers, ou se sont-ils résorbés d'eux-mêmes ? Non, et mille fois non ! Ces méfaits se sont depuis monstrueusement accrus, et ils furent une des principales causes de la terrible catastrophe que fut la Première Guerre mondiale, comme ils sont aujourd'hui la plus grande entrave à une solution future de la crise économique internationale. L'Europe souffre de mille convulsions dans le carcan d'une bureaucratie insensée, pour laquelle tout commerce indépendant est une abomination et qui aimerait par-dessus tout étendre sa tutelle à tous les peuples, des peuples infantilisés. Ce sont là les fruits de la centralisation politique. Si Proudhon avait été un fataliste, il aurait considéré cette évolution des choses comme une « nécessité historique », et il aurait conseillé à ses contemporains de s'en accommoder jusqu'à ce que survienne le fameux « changement du positif en négatif ». Mais, en véritable combattant, il lança un assaut contre le mal et essaya d'engager ses contemporains dans la bataille.

Proudhon prévoyait toutes les conséquences de ce développement de l'État et attirait l'attention des hommes sur le danger qui les menaçait et, en même temps, il leur montrait la façon dont ils pourraient mettre un terme à ses méfaits. Que peu de gens aient pris sa parole en considération et que pour finir elle se soit peu à peu éteinte comme une voix dans le désert, il n'en est pas responsable. Mais pour cela le qualifier d'utopiste est une satisfaction aussi mesquine que stupide. Car en ce cas le médecin est lui aussi un utopiste, qui à partir du diagnostic d'une maladie, dont il prévoit les conséquences, indique au patient un moyen d'arrêter le mal. Est-ce la faute du médecin si le patient ne tient aucun compte de ses conseils, et ne fait aucune tentative pour écarter de lui le danger ?

L'énoncé des principes du fédéralisme fut de la part de Proudhon une tentative pour opposer la liberté à la réaction grandissante, et son importance historique réside dans le fait qu'il a marqué de son esprit le mouvement des travailleurs en France et dans les autres pays latins et essayé d'engager leur socialisme sur la voie de la liberté et du fédéralisme. Ce n'est que lorsque l'idée du capitalisme d'État sous toutes ses formes et dérivés sera finalement vaincue que l'on saura apprécier à sa juste valeur l'œuvre de Proudhon.

Lorsque plus tard fut créée l'Association internationale des travailleurs, ce fut l'esprit fédéraliste des socialistes des pays latins qui lui donna sa signification particulière et en fit le berceau du socialisme moderne en Europe. L'Internationale elle-même était une ligue d'organisations syndicales militantes, et de groupes divers, défenseurs des idées socialistes, et qui s'étaient regroupés sur une base fédéraliste. De ses rangs émanèrent les grandes pensées créatrices d'une renaissance sociale fondée sur un socialisme dont les aspirations libertaires apparurent

avec de plus en plus d'évidence à chacun de ses congrès, et furent si déterminantes pour l'évolution intellectuelle du grand mouvement des travailleurs.

Au départ ce furent presque exclusivement les socialistes des pays latins qui avancèrent ces idées et les développèrent. Tandis que les sociaux-démocrates allemands de cette période voyaient dans le prétendu « État populaire » l'idéal politique du futur et, ce faisant, propageaient la tradition bourgeoise du jacobinisme, les socialistes révolutionnaires des pays latins comprenaient qu'un nouvel ordre économique, conforme à leurs idées, exigeait aussi une nouvelle forme d'organisation politique pour pouvoir se déployer librement. Et ils se rendaient bien compte aussi que la forme de cette nouvelle organisation de la société ne pouvait rien avoir de commun avec le système d'État existant mais demandait au contraire sa dissolution historique. Ainsi se développa au sein de l'Internationale l'idée d'une gestion collective de la production et de son utilisation organisée par les producteurs eux-mêmes, sous la forme de groupes économiques librement associés selon un principe fédéraliste, auxquels devait incomber aussi en même temps l'administration politique des communes. De cette manière, on pensait remplacer la caste des partisans politiques et autres politiciens de métiers par des experts sans aucun privilège, et supplanter le pouvoir politique de l'État par un ordre économique paisible fondé sur l'égalité des intérêts et la solidarité mutuelle d'hommes librement associés.

Au cours de la même période, Michel Bakounine, dans son discours au congrès de la Ligue pour la paix et la liberté, à Genève en 1867, avait nettement défini le principe du fédéralisme politique dont il avait souligné l'importance particulière pour des relations pacifiques entre les peuples :

> « Tout État centralisé, expliqua Bakounine, pour libéral qu'il se veuille présenter et n'importe quelle forme libérale qu'il prenne, est nécessairement un oppresseur, un exploiteur des masses laborieuses du peuple au bénéfice des classes privilégiés. Il a besoin d'une armée pour contenir ces masses dans certaines limites, et l'existence de cette force armée le pousse à la guerre. J'en viens à la conclusion que la paix internationale sera impossible tant que le principe suivant, et tout ce qu'il implique, ne sera pas adopté : chaque peuple qu'il soit puissant ou faible, petit ou grand, chaque province, chaque commune a le droit absolu d'être libre et autonome, de vivre et de s'administrer selon ses intérêts et besoins particuliers. Selon ce droit, tous les peuples et toutes les communes sont solidairement unis au point qu'on ne peut porter atteinte à ce principe en ce qui concerne une seule commune sans mettre en même temps en danger toutes les autres. »

Le soulèvement de la Commune de Paris donna une très forte impulsion aux idées d'autonomie locale et de fédéralisme dans les rangs de l'Internationale. Lorsque Paris renonça volontairement à ses prérogatives centrales sur toutes les autres communes de France, la Commune devint pour les socialistes des pays latins le point de départ d'un nouveau mouvement qui opposa la fédération des communes au principe d'unification centralisatrice de l'État. Pour eux, la commune devint l'unité politique du futur, la base d'une nouvelle culture sociale se déployant organiquement depuis la base vers le haut, et qui n'est pas imposée aux hommes automatiquement d'en haut par un pouvoir central. Ainsi apparut comme modèle pour la société future un nouveau concept, celui d'une organisation accordant le champ le plus large possible à l'initiative individuelle des personnes et des groupes, et où, en même temps, un esprit de solidarité inspire chacun des membres de la fédération et agit pour le bien-être de tous. Il est facile de voir que les hommes qui défendaient ces idées avaient eu sous les yeux cet énoncé de Proudhon : « La personne est pour moi le critère de l'ordre social. Plus la personne est libre, indépendante et entreprenante dans la société, mieux c'est pour la société. »

Tandis que l'aile autoritaire de l'Internationale continuait à défendre la nécessité de l'État et plaidait pour le centralisme, le fédéralisme, pour les sections libertaires au sein de cette même Internationale, n'était pas seulement un idéal politique à venir ; il était aussi à la base de leur démarche organisationnelle du moment ; selon leur conception, l'Internationale devait donc fournir tout de suite au monde le modèle d'une société libre – du moins autant que les conditions du moment le permettaient. Ce fut justement cette dernière idée qui provoqua les querelles internes entre les partisans du centralisme et les fédéralistes, et entraîna pour finir la chute de l'Internationale.

Les tentatives du Conseil général de Londres, qui était sous l'influence immédiate de Marx et d'Engels – pour élargir sa sphère de compétence et mettre l'Association internationale ouvrière au service de la politique

parlementariste de certains partis –, devaient naturellement rencontrer la plus vive résistance dans les fédérations et les sections anarchistes qui s'accrochaient fermement aux vieux principes de l'Internationale. Ainsi se produisit la grande scission au sein du mouvement ouvrier, une cassure qui aujourd'hui encore n'est pas refermée ; car dans cette lutte il s'agissait d'antagonismes d'une signification fondamentale, et son issue devait avoir des conséquences déterminantes non seulement pour le mouvement ouvrier mais aussi pour l'idée de socialisme elle-même. La désastreuse guerre de 1870-1871 et la réaction grandissante dans les pays latins, après la chute de la Commune de Paris et les événements révolutionnaires d'Espagne et d'Italie, qui avec des mesures d'exception et de brutales persécutions contrecarra toute activité publique et força l'Internationale à trouver refuge dans des sociétés secrètes, ont beaucoup favorisé la récente évolution du mouvement ouvrier européen.

Le 20 juillet 1870, Karl Marx écrivait à Friedrich Engels ces phrases si caractéristiques de sa personnalité et de son attitude morale :

> « Les Français ont besoin d'une raclée. Si les Prussiens gagnent, la centralisation du state power (pouvoir de l'État) sera utile à la centralisation de la classe ouvrière. De plus, la prédominance de l'Allemagne fera passer le centre de gravité du mouvement ouvrier en Europe occidentale de la France en Allemagne, et il suffit de comparer le mouvement depuis 1866 jusqu'à aujourd'hui dans les deux pays pour voir que la classe ouvrière pour la théorie et l'organisation est supérieure à la française. Sa prépondérance sur la scène mondiale serait en même temps la prépondérance de notre théorie sur celle de Proudhon, etc. » [1]

Marx avait raison. La victoire de l'Allemagne marqua bien un tournant dans l'histoire du mouvement ouvrier européen. Le socialisme libertaire de l'Internationale fut repoussé à l'arrière-plan par les conditions nouvellement créées et dut laisser la place aux conceptions anti-libertaires du marxisme. Les forces vives et créatrices de la démarche socialiste, ses capacités de développement illimitées furent remplacées par un dogmatisme sectaire qui eut la prétention de s'annoncer comme une science mais qui en réalité ne reposait que sur un fatalisme historique conduisant aux raisonnements les plus fallacieux, ce qui devait peu à peu étouffer toute véritable pensée socialiste. Certes, Marx avait bien proclamé dans sa jeunesse : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde autrement. Mais ce qu'il faut c'est le changer. » Cependant, lui-même, sa vie durant, n'a rien fait d'autre que d'interpréter le monde et l'histoire. Il a analysé à sa manière la société capitaliste, faisant preuve en cela d'une grande intelligence et d'un immense savoir. Mais la créativité de Proudhon lui faisait défaut. Il n'était qu'un analyste et le resta, un analyste brillant et savant mais rien de plus. C'est pour cette raison qu'il n'a pas enrichi le socialisme d'une seule idée créatrice, mais qu'il a attiré ses successeurs dans les mailles inextricables d'une dialectique pleine d'artifices, qui en dehors de l'économie ne permet de voir dans l'histoire que bien peu de choses, et empêche toute étude approfondie des phénomènes sociaux. Il avait même, par principe, rejeté et condamné comme utopiste toute tentative de définir clairement la forme d'une éventuelle société socialiste. Comme s'il était possible de créer quelque chose de nouveau sans se demander quelles lignes directrices on va suivre. Sa croyance au cours obligé de tous les phénomènes sociaux lui faisait répudier l'idée que dans la société on pouvait faire que les choses se produisent conformément à un but préalablement choisi. Alors que c'est précisément cette pensée qui est à la base de toute idée créatrice. Ce n'était pas seulement les idées du mouvement ouvrier qui changeaient mais aussi les méthodes. Les partis ouvriers, tels qu'ils sont aujourd'hui, et les activités électoralistes des masses laborieuses prirent la place des groupes animés des idées socialistes, et des organisations de lutte économique au sens ancien du terme, dans lesquels les hommes de l'Internationale avaient vu les éléments embryonnaires de la société à venir, et les organes naturels de la transformation de la société et de la gestion de la production. L'ancienne doctrine socialiste, qui parlait de conquérir les usines et la terre, recula. À la place on ne parla bientôt plus que de la conquête du pouvoir politique, et l'on fut pleinement sur la voie de la société d'aujourd'hui.

En Allemagne, où l'on n'avait jamais eu connaissance d'autres formes de mouvement, cette évolution se fit avec une rapidité particulière et, grâce à son succès électoral, elle eut des répercussions sur le mouvement socialiste dans la plupart des autres pays. La puissante activité de Lassalle en Allemagne avait aplani le terrain

1. *Der Briefwechsel zwischen Marx und Engels* (Correspondance entre Marx et Engels), Stuttgart, 1913, volume IV.

pour cette nouvelle phase du mouvement. Lassalle fut toute sa vie un adorateur passionné de la conception de l'État selon Fichte et Hegel et, de plus, il s'était approprié les opinions du socialiste étatiste français Louis Blanc concernant le rôle social du gouvernement. Dans son *Programme travailliste*, il expliquait aux classes laborieuses que l'histoire de l'humanité avait été une lutte continue contre la nature et contre les limites qu'elle avait imposées à l'homme :

> « Dans cette lutte, nous n'aurions jamais fait un pas en avant et nous n'en ferions jamais un autre si nous avions voulu la mener tout seul, en tant qu'individu, chacun pour soi. La fonction de l'État, c'est de permettre ce développement de la liberté, ce développement de l'humanité vers la liberté. »

Ses partisans étaient si fermement convaincus de cette mission de l'État, et leur foi en l'État était fréquemment si fanatique, que la presse libérale de l'époque accusait le plus souvent le mouvement de Lassalle d'être à la solde de Bismarck. Naturellement, ce n'était pas vrai, mais l'étrange flirt de Lassalle avec le « césarisme social », qui apparaît d'une façon particulièrement surprenante dans son essai *la Guerre italienne et la Tâche de la Prusse*, pouvait très bien faire naître un tel soupçon. [2]

Tandis que les partis travaillistes nouvellement créés engageaient peu à peu toutes leurs capacités d'action dans la participation des travailleurs à la vie parlementaire et dans la conquête du pouvoir politique, considérées par eux comme les conditions préalables à la réalisation du socialisme, ils créèrent au cours du temps une idéologie entièrement nouvelle, qui dans son essence différait des idées socialistes de la Première Internationale. Le parlementarisme, qui joua vite un rôle prépondérant dans la nouvelle mouvance, attira une foule d'éléments bourgeois et d'intellectuels avides de faire carrière dans le camp du parti socialiste, accélérant encore son changement d'attitude. Ainsi se développa à la place du socialisme de l'ancienne Internationale une sorte de produit de remplacement qui n'eut plus rien de commun avec lui en dehors du nom. De sorte que le socialisme perdit de plus en plus son caractère d'idéal culturel nouveau pour lequel les frontières artificiellement fixées par les États nationaux n'avaient aucune valeur. Dans la tête des chefs de cette nouvelle tendance, les intérêts de l'État nationaliste se mélangèrent avec les intérêts moraux de leur parti, jusqu'à ce que peu à peu ils ne fussent plus du tout en mesure de distinguer les uns des autres, s'accoutumant ainsi à considérer le monde et les choses à travers les lunettes de cet État nationaliste. Ainsi, inévitablement, les partis travaillistes modernes finirent par s'intégrer peu à peu en tant qu'éléments nécessaires à l'appareil de l'État, et contribuèrent grandement à lui rendre la part du pouvoir qu'il avait perdue.

Il serait faux de vouloir considérer cette transformation uniquement sous l'angle d'une trahison consciente des leaders, comme on l'a souvent fait. À vrai dire, il s'agit ici d'une lente dissolution du socialisme dans le mode de pensée de l'État bourgeois induite par l'activité pratique des partis travaillistes actuels, et qui devait nécessairement affecter l'attitude mentale des leaders. Ces même partis, une fois créés, pour conquérir le pouvoir politique sous la bannière du socialisme se virent de plus en plus forcés par la logique implacable des circonstances dans une position où, lambeau par lambeau, ils durent abandonner leur socialisme initial à la politique bourgeoise. Une partie de ses adhérents, parmi les plus clairvoyants, vit bien le danger et s'épuisa à cette occasion dans une opposition stérile à la ligne tactique du parti ; ce qui devait forcément rester sans résultat puisque cette opposition ne s'attaquait qu'à certaines excroissances du système politique des partis, mais pas directement au système lui-même. Ainsi, sans que la grande majorité de leurs adhérents en fussent conscients, les partis ouvriers socialistes jouèrent le rôle de pare-chocs dans la lutte entre le capital et le travail et préparèrent le terrain pour le futur capitalisme d'État.

L'attitude de la plupart de ces partis pendant la guerre, et en particulier après la guerre, prouve que notre opinion à leur égard n'est pas exagérée et correspond absolument aux faits. En Allemagne, cette évolution a pris une tournure tout à fait tragique, et on ne peut pas encore actuellement en mesurer toute la portée. Le mouvement socialiste de ce pays s'était depuis de longues années complètement enlisé dans la routine parlementaire et n'était plus capable d'aucune action créatrice. C'est pour cette raison que la révolution allemande fut si terriblement dépourvue d'idées réelles. Le vieux proverbe : « Wer vom Papste lebt, stirbt daran » (Celui qui se nourrit du pape

2. Les lettres échangées entre Bismarck et Lassalle, découvertes il y a seulement quelques années et publiées par Gustav Mayer dans son intéressant ouvrage *Bismarck et Lassalle*, jettent une lumière particulière sur la personnalité de Lassalle et sont d'un grand intérêt psychologique.

en meurt) s'était aussi réalisé en ce qui concernait le mouvement socialiste : il s'était pendant si longtemps nourri de substance étatique que sa propre substance vitale et essentielle était épuisée, et qu'il n'était plus capable d'accomplir quoi que ce soit de significatif.

Le socialisme ne pouvait affirmer sa vocation d'idéal culturel pour le futur qu'en engageant toute son activité dans l'abolition de la propriété monopolistique en même temps que toute forme de domination de l'homme par l'homme. Ce n'était pas la conquête du pouvoir mais son élimination de la vie en société qui devait rester son grand objectif, celui qu'il voulait atteindre et qu'il ne pouvait abandonner sans s'abandonner lui-même. Celui qui croit pouvoir substituer à la liberté de la personne l'égalité des intérêts et des biens n'a rien compris du tout à l'essence du socialisme. Rien ne remplace la liberté ; rien ne pourra jamais remplacer la liberté. L'égalité des conditions économiques pour tous est une condition préalable nécessaire à la liberté de l'homme, mais jamais un substitut. Quiconque agit contre la liberté agit contre l'esprit du socialisme. Le socialisme, c'est l'activité collective et solidaire des hommes qui se fonde sur un but commun et l'égalité des droits pour tous. Mais la solidarité ne repose que sur la libre décision et ne peut être imposée sans se transformer en tyrannie.

Toute activité véritablement socialiste, la plus petite comme la plus importante, doit être soutenue par le désir de s'opposer à quelque forme de monopole que ce soit dans tous les domaines, en particulier dans celui de l'économie, et d'élargir et d'assurer par tous les moyens disponibles la somme des libertés personnelles dans le cadre de la communauté. Toute pratique aboutissant à d'autres résultats n'est qu'une action dévoyée et intolérable pour de vrais socialistes. Il en est de même de cette phraséologie creuse autour de la « dictature du prolétariat », cette prétendue période de transition entre capitalisme et socialisme. L'histoire ne connaît pas de telles périodes de transition. S'agissant des diverses phases d'évolution de la société, il existe des formes plus ou moins simples, ou complexes ; chaque nouvel ordre social dans ses formes d'expression originales est naturellement imparfait, mais toutes ses possibilités de développement ultérieur n'en doivent pas moins exister dans chacune de ses institutions nouvellement créées, de même que dans un embryon se prépare déjà toute la créature à naître. Toute tentative pour incorporer dans un nouvel ordre des choses un des principaux éléments d'un système ancien en lui-même dépassé a jusqu'ici conduit à des résultats négatifs ; ou bien de pareilles tentatives sont contrecarrées dès le début par les forces neuves de la société en train de se réorganiser, ou bien les fragiles prémices si prometteuses de renouveau sont tellement contraintes et entravées dans leur déploiement naturel par les anciennes pratiques que l'on a conservées qu'elles ne peuvent que dépérir et disparaître lentement.

Lorsqu'un Lénine – tout comme un Mussolini – va jusqu'à dire que « la liberté est un préjugé bourgeois », cela prouve seulement que son esprit était tout à fait incapable de s'élancer vers le socialisme mais était resté englué dans la vieille idéologie jacobine. C'est un véritable non-sens que de parler d'un socialisme libertaire et d'un socialisme autoritaire : le socialisme sera libre ou ne sera pas.

Les deux grands courants de pensée politique, le libéralisme et la démocratie, ont eu une influence essentielle sur l'évolution du mouvement socialiste. La démocratie avec ses principes étatistes et ses efforts pour soumettre l'individu aux exigences d'une « volonté commune » imaginaire ne pouvait avoir qu'un effet néfaste sur un mouvement tel que le socialisme, d'autant plus qu'elle lui insuffla l'idée de livrer à l'État, en plus des domaines qu'il régentait déjà, l'énorme domaine de l'économie, lui conférant ainsi un pouvoir qu'il n'avait encore jamais possédé auparavant. Aujourd'hui, il apparaît de plus en plus clairement – les expériences qui ont lieu en Russie le confirme – que de tels comportements ne peuvent jamais déboucher sur le socialisme mais conduisent irrévocablement à une grotesque caricature tel que le capitalisme d'État.

D'autre part, le socialisme fertilisé par le libéralisme produit le courant de pensée de Godwin, Proudhon, Bakounine et de leurs successeurs. L'idée de limiter la sphère d'activité de l'État au minimum possédait déjà en elle le germe d'une autre idée dont la portée était encore plus large : se débarrasser complètement de l'État et extirper la « volonté de puissance » du sein de la société humaine. Tandis que le socialisme démocratique a énormément contribué à restaurer la croyance en l'État, qui était en train de s'affaiblir, et dans son développement ultérieur devait inévitablement aboutir au capitalisme d'État, le socialisme inspiré par les idées libérales a conduit en droite ligne à l'anarchisme, c'est-à-dire à une forme de société où l'homme n'est plus sous la tutelle d'un pouvoir supérieur, et où toutes les relations entre lui et ses semblables se font sur le mode de l'autogestion et de l'accord mutuel.

Le libéralisme n'a lui-même pas pu atteindre la dernière phase de cette démarche intellectuelle parce qu'il n'a pris que trop peu en considération l'aspect économique de la question, comme cela a déjà été expliqué dans un chapitre précédent. La liberté véritable n'est possible que sur la base du travail coopératif et de la communauté de tous les intérêts sociaux, car il n'y a aucune liberté pour l'individu s'il n'y a pas de justice pour tous. Même la liberté personnelle s'enracine dans la conscience sociale de l'homme, et c'est d'abord dans cette conscience qu'elle trouve son propre sens. L'anarchisme est la synthèse du libéralisme et du socialisme. Libération de l'économie de toutes les entraves de la politique. Libération de la culture de toutes les influences du pouvoir politique ; libération de l'homme grâce à l'association solidaire avec ses semblables ou, comme l'a dit Proudhon[3] :

> « Au point de vue social, liberté et solidarité sont termes identiques : la liberté de chacun rencontrant dans celle d'autrui non plus une limite, comme dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1793, mais un auxiliaire, l'homme le plus libre est celui qui a le plus de relations avec ses semblables. »

3. P.-J. Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, chapitre XV, p. 198, édition Lacroix, 1876.

XV. Le nationalisme, une religion politique

Le fascisme dernier produit de l'idéologie nationaliste. Son combat contre les idées libérales. Mussolini, un adversaire de l'État. Sa transformation politique. Giovanni Gentile philosophe du fascisme. Le nationalisme et le culte de l'État. La conception fasciste de l'État et le capitalisme monopolistique moderne. La barbarie économique contemporaine. L'État destructeur de la communauté. La liberté ciment de la société. L'éducation « à la chaîne » des masses populaires modernes. Le nivellement des personnalités. L'État totalitaire. Le nationalisme, une religion de la révélation politique. Déclin ou essor ?

Le nationalisme moderne, qui a trouvé son expression la plus achevée dans le fascisme italien et le national-socialisme allemand, est l'ennemi mortel de toute pensée libérale. Pour ses adeptes, l'élimination totale de tout courant de pensée libertaire est la condition préalable à l'« éveil de la nation », cependant qu'en Allemagne, de curieuse façon, le libéralisme et le marxisme sont mis dans le même panier – un fait qui néanmoins ne doit pas nous surprendre lorsque nous savons avec quelle brutalité les champions du IIIe Reich traitent les idées, les faits et les personnes. Que le marxisme, comme la démocratie et le nationalisme, procède dans ses idées fondamentales d'un *concept collectiviste*, notamment de celui de « classe », et que pour cette raison même il ne puisse avoir aucun rapport avec le libéralisme, ces pieux adversaires hitlériens ne s'en soucient guère.

Que ce moderne nationalisme, avec son culte fanatique pour l'État, ne trouve rien de valable dans les idées libérales, cela se comprend tout de suite. Mais que ses dirigeants prétendent que l'État actuel est complètement infecté par les idées libérales, et que pour cette raison il a perdu la signification politique qu'il avait dans le passé, est moins compréhensible. Le fait est que l'évolution politique de ces cent cinquante dernières années n'a pas suivi la voie que le libéralisme espérait lui voir prendre. L'idée qu'il fallait réduire le plus possible les fonctions de l'État, et limiter à un minimum le champ de ses compétences, ne s'est guère réalisée. Le champ des activités de l'État n'a pas été mis en jachère, il s'est au contraire largement étendu et diversifié, et les prétendus partis libéraux, qui avec le temps se sont toujours plus avant engagés dans le courant de la démocratie, ont abondamment contribué à cette évolution. En réalité l'État ne s'est pas « libéralisé », il s'est « démocratisé » ; de ce fait, son influence sur la vie personnelle des hommes n'a pas été réduite, au contraire, elle a continuellement augmenté.

Il fut un temps où l'on pouvait penser que la « souveraineté de la nation » ce n'était pas la même chose que la souveraineté d'un monarque légitime, et que pour cette raison le pouvoir de l'État devait s'en trouver affaibli. Tant que la démocratie devait encore lutter pour se faire reconnaître, une telle opinion pouvait encore trouver une certaine justification. Mais cette période est révolue depuis longtemps. Rien n'a autant renforcé la sécurité intérieure et extérieure de l'État que la croyance religieuse à la souveraineté de la nation qui se trouve périodiquement et solennellement confirmée par le suffrage universel. Qu'il s'agisse là d'une conception religieuse de nature politique, c'est indéniable. Même Clemenceau, lorsqu'il fut arrivé à la fin de sa vie profondément seul et amer, s'exprima en ce sens : « Le suffrage universel est un jouet, mais on ne doit pas le dire tout haut, car le peuple doit avoir une religion. C'est ainsi… Triste mais vrai. » [1]

Le libéralisme fut le cri de protestation de la personne humaine contre les contraintes réductrices de l'absolutisme et, plus tard, contre le centralisme excessif et la croyance aveugle en l'État du jacobinisme et de ses variantes démocratiques. C'est en ce sens que le concevaient encore Mill, Buckle et Spencer. Même Mussolini, qui combattit avec acharnement le libéralisme, défendait fréquemment il n'y a pas si longtemps des idées empruntées au libéralisme ; ainsi écrivait-il :

> L'État avec sa monstrueuse machine bureaucratique nous donne le sentiment d'étouffer. L'État fut supportable pour l'individu tant que ce dernier se contenta d'être soldat ou policier ; mais

1. Jean Martel, *Clemenceau spricht (Clemenceau parle)*, Berlin, 1930, p. 151.

> aujourd'hui l'État est tout à la fois : banquier, usurier, tenancier de tripots, armateur, proxénète, agent d'assurance, postier, cheminot, entrepreneur, instituteur, professeur, marchand de tabac et d'innombrables autres choses en dehors de ses premières fonctions en tant que policier, juge, geôlier, collecteur d'impôts. L'État, ce Moloch aux traits si effrayants, aujourd'hui voit tout, fait tout, contrôle tout et ruine tout. Chaque activité de l'État est une calamité. Une calamité lorsqu'il se mêle des arts, des transports maritimes ou de l'approvisionnement en vivres – et cette litanie pourrait se poursuivre sans fin. Si les hommes avaient la moindre idée de l'abîme vers lequel ils s'avancent le nombre de suicides augmenterait car nous allons vers la complète destruction de la personnalité humaine. L'État est cette terrible machine qui engloutit les hommes vivants et les recrache sous forme de matricules privés de vie. La vie de l'homme n'a plus aucun secret, aucune intimité, qu'elle soit matérielle ou spirituelle. Tous les coins sont fouillés, tous les mouvements sont mesurés. Chacun est enfermé dans sa case et immatriculé comme dans une prison. » [2]

Cela a été écrit peu d'années avant la « marche sur Rome ». Ce qui veut dire que Mussolini a été éclairé par sa toute dernière révélation passablement vite, comme par bien d'autres d'ailleurs. En fait, le prétendu concept de l'État fasciste n'est apparu qu'après l'arrivée au pouvoir du Duce. Jusqu'alors le mouvement fasciste s'était paré de toutes les couleurs de l'arc-en-ciel, comme le national-socialisme allemand dans sa première phase. Il n'avait en effet pas d'homogénéité. Son idéologie était un assemblage d'éléments provenant de tous les courants intellectuels imaginables. Ce qui faisait sa force, c'était la brutalité de ses méthodes ; son audace sans scrupule ne respectait pas les opinions des autres parce que lui-même n'en représentait aucune en particulier. Ce qui jusqu'alors avait manqué à l'État, pour devenir la prison parfaite, la dictature fasciste le lui a donné en abondance. Les bruyantes protestations libérales de Mussolini cessèrent aussitôt que le dictateur sut qu'il avait bien en main l'appareil du pouvoir étatique. Lorsqu'on considère avec quelle rapidité Mussolini a changé d'opinion en ce qui concerne l'État, on ne peut s'empêcher de penser à un certain propos du jeune Marx :

> « Aucun homme ne se bat contre la liberté ; il se bat tout au plus contre la liberté des autres. C'est pourquoi une sorte de liberté a toujours existé, parfois comme privilège particulier, d'autres fois comme le droit de tous en général. »

En fait, Mussolini a fait de la liberté un privilège pour lui seul en parvenant à la suppression brutale de la liberté pour tous. Car une liberté qui cherche à remplacer la responsabilité de l'homme envers son semblable par des directives autoritaires insensées n'est que pur arbitraire, déni de toute justice et de toute humanité. Mais même le despotisme a besoin de se justifier devant le peuple qu'il viole. C'est de cette nécessité qu'est né le nouveau concept d'État du fascisme.

À Berlin, en 1931, lors de l'Internationalen Hegelkongress (congrès autour de la pensée de Hegel), Giovanni Gentile, le philosophe d'État de l'Italie fasciste, développa sa conception de la nature de l'État pour l'amener à son point culminant : l'« État totalitaire ». Gentile décrivit Hegel comme le premier et véritable fondateur du concept d'État, et compara la théorie de ce dernier avec la conception libérale de l'État fondée sur le droit naturel et l'accord mutuel. Selon cette conception, expliqua-t-il, l'État n'est que le cadre dont la liberté naturelle et immédiate de l'individu doit s'accommoder pour que quelque chose comme une vie sociale commune soit somme toute possible. Ainsi, selon cette doctrine, l'État n'est qu'un moyen pour améliorer la condition de l'homme, qui originairement est de nature insupportable. C'est donc quelque chose de négatif, une vertu née de la nécessité. Hegel a rejeté cette doctrine plusieurs fois centenaire. Il a été le premier à considérer l'État comme l'expression la plus haute de l'« esprit objectif », le premier à comprendre que c'est seulement en l'État que la conscience de soi véritablement éthique pouvait se réaliser. Mais Gentile ne se contenta pas de rendre simplement hommage à la doctrine de Hegel, il essaya de la dépasser. Sa critique de Hegel était que celui-ci considérait bien l'État comme la plus haute expression de l'« esprit objectif », mais qu'il plaçait encore au-dessus de cet esprit objectif la sphère de l'« esprit absolu », si bien que l'art, la religion et la philosophie, qui selon Hegel appartiennent à cette sphère, ne pouvaient qu'entrer en contradiction avec l'État. Une théorie moderne de l'État, selon Gentile, devait traiter ces contradictions pour faire en sorte que les valeurs de l'art, de la religion et de la philosophie

2. *Popolo d'Italia*, 6 avril 1920.

appartiennent aussi en propre à l'État. C'est alors seulement que l'État pourrait être considéré comme la plus haute expression de l'esprit humain, qui ne se fonde pas sur le particulier, sur ce qui sépare, mais sur la volonté commune et éternelle, sur *l'universalité la plus achevée.*[3]

Le but ardemment recherché par le philosophe de l'État fasciste est clair. Si pour Hegel l'État était « Dieu sur la terre », Gentile préférait lui octroyer le rang du « Dieu unique et éternel » qui ne souffre pas d'autres dieux au-dessus ou auprès de lui et règne en maître absolu sur tous les domaines de la pensée et de l'activité des hommes. Et cela est le dernier mot venant clore le développement d'une idée politique qui, dans son abstraction poussée jusqu'à l'excentricité, perd de vue tout ce qui est humain et n'a de considération pour l'individu qu'autant qu'il peut être jeté en sacrifice dans les bras du Moloch insatiable. Le nationalisme actuel n'est que la volonté d'avoir un État à tout prix. La complète absorption de l'homme dans les finalités supérieures du pouvoir. Cela est extrêmement significatif : le nationalisme actuel n'émane pas de l'amour des hommes pour leur pays, pour leur propre nation ; au contraire, il prend racine dans les calculs ambitieux d'une minorité avide de dictature, et qui est déterminée à imposer au peuple une certaine forme d'État, même contre la volonté de la majorité. La croyance aveugle au pouvoir miraculeux de la « dictature nationale » doit remplacer pour l'homme l'amour de la patrie et son penchant pour la culture de son époque ; l'amour du prochain doit être sacrifié à la « grandeur de l'État », auquel les hommes doivent servir de pâture.

C'est en cela qu'apparaît la différence entre le nationalisme d'une époque révolue, celui que défendaient des hommes tels que Mazzini et Garibaldi, et les appétits réactionnaires du fascisme moderne qui relève encore la tête aujourd'hui. Dans son célèbre manifeste du 6 juin 1862, Mazzini se dressait contre le gouvernement de Victor-Emmanuel et l'accusait de trahison et de manœuvres réactionnaires contre l'unification de l'Italie, soulignant ainsi clairement la différence entre la nation et l'État existant. Sa formule de ralliement « Dieu et le peuple ! » – quoi que l'on puisse en penser – devait faire savoir au monde que les idées qui le guidaient émanaient du peuple et étaient approuvées par lui. Les idées de Mazzini portaient aussi en elles, sans aucun doute, le germe d'une nouvelle forme d'esclavage pour l'homme, mais il agissait de bonne foi, et il ne pouvait pas prévoir les conséquences historiques à long terme de ses luttes pour une démocratie nationale. Il s'y consacrait avec honnêteté, et cela apparaît parfaitement dans le contraste existant entre lui et Cavour qui avait pleinement perçu la signification politique du mouvement national pour l'unification de l'Italie. Cavour qui justement pour cette raison refusait par principe le « romantisme politique » de Mazzini, parce que ce dernier, disait-il, « au-delà de ses constantes affirmations libertaires ne concevait pas l'État ».

Il est certain que les patriotes de cette époque voyaient bien l'écart qui séparait l'État et l'union nationale voulue par le peuple. Leur attitude provenait certainement d'une interprétation erronée des faits historiques, et c'est justement cette erreur qui nous rend ces hommes de la Jeune Europe humainement plus proches, car personne ne mettra en doute la sincérité de leur amour pour le peuple. Le nationalisme actuel ignore complètement ce genre d'amour. Et, parce que ses champions en parlent d'autant plus fréquemment dans leur discours, on ne peut pas éviter d'en percevoir les fausses notes et de remarquer que derrière ce mot pour eux il n'existe aucun sentiment authentique. Le nationalisme d'aujourd'hui ne jure que par l'État et stigmatise ses propres concitoyens comme traîtres à leur pays s'ils s'opposent aux visées politiques de la dictature nationale ou même s'ils récusent simplement ses plans.

L'influence des idées libérales du siècle passé avait du moins eu pour effet que même les éléments conservateurs étaient parvenus à se convaincre que l'État existait pour les citoyens. Mais le fascisme fit savoir avec une brutale franchise que la raison d'être de l'individu se limitait à « être utile à l'État ». « Tout pour l'État, rien contre l'État ! » Ainsi s'exprimait Mussolini : à cela se résume une métaphysique nationaliste qui a pris dans les mouvements fascistes d'aujourd'hui une forme terriblement concrète. Si tel a toujours été le sens caché de toutes les théories nationalistes il est devenu aujourd'hui leur but ouvertement déclaré. D'avoir clairement défini ce but est l'unique mérite de leurs représentants actuels, qui en Italie, et particulièrement en Allemagne, sont si chaleureusement entourés et si généreusement soutenus par les champions de l'économie capitaliste parce qu'ils se sont montrés tellement obligeants envers le nouveau capitalisme monopolistique, et l'ont puissamment aidé dans ses plans visant à établir un système d'esclavage industriel.

3. D'après le compte rendu du congrès dans l'édition du soir du journal *Deutsche Allgemeine Zeitung*, du 21 octobre 1931.

Car, en même temps que les principes du libéralisme politique, les idées libérales concernant l'économie devaient elles aussi être mises hors jeu. Tout comme le fascisme essaie aujourd'hui d'inculquer à l'homme ce nouvel évangile, qui dit qu'il ne peut revendiquer le droit de vivre que s'il sert de matière première à l'État, le fascisme économique moderne s'efforce de démontrer que l'économie n'existe pas pour l'homme, mais que l'homme n'a qu'une seule finalité, qui est d'être utilisé par l'économie. Si le fascisme a pris, justement en Allemagne, des formes si terrifiantes et inhumaines, cela s'explique en grande partie par le fait que les idées barbares des théoriciens de l'économie, et des industriels allemands parmi les plus importants, ont pour ainsi dire tracé par avance le chemin du fascisme. Des industriels de renommée mondiale tels que Hugo Stinnes, Fritz Thyssen, Ernst von Borsig et bien d'autres, par la brutale franchise de leurs opinions, ont de plus en plus souvent prouvé dans quel abîme d'indifférent mépris de l'humanité pouvait se fourvoyer l'esprit humain lorsqu'il a perdu tout sentiment social, et traite les hommes vivants comme s'ils n'étaient que des chiffres morts. Et dans le monde des gens instruits en Allemagne il se trouvait toujours un « esprit sans préjugés » prêt à donner aux théories les plus monstrueuses et les plus inhumaines « une base scientifique ».

C'est ainsi que le professeur Schreber, de l'institut de technologie d'Aachen, expliquait que « pour le travailleur moderne le standard de vie de l'homme préhistorique de Neanderthal était tout à fait approprié, et que pour lui la possibilité de s'élever à un niveau supérieur ne pouvait aucunement être envisagée ». Et c'est un courant d'idées similaires que suivait le professeur Ernst Horneffer, de l'université de Giessen, qui était fréquemment invité au titre de savant dans les congrès des entrepreneurs allemands. Et voici ce qu'il déclara au cours d'une de ces rencontres :

> « Le danger du mouvement social ne pourra être écarté que si une division des masses se produit. Car la table de la vie est occupée jusqu'à la dernière place, et c'est pourquoi l'activité économique ne peut garantir à ceux qu'elle emploie rien d'autre que le minimum vital. C'est une loi incontournable de la nature. C'est aussi pourquoi toute politique sociale est une stupidité sans nom. »

Herr Horneffer a par la suite développé sa doctrine humanitaire de façon parfaitement claire dans un essai spécifique : *le Socialisme et le Combat mortel de l'économie allemande*, et il est parvenu aux conclusions suivantes :

> « Je maintiens que la condition économique des travailleurs, fondamentalement et essentiellement, et dans son ensemble, ne peut pas du tout être changée. Et que les travailleurs devront une fois pour toutes se satisfaire de cette condition économique qui est la leur, c'est-à-dire d'un salaire qui leur permet juste de survivre, avec lequel ils peuvent juste couvrir leurs besoins vitaux les plus nécessaires, urgents et indispensables ; qu'un changement fondamental de leur statut économique, que leur accès à une condition économique essentiellement différente ne pourront jamais se produire, que ce désir est pour toujours irréalisable. »

À l'objection que dans ces circonstances il pouvait arriver que le salaire ne fût plus assez élevé pour subvenir aux besoins vitaux les plus indispensables, le savant professeur répondait avec une tranquillité d'esprit tout à fait enviable qu'en ce cas la charité publique devait apporter son aide, et que, si cela ne suffisait pas, l'État en tant que représentant de la morale publique devait intervenir à ses côtés. C'est ainsi que le docteur F. Giese, de l'institut technologique de Stuttgart, qui s'était attelé d'une façon particulièrement active à la rationalisation de l'industrie selon des « méthodes scientifiques », traitait en quelques lignes l'éjection précoce du travailleur du terrain professionnel :

> « Cependant les directeurs d'entreprises peuvent considérer comme une simple loi biologique le fait que, partout aujourd'hui, l'aptitude à la production de l'homme dans un contexte de lutte concurrentielle doive arriver plus vite à son terme. Se teindre les cheveux est devenu courant en Amérique. Mais nous ne reconnaissons pas là une évolution naturelle envers laquelle la pitié et l'indulgence seraient en pratique peut-être la plus mauvaise méthode pour un traitement technique des hommes dans l'entreprise. »

L'expression « traitement technique des hommes » est particulièrement significative et nous montre avec une effrayante clarté sur quelle fausse route le capitalisme industriel nous a déjà entraînés. Après la lecture du

précédent passage, si débordant d'humaine sympathie, on saisit tout de suite le sens de ce que Bakounine a dit concernant ce que l'on pouvait attendre d'un gouvernement composé de purs scientifiques. Les conséquences d'une telle expérience seraient en fait impensables.

Qu'une gymnastique mentale aussi insane que brutale puisse aujourd'hui se faire passer publiquement pour un savoir scientifique est une preuve de l'esprit asocial d'une époque qui, avec son système d'exploitation des masses poussé jusqu'à l'extrême, et sa foi aveugle en l'État, a systématiquement réprimé toutes les relations naturelles de l'homme avec ses semblables et a arraché avec violence l'individu à l'environnement communautaire où il était profondément enraciné. Car, lorsque le fascisme affirme que le libéralisme, et le besoin humain de liberté qu'il incorpore, a atomisé la société et l'a réduite à des éléments séparés les uns des autres, tandis que l'État entoure pour ainsi dire les groupes humains d'un cadre protecteur et empêche ainsi la désintégration de la communauté, c'est une imposture de sa part, qui dans le meilleur des cas ne repose que sur une illusion qu'il se crée.

Ce n'est pas le désir de liberté qui a atomisé la société et éveillé chez l'homme des instincts asociaux, mais bien l'inégalité toujours plus grande des conditions économiques, et avant tout l'État qui a conforté les monopoles ; ces derniers, semblables à des tumeurs cancéreuses, ont infesté et détruit le fin tissu relationnel entre les membres de la société. Si l'instinct social n'était pas chez l'homme un besoin naturel, reçu en héritage de ses ancêtres chenus dès l'enfance de l'humanité, et qu'il a depuis développé et élargi sans interruption, même l'État n'aurait pas été en mesure de rassembler les hommes dans une association plus étroite. Car on ne crée pas une communauté en enchaînant ensemble par la violence des éléments fondamentalement antagoniques. Certes, on peut forcer les hommes à remplir certains devoirs aussi longtemps qu'on a le pouvoir nécessaire pour le faire, mais on ne les amènera pas à accomplir des tâches obligatoires avec amour et un désir sincère de le faire. Il y a même des choses qu'aucun État ne peut imposer, son pouvoir si grand soit-il — en font partie avant toutes les autres le « sentiment d'union sociale et les relations essentielles de l'homme avec l'homme ».

La contrainte ne crée pas de liens. La contrainte ne fait que séparer les hommes car il lui manque l'élan véritable que donnent les liens sociaux : avec l'intelligence qui connaît les choses, et le cœur qui comprend les sentiments de l'autre parce qu'il se sent proche de lui. Lorsqu'on soumet les hommes à la même contrainte on ne les rapproche pas ; au contraire, on ne crée entre eux qu'un sentiment d'aliénation et on nourrit les tendances à l'égoïsme et à la ségrégation. Les liens sociaux ne perdurent et ne répondent à leur raison d'être que s'ils reposent sur une volonté libertaire et naissent des véritables besoins des hommes. L'union n'est possible que lorsque le lien social et la liberté personnelle de l'individu sont si intimement mêlés que l'on ne peut plus les distinguer comme des entités séparées.

Comme dans toute religion révélée où l'homme se doit d'acquérir le royaume céleste pour lui-même, sans beaucoup se soucier du salut des autres car il a suffisamment à faire avec le sien, l'homme à l'intérieur de l'État essaie aussi de s'en sortir le mieux qu'il peut, sans se casser la tête pour savoir si les autres peuvent plus ou moins parvenir à en faire autant. C'est l'État qui sape par principe la sensibilité sociale en intervenant dans toutes les affaires, et en essayant de les plier à une même norme, qui pour ceux qui le représentent est la mesure de toute chose. Plus il lui est facile d'ignorer les besoins personnels de ses citoyens, plus profondément et sans aucun égard il interfère dans leur vie privée au mépris de leurs droits particuliers ; plus il réussit à étouffer en eux le sentiment d'union sociale, plus il lui est facile de réduire la société à ses différents éléments pour les séparer et les incorporer, tels des accessoires inertes, dans les rouages de la machinerie politique.

La technologie actuelle va construire l'« homme mécanique », et l'on est déjà parvenu à quelques gentils résultats dans ce domaine. On a déjà quelques robots à forme humaine qui se déplacent ici et là sur leurs membres métalliques et exécutent certaines tâches, rendent correctement la monnaie et font quelques autres choses de ce genre. Il y a quelque chose d'inquiétant dans cette invention qui simule l'acte prémédité de l'homme, et qui n'est qu'un mécanisme d'horloge caché sous un masque et qui exécute sans discuter la volonté de son maître. Mais il semble que l'« homme mécanique » ne soit pas une simple idée en l'air dans le monde technologique moderne. Si les peuples appartenant à la sphère culturelle euro-américaine ne reviennent pas dans un bref délai à leurs meilleures traditions, le danger est réel que nous marchions à pas de géant vers l'ère de l'homme mécanique.

« L'homme de la masse » moderne, ce compagnon de route déraciné de la technologie moderne à l'ère du capitalisme, qui est presque entièrement dominé par des impulsions extérieures, et secoué dans le tourbillon des

humeurs précaires de l'instant – parce que son âme s'est rétrécie et qu'il a perdu un équilibre intérieur qui ne peut se maintenir que dans une vraie communauté –, cet homme se rapproche dangereusement de l'homme mécanique. La grande entreprise moderne, la division du travail qui aujourd'hui triomphe dans le taylorisme et la prétendue rationalisation de l'industrie, cette étrange discipline de caserne méthodiquement inculquée au citoyen enrôlé d'office, associée au dressage de l'éducation moderne, et tout ce qui s'y rapporte, ce sont là des phénomènes dont nous ne devons pas mésestimer la portée si nous voulons en comprendre les processus essentiels à l'œuvre dans la situation actuelle. Mais le nationalisme moderne, avec sa haine déclarée de la liberté et son attitude militariste insensée développée jusqu'à l'extrême, n'est qu'une étape vers un automatisme dépourvu d'âme et d'esprit, qui en effet pourrait conduire au « déclin de l'Occident » déjà annoncé si on ne l'arrête pas à temps. Actuellement cependant nous ne croyons pas à un aussi sombre futur. Nous sommes au contraire fermement convaincu que l'humanité possède encore aujourd'hui une multitude de forces cachées et d'élans créateurs en son sein qui la rend apte à surmonter victorieusement la crise calamiteuse qui menace l'ensemble de la culture humaine.

Ce qui nous entoure aujourd'hui de tous côtés ressemble à un chaos fétide où tous les germes du déclin social seraient parvenus à maturité, et cependant dans ce tumulte délirant des événements il existe aussi de nombreuses prémices d'un devenir nouveau, qui s'accomplit en dehors du champ des partis et de la vie politique et nous guide vers l'avenir avec la joie de l'espoir. Encourager ces prémices, en prendre soin, leur donner de la force afin qu'elles ne périssent pas avant leur temps, c'est aujourd'hui le premier devoir de tous les hommes en lutte, qui sont convaincus du caractère intenable des conditions actuelles et qui pourtant, même par lassitude, ne se soumettent pas à la fatalité, mais regardent vers de nouvelles rives où pourra resurgir et croître leur culture intellectuelle et sociale. Mais ce nouvel essor ne peut avoir lieu que sous les signes de la liberté et de l'union sociale. Sur elles seules peut s'appuyer ce désir de justice, le plus pur et le plus profond, qui trouve son expression dans l'entraide et l'activité partagée, et prépare la voie pour une nouvelle forme de communauté. Les tenants de la réaction fasciste et nationaliste ne le savent que trop bien ; c'est pourquoi ils haïssent la liberté en tant que péché contre le Saint-Esprit de la nation, qui n'est en fait que leur propre démon. Mussolini disait :

> « Ces hommes sont fatigués de la liberté. Ils en ont fait des orgies. La liberté n'est plus aujourd'hui la vierge chaste et sévère pour laquelle les générations de la première moitié du siècle écoulé se battaient et mouraient. Pour la jeunesse entreprenante, agitée et rude, qui apparaît aujourd'hui à l'aube d'une nouvelle ère historique il y a d'autres valeurs qui exercent sur eux de biens plus grands sortilèges : ordre, hiérarchie, discipline. On doit savoir une fois pour toutes que le fascisme ne reconnaît aucun dieu, n'adore aucun fétiche. Sur le cadavre de la liberté déjà plus ou moins décomposé, il est passé en marchant au pas cadencé, et si nécessaire il reviendra et passera encore en marchant sur lui du même pas… Les faits ont plus d'importance que le livre, les expériences que la doctrine. Les grandes expériences de l'après-guerre, celles qui s'accomplissent aujourd'hui sous nos yeux nous montrent le déclin du libéralisme. En Russie et en Italie, il est démontré que l'on peut gouverner en dehors, par-dessus et contre l'idéologie libérale. Le communisme et le fascisme se situent en dehors du libéralisme. » [4]

C'est tout à fait évident, même si les conclusions qu'il tire de ses plus récentes connaissances de la situation sont très contestables. Que l'on pouvait gouverner « contre l'ensemble de l'idéologie libérale », on le savait bien longtemps avant lui, car tous les despotismes se sont approprié ce principe. La Sainte Alliance ne fut fondée que dans le but d'éliminer d'Europe les idées libérales de 1789 inscrites dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, et Metternich essaya par tous les moyens de transformer ce désir tacite des despotes en réalité. Mais, au cours du temps, ses tentatives contraires à l'humanisme n'eurent pas plus de succès que celles de Napoléon avant lui, qui s'exprimait tout à fait comme Mussolini au sujet de la liberté et qui, tel un possédé, s'efforça d'adapter chaque sentiment, chaque émotion de l'individu et chaque pulsation de la société au rythme de la gigantesque machinerie de son État.

Cependant, même cette vantardise du fascisme prétendant qu'il « ne connaît aucune idole, n'adore aucun fétiche » perd toute signification car le fascisme n'a jeté les idoles au bas de leur piédestal et les fétiches au rebut

4. Extrait du journal *Gerarchia* qui contenait l'essai de Mussolini « Forza e Consenso », numéro d'avril 1922.

que pour installer à leur place cet immense Moloch qui dévore l'âme de l'homme et courbe son esprit sous des fourches caudines. « L'État est tout, l'homme n'est rien ! » Le but de la vie du citoyen, c'est d'être utilisé par l'État, « d'être avalé par la machine et d'être recraché sous forme de chiffres morts ». Car c'est à cela que se résume toute la tâche du prétendu « État totalitaire » installé en Italie et en Allemagne. Pour atteindre ce but, on viola l'esprit, entrava la sensibilité humaine et piétina avec une ignoble brutalité les jeunes espoirs prometteurs d'avenir. Et ce ne sont pas les seuls mouvements ouvriers de toutes tendances qui furent les victimes de la dictature, mais quiconque osait regimber contre l'aiguillon fasciste ou voulait simplement rester neutre à l'égard des nouveaux détenteurs du pouvoir dut éprouver en sa propre personne la manière dont le fascisme « marchait sur le corps de la liberté ».

Arts, théâtre, sciences, littérature et philosophie passèrent sous la tutelle ignominieuse d'un régime dont les dirigeants incultes ne reculèrent devant aucun crime pour parvenir au pouvoir et renforcer leurs nouvelles positions. En ces jours sanglants où le fascisme s'empara du pouvoir en Italie, puis en Allemagne, les victimes qui furent assassinées par des misérables déshumanisés se comptent par milliers. Des milliers d'hommes innocents furent chassés de leur pays et forcés à l'exil, parmi lesquels nombre d'érudits et d'artistes éminents de renommée mondiale dont tout autre pays se serait glorifié de les avoir chez eux. Des hordes barbares envahirent les demeures de paisibles citoyens, pillèrent les bibliothèques privées et brûlèrent en place publique des centaines de milliers d'ouvrages parmi les meilleurs. Des milliers d'autres personnes furent arrachées à leur famille et traînées dans des camps de concentration où leur dignité humaine fut piétinée tous les jours et beaucoup furent lentement torturés à mort par de lâches bourreaux ou poussées au suicide.

En Allemagne cette folie meurtrière prit des formes particulièrement vicieuses, à cause du fanatisme racial artificieusement entretenu principalement contre les juifs. La barbarie de siècles depuis longtemps révolus avait fait sa réapparition. Un véritable déluge de pamphlets incendiaires faisant appel aux instincts les plus bas inonda l'Allemagne et pollua toutes les voies d'acheminement de l'opinion publique.[5] Et des domaines auxquels même le despotisme le plus sauvage n'avait jamais touché jusqu'à maintenant, par exemple les relations entre les sexes, ont été en Allemagne placés sous la supervision de l'État, des *Rassenämter* (fonctionnaires chargés du problème racial) ont été nommés pour mettre en garde le peuple contre la *Rassenschande* (la honte raciale) et stigmatiser comme criminels les mariages entre les soi-disant Aryens et les juifs, ou les gens de couleur, et les punir selon la loi. Et c'est ainsi que l'éthique sexuelle a enfin atteint avec bonheur le niveau de l'élevage du bétail. Tels sont les bienfaits de l'État totalitaire de Hitler.

On a décrit le fascisme comme le début d'une époque antilibérale en Europe, et comme une émanation des masses elles-mêmes, et la preuve que « le temps de l'individualisme » était terminé. En réalité, derrière ce mouvement, il n'y avait que les appétits de pouvoir politiques d'une petite minorité qui avait compris comment elle pouvait utiliser à ses fins particulières une situation extraordinairement favorable. Et dans ce cas aussi les paroles du jeune général Bonaparte sonnent juste : « Qu'on donne un jouet au peuple ; il lui fera passer le temps et il se laissera diriger à condition que l'on sache habilement lui cacher le but final. » Et, pour cacher ce but final, il n'y a pas de meilleur moyen que d'approcher la masse de manière à lui suggérer et lui faire croire qu'elle est l'instrument choisi par une entité supérieure, et qu'elle est au service de desseins sacrés qui donnent à sa vie contenu et couleur. C'est dans cet enracinement du mouvement fasciste dans le besoin dévotionnel des masses que réside sa force particulière. Car le fascisme lui aussi n'est rien d'autre qu'un mouvement religieux primitif sous des dehors politiques.

Le professeur français Verne de la faculté de médecine de la Sorbonne, qui participa en tant que délégué au Congrès international pour l'avancement de la science, à Bologne, en 1927, décrivit dans le journal français *le Quotidien* les curieuses impressions qu'il avait eues en Italie :

5. En voici un spécimen parmi tant d'autres : « Il y a deux sortes d'antisémitisme : le plus élevé et le plus bas. Le premier est intellectuel, humain, c'est un palliatif et il consiste à faire des lois limitant la sphère d'influence des juifs. Ces lois font qu'il est possible aux juifs et aux goys de vivre ensemble. Ces mesures sont comparables à la planche qui est attachée aux cornes des vaches afin qu'elles ne puissent pas se faire tort les unes aux autres. Mais il y a l'autre antisémitisme qui fait que les juifs sont tout simplement tués par les goys qui ont atteint les limites de leur peine, de la pauvreté et de la patience. Certes, cet antisémitisme est effrayant mais ses conséquences sont heureuses. Il tranche simplement le nœud du problème juif en détruisant tout ce qui est juif. Il provient toujours d'en bas, de la masse du peuple mais il vient du ciel, de Dieu lui-même, et ses effets ont l'énorme pouvoir d'une force naturelle dont nous n'avons pas encore percé le secret. » Marianne Obuchow, *Die Internationale Pest (la Peste internationale)*, Berlin, 1923, p. 22.

> « À Bologne, nous avons eu l'impression d'être arrivés dans une ville en état d'extase. Les murs de la ville étaient entièrement recouverts d'affiches qui lui conféraient un caractère mystique. "Dio ce l'ha dato, guai a chi lo tocca !" (Dieu nous l'a envoyé, malheur à celui qui l'attaque). On pouvait voir le portrait du Duce à toutes les fenêtres. Le symbole du fascisme, un emblème étincelant, était dressé sur tous les monuments, et même sur les célèbres tours de Bologne. »

Ce récit du savant français reflète l'esprit d'un mouvement qui trouve son soutien le plus solide dans le primitif besoin dévotionnel qui habite les masses et qui ne peut affecter si fortement de très larges parties de la population que parce qu'il satisfait le mieux leur croyance aux miracles après qu'elles ont perdu toutes leurs autres illusions.

Nous avons pu observer le même phénomène en Allemagne où le national-socialisme s'est transformé en un laps de temps étonnamment court en un gigantesque mouvement qui a plongé dans une extase aveugle des millions d'hommes qui espéraient avec une ferveur religieuse l'avènement du IIIe Reich et attendaient d'un homme tout à fait inconnu quelques années auparavant, et qui n'avait pas jusqu'alors donné

la moindre preuve d'une quelconque capacité, la fin de tous leurs maux. Ce mouvement aussi n'a été pour finir qu'un instrument au service des ambitions politiques d'une petite caste. Pour retrouver leur position perdue après la guerre, ils furent assez habiles pour profiter de la situation et « surent cacher l'objectif final » comme le rusé Bonaparte l'avait complaisamment expliqué.

Mais le mouvement lui-même montrait les signes d'un délire religieux collectif consciemment encouragé par ses instigateurs pour effrayer les adversaires et les mettre hors jeu. Même un journal aussi conservateur que le *Täglische Rundschau*, quelque temps avant l'arrivée de Hitler au pouvoir, décrivit ainsi l'obsession religieuse du mouvement national-socialiste :

« Cependant, en ce qui concerne le degré de vénération, Hitler laisse le pape loin derrière lui. Jour après jour ce sont dix mille personnes qui l'adorent. Une enfantine innocence le couvre de fleurs. Le ciel prodigue le "Hitlerwetter" (la météorologie). Son avion brave les éléments menaçants. Chaque numéro publie des photographies du Führer dans des poses nouvelles. Heureux celui qui l'a regardé dans les yeux ! En son nom nous nous saluons en souhaitant à chacun de nous et à l'Allemagne bonne chance : "Heil Hitler". On gratifie des nourrissons de son nom propitiatoire. Oui, devant son image, au pied de leur autel domestique, des âmes tendres cherchent l'exaltation mystique. Dans son journal, on peut lire ces qualificatifs se rapportant à sa personne, consciencieusement écrits en lettres capitales : UNSEREM OBERSTEN FÜHRER (à notre plus haut führer). Tout cela ne serait pas possible si Hitler n'encourageait pas cette idolâtrie. Avec quelle ferveur religieuse la masse de ses adeptes croit à sa mission pour l'avènement de son IIIe Reich cette version du *Notre Père* circulant parmi les ligues de jeunes filles hitlériennes :

> "Adolph Hitler tu es notre grand Führer, notre Guide. Ton nom fait trembler les ennemis. Que ton IIIe Reich arrive. Que ta volonté soit la seule loi sur la terre. Que ta voix nous parvienne chaque jour et que ceux qui nous commandent nous transmettent tes ordres auxquels nous jurons d'obéir au prix de notre vie. Nous te le jurons ! Heil Hitler !" »

Nous pourrions passer tranquillement sur cette ferveur aveugle qui dans son abandon infantile donne l'impression d'être presque innocente. Mais cette innocence apparente disparaît lorsque le fanatisme des zélateurs devient l'instrument des puissants, et de ceux qui sont avides de pouvoir, dans la réalisation de leurs plans secrets. Car on encourage cette foi illusoire et immature, qui se nourrit aux sources du sentiment religieux, jusqu'à ce qu'elle se transforme en une véritable possession ; on en fait alors une arme d'une puissance invincible ouvrant la voie à tous les maux. Que l'on ne dise pas que l'effrayante misère matérielle de notre époque est la seule responsable de ce délire de masse parce qu'elle prive les hommes épuisés par de longues années de misère de leur capacité de réflexion, et fait qu'ils accordent leur confiance à quiconque répond aux besoins qui les rongent par des promesses mirobolantes. La frénésie guerrière de 1914, qui plongea le monde dans un tumulte insensé et rendit les hommes sourds à tout appel de la raison, se déchaîna dans une période où les choses allaient matériellement bien mieux pour les peuples et où le spectre de l'insécurité économique ne les hantait plus en permanence. Ce qui prouve que ces phénomènes ne s'expliquent pas simplement par les conditions économiques et que dans l'inconscient des hommes se cachent des forces étrangères à toute logique. Il s'agit de la pulsion

religieuse qui est encore vivace aujourd'hui chez l'homme, même si les formes de la foi se sont transformées. L'ancien « Dieu le veut ! » des croisés n'éveille guère d'écho aujourd'hui en Europe, mais il existe toujours des millions d'hommes qui sont prêts à tout quand « la nation le veut » ! Le sentiment religieux a pris des formes politiques. Cependant, l'homme politique de notre époque se comporte à l'égard du « Nur-Mensch », l'homme uniquement humain, avec autant d'hostilité que l'homme obnubilé par le dogme religieux depuis des siècles.

Mais c'est là où se trouve le danger. Le despote absolu du temps passé pouvait bien se prévaloir de sa légitimité de droit divin, les conséquences de ses actions étaient néanmoins toujours ramenées à sa personne, car devant le monde son nom était la caution de toute chose, du juste comme de l'injuste, puisque sa volonté était la loi absolue. Tandis que sous le couvert de la nation tout peut se cacher. Le drapeau national couvre toutes les injustices, tous les actes inhumains, les mensonges, les iniquités, les crimes. La responsabilité collective de la nation étouffe tout sentiment de justice chez l'individu et entraîne l'homme si loin qu'il ne voit plus du tout les injustices que l'on commet, et que celles-ci lui apparaissent même comme des actes méritaires lorsqu'elles sont commises au nom de la nation.

> « Et l'idée de nation, dit le poète philosophe indien Tagore, est la drogue la plus puissante que l'homme ait jamais découverte. Sous l'influence de ses exhalaisons un peuple tout entier peut accomplir systématiquement son programme le plus grossièrement égoïste, sans être le moins du monde conscient de la perversion de sa morale — en fait, il pourra même être dangereusement irrité si on lui en fait la remarque. »

Tagore a dit de la nation qu'elle était « l'égoïsme organisé ». Cette définition est bien choisie si ce n'est que l'on ne doit pas oublier qu'il s'agit toujours de l'égoïsme organisé d'une minorité de privilégiés qui se cache derrière le paravent de la nation, c'est-à-dire derrière la crédulité des larges masses populaires. On parle des intérêts nationaux, du capital national, des débouchés nationaux, de l'honneur national et de l'esprit national, mais nous oublions que derrière tout cela se cachent les intérêts égoïstes de politiciens avides de pouvoir et d'hommes d'affaires rapaces, tout cela n'étant pour eux qu'un moyen commode de masquer aux yeux du monde leur cupidité personnelle et leurs manigances politiques.

Le développement inattendu du capitalisme industriel a accru la possibilité de manipuler les masses jusqu'à un point alors inimaginable. Dans les grandes villes d'aujourd'hui et les grands centres d'activités industrielles vivent entassés des millions d'hommes qui par l'intermédiaire de la presse, du cinéma, de l'éducation, du parti et de cent autres moyens sont sans discontinuer dressés moralement et intellectuellement dans un sens déterminé et dépossédés de leur vie véritablement personnelle. Dans les entreprises de la grande industrie capitaliste, le travail a perdu son âme et ne s'accompagne plus de la joie de créer. En devenant une fin en soi, il a réduit l'homme à un éternel esclavage et l'a privé de ce qui est le plus précieux : la joie profonde du travail accompli et du besoin personnel de créer. L'individu a le sentiment de n'être plus qu'un élément insignifiant dans un gigantesque mécanisme où toute note personnelle s'éteint dans la monotonie de l'ensemble.

Tandis que l'homme se rendait maître des forces de la nature, dans sa lutte contre les conditions extérieures, il oublia cependant de donner à son activité un contenu éthique et de mettre les conquêtes de son esprit au service de la communauté, devenant lui-même l'esclave de l'outil qu'il avait créé. C'est cet énorme et continuel fardeau de la machine qui nous accable et fait de notre vie un enfer. Nous avons cessé d'être tout simplement « des hommes » pour devenir des hommes de métier, des hommes d'affaires, des hommes de parti. On nous a enfermés dans la camisole de force de la nation pour préserver notre « identité nationale », mais notre humanité a été jetée aux chiens, et nos relations avec les autres peuples se sont changées en haine et en méfiance. Pour protéger notre nation, nous sacrifions année après année des parts colossales de notre revenu tandis que les peuples s'enfoncent toujours plus dans la misère. Chaque pays ressemble à un camp fortifié et guette avec une anxiété profonde et une défiance mortelle chaque mouvement du voisin, cependant qu'il est à tout moment prêt à participer à n'importe quelle intrigue contre lui et à s'enrichir à ses dépens. Il s'ensuit qu'il doit toujours veiller à ne confier ses affaires qu'à des hommes à la conscience élastique car eux seuls possèdent les meilleures chances de se maintenir dans le jeu des intrigues perpétuelles de la politique intérieure et extérieure. C'est ce que Saint-Simon avait bien compris lorsqu'il écrivait :

> « Tout peuple qui veut partir en conquête est obligé de donner libre cours à ses plus mauvaises passions. Il est obligé d'attribuer les plus hautes fonctions à des hommes au caractère violent comme à ceux qui se montrent les plus rusés. » [6]

Et à tout cela s'ajoute la peur continue d'une guerre dont les conséquences deviennent chaque jour toujours plus imprévisibles et terrifiantes. Même nos traités et accords réciproques avec d'autres nations ne nous apportent aucun soulagement, car ils sont en règle générale conclus avec des arrière-pensées bien déterminées. Notre prétendue politique nationale s'appuie sur les intérêts particuliers les plus dangereux, et c'est bien pour cette raison qu'elle ne pourra jamais aboutir à une véritable détente sans parler de l'élimination effective des antagonismes nationaux ardemment souhaitée par tous.

D'autre part, nous avons développé nos capacités techniques dans une mesure en apparence fantastique, alors que l'homme n'en est pas devenu plus riche pour autant mais bien toujours plus pauvre. L'ensemble de notre industrie est entré dans une période d'insécurité ; et tandis qu'on détruit de manière criminelle des richesses déjà produites pour soutenir les prix dans tous les pays, des millions d'hommes vivent dans une effroyable misère et périssent misérablement dans un monde d'abondance et de prétendue surproduction. La machine qui devait alléger le travail l'a rendu plus pénible et a graduellement transformé son inventeur lui-même en une machine qui doit adapter chacun de ses mouvements aux leviers et aux rouages d'acier. Et comme on calcule au plus près le rendement du merveilleux mécanisme on calcule aussi au plus près la puissance musculaire et nerveuse du vivant producteur selon des méthodes scientifiques précises et l'on ne comprend pas, on ne veut pas comprendre que ce faisant on le prive de son âme et porte profondément atteinte à son humanité. Nous tombons de plus en plus sous l'emprise du machinisme et sacrifions des êtres vivants en les forçant à s'adapter au rythme sans âme de la machine sans même que la plupart d'entre nous aient conscience de la monstruosité de ces procédés. C'est pourquoi, très souvent, nous traitons ces choses avec indifférence et égoïsme comme s'il ne s'agissait que de vulgaires outils et non de destinées humaines.

Pour maintenir cet état des choses, toutes les découvertes scientifiques et techniques au service du meurtre organisé des masses, nous formons notre jeunesse à devenir des tueurs en uniforme. Nous livrons nos peuples à la tyrannie impitoyable de la bureaucratie. Du berceau à la tombe, nous plaçons les hommes sous la surveillance de la police, nous construisons partout des geôles et des pénitenciers, et nous peuplons chaque pays d'armées entières d'informateurs et d'espions. Est-ce qu'un « ordre » dont le giron malade donne continuellement naissance au pouvoir brutal, à l'injustice, au mensonge, au crime, à la corruption morale – tous semblables aux germes empoisonnés d'une peste destructrice – est-ce qu'un tel « ordre » ne devrait pas peu à peu convaincre même les esprits les plus conservateurs qu'il est bien trop cher payé ?

Le progrès technique aux dépens de la personne humaine et particulièrement la soumission aveugle avec laquelle la grande majorité s'accommode de cette situation expliquent que le besoin de liberté est si peu vivant chez les hommes d'aujourd'hui et a fait place chez la plupart au besoin de sécurité économique. Ce phénomène n'est pas étonnant car tout notre développement est arrivé à un point où presque chaque homme est un chef ou un subordonné, ou même les deux à la fois. Ainsi, l'esprit de dépendance s'est trouvé fortement renforcé car l'homme véritablement libre ne se plaît ni dans le rôle de chef ni dans celui de subordonné ; il se préoccupe avant tout de rendre effectives sa propre valeur et ses capacités personnelles afin de pouvoir exercer en toute chose son propre jugement et agir en toute indépendance. La tutelle continue exercée sur notre activité ou sur notre pensée nous a rendus faibles et irresponsables. D'où cet appel retentissant à « l'homme fort » qui doit mettre fin à toute détresse. Ce recours au dictateur n'est pas un signe de force mais une preuve de grande fragilité et de faiblesse, même si ceux qui lancent cet appel s'efforcent honnêtement de lui donner l'apparence de la résolution. Ce que l'homme ne possède pas vraiment, c'est ce qu'il convoite le plus. Lorsqu'on se sent soi-même trop faible on s'en remet pour son salut à la force des autres ; lorsqu'on est trop lâche ou trop timoré pour forger son destin de ses propres mains on remet son destin aux mains des autres. Combien Seume avait raison lorsqu'il disait : « La nation qui ne peut ou ne doit être sauvée que par un seul homme mérite d'être flagellée ! »

Non, la voie de la guérison ne passe que par la liberté, car toute dictature repose sur des rapports de dépendance extrême qui ne peuvent jamais aider les hommes à se libérer. Même lorsque la dictature n'est

6. Saint-Simon, *Du système industriel.*

envisagée qu'en tant qu'étape transitoire nécessaire avant d'atteindre un certain objectif, l'activité pratique de ses dirigeants, même s'ils ont la sincère intention de servir la cause du peuple, les éloigne toujours plus de leur but initial. Non seulement parce que tout gouvernement provisoire, comme l'a dit Proudhon, a toujours tendance à s'installer dans la durée, mais surtout parce que le pouvoir en lui-même n'est pas créatif, et pour cette raison même incite directement ceux qui le détiennent à l'utiliser abusivement. On croit d'abord se servir du pouvoir comme d'un moyen, mais ce moyen devient bientôt une fin en soi, derrière laquelle tout le reste disparaît. Justement parce que le pouvoir est stérile et ne peut de lui-même enfanter quoi que ce soit de créatif il est obligé d'asservir les forces créatrices de la société et de les mettre à sa solde. Il est obligé de revêtir de faux habits pour cacher sa propre faiblesse, et ces circonstances l'entraînent à faire des promesses illusoires et des duperies volontaires. En s'efforçant de soumettre toute la force créatrice de la communauté à ses propres fins, il détruit les racines profondes de cette force et tarit toutes les sources d'activité créatrice qui supporte la stimulation mais pas la contrainte.

On ne peut pas libérer un peuple uniquement en le soumettant à un pouvoir nouveau et renforcé et en le replongeant dans le cercle vicieux de l'aveuglement. Toute forme de dépendance conduit inévitablement à un nouveau système d'esclavage, la dictature encore plus que tout autre forme de gouvernement car elle réprime violemment tous les jugements critiques concernant l'activité de ses dirigeants et bloque par avance toute meilleure appréhension des choses.

Tout rapport de dépendance s'enracine dans la conscience religieuse de l'homme et paralyse ses capacités créatrices qui ne peuvent se développer pleinement qu'en liberté. Toute l'histoire de l'humanité a été jusqu'à aujourd'hui une lutte continue à l'intérieur de la société entre les forces créatrices de culture et les appétits de pouvoir de certaines castes dont les représentants imposent des limites étroites aux aspirations culturelles ou du moins s'efforcent de le faire. La culture éveille en l'homme la conscience de son humanité et ses forces créatrices, alors que le pouvoir rend plus profond le sentiment de dépendance et d'assujettissement servile.

Il s'agit de libérer l'homme de la malédiction du pouvoir et du cannibalisme de l'exploitation afin qu'il puisse donner libre cours à toutes ses forces créatrices qui permettront de donner en permanence à sa vie une signification nouvelle. Le pouvoir le réduit à n'être que le rouage d'une machine mise en marche par une volonté qui le dépasse. La culture le rend apte à organiser et à maîtriser son destin personnel et approfondit en lui le sentiment d'appartenir à la communauté d'où naît tout ce qui est grand. Lorsque l'homme est libéré de la tutelle organisée de l'État, et sort des limites étroites de la nation, une humanité nouvelle prend son essor dans la liberté et puise ses forces dans la communauté. L'ancienne et douce sagesse de Lao-tseu est aussi valable pour le futur :

> « Le gouverneur qui se maintient dans la Voie Ne cherche pas à primer par les armes Car primer par les armes appelle à la riposte Là où stationnent les armées pousse la ronce La disette a toujours couronné les combats L'homme de bien se défend résolument, sans plus Il ne conquiert rien par la force Il est résolu sans orgueil Résolu sans ostentation Résolu sans provocation Résolu par nécessité Résolu sans aucun désir de dominer.
>
> Qui s'accroît est sur le déclin Parce qu'il va contre la Voie.
>
> Tout ce qui va contre la Voie court à sa perte »
>
> (Poème de Lao-tseu. Traduit du chinois en Francais par Francois Houang et Pierre Leyris.)

XVI. La nation, communauté de mœurs, de coutumes et d'intérêts identiques

Le concept de nation au cours des temps. La nation, communauté d'origine. La division de la nation en castes, états et classes ; intérêt national et intérêts de classe. L'exemple du conflit de la Ruhr. La politique nationale de Poincaré. Les négociations de l'industrie lourde allemande avec « l'ennemi héréditaire » contre les syndicats ouvriers allemands. « La communauté populaire » à l'œuvre. Les retraités de la République allemande. La nation, communauté des aspirations spirituelles. Conflits politiques et religieux. Des conceptions du monde antagoniques. La nation, communauté de mœurs et de coutumes. Ville et campagne. Pauvres et riches. La tradition nationale. L'appartenance à la nation résultant des luttes pour le pouvoir politique. Amérique du Nord et Amérique du Sud.

Les concepts de nation au cours du temps ont subi bien des transformations et possèdent encore aujourd'hui le même double sens que le concept de race. Dans les universités du Moyen Âge, on appelait « nations » les confréries d'étudiants provenant des différentes régions campagnardes. Ainsi la célèbre université de Prague des « quatre nations » de Bavarois, Bohémiens, Polonais et Saxons ; on parlait aussi fréquemment d'une nation de médecins, de forgerons, de juristes, etc. Même Luther marquait encore une distinction très nette entre le « peuple » et la « nation » ; dans son pamphlet *À la noblesse chrétienne de la nation allemande*, sous le terme de nation, il désignait uniquement les détenteurs du pouvoir politique, les princes, chevaliers et évêques par opposition au peuple ordinaire. Cette différenciation se maintint fort longtemps jusqu'à ce que peu à peu dans le langage la démarcation entre nation et peuple commence à disparaître. Une connotation déplaisante s'attachait fréquemment au concept de nation. Ainsi s'indigne Ludwig Jahn dans son *Deutschen Volkstum* :

> « Cependant ce qui est réellement le plus élevé, et était aussi considéré comme tel en Grèce et à Rome, est toujours considéré chez nous comme une injure : peuple et nation. "Il est tombé dans le peuple", dit-on des misérables déserteurs qui pour la prime d'engagement passent d'une armée à l'autre et servent sept potentats dans une seule paire de chaussures. "Ah ! Voilà bien la nation !", et cette expression d'usage courant englobait les Tsiganes, les domestiques filous, les vagabonds et les colporteurs juifs. »

Il fut un temps où l'on se contentait d'appliquer ce terme de « nation » à une communauté dont les membres étaient nés dans un même lieu et qui par conséquent se trouvaient rapprochés par certains liens de solidarité. Et c'est cette conception qui correspond le mieux au sens du mot latin *natio* dont est dérivé le terme de « nation ». Elle est d'autant plus compréhensible qu'elle est fondée sur la notion de patrie la plus étroite, c'est-à-dire celle du « pays natal » ; mais cette acception du terme ne correspond pas à notre idée actuelle de « nation », pas plus qu'elle ne se trouve en harmonie avec les aspirations nationalistes de notre époque qui cherchent à donner à la nation les frontières les plus larges possibles. Si en réalité la nation ne s'étendait qu'à l'intérieur du périmètre étroit du lieu où un homme a vu le jour pour la première fois, et si la conscience nationale devait se limiter au sentiment naturel d'appartenance à une communauté émanant du fait qu'un groupe d'hommes a le même lieu de naissance, on ne pourrait plus parler d'Allemands, de Turcs ou de Japonais, on pourrait tout au plus parler de Hambourgeois, de Parisiens, d'Amsterdamiens ou de Vénitiens, une situation qui n'a existé réellement qu'à l'époque des cités-républiques de l'ancienne Grèce ou des communes fédéralistes du Moyen Âge.

Plus tard, on donna au concept de nation un contenu encore bien plus large : on voulut y reconnaître un groupe humain développé à partir d'une communauté d'intérêts matériels et spirituels, une communauté de mœurs, de coutumes et traditions, et qui par conséquent représenterait une sorte de « destinée commune » portant en elle les lois particulières à son propre développement. Cette interprétation est bien moins claire que la première et, de plus, elle se trouve en conflit avec les expériences quotidiennes de la vie réelle. Chaque

nation englobe aujourd'hui les diverses castes, conditions, classes et partis qui non seulement défendent des intérêts différents, mais sont ouvertement hostiles les uns envers les autres. Il en résulte d'innombrables conflits et antagonismes profonds qui sont bien plus difficiles à résoudre que les guerres temporaires entre les différents États et nations.

Les mêmes nations, qui hier encore s'affrontaient armées jusqu'aux dents sur le « champ d'honneur » pour régler par des guerres sanglantes leurs différends réels ou supposés, signent demain ou après-demain des alliances offensives et défensives contre d'autres nations avec lesquelles elles étaient auparavant liées par des traités de commerce ou des accords de nature politique ou militaire. Cependant, la lutte entre les différentes classes à l'intérieur de cette nation ne se laisse pas éliminer tant que les différentes classes perdurent et que la nation est profondément divisée par des antagonismes économiques et politiques. Même lorsqu'à la faveur de circonstances extraordinaires ou d'événements catastrophiques les antagonismes de classes semblent avoir été surmontés, et provisoirement réglés comme ce fut le cas pendant la Première Guerre mondiale avec la proclamation de ladite « Burgfrieden » (trêve des citoyens), il ne s'agit toujours que d'un phénomène temporaire apparu sous la pression des circonstances et dont la signification réelle n'est jamais très claire pour la plus grande partie du peuple. De telles alliances n'ont aucune durée et se défont à la première occasion car il leur manque le lien profond qui existe dans une communauté véritable. Un gouvernement tyrannique peut éventuellement, dans certaines circonstances temporaires, être en mesure d'empêcher l'éclatement de conflits intérieurs, comme ce fut le cas dans l'Italie et l'Allemagne fascistes, mais on n'élimine aucun antagonisme intérieur en interdisant au peuple d'en parler.

L'amour de la nation n'a jamais empêché un entrepreneur de faire venir de la main-d'œuvre étrangère quand celle-ci est moins chère et qu'il y trouve son compte. Que cela fasse du tort à ses compatriotes ne le concerne pas le moins du monde. En ce cas, c'est le profit personnel qui fait pencher la balance, et les prétendus intérêts nationaux n'entrent en considération que s'ils ne contredisent pas les intérêts particuliers. Lorsque c'est le cas, l'enthousiasme patriotique s'évanouit aussitôt. En ce qui concerne les fameux *intérêts nationaux*, l'Allemagne, au cours des terribles années qui ont suivi la Première Guerre mondiale, nous en a donné une leçon que l'on ne peut ignorer facilement.

Après avoir perdu la guerre, l'Allemagne se retrouva dans une situation très grave. Elle avait dû abandonner des territoires d'une grande importance économique. En outre, elle avait presque complètement perdu ses débouchés économiques à l'étranger, et pour finir vinrent s'ajouter à cela les diktats très sévères des vainqueurs et la débâcle de l'ancien régime. Si l'expression « communauté nationale » avait un tant soit peu de sens, la preuve aurait pu en être donnée à cette occasion, si la nation avait voulu faire face unanimement aux nouvelles circonstances et faire porter le fardeau du malheur équitablement sur toutes les couches de la population. Mais les classes possédantes n'y songèrent pas du tout ; elles pensèrent plutôt à tirer profit de la situation même si une grande partie de leur propre peuple devait en pâtir ; leur comportement patriotique n'était orienté que vers le profit. Ce furent les junkers prussiens et les dirigeants de l'industrie lourde allemande qui pendant les terribles années de guerre ne cessèrent de défendre une impitoyable politique d'annexion, et par la faute de leur cupidité insatiable provoquèrent la grande catastrophe de la défaite. Ne se contentant pas des gains fabuleux qu'ils avaient faits pendant la guerre, après le massacre ils ne pensèrent pas une seconde à sacrifier à la nation un seul sou de ce qu'ils avaient raflé. Ce furent les représentants de l'industrie lourde allemande qui se firent accorder par le Reich des dispenses d'impôts, alors qu'ils étaient retirés du maigre salaire même du plus pauvre des ouvriers. Ce furent eux qui firent monter le prix du charbon à un niveau encore jamais atteint pendant que la nation devait geler de froid devant les poêles vides, et qui surent tirer d'énormes profits des formules de crédits de la banque du Reich. Cette spéculation, fondée sur la pénurie monétaire dont elle avait été elle-même la cause, permit à la grosse industrie allemande de renforcer sa domination sur la nation réduite à la famine. Ce furent ces industriels qui, sous la conduite de Hugo Stinnes, provoquèrent directement l'occupation de la Ruhr pour laquelle la nation allemande dut sacrifier 15 milliards de marks or dont ils ne fournirent pas un seul sou.

Le conflit de la Ruhr dans les diverses phases de son évolution est une parfaite illustration de la politique de défense des intérêts capitalistes que l'on trouve à l'arrière-plan de l'idéologie nationaliste. L'occupation de la Ruhr ne fut que la continuation de la politique criminelle qui avait provoqué la Première Guerre mondiale et qui pendant quatre ans entraîna le peuple à l'abattoir. Ce combat concernait exclusivement les intérêts opposés des

industries lourdes, allemande et française. Tout comme les gros industriels allemands furent pendant la guerre les intractables défenseurs des idées annexionnistes, et firent du rattachement du bassin de Briey-Longwy à l'Allemagne l'un des principaux objectifs figurant dans la propagande de la Grande Allemagne, la politique nationale de Poincaré suivit par la suite la même voie, et défendit les désirs d'annexion non déguisés de l'industrie lourde française et de son puissant organe « le comité des Forges ». Les objectifs antérieurement poursuivis par la grande industrie allemande furent alors repris par les représentants de l'industrie lourde française : c'est-à-dire la formation de monopoles sur le continent, sous la direction de certains groupes capitalistes pour lesquels le prétendu « intérêt national » n'était que le faire-valoir de leurs impitoyables intérêts commerciaux particuliers. L'union des usines de fer de Lorraine avec les gisements de charbon du bassin de la Ruhr, sous la forme d'un puissant conglomérat minier, faisait partie du plan prévu par l'industrie lourde française ; elle devait lui assurer un monopole illimité sur le continent. Et, parce que les intérêts des gros industriels coïncidaient avec les intérêts des bénéficiaires des réparations des dommages de guerre et étaient souvent favorisés par la caste militaire, de ce côté-ci on travailla par tous les moyens à l'occupation de la Ruhr.

Mais, avant d'en arriver là, des négociations eurent lieu entre les industries lourdes française et allemande pour apporter une solution pacifique et purement commerciale à cette question selon laquelle les deux parties en présence pourraient tirer avantage proportionnellement à leur puissance respective. Une telle solution aurait réellement pu être trouvée, car les industriels allemands se moquaient pas mal des intérêts nationaux du Reich tant que leurs intérêts étaient à l'abri. Mais, comme l'industrie anglaise du charbon, pour laquelle la formation d'un conglomérat minier sur le continent aurait été un mauvais coup, leur avait sans doute fait entrevoir de plus gros avantages, ils redécouvrirent soudain leur âme de patriotes et laissèrent l'occupation poursuivre son cours. Avec les ouvriers et les employés, qui une fois de plus se laissèrent utiliser au profit de leurs patrons parce qu'ils ne connaissaient pas les liens réels entre les choses, ils organisèrent la résistance passive, et la presse aux ordres de Stinnes se mit à claironner des airs patriotiques pour attiser dans le pays la haine contre l'ennemi héréditaire. Cependant, lorsque la résistance s'effondra, Herr Stinnes et les autres propriétaires de l'industrie allemande n'attendirent pas le gouvernement Stresemann mais traitèrent de leur propre chef avec les Français. Le 5 octobre 1923, Stinnes, Klöckner, Velsen et Voegler rencontrèrent le général français Degoutte et essayèrent de le persuader d'imposer la journée de dix heures aux travailleurs allemands dans les territoires occupés. Ces travailleurs allemands qui encore les jours précédents avaient été leurs alliés dans la résistance passive contre le gouvernement français. Peut-il exister une meilleure illustration de la nation comme « communauté d'intérêts » ? [1]

Poincaré saisit comme prétexte les prétendus manquements de l'Allemagne dans la livraison du charbon à la France pour faire pénétrer les troupes françaises dans la Ruhr ; naturellement, ce n'était là qu'une feinte pour donner une apparence de légalité aux agissements des rapaces qui se cachaient derrière lui. Cela est d'autant plus évident que la France était à l'époque le pays le plus riche en charbon, l'Angleterre exceptée. La France se vit même obligée d'imposer une taxe supplémentaire de 10 % au charbon importé de la Sarre afin de protéger le charbon français sur le marché intérieur. Le fait est que l'on réexpédiait 20 % de ce charbon vers l'Allemagne et que l'industrie française n'en utilisait que 35 %.

D'autre part, les industriels allemands et leurs alliés, pour défendre jusqu'au bout leurs intérêts particuliers, firent tout pour favoriser le gouvernement français. Ce sont eux qui firent les tentatives les plus opiniâtres pour s'opposer à une stabilisation du mark, parce que grâce à l'inflation ils pouvaient saboter en toute tranquillité les taxes sur les revenus de leur industrie, ainsi que ceux de leurs grandes propriétés terriennes, pour faire retomber tout le fardeau sur les épaules des travailleurs des villes et des campagnes. En raison de ces obscures manigances se développa non seulement une armée de spéculateurs et de traficoteurs de toute nature, qui purent tirer profit de l'immense misère des masses, mais on donna aussi à la France l'occasion de soutirer encore quelques avantages supplémentaires de la détresse monétaire de l'Allemagne. Ainsi, d'après l'ancien ministre

1. Lorsque la nouvelle de cette rencontre filtra dans le public, et qu'il fut connu que le général Degoutte n'avait pas laissé ignorer à ces messieurs qu'il n'avait pas l'intention de se mêler des affaires de politique intérieure allemande, la presse ouvrière de ce pays accusa Herr Stinnes et compagnie de trahison ; poussés dans leurs retranchements, les entrepreneurs nièrent tout d'embée ; mais au cours de la séance du Reichstag du 20 novembre 1923, le député socialiste Wels fit la lecture du protocole de la conférence préparé par les industriels eux-mêmes, et les derniers doutes furent levés quant à la teneur de cette conférence.

des Finances français Laseyrie, l'Allemagne livra à la France, jusqu'à la fin septembre 1921, du fioul pour une valeur de 2 571 millions de francs pour lesquels, en raison de la dévaluation du mark, il ne fut crédité que 980 millions de francs. Ainsi, l'affairisme égoïste des bons patriotes allemands procura à « l'ennemi héréditaire » une source de revenus supplémentaire au prix de l'exploitation sans mesure des ouvriers et des classes moyennes déclinantes de l'Allemagne.

Cependant, lorsque le conflit de la Ruhr fut terminé, et que les industriels des territoires occupés durent conclure les accords dits de Micum, aucun d'eux ne pensa une seule seconde aux millions de profit qu'ils avaient raflés pendant la période inflationniste ; au contraire, ils réclamèrent au Reich un dédommagement approprié à leurs pertes, et le gouvernement Luther-Stresemann, sans consulter le Reichstag sur les droits domaniaux de l'État, s'empressa de leur accorder la bagatelle de 706,4 millions de marks or pour les « dommages évalués par le Micum », dont le Reich pour sa part ne fut crédité que de 446,4 millions de marks en guise de réparation — une transaction telle qu'il n'a pas dû s'en conclure souvent dans l'histoire des États pourvus d'un Parlement.

En résumé, les représentants de la grande industrie, des grands propriétaires terriens et de la Bourse ne se cassèrent pas la tête en ce qui concernait les intérêts nationaux. Il ne leur vint pas à l'idée, en raison de la défaite, de se contenter de profits de moindre importance afin de ne pas laisser la grande majorité de leurs compatriotes tomber irrémédiablement dans la misère. Ils volèrent ensemble tout ce qui leur tomba sous la main pendant que la nation pouvait bien se nourrir de pain sec et de pommes de terre, et que cent mille enfants allemands mouraient de malnutrition. Aucun de ces parasites ne pensa seulement que leur voracité débridée menait l'ensemble de la nation à la ruine. Tandis que dans les grandes villes les travailleurs et la classe moyenne tombaient dans la misère, Stinnes accumulait de fabuleuses richesses, et les gros industriels s'enrichissaient au même rythme.

Et qu'en était-il de la caste prétendument « la plus noble de la nation » ? Le peuple allemand, qui depuis des années dépérisissait dans la plus désolante détresse, payait des sommes considérables à ses anciens princes à titre de dédommagement, et des tribunaux serviles veillaient à ce qu'ils n'en perdissent pas un sou. Il ne s'agissait pas seulement des compensations payées aux représentants de la noblesse déchus au cours de la guerre civile de novembre 1918, mais aussi de celles qui étaient payées aux rejetons de petits potentats dont les terres avaient disparu de la carte depuis cent trente ans. Rien qu'aux descendants de ces petits despotes locaux, le Reich versait annuellement la bagatelle de 1 834 139,91 marks. Parmi les princes qui ont régné jusqu'au début de la révolution, les Hohenzollern à eux seuls demandaient une compensation de 200 millions de marks or. Les revendications de l'ensemble des ex-princes atteignaient quatre fois le montant de l'emprunt Dawes. Tandis que l'on diminuait sans discontinuer les quelques sous accordés aux plus pauvres, et qui ne suffisaient même pas à couvrir les besoins les plus urgents, il ne vint à l'esprit d'aucun de ces « nobles » de sacrifier un seul sou pour soulager leur misère ; à l'instar de Shylock, ils persistèrent à réclamer leur livre de chair et donnèrent au monde un exemple classique de ce que pouvait bien être la prétendue « communauté d'intérêts de la nation ».

Cela ne vaut pas seulement pour l'Allemagne ; la prétendue « communauté d'intérêts nationaux » n'existe dans aucun pays et n'est rien de plus qu'une mise en scène de faux-semblants dans l'intérêt de petites minorités. Ainsi, durant le conflit de la Ruhr, la presse française ne se laissa jamais d'assurer le peuple que l'on devait forcer l'Allemagne à payer si la France ne voulait pas être ruinée et, comme partout ailleurs, on prit cette affirmation pour argent comptant. Cela ne change rien au fait que des sommes énormes que l'Allemagne, à la fin de la guerre, dut verser à la France, seule une infime partie profita à la nation française et fut employée à la reconstruction du territoire. Comme partout ailleurs, la part du lion coula dans les poches sans fond des minorités privilégiées. Des 11,4 milliards de marks or, que l'Allemagne jusqu'au 31 décembre 1921 avait versés à la France à titre de réparation, seuls 2, 8 milliards furent employés à la reconstruction ; 4, 3 milliards furent utilisés uniquement pour les troupes d'occupation et les commissions interalliées.

En France comme en Allemagne, ce fut toujours sur le dos de la classe ouvrière misérable que s'engraissèrent les classes possédantes. Tandis que les représentants du grand capital faisaient d'énormes profits dans les pays qui participaient à la guerre et s'étouffaient presque dans leur propre graisse, des millions d'infortunés êtres humains allaient nourrir de leurs cadavres le sol des champs de bataille du monde entier. Et, même par la suite, lorsque la guerre n'eut changé que de forme, ce furent les classes ouvrières qui souffrirent véritablement tandis que les propriétaires terriens, les industriels et ces messieurs de la Bourse tiraient profit de leur misère.

Lorsqu'on considère les industries d'armement moderne des divers pays qui emploient des millions de travailleurs et disposent de capitaux immenses, on se fait une idée particulière de la « communauté des intérêts nationaux ». Dans ces intérêts, le patriotisme et la sauvegarde des intérêts nationaux font tout à fait ouvertement partie du monde des affaires. Les sommes dépensées par ces industries pour stimuler l'enthousiasme national sont comptabilisées comme toutes les autres dépenses pour la protection des intérêts commerciaux. Cependant, jusqu'à maintenant, l'amour de la nation n'a jamais empêché aucune firme de l'industrie de l'armement de vendre ses instruments de meurtre et de destruction à n'importe quel État qui lui paye le prix demandé à moins que d'importants intérêts commerciaux ne soient en jeu. Pas plus que la haute finance de n'importe quel pays ne s'abstient pour des raisons patriotiques de prêter à des pays étrangers les sommes nécessaires à leur armement, même si la sécurité de leur propre pays s'en trouve menacée. Les affaires sont les affaires. [2]

Que les grandes entreprises de l'industrie internationale de l'armement fassent des associations commerciales pour ne pas se faire une concurrence mutuelle, et faire de plus gros profits, est un phénomène tout à fait normal

2. Des marchés de ce genre sont souvent utilisés pour inciter son propre État à passer de nouvelles commandes. Ainsi, Walton Newbold relate dans un livre qui vaut la peine d'être lu quelques exemples concrets extraits des pratiques commerciales de la firme d'armement Mitchell and Co, bien connue en Angleterre, qui illustrent parfaitement les méthodes utilisées dans la puissante industrie de l'armement : « Armstrong était un génie, écrit Newbold, sa firme construisit pour le Chili un très puissant croiseur, l'*Esmeralda*. Lorsque le vaisseau fut terminé, il s'adressa au public britannique et expliqua, avec toute l'apparence de l'indignation morale, que notre flotte (c'est-à-dire la flotte anglaise) ne possédait aucun vaisseau capable de rattraper l'*Esmeralda*, lui échapper ou le combattre avec succès. Et il souligna le danger qu'un tel vaisseau pouvait faire courir à notre commerce. L'amirauté répondit très vite à cette délicate allusion et acheta à la firme de Sir William Armstrong la plus grande partie des canons et de l'armement pour un *Esmeralda* nouveau et amélioré. Par la suite, la même firme construisit pour l'Italie un autre croiseur encore plus performant, le *Piemonte*, et une fois de plus Armstrong sut intéresser la planète, et les États de l'Amérique du Sud entrèrent en compétition les uns avec les autres, et avec le Japon, pour obtenir des chantiers d'Eswick le premier *Piemonte* amélioré. L'Angleterre aussi s'engagea pour quelques *Piemonte*, qui certes furent construits autre part mais furent équipés avec les canons du modèle le plus récent d'Armstrong. » Dans un autre passage de son livre Newbold rapporte : « Durant plus de trente ans, les firmes de sir William Armstrong et de sir Joseph Whitworth, qui toutes deux construisaient des canons, s'affrontèrent comme chiens et chats et se donnèrent toutes les peines du monde pour déprécier mutuellement leurs produits. Ils ne se mirent d'accord que sur un point : tous les deux pensaient que les dépenses en vue de produire des plaques de blindage étaient de l'argent inutilement gaspillé, et que l'on ferait mieux de l'utiliser pour des canons. Les deux firmes construisaient des canons et nullement des plaques de blindage. Dix ans après cette vaillante déclaration contre les plaques de blindage, lorsque les deux firmes eurent fusionné, la première démarche de leurs successeurs fut de construire une magnifique usine pour la fabrication des plaques de blindage. » (J.T. Walton Newbold, *How Europe armed for war*, Londres, 1916.) Ces situations ne sont pas du tout les pires et ne se produisent pas seulement dans la « perfide Albion ». Toute firme qui fabrique de l'armement, quelle que soit sa nationalité, utilise ces méthodes sordides et s'entend parfaitement à corriger à son avantage les possibilités de conclure une bonne affaire. En voici un exemple : « Le 19 avril 1913, le délégué Karl Liebknecht, soutenu par le délégué de l'organe central de son parti Pfeifer, fit une déclaration au Reichstag qui ébranla toute l'Allemagne. En s'appuyant sur des documents irréfutables, il apporta la preuve que Krupp, grâce à l'entremise d'un certain Brandt, avait soudoyé plusieurs fonctionnaires subalternes de l'état-major et du ministère de la Guerre pour entrer en possession de documents secrets importants des commandes d'armes imminentes. Et, qui plus est, Krupp avait pris à son service, avec des traitements plus élevés, des officiers de tous les rangs y compris ceux de général et d'amiral qui devaient lui procurer des commandes pour l'armée. Comme cela ne fut pas suffisant, avec d'autres fournisseurs de matériel de guerre, Mauser, Thyssen, Löwe, il prit à sa solde une partie de la presse pour stimuler le patriotisme et l'humeur belliqueuse. Ces agissements furent découverts en partie au cours d'une perquisition au domicile du sous-directeur des usines Krupp, Herr von Dewitz. Grâce à cette agitation dans la presse, la population allemande ayant le sentiment d'être menacée en permanence par les autres puissances devait être rendue plus favorable à un réarmement, et à une augmentation des dépenses dans ce but. Selon la saison et la nécessité, on changeait le nom de l'ennemi menaçant. Lorsque Krupp ou Thyssen avait besoin de commandes pour des mitrailleuses, il s'agissait des Russes ou des Français ; les docks de Stettine avaient-ils besoin de construire des cuirassés, l'Allemagne était alors menacée par les Anglais. Liebknecht possédait dans son dossier d'accusation la lettre du directeur de l'usine d'armement Löwe à ses représentants à Paris : « Vous serait-il possible de faire passer dans un des journaux français les plus lus, de préférence *le Figaro*, un article disant à peu près ceci : "Le ministère de la Guerre français a décidé d'accélérer considérablement la production des mitrailleuses destinées à l'armée et de doubler les commandes initialement prévues ; faites s'il vous plaît tout votre possible pour propager cette nouvelle et d'autres du même genre." Signé : Von Gontard, directeur. » Cette nouvelle ne fut cependant pas acceptée sous cette forme. Le message était trop évident et le ministre de la Guerre l'aurait aussitôt démenti. Par contre, quelques jours après, et naturellement tout à fait par hasard, parurent dans *le Figaro*, *le Matin* et *l'Écho de Paris* de nombreux articles sur les avantages des mitrailleuses françaises et la supériorité ainsi obtenue par la France en matière d'armement. Avec ces journaux en main, le délégué prussien Schmidt, un allié de l'industrie lourde allemande, interpella le chancelier et demanda ce que le gouvernement pensait faire pour agir contre cette menace française et rétablir l'équilibre de l'armement. Bluffé en même temps qu'effrayé, le Reichstag dans sa grande majorité vota sans discussion les sommes nécessaires pour l'augmentation du stock de mitrailleuses ; tout naturellement la France répondit par le renforcement de ce type d'armes tandis que *le Figaro* et *l'Écho de Paris* plongeaient la population française dans l'inquiétude avec des extraits de tous les journaux allemands en particulier du *Post* dont le principal actionnaire était Gontard. L'opinion allemande était de la même manière préparée à accepter un surplus d'armement. Le Creusot, Mauser et Krupp virent augmenter leurs dividendes, et les directeurs engrangèrent de plus gros salaires.

parmi les nombreuse corporations de ce genre : nous ne mentionnerons ici que Nobel, le trust fabricant de dynamite, qui fut fondé en 1886, et possède des firmes en France, en Allemagne et en Italie, mais aussi tout particulièrement la Harvey Continental Steel Company qui fut créée en 1894 après que les aciéries Harvey dans le New Jersey eurent découvert de nouveaux procédés pour fabriquer des plaques de blindage plus minces et plus solides qui furent aussitôt utilisées par les divers gouvernements pour l'équipement de leurs navires de guerre. Les premiers directeurs de ces trusts internationaux de blindage d'acier furent Charles Cammell, Charles. E. Ellis (firme John Brown & C°, Angleterre), Edward M. Fox (Harvey Steel Company, New Jersey, Amérique), Maurice Gény (Schneider & C°, France), Joseph de Montgolfier (Compagnie de transports maritimes et ferroviaires, France), Léon Lévy (président de la Compagnie Chatillion-Commentry en France), Joseph Ott (Aciéries A.G. Dillinger, Allemagne), Albert Vickers.

Ces mêmes hommes, dont la presse était payée année après année pour exciter de la façon la plus éhontée les pays et les nations les uns contre les autres et pour maintenir en alerte l'esprit nationaliste dans leur propre pays, n'avaient aucun remords et n'hésitaient pas à s'associer en affaires avec les industriels des pays étrangers. Ne serait-ce que pour pouvoir mieux gruger leur propre patrie. Ainsi, révélée en janvier 1914, la notoire affaire Putiloff a clairement prouvé que non seulement des capitaux français et allemands s'entendaient fort gentiment pour travailler ensemble dans les ateliers de Putiloff à Saint-Pétersbourg, mais que des spécialistes en armement très qualifiés, venant des deux pays, aidaient les Russes dans leur production d'artillerie lourde. Avec une féroce ironie, l'auteur bien informé d'un livre dans lequel se trouve révélée sans ménagement la monstrueuse vénalité de la presse nationale française décrit ces événements très significatifs :

> « Les usines Putiloff, incapables de satisfaire les commandes du gouvernement russe, avaient depuis 1910 des intérêts communs avec la banque de l'Union parisienne qui leur prêta 24 millions, ainsi qu'avec Schneider des usines du Creusot, qui leur fournit les plans du canon de 75 millimètres et les ingénieurs et techniciens nécessaires, et également avec Krupp à Essen qui mit à leur disposition l'expérience allemande en matière d'artillerie lourde avec ses experts et ses contremaîtres. Nous voyons ici comment des ingénieurs et des travailleurs français et allemands, fraternellement unis sous la direction de fonctionnaires et de financiers dont les uns appartenaient au groupe de l'Union parisienne et les autres étaient apparentés à la Banque allemande, fabriquaient des armes avec lesquelles par la suite ils devaient s'entre-tuer. Quelle merveilleuse chose que le règne du capitalisme international ! »[3]

En 1906 s'est créée en Angleterre une compagnie dont le but était d'acquérir la succursale anglaise de la firme Whitehead & Co située à Fiume et de la prendre sous sa direction. D'autres fabricants d'armes anglais participaient à l'entreprise dont la direction située en Hongrie en 1914 se composait des personnes suivantes : le comte Edgar Hoyos (directeur général), Albert Edward Jones, Henry Whitehead (de la firme Armstrong-Whitworth), Saxton William Armstrong Noble (directeur commercial pour l'Europe de la firme Vickers), Arthur Trevor Dawson (directeur administrateur de la firme Vickers) et le professeur Sigismund Dankl. Comme nous le voyons ils portent presque tous des noms anglais et représentent les plus connues et les plus puissantes compagnies de l'industrie anglaise de l'armement. Et sous la direction de cette compagnie fut construit le sous-marin allemand No 5 qui en 1915 coula le cuirassé *Léon Gambetta* avec 600 Français à bord dans le canal d'Otrante.

On pourrait encore citer une quantité d'exemples semblables, mais il n'en sortirait qu'une répétition continue de la même sanglante vérité. Qu'à cet égard rien n'ait changé, même après la Première Guerre mondiale, le très connu lord anglais Robert Cecil l'a expressément démontré en juin 1932 lors d'une manifestation gigantesque de la Croisade des femmes pour la paix à Londres. Lord Cecil lança une très vive attaque contre l'industrie internationale de l'armement et mit en évidence la sinistre influence sur la presse parisienne. D'après ses informations, quelques-uns des journaux français parmi les plus importants furent soudoyés par les intérêts du fer et de l'acier et travaillaient jour et nuit contre la Conférence internationale pour le désarmement, que l'attitude tout à fait lamentable de la soi-disant Société des nations concernant les relations entre le Japon et la

3. *Le Figaro, le Matin et l'Écho de Paris* avaient encaissé nombre de chèques et, comme d'habitude, le peuple paya (*Dans les coulisses du journalisme français*, Berlin, 1925).

Chine s'explique en grande partie par les manigances de l'industrie internationale de l'armement n'est un secret pour personne. Naturellement la haute finance internationale suit la même voie. [4]

C'est pourquoi cela n'a aucun sens de parler de « communauté d'intérêts nationaux », car ce que les classes dominantes de chaque pays ont jusqu'à maintenant défendu sous le terme d'intérêt national n'est rien d'autre que l'intérêt de minorités privilégiées obtenu par l'exploitation économique et l'oppression politique des masses ; de même, ce socle de ce que l'on prétend être la « patrie » et ses richesses naturelles a toujours été la propriété de ces mêmes classes sociales, si bien que l'on a pu parler à juste titre d'une « patrie des riches ». Si la nation avait été réellement une communauté d'intérêts, telle qu'on l'a décrite, il n'y aurait jamais eu dans l'histoire moderne de révolutions ni de guerres civiles, car les peuples n'ont pas recours aux armes de la révolte simplement par plaisir, pas plus que les luttes incessantes pour les salaires qui accompagnent le système capitaliste n'ont lieu parce que les classes laborieuses sont trop aisées.

Mais si l'on ne peut aucunement parler d'une communauté d'intérêts purement matériels et économiques à l'intérieur de la nation, on peut encore moins le faire lorsqu'il est question « des intérêts spirituels de la nation ». Les problèmes religieux et philosophiques ont souvent bouleversé les nations en profondeur et les ont divisées en camps hostiles. Cependant, on ne peut ignorer que les motifs économiques et politiques contribuaient aussi à ces conflits et qu'ils y jouaient souvent un rôle important. On pense aux luttes sanglantes qui en France, en Angleterre, en Allemagne et dans d'autres pays se sont déroulées entre les adeptes de l'Église ancienne et les différentes obédiences du protestantisme et qui ont profondément ébranlé l'équilibre des nations ; et aux conflits passionnés et souvent très violents entre la citoyenneté démocratique et la défense de la monarchie absolue ; à la guerre meurtrière entre les États du Nord et les États du Sud en Amérique mettant en question l'abolition de l'esclavage des Noirs, et à mille autres événements dans l'histoire des peuples, et l'on mesure facilement ce que vaut cette assertion que la nation est la gardienne des intérêts spirituels.

Chaque nation est divisée aujourd'hui par des dizaines de partis et tendances idéologiques différents dont l'activité corrompt le sentiment d'appartenance nationale et inflige un démenti à cette invention qu'est « la communauté d'intérêts spirituels ».

Chacun de ces partis a son propre programme selon lequel il attaque tout ce qui pourrait menacer son existence, et encense sans aucun sens critique ce qui favorise ses objectifs particuliers. Et, comme chaque tendance ne peut représenter que les opinions d'une partie de la nation, mais jamais celle-ci dans sa totalité, il s'ensuit que le prétendu « intérêt intellectuel de la nation » ou la prétendue « pensée nationale » offrent autant de facettes différentes qu'il existe de partis et de tendances idéologiques dans un pays. C'est pourquoi aussi chaque parti affirme qu'il est le meilleur garant des intérêts intellectuels de la nation, ce qui fait qu'en période critique il accuse toutes les autres opinions et aspirations d'hostilité et même de trahison envers la patrie — une méthode qui n'exige pas beaucoup d'intelligence mais qui jusqu'à maintenant n'a jamais manqué son but. L'Allemagne et l'Italie en sont des exemples classiques. Et, qui plus est, on trouve des divergences d'idées et de conceptions non seulement entre des partis qui défendent des principes économiques et des aspirations politiques bien définis, mais aussi entre des tendances qui philosophiquement ont la même base mais s'opposent pour des raisons de nature tout à fait subalterne. Et, justement dans de tels cas, la lutte entre les diverses factions devient encore plus implacable et confine souvent à un degré de fanatisme qui paraît tout à fait incompréhensible pour un spectateur impartial. Un coup d'œil aux luttes partisanes actuelles dans le camp socialiste en est une preuve. Plus on va au fond des choses, plus on s'aperçoit que l'unité en ce qui concerne les intérêts intellectuels à l'intérieur de la nation est en bien mauvaise voie.

4. Il existe déjà toute une littérature sur ce sombre chapitre de l'ordre social capitaliste. Outre les écrits déjà mentionnés citons encore *Generale, Händler und Soldaten* de Maxim Ziese et Hermann Ziese-Beringer, *The Devil's business* d'A. Fenner Brockway, *Dollar diplomacy* de Scott Nearing et surtout l'excellent essai d'Otto Lehmann Russböldt, *Die Blutige Internationale der Rüstungsindustrie.* Il est significatif que, bien qu'aucune tentative n'ait été faite pour mettre en doute les terribles accusations de Lehmann-Russböldt, le gouvernement allemand républicain ait retiré son passeport à cet homme intègre pour l'empêcher de voyager à l'étranger prétendument parce que les intérêts du Reich pourraient être mis en danger ; on trouve tout à fait normal que des cannibales civilisés fassent des affaires à partir du meurtre organisé des peuples et investissent leurs capitaux dans des entreprises qui ont pour raison d'être le massacre en grand de l'humanité, pendant que l'on ostracise un homme qui a le courage de stigmatiser les machinations éhontées et criminelles de ceux qui tirent profit du sang et de la misère de millions d'hommes.

En réalité, la croyance en cette unité est une illusion qui ne subsistera qu'aussi longtemps que les classes dominantes dans les divers États nationaux réussiront à jeter de la poudre aux yeux des populations pour les tromper sur les véritables causes de la désintégration sociale. En outre, la diversité des intérêts économiques et des aspirations intellectuelles au sein de la même nation a naturellement développé des mœurs et des modes de vie particuliers à chacune des classes de la société ; et c'est bien audacieux que de parler d'une communauté de mœurs et de coutumes nationales, un tel concept n'est valable qu'avec beaucoup de réserves. En fait, de ce point de vue, quelle communauté pourrait-il exister entre un résident du « quartier des millionnaires » de Berlin et un mineur de la Ruhr ? un bûcheron des forêts bavaroises et un « junker » sur ses terres situées à l'est de l'Elbe ? entre un moderne magnat de l'industrie et un simple salarié, entre un général prussien et un pêcheur du Holstein, entre une dame de la haute société environnée de luxe et une femme qui tient son ménage dans un chalet de montage en Silésie ? Dans tout pays de grande étendue, on peut faire une multitude de distinctions de nature climatique, culturelle, économique et sociologique en général. Il possède ses grandes villes, ses régions industrielles fortement développées et ses hautes vallées dans des massifs montagneux perdus loin du monde et dans lesquels ne pénètre qu'à peine une lueur de la vie moderne ; cette infinie diversité des conditions de vie intellectuelles et matérielles exclut dès le départ toute communauté étroite de mœurs et de coutumes.

Chaque classe, chaque condition, chaque couche de la société développe ses habitudes de vie dans lesquelles un étranger ne peut s'introduire que difficilement. Il n'est pas du tout exagéré d'affirmer qu'entre les couches laborieuses des différentes nations il existe une plus grande communauté des modes de vie et des mœurs en général qu'entre les classes possédantes et les classes qui ne possèdent rien à l'intérieur de la même nation. Un travailleur exilé dans un pays étranger se sentira bientôt à l'aise parmi des gens pratiquant le même métier ou de la même condition que lui, alors que les portes d'une autre classe sociale que la sienne dans son propre pays lui seront hermétiquement fermées. Naturellement cela vaut aussi pour toutes les autres classes et strates de la population.

Les antagonismes très marqués entre la ville et la campagne, que l'on peut observer aujourd'hui dans presque tous les pays, forment un des plus gros problèmes sociaux de notre temps. Jusqu'à quel degré ces antagonismes peuvent se développer, l'Allemagne nous l'a appris durant la difficile période de l'inflation, et c'est une leçon que l'on ne peut facilement oublier. Ce fut durant cette période où les villes furent réduites à la famine, une famine planifiée et organisée, que l'on put parler d'« une population mourant de faim près des greniers pleins de blé ». Tous les appels à l'esprit national et à la prétendue communauté des intérêts nationaux s'éteignirent alors comme un cri dans le désert montrant clairement que cette communauté d'intérêts n'était qu'une fable et éclatait comme une bulle de savon aussitôt que les intérêts particuliers de certaines classes faisaient leur apparition.

Cependant, entre ville et campagne, il n'existe pas que des antagonismes de nature économique ; il existe entre eux une forte aversion émotionnelle qui s'est révélée peu à peu à partir des différences de leurs conditions de vie et qui est fortement enracinée aujourd'hui. Il y a peu de citadins qui peuvent s'imaginer à la place d'un paysan et saisir la façon qu'il a de se représenter les choses et de concevoir la vie. Mais peut-être est-il encore plus difficile pour le paysan de pénétrer dans l'univers intellectuel et moral du citadin contre lequel il ressent depuis des siècles une muette rancune que seules les relations sociales qui ont existé jusqu'à aujourd'hui entre la ville et la campagne peuvent expliquer.

Le même fossé existe aussi entre les couches intellectuelles et la grande masse de la population laborieuse. Et, même parmi ces intellectuels qui s'activent depuis des années au sein des mouvements ouvriers socialistes, il y en a très peu qui sont réellement en mesure de saisir en profondeur les véritables sentiments et la pensée des travailleurs. Quelques intellectuels ressentent cette démarche comme très pénible, une circonstance qui est le plus souvent l'occasion de tragiques conflits internes ; en ce cas, il ne s'agit évidemment pas de différences innées concernant les processus de la pensée et de la sensibilité mais des résultats provenant d'un mode de vie particulier influencé par une éducation et un environnement social différents. Plus un homme avance en âge, plus il lui est difficile de se soustraire à ces influences dont le résultat est devenu pour lui une seconde nature ; ce mur invisible qui existe aujourd'hui entre les intellectuels et les travailleurs manuels dans tous les pays est une des causes principales de la secrète méfiance qu'une grande partie de la classe ouvrière éprouve à l'égard des intellectuels tout à fait inconsciemment la plupart du temps, et qui s'est peu à peu concrétisée dans la « fameuse théorie des mains calleuses ».

Et combien plus difficile encore d'établir des points de contact intellectuels entre les représentants du grand capital et la classe ouvrière d'une nation. Pour des millions de travailleurs, le capitaliste n'est qu'une sorte de parasite qui se nourrit de leur sueur et de leur sang ; et même beaucoup d'entre eux ne comprennent pas que derrière ses fonctions économiques il puisse exister des qualités purement humaines. De l'autre côté, dans la plupart des cas, le capitaliste observe les efforts du travailleur d'un œil complètement étranger et même fréquemment avec un mépris hautain qui sera souvent ressenti par les travailleurs comme plus oppressif et humiliant que l'exploitation économique dont ils sont les objets. Tandis que, à l'égard de la classe ouvrière de son propre pays, le capitaliste éprouve toujours une certaine méfiance, souvent mêlée d'une hostilité déclarée, il montre aux classes possédantes des autres nations son attachement continu même lorsque n'y a en jeu aucune question économique ou politique. Ces relations peuvent se trouver passagèrement perturbées lorsque des intérêts contraires se heurtent trop fortement, cependant que l'antagonisme profond entre les classes possédantes et les classes qui ne possèdent rien au sein de la même nation ne disparaît jamais.

S'agissant de la « communauté des traditions naturelles », cela ne va guère plus loin. Les traditions historiques sont décidément bien autre chose que ce qui nous est transmis dans les institutions de l'État national. En effet, la tradition en soi n'est pas l'essentiel : ce qui de beaucoup est le plus important, c'est la façon dont ce qui est transmis est compris et ressenti par les membres des différentes strates de la société au sein de la nation. C'est pourquoi le concept de nation en tant que « communauté de destin » est aussi trompeur et ambigu. Il existe dans l'histoire de chaque nation des sentiments qui sont perçus par l'ensemble de ses membres comme porteurs de destin, mais la façon dont ils sont ressentis est très diverse et sera bien plus déterminée par le rôle que le parti ou la classe sociale aura joué dans ces événements. Lorsqu'au temps de la

Commune de Paris 35 000 hommes, femmes et enfants de la classe ouvrière furent jetés sur le carreau, ce sinistre massacre fut bien certainement ressenti des deux côtés comme un événement marquant de leur destin, mais tandis que, d'un côté, les corps des uns jonchaient les rues de la capitale la poitrine transpercée par les balles, leur mort donnait aux autres la possibilité de renforcer leur pouvoir que la défaite avait profondément ébranlé. Et la Commune de Paris existe aussi sous cet aspect dans les traditions de la nation française. Pour les possédants l'émeute du 18 mars 1871 reste « un soulèvement honteux de la canaille contre la loi et l'ordre » ; pour la classe ouvrière « un épisode glorieux dans la lutte pour la libération du prolétariat ».

On pourrait remplir des volumes entiers avec semblables exemples pris dans l'histoire de chaque nation. De plus, les événements historiques récents en Hongrie, en Italie, en Allemagne, en Autriche et dans d'autres pays, nous instruisent parfaitement en ce qui concerne la « communauté de destin » de chaque nation. La force brutale peut imposer un destin commun tout comme elle peut arbitrairement créer ou détruire des nations ; car la nation n'est pas le produit d'une évolution organique, mais quelque chose qui a été artificiellement créé par l'État et à laquelle il est intimement mêlé comme nous le montre chaque page de l'histoire. Mais l'État lui-même n'est nullement une structure organique, et la recherche sociologique a établi que partout et à toutes les époques son apparition résulte de l'intervention d'éléments belliqueux dans des groupes humains pacifiques. La nation n'est donc qu'un concept purement politique qui ne traduit que l'appartenance ou l'allégeance des hommes à un État déterminé. Même dans ce qu'on appelle le droit international le terme de nation a exclusivement cette signification, comme cela apparaît déjà dans le fait que tout homme peut devenir un ressortissant de n'importe quelle nation par naturalisation.

Avec quel arbitraire l'appartenance de groupes entiers à une nation fut décidée par la contrainte brutale exercée par les plus forts, l'histoire de chaque pays nous en donne de nombreux exemples. Ainsi, un jour, les habitants de ce qui est aujourd'hui la Riviera française étaient italiens lorsqu'ils allèrent dormir, et le lendemain, lorsqu'ils se réveillèrent, ils étaient devenus français parce qu'une poignée de diplomates en avaient décidé ainsi. Le Helgoland était membre de la nation britannique et fidèle sujet du gouvernement anglais. Jusqu'à ce que ce dernier eût l'idée de la vendre à l'Allemagne, ce qui fit que l'appartenance nationale de ses habitants subit un changement fondamental. Si, un jour avant cette décision, leur plus grand mérite avait été d'être de bons patriotes anglais, après la cession de l'île à l'Allemagne cette haute vertu leur fut imputée comme le plus grand des péchés contre « l'esprit de la nation » ; il existe une multitude de cas de ce genre dans l'histoire de l'élaboration de l'État moderne. Il suffit de jeter un coup d'œil aux clauses stupides et incohérentes du traité de Versailles pour avoir un exemple classique de la manière dont les nations sont fabriquées.

Et, de même, aujourd'hui comme hier, le plus fort peut toujours disposer à son gré de l'appartenance nationale du plus faible ; il fut et il est toujours en mesure d'abolir arbitrairement l'existence d'une nation si cela lui paraît nécessaire au nom de la raison d'État. Lisons les considérations sur lesquelles jadis la Prusse, l'Autriche et la Russie fondèrent leurs interventions en Pologne et préparèrent le partage de ce pays : elles sont rédigées dans le fameux pacte du 5 août 1772 et constituent un véritable modèle de mensonge délibéré, de répugnante hypocrisie et de force brutale. C'est justement parce que jusqu'à maintenant on n'a pas suffisamment tenu compte de ces phénomènes que l'on a entretenu les plus étonnantes illusions sur la nature réelle de la nation. Ce ne sont pas les différences nationales qui mènent à la formation des divers États : ce sont les États qui créent artificiellement les différences entre les nations et qui les favorisent par principe car elles servent de justification morale à leur existence. Tagore a parfaitement décrit cet antagonisme entre la nation et la société :

> « Une nation au sens d'union politique et économique d'un peuple est l'apparence qu'assume toute une population quand elle est mécaniquement organisée. La société humaine par nature n'a aucun but extérieur à elle-même. Elle est une fin en soi. Elle est l'expression spontanée de l'homme en tant qu'être social ; c'est une régulation naturelle des relations humaines qui permet aux hommes de développer leurs idéaux de vie et leurs aspirations en coopérant les uns avec les autres. » [5]

Le contraste entre l'organisation politique de l'Amérique du Nord et celle de l'Amérique du Sud nous montre parfaitement qu'une nation ne se développe pas d'elle-même selon un processus organique, ne se crée pas d'elle-même comme on l'affirme si souvent, mais qu'elle est au contraire le produit artificiel de l'État qui l'impose mécaniquement à des groupes humains différents. En Amérique du Nord, l'Union a réussi à rassembler tous les pays depuis la frontière du Canada jusqu'à celle du Mexique, et depuis l'Atlantique jusqu'au Pacifique en un puissant État fédéral – un processus qui a été largement favorisé par des circonstances de diverses natures. Et cela a eu lieu malgré le fait que les États-Unis hébergeaient un mélange de peuples des plus divers, auquel toutes les races et toutes les nations d'Europe ainsi que d'autres continents avaient apporté leur contribution, si bien que l'on parle à juste titre d'un « melting pot of nations ».

Par contre l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud sont divisées en seize États différents avec seize nations différentes, alors que la parenté raciale entre les populations y est incomparablement plus grande qu'en Amérique du Nord et que toutes parlent la même langue, à l'exception du Brésil qui utilise le portugais et des Indiens qui parlent leurs propres langues. Mais l'évolution de l'Amérique latine s'est faite de façon différente. Certes, Simon Bolivar, qui la libéra du joug espagnol, s'efforça de créer une fédération de tous ces pays, mais il ne réussit pas à réaliser cet objectif car des dictateurs ambitieux et des généraux tels que Prieto au Chili, Gamarra au Pérou, Flores en Équateur, Rosas en Argentine, etc., s'opposèrent à son projet par tous les moyens ; Bolivar fut tellement déçu par les manœuvres de ses rivaux que peu de temps avant sa mort il écrivit ce qui suit :

> « En Amérique du Sud, il n'existe ni loyauté ni foi, pas plus chez les hommes qu'entre les divers États. Tout traité n'est ici qu'un chiffon de papier, et ce que l'on nomme ici Constitution n'est qu'un ramassis de ces chiffons de papier. »

Le résultat des ambitions politiques de petites minorités et d'individus imbus de pouvoir dictatorial fut la création d'une multitude d'États nationaux, qui au nom des intérêts nationaux et de l'honneur national se firent mutuellement la guerre tout à fait comme chez nous. Si les événements politiques s'étaient déroulés de la même façon en Amérique du Nord, il y aurait aujourd'hui des Michiganiens, des Kentuckiens et des Pennsylvaniens comme il y a en Amérique du Sud des Argentins, des Chiliens, des Péruviens et des Brésiliens. Voilà bien la meilleure des preuves que l'existence de la nation ne repose que sur des ambitions purement politiques.

Celui qui cède à l'illusion voulant que la communauté des intérêts matériels et intellectuels et la similitude des mœurs, coutumes et traditions déterminent la nature de la nation et en déduisent arbitrairement la nécessité morale des ambitions nationales se trompe et trompe les autres. Rien qui ressemble à ce genre de communauté n'est décelable dans les nations existantes. La force des circonstances sociales est toujours plus puissante que les idées a priori de toutes les idéologies nationalistes.

5. Rabindranath Tagore, *Nationalism*, New York, 1917, p. 19.

XVII. La nation en tant que communauté de langue

La nation communauté de langue. Langue et culture. La part des éléments étrangers dans les diverses langues. Le purisme et le développement des langues. Langue écrite et langage populaire. Religion, science, arts, métiers pourvoyeurs de mots nouveaux. Langue et images. L'importance des mots d'emprunt. La symbolique orientale. Assimilation des éléments linguistiques étrangers. Langage et pensée. Nature et langue. Travail et langue. Symbolisme et langage. Atavisme linguistique. L'illogisme dans la formation des langues. La transformation continue des expressions linguistiques. Insuffisance des théories psychologiques en ce qui concerne l'étude des langues. Prédominance de l'environnement culturel sur les liens avec la langue de la communauté. L'évolution de la langue anglaise. Dialecte et langue. La croyance en une « langue originelle ». Au sujet de la généalogie commune aux langues aryennes. Des peuples qui changent de langue. Nations regroupant des territoires linguistiques différents.

De tous les signes distinctifs qui ont été considérés comme fondateurs d'une idéologie nationale, la communauté de langue est de loin le plus important. Beaucoup voient dans cette communauté de langue la caractéristique essentielle de la nation. En fait, la langue est un lien puissant pour tous les groupes humains, et Wilhelm von Humboldt dit à juste titre : « La véritable patrie est en réalité la langue. » Karl Julius Weber considérait la langue comme le critère essentiel de la nationalité. « En rien d'autre ne s'expriment plus clairement le caractère national et l'empreinte particulière de la vigueur spirituelle et mentale d'un peuple. » De même les représentants les plus connus des idées nationalistes du siècle dernier : Arndt, Schleiermacher, Fichte, Jahn et les hommes de la Ligue allemande de la vertu ; Mazzini, Niemojowski, Dwernicki, la Jeune Europe et les démocrates allemands de 1848 limitent leur concept de nation au domaine de la langue commune. Le chant d'Arndt *Was ist des Deutschen Vaterland ?* (Qu'est-ce que la patrie de l'Allemand ?) en est un témoignage. On peut remarquer qu'Arndt et Mazzini ne fondaient pas leurs aspirations à l'unité nationale sur la langue parlée mais sur la langue écrite afin de parvenir à la patrie la plus vaste possible.

La langue commune apparaît d'autant plus importante pour les défenseurs du concept de nation qu'elle est le moyen d'expression primordial d'un peuple et que, dans une certaine mesure, elle doit être considérée comme le produit de l'ensemble de sa vie intellectuelle. La langue n'est pas l'invention des hommes en tant qu'individus. L'ensemble de la communauté a participé à sa création et à son développement, et continue à le faire aussi longtemps que cette langue existe. C'est pourquoi la langue apparut aux promoteurs de la pensée nationaliste comme le produit le plus pur de la créativité nationale et devint le symbole le plus achevé de l'unité nationale. Et pourtant ce concept, aussi séduisant et irréfutable qu'il puisse paraître à la plupart des gens, repose sur un postulat tout à fait arbitraire. Parmi les langues qui existent actuellement, on n'en trouve pas une seule qui se soit développée à partir d'un peuple bien défini. Il est possible qu'il y ait eu autrefois des langues homogènes. Mais cette époque est bien loin derrière nous et se perd dans la nuit des temps. L'individualité de la langue disparaît aussitôt que s'établissent des liens réciproques entre les hordes, les tribus et les peuplades. Plus ces relations se sont multipliées et diversifiées au cours des millénaires, plus les emprunts ont été nombreux entre les langues, et donc entre les cultures.

En conséquence, aucune langue n'est un produit purement national émanant d'un seul peuple ou d'une nation particulière. Des hommes d'origines diverses ont contribué à l'élaboration de chacune de nos langues culturelles. Car une langue, aussi longtemps qu'elle est en usage, et d'une manière inévitable, adopte constamment des matériaux linguistiques étrangers malgré toutes les criailleries des puristes fanatiques. Chaque langue est donc une structure toujours en cours d'élaboration, et qui n'obéit à aucune règle fixe et nargue toute logique. Non seulement parce qu'elle fait continuellement les emprunts les plus divers aux autres langues – un phénomène dû aux innombrables influences et points de contact créés par la vie culturelle – mais aussi parce que son

vocabulaire déjà existant se trouve en perpétuelle transformation. Très lentement et imperceptiblement les nuances et les degrés des concepts exprimés dans les mots se transforment, et il n'est pas rare qu'un mot veuille dire aujourd'hui exactement le contraire de ce qu'il exprimait à son origine.

Il n'existe aucune langue culturelle qui ne contienne une grande quantité d'éléments linguistiques étrangers ; vouloir débarrasser une langue de ces envahisseurs conduirait à sa complète désintégration, à supposer qu'une telle purification soit possible. De quoi aurait l'air, par exemple, les langues allemande et néerlandaise si on les dépouillait de tous les mots empruntés au français et au latin, sans parler des mots d'autres origines ? Qu'en serait-il de l'espagnol sans ses innombrables mots formés à partir de l'allemand et de l'arabe ? Et combien de mots allemands, anglais et même turcs ont envahi les langues russe et polonaise ! De même, la langue hongroise contient un grand nombre de mots d'origine italienne et turque. Le roumain n'est composé que pour moitié de mots dérivés du latin ; les trois huitièmes de son vocabulaire sont d'origine slave, un huitième a été emprunté aux Goths, aux Turcs, aux Magyars et aux Grecs. Dans la langue albanaise, jusqu'à aujourd'hui, on n'est parvenu à déceler que cinq à six cents mots lui appartenant en propre. Tout le reste est un mélange d'éléments linguistiques des plus divers. Fritz Mauthner, dans son important ouvrage *Beiträge zu einer Kritik des Sprache* (Contribution à une critique du langage), remarque d'une façon très juste que « c'est uniquement au hasard des points de vue que l'on doit de définir par exemple le français comme une langue romane et l'anglais comme une langue germanique ». Mais il est bien connu que le latin, dont toutes les langues romanes tirent leur origine, contient lui-même une quantité de mots d'origine grecque ; et on en compte plusieurs milliers.

Pour le développement de chaque langue, cet accueil d'éléments linguistiques étrangers est indispensable ; aucun peuple ne vit replié sur lui-même. Toute relation durable avec d'autres peuples fait que l'on emprunte des mots à leurs langues, ce dont l'enrichissement culturel réciproque ne peut se passer. Les innombrables points de contact que la culture établit jour après jour entre les peuples laissent leurs traces dans la langue. Des objets nouveaux, des idées et des conceptions nouvelles – religieuses, politiques, concernant le domaine social en général – conduisent à de nouvelles expressions et à la formation de mots nouveaux. C'est pourquoi les cultures les plus anciennes et les plus élaborées ont naturellement une forte influence sur les peuples de développement plus récent, auxquels elles fournissent des idées nouvelles qui trouvent une expression dans leurs langues.

Beaucoup de ces éléments linguistiques nouvellement acquis s'adaptent petit à petit si parfaitement aux lois phonétiques de la langue qui les a adoptés que par la suite leur origine n'est plus décelable. Nous sentons tout à fait involontairement que des mots tels *Existenz, Idee, Melodie, Musik, Muse, Natur, Nation, Religion*, et une centaine d'autres, sont des mots étrangers dans la langue allemande. Et que la langue du domaine politique est complètement entremêlée de mots étrangers ; que des mots comme *Bourgeoisie, Proletariat, Sozialismus, Bolchewismus, Anarchie, Kommunismus, Liberalismus, Konservativismus, Faschismus, Terrorismus, Diktatur, Revolution, Partei, Parlament, Demokratie, Monarchie, Republik*, etc., ne sont pas des éléments linguistiques allemands, chacun les reconnaît au premier coup d'œil. Mais dans notre langue, la langue allemande, il y a aussi une grande quantité de mots de provenance étrangère qui au cours du temps nous sont devenus si familiers que nous avons complètement oublié leur origine. Qui par exemple aujourd'hui ressentirait des mots tels *Abenteuer, Anker, Arzt, Bezirk, Bluse, Bresche, Brief, Essig, Fenster, Frack, Grappe, Kaiser, Kantor, Kaspe, Keller, Kelter, Kerker, Kette, Kirsche, Koch, Koffer, Kohl, Kreuz, Küche, Lampe, Lanne, Markt, Mauer, Meile, Meister, Mühle, Müller, Münze, Öl, Orgel, Park, Pfahl, Pfau, Pfeffer, Pfeiler, Pfirsich, Pflanze, Pforte, Pfosten, Pfuhl, Pfitze, Pfund, Pöbel, Prinz, Pulver, Radieschen, Rest, Shüssel, Schule, Schwindler, Schreiben, Siegel, Speicher, Speise, Spott, Strasse, Teller, Tisch, Trichter, Vogt, Ziegel, Zirkel, Zoll, Zwiebel*, ainsi que bien d'autres, qui ressentirait encore ces mots comme étrangers à l'allemand ?

[Voici une liste similaire de mots français dont, en général, nous ne soupçonnons pas l'origine étrangère : affaler, agacer, alcôve, arpette, aubergine, avanie, baba, bâche, bagarre, bateau, bâtir, bidon, bière, blafard, blinder, se blottir, bouquin, burlesque, caban, café, cacique, calèche, calibre, carafe, caravane, cabane, drogue, duvet, désastre, échafaud, édredon, élaguer, épargner, film, folklore, fret, gabelle, galère, gamelle, havre, hussard, hutte, mandarin, matelas, matraque, mesquin, navrer, nord, nouba, nouille, obus, ocelot, odalisque, ogive, ouragan, pagaille, paletot, pantoufle, paquet, plage, quai, quenelle, quille, rabot, rabâcher, rade, rafle, ramper, randonnée, râpe, rigole, ruban, sable, safran, sagaie, sandale, saule, snob, tabac, taffetas, talc, tambour, tanguer, tapis, tank, timbale, oukase, vacarme, vague, véranda, volcan, vampire, wagon, yaourt, zéro, zibeline, zinc, zouave.]

Très fréquemment, parce que sous sa forme altérée il évoque d'autres mots, le mot étranger au cours du temps se transforme si fondamentalement que nous lui donnons sans le vouloir un tout autre sens ; ainsi, en allemand *Armbrust* (arbalète) n'a rien à voir ni avec *Arm* (le bras) ni avec *Brust* (la poitrine) : il vient du mot latin *arcu balista* qui signifie « arc » et « catapulte ». Toujours en allemand, le mot *Ebenholz* (bois d'ébène) n'a aucune relation avec *eben* ou *glatt* qui veulent dire « lisse », mais il vient de l'expression gréco-latine *ebenus* qui elle-même provenait du mot hébreu *Hobnim*, d'*obni* : en pierre. Le mot *Vielfrass* n'a rien à voir avec le verbe *fressen* (manger comme un animal, bâfrer) mais, analysé comme un mot allemand, il veut bien dire : un glouton, celui qui mange beaucoup ; il vient pourtant du norvégien *fieldfrass*, en allemand *Bergkater* : le chat des montagnes. *Murmel*, « la marmotte », ne vient pas du verbe *murmeln* « murmurer », mais il s'est formé au Moyen Âge à partir du mot latin *murem*, accusatif de *mus* (qui a donné aussi *mouse* en anglais et *Maus* en allemand) et de *montis* ou *montanum*, c'est une *Bergmaus*, une souris des montagnes. Le mot *Tolpatsch* est apparu au XVIIe siècle dans le sud de l'Allemagne ; c'était une expression populaire pour désigner les soldats hongrois. Le mot lui-même doit son origine au mot hongrois *talpas* qui signifie « pieds plats » (en allemand moderne *Tolpatsch* signifie brise-tout, empoté, balourd). *Ohrfeige* (soufflet, coup sur l'oreille) vient du hollandais *veeg* (coup). *Trampeltier* (*trampeln* = piétiner, trépigner, *Tier* = animal, ces deux mots associés = chameau à deux bosses) mais pourtant ce mot remonte au latin *dromadarius*. *Hängematte* (*hängen* = suspendre, *Matte* = tapis) vient néanmoins du mot sud-américain *hamaca*. Le mot allemand *Kümmelblättchen* (petite feuille de cumin) n'a rien de commun avec *Kümmel* (le cumin) mais vient de la *Gaunersprache* (*Gauner* = fripon, filou, et *Sprache* = langage, c'est-à-dire langage des voleurs) et du mot hébreu *gimel* qui signifie trois. De même le mot très utilisé de nos jours *Pleite* (faillite) est d'origine hébraïque et vient de *pletah* : fuite, évasion.

Le français a laissé beaucoup de traces dans la langue allemande. Ainsi, cet absurde assemblage *Mutterseelenallein* (mère / âme / seule), autour duquel chatoie pour nous aujourd'hui la bienheureuse et fade sentimentalité du *deutsches Gemüt*, vient du français « moi tout seul » (*Ich allein* en allemand). *Fisimatenten* vient de « fils de ma tante », *Sohn meiner Tante* en allemand. À la base des mots allemands *Forsche* et *forsch* (robuste, crâne, fringant), il y a le mot français « force ». Lorsqu'on risque sa vie, qui en allemand se dit *sein Leben in der Schanze schlagen*, cela n'a rien à voir avec *Schanze* (retranchement, fortin, redoute) mais plutôt avec le français « chance ». D'où aussi l'expression *Jemanden etwas zuschanzen* (donner à quelqu'un une opportunité, une chance de). Le mot autrefois très utilisé *Schwager* pour *Kutscher* (le cocher), l'allemand le doit sans doute au français « chevalier ».

On peut citer des milliers d'exemples de ce genre dans toutes les langues. Ils sont caractéristiques de l'esprit du langage et de l'évolution de la pensée humaine en général. Ce serait une erreur fondamentale que de vouloir attribuer à la seule langue écrite cette intrusion de matériaux linguistiques étrangers, parce qu'en eux la façon de penser des classes cultivées trouve un moyen d'expression, tandis que l'on admet souvent, et totalement sans raison, que la langue populaire est beaucoup mieux protégée contre l'invasion de ces éléments étrangers, qu'elle repousserait tout à fait instinctivement. Il est reconnu que le langage des gens cultivés, et principalement celui des érudits, a été trop loin dans l'usage de mots étrangers tout à fait arbitrairement choisis, si bien que l'on a pu parler non sans raison d'une « langue de caste ». Si l'on considère que le célèbre *Dictionnaire des mots étrangers* de Heise ne contient pas moins de cent mille expressions dérivées d'une douzaine de langues différentes, et dont on suppose qu'elles doivent être utilisées dans la langue allemande, on peut en venir à regarder cette surabondance avec une secrète frayeur. Néanmoins, il est tout à fait erroné de penser que la langue populaire offre une plus grande résistance à l'intrusion d'éléments linguistiques étrangers. En fait, les dialectes de toutes les langues culturelles européennes, qui sont l'expression la plus pure du langage populaire, fourmillent de mots étrangers. Ainsi, il y a toute une série de dialectes de l'Allemagne du Sud où l'on peut sans grande difficulté détecter un nombre imposant de structures linguistiques slaves, romanes et même hébraïques, tout comme le Berlinois, dans son dialecte, emploie couramment des mots hébreux tels que *Ganef*, *Galach*, *Mischpoche*, *Tinef*, *meschugge*, etc. Que l'on se souvienne de cette expression bien connue de Guillaume II : « Ich dulde keine MIESmacher ! » (Je ne tolère aucun défaitiste !) Le mot *Kaffer*, qui est utilisé dans le langage populaire presque partout en Allemagne pour désigner un homme stupide et borné, n'a aucun lien avec le peuple cafre, d'Afrique du Sud, mais il vient du mot hébreu *Kafar* qui signifie village.

Il arrive fréquemment que la première signification d'un mot emprunté à une autre langue se perde complètement, et soit remplacée par d'autres idées qui n'ont presque aucune analogie avec le sens ancien de ce mot.

Dans d'autres cas, le mot étranger prend seulement une autre nuance si bien que l'on peut encore y reconnaître son sens premier. Dans ce domaine, on peut faire des découvertes très intéressantes et obtenir des révélations inattendues sur les connexions obscures qui existent entre les choses. Ainsi, dans mon pays, la Hesse rhénane, on dit en langue populaire d'un homme qui louche (*schielen* en allemand) que c'est un *Masik*. Ce mot vient de l'hébreu et signifie « démon » ou « kobold » ; dans ce cas, le sens premier s'est considérablement transformé, mais on reconnaît clairement l'enchaînement des idées qui a donné lieu à cette transformation car, dans l'ancien temps, un *Schielender* (un bigleux) passait pour « un possédé des démons » affecté « du mauvais œil ».

Dans le sud-est de l'Allemagne, on salue un homme qui a trop bu d'un jovial *Schesswui*, du français « je suis » (*hic bin*). On dit de quelqu'un qui a été déchargé de son emploi qu'il a été *geschasst*, du français « chasser ». *Mumm haben*, « avoir du cran », vient du latin *animus* ; *Kujon* du français « coïon », un coquin ; *Schurke* : *Schmanfutist* de « je m'en fous ». Toute une série de mots très crus, d'origine étrangère, déjà rencontrés dans les écrits du talentueux créateur de langage, Johann Fischart, qui les avait sous une forme ou sous une autre empruntés à Rabelais, survivent encore aujourd'hui dans le langage populaire. En outre, il y a encore quantité de mots étrangers provenant de cette région qui ont déjà fait leur entrée dans la langue écrite et qui sont d'un usage courant dans le sud et le sud-est de l'Allemagne ; on pense à *schikanieren*, *malträtieren*, *alterieren*, *kujonieren*, *genieren*, *poussieren*, et à des centaines d'autres expressions. L'homme du peuple emploie ces mots quotidiennement, et leur traduction en allemand lui paraîtrait étrange. C'est pourquoi il est complètement faux de faire toute une histoire à propos de la pureté de la langue populaire, car elle n'existe nulle part.

Certainement, pour exprimer nos pensées, nous devrions autant que possible utiliser des termes allemands, lorsqu'ils sont à notre disposition. Notre sensibilité même nous le demande. Mais nous savons aussi que notre meilleur patrimoine linguistique est plein d'une foule d'éléments dont aujourd'hui nous ne sommes plus du tout conscients qu'ils sont d'origine étrangère ; et, qui plus est, nous savons qu'en dépit de tous les efforts des soi-disant puristes il est impossible d'empêcher constamment l'admission de termes étrangers dans les diverses langues. Tout nouveau développement intellectuel, tout événement social qui se propage au-delà des étroites frontières de son pays, toute nouveauté que nous empruntons aux autres peuples, tout progrès scientifique avec ses applications technologiques immédiates, toute transformation des moyens d'échange en général, tout changement dans l'économie mondiale et ses conséquences politiques, toute nouvelle manifestation dans le domaine de l'art, provoquent l'entrée de mots nouvellement empruntés dans le langage.

Le christianisme et l'Église provoquèrent une véritable invasion de structures linguistiques grecques et latines que nous ne connaissions pas auparavant. Beaucoup de ces nouvelles expressions se sont au cours du temps si radicalement transformées que nous ne les remarquons plus comme étrangères. Nous pensons aux mots tels *Abt*, *Altar*, *Bibel*, *Bischof*, *Dom*, *Kantor*, *Kaplan*, *Kapelle*, *Kreuz*, *Messe*, *Mönch*, *Nonne*, *Papst*, *Priester*, *Probst*, *Teufel* (abbé, autel, bible, évêque, cathédrale, chantre, chapelain, chapelle, croix, messe, moine, nonne, pape, prêtre, prévôt, diable), et à toute une autre longue liste de mots que l'Église catholique nous a apportés.

Ce phénomène s'est répété avec l'extension du droit romain aux pays allemands. Le changement du système juridique, pour pouvoir se conformer au modèle romain, nous a fourni une quantité de nouveaux concepts qui devaient nécessairement se traduire dans le langage. En général, au contact du monde romain, les langues des peuples germaniques furent envahies par des expressions et des structures linguistiques nouvelles que les Allemands à leur tour transmirent à leurs voisins slaves et finlandais.

Le développement du militarisme et des armées nous a apporté tout un flot de mots nouveaux venus du français, et que les Français de leur côté avaient empruntés aux Italiens. La plupart de ces mots ont gardé leur empreinte étrangère. Nous pensons à *Armee, Marine, Artillerie, Infanterie, Kavallerie, Regiment, Kompanie, Schwadron, Bataillon, Major, General, Leutnant, Sergeant, Munition, Patrone, Bajonett, Bombe, Granate, Schrapnell, Kaserne, Baracke, equipieren, exerzieren, fisilieren, chargieren rekrutieren, kommandieren*, et à d'innombrables autres mots de la vie militaire.

L'introduction de nouveaux produits alimentaires a enrichi notre langue d'un grand nombre d'expressions étrangères. Nous pensons à *Kaffee* et *Zucker* qui viennent de l'arabe, à *Tee* qui vient du chinois, à *Tabak* de l'indien, à *Sago* du malais, à *Reis* du latin-grec, à *Kakao* du mexicain, etc. Nous ne parlerons guère des mots nouveaux dont la science gratifie la langue tous les jours, pas plus que des innombrables mots spécialement forgés à l'usage de l'art, on ne les compte plus. Aujourd'hui, c'est le sport qui se répand tellement vite en

Allemagne, et orne la langue d'une multitude d'expressions techniques anglaises et américaines, qui sûrement ne rehaussent guère sa beauté naturelle. Et même lorsqu'on s'efforce d'éliminer ces mots étrangers et de les remplacer par des mots de facture allemande on arrive souvent à des résultats monstrueux.

Cependant, nous ne traitons pas seulement des mots dits « d'emprunt », qui sont pris dans une langue étrangère, et transférés sous une forme ou sous une autre dans la nôtre. Il existe encore un autre phénomène dans le développement de chaque langue pour lequel on a créé l'expression *Lehniübersetzung* (emprunt-traduction ou calque). Lorsqu'un concept jusqu'alors inconnu, issu d'une autre sphère culturelle, pénètre dans notre vie mentale et sociale, il peut arriver que nous n'acceptions pas en même temps dans notre langue l'expression étrangère qui va avec. Il arrive souvent que nous traduisions le concept nouvellement acquis dans notre langue en créant à partir des matériaux linguistiques dont nous disposons déjà une nouvelle structure jusqu'alors non utilisée. Alors l'étranger s'avance vers nous, pour ainsi dire, sous le masque de notre propre langue. Ont été créés de cette manière des mots tels que *Halbwelt* à partir de « demi-monde », *Aussperrung* de l'anglais « lock-out » (fermeture d'usine), *Halbinsel* de « peninsula », *Zwieback* de biscuit (cuit deux fois), *Wolkenkratzer* de l'anglais « skyscraper » (gratte-ciel) et des centaines d'autres structures linguistiques similaires. Dans sa *Critique de la langue*, Mauthner cite une multitude de ces « traductions bâtardes », comme il les nomme, des mots tels que *Ausdruck* (expression), *Bischen* (petit bout de…), *Rücksicht* (égard), *Wohltat* (bienfait), et beaucoup d'autres encore, qui ont été créés de la même manière.

De tels calques, il en existe une grande quantité dans toutes les langues. Ils agissent d'une façon directement révolutionnaire sur le devenir de la langue, et montrent avant tout la faiblesse de cette opinion qui soutient que c'est l'esprit particulier de chaque peuple qui s'exprime dans sa propre langue qui vit et agit. La réalité est que chaque calque n'est qu'une preuve de la continue pénétration d'éléments culturels étrangers dans notre propre sphère culturelle, si tant est qu'un peuple puisse parler de « sa propre culture ».

Il faut que l'on se rende compte de la très forte influence que l'imagerie orientale de l'Ancien et du Nouveau Testament a exercée sur le patrimoine linguistique de chaque pays européen. Nous ne pensons pas seulement à des expressions simples comme *Kainszeichen* (le signe de Caïn), *Uriasbrief*[1], *salomonisches Urteil* (le jugement de Salomon), *sein Kreuz haben* (porter sa croix), *Judaslohn* (le prix de la trahison, les trente deniers de Judas) qui sont utilisées très couramment.

Des phrases entières extraites de la Bible sont entrées dans toutes les langues si profondément qu'elles ont acquis leur droit de cité, même dans le langage de tous les jours. Nous donnons ces quelques exemples que l'on pourrait multiplier facilement par dix : « vendre son droit d'aînesse pour un plat de lentilles », il serait « plus facile pour un chameau d'entrer dans le trou d'une aiguille » que pour toi de…, « ceindre ses reins, comme un loup dans la bergerie, se couvrir la tête de cendres brûlantes, mettre du vin nouveau dans de vieilles outres, mettre sa lanterne sous le boisseau, pousser le diable dehors avec Belzébuth, être perfide comme le serpent et innocent comme la colombe, ne pas être digne de dénouer les cordons des chaussures de quelqu'un, prêcher dans le désert, pauvre comme Job, prélever sa livre de chair, tenir des propos enflammés, être comme un sépulcre blanchi, s'en laver les mains », et encore bien d'autres choses de ce genre.

En fait, le calque est une des choses les plus curieuses qui soit dans une langue. En réfléchissant plus longuement, on arrive à une conclusion :

La culture ne connaît pas de pareil *Hinterweg* (subterfuge), ne serait-ce que parce qu'elle ne se fait pas mécaniquement mais qu'elle se développe organiquement. Elle est le résultat de l'ensemble de l'activité humaine, et elle féconde notre vie sans condition et sans réserve. Les calques ne sont rien d'autre que des emprunts intellectuels pratiqués par des groupes divers à l'intérieur d'une certaine sphère culturelle, et même en dehors de celle-ci. À cette influence, le prétendu sentiment national résiste vainement, et Fritz Mauthner remarque à juste titre :

1. Lettre transmise à Urie par son officier supérieur, de la part du roi David, pour lui donner l'ordre de le placer à l'endroit le plus dangereux de la bataille. Urie fut effectivement tué comme David l'espérait, qui put ainsi recueillir sa femme Bethsabée dont il était l'amant ; il l'épousa par la suite, et elle devint la mère de Salomon. l'immaculée conception de la langue nationale n'est qu'une faribole. Les calques nous prouvent avec éloquence combien fortement la culture relie les hommes les uns aux autres. Ce lien est d'autant plus durable qu'il s'est pour ainsi dire noué tout seul et n'a pas été imposé aux hommes par une pression extérieure. Comparée à la culture, la prétendue conscience nationale n'est qu'une création artificielle servant à justifier les ambitions politiques de petites minorités.

> « Avant l'intervention de la conscience nationale, avant le début des mouvements pour la préservation de la pureté de la langue, les gens faisaient des emprunts au trésor des langues étrangères. Après, on évita les emprunts de mots étrangers, mais le nombre des concepts étrangers qui entrèrent après traduction dans chaque langue fut d'autant plus grand. Il y a des peuples modernes dont le sentiment national est si pointilleux qu'ils ont poussé le purisme jusqu'à l'extrême (les Grecs et les Tchèques), mais ils ne peuvent isoler que leur langue, pas leur vision du monde, ni l'ensemble de leur vie intellectuelle. » [2]

Car la langue n'est pas un processus organique spécial obéissant à ses propres lois comme on l'a cru autrefois ; c'est le moyen d'expression d'individus humains socialement unis. Elle se transforme avec les conditions de la vie spirituelle et sociale des hommes, et elle en dépend à un très haut degré. Dans la langue, c'est la pensée de l'homme qui s'exprime ; mais celle-ci en elle-même n'est pas une démarche purement personnelle comme on le croit si souvent, c'est un processus continuellement stimulé et influencé par l'environnement social. La pensée de l'homme ne reflète pas seulement son environnement naturel mais aussi toutes les relations qu'il entretient avec ses semblables. Plus notre union est étroite avec le groupe auquel nous appartenons, plus les relations culturelles que nous entretenons avec nos semblables sont riches et diverses, plus fortes sont les interactions qui nous relient à notre environnement social, et influencent continûment notre pensée.

Ainsi, la pensée ne procède pas uniquement de l'univers mental de l'homme en tant qu'individu ; elle est le reflet de son environnement, à la fois naturel et social, qui se transpose en concepts dans son cerveau. De ce point de vue le caractère social de la pensée est irréfutable. Et, parce que notre langue est l'expression vivante de notre pensée, son existence s'enracine dans la vie de la société et se trouve conditionnée par elle. Du reste, cela apparaît bien dans le fait que la langue n'est pas innée, mais doit être acquise par l'homme au contact de son entourage social et grâce aux relations qu'il entretient avec lui. Cette conception ne prétend pas résoudre toutes les énigmes concernant la pensée et le langage lui-même. Il y a encore dans ce domaine tant de choses pour lesquelles nous ne possédons pas d'explications satisfaisantes ; et l'opinion bien connue de Goethe qu'à vrai dire « personne ne comprend l'autre, et aucun, avec les mêmes mots, ne pense la même chose que l'autre pense » a sûrement une profonde signification. Il y a encore beaucoup de choses inconnues et énigmatiques, en nous et autour de nous, sur lesquelles on n'a pas encore dit le dernier mot. Mais il ne s'agit pas de cela ici, mais uniquement du caractère social de la pensée et du langage, qui selon notre point de vue est irréfutable.

En ce qui concerne l'apparition du langage nous n'avons jusqu'à maintenant pu que nous perdre en conjectures, mais l'hypothèse de Haeckel, voulant que l'homme ait été au début de son évolution un être muet, nous semble peu vraisemblable. Il est plus raisonnable de penser que l'homme, qui avait hérité sa sociabilité de ses ancêtres du règne animal, était déjà pourvu, lors de son entrée dans le domaine de la vie humaine, d'un moyen de communiquer aussi rudimentaire et restreint qu'il ait pu être. Car le langage, au sens le plus large, n'est pas une propriété exclusive de l'homme, mais c'est quelque chose qui peut être détecté chez toutes les espèces qui vivent en société. Qu'à l'intérieur de ces espèces existe un certain moyen de se comprendre mutuellement n'est guère contestable. Ce n'est pas le langage en lui-même, mais la forme particulière du langage humain, la langue articulée, qui forme des concepts et donne par conséquent à la pensée la capacité d'atteindre les plus hauts niveaux, qui différencie l'homme des autres espèces.

Très vraisemblablement, le langage humain à ses débuts devait se réduire à certains sons imités de la nature ; s'y ajoutaient peut-être encore quelques expressions dénotant la douleur, la surprise ou le plaisir. Ces sons étaient utilisés à l'intérieur de la horde pour désigner certaines choses, et ils se transmettaient aux descendants. Avec ces premiers chétifs débuts les conditions préalables pour un futur développement du langage étaient données. Le langage lui-même allait devenir pour l'homme son moyen le plus précieux dans la lutte pour l'existence et, sans aucun doute, c'est lui qui a le plus contribué au fabuleux essor de son espèce. Avec le travail commun, qui incombait à la horde, apparurent peu à peu toute une série de désignations particulières s'appliquant aux outils et aux objets d'usage quotidien. Chaque nouvelle invention, chaque nouvelle découverte contribuait à enrichir la somme des éléments verbaux déjà existante et, avec le temps, ce développement conduisit à l'apparition d'images ou symboles verbaux d'où devait naître un nouveau mode de pensée. Si le langage, au départ, n'avait

2. Fritz Mauthner, *Die Sprache*, Francfort-sur-le-Main, 1906, p. 55.

été que l'expression de la pensée, désormais il agissait sur elle et influençait son cours. L'expression figurée des mots, qui à l'origine ne répondait qu'à des impressions sensorielles, s'éleva peu à peu vers le mental et créa les premières conditions de la pensée abstraite. Ainsi apparut cet étrange effet réciproque entre le langage et la pensée qui avec le développement culturel se diversifia et se compliqua de plus en plus, si bien qu'il n'est pas faux de dire que « la langue pense pour nous ».

Mais ce sont justement ces expressions imaginées, ces symboles verbaux qui sont le plus fortement soumis aux influences des événements successifs et voient changer leur sens originel si radicalement qu'il n'est pas rare que ce dernier se transforme en son contraire. En règle générale, cela se produit contre toute logique, mais le langage en effet ne relève pas de la logique, un fait que la plupart des puristes semblent ignorer. Beaucoup de mots disparaissent peu à peu d'une langue sans qu'on puisse en donner une raison précise. Un processus que nous pouvons encore très bien observer aujourd'hui. Ainsi, l'ancienne *Gasse* (rue) doit de plus en plus souvent céder le pas à *Strasse* ; de même *Stube* (la salle) est de plus en plus fréquemment supplantée par *Zimmer* ; *Knabe* (le garçon) doit céder devant *Jungen* (le jeune), *Haupt* (tête) devant *Kopf* ; *Antlitz* (visage) devant *Gesicht*. D'un autre côté, des mots dont la première signification a été perdue ne s'en maintiennent pas moins dans la langue. Ainsi, nous parlons toujours de *Flinte* pour nommer un fusil ou une carabine (*Flint* veut toujours dire « silex, une pierre à feu », un fusil était au départ une arme munie d'une pierre à feu), de *Feder* (plume), de *Silbergulden* (florin d'argent), bien que nous ayons presque oublié l'usage de cette sorte de fusil, et aussi que nos pères et nos grands-pères avaient l'habitude d'écrire à la plume d'oie ; et aussi que, *gulden* signifiant « or », il n'a en réalité rien à voir avec l'« argent » (*Silber*). Nous apprécions chez un homme son *trocknen Humor* (humour « sec ») sans soupçonner que ce dernier mot dérivé du latin signifiait « humidité, sève, humeur, moiteur ». Mais la langue accomplit bien d'autres tours de passe-passe. Ainsi, un chevalier de retour dans son château après la bataille était *entriistet*, c'est-à-dire qu'il avait enlevé son armure (*Rüstung*). Mais, aujourd'hui, nous *geraten in den Harnisch* (nous revêtons la cuirasse) quand nous nous mettons en colère, et que nous sommes *entriistet* (indignés). Toutes les langues contiennent une multitude de telles absurdités qui n'ont pas d'explication, si ce n'est que peu à peu les hommes ont donné à certaines choses ou événements une signification différente, sans en avoir conscience.

Dans quelques excellentes études, dont les exemples ci-dessus ont été extraits, le linguiste allemand Ernst Wasserzieher nous a décrit de façon passionnante le symbolisme du langage et montré que pratiquement nous ne nous exprimons qu'avec des images, sans nous en rendre compte. [3]

Lorsque des paysannes allemandes *lesen* (glanent) des épis dans un champ, lorsqu'un soldat *vorträgt* (porte devant) le drapeau de son régiment, lorsque nous *übertreten* (posons le pied par-dessus) une flaque, quand notre image *spiegelt* (se reflète) dans un ruisseau, il s'agit de processus bien réels qui n'ont pas besoin d'explications supplémentaires. Mais aujourd'hui nous *lesen* dans un journal, nous glanons les nouvelles, nous les lisons ; nous *vortragen* un poème, nous le présentons, nous le déclamons devant un public ; bien sûr, si nous *übertreten* la loi, c'est que nous passons « par-dessus » la loi, que nous voulons l'ignorer ; ou bien encore nous disons que l'âme d'un homme *spiegelt* (se reflète) dans ses yeux. Dans tout ce que nous venons de dire, le symbolisme entre en jeu et nous présente certains processus sous forme d'images, ou de métaphores, que la perception sensorielle réelle a dû faire naître un jour et auxquelles elle a en quelque sorte servi de « brevet d'invention ».

Ces structures conceptuelles ne sont pas seulement soumises à un changement constant, mais tout nouveau phénomène dans la vie sociale crée aussi de nouvelles expressions qui seraient restées incompréhensibles pour les générations précédentes, car elles ignoraient les causes sociales et mentales à la base de ces structures nouvellement apparues dans le langage. La Première Guerre mondiale, avec tous les phénomènes qui l'ont immédiatement suivie dans tous les domaines de la vie économique, politique et sociale, en est un exemple frappant. Une multitude de mots que personne n'aurait compris avant la guerre sont alors entrés dans la langue, comme *Trommelfeuer* (feu roulant), *Gasangriff* (attaque au gaz), *Flammenwerfer* (lance-flammes), *Feldgrau* (gris verdâtre de l'uniforme militaire), *Stosstrupp* (troupe de choc), *Stellungskrieg* (guerre de positions, guerre de tranchées), *Einnebelung* (écran de fumée), *Sperrgebiet* (zone interdite), *Bezugsschein* (tenue de camouflage), *Kriegsgewinnler* (profiteur de guerre), *Übergangswirtschaft* (économie de transition) et une centaine d'autres.

3. Ernst Wasserzieher, *Bilderbuch der deutsche Sprache* (Symbolisme de la langue allemande). *Leben und Weben der Sprache* (La vie et le « tissage » du langage).

De nouvelles structures similaires font leur apparition au cours du temps dans tous les domaines de l'activité humaine et doivent leur création au changement constant des conditions de vie. De cette manière, au cours de certaines périodes, la langue se transforme si profondément qu'aux nouvelles générations, qui regardent en arrière et scrutent son évolution, elle paraît toujours plus étrangère, jusqu'à ce qu'elle atteigne un point où elle n'est généralement plus comprise et n'a plus rien à dire sauf au chercheur.

Aujourd'hui, déjà, nous ne parlons plus la langue de Shakespeare ni celle de Goethe. La langue de Fischart, Hans Sachs et de Luther présente bien des énigmes qui ont souvent besoin d'explications pour nous rapprocher des hommes de cette époque et de leur philosophie ; plus nous revenons en arrière vers l'époque de Walther von Vogelweide et de Gottfried von Strassburg, plus le sens des textes nous paraît obscur et même incompréhensible, jusqu'à ce que, pour finir, notre propre langue nous donne l'impression d'être un langage étranger dont nous ne pouvons surmonter les difficultés qu'avec l'aide de la traduction. Ainsi en est-il de la lecture de quelques strophes du célèbre *Helianschrift*, que l'on dit avoir été composé par un poète saxon inconnu à la demande de Louis le Pieux, peu de temps après le retour des Saxons au christianisme. Cette langue de la première moitié du IXe siècle résonne à nos oreilles comme une langue étrangère, et tout aussi étrangers nous sont les moines qui l'ont parlée.

En France, cent ans après sa mort, c'est à peine si l'on comprenait encore la langue de Rabelais. Les Français d'aujourd'hui ne peuvent pénétrer dans le texte original de ce grand humaniste qu'à l'aide d'un dictionnaire particulier. En l'Académie française, fondée en 1629, la langue française a trouvé une gardienne sévère qui s'est efforcée d'en éliminer toutes les expressions populaires et les tournures du langage parlé. On prétendit ainsi « raffiner la langue » ; en réalité, on ne fit que lui ôter la vigueur originale de son expression pour la plier sous le joug d'un despotisme contre nature. Fénelon ainsi que Racine ont exprimé ce sentiment à diverses reprises ; cependant que Diderot s'est prononcé sans détour :

> « Nous avons appauvri notre langue par trop de raffinement. Parce que très souvent nous ne disposons que d'un seul mot pour exprimer une idée, nous préférons laisser la force de la pensée se diluer parce que nous avons peur d'utiliser une expression nouvelle mais qui n'est prétendument pas de bon ton. De cette manière, nous avons perdu nombre de mots que nous avions le plaisir d'admirer chez Amyot et Montaigne. Le prétendu bon style les a bannis de la langue pour la seule raison qu'ils sont utilisés par le peuple. Mais le peuple, qui s'efforce toujours d'imiter les gens de la haute société, par la suite n'a lui-même plus voulu s'en servir, si bien qu'avec le temps ils ont été oubliés. »

La langue de Shakespeare présente aujourd'hui, même pour les Anglais cultivés, bien des énigmes non seulement parce que vit encore en elle du vocabulaire ancien qui dans l'anglais actuel n'est plus en usage, mais principalement parce que l'auteur emploie de nombreux mots dans un sens qui ne correspond plus à leur signification actuelle. Si le chemin du retour aux *Canterbury Tales* de Geoffrey Chaucer n'est déjà pas facile, dans le texte original du chant de « Beowulf », un Anglais d'aujourd'hui est carrément en terre inconnue. Le texte original de *Don Quichotte* présente pour un Espagnol de notre époque une multitude de difficultés qui sont d'autant plus insurmontables qu'il se rapproche du texte ancien du *Cid*. Plus on s'efforce de remonter loin dans le passé d'une langue, plus elle nous semble étrangère ; vouloir en fixer le début serait une entreprise vaine. Qui par exemple pourrait dire avec précision quand, en Italie et en France, on a abandonné la langue latine, et on a commencé à parler italien et français ? Qui voudrait fixer le moment où le latin dégradé de la *lingua rustica romana* s'est transformé en espagnol, ou plus précisément en castillan ? Une langue se transforme d'une façon d'autant moins visible que les générations qui se suivent sont à peine conscientes de sa transformation. Nous arrivons là à un point essentiel pour notre recherche.

Pour les adeptes de l'idéologie nationaliste, la nationalité représente une unité naturelle étroite qui recèle dans sa nature profonde quelque chose de fermement établi et d'immuable. Certes, ils ne peuvent contester que les conditions de vie mentales et sociales subissent un changement continu, mais ils essaient de se défendre en affirmant que ces transformations n'affectent que les formes extérieures de la vie mais pas la nature même de la nationalité. Et, si la langue était réellement la marque distinctive de l'esprit national, elle devrait aussi

représenter une unité particulière attachée à la nature même d'une nation et qui révélerait le caractère singulier de cette nation. Et, bien sûr, des assertions de ce genre n'ont pas manqué d'apparaître.

Déjà Fichte a essayé de déduire d'une langue le caractère de la nation qui la parle. Avec toute l'arrogance de son patriotisme exalté, il a soutenu que dans la langue allemande se révélait une fougue naturelle qui lui conférait vivacité et force d'expression, tandis que les peuples de langue latine, et tout particulièrement les Français, n'avaient à leur disposition qu'une langue guindée, purement conventionnelle, qui contraignait leur nature, et dans laquelle se révélait le caractère de chacun de ces peuples. Wilhelm von Humboldt développa toute une théorie qui voulait apporter la preuve que dans la structure et la capacité d'expression d'une langue se révélait le génie singulier de chaque peuple : « La langue est pour ainsi dire la manifestation externe de l'esprit d'un peuple. Sa langue est son esprit, et son esprit est sa langue. On ne pourra jamais trop les identifier l'un à l'autre. » [4]

Depuis, des théories similaires ont été proposées à maintes reprises ; les essais de Vierkandt, Hüsing, Finck et d'autres chercheurs en témoignent ; dans toutes ces théories, dont certaines très brillamment exposées, la conclusion devance la réflexion, le désir est pris pour la réalité. On a le sentiment qu'elles sont « fabriquées », qu'elles ont été élaborées de façon artificielle, arbitraire. Des preuves réelles et irréfutables n'ont jusqu'ici jamais été fournies pour appuyer ces théories. C'est pourquoi le philologue connu, Sandfeld-Jensen, est tout à fait en droit de réfuter Fink lorsque celui-ci soutient que « la structure de la langue allemande doit être considérée comme l'expression de la vision du monde propre aux Allemands », et il explique que Fink n'a apporté aucune preuve de ce qu'il affirme, et qu'un autre chercheur avec des raisons tout aussi valables pourrait arriver à une tout autre conclusion.

> « Dans ce domaine difficile que l'on nomme ordinairement l'ethnopsychologie, dit Sandfeld-Jensen, on court à tout instant le risque de se retrouver en train de philosopher dans le vide. » [5]

Non, la langue n'est pas le produit d'une entité ethnique particulière ; c'est une structure en changement constant dans laquelle se reflète la culture intellectuelle et sociale des diverses phases de notre évolution. Son flux est ininterrompu, et semblable à celui de Protée, son pouvoir de transformation est inépuisable. Cet éternel changement explique pourquoi il y a des langues anciennes et des langues modernes, des langues vivantes et des langues qui déclinent et meurent.

Mais si la langue change constamment, mais si elle cède volontiers à des influences étrangères et se trouve toujours prête à accueillir des rejetons d'une autre espèce, elle n'est pas seulement le reflet fidèle de la culture en général, elle fournit aussi la preuve que ce n'est pas avec son aide que nous pourrons jamais découvrir la secrète « nature de la nation » prétendument immuable.

Lorsque nous remontons consciencieusement aux origines d'une langue, nous découvrons qu'elle a de moins en moins de relations avec la sphère culturelle à laquelle nous appartenons, et que le fossé qui nous sépare des hommes de ces époques révolues va s'élargissant jusqu'à ce que tout finisse par se perdre dans une brume impénétrable. Lorsqu'un Français ou un Anglais, que ce soit un penseur, un homme d'État ou un artiste, nous présente aujourd'hui certaines idées, nous le comprenons aussitôt, bien que nous ne soyons pas de la même nation, mais parce que nous appartenons à la même sphère culturelle et sommes rattachés par des liens invisibles aux mêmes courants intellectuels qui sont ceux de notre époque. Mais la façon de sentir et de penser des hommes des siècles passés nous reste en grande partie étrangère et inaccessible, même s'ils appartiennent à la même nation que nous, parce qu'ils étaient soumis à d'autres influences culturelles. Pour nous rapprocher de ces époques passées, nous avons besoin d'un moyen qui supplée la réalité : il s'agit de la tradition. Mais avec la tradition s'installe la fiction. Tout comme la préhistoire de chaque peuple se perd dans la mythologie, le mythe joue un rôle des plus importants dans la tradition.

Ce ne sont pas seulement ce que nous appelons les différentes conceptions de l'histoire qui nous font apparaître les événements des époques révolues sous un « éclairage particulier » ; même la prétendue « historiographie objective » n'est jamais exempte de mythes et d'erreurs qui sont créés la plupart du temps tout à fait

4. W. von Humboldt, *Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung der Menschheit.*

5. K. Sandfeld-Jensen, *Die Sprachwissenschaft* (la Philologie), Leipzig-Berlin, 1923.

inconsciemment ; tout dépend de l'attitude personnelle de l'historien, qui a influencé plus ou moins fortement l'idée qu'il s'est faite de certains événements historiques, et aussi de la manière dont il interprète les traditions qui sont parvenues jusqu'à nous. Cependant, dans cette attitude personnelle de l'historien, entrent en jeu l'environnement social dans lequel il vit, la classe à laquelle il appartient, les opinions politiques ou religieuses auxquelles il adhère. La prétendue « histoire nationale » de chaque pays n'est qu'une invention n'ayant que peu de rapport avec les événements véritables. Dans l'histoire, telle qu'on l'enseigne dans les manuels scolaires des diverses nations, on pratique la déformation des faits par principe. Prédispositions humaines, préjugés héréditaires et conceptions traditionnelles, contre lesquels par faiblesse ou paresse nous n'avons pas le courage de réagir, influencent très souvent le jugement, et même celui des chercheurs les plus sérieux, qui se laissent entraîner à des assemblages de faits tout à fait arbitraires et n'ayant pas grand-chose de commun avec la réalité historique. Et personne n'est plus fortement soumis à de telles influences que les adeptes des idées nationalistes, pour lesquels les fantasmes ne remplacent que trop souvent les faits tels qu'ils sont objectivement.

Que l'apparition et l'évolution d'une langue ne procèdent pas de principes nationaux, ou ne trouvent pas leur source dans une faculté d'imagination qui serait particulière à chaque peuple, c'est on ne peut plus évident pour celui qui veut bien le voir. Jetons un regard sur l'évolution de l'anglais qui est de nos jours la langue européenne la plus répandue. De la langue des tribus celtiques, qui habitaient les îles Britanniques avant l'invasion des Romains, divers dialectes se sont maintenus jusqu'à nos jours au pays de Galles, en Irlande et dans l'île de Man, dans les Highlands d'Écosse et la Bretagne française ; cependant le breton n'a aucune ressemblance avec l'anglais actuel ni dans la construction des phrases ni dans le vocabulaire. Lorsqu'au Ier siècle les Romains imposèrent leur domination à ce pays ils essayèrent naturellement d'introduire l'usage de leur langue dans le peuple. Il est probable que l'emploi de la langue latine se limita aux villes, et aux importantes colonies dans le sud du pays où la domination romaine était le plus fermement établie. Toujours est-il qu'au cours de cette occupation romaine, qui dura presque quatre siècles, les très nombreux emprunts linguistiques étaient inévitables. Et même très vraisemblablement, au cours du temps, un latin local particulier a dû se développer à partir duquel, comme en Italie, en France et en Espagne, une nouvelle langue est née.

Mais ce développement a été complètement détruit lorsque, au cours des Ve et VIe siècles, des tribus venues de basse Allemagne, telles que les Angles, les Saxons ou les Jutes, envahirent les îles Britanniques et s'emparèrent du pays après de longues luttes avec les peuplades guerrières du Nord. Ainsi, la langue des nouveaux conquérants devint peu à peu la langue du pays et, dans ce cas également, cela ne se fit pas sans l'emprunt de nombreux mots aux dialectes locaux. Avec l'invasion danoise, aux VIIIe et Xe siècles, un nouvel idiome germanique fit son entrée dans la langue du pays, et son influence est encore perceptible aujourd'hui. Pour finir, après l'invasion des Normands, sous Guillaume le Conquérant, la langue existante fut complètement imprégnée de normand français, si bien que non seulement il se produisit une augmentation importante du vieux patrimoine linguistique grâce aux mots d'emprunt, mais aussi des transformations profondes dans l'esprit et la structure de la langue. À partir de ces multiples transitions et mélanges de langues se développa peu à peu la langue anglaise actuelle.

Chaque langue a connu un développement similaire, même si les différentes phases de son évolution ne sont pas toujours aussi faciles à discerner. Et chaque langue au cours de son évolution n'a pas seulement accueilli dans son patrimoine linguistique une multitude d'éléments étrangers, sa structure grammaticale a aussi très souvent subi au contact d'autres peuples des transformations essentielles. Les langues actuelles des États balkaniques, qui proviennent de souches linguistiques très diverses, en sont un exemple typique. Néanmoins, selon les attestations unanimes d'éminents philologues, ces langues se sont remarquablement unifiées, tant en ce qui concerne la phraséologie que l'évolution de leur syntaxe. Elles ont, par exemple, toutes plus ou moins perdu leur infinitif. Le bulgare offre un des phénomènes les plus singuliers dans l'évolution des langues. Selon l'opinion unanime de philologues connus, tels que Schleicher, Leskien, Brugman, Kopitar et autres, le bulgare est plus proche de la langue ecclésiastique du slave ancien que toutes les autres langues slaves actuelles, bien qu'il ait accueilli, en plus de deux mille mots turcs et pas loin de mille mots grecs, de nombreuses expressions provenant du perse, de l'arabe, de l'albanais et du roumain. La grammaire de la langue bulgare a adopté des formes tout à fait nouvelles. Ainsi, l'article défini est rattaché au nom comme dans les langues albanaise et roumaine. De plus, de toutes les langues slaves, le bulgare est la seule à avoir presque complètement perdu ses sept « cas » (tels l'accusatif, le génitif, etc.), et à les avoir remplacés par des prépositions, comme l'ont fait l'italien ou le français.

La philologie comparée permet de citer de nombreux exemples d'évolution analogues. C'est pour cette raison que la philologie moderne en vient de plus en plus souvent à reconnaître que toutes les classifications des langues que l'on a pu faire, par groupes selon leurs diverses origines, ne peuvent être tout au plus qu'un moyen technique pour amorcer un travail de réflexion, mais qu'elles ne correspondaient que très peu à la réalité. Ainsi, on sait aujourd'hui que même les langues tibéto-chinoise, ouralo-altaique et sémitique contiennent une multitude d'éléments indo-germaniques comme c'était aussi le cas de l'égyptien ancien.

Quant à la langue hébraïque, on pense que par sa structure elle est sémitique mais que son vocabulaire est indo-germanique. C. Meinhof, un des meilleurs spécialistes des langues africaines, pense même que les langues sémitique, hamitique et indo-germanique appartiennent à la même sphère linguistique.

Cependant, ce ne sont pas seulement des influences étrangères qui affectent l'évolution d'une langue : chaque événement important dans la vie d'un pays ou d'une nation, et qui change le cours de son histoire, laisse après lui des marques profondes dans sa façon de s'exprimer. Ainsi, la Grande Révolution, en France, n'a pas eu seulement pour conséquences des changements profonds dans la vie politique et sociale de ce pays, elle a aussi provoqué un bouleversement complet de sa langue en brisant les entraves que lui avaient imposées une aristocratie infatuée d'elle-même et les hommes de lettres qu'elle tenait sous son influence. Et, spécialement en France, la langue que l'on utilisait à la cour, dans les salons et en littérature, avait été tellement « raffinée » qu'elle semblait avoir perdu toute force d'expression et s'égarait dans une précieuse sophistication. Entre le langage des gens cultivés et celui du peuple il y avait un fossé aussi infranchissable que celui qui existait entre les classes privilégiées et la grande masse du peuple. Seule la Révolution mit fin au déclin de la langue française. Le renouveau de la vie politique et sociale l'enrichit d'une quantité d'expressions populaires pleines de vigueur, et qui pour la plupart restèrent en usage, même si durant la période réactionnaire on s'efforça de chasser du langage toutes les expressions pouvant rappeler la Révolution. Dans sa *Néologie*, parue en 1801, Mercier citait plus de deux mille termes qui étaient inconnus du temps de Louis XIV, et pourtant il était très loin du compte en ce qui concerne le vocabulaire né de la Révolution.

> « Les expressions et les mots nouveaux envahirent le langage en si grand nombre, écrit Paul Lafargue dans son remarquable essai, que les courtisans de Louis XIV n'auraient pu comprendre les journaux et divers écrits de cette époque qu'à l'aide d'une traduction. » [6]

Le langage populaire constitue un chapitre à lui tout seul. Si l'on considère d'emblée que la langue est un des attributs essentiels d'une nation, on oublie souvent que la compréhension réciproque entre ressortissants d'une même nation n'est souvent possible que par le truchement de la langue écrite commune. Cependant, la langue écrite, qui ne s'élaboré que petit à petit dans chaque nation, est toujours par rapport au langage populaire une création artificielle.

C'est pourquoi il existe constamment un certain antagonisme entre langue écrite et langage populaire car ce dernier ne se soumet que de mauvaise grâce à la contrainte extérieure. Il est certain que toute langue écrite se développe d'abord à partir d'un dialecte particulier. Habituellement, ce dialecte est celui d'une région économiquement et culturellement avancée dont les habitants, en raison de leur développement mental plus élevé, disposent aussi d'un vocabulaire plus riche qui graduellement leur donne la prédominance sur les dialectes des autres. On peut observer cette évolution dans chaque pays.

Graduellement, la langue écrite emprunte aussi des mots aux autres dialectes, ce qui permet de se comprendre grâce à une même langue à l'intérieur d'un plus vaste territoire. Ainsi, nous trouvons, dans la traduction de la Bible par Luther, qui s'appuie sur le dialecte de la Haute-Saxe, une quantité d'expressions empruntées à d'autres dialectes allemands. Beaucoup de mots utilisés par Luther dans sa traduction étaient tellement inconnus dans le sud de l'Allemagne qu'ils nécessitèrent des explications particulières pour pouvoir y être compris ; ainsi par exemple *fühlen, gehorchen, Seuche, täuschen, Lippe, Träne, Kahn, Ufer, Hügel* et ainsi de suite. Ont été

6. Cet ouvrage dont nous avons extrait certains passages sur l'évolution de la langue française est paru en premier lieu dans la revue parisienne *Ère nouvelle*. Une traduction en allemand a été publiée dans un supplément au n° 15 de la revue allemande *Die neue Zeit* sous le titre : « La langue française avant et après la Révolution ».

empruntés aux dialectes du haut allemand *staunen, entsprechen, tagen, Unbill, Ahne, dumpf*, tandis que *Damm, Beute, beschwichtigen, flott, düster, sacht* viennent du bas allemand.[7]

Ainsi, c'est la langue écrite et non le langage populaire qui permet de se comprendre dans un périmètre beaucoup plus large. L'homme qui vient de Ditmar ou de Prusse orientale se trouve déjà à l'étranger lorsqu'il vient en Bavière ou en Souabe. Aux oreilles du Frison, le dialecte dit « suisse allemand » a des sonorités aussi étrangères que celles du français, bien qu'il ait avec le Suisse une langue écrite en commun. Qu'un homme qui vient du sud de l'Allemagne se trouve complètement perdu lorsqu'il se trouve confronté aux divers dialectes de la basse Allemagne celui qui a la moindre expérience le sait bien. On rencontre ce même phénomène dans le langage de toutes les nations. Le Londonien comprend à peine un Écossais qui s'exprime dans son dialecte. Pour le Parisien, le français des Gascons ou des Wallons, c'est une langue étrangère ; tandis que pour le Provençal, sans une étude particulière, les secrets de l'argot parisien resteront une éternelle énigme. Pour l'Espagnol, l'italien de Naples présente moins de difficultés que pour le Vénitien ou le Génois. Le langage de l'Andalou est très différent de celui du Castillan, sans parler de celui du Catalan qui, lui, possède sa propre langue.

Le philologue qui pourrait établir une limite précise entre un dialecte et une langue n'est pas encore né. Dans la plupart des cas, il est complètement impossible de déterminer le moment où un langage cesse d'être un patois pour devenir ce que l'on appelle un dialecte, et être considéré comme une langue particulière. D'où l'incertitude des données concernant le nombre de langues existant sur la terre, qui par de nombreux chercheurs est estimé à 800, et par d'autres à 1 500 ou à 2000.

Mais le langage libéré des dialectes, créé à partir de la langue écrite, n'est jamais en mesure de nous transmettre avec exactitude l'esprit et le caractère singulier d'un idiome. Toute traduction à partir d'une langue étrangère a des imperfections dont on ne peut jamais venir à bout complètement. Cependant, il est plus facile de traduire une langue en d'autres langues que de traduire un dialecte de sa propre langue dans la langue écrite commune. Le simple énoncé des choses et des faits peut être transmis, mais jamais leur génie vivant, dont le dialecte est la clef de voûte.

Tous les essais de traduction de Fritz Reuter en haut allemand ont échoué jusqu'ici, et ne seront jamais une réussite. Comme ce serait peine perdue que de vouloir traduire en allemand écrit les *Alemannischen Gedichte* (Poèmes alémaniques) de Hebel, ou des poètes qui écrivent en dialecte tels que Friedrich Stoltze, Franz von Kobell ou Daniel Hirtz.

La question qui se pose souvent de savoir si un langage doit être considéré comme un dialecte ou comme une langue distincte est une affaire purement politique. Ainsi, le hollandais est aujourd'hui considéré comme une langue à part entière parce que les Hollandais possèdent leur propre organisation étatique ; si ce n'était pas le cas on considérerait probablement aujourd'hui le hollandais comme un dialecte bas allemand. Le même rapport existe entre le danois et le suédois. En Allemagne, aussi bien qu'en Suède, il existe souvent entre les divers dialectes du même État une plus grande différence qu'entre l'allemand et le hollandais, ou bien entre le suédois et le danois. D'autre part, nous pouvons observer comment, sous l'influence d'un nationalisme particulièrement fervent, des langues mortes peuvent renaître comme le celte en Irlande ou l'hébreu dans les colonies juives de Palestine.

Le langage s'engage partout dans des voies tout à fait singulières et nous propose constamment de nouvelles énigmes qu'aucune recherche zélée n'a pu encore résoudre. Il n'y a pas longtemps, on croyait que toutes les langues existantes, ou déjà disparues, étaient dérivées d'une langue originelle commune.

Sans aucun doute le mythe du Paradis perdu a-t-il joué son rôle. La croyance en un premier couple humain a conduit logiquement à la notion d'une langue originelle commune, que l'on considéra naturellement être l'hébreu, « la langue sacrée ». Mais les progrès de la recherche sur l'origine de l'homme vinrent mettre un terme aussi à cette croyance. Ce rejet décisif des conceptions anciennes ouvrit la voie à une étude des langues sous l'angle de leur évolution historique. Il s'ensuivit que toute une série de pré-conceptions arbitraires durent être abandonnées, car elles apparurent en irréductibles contradictions avec les résultats de la philologie moderne. Ainsi fut abandonnée, parmi d'autres, l'hypothèse d'un développement régulier de la langue conformément aux lois d'une phonétique déterminée, telle qu'elle fut soutenue par Schleicher et ses successeurs. Pour finir,

7. Lire W. Fisher, *Die deutsche Sprache von heute*, Berlin-Leipzig, 1918.

on parvint peu à peu à la conclusion que la lente élaboration d'une langue n'est jamais un processus régulier, régi par des lois, mais qu'elle s'accomplit en dehors de toute règle, et sans ordre véritable. Lorsque par la suite la théorie de la légendaire « race aryenne » achoppa elle aussi pour le bien de tous, en même temps que les spéculations fantaisistes qui s'étaient attachées à l'existence présumée d'une telle race, l'hypothèse d'une origine commune des langues dites indo-germaniques, que l'on appelle souvent langues « aryennes », fut fortement ébranlée et peut difficilement être défendue aujourd'hui.

> « Après les études critiques qui en ont été faites, par Johannes Schmidt, la fable d'un tronc généalogique commun aux langues dites aryennes n'est plus crédible, et elle est scrupuleusement écartée par les meilleurs philologues. Je pense que le moment est proche où la similarité entre éléments linguistiques sera pour la plus grande part expliquée par les emprunts et pour le reste demeurera inexpliquée, lorsque pour finir on renoncera à essayer d'appliquer les méthodes de l'histoire aux temps préhistoriques, et la science de la tradition aux périodes dépourvues de traditions. L'élaboration d'un arbre généalogique, par la philologie comparative, a connu un triomphe pour les époques d'où nous sont parvenues des sources littéraires, mais pas les connexions entre les faits historiques. Lorsque, éclairés par nos connaissances des temps historiques, nous décelons ces connexions, il n'existe plus de langues dérivées, il n'y a plus que des emprunts de la culture la plus faible à la culture la plus forte (un domaine où assez souvent mode, religion ou gloire des armes ont dû régulièrement décider de ce qui était faible ou fort). Il y a des emprunts partiels, et des emprunts massifs, des emprunts à une branche culturelle particulière, et des adoptions de culture dans leur entier. » [8]

L'origine et la formation des diverses langues s'entourent d'une telle obscurité que l'on ne peut avancer qu'à l'aide d'hypothèses incertaines ; et la prudence est d'autant plus recommandée dans ce domaine où l'on peut facilement prendre une voie sans issue. Cependant, une chose est certaine : l'idée que chaque langue est le produit original d'un peuple particulier, ou d'une nation particulière, et posséderait donc un caractère purement national, cette idée manque totalement de fondement, et n'est qu'une des innombrables lubies qui, à l'époque des théories raciales et du nationalisme, se sont répandues d'une façon tellement déplaisante.

Cependant, si l'on soutient l'idée que la langue est l'expression essentielle d'une nationalité, on doit naturellement en déduire qu'un peuple ou une nation cessent d'exister en tant que tels lorsque pour une raison ou pour une autre ils abandonnent leur langue, un phénomène qui est loin d'être rare dans l'histoire. Ou bien sommes-nous plutôt d'avis qu'avec le changement de la langue intervient aussi une transformation du « génie national », ou de l'« âme de la nation » ? Si tel était le cas cela prouverait seulement que la nationalité est un concept très incertain et totalement dépourvu de bases solides. Les peuples ont très souvent changé de langue au cours de leur histoire. La langue que parle un peuple aujourd'hui est le résultat du hasard. De ce point de vue, les peuples germaniques ne font pas exception ; ils ont facilement adopté selon les circonstances non seulement les mœurs et les coutumes de peuples qui leur étaient étrangers mais aussi leur langue, et ont oublié la leur.

Lorsque les Normands, aux IXe et Xe siècles, s'installèrent dans le nord de la France il leur fallut à peine cent ans pour oublier leur propre langue et ne plus parler que le français. Lors de la conquête de l'Angleterre et de la Sicile, le même phénomène se reproduisit. Les envahisseurs normands en Angleterre désapprirent le français qu'ils avaient précédemment accepté, et adoptèrent petit à petit la langue du pays conquis, dont à vrai dire ils influencèrent fortement l'évolution. Cependant, en Sicile et en Italie du Sud, l'influence normande disparut entièrement ou ne laissa que peu de traces. Les conquérants se mêlèrent totalement à la population du pays dont ils adoptèrent la langue et souvent les coutumes orientales. Et pas seulement les Normands. Au cours de leurs migrations et expéditions guerrières, nombre de peuplades germaniques ont abandonné leur ancienne langue et ont consenti à en parler d'autres. On pense aux Lombards en Italie, aux Francs en Gaule, aux Goths en Espagne, sans parler des Vandales, des Suèves, des Alanes et de bien d'autres. Les lignées germaniques non plus n'ont pas été les seules à subir une telle transformation de leur langue ; des peuples et des lignées d'origines les plus diverses ont dû accepter ce même sort.

Lorsque Ludwig Jahn, le grand patriote allemand, qui ne pouvait pas souffrir les Français, écrivit :

8. Fritz Mauthner, *Die Sprache*, p. 149.

> « Chaque peuple s'honore dans sa langue maternelle ; la charte de son histoire culturelle est inscrite dans son patrimoine linguistique ; un peuple qui désapprend sa langue maternelle renonce à son droit d'expression au sein de l'humanité et se trouve réduit à un rôle muet sur la scène mondiale »,

il oubliait malheureusement que le peuple auquel il appartenait, les Prussiens, faisait aussi partie des peuples qui avaient abandonné leur langue et perdu le droit de s'exprimer au sein de l'humanité. Les Prussiens anciens n'étaient pas seulement un peuple mixte où la composante slave était de loin la plus importante ; ils possédaient aussi leur propre langue, apparentée au letton et au lituanien, et qui s'est maintenue jusqu'au XVIe siècle. C'est pourquoi le philologue Dirr a dit à juste titre : « Il existe peu de peuples, et peut-être même aucun, qui au cours de leur histoire n'ont pas changé de langue, et certains d'entre eux plusieurs fois. »

À cet égard, les Juifs sont remarquables. Leur préhistoire, comme celle de la plupart des peuples, est complètement inconnue. Mais on présume que, lors de leur entrée dans l'histoire, ils formaient déjà un peuple mixte. Durant la domination juive en Palestine, deux langues étaient en usage : l'hébreu et l'araméen, et apparemment les offices religieux étaient célébrés dans les deux langues. Bien avant la destruction de Jérusalem, il y avait à Rome une importante communauté juive qui exerçait une influence non négligeable, et qui avait adopté la langue latine. À Alexandrie vivait aussi un grand nombre de Juifs qui après l'échec de la rébellion des Macchabées s'accrut encore avec l'arrivée d'une multitude de fugitifs. En Égypte, les Juifs adoptèrent la langue grecque ; ils traduisaient leurs « saintes écritures » en grec qui finalement ne furent étudiées que dans cette traduction. Leurs penseurs les plus éminents participaient à la brillante vie intellectuelle de ce pays et écrivaient presque uniquement en grec.

Puis, lorsqu'au VIIIe siècle les Arabes envahirent l'Espagne, beaucoup de Juifs arrivèrent par vagues successives dans ce pays où depuis longtemps, comme en Afrique du Nord, existaient des communautés juives. Sous la domination des Maures, les Juifs jouissaient de très grandes libertés qui leur permettaient de prendre une part éminente au progrès intellectuel de ce pays, qui à l'époque constituait une oasis au milieu du désert spirituel où était plongée l'Europe. Ainsi, l'arabe devint la langue du peuple juif.

Une œuvre philosophico-religieuse telle que le *Moreh Nebuchim* (le Guide des égarés) de Moses ben Maimon (Maimonide) et les *Cosari* du célèbre poète Jehuda Halevi furent écrits en arabe, et plus tard seulement traduits en hébreu. À la suite de leur expulsion d'Espagne, de nombreuses familles juives prirent le chemin de la France, de l'Allemagne, de la Hollande et de l'Angleterre où vivaient déjà des communautés juives qui avaient adopté la langue de leur pays d'accueil.

Lorsque, par la suite, en Allemagne et en France auront lieu de cruelles persécutions à leur encontre, des foules de réfugiés juifs s'installeront en Pologne et en Russie ; dans leur nouvelle patrie, ils emporteront avec eux leur vieil allemand des ghettos, qui fourmillait d'expressions hébraïques, et qui avec le temps fut envahi par de nombreux mots slaves ; c'est ainsi que se développa le yiddish, qui est aujourd'hui la langue des Juifs de l'est de l'Europe, et qui au cours de ces cinquante dernières années a produit une assez volumineuse littérature supportant très bien la comparaison avec la littérature des autres petits peuples européens. Il s'agit d'un peuple qui au cours de sa longue et douloureuse histoire a souvent changé de langue sans perdre sa profonde cohésion.

Il existe de nombreux cas où la communauté du langage ne coïncide pas du tout avec les frontières de la nation, et d'autres où l'on utilise diverses langues à l'intérieur d'un même État. Par son langage, l'habitant du Roussillon est plus proche du Catalan, le Corse de l'Italien, l'Alsacien de l'Allemand, et pourtant tous trois appartiennent à la nation française.

Le Brésilien parle la même langue que le Portugais. Dans les autres États d'Amérique du Sud, on s'exprime en espagnol. Les Noirs de Haïti parle le français, un français très altéré, mais qui n'en est pas moins leur langue maternelle car ils n'en possèdent pas d'autre.

Aux États-Unis d'Amérique du Nord, on parle la même langue qu'en Angleterre ; dans les pays d'Afrique du Nord et d'Asie Mineure, l'arabe est la langue la plus répandue ; il existe de nombreux exemples de ce genre. D'un autre côté, dans un pays aussi petit que la Suisse, on parle quatre langues différentes : le français, l'allemand, l'italien et le roman.

En Belgique on parle deux langues : le flamand et le français. En Espagne, outre le castillan officiel, on utilise le basque, le catalan et le portugais.

Il n'y a guère d'États en Europe qui n'héberge dans une plus ou moins large mesure des groupes parlant une langue étrangère.

Le langage n'est donc pas une caractéristique de la nation. Cette dernière n'est même pas toujours décisive en ce qui concerne l'appartenance à une nation en particulier.

Chaque langue est imprégnée d'une quantité d'éléments linguistiques étrangers dans lesquels persistent le mode de pensée et la culture intellectuelle d'autres peuples. C'est pourquoi toutes les tentatives pour ramener le prétendu « génie d'une nation » à son langage sont parfaitement vaines.

XVIII. La nation à la lumière des théories raciales modernes

Recherche ethnologique et théorie de la race. Au sujet de l'unité de l'espèce humaine. Les prétendues races européennes originelles. Le concept de « race ». La découverte des groupes sanguins et les races. Caractéristiques physiques et qualités mentales. La théorie de l'inégalité des aptitudes humaines. L'Aryen. L'histoire en tant que lutte des races. Théorie des races et droit des seigneurs. La doctrine raciale de Chamberlain. Chamberlain et Gobineau. Le Germain créateur de toutes les cultures. Le Christ : un Germain ? Le protestantisme religion raciale. Germanisme et judaïsme, deux pôles ennemis. Les luttes politiques de Chamberlain. La théorie de Ludwig Woltmann. Théorie raciale et hérédité. Influence du milieu naturel. Les théories raciales modernes. L'« âme de la race ». Les caractéristiques raciales. Les caractéristiques raciales de l'homme de culture allemande. Le pouvoir des caractères acquis. Faim et amour. Les conséquences de ces théories aberrantes. Les contradictions dans la littérature raciale moderne. Hommes et idées à la lumière des théories raciales. Race et pouvoir.

En ce qui concerne la nature de la nation, aux concepts que nous avons déjà analysés s'en ajoute un autre, qui particulièrement aujourd'hui se fait tapageusement remarquer et a trouvé de nombreux adeptes, spécialement en Allemagne. Nous voulons parler ici de la « communauté du sang », de la prétendue influence de la race sur la formation de la nation et ses dons créateurs de spiritualité et de culture. Dès le départ, nous devons ici tracer des limites très nettes entre les investigations purement scientifiques sur l'origine des races et leurs caractéristiques particulières, et les théories racistes, dont ceux qui les défendent ont eu l'audace de porter un jugement de valeur sur les dispositions intellectuelles, morales et culturelles de groupes humains particuliers d'après des caractères anatomiques distinctifs réels ou supposés. Une telle audace nous paraît d'autant plus critiquable que, s'agissant non seulement de l'origine des races mais particulièrement de l'origine de l'homme, nous sommes dans une incertitude complète et ne pouvons nous appuyer que sur quelques hypothèses dont nous ne savons pas dans quelle mesure elles répondent à la réalité.

Quant à l'âge présumé de la race humaine, dans les milieux scientifiques spécialisés les avis sont très divergents ; il s'est écoulé pas mal de temps jusqu'à ce que l'on se décide à reléguer jusqu'au déluge la première apparition de l'homme sur la terre. Cependant, ceux qui pensent que l'on peut remonter dans le passé de l'homme jusqu'à la période tertiaire sont de plus en plus nombreux. Le lieu où l'homme est apparu pour la première fois reste également une question tout à fait obscure ; parmi les naturalistes les plus éminents, elle a fait naître de vives controverses, qui ont été ramenées au premier plan ces dernières années par les résultats de l'expédition Cameron-Cable en Amérique du Sud et l'expédition américaine conduite par Roy Chapman Andrew en Mongolie-Extérieure. La question reste aussi posée de savoir si l'apparition de l'homme a eu lieu dans une région bien délimitée, ou si elle s'est produite en diverses parties de la terre à peu près au même moment. Autrement dit, de savoir si le genre humain n'a qu'un seul tronc commun, et si la diversification des races n'a été entraînée qu'ultérieurement par les migrations et un changement des conditions de vie extérieures, ou bien si la différence entre les races est due depuis le début à la diversité de leurs origines. La plupart des chercheurs défendent encore aujourd'hui le point de vue du monogénisme, leur opinion étant que l'homme provient d'un tronc commun, et que les différences entre les races ne sont intervenues que plus tard lors de changements dans l'environnement. Darwin aussi défendait ce point de vue lorsqu'il disait :

> « Toutes les races humaines sont tellement plus proches les unes des autres que de n'importe quel singe que je suis enclin à les considérer comme descendant d'une forme unique. »

Ce qui incita d'éminents savants à adhérer à l'idée de l'unicité du genre humain ce fut principalement la nature du squelette qui structure l'ensemble du corps humain et qui offre dans toutes les races une étonnante

similitude. À toutes ces difficultés s'ajoute le fait que nous n'avons aucune certitude quant au contenu du concept de race, comme le montre la façon extrêmement arbitraire dont on a traité la classification des races humaines existantes. Ainsi, on se contenta pendant longtemps des quatre races de Linné, puis Blumenthal nous en fournit une cinquième, et Buffon une sixième. Peschel suivit avec une septième et Agassiz avec une huitième ; jusqu'à ce que pour finir Haeckel parlât de douze, Morton de vingt-deux et Crawford de soixante races, un nombre qui un peu plus tard fut doublé. Si bien qu'un savant aussi honorable que Luschan devait affirmer, à juste titre, qu'il était aussi impossible de déterminer le nombre des races existantes que d'identifier le nombre des langues parlées, car il était aussi difficile d'établir une distinction entre une race et une variété de cette race qu'entre une langue et un prétendu dialecte. Place-t-on un Blanc d'Europe du Nord auprès d'un Noir et d'un Mongol typiquement asiatique, la différence apparaît tout de suite même aux yeux du profane. Mais si l'on examine de très près les innombrables variations de ces trois races, on finit par atteindre un point où l'on ne peut plus dire avec certitude où une race finit et où une autre commence.

Le mot gothique *reizza* n'avait que le sens de *Riss* ou de *Linie* en allemand, en anglais *rift* ou *line*, en français : « fissure, ligne » [1]. Avec ce sens, il a fait son chemin dans la plupart des langues européennes, où peu à peu on a fait et on fait encore appel à lui pour désigner d'autres choses. Ainsi, en anglais par « race », on n'entend pas seulement un groupe spécifique d'hommes ou d'animaux avec des caractéristiques physiques héréditaires propres à chacun d'eux ; ce mot est aussi utilisé pour une compétition concernant la rapidité, par exemple d'une course de chevaux (horse race) ; on parle aussi en anglais de *race of life* (le cours rapide de la vie), et également de *mill-race* (le cours d'eau rapide qui va au moulin) et il existe encore quelques autres utilisations.

En France, le mot a acquis, entre autres, une signification politique lorsqu'on l'a associé au parcours des différentes dynasties. C'est ainsi que l'on parle des Mérovingiens, des Carolingiens et des Capétiens comme de la première, deuxième et troisième race.

En espagnol et en italien ce mot a une semblable diversité de significations. Par la suite, il fut utilisé par des éleveurs d'animaux, jusqu'à ce que graduellement il devienne le slogan à la mode utilisé par certaines tendances politiques, si bien que peu à peu nous nous sommes habitués à rapprocher le mot « race » d'un certain concept qui par lui-même est encore si peu clair qu'un anthropologue aussi important que F. von Luschan devait dire :

> « Oui, le mot race lui-même perd de plus en plus de sa signification, et on ferait mieux de l'abandonner complètement si l'on pouvait d'une façon ou d'une autre le remplacer par un mot d'une signification moins ambiguë. »

Depuis la découverte des célèbres ossements humains dans le Neandertal en 1856, les investigations scientifiques ont fait près d'une centaine de découvertes analogues dans diverses régions de la terre, et que l'on fait remonter dans l'ensemble à l'ère glaciaire. Mais on ne doit en aucune manière surestimer les connaissances ainsi acquises, car il ne s'agit jusqu'à maintenant et presque toujours que de spécimens uniques, avec lesquels aucune comparaison sûre ne peut être faite. En outre, des restes d'ossements ne donnent à eux seuls aucune indication sur la couleur de la peau, les cheveux et la forme superficielle du visage de ces hommes préhistoriques. D'après la structure de la boîte crânienne des spécimens humains découverts, une seule chose paraît pouvoir être déduite avec quelque certitude : il s'agit d'au moins trois variétés humaines différentes que l'on a nommées d'après le lieu où les vestiges ont été mis au jour. Ainsi parle-t-on aujourd'hui des races de Neandertal, d'Aurignac et de Cro-Magnon. De ces trois races, l'homme de Neandertal paraît être le plus primitif, tandis que l'homme de Cro-Magnon, à en juger aussi bien d'après la forme de son crâne que d'après les outils découverts, semble avoir été le rejeton le plus développé de la population européenne de cette époque.

Quels rapports ont existé entre ces trois races — si tant est que l'on puisse ici parler réellement de races — et d'où viennent-elles, personne ne le sait. Que les hommes de Neandertal soient réellement originaires d'Afrique et aient émigré en Europe, qu'ils aient peuplé pendant des siècles de larges territoires sur notre continent jusqu'à il y a environ 40 000 ans, qu'ils aient été chassés par les Aurignaciens venus d'Asie, comme Klaatsch et Heilborn le supposent, ce ne sont là évidemment que des hypothèses. Savoir si l'homme de Cro-Magnon est en fait le résultat d'un métissage entre l'homme de Neandertal et l'homme d'Aurignac, comme le suppose plus d'un chercheur, est

1. Quelques philologues font remonter l'origine du verbe anglais *to write* (écrire) à *reizza* car à l'origine il signifiait « marquer quelque chose ».

tout aussi problématique. Mais essayer de faire descendre les races européennes actuelles de ces trois races de base est une erreur totale, car nous ne pouvons vraiment pas savoir du tout si avec ces trois variétés il s'agit bien réellement de races originelles. Le contraire est de beaucoup le plus vraisemblable.

Les races pures ne font pas seulement défaut en Europe ; on n'en rencontre pas non plus parmi les peuplades que l'on dit sauvages, même lorsque celles-ci ont trouvé leur patrie dans les régions les plus reculées de la terre comme les Esquimaux ou les habitants de la Terre de Feu. Si autrefois il a existé des races dites « originelles », on ne peut pas l'affirmer aujourd'hui ; du moins l'état actuel de nos connaissances ne nous donne nullement le droit d'affirmer quoi que ce soit avec précision, alors que nous manquons de preuves tangibles. D'où il ressort que le concept de « race » ne représente rien de fixe et d'immuable, mais quelque chose de fluctuant, qui se trouve dans un état de transformation permanente. Mais avant tout nous devons nous garder de confondre la race avec l'espèce ou le genre, comme le font malheureusement trop souvent ceux qui défendent actuellement les théories raciales. La race n'est qu'un concept de classification artificiel utilisé en biologie comme moyen technique pour cette science de mémoriser et de répertorier certaines observations en histoire naturelle. Seule l'humanité prise dans son ensemble constitue une unité biologique, un genre. Cela est prouvé en premier lieu par la capacité illimitée de métissage à l'intérieur du genre humain. Chaque union sexuelle entre des rejetons de races extrêmement différentes peut être féconde, ainsi que celle de sa progéniture. Ce phénomène est une des preuves les plus solides de l'origine commune du genre humain.

Avec la découverte des groupes sanguins, on crut tout d'abord avoir résolu le problème des races. La désillusion suivit très vite lorsque Karl Landsteiner parvint à établir que les hommes se divisaient selon trois groupes sanguins, auxquels Janski et Moss ajoutèrent un quatrième. Beaucoup crurent alors que ces différences sanguines, dont la découverte fut d'une si grande importance, en particulier pour la médecine, pouvaient prouver l'existence de quatre races originelles. Mais on découvrit bientôt que l'on pouvait trouver ces quatre groupes sanguins dans toutes les races, même si le troisième groupe n'apparaissait que rarement chez les Esquimaux et les Indiens d'Amérique. Mais surtout il s'avéra qu'un blond à tête ovale, pourvu de toutes les caractéristiques de la race nordique, peut appartenir au même groupe sanguin qu'un Noir à la peau sombre, ou un Chinois aux yeux bridés. Pour notre théoricien raciste, qui sait si bien parler de la « voix du sang », voilà sans aucun doute un fait très perturbant.

La majorité des théoriciens des races soutiennent l'idée que les prétendus « caractères raciaux » sont un héritage créé par la nature elle-même, qu'ils ne sont pas influencés par les conditions de vie extérieures, et qu'ils se transmettent inchangés aux descendants à condition que la transmission se fasse par un couple racialement apparenté. C'est pourquoi la race c'est le destin, la fatalité du sang à laquelle personne ne peut échapper. Par « caractères raciaux », on entend principalement la forme du crâne, la couleur de la peau, la spécificité et la couleur de la chevelure et des yeux, la forme du nez et la taille du corps. Si ces caractères sont réellement aussi inaliénables que le prétendent nos théoriciens, s'ils ne peuvent être véritablement changés que par le métissage, ou si l'environnement naturel et social peut aussi entraîner un changement purement physiologique de ces caractères, voilà autant de questions inscrites dans un chapitre qui pour la science est loin d'être clos. Comment les caractères anatomiques particuliers à chaque race sont-ils apparus ? Sur ce point, nous ne pouvons émettre que des hypothèses, mais, selon toute vraisemblance, ils ont été acquis d'une façon ou d'une autre au cours d'une transformation de l'environnement naturel, une opinion qui est aujourd'hui défendue par les anthropologues les plus éminents. Nous connaissons déjà une quantité de faits établis, d'où il ressort que les caractéristiques corporelles d'une race peuvent prendre d'autres formes sous l'influence d'un changement des conditions de vie extérieures, et que ces nouvelles formes peuvent se transmettre à la descendance. Dans son excellent ouvrage *Rasse und Kultur* (Race et culture), Friedrich Hertz relate entre autres les expériences de Schröder et Pictet sur des mollusques et des insectes. En changeant leur environnement, les chercheurs parvinrent à transformer leurs instincts nutritionnels, leur mode d'ovulation et de changement en chrysalide et leur instinct de procréation, etc., et cela de manière si durable que ces transformations furent transmises héréditairement, bien que par la suite les modifications expérimentales eussent été abandonnées. On connaît aussi les expériences faites par le savant américain Tower avec le scarabée du Colorado. Tower a exposé l'insecte à des températures plus basses, et grâce à cela et à d'autres influences, il a réussi à provoquer un changement de certaines de ses caractéristiques, qui se retrouvèrent aussi dans sa progéniture.

E. Vatter relate les expériences de l'anthropologue russe Ivanowski pendant la période de famine qui dura pendant trois ans en Russie après la guerre. Ivanowski prit des mesures sur 2 114 hommes et femmes dans les régions les plus diverses du pays, et cela tous les six mois, si bien que chaque individu fut examiné six fois ; il apparut que les tailles avaient en moyenne diminué de 4 à 5 centimètres, que la circonférence horizontale de la tête aussi bien que sa longueur et sa largeur s'étaient raccourcies et que l'index céphalique avait changé chez les habitants de la Grande Russie et de la Petite Russie, les Russes blancs, les Syriens, les Bachkirs, les Kalmouks et les Kirghiz, tandis que chez les Arméniens, les Grusiens et les Tatars de Crimée il avait augmenté. De même, le pourcentage des têtes courtes avait augmenté et l'index nasal était devenu plus petit. D'après Ivanowski « l'invariabilité des types anthropologiques n'est qu'une fable ». [2]

Le changement de nourriture et de climat, l'influence de températures plus élevées, une plus grande humidité, etc., ont pour conséquences des changements irréfutables de certains caractères corporels. Ainsi, l'anthropologue américain bien connu F. Boas fut en mesure de prouver que chez les descendants des immigrés européens en Amérique la forme du crâne avait changé d'une façon étonnante, si bien que, par exemple, les descendants des Juifs de l'Est aux crânes courts avaient maintenant des crânes plus longs, et que les crânes longs des Siciliens étaient devenus plus courts, et donc que la structure du crâne tend ainsi à prendre des proportions moyennes. [3]

Ces résultats sont d'autant plus significatifs qu'ils concernent une transformation de caractères physiques qui ne s'explique que par des influences extérieures sur la prétendue « hérédité de la race ». Les résultats atteints ces dernières années au moyen des rayons de Röntgen et des rayons cathodiques sont d'une importance toute particulière dont les effets sont encore tout à fait imprévisibles. Des recherches comme celles du professeur H.J. Müller, à l'université du Texas, ont conduit à des résultats qui laissent prévoir une révolution complète dans les théories de l'hérédité. Ils prouvent que non seulement une intervention artificielle sur la masse génétique héréditaire et par conséquent une transformation volontaire des caractères raciaux sont possibles, mais aussi qu'au moyen de telles expériences de nouvelles races peuvent être artificiellement créées.

Il ressort de tout cela que les caractéristiques physiques ne sont pas du tout immuables et que leur transformation est possible même sans qu'un croisement de races ait lieu. Et il est d'autant plus monstrueux de décider des qualités mentales et spirituelles d'après les simples caractéristiques physiques d'une personne et d'en déduire un jugement de valeur morale. Il est vrai que dans son essai de classification des races humaines Linné avait déjà pris en considération les facteurs moraux lorsqu'il disait :

> « L'Américain est rougeaud, colérique, élancé ; l'Européen est blanc, sanguin, charnu ; l'Asiatique jaunâtre, mélancolique, coriace ; l'Africain noir, flegmatique, mou ; l'Américain est obstiné, content, libre ; l'Européen sagace, mobile, inventif ; l'Asiatique cruel, amoureux du faste, avare ; l'Africain fourbe, paresseux, indifférent ; l'Américain est couvert de tatouages, et gouverne selon des coutumes ; l'Européen est couvert de vêtements ajustés et gouverne selon des lois ; l'Asiatique est enveloppé de vêtements blancs et gouverne selon des opinions ; l'Africain est oint de graisse et gouverne selon son bon plaisir. »

Cependant avec son schéma Linné n'avait aucun dessein politique. Rien que la naïveté avec laquelle il associe des formes de gouvernement à des tatouages, des vêtements et des corps enduits de graisse nous prouve l'innocuité de sa recherche. Mais aussi singulières que les idées du naturaliste suédois puissent nous sembler aujourd'hui nous n'avons pas le droit d'en sourire au regard du flot d'odieuse littérature raciste qui nous inonde depuis un siècle. Et qui n'a rien de mieux à nous proposer que ce que Linné avait à dire il y a deux cents ans. Car, lorsque le savant suédois mettait en relation des tatouages, des vêtements et des corps noirs enduits de graisse avec des formes de gouvernement, c'était bien moins pervers que lorsque actuellement on s'efforce de déduire les aptitudes culturelles, le tempérament et les dispositions mentales et morales des différentes races, de la couleur de leur peau, de la courbure de leur nez ou de la forme de leur crâne.

Le premier qui essaya d'expliquer l'essor et le déclin des races au cours de l'histoire par le jeu des antagonismes raciaux fut le Français Arthur de Gobineau. Le comte de Gobineau, qui au cours de sa carrière diplomatique avait

2. Ernst Vatter, *Die Rassen und Völker der Erde* (les Races et les Peuples de la terre), Leipzig, 1927, p. 77.

3. Boas dans *Die Zeitschrift für Ethnologie* (la Revue d'ethnologie) parue en 1913, n° 45, à rapprocher de l'essai du même auteur *Kultur und Rasse*, 2e édition, Berlin, 1922.

vu plus d'un pays lointain, fut un écrivain plutôt prolifique, mais seul nous intéresse ici son principal ouvrage, *Essai sur l'inégalité des races humaines*. D'après ses propres indications, ce fut la révolution de 1848, à Paris, qui donna à Gobineau la première impulsion qui lui permit de formuler ses idées. Il ne vit dans les événements de cette période révolutionnaire que l'inévitable conséquence de la Grande Révolution de 1789-1794 dont les violentes convulsions ébranlèrent le monde féodal. Sur les causes de cet effondrement, il s'était forgé son propre jugement. Pour lui, la Révolution française n'était rien d'autre que le soulèvement du mélange social celto-roman qui, toutes ces années, avait vécu dans une dépendance mentale et économique, contre la classe dominante franco-normande. D'après Gobineau, les membres de cette caste étaient les descendants de ces conquérants nordiques qui avaient autrefois envahi le pays et avaient imposé leur domination à la population celto-romane. Il s'agissait de la race aux yeux clairs, aux cheveux blonds et à la haute stature, qui était l'incarnation de toutes les perfections mentales et physiques, et dont l'intelligence et l'énergie supérieures leur conféraient tout à fait naturellement le rôle que d'après lui ils étaient appelés à jouer dans l'histoire.

À vrai dire, ces idées n'étaient pas tout à fait nouvelles. Elles hantaient déjà depuis longtemps avant la Révolution française l'esprit des aristocrates. Ainsi, Henri de Boulainvilliers (1658-1722), l'auteur de quelques ouvrages historiques qui ne furent publiés qu'après sa mort, soutenait que le noble français descendait de la caste dominante des conquérants germaniques, tandis que les grandes masses de la bourgeoisie et de la paysannerie devaient être considérées comme les descendantes des races soumises celtes et romanes. En s'appuyant sur cette thèse, Boulainvilliers cherchait à justifier tous les privilèges de la noblesse, aussi bien à l'égard du peuple que du roi, et exigeait pour sa caste le droit de toujours garder dans ses mains le gouvernement du pays. Gobineau reprit cette thèse, cependant il l'élargit considérablement en l'appliquant à l'ensemble de l'histoire de l'humanité. Mais puisque, comme il l'avait dit lui-même une fois, il ne croyait que ce qui lui paraissait digne d'être cru, inévitablement il parvint aux conceptions les plus hasardeuses.

De même que Joseph de Maistre avait affirmé auparavant qu'il n'avait encore jamais rencontré un être humain, mais seulement des Français, des Allemands, des Italiens, etc., Gobineau expliquait aussi que l'homme idéal n'avait d'existence que dans l'esprit des philosophes. En réalité, l'homme n'est que l'expression de la race à laquelle il appartient ; car la « voix du sang » est la voix du destin à laquelle aucun peuple ne peut se soustraire. Ni l'environnement climatique ni les conditions de la vie sociale n'ont une influence appréciable sur la puissance créatrice des peuples. La force créatrice de toute culture, c'est la race, et avant toutes les autres la race aryenne, qui même dans les conditions les moins favorables est capable des plus grands accomplissements aussi longtemps qu'elle évite les relations avec des éléments raciaux de moindre valeur. En suivant la classification du naturaliste français Cuvier, Gobineau distingue trois grands groupes raciaux : la race blanche, la jaune et la noire. Chacune de ces trois races représente une expérience particulière de Dieu dans sa création de l'homme : Dieu avait commencé avec le nègre pour finir par créer l'homme blanc à son image. Entre ces trois grandes races, il n'existe aucune véritable parenté car elles sont d'origines différentes. La parenté ne se produit que lors d'un croisement de races ou, comme le disait Gobineau, un « métissage », un abâtardissement provoqué par des alliances entre Blancs, Jaunes et Noirs.

Selon Gobineau, il est évident que la race blanche est en toute chose de très loin supérieure aux deux autres races. C'est une race noble, au meilleur sens du terme, car en dehors de sa beauté physique elle possède les plus éminentes qualités mentales et spirituelles, et avant tout une vaste aptitude intellectuelle, des capacités d'organisation supérieures, et tout particulièrement l'instinct profond du conquérant, dont l'homme jaune et l'homme noir sont totalement dépourvus et qui donne aux seuls Aryens dans l'histoire le pouvoir de fonder de grands États et civilisations.

Gobineau distinguait dix grandes périodes culturelles dans l'histoire, qui englobaient toutes les époques significatives de la civilisation humaine et que nous devons exclusivement à l'activité de la race aryenne. L'apparition, le développement et le déclin de ces grandes périodes de la culture humaine forment d'après lui le contenu de toute l'histoire de l'humanité. Civilisation et décadence sont les deux pôles autour desquels évoluent tous les événements. Gobineau, à qui toute idée d'un développement organique était totalement étrangère, essaya d'expliquer le développement et le déclin des grandes civilisations par la dégénérescence des races, ou à vrai dire de la race des maîtres, car pour lui la grande masse des éléments humains de moindre valeur, qui constitue la grande majorité dans chaque État, n'existe que pour être gouvernée par la race pure des conquérants. Tous les

changements dans les relations sociales et les institutions ne peuvent être attribués qu'à des changements de race. Le déclin d'un empire et de sa culture n'intervient que lorsqu'une grande quantité de sang étranger s'est infiltré dans celui de la caste conquérante.

Dès lors, il se produit non seulement une altération des caractères raciaux externes mais également un changement dans les aspirations spirituelles et mentales de la race des seigneurs qui conduit à une déchéance graduelle ou rapide. C'est dans cette décomposition intérieure de la race noble que se trouve la véritable et finale explication du déclin de toutes les grandes cultures.

Plus les composants de la race blanche des origines sont présents dans le sang d'un peuple, plus son activité culturelle devient éminente et plus ses capacités à construire un État se développent, tandis qu'une admission trop forte de sang noir ou mongol sape les capacités créatrices de culture de la race ancienne et entraîne peu à peu sa décomposition.

Au contraire de Chamberlain et de la plupart des adeptes des théories raciales modernes, Gobineau était tout à fait pessimiste dans ses perspectives d'avenir. Il était persuadé que la race germanique, « ce dernier bourgeon sur la branche de la race aryenne », comme il la désignait, dans les veines de laquelle frémissait encore le sang de la race originelle, était vouée à un dépérissement inévitable. La forte expansion des idées républicaines et démocratiques lui paraissait être le signe indubitable d'un profond déclin. Elle marquait la victoire du « métissage sur la noble race aryenne » ; selon Gobineau, seule la monarchie est apte à accomplir quelque chose de durable, car elle porte en elle-même la loi fondamentale de son existence, tandis que la démocratie est toujours dépendante de pouvoirs extérieurs, et, pour cette raison, elle ne peut rien créer de remarquable. Seul le sang dégénéré de la race métissée réclame la démocratie et la révolution. Sur ce point, Gobineau se rapprochait beaucoup des conceptions de Joseph de Maistre, le porte-drapeau de la Réaction avec lequel il a encore un grand nombre d'autres choses en commun, et surtout l'effrayante distorsion des faits historiques et la naïveté presque inconcevable des interprétations conceptuelles. Si ce n'est que Maistre voyait dans le protestantisme la racine de tous les maux, ce qui finalement revient au même car, pour Gobineau, la démocratie n'était qu'une variété politique du protestantisme.

Il est un point sur lequel Gobineau se distingue très nettement de tous ceux qui ont défendu ultérieurement les théories raciales : il n'avait aucune sympathie pour les aspirations nationalistes, c'était un adversaire déclaré de la notion de *patrie*. Étant donné son aversion pour tout ce qui touchait à la démocratie, il ne pouvait en être autrement. De plus, c'était bien de la Grande Révolution que les notions de patrie et de nation avaient reçu en premier leur empreinte particulière. Ce qui suffisait pour que Gobineau méprisât la patrie comme « une monstruosité cananéenne » que la race aryenne avait héritée des Sémites contre son gré. Tant que l'hellénisme resta aryen, l'idée de patrie demeura inconnue chez les Grecs. Mais lorsque le métissage avec les Sémites gagna du terrain, la monarchie dut céder la place à la république. L'élément sémitique tendait vers l'absolutisme, ainsi que l'expliquait Gobineau ; cependant, le sang aryen encore actif dans la race métissée des Grecs s'opposait au despotisme personnel, tel celui qui était habituel en Asie, et en toute logique il devait aboutir au despotisme d'une idée, l'idée de patrie.

À cet égard, Gobineau est parfaitement cohérent. Son hostilité au concept de patrie est le produit direct et délibéré de sa théorie raciale. Si la nation était réellement une communauté de même origine, une unité raciale, l'instinct de la race devrait agir sur cette communauté comme le plus solide des ciments. La nation étant composée d'éléments raciaux les plus divers – un fait qu'aucun théoricien ne peut contester –, la notion de race est donc obligée d'agir sur le concept de nation comme de la dynamite pour le détruire jusqu'à sa base. Plus doué et imaginatif que tous ses successeurs, il avait saisi la différence existant entre la race et la nation, et il avait tracé une frontière très nette entre la race pure de la caste dirigeante et le métissage de la masse du peuple que nos théoriciens raciaux nationalistes essayaient vainement d'ignorer.

L'idée que les grandes masses ne sont composées que d'îlotes qui doivent docilement se soumettre aux ordres d'une caste privilégiée déterminée par le sang est en fait le plus grand danger qui menace la cohésion nationale.

Les admirateurs de Gobineau ont voulu pallier ce manque de sentiment patriotique du maître en expliquant qu'il s'était créé en pensée une « patrie idéale », qui correspondait à la fois à sa sensibilité la plus profonde et tenait compte du besoin patriotique dont on prétend qu'il existe en chaque homme. Si l'homme peut se donner arbitrairement l'illusion d'avoir une patrie, cela prouve seulement que les notions de patrie et de nation ne sont

elles-mêmes que des concepts fictifs, qui peuvent être inculqués à un individu et à tout moment être chassés par d'autres. Gobineau était un adversaire fanatique des droits de l'homme ; c'est pourquoi la révolution lui paraissait être une profanation de l'ordre établi par Dieu. Toute son idéologie raciste n'était que le produit d'un vœu profond : implanter en l'homme la croyance au caractère irrévocable des inégalités sociales. De même que Malthus expliquait aux « surpopulations » que la table de la vie n'était pas mise pour tout le monde, Gobineau voulait prouver que l'asservissement des masses était une condition du destin et une loi de la nature ; ce n'est que lorsque l'instinct des races métissées inférieures s'infiltre dans le sang de la classe dirigeante qu'apparaît la croyance à l'égalité de tout ce qui arbore un visage humain. Mais, pour Gobineau, cette croyance n'était qu'une illusion ne pouvant qu'entraîner irrévocablement la destruction de tout ordre social.

Tandis qu'en France, son pays natal, Gobineau n'était que très peu reconnu, son œuvre purement littéraire étant même moins appréciée qu'elle le méritait, il a exercé sur le développement des idées racistes, en particulier en Allemagne, une influence qu'il ne faut pas mésestimer. Grâce à ses relations avec Richard Wagner, chez qui il rencontra aussi Schemann, son biographe et traducteur allemand, se créa la Gobineau-Gesellschaft (l'association Gobineau) qui veilla à la propagation de ses travaux sur les races et poussa plus avant les idées de ce Français imaginatif auquel on ne peut dénier, malgré toutes ses insuffisances dans le domaine scientifique, une certaine grandeur, dont ses successeurs furent totalement dépourvus.

L'Anglais Houston Stewart Chamberlain eut une influence bien plus forte que celle de Gobineau sur le développement de la doctrine raciale en Allemagne et ensuite ailleurs. Son ouvrage *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts* (les Fondements du XIXe siècle) connut une assez large diffusion. Chamberlain jouissait de la faveur spéciale de Guillaume II, qu'il savait approcher par son côté le plus faible. Il comparait son règne à « un matin qui se lève » et témoignait qu'il était « réellement le premier empereur ». À ces lourdes flatteries, l'oreille du futur seigneur du château de Doorn était très réceptive. Sur une recommandation venue de si haut, Chamberlain ne pouvait pas manquer de monter en grade dans les rangs des grands esprits contemporains. Et, dans ceux de la classe dirigeante, on s'arracha très vite *les Fondements du XIXe siècle*. Pour assurer à cet ouvrage la diffusion la plus large possible, un fonds spécial fut créé ; l'empereur le patronna lui-même et en gratifia maintes bibliothèques publiques et privées ainsi que toutes les écoles de l'Empire. Selon les dires malicieux de Bülow, Guillaume II avait l'habitude d'en lire des passages entiers aux dames de sa cour jusqu'à ce qu'elles s'endormissent.

En général, on ne voit en Chamberlain que celui qui a parachevé la doctrine raciale de Gobineau. Néanmoins, on ne manqua pas de souligner vigoureusement sa supériorité intellectuelle. Ce point de vue est totalement faux, et on ne le dira jamais assez. Chamberlain ne fut que le bénéficiaire de Gobineau et *les Fondements du XIXe siècle* sont inconcevables sans ce dernier. Personne ayant sérieusement comparé leurs œuvres ne peut arriver à une autre conclusion. Chamberlain avait pris connaissance pour la première fois de la philosophie raciale de l'histoire de Gobineau chez son beau-père Richard Wagner et en a repris l'essentiel dans son propre ouvrage.

Ce qu'est exactement une race, nous ne l'apprenons pas plus de Chamberlain que de Gobineau. Chamberlain est un mystique accompli de la doctrine raciale, qui prend pour lui la forme d'une mythologie à laquelle il croit dévotement. Les caractères extérieurs, telles que la forme du crâne, la texture et la couleur des cheveux, de la peau et des yeux, etc. n'ont pour lui qu'une signification relative. Même le langage n'est pas déterminant ; seul est déterminant le sentiment instinctif d'appartenance qui se révèle par la « voix du sang ». Ce « sentiment de la race que l'on porte en son sein », qui ne dépend d'aucun contrôle et qui ne répond à aucun critère scientifique, est tout ce que Chamberlain a à nous dire au sujet de la race.

À l'instar de Gobineau, Chamberlain voit dans chaque grande période culturelle le fait indiscutable de l'intelligence germanique et attribue sans sourciller les biens culturels de tous les peuples et de tous les grands esprits que l'humanité a produits à « sa race noble ». Les Germains sont le sel de la terre, car ils ont été pourvus par la nature elle-même de toutes les qualités mentales et spirituelles qui les destinent ainsi à être les « maîtres du monde ». Pour l'auteur des *Fondements*, cette vocation historique des Germains apparaît si clairement du commencement de l'histoire jusqu'à nos jours qu'aucun doute ne peut subsister ; ce sont les Germains qui ont joué un rôle décisif auprès de tous les autres groupes non germaniques tels que les Français, les Italiens, le Espagnols, les Russes, etc. On ne doit qu'à leur influence le fait qu'une culture ait pu se développer dans chacun de ces pays. Même les grandes cultures orientales sont apparues de cette manière ; elles se sont développées

sous l'influence du sang germanique pour atteindre une grandeur inespérée, et elles ont décliné lorsque le ressort mental s'est relâché et que la volonté de puissance s'est éteinte dans la caste des maîtres détériorée par le mélange de son sang avec celui de races inférieures.

Chamberlain ne nie pas qu'un croisement des cultures de races différentes puisse être fécond à condition qu'il s'agisse de races apparentées ; car une race noble se construit petit à petit par le mélange avec des races de plus ou moins égale valeur. C'est sur ce point que la théorie de Chamberlain se sépare de celle de Gobineau. Pour Gobineau, la race se situe au tout début de l'histoire de l'humanité. Elle possède des caractéristiques physiques et mentales déterminées qui se transmettent héréditairement et ne subissent de changements que par le croisement avec d'autres races ; et, puisqu'il était convaincu que le sang de la race noble s'était constamment dégradé au cours des millénaires par des croisements avec des éléments des races jaune et noire, perdant ainsi ses précieuses qualités, il envisageait le futur avec pessimisme. Chamberlain, sur qui la théorie de Darwin n'avait pas été sans effet, ne considérait pas la race comme un point de départ, mais comme le produit de l'évolution. Selon lui, la race naît de l'évolution naturelle au cours de la lutte pour l'existence qui élimine les inaptes et ne laisse vivre que les individus les plus aptes pour la propagation de l'espèce. Par conséquent, la race est le produit final d'un processus de séparation sélective à partir d'une espèce parente.

Mais si la race est un produit de l'évolution, et non un point de départ, alors la naissance de races nobles est garantie pour le futur, à condition que les couches supérieures dirigeantes d'une nation prennent à cœur les enseignements de l'histoire et évitent le dangereux « chaos des races » grâce à une hygiène raciale appropriée. Pour renforcer sa thèse, Chamberlain fait appel à l'expérience de l'éleveur et nous montre comment une race de nobles chevaux, chiens ou porcs vient à l'existence ; à vrai dire, il oublie l'essentiel, notamment que les croisements de races humaines au cours des millénaires se sont accomplis dans des conditions tout à fait différentes de celles qui existent lors des « expériences d'anoblissement des races » dans les stalles de l'éleveur. Pour Gobineau, une chose est sûre : au commencement était la race. C'est pourquoi la nation ne signifiait rien pour lui ; l'idée de patrie lui semblait n'être qu'une idée artificieuse sortie de l'esprit sémitique. Alors que Chamberlain, qui croyait à « l'élevage » d'une race noble, voulait éduquer la nation, lui inculquer la notion de « pureté de la race » et, puisque la nation allemande lui paraissait être la plus apte, parce que selon lui c'était dans ses veines que le sang germanique coulait encore avec le plus de force, le « Teuton » était le « porteur d'avenir ».

Après avoir pourvu très généreusement les nobles Germains de toutes les qualités physiques, mentales et spirituelles imaginables, il ne resta plus rien pour les peuples des autres origines qui n'eurent plus qu'à se soumettre sans condition à la fière race des seigneurs et à vivoter modestement dans l'ombre de leur imposante grandeur ; ces peuples ne sont que le terreau dont se nourrit la culture au cours de l'histoire.

D'après Chamberlain, l'opposition entre les Germains et les Romains constitue tout le contenu de l'histoire des temps modernes. Parce que le monde romain est issu du grand chaos des peuples, il s'est attaché pour le pire et le meilleur aux objectifs matérialistes de l'Église catholique. Il a dû s'y attacher parce que la voix du sang ne lui laissait pas d'autre choix. Pour Chamberlain, le protestantisme est l'œuvre accomplie de la culture germanique. La vocation particulière du Germain est d'accomplir la mission protestante grâce à laquelle la chrétienté prendra conscience de sa nature véritable. Que les chrétiens aient justement choisi le Juif Jésus pour leur sauveur est vraiment difficile à accepter, mais c'est irréversible. Cependant, n'est-il pas écrit dans l'Évangile que le Christ a vu le jour en Galilée ? Et aussitôt l'« instinct de la race » intervient auprès de Chamberlain et l'informe que justement dans cette partie de la Palestine d'importants croisements de races avaient eu lieu, et surtout qu'en Galilée des souches germaniques s'étaient installées. Mais alors ne devons-nous pas admettre que le Christ était un Germain ? Car autrement il est inconcevable que du « judaïsme infecté de matérialisme » ait pu naître une doctrine dont le contenu pleinement spirituel est totalement opposé à la mentalité juive.

Chamberlain manifestait une aversion tout à fait maladive à l'encontre des Juifs ; il allait jusqu'à oser dire à ses crédules lecteurs qu'un enfant germanique, dont la vivacité des sens n'était pas encore émoussée et troublée par les préjugés des adultes, ressentait tout à fait instinctivement la présence d'un Juif auprès de lui. Malgré tout, il trouva le moyen de dire le plus grand bien des Juifs espagnols appelés *sépharades* tandis qu'il ne dénigrait jamais assez les *ashkénazes*, les Juifs des pays du Nord. À vrai dire, il fondait sa préférence sur la présomption que ces derniers étaient en réalité des Goths qui en grand nombre s'étaient convertis au judaïsme. Une reconnaissance à

partir de simples hypothèses, et que le grand virtuose des théories raciales n'effectua que tardivement, car elle n'apparaît pour la première fois que dans la troisième édition de son ouvrage. Comment les Goths, ces rejetons authentiques de la noble souche germanique, malgré leurs « dispositions mystiques » et leur sens inné de la « profondeur religieuse » qui selon Chamberlain sont l'héritage de leur race, comment ont-ils pu tomber dans les bras du « judaïsme matérialiste » avec son « rituel mort », son « obéissance servile » et son dieu despotique, cela reste inconcevable. En ce cas l'instinct de « la race au sein de leur être » a dû être complètement défaillant, cette chose inouïe ne pouvant s'expliquer autrement. L'essai de Chamberlain fourmille d'assertions similaires. Il n'existe guère d'œuvres qui présentent un laxisme aussi grand quant aux matériaux utilisés, et une telle audace dans la façon de jongler avec des hypothèses creuses, et d'un genre aussi douteux. Et, sur ce point, sont pleinement d'accord non seulement ses adversaires mais aussi des adeptes des théories raciales tels qu'Albrecht Wirth, Eugène Kretzer et bien d'autres. Et même un défenseur des théories raciales aussi satisfait de lui-même qu'Otto Hauser dit de l'œuvre de Chamberlain, par exemple des *Fondements du XIXe siècle*, qu'elle manque très souvent de fondements réels. [4]

Comme Gobineau, c'est un adversaire fanatique de toutes les idées libérales et démocratiques dans lesquelles il ne voit qu'une menace contre le germanisme. Pour lui, la liberté et l'égalité sont des concepts antagoniques ; celui qui veut l'égalité doit lui sacrifier sa personnalité, qui seule peut être porteuse de liberté. Mais la liberté de Chamberlain est d'un autre genre. Il s'agit de la « liberté que l'État ne peut protéger qu'à la condition qu'il détermine ses limites ».

> « L'homme ne devient pas libre parce qu'on lui concède des droits politiques ; mais au contraire, l'État ne peut lui accorder des droits politiques que lorsqu'il s'est forgé lui-même sa propre liberté intérieure, faute de quoi d'autres feront toujours un mauvais usage de ces droits. » [5]

Ces paroles prouvent que Chamberlain n'avait rien compris à la nature ni de la liberté ni de l'État. Mais comment aurait-il pu ? Le fatalisme est exactement le contraire du concept de liberté. *Et aucun fatalisme ne porte à son front, tel Caïn, les signes de sa haine pour la liberté avec plus d'évidence que le Kismet de la race.* Le concept de liberté pour Chamberlain c'est celui du petit-bourgeois bien nourri et satisfait, pour qui l'ordre est le premier devoir du citoyen et qui accepte ses droits tels que l'État les lui mesure ; une telle liberté n'a jamais fait trembler un despote. Mais chaque parcelle de droit que l'homme peut remporter dans une lutte ouverte contre la tyrannie de la tradition fait monter la sueur de l'angoisse au front du despote. La « liberté intérieure » de Chamberlain n'est qu'un mot creux. Ce n'est que lorsque l'expérience de la liberté intérieure se transforme en acte libérateur que l'esprit de la liberté se met à exister réellement.

« Celui qui reste timoré dans sa nature, son énergie et sa substance doit, s'il est honnête, abandonner l'idée d'être libre », concède Chamberlain. Tandis que nous pensons que celui qui ne s'efforce pas en permanence de transformer la liberté en « énergie et substance » doit pour toujours rester un esclave. Une conception abstraite de la liberté qui ne peut pas inciter ceux qui l'acceptent à se battre pour leurs droits est semblable à une femme à qui la nature a refusé la fécondité. L'idée que Chamberlain se fait de la liberté n'est qu'un leurre, c'est la liberté de l'impuissance, l'inversion astucieuse du sentiment d'esclavage intérieur, qui n'est capable d'aucune action. Ibsen avait une tout autre idée de la liberté lorsqu'il écrivait :

> « Je ne pourrai jamais considérer la liberté comme un synonyme de liberté politique. Ce que vous nommez liberté moi je l'appelle "des libertés", et ce que j'appelle lutte pour la liberté ce n'est pas autre chose que l'assimilation constante et vivante de l'idée de liberté. Celui qui possède la liberté autrement que quelque chose pour laquelle il faut se battre ne la possède que morte et sans âme, car l'idée de liberté a la propriété de s'élargir continuellement lorsqu'on l'assimile, et c'est pourquoi lorsque quelqu'un, pendant la lutte, s'arrête et dit : maintenant je l'ai, il montre simplement qu'il l'a perdue. Mais justement cette façon de considérer la liberté comme statique et inerte est celle des organismes d'État, et c'est justement cela que j'ai voulu signifier quand j'ai dit qu'elle n'avait aucune valeur. » [6]

4. Otto Hauser, *Die Germanen in Europa*, Dresde, 1916, p. 5.
5. H. S. Chamberlain, *Demokratie und Freiheit* (Démocratie et liberté), Munich, 1917.
6. Lettre à George Brandes, de février 1871, dans ses *Œuvres complètes* en langue allemande, volume X, Berlin, 1905.

Chamberlain ne s'est jamais arrêté sur le chemin de la liberté parce qu'il ne s'est jamais trouvé sur ce chemin. Sa critique de la démocratie s'appuie sur le passé : c'est un homme qui regarde en arrière, pour qui tout produit de la Révolution est haïssable, justement parce qu'il porte la marque de son origine révolutionnaire. Ce qui s'appelle aujourd'hui démocratie ne pourra être vaincu que par des forces qui ne s'enracinent pas dans le passé mais dans le futur. Ce n'est pas dans le passé que réside le salut mais dans l'approfondissement continu du concept de liberté et de ses applications sociales. Même la démocratie n'a pas vaincu *la volonté de puissance*, parce qu'elle a été enchaînée à l'État et n'a pas osé toucher aux privilèges des classes possédantes. Chamberlain ne prenait pas pied dans le futur, son regard était fixé sur le passé. C'est pourquoi il réprouvait même la monarchie constitutionnelle comme essentiellement étrangère à l'esprit germanique, et défendait l'idée d'une monarchie absolue régnant sur un « peuple libre », quoi qu'il entendît par là. Il fut jusqu'au dernier moment l'un des plus irréductibles opposants à la restriction du pouvoir monarchique en Prusse et, comme tous ses prédécesseurs et successeurs dans la doctrine raciale, il se maintint fermement dans le camp de la réaction politique et sociale.

On comprendrait qu'une œuvre telle que *Die Grundlagen*, qui n'offre pas le moindre point de repère pour acquérir quelque connaissance sérieuse, et qui ne tient aucun compte des rapports sociaux ni du lent progrès des besoins spirituels, et qui en réalité ne révèle que la violente partialité de l'auteur, on comprendrait que cette œuvre eût échoué contre l'obstacle de contradictions insensées. Mais il en fut tout autrement. En Allemagne, elle détermina le destin de la classe dirigeante. L'engouement aveugle provoqué par cet ouvrage avait été si fort que le dernier empereur put écrire :

> « Le germanisme dans toute sa magnificence a été révélé et prêché au peuple allemand par Chamberlain dans ses *Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, mais sans succès, comme le prouve l'effondrement du peuple allemand. » Que le champion détrôné des droits divins rende encore maintenant le peuple allemand responsable de l'effondrement est une manifestation du « magnifique esprit germanique », tout aussi exquise que le triste rôle de ceux qui ont jadis célébré avec une exaltation servile ce fou incurable, « l'Empereur germanique », pour après sa chute lui envoyer le coup de pied de l'âne, et même le discréditer comme « rejeton de juif ».

Ce que Chamberlain avait si superbement commencé, des hommes tels que Woltmann, Hauser, Günther, Clauss, Madison Grant, Rosenberg, et bien d'autres, le continuèrent dans le même esprit. Woltmann, l'ancien marxiste et social-démocrate qui un beau jour mit au clou la lutte des classes pour se reconvertir dans la lutte des races, chercha à fournir les preuves historiques de ce que Gobineau et Chamberlain avaient affirmé au sujet de l'origine et du caractère des cultures étrangères. Pour ce faire, il rassembla une énorme quantité de matériaux d'où il devait ressortir que toutes les personnalités importantes, dans l'histoire de la France et de l'Italie, étaient d'origine germanique. Pour arriver à cette conclusion, il avait examiné plusieurs centaines de portraits de personnalités éminentes de la Renaissance, sous l'angle de ses critères raciaux germaniques, pour annoncer au monde étonné que la plupart d'entre eux avaient des cheveux blonds et des yeux bleus. Woltmann était littéralement obsédé par sa théorie du « blond aux yeux bleus », et il était plongé dans le ravissement chaque fois qu'il pensait avoir découvert un nouveau spécimen.[7]

On se demande en vain ce que de telles assertions sont supposées prouver. Qu'il y ait eu en France et en Italie des éléments germaniques personne ne l'a encore jamais mis en doute. Racialement, ces deux peuples sont tout aussi métissés que les Germains et tous les autres peuples en Europe. La France et l'Italie ont été à plusieurs reprises submergées par des tribus germaniques, tout comme des tribus d'origine slave, celte ou mongole se sont répandues en Allemagne par vagues successives. Mais dans quelle mesure la culture d'un peuple est-elle déterminée par la race ? C'est une question à laquelle aucune science n'a encore trouvé de réponse, et il est bien peu probable qu'elle en trouve une. Dans ce domaine, nous ne pouvons nous appuyer que sur des conjectures qui n'auront jamais la valeur de faits réels. Nous ne savons encore rien de vraiment définitif sur ce qui cause l'apparition des caractéristiques purement extérieures d'une race, telle que la couleur de la peau, des yeux, etc.

Ainsi, l'ensemble du diagnostic de Woltmann et de son successeur Otto Hauser, établi à partir de portraits peints, n'a absolument aucune valeur, car c'est le moyen le moins fiable auquel on puisse faire appel pour définir

7. Ludwig Woltmann, *Die Germanen und die Renaissance in Italien*, 1905. *Die Germanen in Frankreich*, 1907.

des caractères précis. Dans les catalogues de portraits de nos « astrologues des races », ces documents ont belle allure et servent parfaitement leur objectif, mais au savant véritable ils n'offrent guère de repères pour ses recherches. L'œuvre de l'artiste peintre n'est pas une photographie enregistrant avec intégrité le sujet choisi. On doit d'abord l'apprécier comme le produit de la vision personnelle de l'artiste. Mais il n'est pas rare que le portrait intérieur qui habite l'artiste, et sans lequel aucune œuvre d'art ne peut exister, nuise beaucoup à la ressemblance de l'œuvre avec l'original. Le style personnel et l'école à laquelle appartient l'artiste jouent aussi un rôle important. Par exemple, quel authentique chercheur aurait l'idée d'établir des caractères raciaux à partir de portraits peints par nos cubistes ou futuristes d'aujourd'hui ? Abstraction faite que ces mêmes portraits, utilisés par Woltmann pour prouver l'origine des cultures italienne et française, donnent à d'autres adeptes de la doctrine raciale l'occasion d'exprimer des points de vue tout à fait différents. Ainsi, par exemple, Albrecht Wirth, qui lui aussi croit reconnaître dans la race le facteur déterminant de l'évolution historique, explique dans son ouvrage *Rasse und Volk* :

> « Ce fut une étrange erreur de point de vue lorsque Woltmann et ses adeptes découvrirent dans tant de génies et hommes de talent italiens et français des caractéristiques germaniques. Pour celui qui les regarde sans préjugé, les mêmes tableaux que Woltmann donnent en illustration montrent exactement le contraire : des personnes de type bachkir, méditerranéen ou noir. »

En fait, dans la grande galerie de portraits que Woltmann déploie aux yeux du monde pour confirmer sa thèse, il y en a à peine un qui pourrait passer pour un représentant authentique de la race germanique. Dans chacun de ces portraits apparaissent avec plus ou moins d'évidence les signes indéniables du métissage. Si des recherches de Woltmann et de Hauser on pouvait tirer une quelconque « loi de l'histoire », cela ne pourrait être que celle-ci : la consanguinité raciale sape peu à peu la vigueur et conduit lentement au déclin, tandis que le mélange des races apporte aux capacités culturelles de nouvelles forces vives et favorise l'apparition de personnalités de génie. Cela vaut également pour les représentants de la culture allemande, et Max von Gruber n'avait pas tort de dire :

« Si nous examinons l'apparence de nos hommes les plus éminents selon les critères raciaux, il est vrai que nous découvrons chez beaucoup d'entre eux des caractères nordiques, mais presque chez aucun ces seuls caractères nordiques. Le premier regard révèle au spécialiste que ni Frédéric le Grand, ni le baron von Stein, ni Bismarck étaient de purs Nordiques. Cela vaut pour Luther, Melanchthon, Leibniz, Kant, Schopenhauer, ainsi que pour Liebig et Julius Robert Mayer et Helmholtz, et pour Goethe, Schiller et Grillparzer, pour Dürer, Menzel et Feuerbach, et même pour les plus grands génies du plus allemand de tous les arts, c'est-à-dire la musique, de Bach et Gluck et Haydn jusqu'à Bruckner. Ils étaient tous métissés ; il en était de même des grands Italiens. Michel-Ange et Galilée n'étaient d'aucune manière de purs Nordiques ; aux dispositions caractéristiques du Nord devaient apparemment s'ajouter des ingrédients d'autres races pour produire une combinaison heureuse des aptitudes. » [8]

Woltmann peut toujours affirmer que « Dante, Raphaël, Luther, etc., sont des génies non à cause de leur métissage mais malgré celui-ci », et que « leurs dispositions étaient l'héritage de la race germanique », ce n'est là qu'un vain discours tant que l'on ne sera pas en mesure d'établir irréfutablement et de confirmer scientifiquement l'influence de la race sur les aptitudes mentales de l'homme. Selon cette même logique, on pourrait aussi affirmer que le génie chez des hommes tels que Luther, Goethe, Kant ou Beethoven doit être attribué à l'impact du sang « alpin » ou « oriental » qui coule dans leur veine. Rien ne serait encore prouvé, mais le monde serait enrichi d'une hypothèse de plus ! En fait, pendant la guerre de l'autre côté des Vosges (c'est-à-dire en France), il s'est trouvé des hommes, comme Paul Souday et d'autres, pour expliquer que toutes les véritables grandes personnalités produites par l'Allemagne n'étaient pas d'origine germanique mais celte. Pourquoi pas ?

Les derniers adeptes de la doctrine raciale se donnent beaucoup de peine pour habiller leurs idées d'une apparence scientifique et font principalement appel aux lois de l'hérédité qui dans le domaine des sciences naturelles modernes jouent un si grand rôle et donnent encore lieu à tellement de controverses. Par hérédité la biologie entend principalement cette réalité, communément observée et confirmée, que les plantes et les

8. Max von Gruber, « Volk und Rasse », in *Süddeutsche Monarshefte*, 1927.

animaux ressemblent à leurs procréateurs, et que cette ressemblance s'explique apparemment par le fait que les rejetons naissent de parcelles du même protoplasme et se développent à partir d'une même ou similaire souche héréditaire. De cela, il ressort que des dynamismes particuliers résident dans le protoplasme, qui par la séparation d'infimes portions du tout peuvent transmettre aux descendants les caractéristiques de ce tout. Ainsi, on est parvenu à savoir que les causes réelles de l'hérédité doivent être recherchées dans une propriété bien précise de la substance cellulaire vivante que nous appelons protoplasme.

Aussi précieuse que puisse être cette connaissance, elle ne nous a guère rapprochés de la véritable solution de ce problème. Au lieu de cela, elle a immédiatement placé la science devant toute une autre série de nouveaux problèmes dont la solution n'est pas moins difficile. En premier, il s'agit surtout d'établir les processus qui dans le protoplasme entraînent l'apparition de caractères héréditaires, une tâche qui s'accompagne de difficultés pratiquement insurmontables. Quant aux processus internes qui précèdent l'hérédité, nous n'en savons guère plus. Certes, la science a réussi à établir l'existence des molécules dites chimiques et la présence d'organes déjà bien développés à l'intérieur du tissu cellulaire, mais l'arrangement spécifique de ces molécules et les causes internes des différences entre les groupes de protéine dans la substance morte et la substance vivante ne sont pas encore connues. Nous pouvons simplement dire que, dans ce domaine épineux, nous nous appuyons presque uniquement sur des hypothèses, puisque aucune des nombreuses théories de l'hérédité n'a pu lever le voile de Maya qui jusqu'à maintenant recouvre encore les processus réels de l'hérédité. Nous avons eu des résultats significatifs dans l'observation des phénomènes d'hybridation et de leurs résultats. Mais à vrai dire il s'agit ici moins d'une explication des causes que d'une constatation des faits.

Il y a soixante-dix ans, le moine augustinien Gregor Mendel, dans les calmes jardins de Brünn (aujourd'hui Bruno en Tchécoslovaquie) entreprit l'hybridation de vingt-deux variétés (ou sous-espèces de pois) et parvint aux résultats suivants : le croisement d'une variété jaune avec une variété verte ne produisit que des plantes pourvues de graines jaunes, et le vert semblait avoir été complètement éliminé. Mais, lorsqu'il fertilisa les plantes hybrides jaunes avec leur propre pollen, le vert qui s'était éclipsé réapparut avec les plantes de la génération suivante, et ce dans des proportions bien définies : sur quatre plantes de cette deuxième génération trois avaient des graines jaunes et une des graines vertes. Donc, le caractère de la variété verte n'avait pas disparu mais avait été simplement couvert, caché par le caractère de la variété jaune. C'est pourquoi Mendel parle de caractères récessifs ou cachés et de caractères dominants. Les plants récessifs, en ce cas les plants aux graines vertes, lors d'une nouvelle fertilisation, se révélèrent constants dans leur hérédité à condition que l'autofertilisation fût strictement contrôlée, et que n'intervînt aucun nouveau croisement. Cependant, les plants à caractères dominants se partagèrent régulièrement à chaque nouvelle génération — un tiers de leurs descendants restant de purs dominants, qui conservèrent héréditairement leurs caractères particuliers. Les deux autres tiers « mendélisèrent », c'est-à-dire que, lors de nouvelles reproductions, ils se répartirent à nouveau entre exemplaires dominants et exemplaires récessifs, et toujours dans les mêmes proportions de trois à un. Ce processus se répéta indéfiniment en conservant ses mêmes proportions.

D'innombrables expériences pratiquées par des botanistes et des zoologistes connus ont depuis largement confirmé les règles de Mendel ; elles s'accordent également très bien avec les résultats de la cytologie moderne, pour autant que la croissance et la division des cellules puissent être observées. On peut donc admettre que ces règles sont valables pour tous les êtres organiques, y compris l'homme, et que dans l'ensemble de la nature les processus de l'hérédité sont placés sous un règne unique. Mais ces connaissances n'écartent pas les nombreuses difficultés qui jusqu'à maintenant ont empêché un examen plus approfondi de cette mystérieuse évolution. Des lois de l'hérédité de Mendel, il ressort clairement que les caractères des deux parents se transmettent à leurs descendants selon des proportions déterminées. D'autre part, la cytologie nous montre que les caractères héréditaires d'un être vivant se trouvent dans les noyaux soigneusement séparés des cellules reproductrices que nous nommons chromosomes. De tout ce que la science a pu établir avec plus ou moins de certitude jusqu'à aujourd'hui, il ressort que dans les cellules reproductrices tous les caractères héréditaires entrent par paires, et que dans chaque paire un élément provient du spermatozoïde du père et l'autre de l'ovule de la mère.

Mais, puisque l'on ne peut pas croire que les caractères héréditaires des deux parents se transmettent dans leur totalité à chacun des enfants, car dans ce cas leur nombre croîtrait avec chaque génération, on arrive à la conclusion que l'ensemble des caractères héréditaires d'un être vivant n'est présent que dans le noyau de

la cellule somatique, c'est-à-dire corporelle. Mais, pour finir, dans la cellule reproductrice, une partie de ces caractères a le dessous, si bien que cette cellule ne reçoit que la moitié de l'ensemble des caractères primordiaux, c'est-à-dire seulement un membre de chaque paire de caractères. On apprend que, dans chaque cellule somatique humaine, il y a 48 chromosomes, mais que la cellule reproductrice lorsqu'elle est apte à être fécondée n'en contient que 24. Mais cela ne veut pas dire que l'homme ne possède que 24 paires de caractères qui entrent en jeu comme porteurs d'hérédité. Dans chaque chromosome, plusieurs membres de paires de caractères différents peuvent être présents, si bien que chez les descendants les combinaisons les plus variées peuvent faire leur apparition. Cependant, comme chaque fécondation est en réalité un croisement, même lorsqu'il s'agit d'êtres de la même race, dans la nature il n'y a pas deux individus qui soient exactement semblables, il s'ensuit que chaque processus de fécondation peut donner les résultats les plus variés. À partir de deux facteurs héréditaires seulement apparaissent déjà dans la seconde génération quatre variétés – à partir de trois paires, huit variétés ; à partir de quatre, seize ; à partir de dix, 1024 ; et ainsi de suite. Étant donné le nombre de ces possibilités de combinaison de toute évidence incalculable, une vue d'ensemble des résultats des processus de l'hérédité n'est pas simplement toujours plus difficile, mais tout à fait impossible.

Et nous n'avons parlé jusqu'ici que des caractères purement physiques. Mais, lorsqu'il est question de dispositions spirituelles ou mentales, les processus sont encore beaucoup plus complexes, car en ce qui les concerne aucune sélection ou fixation des diverses qualités n'est possible ; nous ne sommes donc pas en mesure d'analyser les différents éléments composant les caractères mentaux et de les distinguer les uns des autres. Les prédispositions intellectuelles et morales nous sont imparties dans leur globalité ; et, même si nous admettons que les lois de l'hérédité de Mendel s'appliquent aussi dans ce domaine, nous n'avons pas encore les moyens de soumettre leur fonctionnement à un examen scientifique.

Et lorsqu'il est devenu clair que des races pures n'existent nulle part, et que vraisemblablement il n'y en a jamais eu, que tous les peuples européens ne sont que des mélanges composés de tous les éléments raciaux possibles se distinguant à l'intérieur comme à l'extérieur de chaque nation uniquement par les proportions selon lesquelles ils se sont mêlés, on voit tout de suite les difficultés rencontrées par les chercheurs à chaque pas ; et si en outre on considère combien incertains sont encore les résultats de la recherche anthropologique concernant les différentes races, et combien incomplètes sont nos connaissances des processus internes de l'hérédité, on ne peut s'empêcher de penser que chaque tentative pour construire sur des bases aussi incertaines une théorie qui prétende nous dévoiler le sens le plus profond de tous les événements — et habiliter ses adeptes à porter un jugement infaillible sur la valeur des qualités morales, intellectuelles et culturelles des différents groupes humains — n'est rien d'autre qu'un passe-temps imbécile ou un scandale public. Que de telles théories aient connu, et particulièrement en Allemagne, une aussi large diffusion, c'est le signe inquiétant du déclin d'une société qui a perdu sa force morale intérieure, et s'efforce de remplacer ses valeurs éthiques perdues par des concepts ethniques.

Parmi les représentants actuels de la pensée raciale, le docteur Hans Günther est le plus connu et le plus controversé ; ses nombreux écrits, et en particulier son *Rassenkunde des deutschen Volkes* (Informations sur la race du peuple allemand) ont connu dans ce pays une diffusion extraordinaire et ont eu sur de vastes sphères une influence qu'il ne faut pas mésestimer. Ce qui distingue Günther de ses prédécesseurs, ce n'est pas le contenu de sa doctrine, mais ses efforts pour lui donner une parure scientifique afin qu'elle acquière l'aspect de ce qu'elle n'est pas. Pour asseoir ses conceptions, Günther a rassemblé une énorme quantité de matériaux, mais c'est bien tout ce qu'il a fait. Lorsqu'il s'agit de justifier ses raisonnements d'une façon scientifiquement déterminante, il échoue complètement et revient toujours aux méthodes de Gobineau et de Chamberlain, qui consistent uniquement à s'appuyer sur du présupposé (scientifiquement infondé). Avec lui, l'Aryen passe complètement à l'arrière-plan, ainsi que « l'homme germanique » qui a fini de jouer son rôle. L'idéal de Günther, c'est la « race nordique » qu'il pare des plus précieuses qualités héréditaires aussi généreusement que Gobineau octroyait ces mêmes qualités aux « Aryens » et Chamberlain aux « Germains ». En outre, il a enrichi la classification des races européennes d'un nouvel élément et a pourvu la nomenclature existante de nouveaux termes sans que nos connaissances y gagnent quoi que ce soit de nouveau.

Le savant américain Ripley, qui essaya le premier d'écrire une histoire anthropologique des peuples européens, se contenta de trois types principaux qu'il appela races « teutonique », « celtique alpine » et « méditerranéenne » ;

plus tard, on en ajouta une quatrième, la race « dinarique » et, avec ces quatre types fondamentaux, on crut connaître les composants principaux de l'ensemble racial européen. Outre ces quatre races principales en Europe, il y a aussi des lignées de Levantins, de Sémites, de Mongols et de Noirs. Bien entendu, on ne peut pas présenter ces quatre types comme des races pures ; il s'agit là en effet d'une simple hypothèse de travail pour que la science puisse entreprendre une classification des peuples européens à partir de directives plus ou moins correctes. La masse des peuples européens n'est que le résultat des croisements de ces races. Cependant, celles-ci ne sont elles-mêmes que le produit de certains métissages qui avec le temps ont acquis des morphologies particulières comme c'est le cas de toute race en formation. Günther a ajouté inutilement à ces quatre races principales une cinquième, la race dite « austro-baltique » ; à côté de ces nouvelles découvertes, il a rebaptisé la racine « alpine » qui avec lui est devenu la race « orientale » (ostisch). Il n'y avait aucune raison de faire ces changements, et son adversaire le plus acharné, le docteur Merkenschlager, devait bien avoir raison lorsqu'il supposait que Günther en changeant le nom de la race « alpine » n'avait qu'un seul but, « c'est quelle soit ressentie par la masse de ses lecteurs comme déjà *contaminée*, et pour que cette masse sans discernement puisse plus facilement l'étendre au concept de *Juif oriental* ».

Comme presque tous les théoriciens racistes actuels, Günther menait son raisonnement à partir des théories modernes de l'hérédité ; et ce sont en particulier les hypothèses du néo-mendelisme qui devait lui servir de base. Selon ces conceptions, les caractères héréditaires ne sont soumis à aucune influence extérieure ; si bien qu'un changement des facteurs héréditaires ne peut survenir que lors d'un croisement de races. Il s'ensuit que l'on doit considérer l'homme ainsi que tout autre être vivant uniquement comme les produits de caractères héréditaires primordiaux, qu'ils ont déjà reçus avant leur naissance, et qui ne peuvent être détournés de leur prédestination ni par des influences provenant de l'environnement naturel ou social, ou de n'importe quelle autre source que ce soit.

Et c'est là que se trouve l'erreur de toute théorie raciale et la raison de ses conclusions immanquablement fausses. Günther et, avec lui, tous les autres défenseurs de ces idées raisonnent à partir d'hypothèses que rien ne peut confirmer, et dont le manque de consistance peut à tout moment être démontré par des exemples pris dans la vie quotidienne et dans l'histoire. On ne pourrait prendre ces idées au sérieux que si leurs adeptes pouvaient fournir des preuves concluantes sur les trois points suivants : premièrement, que les caractères héréditaires sont réellement invariants et ne peuvent pas être affectés par l'environnement ; deuxièmement, que les caractéristiques physiques doivent être considérées comme des signes infaillibles de qualités intellectuelles et morales précises ; et, troisièmement, que la vie de l'homme est uniquement déterminée par ses caractères congénitaux, et que les qualités acquises ou inculquées ne peuvent avoir aucune influence essentielle sur son destin.

En ce qui concerne la première question, nous avons déjà montré que la science connaît toute une série de faits irréfutables qui prouvent que l'environnement a une influence sur les caractères héréditaires et peut entraîner leur changement. Le fait que de nombreux chercheurs ont réussi à modifier certains de ces caractères par radiation, changement de température, etc., en est une corroboration. À cela s'ajoutent les effets de la domestication, dont en particulier Eduard Hahn et Eugène Fischer soulignent toute l'importance. Fischer a même été amené à déclarer : « L'homme est un produit de la domestication, et c'est la domestication qui est la cause de sa grande variabilité, ou qui y a contribué. »

Pour répondre à la deuxième question, il ne sert à rien de finasser. Il n'y a pas l'ombre d'une preuve que les caractères raciaux extérieurs comme la forme du crâne, la couleur des cheveux, un corps svelte ou ramassé, etc., aient une quelconque relation avec l'intelligence, la sensibilité ou les mœurs d'un homme, de sorte que, par exemple, un Nordique aux cheveux blonds et aux yeux bleus en raison de ses caractères physiques extérieurs disposerait de qualités de nature mentale ou morale que l'on ne pourrait pas trouver chez les descendants d'autres races. Certes, c'est ce qu'affirment les idéologues racistes, mais c'est bien en cela que réside toute l'inconsistance de leur doctrine : ils affirment des choses que l'on ne peut absolument pas prouver.

Nous avons déjà souligné que dans la longue série des génies qui ont fait le mérite de la culture allemande il ne s'en trouve guère dont l'aspect extérieur corresponde ne serait-ce qu'à moitié au type idéal représentant « l'homme nordique », et ce sont justement les plus grands d'entre eux qui sont le plus éloignés des fantasmagories corporelles des Günther, Hauser, Clauss, etc. On pense à Luther, Goethe, Beethoven totalement dépourvus

des caractéristiques physiques de la prétendue race nordique, et qui sont même qualifiés de métis issus de types oriental, levantin ou noir de Malaisie. Et cela paraîtrait encore bien pire si l'on allait jusqu'à appliquer le test sanguin aux champions descendant dans l'arène pour la lutte des races tels que Hitler, Alfred Rosenberg, Goebbels, Streicher, par exemple, et à donner à ces dignes représentants de la race nordique et de l'intérêt national l'occasion de valider leurs prétentions à gouverner le IIIe Reich en vertu de leur sang. [9]

S'il est indéniable que des hommes tels que Socrate, Horace, Michel-Ange, Dante, Luther, Galilée, Rembrandt, Goya, Rousseau, Pestalozzi, Herder, Goethe, Beethoven, Byron, Pouchkine, Dostoïevski, Tolstoï, Balzac, Dumas, Poe, Strindberg, Ibsen, Zola et des centaines d'autres sont des métis, on a ici la preuve que les caractères raciaux extérieurs n'ont rien à voir avec les qualités intellectuelles et morales de l'homme. Il est amusant de voir avec quels faux-fuyants nos fétichistes racistes surmontent ces difficultés. C'est ainsi que Clauss s'accommode tout à fait simplement de la gênante non-conformité raciale de Beethoven en déclarant :

> « Beethoven était, en ce qui concerne ses dons musicaux, un homme nordique. Le style de son œuvre le montre suffisamment ; et cela ne modifie pas le fait que son corps, d'un point de vue anthropologique, c'est-à-dire la taille et le poids de son corps, était peut-être celui d'un oriental plutôt pur. » [10]

Comme nous le voyons c'est de la pure métempsychose. Quelles forces mystérieuses œuvrent pour faire passer l'âme de la race nordique de Beethoven dans un vil corps oriental ? Et peut-être que les juifs et les francs-maçons y ont joué aussi un rôle ?

Il reste cette dernière question, qui est de savoir si les qualités que l'homme acquiert petit à petit au cours de sa vie, ou qui lui sont imparties par le milieu culturel où il vit, n'ont en fait aucune influence sur ses dispositions héréditaires. Si l'on pouvait prouver cela, on pourrait alors véritablement parler d'un « Kismet du sang » auquel nul ne peut échapper. Mais qu'en est-il en réalité ? Le pouvoir des qualités acquises se révèle tous les jours dans notre vie et se superpose continuellement aux dispositions héréditaires avec lesquelles nous avons commencé le voyage de la vie. Comme exemple nous avons les deux plus fortes pulsions qui se révèlent aussi impérieusement dans chaque être vivant, et chez les hommes de toutes les races et sous tous les climats : la faim et l'amour. L'homme a entouré ces deux instincts héréditaires, dans lesquels se concentre toute l'énergie vitale de l'individu, d'un tel réseau d'usages et de mœurs antiques, qui au cours du temps ont été érigés en principes éthiques biens définis, que dans la plupart des cas l'instinct primaire ne s'insurge plus contre ce mélange confus de concepts acquis ou inculqués. Ne voyons-nous pas chaque jour dans nos grandes villes des milliers d'hommes misérables et affamés passer vite et sans un mot devant nos riches magasins d'alimentation ? Ils dévorent du regard cette munificence mais il arrive rarement que l'un d'entre eux donne libre cours à sa pulsion héréditaire pour prendre dans l'urgence ce dont il a besoin pour se satisfaire. La peur de la loi, la crainte de l'opinion publique, le respect inculqué du bien des autres s'avèrent plus puissants que la pulsion de l'instinct ; et cependant en ce cas il s'agit de caractères acquis qui ne se transmettent pas plus que les mains calleuses du forgeron à ses enfants. L'enfant, au départ, n'a aucune idée de ces choses, jusqu'à ce que peu à peu il apprenne à s'en accommoder.

Et l'amour ? Combien de prescriptions, de devoirs, de coutumes grotesques l'homme n'a-t-il pas inventés pour contraindre la plus élémentaire de ses pulsions ? Même chez les peuples primitifs il existe une énorme quantité de coutumes et d'usages consacrés par l'habitude et respectés par l'opinion publique. L'imagination humaine a inventé le culte d'Astarté à Babylone et celui de Mylita en Assyrie, les religions sexuelles aux Indes et l'ascétisme des saints chrétiens. Elle a créé toutes sortes d'institutions concernant l'activité sexuelle : polygamie, polyandrie, monogamie et toutes les formes de relations libres, de la prostitution sacrée des peuples sémitiques jusqu'à l'encasernement des filles des rues. Et cependant ne sont ici en jeu que des concepts acquis, des coutumes et des institutions qui se sont concrétisés dans des caractéristiques émotionnelles inculquées et bien définies. Et

9. Le célèbre hygiéniste de Munich, Max von Gruber, président de l'Académie des sciences de Bavière, un esprit éminent dans le mouvement racial en Allemagne, et certainement un témoin sans préjugé, a tracé le portrait suivant de Hitler : « Aujourd'hui, j'ai vu Hitler de près pour la première fois. Visage et tête de mauvaise race, un métis. Front bas et fuyant, vilain nez, pommettes larges, petits yeux, cheveux sombres. Une courte moustache en brosse pas plus large que le nez donne à son visage quelque chose de provocant. Son expression n'est pas celle d'un chef sûr de lui, mais d'un fou émotif. Tics répétés des muscles faciaux. Pour finir, une expression d'heureuse auto-satisfaction. » (*Essener Volkswacht* du 9 novembre 1929.)

10. L. F. Clausss, *Rasse und Seele*, p. 60, Munich, 1925.

ce sont justement ces caractéristiques qui régissent la vie amoureuse de l'homme et qui incitent constamment l'individu à maîtriser, et trop souvent de façon pénible, ses pulsions innées. Même les sophismes les plus habiles ne peuvent faire oublier cette réalité.

Chaque phase de l'histoire nous montre combien est forte l'influence des idées religieuses, politiques et morales sur le développement des hommes, et aussi l'effet des conditions sociales dans lesquels ils vivent qui de leur côté se répercutent sur la formation de leurs idées et de leurs opinions. Cette éternelle interaction forme le contenu de l'histoire tout entière. Des centaines de millions d'hommes sont allés au-devant de la mort pour des idées bien particulières, très souvent accompagnées de phénomènes terribles, et par leur comportement ont consciemment éliminé en eux l'instinct de conservation qui est pourtant le plus puissant des instincts inhérents à la nature humaine. Et cela s'est produit sous l'influence superpuissante de notions acquises. Des religions, tels que l'islam, le christianisme et autres ont entraîné dans leur sillage des peuples de toutes les races. On peut en dire autant de tous les grands mouvements populaires de l'histoire. Il suffit de penser au mouvement chrétien dans l'Empire romain décadent, aux grands mouvements au temps de la Réforme, aux courants d'idées internationaux tels que le libéralisme, la démocratie ou le socialisme qui ont su étendre leur prosélytisme aux différentes races et entraîner sous leur bannière des hommes et des femmes de toutes les classes sociales. Les peuples de la prétendue race nordique n'ont pas fait exception.

Nos alchimistes raciaux essayent de se justifier en maintenant que les peuples de race nordique se sont trop souvent investis dans des idées qui racialement leur étaient étrangères et avec lesquelles ils n'avaient aucune réelle affinité. Ils qualifient ces invasions incompréhensibles de « coutumes étrangères », d'un « esprit étranger », et les tiennent pour les aspects les plus regrettables du germanisme et de la race nordique en général. De telles déclarations que l'on trouve souvent chez Günther, Hauser, Neuner, etc., semblent plutôt étranges. Qu'est-ce donc que cette race remarquable qui prétend se sentir constamment attirée par les idées et les coutumes étrangères comme le fer par l'aimant ? Ce phénomène non naturel pourrait nous faire penser qu'il s'agit ici d'une dégénérescence morbide de « l'âme de la race nordique », ce qui du reste ressort avec suffisamment d'évidence de l'ensemble du « rebut racial » de notre temps. Et cela semble encore plus étrange lorsque les adorateurs extasiés de la miraculeuse race nordique s'efforcent constamment d'éliminer ces carences de beauté morale chez leur idole et annoncent en même temps que la race est une fatalité. S'il en est ainsi à quoi servent donc toutes ces tentatives d'endoctrinement ? À quoi cela sert-il que Günther et son « Nordischer Ring » (cercle nordique) – une sorte d'internationale des « bleus-blonds » – essaient par tous les moyens d'empêcher à l'avenir la guerre entre les peuples de race nordique ? Ou bien qu'Otto Hauser fasse savoir au monde étonné que tous les principaux stratèges de la Première Guerre mondiale étaient des deux côtés de blonds nordiques, et honore en tant que « Goth blond » le général français Joffre ? Et si les choses étaient bien ainsi ce serait encore plus triste. Cela prouve simplement que les blonds nordiques se sont entre-tués pour une cause qui leur était racialement étrangère ; mais avant tout cela prouve que la « voix du sang » n'a pas pu s'élever contre les intérêts économiques et politiques à l'origine de cette guerre.

L'idéologue racial français Vacher de Lapouge, peut toujours annoncer qu'au XXe siècle « on se massacrera par millions pour un degré de plus ou de moins dans l'index céphalique », et « que c'est à ce signe, qui remplacera le Shiboleth biblique et la langue commune, que les races parentes se reconnaîtront et que les derniers sentimentalistes verront au cours de leur vie de violentes exterminations de peuples ». Même en ce cas, la froide réalité de la guerre a été moins délirante que l'imagination du fétichiste raciste français. On a pendant la guerre défoncé des boîtes crâniennes, non parce qu'elles étaient plus ou moins longues mais parce que l'antagonisme des intérêts mondiaux d'aujourd'hui avait atteint un tel niveau que la guerre parut être au yeux des classes dirigeantes la seule issue pour essayer de sortir du cul-de-sac où elles se trouvaient coincées. Dans la dernière guerre [la Première Guerre mondiale], les différentes classes ont combattu côte à côte. Et même les Noirs et les Jaunes ont été entraînés dans cette catastrophe sans que *la voix du sang* les ait empêchés de se faire massacrer pour des intérêts qui n'étaient même pas les leurs.

Il n'est pas rare que des peuples aient connu des transformations profondes de leurs mœurs et coutumes anciennes sans que l'on puisse attribuer ce phénomène à des croisements de races. Selon les témoignages unanimes des anthropologues connus, les hommes de race nordique sont encore les plus nombreux et principalement en Suède. Et ce sont justement les Suédois, les Norvégiens et les Danois qui au cours de leur histoire ont connu

les changements les plus profonds de leurs anciennes habitudes. Ces pays qui étaient autrefois la patrie des tribus qui avaient la réputation d'être les plus belliqueuses, et dont on avait le plus peur en Europe, hébergent aujourd'hui les populations les plus pacifiques du continent. Le célèbre *Wikingergeist* (l'esprit viking), qui était supposé être le caractère le plus remarquable de la race nordique, a, justement dans les pays scandinaves, pratiquement disparu. L'expression « pacifistes nés », inventée par Günther et ses disciples pour donner une mauvaise réputation morale aux prétendus « Orientaux », ne convient à personne mieux qu'aux Scandinaves d'aujourd'hui. Des exemples de ce genre il en existe des centaines dans l'histoire. Ils prouvent simplement que la nouvelle croyance au déterminisme est le fatalisme le plus futile que l'on ait jamais inventé. C'est la soumission la plus lamentable et humiliante au cannibalisme aberrant de la « voix du sang ».

Pour prévenir le déclin de la « race noble » en Allemagne, on a avancé la fameuse idée de la « nordification » qui a entraîné les cerveaux les plus inventifs à faire les propositions les plus audacieuses. La théorie de la nodification a durant ces dix dernières années fait naître un torrent de produits littéraires dont le grotesque pourra difficilement être égalé. En cela aucun autre pays ne peut faire mieux que les Allemands. La plupart de ces vertueux personnages, qui se distinguèrent en Allemagne en tant que réformateurs des relations sexuelles, voulaient placer la procréation sous le contrôle de l'État. D'autres étaient ouvertement pour l'institution légale de la polygamie afin de remettre la fabuleuse race nordique sur ses jambes quelque peu vacillantes. Et pour que le maître et seigneur de la famille puisse à nouveau se faire entendre et retrouve ses droits « dans ce vieux monde féminisé et gagné par le déclin » – selon l'expression imagée d'Alfred Rosenberg – le conseiller spirituel de Hitler, Herr Alfred Rosenberg, dans son ouvrage *Morale sexuelle*, préconisait la polygamie comme un moyen de porter la fécondité de la race nordique au plus haut, mais aussi parce qu'une telle institution « correspond mieux aux instincts polygames de l'homme ».

Des partisans enthousiastes de la nordification ont même il y a quelques années créé un mouvement pour la propagation de ce qui a été appelé le *midgard-ehe* (mariage midgard). Dans ce but, ils proposèrent la fondation et le financement de colonies spéciales où des hommes et des femmes, spécialement sélectionnés, se consacreraient dans une amoureuse collaboration à la tâche exaltante de lutter contre le déclin de la race noble. Pour un homme devaient y venir dix femmes. Le mariage devait être regardé comme une sorte de « contrat de grossesse » qui ne devait durer que jusqu'à la naissance de l'enfant, sauf si les deux époux eux-mêmes souhaitaient en prolonger la durée. Dans son livre *Weltanschauung und Menschenzüchtung* (Philosophie et amélioration de la race), le conseiller au ministère de la Santé F. Dupré préconisait un « mariage temporaire » qui devait avoir pour seul but l'élevage de la race. Un *Conseil des anciens* mis en place par l'État devait superviser ces affaires. « Le couple doit être rapproché uniquement pour la reproduction », c'est ce que déclare cette curieuse institution. « Une fois ce but atteint, il doit se séparer… Les frais de cette reproduction seront assumés par l'État. » À l'instar de Hentschel, l'inventeur du mariage midgard, Herr Walther Darré, le ministre national-socialiste du Ravitaillement en Allemagne, dans son livre *Neuadel aus Blut und Boden* (Nouvelle Noblesse de sang et du sol) se mit à élaborer un projet pour la propagation d'une nouvelle noblesse dans des *Hegehöfe*, des fermes de reproduction spéciales. Herr Darré souhaitait soumettre la propagation de la nation au contrôle constant d'un « conservatoire de la race ». Dans ce but un *Herdbook* (livret généalogique) et un *Stammakte* (certificat des origines familiales) devaient être établis pour chaque femme. Toutes les vierges doivent être réparties en quatre classes auxquelles, sur la base de lois raciales, la procréation est permise ou refusée selon leurs caractéristiques raciales et leur aptitude à enfanter. Le 12 mars 1930, au Reichstag, les nationaux-socialistes introduisirent l'additif suivant à l'article 218 du Code pénal :

> « Quiconque entreprend de restreindre artificiellement la fécondité naturelle du peuple allemand au détriment de la nation, ou par la parole, par la chose écrite ou imprimée, ou l'image, ou de tout autre manière encourage de telles tendances, ou quiconque par l'accouplement avec des ressortissants des communautés de sang juif ou de races de couleur contribue ou menace de contribuer à la corruption et à la désagrégation du peuple allemand sera puni d'emprisonnement pour trahison raciale. »

Le 31 décembre 1931, la direction de la SS (Section spéciale) de Hitler promulgua un décret prévoyant qu'à partir du 1er janvier 1932 une licence de mariage serait octroyée à tous les soldats de cette section par un Office de la race. Ce curieux document, en faveur « de la préservation efficace, grâce à une hérédité hygiénique, d'une

espèce distincte de germano-nordique », et où il est question d'un « registre des familles de la SS », nous donne un avant-goût de la magnificence à venir du IIIe Reich. Il est caractéristique que ces gens, qui répandent avec autant d'opiniâtrerie leur « idéalisme germanique », et qui partent en campagne avec une indignation aussi vertueuse contre « l'avilissement matérialiste » de l'Allemagne, n'évaluent les relations sexuelles que du point de vue de l'éleveur de bétail et rabaisse la vie amoureuse au niveau du haras et du centre de reproduction. Après la rationalisation de l'économie, la rationalisation des relations sexuelles. Quel futur !

Mais tout ce discours autour de la *nordification* n'a aucune valeur car, pour un tel processus, toutes les conditions font défaut. Même si la race n'était pas seulement un concept mais une unité vivante réelle, dont les caractères se transmettent dans leur ensemble aux descendants, il y aurait encore à redire sur de tels projets. Un fermier est bien en mesure d'élever ses bœufs, ses vaches et ses porcs pour la production de viande, de lait ou de graisse, mais vouloir élever des hommes pour des caractéristiques morales et intellectuelles déterminées, c'est tout à fait autre chose. Toutes les expériences qui ont été menées jusqu'à maintenant sur des plantes et des animaux ont prouvé qu'une race lors d'un métissage ne se maintient jamais dans son intégralité. Tant que des hommes possédant des caractéristiques raciales semblables ou très proches restent entre eux et se reproduisent à l'intérieur de leur propre entourage, leurs caractères particuliers réapparaissent plus ou moins unis et assemblés de la même façon. Cependant, lorsqu'un métissage a lieu avec d'autres types raciaux, la race ne se transmet pas comme une unité compacte mais chacun de ses caractères se transmet seul ou dans des assemblages séparés. C'est pourquoi chez les descendants n'apparaissent pas seulement des caractères purs ou métissés, il existe aussi chez chacun la possibilité de recevoir toutes les combinaisons possibles et imaginables des caractères héréditaires des parents.

Il n'existe plus de races pures, surtout en Europe. En Europe, les races dites « fondamentales » sont aujourd'hui si parfaitement imbriquées qu'on ne trouve nulle part un peuple de race pure. Cela est particulièrement vrai pour l'Allemagne qui, du fait de sa situation géographique au cœur du continent, semble avoir été créée pour servir de lieu de passage pour les diverses tribus et peuplades. À l'époque de la grande migration, des peuples des tribus nordiques ont quitté leur vieux pays d'origine par vagues successives et se sont dirigés vers le Sud, où le sang nordique a fusionné peu à peu avec le sang « racialement étranger » de la population autochtone. Des tribus slaves, déboulant de l'Est, ont pris possession des territoires à demi désertés et se répandirent dans le Nord jusqu'à l'Elbe et dans le Sud jusqu'au Regnitz. Jusqu'au milieu du XIe siècle, la forêt de Thuringe s'est appelée Slawenwald (la forêt slave), et l'on peut aujourd'hui encore reconnaître dans l'apparence de la population l'influence importante du sang slave. L'ancienne population de l'Allemagne s'est trouvée totalement « refondue » au cours de ces continuels mélanges des sangs. Les Allemands ne correspondent plus à la description que Tacite fit autrefois des Germains. Non seulement les caractéristiques physiques ont changé mais les dispositions mentales et spirituelles ont elles aussi subi de profondes modifications. Parmi les 60 millions d'habitants de l'Allemagne d'aujourd'hui il n'y a probablement pas une seule personne que l'on pourrait décrire comme étant de pure race nordique.

Et c'est bien la plus étrange illusion jamais entretenue par des hommes que de vouloir, à partir de ce mélange de sangs si bigarré, distiller à nouveau l'une des anciennes races des origines. En fait, il faut bien être un de ces doctrinaires racistes pour imaginer une chose pareille comme l'a si bien remarqué Brunhold Springer :

« Toute cette utopie de la nordification n'est pas un devoir mais un jeu de société pangermanique. » [11]

Ce sont les extrêmes qui s'attirent mutuellement, particulièrement lorsqu'il s'agit d'amour entre les sexes. L'homme blond se sentira toujours plus attiré par la brunette que par une femme de son propre type. C'est ce qui est étranger qui charme et séduit et fait bouillonner le sang dans les veines. Même l'institution des castes la plus stricte, en Inde, n'a pu préserver la pureté raciale. *L'homme nordique* de Günther et de ses disciples n'est qu'un fantasme. Croire en une race qui réunirait toutes les caractéristiques physiques de la beauté, et toutes les plus nobles qualités de l'âme et de l'esprit, c'est croire à un miracle. Ce n'est qu'un rêve qui ne correspond à rien ni dans le passé ni pour le futur.

Si la race nordique était réellement cette entité miraculeuse dont toute la culture humaine serait née, comment se fait-il que dans son pays d'origine elle ait été incapable de créer une culture de quelque importance ? Pourquoi

11. B. Springer, *Die Blutmischung als Grundgesetz des Lebens* (le Mélange des sangs comme loi fondamentale de la vie).

ses « facultés innées créatrices de culture » ne se sont-elles déployées que dans des zones reculées, et éloignées de leur terre natale ? Pourquoi y a-t-il eu un Sophocle, un Praxitèle, un Périclès, un Démosthène, un Alexandre, un Auguste et une centaine d'autres que les Woltmann, Günther, Hauser honorent comme représentants de la race nordique ? Le fait est que l'homme nordique n'a pu montrer ses célèbres aptitudes créatrices de culture que dans un autre environnement et en association avec des peuples étrangers. Car les « valeureuses expéditions des Vikings », décrites avec une telle flamboyance dans les livres sur la race, ne peuvent guère être considérées comme des activités culturelles. Au contraire, elles n'ont que trop souvent menacé la culture et en ont détruit de précieux éléments, comme les razzias des Goths, des Vandales, des Normands et autres tribus germaniques l'ont suffisamment montré.

Tous les idéologues racistes modernes pensent unanimement que « l'aptitude à construire un État » est la caractéristique la plus importante de l'homme nordique, qui le destine seul à devenir le chef et le guide des peuples et des nations. Si cela est vrai, comment se fait-il que l'homme nordique, précisément dans les pays nordiques, n'a créé aucun grand royaume, tel par exemple l'empire d'Alexandre, ou celui des Césars romains, ou encore celui de Gengis Khan ? Mais qu'il est toujours resté enfermé dans de petites communautés ? Cela paraît plutôt bizarre lorsque ces mêmes gens, qui savent raconter tellement de choses au sujet du génie que possède le blond nordique pour construire des États, déplorent dans la même foulée l'éternelle désunion des tribus germaniques, comme la manifestation la plus regrettable de leur tempérament, et mettent en garde avec insistance les Allemands d'aujourd'hui contre les funestes conséquences de cette mauvaise habitude de leurs prétendus ancêtres ? De telles particularités ne sont pas faciles à concilier avec l'aptitude à bâtir des empires et de grandes nations, ce qui soit dit en passant n'est pas un grand malheur. La proverbiale propension des tribus germaniques à se disperser s'accorde mal avec leur prétendue capacité de créateurs d'États. En fait, le blond nordique ne l'a acquise qu'à l'étranger lorsque les concepts de pouvoir émanant de l'Empire romain ont été pour lui une nouvelle révélation, en même temps qu'une fatalité, une malédiction.

Néanmoins, nous ne dénions pas à l'homme nordique toute capacité culturelle ou autre précieuse qualité. Nous n'avons pas du tout l'intention de tomber dans l'erreur inverse de celle des théoriciens racistes et, en toute modestie, nous nous garderons bien de cette incommensurable arrogance de ceux qui osent dénier aux autres races que la leur non seulement toute sensibilité culturelle, mais aussi toute notion d'honneur et de loyauté. Finalement, tout ce discours autour de « l'âme de la race » n'est qu'un jeu stérile avec des concepts imaginaires. La méthode consistant à ramener des groupes humains dans leur ensemble à une norme mentale et morale déterminée est un raisonnement monstrueux qui ne peut mener qu'à des conclusions erronées d'une très grande perversité. On ne conteste pas le fait que des hommes, qui se sont reproduits pendant des siècles sur un certain territoire, et sous l'influence du même environnement naturel et social, ont en commun certains caractères physiques et dispositions mentales. Chez les membres d'une même famille, cette ressemblance apparaît encore plus fortement que dans une tribu ou une peuplade ; et cependant quels étonnants contrastes de caractères ne trouvera-t-on pas si on étudie de plus près les dispositions intellectuelles et morales de chacun des individus appartenant à une même famille ! Et en général le prétendu « caractère collectif » d'un peuple, d'une nation ou d'une race correspond aux opinions et comportements personnels de certains individus qui ont été adoptés par d'autres et machinalement reproduits sans réflexion.

Que peut-on dire par exemple lorsque Günther, dans son livre *Rassenkunde des jüdischen Volkes*, raconte ce qui suit à ses lecteurs au sujet de la prétendue « race orientale » : « Cette race est sortie du désert et son attitude mentale la pousse à laisser des terres autrefois cultivées revenir à l'état de désert. » Ce ne sont là que vains discours sans aucun fondement car, premièrement, nous n'avons aucune base historique indiquant que cette race est réellement issue du désert et, deuxièmement, qui peut fournir la preuve que les membres de cette race sont instinctivement enclins à laisser des terres cultivées « redevenir un désert » ? Mais Günther avait besoin de cet argument pour convaincre ses lecteurs que les Juifs manquaient totalement de valeur. Alors que les Juifs en Palestine furent un peuple d'agriculteurs et que toute leur législation était adaptée à cet état de fait. Les Arabes ont transformé l'Espagne en un jardin dont la plus grande partie est retombée en friche après l'expulsion des Maures.

Parmi les adeptes des théories raciales, la peur du Juif s'est transformée en véritable panique. Certes, on reconnaît aussi dans ces milieux qu'une chose comme une *race juive* n'existe pas et que les Juifs, comme tous les

autres peuples, ne sont qu'un mélange d'éléments de toutes les races possibles. Les idéologues racistes modernes vont même jusqu'à affirmer qu'en plus d'un sang levantin, oriental, hamitique et mongol une petite goutte de sang nordique coule aussi dans les veines des Juifs, mais que néanmoins il semble qu'ils n'aient hérité que de ce qu'il y a de plus mauvais dans toutes ces races. Il n'y a pas un seul défaut qu'on n'ait attribué au Juif. C'est lui le véritable « inventeur du socialisme », et lui qui en même temps a installé le capitalisme dans le monde. Avec ses idées libérales, il a infecté tous les pays et il a affaibli tous les liens d'autorité, alors que sa religion est « une croyance en l'autorité la plus rigide », un culte du despotisme extrême.

Il a été à l'origine de la guerre et a provoqué la révolution. Il semble n'avoir en principe qu'un seul but : c'est de mener en secret les plus basses intrigues contre le noble homme nordique. Certes, on nous a assuré que le mélange des sangs détruisait les caractères originels de la race et modifiait l'évolution de ses qualités morales et intellectuelles. Comment se fait-il alors qu'un groupe humain aussi fortement métissé que les Juifs ait pu conserver pendant plus de deux mille ans sa philosophie religieuse, malgré les monstrueuses persécutions qu'il a dû subir à cause d'elle ? Ne doit-on pas en déduire qu'il y a dans l'évolution de l'histoire d'autres facteurs que les « caractères héréditaires de la race » ? Et comment se fait-il que les Juifs aient pu contaminer le monde entier avec « leur esprit moderne », si les idées des hommes ne sont que le produit des caractéristiques héréditaires inhérentes à leur sang ? Ne doit-on pas en conclure ou que les Juifs nous sont apparentés par le sang de façon bien plus proche que ne veulent l'admettre tous nos idéologues racistes, ou bien que les caractéristiques héréditaires de la race inhérentes au sang sont trop faibles pour résister aux idées étrangères ?

Mais les attaques des adeptes de la doctrine raciale moderne ne sont pas seulement dirigées contre les Juifs ; elles sont encore plus fortement dirigées contre une partie de leur propre peuple, contre les descendants de la prétendue « race alpine » que Günther a rebaptisée « race orientale ». Lorsque Günther, Hauser, Clauss et leurs associés viennent à parler des « Orientaux », ils sont carrément hargneux. Que la race se soit installée au cœur de l'Europe est d'après Günther un grand malheur car, avec son « sang impur », elle menace continuellement la sublime race nordique dont le métissage avec cette race « sans talent » et « sans créativité » ne conduit qu'à la ruine. L'Oriental est exactement le contraire de l'homme nordique. Si dans ce dernier « l'esprit de commandement » trouve sa meilleure expression, dans le premier ne vit que « l'âme acrimonieuse » du petit épicier inapte aux grandes expéditions guerrières. L'Oriental est le « pacifiste né », *l'homme de la masse*, d'où sa préférence pour la démocratie qui n'est que le désir de *rabaissier tout ce qui est plus grand que soi.* Il ne possède aucun trait héroïque et n'a aucune idée de la grandeur de la patrie et de la nation. Les Orientaux, ce sont « les hommes de Jean-Paul qui sont déjà bien assez nombreux ou beaucoup trop bien représentés en Allemagne ». Ils sont faits pour être des sujets. Ce ne sont pas des chefs. Seul l'homme nordique est fait pour commander, pour devenir un Führer (voyez Hitler et Goebbels), mais cela n'est pas tout :

> « Les relations sexuelles entre proches parents, entre frères et sœurs, entre parents et enfants, comme me l'ont assuré des médecins de campagne, ne sont pas totalement inhabituelles dans les régions peuplées d'Orientaux. L'esprit oriental, peut-être à cause de son origine, n'a pas de notion de l'inceste. » [12]

Otto Hauser dit des choses encore bien pires lorsqu'il parle de l'homme oriental dont il trace ce charmant portrait :

> « S'agissant d'argent, il est tout à fait vénal. Il vendrait son honneur sans hésiter s'il en avait ; c'est un démocrate né et un capitaliste… L'homme oriental est plus lascif que les races pures, ou les autres races métissées. Pour lui, des femmes et des hommes doivent danser nus sur la scène et si possible lutter corps à corps les uns contre les autres. Ses lectures préférées traitent de perversités diverses et il les pratique s'il peut se l'offrir. Il fait de la femme une esclave, et il devient son esclave. Il défend l'individualisme, entendant par là que chacun peut faire ce qu'il veut, violer des filles et de jeunes garçons, employer n'importe quel moyen dans la compétition sociale, intellectuelle ou politique ; et bien que saisir son adversaire par les parties génitales soit contraire aux règles sportives, lui qui en général est pour la libération de tous les désirs, il aime avant tout cette pratique lorsqu'il veut

12. L. F. Clauss, *Rasse und Seele.*

ramener à son niveau les génies qui ne lui plaisent pas, à lui l'homme dépourvu de génie, et abattre les adversaires politiques qu'il ne peut pas vaincre dans une lutte loyale. » [13]

Et, dans un autre passage de son ouvrage, Hauser raconte ceci à ses lecteurs :

« Dans sa sexualité, l'Oriental est vulgaire. On ne peut rester une demi-heure avec lui sans qu'il commence à raconter non seulement des anecdotes indécentes mais aussi ses propres expériences sexuelles, et il n'est pas impossible aussi qu'il raconte également celles de sa femme ; et les femmes entretiennent leurs interlocuteurs de leurs difficultés menstruelles. Sa progéniture couvre les murs de sexes et de phallus et donne des rendez-vous homosexuels dans les cabinets publics. »

On n'en croit pas ses yeux lorsqu'on lit pareilles choses. La première impression, c'est que l'on a affaire à un esprit malade. Cette concupiscence, ce plaisir à se vautrer continuellement dans la sexualité imaginaire d'un autre ne peut provenir que de penchants pervers et d'une imagination morbide étrangère à toute saine sensualité. Soyons clairs au sujet de ces accusations monstrueuses proférées devant le monde entier. Cet homme éclabousse de cette saleté toute une communauté d'êtres humains qui se comptent par millions dans son propre pays, et leur attribue de prétendus *traits de caractère* qui existent uniquement dans son imagination impure et malsaine. Cette sorte de « démonstration de la preuve » caractérise bien les méthodes employées par les idéologues racistes actuels ; elle est typique de la dégradation morale de ces hommes qui n'hésitent même pas à tirer parti des secrets des vespasiennes publiques pour dénigrer la *race ennemie* et donner libre cours à leurs immondes instincts. Et, depuis des années, d'innombrables livres, brochures et articles de journaux déversent ce poison dans le pays. Que l'on ne soit pas surpris si cette semence monstrueuse finit un jour par germer. Car ce qu'il y a d'absurde dans le mouvement nationaliste actuel en Allemagne, c'est qu'il s'appuie sur la doctrine raciste et que ses adhérents dans leur cécité ne voient pas qu'en agissant ainsi ils détruisent de leurs propres mains le rempart de la nation le plus puissant, le sentiment inné de solidarité partagé par ceux qui appartiennent à la même nation.

Si quelqu'un n'a pas honte de diffamer ainsi des hommes appartenant à sa propre nation, on peut imaginer comment son racisme fanatique peut s'exercer contre d'autres peuples que le sien. De la croyance imbécile en la supériorité, voulue par Dieu, de la race noble, naît logiquement la croyance en sa « mission historique ». La race devient une question de destin, le rêve d'un monde renouvelé par la volonté consciente de la race germanique. Et, parce que l'on ne peut pas supposer que tous les autres peuples voient la suite de l'histoire sous cet angle, la guerre est la seule solution. L'expérience nous a montré où cela mène. La croyance que « le monde recouvrera encore une fois la santé grâce à la germanité » (*am deutschen Wesen einmal noch die Welt genesen Werde*) fit naître, précisément dans les classes sociales qui avaient le plus d'influence sur l'évolution de l'Allemagne, la conviction que la « guerre allemande », cette guerre dont on parlait si souvent dans l'entourage de Chamberlain, était inévitable. Othmar Spann expliquait dans un ouvrage largement diffusé, et dans lequel la guerre était célébrée comme « accoucheuse de culture » :

« Nous devons souhaiter cette guerre justement pour prouver que son fardeau reposera sur nous seuls, nous seuls devons la mener jusqu'au bout avec toute la puissance dont la race des seigneurs germaniques a fait preuve à travers les siècles. » [14]

Cet état d'esprit fut artificiellement entretenu pendant des décennies et aboutit peu à peu à cette délirante conception fataliste qui ne veut considérer l'histoire que sous l'aspect de la race. Spann ne fut pas le seul à jouer avec la future guerre raciale. Au cours de la conférence du comité directeur de l'Alldeutschen Verband (Union pangermanique) du 30 décembre 1912, la guerre à venir fut la question la plus importante. On parla du « combat décisif entre l'ensemble des peuples slaves et le peuple germanique », comme ce fut le cas pour le baron von Stössel et d'autres participants ; et le docteur Reuter déclara que « notre premier devoir est d'informer le peuple sur les véritables raisons de la guerre qui vraisemblablement va arriver », et qui ne doit être considérée que « comme le combat des Slaves réunis contre le peuple germanique ». Lorsque, en avril 1913, le ministère fit

13. Otto Hauser, *Rasse und Kultur*, Braunschweig, 1924, p. 69.
14. Othmar Spann, *Zur Soziologie und Philosophie des Krieges* (Sociologie et philosophie de la guerre), 1913.

ses nouvelles propositions pour la défense, Bethmann Holweg justifia ses nouvelles exigences par le danger menaçant d'un conflit entre les Slaves et les Germains. Le regroupement des forces en présence au début de la guerre aurait dû prouver à tout individu doué de discernement qu'il ne s'agissait nullement d'une « guerre des races », et pourtant ceux qui ne voulurent voir dans cette effroyable catastrophe que l'inévitable affrontement des races ne manquèrent pas de se faire entendre. Même un historien aussi connu que Karl Lamprecht publia dans le *Berliner Tageblatt* (quotidien berlinois) du 23 août 1914 un article où il parlait du « combat de la germanité et des Slaves latins (catholiques) contre l'invasion de la barbarie orientale ».

> « Lamprecht découvrit alors que la Scandinavie, la Hollande, la Suisse et l'Amérique avaient été amenées par leur sensibilité raciste à prendre parti pour l'Allemagne, et déclara avec jubilation : « Que le sang parle ! »

L'illusion d'avoir l'Amérique pour alliée le conduisit même à annoncer « le vivant futur d'une race teutonne germanique » et, finalement, comme l'Angleterre n'entrait pas dans ce schéma, le grand historien précisa :

Si la théorie raciale peut occasionner une confusion aussi grave dans le cerveau d'un savant de renommée mondiale, peut-on s'étonner de la folle présomption d'un économiste tel que Sombart qui annonçait au même moment :

> « Tout comme l'aigle, l'oiseau allemand, plane haut au-dessus de tous les animaux de la terre, l'Allemand doit se sentir au-dessus de toute la populace qui l'entoure et qu'il aperçoit loin au-dessous de lui. » [15]

Nous n'affirmons pas que les Allemands sont seuls capables d'avoir des idées aussi délirantes. Toute croyance en une religion, une nation ou une race élue aboutit à de semblables monstruosités. Mais il faut reconnaître qu'en aucun autre pays en dehors de l'Allemagne la pensée raciste a été aussi largement acceptée et a produit une littérature aussi abondamment diffusée. Il semblerait presque que l'Allemagne de 1871 veuille rattraper ce que ses grands esprits d'avant la fondation de l'Empire avaient heureusement évité en raison de leur attitude humaniste.

Les adeptes de la doctrine raciste se trouvent dans l'enviable situation de pouvoir avancer les théories les plus extravagantes sans devoir se donner la peine de fournir des preuves tangibles. Parce qu'ils savent eux-mêmes que la plupart de leurs assertions ne pourraient se maintenir sur la base de leur valeur scientifique, ils font appel à l'infaillibilité de l'instinct racial, lequel, prétendent-ils, est bien plus clairvoyant que la recherche scientifique avec toutes ses laborieuses expériences. Si ce fameux instinct racial existait réellement, et surtout s'il était vérifiable, il s'entendrait bien avec la science puisque « la voix intérieure », ou « le sentiment intime de la race », dans toutes les questions difficiles apporterait la certitude, même lorsque la science serait en échec. Mais en ce cas les représentants les plus distingués de la doctrine raciale devraient pour le moins être d'accord sur ses points essentiels et, en particulier dans leurs conclusions, faire preuve d'une certaine unanimité. Et c'est bien là où rien ne va plus. Il n'y a guère de questions d'importance fondamentale sur lesquelles, dans le camp des idéologues racistes, on soit ne serait-ce qu'à moitié d'accord. Très souvent, les points de vue sont tellement divergents qu'un rapprochement ne peut être envisagé. En voici quelques exemples :

Dans son ouvrage *Rasse und Kultur*, Otto Hauser nous apprend que « les Grecs était un peuple de race strictement blonde qui, de lui-même, s'est élevé à un niveau de culture qui sera toujours admiré, qui servira toujours de modèle aussi longtemps que le sang nordique qui lui est apparenté coulera dans les veines d'un peuple, d'un être humain ». Woltmann, Günther et autres nous ont dit la même chose en d'autres termes, sans doute en raison de ce même « instinct nordique » qui flaire la présence de ce sang apparenté à travers les millénaires. Gobineau, le véritable fondateur de la doctrine raciale, ne trouvait rien de bon à dire des Grecs, qu'il dénigrait au contraire de toutes les manières, à cause de la haine invétérée qu'il avait pour la démocratie. Dans son livre de 1200 pages, *Histoire des Perses*, il célèbre la culture des Perses de façon exagérée et nous dépeint la Grèce comme un pays à demi barbare sans culture particulière digne d'être mentionnée. Gobineau va jusqu'à dénier aux Hellènes toute qualité morale et affirme qu'ils n'avaient aucun sens de l'honneur. De vrais Orientaux !

15. Werner Sombart, *Händler und Helder ; Patriotischen Besinnungen*, Munich, 1915, p. 143.

Pour Chamberlain, le christianisme est la haute expression de *l'esprit aryen* ; dans la foi chrétienne, il voyait se révéler

> « l'âme germanique dans toute sa profondeur et se séparer le plus nettement de toute conception religieuse sémitique. Car le judaïsme est la parfaite antithèse de la religion chrétienne ; toute synthèse philosophique entre l'esprit juif et l'esprit germanique, même dans le domaine de la religion, est impensable. D'un autre côté, Albrecht Wirth voit dans le christianisme un produit de l'esprit judéo-hellène qui s'est élaboré peu à peu lorsque les juifs méprisés, fuyant la misère du monde extérieur, se construisirent un "monde supérieur" ». [16]

Tandis qu'Eugène Dühring rejette complètement le christianisme, parce que par son influence il a judaïsé l'esprit aryen [17], Ludwig Neuner accuse les rois francs d'avoir dérobé à nos ancêtres et complètement détruit « les anciennes croyances qui étaient vraiment les leurs et émanaient d'une contemplation enfantine de la nature » et de leur avoir imposé un système religieux rigide de caractère nettement cosmopolite. Erich Mahlmeister, de son côté, nous explique dans son ouvrage *Für deutsche Geistesfreiheit* : « Le christianisme est de nature servile, non virile, directement opposé à la nature allemande », et sur la personne du Christ cet auteur porte ce jugement : « Les Allemands devraient se mettre à genoux devant le traître rejeté par son pays d'une race haïe par Dieu. »

Günther, Hauser, Clauss voient dans le protestantisme un mouvement spirituel de la race nordique, et Lapouge également y reconnaît « la tentative pour adapter le christianisme à la nature spécifique de la race aryenne ». Chamberlain est également un adversaire déterminé de l'Église catholique et fait maintes fois référence dans ses *Grundlagen* à l'origine juive de la papauté. Il situe celle-ci aux antipodes de l'esprit germanique, qui ne reconnaît aucune caste de prêtres, et émotionnellement se trouve tout à fait éloigné d'une hiérarchisation du monde. C'est pourquoi la Réforme est pour lui « la révolte de l'homme nordique » contre le césarisme sémitique de Rome, et l'un des plus hauts faits du germanisme en général. En revanche, Woltmann célèbre la papauté comme une réalisation glorieuse du germanisme et se donne toutes les peines du monde pour démontrer l'ascendance germanique de la plupart des papes. En particulier, il a été impressionné par « le descendant des Goths » Hildebrandt, qui accéda au Saint-Siège sous le nom de Grégoire VII et fut le véritable fondateur du pouvoir temporel de la papauté. Mais c'est ainsi qu'Otto Hauser explique cette confusion évidente de l'esprit :

> « La soif de pouvoir de l'homme nordique, son besoin d'agir de toutes ses forces veulent qu'il emploie n'importe quel moyen sans hésiter. On connaît l'attitude extraordinairement frivole de certains papes envers la papauté et le christianisme. Ainsi, à une époque, la papauté fut représentée par une série presque ininterrompue de Germains mais non comme un concept germanique et nordique. » [18]

Mais comment s'y reconnaître ? Quelle chose étrange est donc cette « âme de la race nordique » ? Elle passe par toutes les couleurs comme un caméléon. Elle est tour à tour papiste et antipapiste, catholique et protestante. En elle la voix du sang se dresse contre le règne d'une caste sacerdotale privilégiée et repousse l'idée d'une hiérarchie temporelle, et en même temps ses représentants font tous leurs efforts pour placer le monde sous le joug de la papauté, dont les structures sont dérivées du « despotisme oriental des Sémites » ; cependant, les choses deviennent encore plus intéressantes quand nous apprenons qu'Ignace de Loyola, le fondateur de l'ordre des jésuites, était un *descendant de la race germanique, blond aux yeux bleus*, comme l'affirme Woltmann et Hauser. Ici, comme dans le cas de Beethoven, il semble qu'on ait fait subir un mauvais sort à la nature ; que l'on s'imagine : Loyola, un Germain aux cheveux blonds et aux yeux bleus, lui, le héraut pugnace et le prédicateur reconnu de la Contre-Réforme ; et Martin Luther, *l'âme de la Réforme allemande*, un homme trapu aux cheveux sombres et aux yeux bruns, qui arbore si distinctement les caractéristiques extérieures de « l'Oriental » que même les Günther, Hauser, Woltmann ne peuvent les nier ! Que Gobineau, dans son ouvrage sur la race et ailleurs, chante les louanges de la main dispensatrice d'ordre de l'Église catholique et que, dans son *Ottar Jarl*, il

16. Albrecht Wirth, *Das Auf und Ab der Völker*, Leipzig, 1920, p. 2.

17. Eugène Dühring, *Die Judenfrage als Frage der Rassenschädlichkeit für Existens, Sine und Kultur der Völker*. Voir aussi *Sache, Leben und Feinde*.

18. Otto Hauser, *Die Germanen in Europa*, p. 112.

condamne absolument toute hérésie envers la Sainte Mère Église ne simplifie pas les choses. Et, comme si tout cela n'était pas suffisant, Hauser nous assure que la Réforme a été un « mouvement du sang » et « l'éviction de l'esprit métissé par le Nordique ». Et il dit cela après avoir brossé, quelques pages plus tôt, le portrait des hommes de l'époque de la Réforme :

> « Ce qui restait de l'Allemagne a atteint son niveau culturel et racial le plus bas en 1500. Alors, les Allemands sont généralement si laids que Dürer, ses précurseurs et ses contemporains, dans leurs peintures réalistes, ne représentent presque jamais de beaux visages nobles aux traits bien dessinés, mais que des visages d'une hideuse bestialité et, même dans leurs représentations des visages divins et des saints de l'histoire sainte, ils ne sont que très rarement à même de reproduire un humain ne serait-ce qu'à demi beau. »

Mais ces hommes, produit du « reflux racial », ont pourtant fait la Réforme ! Comment expliquer que ce « mouvement du sang » qui refuse « l'esprit de la race métissée » soit apparu justement à une époque où, d'après les propres déclarations de Hauser, « l'Allemagne avait atteint le niveau le plus bas de sa culture et de sa race » ?

Que l'on prenne n'importe quelle époque de l'histoire humaine et l'on se heurte partout aux mêmes contradictions. Il y a par exemple la Révolution française ; que chez les champions des idées racistes on ne trouve aucune marque de compréhension des causes politiques, économiques et sociales de ce grand bouleversement européen, cela va de soi. À l'instar des Tziganes qui lisent le destin d'un homme dans les lignes de sa main, les bricoleurs de la théorie raciste décèlent dans les portraits des personnages éminents de cette époque tumultueuse toute l'histoire de la Révolution, et ses causes « déterminées par la race ».

> « Nous savons qu'un homme doit forcément agir d'une manière qui corresponde à son apparence, et que cette loi peut se manifester dans l'expression la plus primitive comme dans la plus compliquée et la plus déconcertante, et qu'elle doit rester toujours et partout la même loi intemporelle et immuable. » [19]

Cette superbe déclaration, qui donne une réponse à des questions dont les scientifiques s'occupent depuis des dizaines d'années, comme si c'était la réponse la plus évidente du monde, est ahurissante. « Nous savons ! » Qui sait ? Comment savons-nous ? Qui a établi cette « loi » dont parle l'auteur ? Aucun homme ! Aucune science ! Il ne s'agit là que d'une hypothèse sans la moindre valeur. En fait, l'auteur essaie d'établir d'après les portraits de Louis XVI, de Mirabeau, de Mme Roland, de Robespierre, de Danton, de Marat, etc., la loi essentielle à laquelle obéit leur comportement, et de la déduire de leur degré de métissage racial. Malheureusement, à la base de ses déductions, il n'y a pas de loi mais une chimère qui n'est ni « intemporelle » ni « immuable ». Il peut y avoir des hommes dont le caractère est inscrit sur leur front, cependant il n'en existe pas beaucoup, car des Karl et Frantz Moor ne vivent que dans les romans, dans la vie on n'en rencontre pas souvent. Personne n'est en mesure de reconnaître les dispositions mentales et morales d'un homme à partir des traits extérieurs. Même les physionomistes les plus expérimentés pourraient difficilement dire d'après les traits de leur visage l'importance de la plupart des grands personnages historiques. Habituellement, leurs capacités ne nous apparaissent que lorsque nous savons à quels hommes nous avons affaire ; et il ne serait pas venu si vite à l'idée de notre auteur de porter un jugement sur des personnages tels que Mirabeau, Marat ou Danton, s'ils n'avaient pas encore joué leur rôle historique.

Gobineau ne voyait dans la Grande Révolution que la révolte de la *race bâtarde celto-romane* contre la classe dirigeante germanique de la noblesse française, et condamnait l'ensemble de ce mouvement grandiose avec l'acharnement du royaliste qui condamne par principe toute tentative de détruire l'ordre établi de droit divin. Pour lui, la Révolution était un *soulèvement d'esclaves*, celui des hommes de basse extraction qu'il méprisait de toute son âme, parce qu'ils représentaient les idées révolutionnaires et démocratiques modernes en Europe, où elles avaient porté un coup fatal à la race des seigneurs. Chamberlain jugeait la Révolution à partir du même point de vue car il voyait, comme Gobineau, dans la démocratie et le libéralisme, les ennemis mortels de l'esprit germanique. Par contre, Woltmann voyait dans la Révolution une manifestation de ce même esprit germanique et il essayait d'étayer son point de vue en s'efforçant de prouver que la majorité des têtes dirigeantes de la

19. A. Harrar, *Rasse-Menschen von Gestern und Morgen* (Hommes d'hier et de demain), Leipzig, p. 68.

Révolution étaient d'origine germanique. Si pour Gobineau la devise de la Révolution française, « Liberté, Égalité, Fraternité », n'était que l'expression d'une race métissée en pleine décomposition, Hauser nous apprend que « l'exigence de liberté, d'égalité et de fraternité est authentiquement protestante. Mais elle n'est valable que pour les groupes choisis, créés par le protestantisme lui-même, et seulement pour de tels groupes », et dans un autre passage de ce même ouvrage :

> « La Révolution à ses débuts est l'œuvre de Germains et de germanoïdes sur la base d'une idée germanique ; elle trouve un écho en tous ceux qui sont de race supérieure, mais elle se termine dans le sabbat des pulsions déchaînées de la masse des races inférieures, qui n'a utilisé la "lumière céleste" germanique que pour être plus bestiale que n'importe quel animal. » (*Die Germanen in Europa*, pp. 149-150.)

Maintenant, est-ce que cela signifie que l'origine germanique de la noblesse française dont nous informe Gobineau n'est qu'une fanfaronnade gratuite, ou bien avons-nous affaire ici à un combat d'extermination de Germains contre des Germains, à la faveur d'une sorte de suicide de la race ?

Que Marx et Lassalle aient été d'origine juive, pour des hommes de l'acabit de Philipp Stauff, Theodor Fritsch et leurs semblables, c'est la meilleure preuve que la doctrine socialiste s'inspire de l'esprit juif et est complètement étrangère à la sensibilité raciale de l'homme nordique. Que la grande majorité des fondateurs du socialisme n'aient pas été des Juifs, et que le mouvement socialiste ait pénétré aussi bien dans les pays romans et slaves n'a pour ces messieurs pas plus de signification que le fait que Marx et Lassalle, dans leur démarche intellectuelle, n'ont sûrement pas été influencés par l'idéologie judaïque mais profondément et durablement par la philosophie de Hegel. Quant à l'idée du socialisme elle-même, Woltmann nous expliquait qu'elle avait trouvé ses adhérents les meilleurs et les plus convaincus justement dans les « couches germaniques » de la population prolétarienne, car c'est dans les éléments germaniques, que, en raison de leur sang, le désir de liberté s'exprime le plus fortement. Gobineau cependant percevait dans le socialisme un signe typique du mongolisme, et la convoitise de l'esclave-né, d'où son mépris prononcé envers les travailleurs auxquels il déniait toute aspiration culturelle. Driesmann définissait les socialistes comme des « celto-mongols ». Chamberlain flairait partout dans le mouvement socialiste l'influence de l'idéologie judaïque qui, grâce à ce mouvement, cherche à détruire complètement l'esprit germanique dans le peuple allemand. Cependant Dühring expliquait brièvement et catégoriquement : « La social-démocratie est au fond un clan réactionnaire dont les velléités étatiques ne tendent pas à la liberté, ni à une bonne gestion, mais à la généralisation de l'asservissement et à l'exploitation par le travail forcé au service de l'État dans l'intérêt des dirigeants juifs et de leurs associés. » (*Sache, Leben und Feinde*). Et, afin que rien ne manque dans ce pot-pourri délirant, les *Rauhen Reiter* (les Rudes Cavaliers) du racisme déclarèrent la guerre sainte contre le marxisme enjuivé et affichèrent un prétendu national-socialisme qui est le plus sinistre amalgame de platitudes capitalistes et de slogans socialistes éculés qu'on ait jamais inventé. Et sous cette bannière et cette aimable devise « Allemagne réveille-toi ! Que le juif crève ! », ils firent leur entrée dans le IIIe Reich.

Mais la scène devient encore plus démente lorsque les champions de la théorie raciste entreprennent de soumettre les grandes personnalités historiques au « test du sang nordique ». Pourtant ce qui en résulte ne pourrait s'écrire sur un seul parchemin, fût-il en peau de vache, et même de la célèbre vache-nuage Audumla de la légende nordique. C'est d'abord Goethe, dont le portrait dans le livre de la race chancelle de façon inquiétante ; l'apparence du « plus Allemand des Allemands » ne correspondait que très peu à la représentation que l'on se fait de l'homme germanique ; il lui manquait avant tout « les yeux bleus ciel étincelants », la chevelure blonde et diverses autres choses qui composent en premier l'homme cent pour cent nordique. Sans faire attention à cela, Chamberlain le célèbre comme le génie le plus accompli de la race germanique et reconnaît dans le *Faust* de Goethe le produit le plus abouti de l'esprit germanique. L'opinion d'Albrecht Wirth, et sur ce point les anthropologues semblent être à peu près d'accord, est que Goethe était un *non-nordique*, et la plupart d'entre eux voient en lui un rejeton de la race « alpine » ; Lenz reconnaît en Goethe « un métis de levantin et de germanique ». Dühring met en doute l'origine aryenne de Goethe et croit découvrir en lui des tendances sémitiques. C'est Hans Hermann qui va le plus loin ; dans son essai *Das Sanatorium der Freien Liebe* (le Sanatorium de l'amour libre), il trace du plus grand poète allemand le portrait suivant :

> « Que l'on regarde Goethe : ses yeux bruns protubérants, ce nez au bout recourbé, ce buste long sur des jambes courtes, à qui il ne manque même pas une expression de légère mélancolie ; et nous avons devant nous le prototype d'un descendant d'Abraham. »

Lessing, dont le travail créateur a été d'une signification si profonde et si décisive pour le développement intellectuel de l'Allemagne, est loué par Driesmann comme l'incarnation vivante de l'esprit allemand. Dühring, au contraire, cherche à apporter la preuve que le poète de *Nathan* avait du sang juif dans les veines. Même les nez de Schiller et de Richard Wagner ont éveillé les soupçons de ces fouineurs racistes, et Schiller faisait encore bonne figure lorsque Adolph Bartels, le pape de la littérature de l'Allemagne hitlérienne actuelle, expliquait ce qu'il y avait de « non germanique » et « non allemand » dans l'œuvre de Schiller par un apport de sang celtique.

Pour Chamberlain, Napoléon Ier était l'incarnation vivante de toute la non-germanité. Mais Woltmann découvrit en lui un Germain aux cheveux blonds, et Hauser opine :

> « Si l'on voit en lui un "Corse", on l'assigne à un groupe où il est une exception ; dans la noblesse du nord de l'Italie cependant, à laquelle il appartient, on trouve tous les splendides condottieri de la Renaissance, et l'on reconnaît aussitôt qu'il en fait partie. » (*Rasse und Kultur*.)

Une simple remarque cependant : cette idée que Napoléon descend d'une lignée de condottieri ne fait que reprendre sans réflexion une allégation de Taine. Le fait est que, dans toute la famille de Bonaparte, que ce soit dans la lignée de Trévise ou dans celle de Florence, on ne trouvait pas un seul condottieri mais bien le saint Bonaventure. C'est pourquoi Mereschkovski remarqua à juste titre :

> « Pourquoi le sang des "conquérants" (condottieri) devrait se révéler avec plus de force dans les veines de Napoléon que le sang du saint qui s'y trouve réellement ? »

Mais assez de ce jeu sinistre, que l'on pourrait continuer indéfiniment sans en être plus avancé. Ce ne sont ni des raisons scientifiques ni la voix du sang qui ont inspiré leurs idées aux initiateurs de la pensée raciste, mais leur disposition d'esprit violemment asociale qui foule aux pieds tout sentiment de dignité humaine. À nul autre mieux qu'à eux s'appliquent les paroles de Goethe : « Nous ne comprendrons vraiment ce que pense quelqu'un dans un cas précis que si nous connaissons sa façon de sentir les choses. » Ce n'est pas la doctrine qui formait leurs sentiments, mais leur disposition d'esprit, leurs sentiments qui donnaient forme et contenu à leur doctrine ; mais cette manière de sentir et de penser prend racine au plus profond de toute réaction intellectuelle, politique et sociale : dans l'attitude du maître par rapport à l'esclave. Toutes les classes qui sont jusqu'à présent parvenues au pouvoir ont éprouvé le besoin de marquer leur autorité du sceau de l'immuabilité et de l'inéluctabilité, jusqu'à ce que peu à peu ces caractéristiques soient devenues une certitude pour les castes dirigeantes elles-mêmes. On se ressent soi-même comme un élu et l'on croit avoir découvert sur soi les caractères extérieurs de l'homme privilégié. Ainsi est apparue en Espagne la croyance au « sangre azul », le sang bleu de la noblesse, dont on parle pour la première fois dans les chroniques castillanes du Moyen Âge. On se réclame de la « race noble » qui est soi-disant appelée à régner sur tous les peuples de cette terre. Il s'agit toujours de ce vieux concept de pouvoir, cette fois sous le déguisement de la race. Ainsi, un des champions les plus renommés de la pensée raciste déclare avec une noble assurance :

> « Toute culture nordique est une culture de pouvoir. Tout talent nordique est une aptitude en matière de pouvoir, que ce soit dans le domaine intellectuel, celui du gouvernement, de l'art ou de la recherche. » [20]

Tous les champions de la doctrine raciale furent et sont toujours les associés et les défenseurs de la réaction politique et sociale, du principe du pouvoir sous sa forme la plus brutale. Gobineau était fermement ancré dans le camp de la contre-révolution, et il ne cachait pas qu'avec sa doctrine il voulait attaquer la « démocratie et son arme, la révolution ». Et les esclavagistes brésiliens et les Américains du sud des États-Unis se référaient à son ouvrage pour justifier l'esclavage des Noirs. Les *Fondements* de Chamberlain étaient une déclaration de guerre contre toutes les conquêtes du XIXe siècle en matière de libertés individuelles et d'égalité sociale. Il haïssait avec

20. L. F. Clauss, *Rasse und Seele*, p. 81.

une rage tenace tout ce qui était né de la Révolution et demeura jusqu'au bout le chef de bande de la réaction politique et sociale en Allemagne. De ce point de vue, les représentants modernes de la doctrine raciale ne se distinguent pas d'un cheveu de leurs prédécesseurs, si ce n'est qu'ils sont encore plus stupides, grossiers et brutaux, et pour cette raison encore plus dangereux en un temps où dans le peuple la spiritualité est paralysée, et la sensibilité a régressé du fait de la guerre et de ses monstrueuses séquelles. Des gens de l'acabit des Ammon, Günther, Hauser, Rosenberg, etc., sont dans toutes leurs ambitions des réactionnaires invétérés et impitoyables. Où cela mène-il ? Le IIIe Reich de Hitler, Göring et Goebbels nous forcent vite à l'apprendre. Lorsque Günther, dans son *Rassenkunde des deutschen Volkes*, nous parle d'un « classement des Allemands d'après leur sang », cette notion adhère parfaitement au concept d'un peuple d'esclaves, structuré selon une hiérarchie déterminée rappelant le système des castes aux Indes et en Égypte. On comprend pourquoi cette doctrine fut si bien comprise dans les rangs de la grande industrie. Voici ce que disait la *Deutsche Arbeitgeberzeitung*, le journal des employeurs, en parlant du livre de Günther :

> « Que devient le rêve de l'égalité des hommes après ne serait-ce qu'un regard sur ce livre ? Nous tenons l'étude de ce livre non seulement comme des plus intéressantes et instructives, mais nous croyons également qu'aucun homme politique ne peut parvenir à un jugement correct sans une investigation approfondie des problèmes qui y sont traités. »

Naturellement ! On ne peut pas trouver une meilleure justification pour l'esclavage industriel que nos potentats de l'industrie envisagent dans l'avenir.

La théorie raciale est apparue d'abord comme une *interprétation de l'histoire* mais, avec le temps, elle a acquis une signification politique et par la suite, en Allemagne, elle s'est transformée en une nouvelle idéologie réactionnaire recelant des dangers futurs que l'on ne peut ignorer. Celui qui ne croit voir dans les antagonismes politiques et sociaux que des phénomènes raciaux uniquement déterminés par le sang nie toute l'influence conciliatrice des idées et tout partage des sentiments éthiques ; et, chaque fois qu'une décision s'impose, il ne peut avoir recours qu'à la force brutale.

En fait, la théorie raciale n'est qu'un culte du pouvoir. La race devient le destin contre lequel rien ne peut lutter. Si bien que tout appel aux principes fondamentaux de l'humanité n'est qu'un vain discours qui ne peut aller contre les lois de la nature. Cette croyance aberrante est un danger permanent pour les relations pacifiques entre les peuples, et anéantit toute la sympathie entre les hommes d'un même peuple et ne peut logiquement aboutir qu'à la plus brutale des barbaries. Où cette voie nous entraîne, Ernst Mann nous le montre dans son ouvrage *Moral der Kraft* (Morale du pouvoir) où nous pouvons lire ceci :

> « Celui qui par suite de sa bravoure au combat pour le bien de la communauté a été gravement blessé ou a contracté une maladie, même lui n'a pas le droit de devenir, en tant qu'infirme ou malade, un fardeau pour ses semblables. S'il a été assez courageux pour risquer sa vie dans les combats, il doit aussi avoir le courage de mettre fin à ce qui lui reste d'une vie devenue inutile. Le suicide est le dernier acte héroïque à la disposition des infirmes et des débiles. »

Ainsi devrions-nous avoir le bonheur d'atteindre le niveau culturel des Papous. De telles idées conduisent à une totale sauvagerie et blessent la sensibilité humaine beaucoup plus gravement qu'on ne le pense. La pensée raciste est le leitmotiv d'une nouvelle barbarie qui met en danger toutes les valeurs intellectuelles et spirituelles et menace de faire étouffer la voix de l'esprit par la « voix du sang ». Ainsi la croyance en la race devient-elle le droit du plus fort sur la personne humaine, le vil mépris de toute justice sociale. Comme tous les autres fatalismes, le fatalisme racial est une abdication de l'esprit, l'obligation pour l'homme à n'être plus que le simple réceptacle du sang de la race. Appliquée au concept de nation, la théorie raciale prouve que cette dernière n'est pas une communauté d'hommes de même origine, comme on l'a si souvent affirmé ; et en décomposant la nation en ses divers éléments elle détruit le fondement de son existence. Lorsque, en dépit de cela, ses adeptes aujourd'hui prétendent si bruyamment représenter les intérêts nationaux, on ne peut que leur opposer les paroles de Grillparzer :

> « Le cours de la nouvelle éducation va de l'humanité à la bestialité en passant par la nationalité. »

XIX. Unité politique et développement culturel

Le concept de culture. La culture, échelle des valeurs éthiques chez Kant, Herder et autres philosophes. Culture et civilisation. La culture, réaction consciente face aux événements naturels. Peuples naturels et peuples cultivés. La culture en lutte contre le despotisme et la soif de pouvoir. La solidarité : le plus important facteur de culture. Le rapport des divers groupes humains à l'événement culturel général. Les influences étrangères et l'enrichissement de la culture. Nation et sphère culturelle. La victoire de la culture sur l'assujettissement politique. Adaptation culturelle et assimilation par l'État.

Avant d'étudier de plus près les relations existant entre l'État-nation et le fait culturel en général, il est nécessaire de définir avec la plus grande précision possible le concept de culture pour éviter toute confusion. Le mot « culture », dont l'usage est encore assez récent, n'implique en aucune manière une notion clairement définie, comme la fréquence de son emploi pourrait le faire supposer. Ainsi parle-t-on d'une culture du sol, d'une culture physique, intellectuelle et spirituelle, de la culture d'une race ou d'une nation, d'un homme qui a de la culture, et d'autres choses semblables et, par là, on entend dans chaque cas quelque chose de différent. Il n'y a pas encore longtemps que l'on donnait au concept de culture un sens presque uniquement éthique. On parlait de la *moralité* des peuples comme on parle aujourd'hui de leur culture. En fait, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, et après, on avait l'habitude d'employer le concept d'humanité, qui est un concept purement moral, dans le même sens qu'aujourd'hui le mot culture, sans que l'on puisse dire si cette définition était plus mauvaise ou moins claire. Montesquieu, Voltaire, Lessing, Herder et bien d'autres ne concevaient la culture que sous l'angle de la morale. Herder dans ses *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité) avait posé comme principe que la culture d'un peuple était d'autant plus élevée que s'exprimait en lui l'esprit de l'humanité. Du reste, aujourd'hui encore, pour beaucoup, le sentiment éthique représente le contenu de la culture. Ainsi, Vera Strasser, dans un ouvrage très remarqué, déclare que « le progrès de la culture consiste en ce que chaque individu réprime la bestialité et fait progresser la spiritualité », d'où il ressort clairement d'après les contraires choisis que le spirituel est principalement considéré comme un concept moral.[1]

Kant, lui aussi, considère la morale comme la caractéristique essentielle de la culture. En partant du point de vue que l'homme est un être en qui le penchant pour le quant-à-soi et la sociabilité vont de pair, il croyait reconnaître dans le conflit de ces deux dispositions « le grand instrument de la culture » et la véritable origine du sentiment éthique chez l'homme. De ce fait, l'homme était capable de surmonter sa brutalité naturelle et de s'élever sur les marches de la culture qui, selon la propre expression de Kant, est faite de « la valeur sociale de l'homme ». La culture lui paraissait être la finalité de la nature, qui en l'homme parvenait à prendre conscience d'elle-même. D'après la conception de Kant, la culture elle-même contient bien des obstacles qui paraissent gêner la libre croissance de l'humanité mais qui en réalité servent ce but final. En ce sens, il croyait voir dans chaque forme d'expression de la culture une indication sur la voie vers le grand but que l'humanité s'efforçait d'atteindre.

Par la suite, on a essayé de faire une distinction entre *culture* et *civilisation*. Par civilisation, on devait comprendre uniquement la maîtrise de la nature extérieure par l'homme, tandis que la culture représentait l'intellectualisation et le raffinement spirituel de l'existence physique. C'est ainsi que l'on avait établi une séparation entre les manifestations de la vie sociale : l'art, la littérature, la musique, la religion, la philosophie et la science appartenant à des domaines séparés à l'intérieur de la culture, tandis que la technique, l'industrie et l'économie, l'organisation politique, étaient rassemblés sous le concept de civilisation. D'autres voulaient que la science soit reconnue comme une manifestation de la civilisation car ses applications pratiques influençaient

1. Vera Strasser, *Psychologie der Zusammenhänge und Begebenheiten*, Berlin, 1921.

et transformaient en permanence l'évolution matérielle de la vie humaine. Toutes ces tentatives ont chacune leurs avantages mais aussi leurs insuffisances, car il n'est pas si simple d'établir ici des limites précises, même si l'on reconnaît pleinement qu'il ne s'agit que d'un essai de classification qui devrait nous faciliter l'étude des phénomènes réels.

Le mot latin *cultura*, qui est presque tombé en désuétude, ne s'appliquait à l'origine qu'à l'agriculture, à l'élevage du bétail et autres activités similaires et représentait une intervention volontaire de l'homme dans le devenir de la nature : il signifiait à peu près « soins » et « entretien ». Une telle intervention n'implique aucune contradiction ; on peut aussi la concevoir comme une maîtrise particulière des phénomènes accompagnant la longue succession des événements naturels. Ce fut vraisemblablement le mode de pensée théologico-chrétien qui conduisit à inventer une opposition artificielle entre la nature et la culture, en plaçant l'homme au-dessus de la nature et en lui faisant croire qu'elle avait été seulement créée pour lui.

Lorsqu'on décide de placer sous le terme de culture uniquement l'intervention consciente de l'homme dans le règne aveugle des forces naturelles, avec la possibilité de faire une distinction entre une forme plus ou moins élevée des processus culturels, on parvient à une classification qui laisse peu de place aux erreurs d'interprétation. Ainsi comprise, la culture est la résistance constante de l'homme au déroulement des phénomènes naturels. C'est à cette seule résistance qu'il doit la préservation de son espèce. D'innombrables espèces qui avaient autrefois peuplé la terre ont péri autour de la première période glaciaire parce que la nature leur avait retiré leur nourriture habituelle et leurs anciennes conditions de vie ; mais l'homme lutta contre ce changement de ses conditions d'existence et trouva le moyen d'échapper à ses effets destructeurs. En ce sens, tout son développement et son expansion sur la terre ont été une lutte permanente contre les conditions naturelles de son environnement, qu'il a essayé de transformer à son avantage. Il s'est fabriqué des ustensiles, des armes, des outils ; il a appris à maîtriser le feu et s'est adapté avec une vêture et un habitat appropriés aux circonstances naturelles dans lesquelles il était obligé de vivre. Ainsi, pour ainsi dire, il se créa son propre climat, ce qui lui permit de transformer sa résidence et d'affronter les conditions naturelles de son existence. Comprise de cette manière, l'apparition de l'homme est le début de toute culture et la vie humaine en est le contenu. Ludwig Stein a présenté d'une façon très claire le contraste existant entre nature et culture :

> « La régularité sans faille dans le déroulement des événements qui a lieu sans but défini et sans la participation humaine, nous la nommons "nature". Tout ce qui a été obtenu par le travail et par l'effort, tout ce qui a été élaboré et accompli par le genre humain, nous le nommons "culture". Tout ce qui pousse du sol sans avoir recours à la puissance du travail humain est un produit naturel. Mais tout ce qui se structure et prend forme par l'intervention du travail humain est un artefact ou produit de la "culture". En poursuivant un but défini, et en développant un système d'adaptation de ce but à ses moyens, les forces du travail humain corrigent l'activité créatrice inconsciente et sans finalité de la nature. Au moyen des outils que l'homme, en tant qu'être imitatif, crée en reproduisant approximativement ses propres organes, et avec l'aide des institutions et des instruments qu'il a inventés pour s'épargner du travail, l'homme accélère le cours indolent et monotone des processus naturels et les met au service de ses propres buts. C'est pourquoi l'état naturel signifie : *domination de l'homme par son environnement* ; l'essence de l'état culturel est au contraire : *domination de l'homme sur son environnement* ».[2]

Cette définition des concepts est simple et claire. En outre, elle possède l'avantage de présenter uniquement la relation entre nature et culture sans établir expressément une opposition entre les deux. Cela est important ; car si l'on pense que l'homme lui aussi n'est qu'une partie de la nature, l'une de ses créatures qui ne se situe ni au-dessus ni en dehors d'elle, alors son travail ne tombe pas non plus en dehors du cadre général de la nature, qu'on lui donne le nom de culture, de civilisation ou d'autre chose encore. En ce sens, la culture n'est qu'une manifestation particulière qui a commencé avec l'apparition de l'homme sur la terre. Son histoire est l'histoire de la culture dans ses divers degrés et, cependant, il appartient comme les autres êtres au même « tout universel » que nous nommons nature. C'est la culture qui lui indique sa place dans le grand domaine de la nature, qui est

2. Ludwig Stein, *Die Anfänge der menschlichen Kultur* (les Débuts de la culture humaine), Leipzig, 1906.

aussi sa mère. Bien sûr, on peut toujours parler d'une domination relative de l'homme sur la nature, car même la culture la plus avancée n'a pas été jusqu'à maintenant en mesure de maîtriser complètement la nature. Un raz de marée suffit pour détruire les digues artificielles construites par les hommes pour inonder ses champs, et faire sombrer au fond de la mer ses bateaux ingénieusement construits. Un tremblement de terre détruit en quelques minutes le résultat péniblement acquis d'une centaine d'années d'activité créatrice. Le progrès de la culture n'est qu'une maîtrise graduelle de la nature par l'homme qui, à mesure qu'elle se développe, est de mieux en mieux planifiée et sûre de ses objectifs sans jamais devenir absolue.

Ainsi disparaissent les limites artificielles que l'on a tracées entre les prétendus « peuples de nature » et « peuples de culture ». Une telle distinction ne correspond pas aux faits réels car il n'existe aucune tribu ni aucun peuple totalement dépourvus de culture. Friedrich Ratzel, le véritable fondateur de la théorie anthropo-géographique de l'histoire, remarquait dans sa *Völker-kunde* qu'entre les peuples « naturels » et les peuples « cultivés » il n'existait pas de différences essentielles, mais seulement une différence dans le degré de leur culture, si bien qu'en réalité on ne pouvait parler que de peuples dont la culture était « plus pauvre » ou « plus riche ».

Les différentes formes de la vie culturelle ont par elles-mêmes donné lieu à certaines distinctions et, même s'il est presque impossible de tracer des limites entre les divers domaines d'activité de la culture humaine, nous ne pouvons pas nous en passer, car notre cerveau est ainsi fait que nous ne pouvons pas avancer sans les béquilles des concepts. Ainsi, ce fut la présentation de l'histoire purement politique des différents États, dont le contenu s'est presque exclusivement limité à l'énumération des dynasties, au décompte et à la description des guerres et des conquêtes, et à une explication des divers systèmes de gouvernement, qui donna indubitablement la première impulsion à une interprétation culturelle plus approfondie de l'histoire. On s'aperçut que cette interprétation unilatérale n'épuisait pas l'abondance illimitée des événements culturels, mais qu'au contraire elle en déployait les aspects les plus stériles, de manière abusive. Car, tout comme les forces de la nature ne servent pas toutes les objectifs de l'homme et ne lui sont pas utiles, tout ce que produit l'environnement social qu'il a créé n'entraîne pas pour lui un degré de développement supérieur ; et une grande partie agit même comme un dangereux obstacle à ce développement.

Même l'esclavage et le despotisme sont des manifestations de l'évolution culturelle générale car eux aussi représentent une intervention consciente dans le cours des choses. Mais, en dernière analyse, ils ne sont que des défauts de la culture sociale dont les funestes effets se révèlent de plus en plus clairement à la conscience de l'homme au cours de son histoire. La longue série de révolutions et les soulèvements innombrables contre les anciens et les nouveaux systèmes de gouvernement en est un témoignage. Comme l'homme s'efforce continuellement d'adapter son environnement à sa propre nature, son développement personnel l'oblige aussi, dans une mesure toujours plus large, à éliminer les tares de son environnement social afin de favoriser le développement intellectuel de son espèce et la faire avancer dans un accomplissement d'elle-même toujours plus élevé. La culture réside essentiellement dans le fait que l'homme ne se soumet pas aveuglément aux caprices sauvages de la nature mais lutte pour se forger un destin singulier à sa mesure ; ainsi en viendra-t-il à briser les chaînes qu'il s'est lui-même forgées lorsque l'ignorance et la superstition troublaient sa vision. Plus son esprit s'engagera profondément dans les voies enchevêtrées de son évolution sociale, plus il essaiera d'agir consciemment et fermement sur le cours de cette évolution et de mettre tous les événements sociaux au service des finalités les plus élevées de sa culture. Ainsi avançons-nous, entraînés par un désir intérieur et aiguillonnés par les circonstances sociales dans lesquelles nous vivons, vers une culture qui ne connaîtra aucune forme d'exploitation ni d'esclavage. Et cette culture à venir aura des effets d'autant plus bénéfiques que ses représentants se reconnaîtront plus clairement dans la liberté personnelle de l'individu, et dans l'union de tous grâce aux liens de solidarité créés par un sentiment de justice, ressort essentiel de leur activité sociale. La liberté, non au sens abstrait que lui donne Hegel, mais comme la garantie concrète offrant à chaque membre de la société la possibilité de développer pleinement toutes les énergies, les talents et aptitudes que lui a donnés la nature, sans être entravés par la contrainte de décrets autoritaires ou les effets inévitables d'une idéologie de la force brutale. Liberté de la personne, fondée sur la justice économique et sociale. C'est uniquement ainsi que la possibilité sera offerte à l'homme de prendre pleinement conscience de sa responsabilité personnelle, qui est la base de toute

liberté, et de développer le sentiment vital de solidarité avec ses semblables, assez profondément pour que ses besoins et ses désirs individuels jaillissent de toute la profondeur de son sentiment social.

Tout comme dans la nature, la lutte sauvage pour l'existence, griffes et crocs en avant, n'est pas la seule façon de maintenir la vie ; tout comme, à côté de cette brutalité, il existe un autre mode de lutte pour la vie plus efficace, qui trouve son expression dans le rapprochement des espèces les plus faibles et leurs pratiques d'aide mutuelle, la culture est composée de diverses formes d'activité mettant en valeur les traits les plus primitifs de l'homme ainsi que ses traits les plus raffinés. Et tout comme dans la nature, cette seconde forme de lutte est de beaucoup plus favorable à la conservation de l'individu et de l'espèce que la guerre des soi-disant forts contre les faibles, une réalité suffisamment démontrée par l'étonnante régression de ces espèces qui n'ont aucune vie sociale et qui, dans la lutte contre l'environnement, doivent uniquement compter avec leur supériorité physique [3], dans la vie sociale de l'individu les formes les plus élevées du développement intellectuel et moral l'emportent sur la domination brutale des institutions politiques qui jusqu'à maintenant n'ont fait que paralyser les progrès culturels.

Si la culture n'est pas autre chose qu'une victoire sur les processus primitifs de la nature et sur les appétits de pouvoir politiques au sein de la société, qui pèsent sur la vie de l'homme et soumettent ses activités créatrices à la contrainte extérieure de structures rigides, elle est donc dans son essence partout la même malgré le nombre toujours croissant et l'infinie variété de ses formes d'expression particulières. C'est pourquoi la prétendue existence de cultures purement nationales, dont chacune constitue un tout refermé sur lui-même, portant en soi ses règles originelles, cette existence n'est qu'une chimère qui n'a rien à voir avec la réalité. Ce qu'il y a d'universel à la base de toutes les cultures est infiniment plus important que ce qui les différencie dans leurs formes extérieures, qui pour la plupart sont déterminées par l'environnement. Car la culture naît de la même urgence des besoins et des désirs, et tend avec une profonde logique vers les mêmes buts. Partout elle commence d'abord comme une force civilisatrice construisant des barrières pour limiter le règne brutal et sauvage de la nature. De cela naît spontanément par la suite l'aspiration à une vie individuelle et sociale mieux organisée, et d'un niveau spirituel plus élevé, profondément enracinée dans la sociabilité de l'homme, et que l'on doit considérer comme le ressort de tout progrès culturel. Si nous voulons nous représenter plus clairement les relations et les connexions essentielles des différents groupes humains avec ce que nous nommons culture, nous pouvons utiliser la comparaison suivante :

Dehors, l'océan s'étend dans son ampleur infinie, enlace les continents dans son étreinte liquide, le soleil embrasse et réchauffe les mers lointaines, et l'eau qui s'évapore monte lentement vers le ciel dans une attirance éternelle. Des nuages se forment au firmament et s'en vont vers la terre, chassés par le vent jusqu'à ce que leur plénitude gravide arrive à délivrance et que des pluies fertiles tombent sur la terre ; en des millions de lieux, les gouttes se rassemblent dans le giron de la terre, mère de toute vie, et rejaillissent à la surface dans le murmure de sources innombrables. Des ruisseaux se forment et creusent la terre dans toutes les directions ; et ils s'unissent pour devenir une rivière et puis un fleuve, et le fleuve roule à nouveau ses flots dans cette même mer à laquelle il doit son existence.

Depuis des temps infinis, ce cycle s'accomplit avec la même irrésistible certitude, inéluctable comme toute vie sur cette terre, et continuera à s'accomplir aussi longtemps que les conditions cosmiques de notre planète demeureront inchangées.

Il n'en est pas autrement de l'œuvre culturelle des peuples, de chaque activité créatrice de l'individu. Ce qu'en général nous plaçons sous le terme de culture n'est au fond qu'une grande unité englobant toutes les occurrences entraînées dans une transformation ininterrompue et sans repos. C'est partout et toujours la même pulsion créatrice, avide d'action ; seule son expression diffère et s'adapte à son environnement particulier. Tout comme chaque source, chaque ruisseau, chaque rivière sont unis au fond de la mer et renouvellent ce lien à chaque marée, chaque cycle culturel n'est qu'une partie de la même unité universelle où il puise ses forces les plus profondes et les plus originales, et au sein de laquelle son œuvre créatrice singulière finit toujours par se retrouver. Toutes les innombrables formes de cultures, qui au cours des millénaires se sont succédé ou côtoyées,

3. Pierre Kropotkine, *l'Entraide, un facteur d'évolution.*

sont semblables aux ruisseaux et aux rivières ; elles prennent toutes racine dans le même terreau originel au plus profond duquel elles sont unies, comme toutes les eaux le sont dans la mer.

Tous les renouveaux culturels et tous les contacts sociaux féconds se produisent toujours lorsque entre des peuples et des races d'origines différentes se forment des relations plus étroites ; chaque culture nouvelle commence dans cette confluence de peuples différents et en reçoit sa forme particulière. Cela est tout à fait naturel, car ce n'est qu'avec des influences extérieures que peuvent naître de nouveaux besoins, de nouveaux savoirs, qui sans cesse luttent pour s'exprimer et prendre forme dans tous les domaines de l'activité culturelle. Vouloir maintenir la « pureté de la culture » en éliminant systématiquement toutes les influences étrangères, une notion qui est défendue aujourd'hui avec beaucoup de zèle par les ultranationalistes et les adeptes de la doctrine raciste, est aussi peu naturel que stérile, et montre seulement que ces partisans fanatiques de l'autarcie culturelle n'ont pas compris le sens profond du processus culturel. Des idées aussi absurdes ont aussi peu de sens que de dire à un homme qu'il ne pourra atteindre le plus haut degré de sa virilité qu'en excluant la femme de la sphère de son existence. Dans les deux cas, le résultat serait le même.

Une vie nouvelle ne peut provenir que de l'union de l'homme et de la femme ; de même une culture ne peut apparaître ou redevenir féconde que par l'introduction d'un sang neuf, d'une sève nouvelle dans les veines de ses représentants. Tout comme l'enfant naît de l'accouplement, les nouvelles formes de culture naissent de la fécondation mutuelle de peuples différents, de leur compréhension et de leur sympathie pour des activités et des savoirs étrangers. Il faut avoir un esprit particulièrement retors pour rêver de retirer un pays tout entier de la sphère culturelle élargie à laquelle il appartient, spécialement aujourd'hui où plus que jamais les peuples sont enclins à se compléter réciproquement dans leurs aspirations culturelles.

Et même si une telle possibilité existait un tel peuple ne verrait pas sa culture atteindre un niveau plus élevé, comme les partisans de l'autarcie culturelle veulent si curieusement nous en persuader. Toutes les expériences indiquent au contraire qu'une telle consanguinité conduirait immanquablement à un dépérissement généralisé et à une lente disparition de sa culture.

Et, dans ces circonstances, les peuples ne s'en trouvent pas mieux que les personnes. Qu'il serait à plaindre l'homme qui pour son développement culturel dépendrait entièrement des créations de son propre peuple ! Sans compter que cela est impossible car, même avec la plus grande compétence, personne n'est en mesure de discerner, parmi les biens culturels d'un peuple, ceux qu'il a acquis en toute indépendance et ceux qu'il a hérités sous une forme ou sous une autre d'un autre peuple.

La véritable culture d'un homme augmente lorsqu'il développe son aptitude à s'approprier les acquis des autres peuples afin d'en enrichir son esprit. Plus il lui est facile de le faire, plus sa culture mentale s'en trouve favorisée, et plus son droit est grand au titre d'« homme de culture ». Il s'imprègne de la douce sagesse de Lao-tseu et se réjouit de la beauté des poèmes védiques. Les merveilles des *Mille et une nuits* se révèlent à son esprit, et dans un profond ravissement il absorbe les préceptes d'Omar Khayyâm, l'amateur de bon vin, ou encore les strophes majestueuses de Firdûsî. Son âme trouve son assise dans la profondeur du *Livre de Job*, et vibre au rythme de l'*Iliade*. Il rit avec Aristophane, pleure avec Sophocle ; il lit avec délice les caprices de *l'Âne doré* d'Apulée et écoute avec intérêt Pétrone décrivant les mœurs de la Rome décadente. Avec maître Rabelais il parcourt les salles artistiquement décorées de l'heureuse abbaye de Thélème, et avec Villon sa marche l'amène à passer devant le gibet de Montfaucon. Il tente de sonder l'âme de Hamlet et se réjouit des exploits de Don Quichotte. Il éprouve toutes les frayeurs de *l'Enfer* de Dante et pleure *le Paradis perdu* de Milton. En un mot, il est partout chez lui et il en apprécie d'autant mieux le charme de sa propre patrie. Il examine d'un œil impartial les biens culturels de tous les peuples et perçoit toujours plus clairement la grande unité de tous les processus mentaux. Et, ces biens culturels, personne ne peut les lui enlever. Ils se situent au-delà de la juridiction des gouvernements et échappent à la volonté des puissants de ce monde. Le législateur peut fermer les portes de son pays à un étranger mais il ne peut l'empêcher de revendiquer sa part du trésor du peuple, de sa culture intellectuelle, tout aussi naturellement que les natifs de ce pays.

C'est sur ce point que la prépondérance de la culture sur la délimitation politique des territoires nationaux se révèle le plus clairement. La culture desserre les entraves dans lesquelles l'esprit théologique de la politique a enfermé les peuples. En ce sens, elle est de nature profondément révolutionnaire. Nous nous plongeons dans de profondes méditations sur le caractère éphémère de toute existence, et nous constatons que tous les grands

empires qui ont joué un rôle d'importance mondiale ont été irrévocablement condamnés au déclin aussitôt qu'ils eurent atteint leur « plus haut niveau de culture ». De nombreux historiens réputés pensent qu'il s'agit là des effets inévitables d'une loi à laquelle tous les événements historiques sont soumis. Cependant, le seul fait que le déclin ou la chute d'un empire n'est nullement synonyme du déclin d'une culture nous indique dans quelle direction nous devons chercher les véritables causes de la déchéance. Une puissance politique peut disparaître sans laisser derrière elle aucune trace de son existence passée ; avec une culture, il en va tout autrement. Dans un pays, elle peut elle aussi s'épuiser, lorsqu'elle est pour une raison quelconque dérangée dans sa croissance naturelle ; mais en ce cas elle cherche de nouvelles possibilités de développement en dehors de sa première zone d'influence ; elle s'empare peu à peu d'autres territoires où elle féconde des germes culturels qui dans une certaine mesure n'attendaient que cela. Ainsi apparaissent de nouvelles formes d'événements culturels, qui sans doute diffèrent des anciennes mais dont elles ne portent pas moins en elles la force créatrice. Les conquérants macédoniens et romains purent bien mettre fin aux petites cités-républiques grecques, cependant ils ne purent empêcher la culture grecque de se transplanter à l'intérieur de l'Asie, de refleurir en Égypte et de féconder l'esprit de Rome elle-même.

C'est aussi pour cette raison que les peuples de moindre culture ne peuvent jamais soumettre complètement les peuples d'une culture d'un niveau plus élevé que la leur, même si militairement ils leur sont largement supérieurs. Un assujettissement complet n'est possible qu'en ce qui concerne de très petites peuplades, qui par suite de leur faiblesse numérique peuvent être facilement soumises. Mais s'agissant d'un peuple soudé au cours des siècles par une culture commune c'est impensable. Les Mongols purent militairement venir à bout des Chinois ; ils furent même en mesure d'élever un homme de leur origine au rang de monarque de l'Empire céleste, mais ils n'eurent pas la plus petite influence sur la véritable organisation de la vie économique et culturelle du peuple chinois dont le caractère particulier fut à peine modifié par l'invasion : au contraire, la culture primitive des conquérants mongols ne put résister à la culture bien plus ancienne et raffinée des Chinois, et elle fut si complètement absorbée par cette dernière qu'il n'en resta pas même une trace. Deux siècles furent suffisants pour transformer les envahisseurs en Chinois ; la culture supérieure des *vaincus* se montra plus forte et agissante que la force militaire brutale des *vainqueurs*.

Que de fois la péninsule apennine, l'actuelle Italie, fut prise d'assaut et submergée par des peuplades étrangères ! Depuis l'époque des grandes migrations, et même depuis plus longtemps encore, jusqu'à l'invasion des Français sous Charles VIII et François Ier, elle fut constamment l'objet d'agression de la part d'innombrables tribus et peuplades que l'antique nostalgie et surtout la perspective de riches butins entraînèrent vers le Sud. Cimbres et Teutons, Lombards et Goths, Huns et Vandales et des douzaines d'autres tribus se précipitèrent en hordes sauvages dans les riches contrées de la péninsule dont les habitants eurent beaucoup à souffrir de ces continuelles attaques. Cependant, même les plus barbares et les plus puissants de ces conquérants ne purent résister à la culture de ce pays supérieure à la leur. Même si, au début, ils lui étaient franchement hostiles et ne la considéraient qu'avec dédain.[4] Jusqu'à ce que peu à peu elle s'emparât d'eux, et leur imposât d'autres manières de vivre. En fait leur robustesse native ne fit que vivifier cette ancienne culture en lui apportant quelques éléments culturels et du sang nouveaux.

Maints exemples semblables se retrouvent dans l'histoire. Ils nous prouvent encore et toujours l'infinie supériorité des devenirs culturels sur le gâchis lamentable des ambitions et soifs de pouvoir politiques. Toutes les tentatives d'États vainqueurs pour annexer et assimiler les populations des territoires nouvellement conquis, par des moyens brutaux tels que l'interdiction de la langue maternelle, la suppression des institutions traditionnelles, etc., non seulement ne réussissent pas, mais dans la plupart des cas ont un effet contraire à celui recherché par les conquérants. L'Angleterre n'a jamais pu s'attirer les bons sentiments des Irlandais ; ses méthodes violentes n'ont fait que creuser davantage le fossé qui sépare les deux peuples et augmenter la haine des Irlandais à l'encontre des Anglais. Les tentatives du gouvernement prussien pour *germaniser* les Polonais n'ont fait que leur rendre la vie plus difficile et amère, mais elles n'ont pas pu changer leur état d'esprit et les rendre plus

4. Ainsi Procope rapporte dans ses Mémoires sur la guerre des Goths et des Vandales une déclaration caractéristique de Liutprand : « Si nous voulons déshonorer publiquement un ennemi et le vouer au mépris, nous le qualifions de *romain*. » Les tribus germaniques étaient particulièrement hostiles à tout enseignement et forme de culture, car ils y voyaient, comme le montre Procope, un affaiblissement de leur valeur guerrière.

amicaux envers les Allemands. Aujourd'hui, nous voyons les fruits de cette politique insensée. La politique de russification du gouvernement tsariste dans les provinces baltes a produit des abus honteux contre la dignité humaine mais elle n'a pas rendu la population plus proche de la Russie. Mais elle a surtout été utile aux barons allemands qui résidaient sur place, et dont elle a beaucoup favorisé l'exploitation des masses. Les champions de la politique impériale en Allemagne pouvaient bien être persuadés de pouvoir inculquer aux Alsaciens l'amour de l'Allemagne par des « décrets dictatoriaux » et, bien que la population soit allemande par sa langue et ses coutumes, ils n'ont pas eu de succès. Et les efforts actuels des Français en Alsace pour éveiller l'amour de la France chez ses habitants ne réussiront pas mieux. Presque tous les grands États ont à l'intérieur de leurs frontières des minorités nationales qu'ils traitent de la même façon ; et le résultat est partout le même. L'amour et l'attachement ne peuvent être imposés, ils doivent se gagner. Mais la force et la répression sont les moyens les moins appropriés. Avant la guerre [la Première Guerre mondiale] l'oppression nationaliste des grands États a développé au sein des nationalités assujetties un nationalisme exacerbé, qui se manifeste aujourd'hui dans les États nouvellement créés par l'application aux minorités nationales du traitement qu'elles avaient elles-mêmes subi, un phénomène que l'on voit malheureusement trop souvent car les petits États marchent dans les pas des grands et reprennent leurs habitudes.

On ne peut pas plus convertir par la force un peuple à des mœurs, des habitudes et modes de pensée étrangers que l'on ne peut obliger un homme à se conformer au modèle d'une personnalité qui lui est étrangère. Une fusion de tribus et d'éléments raciaux divers n'est possible que dans le domaine culturel, car elle ne provient d'aucune contrainte extérieure mais d'un besoin profond où chaque partie peut suivre ses propres inspirations. La culture ne s'appuie ni sur la force brutale ni sur la foi aveugle en l'autorité. Elle repose sur le fait que tous acceptent qu'elle soit le résultat de leurs efforts communs visant au bien-être spirituel et matériel. Ici n'est déterminant que le besoin naturel et non le décret venu d'en haut. Pour cette raison, toutes les périodes de haute culture vont de pair avec l'alliance volontaire et la fusion de groupes humains différents. En fait, ces deux facteurs sont réciproquement nécessaires. Seule une détermination volontaire, qui dans la plupart des cas se fait inconsciemment, est en mesure d'unir des hommes d'origines différentes dans leurs activités culturelles, et de cette manière de créer de nouvelles formes de culture.

Et, même dans ce cas, la situation est semblable à celle de l'individu. Lorsque je prends dans mes mains l'œuvre d'un auteur étranger, qui me révèle des choses nouvelles et stimule mon esprit, personne ne me force à lire ce livre ou à m'approprier ses idées. C'est uniquement son influence intellectuelle qui agit sur moi, et qui plus tard peut-être sera dissipée par des influences d'une sorte différente. Rien ne m'oblige à prendre une décision qui serait contraire à ma nature la plus profonde ou qui ferait violence à mon esprit. Je m'approprie ce qui m'est étranger parce que cela m'apporte de la joie et que cela devient une part de mon existence spirituelle. Je m'y assimile jusqu'à ce que pour finir il n'y ait plus de frontière entre ce qui est moi-même et ce qui m'est étranger. C'est de cette manière que se passent tous les phénomènes culturels.

Et cette assimilation libre et naturelle se fait sans surveillance ni analyse extérieures car elle a pour point de départ le désir de l'individu et répond à sa sensibilité spirituelle et intellectuelle. Tout événement culturel se déroule d'autant plus paisiblement et sans heurts qu'aucun facteur politique n'intervient ; entre la politique et la culture il existe un antagonisme irréductible, car elles sont engagées sur des voies différentes, et vont vers des mondes différents.

XX.La décentralisation de la Grèce

L'unité politique et nationale obstacle au développement culturel. La redécouverte de la Grèce. La place de la religion en Grèce. L'origine des Hellènes. La pensée grecque. Conception de l'homme et de l'univers. Science et philosophie. Diversité de la culture hellène. Poésie. Tragédie. Comédie. Le théâtre : évaluation de la liberté individuelle. Culture du corps. Architecture. Le style grec. Sculpture. Peinture. L'art : un principe de vie. Les discordes dans la politique nationale grecque. Influence de l'environnement naturel sur la diversité de la culture hellénique. Le caractère de la « polis » grecque. Singularité de la colonisation grecque. Participation de l'individu à la vie publique. L'Olympe reflet des circonstances politiques. Les guerres persiques. La raison des victoires hellènes. Unité culturelle et unité politique. La guerre du Péloponnèse et la question de l'unité nationale. Les signes du déclin. Alexandre crée l'unité politique et nationale de la Grèce et détruit les sources de la culture hellénique.

Dans la première partie de cet ouvrage, nous avons montré l'opposition irréductible qui apparaît au cours de l'histoire entre les ambitions politiques de petites minorités et l'activité créatrice de culture au sein de groupes humains socialement liés, et nous avons essayé d'expliquer les résultats de ce profond antagonisme le plus clairement possible pour le lecteur. Car tout le reste s'ensuit ; il s'ensuit avant tout que, durant les périodes où la pensée et l'action politique sont prévalentes dans la société, la création culturelle, et particulièrement lorsqu'elle est de haut niveau, s'appauvrit et tombe dans le déclin. S'il en avait été autrement, la culture aurait dû être florissante au cours des périodes où le pouvoir nationaliste était le plus parfaitement installé, et aurait dû péricliter au cours des périodes de fléchissement de ce pouvoir. Mais partout l'histoire nous montre le contraire. Rome et la Grèce en sont de parfaits exemples, mais ce ne sont pas les seuls. L'histoire de toutes les époques et de tous les peuples en fournit des témoignages éloquentes. Nietzsche avait bien compris ce phénomène lorsqu'il disait dans sa déclaration bien connue sur la résurrection de l'esprit :

> « Au chevet de la politique malade habituellement, un peuple redevient jeune et retrouve son âme qu'il avait perdue dans la recherche et le maintien du pouvoir. C'est aux périodes de faiblesse politique que la culture doit le plus. »

Tout le monde est à peu près d'accord sur l'importance primordiale de la culture de la Grèce antique. Même si l'on est d'opinion que l'antiquité classique a été trop fortement idéalisée par ses admirateurs enthousiastes on ne peut nier son énorme importance. Du reste, la surestimation immodérée dont l'antiquité classique a été l'objet par la suite s'explique très bien. On ne doit pas oublier que l'Europe, avec l'essor de l'Église chrétienne, avait presque complètement perdu tout contact avec la culture grecque, qui par sa nature ne pouvait paraître qu'étrangère et repoussante pour la pensée chrétienne. Grâce à la redécouverte de la langue grecque, et au réveil général des esprits à la fin du Moyen Âge, l'homme retrouve ses attaches intellectuelles avec l'antique Hellade. Sur les humanistes du XVIe siècle, ce monde ancien qui si soudainement émergeait du passé et que la distance faisait chatoyer de milles nuances, ce monde devait produire un réel enchantement, d'autant plus qu'ils le comparaient immédiatement avec leur présent où l'Église s'opposait fortement à la diffusion des nouvelles conceptions de l'univers à l'aide de la torture et du bûcher.

Sans aucun doute la culture grecque gardait, à côté de ses aspects lumineux et séduisants, de profondes lacunes dans le domaine social, que l'on ne doit pas passer sous silence si l'on veut se faire une idée claire de ce pays dans sa totalité. Ainsi, avant tout, on ne doit pas oublier qu'en Grèce aussi, comme dans tous les autres États de l'Antiquité, l'esclavage existait même si – à l'exception de Sparte – la façon dont on traitait les esclaves était bien plus humaine qu'à Rome par exemple. Dans beaucoup de communautés grecques la coutume était de libérer les esclaves qui avaient acquis une éducation grecque ; il arrivait aussi que dans des circonstances inhabituelles une partie des esclaves fût admise dans la classe des maîtres. C'est ce qui se produisit à Sparte à l'époque de la guerre archidamienne (guerres du Péloponnèse à l'époque d'Archidamos) lorsque la classe des

privilégiés, affaiblie par de lourdes pertes, dut faire face à un soulèvement des ilotes. La même chose se produisit plusieurs fois à Athènes. Et l'histoire de la Grèce n'est pas non plus entièrement exempte d'actes de persécution idéologique. Socrate dut boire la ciguë. Protagoras dut s'enfuir et son livre *Au sujet des dieux* fut brûlé en place publique. Diogène et Théodore d'Apolonia, « l'athée », furent l'objet de persécutions. Et même des poètes comme Diagoras de Mélos et Eschyle eurent parfois à craindre pour leur vie, et Euripide fut menacé d'une accusation publique à cause de ses « idées athées ». Bien sûr, ces persécutions occasionnelles ne peuvent, même de loin, être comparées avec la persécution des hérétiques au Moyen Âge. Il y manquait les conditions préalables : en Grèce il n'existait ni caste de prêtres organisée ni Église. Ce pays n'avait pas non plus de base pour une unité politique dont les partisans sont toujours enclins à réprimer les sentiments de liberté, et à élever au rang de principe la persécution de certaines idées. Cependant, il existait bien dans le peuple lui-même toutes sortes de superstitions, et dans plusieurs lieux, en particulier à Delphes, s'était développée sous l'influence des prêtres une orthodoxie fanatique, mais elle n'avait qu'une importance locale car toute liaison organisée avec les autres parties du pays lui faisait défaut.

En dépit de tout cela la grandeur de la culture grecque reste incontestée. Une culture qui a pu influencer pendant si longtemps l'ensemble des peuples européens dans les domaines les plus divers, et dont la force irrésistible n'est pas encore aujourd'hui épuisée, bien que ses promoteurs aient disparu de l'histoire depuis plus de deux mille ans, une telle culture peut être aisément surestimée, mais il est difficile de l'ignorer.

Aucun homme doté d'un certain discernement ne soutiendra que les Grecs sont parvenus tout seuls à apporter toutes ces contributions aux divers domaines de la vie culturelle. La grandeur et la particularité de toute culture résident justement dans le fait qu'aucune frontière politique ou nationale ne peut porter atteinte à son efficacité intellectuelle et sociale. On peut créer un État à l'aide de l'épée, mais pas une culture, car celle-ci se situe au-delà de toute organisation étatique et institution dirigeante : elle est par nature d'essence anarchiste, et on ne pourrait ignorer le fait que jusqu'ici l'assujettissement politique a été la principale entrave au développement d'une culture d'un niveau plus élevé. Que la Grèce fût influencée dans son évolution par d'autres cultures c'est une évidence, et il faudrait bien être un idéologue raciste pour le contester. Du reste, la mythologie grecque témoigne de ces influences étrangères, comme dans les légendes de Cadmos, Cécrops, Danaos et autres personnages. Et, de nos jours, il ne se passe guère d'années sans que la recherche scientifique produise de nouveaux matériaux révélant de plus en plus clairement l'influence orientale et égyptienne sur l'élaboration de la culture grecque. Ainsi, les éléments sémitiques dans la poésie d'Homère ont été à maintes reprises soulignés. D'une importance toute particulière furent les fouilles archéologiques de Heinrich Schliemann en Asie Mineure qui permirent de découvrir les vestiges d'une ancienne culture qualifiée aujourd'hui de mycénienne. Puis suivirent en 1900 les fouilles du savant anglais Evans, dans l'île de Crète, qui mirent au jour les vestiges d'une culture encore beaucoup plus ancienne, remontant à au moins deux mille ans avant notre ère.

Ces remarquables résultats de la recherche archéologique ont ouvert à l'historiographie des champs jusqu'alors inexplorés, mais ils ont aussi fait apparaître une série de problèmes nouveaux que la science a vainement jusqu'ici essayé de résoudre. Ainsi, aujourd'hui encore, on ne peut décider s'il existe un lien profond entre les cultures crétoise et mycénienne, ou s'il s'agit de deux branches culturelles distinctes l'une de l'autre. Et la question reste entière de savoir si les initiateurs de ces deux cultures doivent être ou non considérés comme grecs. Certes, on a découvert en Crète des milliers de tablettes d'argile couvertes d'étranges inscriptions, mais la science n'a pas encore réussi à les déchiffrer, et nous n'avons pas toutes les informations qu'elles pourraient nous fournir. Il est prouvé depuis longtemps qu'autrefois en Grèce diverses langues furent en usage. Une quantité de noms de lieux tels que Thèbes, Athènes, Corinthe, Olympie et Parnasse, etc., sont encore enveloppés d'obscurité, et n'ont aucune relation avec la langue grecque, et n'appartiennent en vérité à aucune langue indo-germanique. D'ailleurs, Hérodote nous apprend aussi qu'au cours de ses voyages il a visité diverses villes où les Pélasges parlaient une langue particulière qu'il qualifie de « barbare ». Selon les perspicaces investigations de Moritz Hörne la culture crétoise-mycénienne est pour ainsi dire la passerelle entre les cultures anciennes de l'Orient et de l'Égypte et la culture de la Grèce, une opinion qui est de plus en plus largement partagée. Le fait est que la vie intellectuelle en Grèce s'est d'abord développée à l'Est où les échanges entretenus avec les Égyptiens, les Phéniciens et les Perses étaient des plus animés.

Cependant, la question n'est pas ici de savoir jusqu'à quel point la culture grecque a été influencée par d'autres cultures, mais le fait qu'elle a été la culture la plus brillante et la plus étendue que l'humanité ait jamais produite. Elle a agi sur l'ensemble du développement ultérieur des peuples européens plus profondément et plus durablement que chacune des autres cultures, et ses effets à long terme sont toujours plus évidents. C'est avant tout leur mode de pensée qui fait que les Grecs sont plus proches de nous que tous les autres peuples de l'Antiquité.

Leur don particulier pour l'observation scientifique et le raisonnement déductif, qui leur permit de découvrir des phénomènes, souvent scientifiquement établis que bien des siècles plus tard, s'apparente davantage avec notre manière de pensée actuelle que les mystères des Égyptiens ou des Babyloniens. Même si aujourd'hui il ne fait pas de doute que les Grecs ont hérité des peuples orientaux leurs connaissances en astronomie, ainsi que dans d'autres domaines, ils les ont cependant structurées avec plus de clarté et portées à un niveau plus élevé qu'aucun autre peuple de l'Antiquité n'a pu le faire. Le niveau de leurs mathématiques en est un brillant témoignage. Le fait même que chez les Égyptiens, les Chaldéens, les Perses, etc., toutes les connaissances concernant la nature étaient aux mains des prêtres et des magiciens, tandis qu'en Grèce les sciences et la réflexion théorique à partir de l'observation étaient pratiquées par des hommes qui n'avaient aucun lien avec la caste des prêtres est très révélateur quant au statut général de la vie intellectuelle dans ce pays.

Bien que les idées des penseurs grecs ne nous soient parvenues que sous forme de fragments, dont beaucoup de façon indirecte, et surtout grâce à Aristote et à Cicéron, ce qui ne s'est pas fait sans une altération des textes originaux, le peu dont nous pouvons disposer aujourd'hui nous donne une idée claire bien qu'imparfaite de leur fécondité intellectuelle. Même dans les anciennes philosophies de la nature ioniennes, on trouve cette lumineuse acuité de l'observation, alliée à la clarté de l'expression, qui est si caractéristique de la pensée grecque. Thalès, Anaximandre, Phérécide, Anaximène et d'autres fondaient toute connaissance sur l'étude de la nature, ce qui dès le départ donnait à leur enseignement une empreinte particulière. À partir des faits établis par Anaximène, qui connaissait déjà le déplacement des constellations autour de l'étoile Polaire, et des concepts plus avancés des pythagoriciens, Aristarque de Samos découvrit finalement que la Terre tournait autour de son axe en vingt-quatre heures, et avec toutes les autres planètes, en un an autour du Soleil, tandis que le Soleil et les étoiles fixes restaient immobiles dans l'espace. Bien sûr, il manquait aux Grecs les hypothèses scientifiques dont nous disposons aujourd'hui. Mais la façon dont ils se construisirent une cosmologie, qui éclipse totalement ce que durant 1500 ans les hommes d'une période postérieure crurent être une vérité intangible, est très significative.

Les savants de l'Antiquité accordaient le même intérêt aux transformations de la matière. La division de la matière en quatre éléments de base — terre, eau, air et feu —, qui est très connue et que l'on attribue à Empédocle, fut l'idée dominante pendant des siècles, et ne fut évincée que par les résultats de la chimie moderne. Les chercheurs atomistes accomplirent un pas décisif vers une représentation de l'univers ayant la nature pour base, lorsqu'ils essayèrent de comprendre l'essence de la matière. Certes on ne peut mettre les théories d'un Démocrite, ou d'un Leucippe, sur un même plan que la théorie atomique actuelle d'un Dalton ou d'un Avogadro ; il manquait aux Anciens pour ainsi dire toutes les hypothèses préliminaires. Cependant, ce qui nous étonne encore aujourd'hui, c'est l'ampleur de l'entreprise et le caractère universel du concept, en un temps où les données de base préliminaires à nos connaissances actuelles en physique et en chimie étaient complètement inconnues. Parce que les atomistes attribuaient tous les phénomènes à des causes naturelles ils bannissaient le hasard et l'arbitraire de leur conception de l'univers, et en conséquence tout mode de pensée cherchant en toute chose une finalité particulière. On comprend pourquoi Francis Bacon de Verulam eut une si grande admiration pour Démocrite et préféra sa doctrine à celle d'Aristote et des disciples chrétiens bornés qui lui succédèrent.

Du grand poème didactique d'Empédocle il ne nous est parvenu en tout et pour tout que 400 lignes. On le désigne comme le tout premier précurseur des théories de l'évolution de Lamarck et de Darwin, et, avec quelques nécessaires restrictions, on peut être de cet avis. Pour Empédocle l'amour et l'aversion étaient les deux forces primitives qui se manifestaient dans l'attraction ou la répulsion et dont les effets expliquaient la naissance et la disparition de toute chose sur la Terre. Hommes, animaux et plantes sont constitués des mêmes matériaux, seul le mélange est différent pour chaque espèce. Au cours d'un temps d'une incalculable durée, grâce à d'innombrables assemblages et divisions, apparurent petit à petit les plantes, puis les animaux ; et à vrai dire la nature produisit d'abord tous les organes séparément : des bras sans épaules, des têtes sans cou, et ainsi

de suite, jusqu'à ce que pour finir seules persistèrent les formes que leur parfaite structure rendait aptes à exister durablement.

On pense même que Xénophane, le fondateur de *l'école philosophique éléatique*, essaya d'expliquer que les empreintes fossiles de plantes et d'animaux dans la pierre étaient les vestiges d'espèces autrefois vivantes et qui s'étaient éteintes au cours du temps. Xénophane reconnaissait aussi l'anthropomorphisme qui se trouve à la base de toute croyance en la divinité, et affirmait plusieurs siècles avant Feuerbach que l'on vénère en Dieu sa propre nature.

Mais il ne s'agissait pas seulement de la conception du monde et des choses ; les démarches de la pensée attiraient aussi depuis longtemps l'attention des savants de l'Antiquité et les amenèrent à la conviction que seules l'observation et l'expérience permettaient d'aboutir à des lois précises et à des généralisations. Cette méthode leur paraissait être la condition préalable à toute connaissance. Grâce à ce mode de réflexion, les sciences pratiques devaient elles aussi s'épanouir pleinement. De fait, la géométrie d'Euclide parvint à une telle perfection qu'elle put perdurer plus de deux mille ans sans voir son contenu révisé ni sa formulation transformée. Et ce n'est que très récemment que de nouvelles voies furent ouvertes aussi dans ce domaine. Cela vaut également pour les expériences scientifiques d'Archimède qui avec sa théorie du levier et autres découvertes fut le premier à établir les bases d'une science de la mécanique.

La même liberté de pensée s'exerça aussi dans tous les autres domaines. Nous la rencontrons dans les écoles philosophiques des *sophistes*, des *cyniques*, des *mégariques* et plus tard dans celles des *stoïciens* qui se préoccupèrent principalement des rapports de l'homme avec la société et ses diverses institutions. À la faveur du développement rapide de la vie intellectuelle et sociale dans les villes grecques apparurent petit à petit des conceptions tout à fait nouvelles concernant l'origine du sentiment éthique et les relations de l'homme avec son semblable. L'ancienne croyance aux dieux, qui dans les poèmes d'Homère s'exprime d'une façon aussi puérile que naturelle, était en voie de disparition. La philosophie avait ouvert aux hommes de nouvelles perspectives à leur réflexion et leur avait montré comment ils pouvaient devenir maîtres de leur propre destin. Ainsi, se produisit un changement des valeurs morales traditionnelles, entraîné surtout par les *cyniques* et les *sophistes*, jusqu'à ce que Socrate situât la source véritable du sentiment éthique dans la vie sociale commune. « La vertu, dit-il, n'est pas un don des dieux mais la connaissance prouvée de ce qui est véritablement bon et rend les hommes capables de vivre sans contraindre les autres, d'agir avec droiture et de servir pas seulement eux-mêmes mais aussi la communauté. Sans cela une société est impensable. » Plus tard, à partir de cette base, les *épicuriens* et les *stoïciens* construisirent et développèrent leurs doctrines sur la conscience éthique de l'homme.

En outre, nombre de penseurs grecs s'occupèrent de l'économie publique et des structures politiques de la vie sociale, et certains d'entre eux parvinrent aux conclusions les plus hardies. En cela, les anciennes traditions qui parlaient d'un Âge d'or, et que la poésie maintenait vivantes au sein du peuple, jouèrent un rôle non négligeable ; elles prirent forme peu à peu dans la doctrine du « droit naturel » qui fut défendue avec zèle, en particulier par les *cyniques*. À partir de ces idées se constitua graduellement une attitude entièrement nouvelle à l'égard des institutions sociales et des peuples étrangers, attitude qui trouva son expression la plus aboutie dans la doctrine de Zénon, un disciple du philosophe cynique Cratès, et de Stilpo de l'école philosophique de Mégare, et qui culmina dans le rejet total de toutes les institutions publiques autoritaires.

Dans l'histoire, il n'existe guère d'autres périodes présentant une vie intellectuelle aussi diverse et d'un niveau aussi élevé. Mais notre admiration augmente encore lorsque nous portons notre regard sur l'ensemble de la littérature hellénique. Les œuvres poétiques grecques les plus anciennes qui nous soient parvenues, l'*Iliade* et l'*Odyssée*, révèlent une perfection d'une telle force et d'une telle beauté qu'elles sont considérées à juste titre comme le modèle de la poésie épique. L'alliance fervente d'une conception de l'univers naïvement sensuelle et des émotions les plus profondes du cœur humain, la splendeur puissamment colorée du paysage, l'accord intime de l'âme humaine avec la nature extérieure, et avant tout la joyeuse spontanéité de la description, parviennent ici à un degré de perfection qui depuis n'a été que rarement atteint, et seulement par les plus grands. À l'épopée succéda le poème didactique dont les anciens honorent l'inventeur en la personne d'Hésiode d'Acra. À la place du merveilleux et de l'aventure, qui existaient dans l'ancienne poésie épique, apparurent l'attachement au sol natal, le sens de l'activité utile dans la vie de tous les jours, la contemplation méthodique des choses.

Le goût profond des Grecs pour le plus romantique des arts, la musique, qui s'exprime avec tellement de charme dans les mythes d'Amphion et d'Orphée, éleva très tôt la poésie lyrique à un niveau inégalable. Si les compositions épiques se limitaient à la description du passé, la poésie lyrique puisait sa matière dans le vécu intime du poète et alliait les vers du poème aux notes de la lyre et de la flûte qui exprimaient tous les états d'âme. Ainsi le poète était-il l'invité indispensable de toutes les fêtes publiques, et toutes les villes rivalisaient d'ardeur pour l'accueillir dans leurs murs. Un grand nombre de ces poètes les plus célèbres venaient de l'île de Lesbos, que l'on considère souvent comme la patrie du lyrisme au sens le plus précis du terme. C'est sur cette île qu'œuvrait Terpandre, le véritable créateur de la *poésie mélique*, qui savait allier les vers et la musique avec un art si parfait que la légende disait de lui qu'il avait retrouvé la lyre perdue d'Orphée. Le lyrisme atteignit son plus haut niveau avec ces deux nobles poètes que furent Alcée, le violent détracteur des tyrans, et la grande poétesse Sapho dont les enivrants poèmes d'amour comptent parmi les plus beaux qui furent jamais écrits. Arion, le chantre des fêtes dionysiaques et le créateur du dithyrambe, venait lui aussi de Lesbos. En Anacréon de Téos, le chantre enthousiaste de l'amour et du vin, l'art lyrique trouvait son représentant le plus gracieux, et plein de joie de vivre. À ses côtés œuvraient Ibycos de Rhegium, Simonide de Céos et surtout Pindare de Thèbes, que Quintilien a célébré comme le « prince des poètes lyriques ». Pindare était également célèbre dans toute la Grèce comme auteur de scolies. Ces scolies, ou chants de table, avaient pour but d'ajouter du charme aux plaisirs de la table ; ils se répandirent dans toute l'Hellade. [1]

Et nous devons penser aussi à l'ancien esclave Ésope, le fabuliste narquois, dont les histoires d'animaux pleines d'humour se racontaient de l'un à l'autre. Chaque cité avait ses chantres et ses poètes, et il existe peu de périodes dans l'histoire où dans un pays aussi petit, pendant un temps relativement très court, est apparu un nombre étonnamment élevé de poètes et de penseurs comme ce fut le cas dans les petites communautés grecques.

Les Hellènes atteignirent le sommet de leur art poétique avec le drame, qui s'était développé à partir des jeux théâtraux lors des fêtes en l'honneur de Dionysos ou de Bacchus. La poésie dramatique avait toute une série de précurseurs, plus ou moins importants, dont surtout Epigènes de Sicyone, Thespis d'Icarie, et particulièrement Phrynichos, auteur de la tragédie *la Prise de Milet*. Mais l'art dramatique atteignit la perfection après les guerres persiques, quand Athènes fut à son apogée, et que l'illustre constellation formée par Eschyle, Sophocle et Euripide illuminait toute l'Hellade, entourée de poètes tels que Philoclès, Euphorion, Xénoclès, Nicomaque et bien d'autres. Des vingt-sept pièces de théâtre écrites par Eschyle, sept seulement sont parvenues jusqu'à nous, dont sa grande tragédie *Prométhée enchaîné*, où se révèlent le plus fortement l'audace des sentiments, la puissance gigantesque et la magnificence des idées. On dit que Sophocle a écrit plus de deux cents pièces, mais il ne nous en reste plus que sept pour nous donner une idée de la grandeur de son génie, dont nous trouvons l'expression la plus parfaite dans son *Antigone*. De l'œuvre d'Euripide, que l'on a appelé « le poète des Lumières », et qui était l'ami politique de Socrate, nous possédons une plus grande part. Des vingt-neuf drames qui lui sont attribués dix-neuf sont parvenus à la postérité. Son art était plus sobre que celui d'Eschyle ou de Sophocle, et l'on disait déjà de son temps, que, tandis que Sophocle peignait les hommes comme ils devraient être, Euripide les a représentés comme ils sont réellement. Que par cette représentation il ait possédé la faculté d'émouvoir fortement les spectateurs, sa peinture diabolique des passions nous le prouve, dans laquelle il n'a été égalé par personne.

> *J'enroulerai un rameau de myrte autour de ma lame meurtrière Comme le firent Harmodios et Aristogeiton Lorsqu'à la fête consacrée à Pallas Ils ont occis le tyran Hipparque. Pour toujours persistera sur la terre votre renommée À vous que nous aimons, Harmodios et Aristogeiton ! Car devant vous le tyran est tombé, Athènes se redresse, vous l'avez libérée.*

La comédie grecque connut les mêmes débuts que la tragédie ; elle aussi se développa à partir des anciens jeux théâtraux qui marquaient les fêtes, et elle était spécialement associée aux chœurs phalliques. Mais c'est surtout à Athènes qu'elle connut son plein développement. C'est dans cette cité qu'œuvraient Cratinos, dont on raconte que même Périclès, le plus grand homme d'État de la Grèce, n'échappait pas à sa mordante satire, et à

1. Dans les scolies apparaissaient aussi fréquemment des thèmes politiques, comme la haine de la tyrannie, et ainsi de suite. Voici une strophe à la gloire des tyrannicides Harmodios et Aristogeiton que l'on attribue à Calicrate :

ses côtés Cratès, Eupolis, Phérécrate, et d'autres encore, qui furent tous cependant éclipsés par Aristophane, cet insolent *enfant chéri des Muses*. Des quarante-cinq comédies d'Aristophane, seules onze ont été conservées, mais elles sont suffisantes pour se faire une idée du célèbre poète qui sut allier dans son œuvre la raillerie la plus féroce à la flatterie la plus suave. Son esprit caustique ne connaissait pas de limites. Il fustigeait les hommes et les institutions avec une désinvolture pleine d'audace, et sans aucune prudence ; bien qu'il fût politiquement plutôt conservateur, ses railleries dévastatrices ne s'arrêtaient ni devant les dieux ni devant les hommes au gouvernement ; il secouait joyeusement les clochettes de son bonnet, tournant en dérision même les choses les plus sacrées.

Ce n'est pas un hasard si la comédie et le drame atteignirent leur perfection durant l'apogée de la démocratie athénienne. La liberté sans limites dont jouissait la comédie dans ses représentations, en ce temps-là, montre une bien meilleure compréhension de la liberté personnelle que ne le font les belles descriptions de la Constitution républicaine. Car l'esprit d'une époque n'est pas défini par la lettre morte de ses lois mais par l'activité vivante de ses hommes, qui la marque en premier de son empreinte.

Si, pour finir, nous posons brièvement notre regard sur ce que les Grecs ont créé en architecture, en sculpture et en peinture, nous pourrons juger de toute l'étendue et de la profondeur de leur culture. On trouve dans l'histoire beaucoup de peuples qui ont réalisé de très grandes choses dans leur domaine culturel particulier, mais les Grecs sont peut-être le seul peuple ayant été capable de créer dans tous les domaines en même temps ; c'est précisément ce qui donna cet équilibre essentiel à leur création, qui durant ces deux derniers millénaires a éveillé une étonnante admiration chez les plus grands esprits. Et nous comprenons très bien la signification de ces paroles de Goethe :

> « À toutes les autres cultures, nous devons reconnaître quelque chose, mais à la seule culture grecque nous restons éternellement redevables. »

Pour les Grecs, l'art n'était pas une satisfaction privée, une activité individuelle, à laquelle on s'adonne comme à un sport, mais une activité créatrice intimement mêlée à l'ensemble de leur vie sociale, et sans laquelle ils ne pouvaient imaginer de vivre. Les Hellènes furent peut-être le seul peuple à avoir su faire un art de la vie elle-même ; du moins, on ne connaît aucun autre peuple faisant apparaître d'une façon aussi visible et saisissante une association essentielle de l'art à toutes les circonstances de la vie personnelle ou sociale. Une communauté comme Athènes, qui dépensait plus pour entretenir son théâtre, et encourager son art dramatique, que pour les guerres contre les Perses, dont les attaques menaçaient l'existence politique de toute l'ancienne Hellade, est aujourd'hui totalement inconcevable, dans ces temps de barbarie étatique moderne où la bureaucratie et le militarisme engloutissent la plus grosse part du revenu national de tous les peuples soi-disant civilisés. Et cependant ce n'est que dans une telle communauté que l'art put se développer à ce niveau.

C'est particulièrement vrai pour l'architecture, car c'est l'art qui concerne le plus l'ensemble de la vie sociale, et dont le développement dépend entièrement de l'intérêt que l'homme lui accorde. Ce n'est que dans un pays où l'individu participait constamment et avec le plus vif intérêt aux affaires publiques, qu'il pouvait facilement surveiller, que l'art architectural put atteindre une telle perfection. Chez les Babyloniens, les Égyptiens, les Perses et autres peuples de l'Antiquité, la notion d'art, en architecture, se limitait aux seuls palais et tombeaux des rois, ainsi qu'aux temples des dieux. Chez les Grecs, nous la trouvons pour la première fois appliquée à toutes les constructions, qu'elles aient été d'usage public ou privé.

En outre, du temple grec émane un esprit tout à fait différent de celui des constructions sacrées des Orientaux, dont la massive lourdeur exprime l'oppression, tout le poids écrasant de sombres systèmes religieux et de dogmes sacerdotaux rigides. En Grèce, les idées religieuses étaient nimbées de la lumineuse poésie de la joie de vivre, d'une conception de la vie où même les dieux étaient pourvus d'humanité, et que n'obérait aucun dogme ennemi de la vie. Une saine sensualité gouvernait la vie des Grecs et marquait aussi de son empreinte leur conception de la divinité. Un Hellène ne se prosternait jamais dans la poussière devant un dieu, et il ne maudissait pas son humanité. Ainsi, le culte devenait pour lui une fête de la joie de vivre sur la Terre. Chants, danses, comédies, tragédies, compétitions sportives, associés à de joyeux festins où le vin et l'amour tenaient bien leur place, formaient une succession de scènes colorées qui donnaient aux fêtes religieuses leur ton particulier. Et tout cela n'avait pas lieu derrière les murs épais d'un temple mais se déroulait sous le ciel bleu, au sein d'une nature

aimable qui offrait à ces joyeuses pratiques des décors appropriés. Et ce sentiment du bonheur de vivre se révélait aussi dans l'œuvre des hommes. Et c'est ainsi que Taine a décrit le caractère particulier de l'architecture en Hellade :

> « Rien de compliqué, de bizarre, de tourmenté dans cet édifice ; c'est un rectangle bordé par un péristyle de colonnes ; trois ou quatre formes élémentaires de la géométrie en font tous les frais, et la symétrie de l'ordonnance les accuse, en les répétant et en les opposant ; le couronnement du fronton, la cannelure des fûts, le tailloir du chapiteau, tous les accessoires et tous les détails viennent encore manifester en plus haut relief le caractère propre de chaque membre ; et la diversité de la polychromie achève de marquer et de préciser toutes ces valeurs. » [2]

Ce type particulier d'architecture d'une beauté gracieuse et fluide, où chaque ligne se fond dans un ensemble d'une lumineuse harmonie, on la rencontre partout en Hellade : dans le temple de Zeus à Olympie, dans le temple d'Apollon à Phigalie, dans le Théséion et le Parthénon, les Propylées de l'Acropole et jusque dans les œuvres magnifiques d'Ictinos, de Callicratès et de bien d'autres maîtres.

Aucun art chez les Hellènes n'était plus répandu que la sculpture. Elle surpasse en fait tout ce que les autres peuples ont pu produire dans ce domaine, et l'abondance de ses créations nous étonne toujours. Lors de l'invasion romaine, les chefs de guerre pillèrent les trésors artistiques d'une manière inouïe. Des rapports disent même que, dans Rome et son voisinage, pas moins de soixante mille statues grecques avaient été érigées. Et malgré cela, Pausanias, qui vécut au IIe siècle après Jésus-Christ, à l'époque des empereurs romains Hadrien, Antonin et Marc Aurèle, pouvait raconter après son grand voyage à travers l'Hellade que tout ce pays d'une côte à l'autre ressemblait à un musée. D'après Winckelmann [3], Pausanias parlait de vingt mille statues que lui-même avait vues. À partir de ces chiffres, on peut se faire une idée de la prodigieuse abondance de la sculpture grecque, et de l'ampleur de sa diffusion, encouragées par la vie sociale. Le soin apporté au corps devint un véritable culte. Les jeux publics et les compétitions entre athlètes faisaient partie de toutes les festivités, et présentaient aux yeux de l'artiste le corps humain dans toutes les postures imaginables, renouvelant ainsi constamment son inspiration.

Autour de quelques maîtres se développèrent par la suite plusieurs écoles de sculpture à Athènes, Corinthe, Argos, Sicyone, etc. ; et que de grands sculpteurs y viennent à notre rencontre ! Agéladas, qui pratiquait son art à Argos, fut célébré comme le professeur des trois grands maîtres : Phidias, Myron et Polyclète. Phidias est connu pour être le créateur de la statue de Zeus à Olympie, d'une hauteur de quarante pieds. Et aussi de la colossale statue en bronze d'Athéna Promachos située sur l'acropole d'Athènes, et que les marins en mer pouvaient apercevoir de très loin. De la gigantesque statue de l'Athéna du Parthénon, également de Phidias, nous ne pouvons avoir qu'une idée imparfaite car elle a disparu, comme beaucoup d'œuvres de cette époque. Par la suite se développa la nouvelle *École attique* qui atteignit le sommet de son savoir-faire avec les œuvres de Scopas de Paros et surtout de Praxitèle d'Athènes. La statue d'Hermès que l'on a retrouvée au nord-est du temple d'Olympie nous donne une idée de la perfection de l'art de Praxitèle. Et on ne doit pas aussi oublier de mentionner les grands sculpteurs Euphranor de Corinthe et Lysippe de Sicyone. Et des centaines d'autres maîtres de moindre renommée dont nous ne connaissons pas même le nom.

Naturellement, des œuvres des peintres grecs, il en subsiste un moins grand nombre. Selon des textes anciens il apparaît que maintes écoles renommées ont existé partout dans le pays, telle que l'école ionique de peinture en Asie Mineure, les écoles de Paestum, de Sicyone, etc. ; Polygnote de l'île de Thasos était habituellement désigné comme le peintre le plus éminent ; mais surtout c'est Apelle qui semble avoir produit l'œuvre la plus importante dans le domaine de la peinture car les anciens ne tarissent pas d'éloges à son sujet.

Chez les Grecs, l'art s'exprimait dans chaque objet d'usage quotidien. Il existait comme un souffle lumineux qui transfigurait tous les phénomènes de la vie privée ou publique, et que l'on peut constamment admirer dans les innombrables vases au décor ravissant, ainsi que dans les gemmes, les camées et pierres précieuses gravées de toutes sortes qui ont été retrouvés. On ne saurait surestimer l'exceptionnelle grandeur de ce peuple, et l'infinie diversité de ses dons, même s'il possède aussi sa part d'ombre que l'on n'ignore pas. Aucun autre peuple de l'Antiquité n'a su exercer une telle attirance sur les plus grands esprits des époques suivantes. D'innombrables

2. Hippolyte Taine, *Philosophie de l'art.*
3. J.-J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Altertums*, 1764.

livres ont été écrits dans toutes les langues sur chaque branche de cette activité tellement créative. Et, même encore aujourd'hui, il ne se passe guère d'année qui n'apporte de nouveaux et importants matériaux concernant la culture de l'ancienne Hellade.

Si l'on en vient à examiner comment, chez les Grecs, était instituée l'unité nationale politique, dont on affirme qu'elle est la première et indispensable condition du développement culturel d'un peuple, on arrive à des conclusions qui démentent complètement ce point de vue. L'Hellade des temps archaïques n'avait jamais su ce que pouvait signifier l'unité nationale, et, lorsqu'au début de son histoire elle lui fut imposée de l'extérieur, et par la force, ce fut la fin de la culture grecque qui dut se trouver d'autres lieux pour perpétuer ses activités créatrices. Le génie grec ne put simplement pas supporter l'expérience de l'unité nationale politique, et il déclina peu à peu dans le pays où pendant des siècles il s'était déployé avec le plus de vigueur. Ce qui unissait les tribus et les peuplades grecques, c'était leur commune culture qui se révélait en chaque lieu de mille façons différentes, mais sûrement pas le lien artificiel créé par une communauté nationale politique à laquelle personne ne s'intéressait, et dont la nature était toujours restée étrangère à l'esprit hellène. Politiquement, la Grèce était le pays le plus morcelé de la Terre. Chaque cité veillait jalousement à ce que rien ne porte atteinte à une indépendance dont les habitants ne voulaient pas céder la moindre parcelle. Chacune de ces petites cités-républiques avait sa propre Constitution, sa vie sociale avec ses particularités culturelles, et c'est ce qui a donné à la civilisation hellénique dans son ensemble cette riche diversité de vraies valeurs culturelles. Albrecht Wirth a fait très justement la remarque suivante :

> « Les réalisations accomplies par les Grecs sont d'autant plus étonnantes que leur peuple était déchiré et divisé. Personne n'a jamais réussi à rassembler leurs différentes et innombrables tribus dans une action collective ou une opinion unique… Certes, tous et toujours ils faisaient grand cas de leur appartenance à leur peuple, mais ils ne possédaient pas assez d'abnégation ni assez de sens politique pour s'insérer dans une grande nation et lui subordonner leurs ambitions particulières. » [4]

Mais c'est surtout ce manque d'*engouement pour la politique* qui a accéléré le développement de la culture chez les Grecs, qui a dès le départ permis à leur esprit de s'y intéresser. Lorsque Aristote rassembla des documents pour son ouvrage sur les diverses Constitutions qui existaient chez les Hellènes, il se vit obligé d'étendre ses recherches à plus de cent cinquante-huit municipalités dont chacune représentait une entité politique à part entière, et qui, en raison de son autonomie, possédait ses caractéristiques sociales bien à elle. Même la topographie de l'ensemble de la péninsule était favorable à ce genre d'organisation sociale. Le pays est en partie montagneux et jouit d'un climat doux et lumineux qui a sans doute exercé une influence non négligeable sur l'esprit et le cœur de ses habitants.

De riantes et fertiles vallées découpent le paysage dans toutes les directions. Dans d'innombrables baies, la mer pénètre profondément dans les terres et crée sur trois côtés du pays la plus merveilleuse côte que l'on puisse imaginer. En outre, une multitude d'îles plus ou moins grandes forment comme une sorte de pont qui relie la péninsule à l'Asie Mineure. Cette extraordinaire et riche variété des paysages naturels ne pouvait qu'inspirer aux hommes des réflexions qui, n'importe où ailleurs, leur aurait étaient déniées. Chaque partie du pays avait un aspect différent qui contribuait à donner aux activités de ses habitants leur style particulier. C'est ainsi que fut éveillée et favorisée la riche diversité de la vie sociale et intellectuelle si caractéristique de l'ancienne Hellade.

Quant aux Grecs eux-mêmes, il apparaît aujourd'hui de plus en plus clairement qu'ils n'ont été ni un peuple homogène ni une race pure. Tout porte plutôt à croire que nous avons affaire ici à un mélange, exceptionnellement heureux, de divers peuples et éléments raciaux qui avaient fusionné dans une même culture. La thèse voulant que les Hellènes aient été un peuple de race germanique, qui aurait envahi la péninsule et soumis peu à peu la population qui l'habitait, n'est dans sa globalité confirmée par aucune preuve tangible. Plus la recherche scientifique s'efforce de percer l'obscurité qui enveloppe encore la préhistoire de la Grèce, plus les faits qui apparaissent indiquent exactement le contraire. Que la Grèce ait très souvent subi des invasions de tribus étrangères déferlant du nord, cela ne fait aucun doute. Mais nous n'en avons pas pour autant une idée plus claire en ce qui concerne l'affiliation raciale de ces tribus dont l'arrivée se perd dans la nuit des temps. La plupart

4. Albrecht Wirth, *Volkstum und Weltmacht in der Geschichte*, Leipzig.

de ces invasions eurent lieu à une époque préhistorique et maintinrent une grande partie du pays dans une constante effervescence, comme nous l'apprenons des traditions des Grecs eux-mêmes. Par ces migrations et ces affrontements fréquents, des populations entières furent chassées de leur pays et s'enfuirent dans les îles de la mer Égée, ou vers les côtes de l'Asie Mineure ; la plus importante de ces migrations fut celle des Doriens dont on pense qu'elle se déroula aux environ de 1100 ans avant notre ère et donna lieu à de grands changements dans la vie sociale du pays.

Cependant, ces migrations en provenance du nord ne furent certainement pas les seules, et il existe beaucoup de raisons de croire que, bien avant ces invasions, des tribus asiatiques avaient déjà fait irruption dans la future patrie des Hellènes. On trouve de nombreux indices d'une influence asiatique dans la mythologie grecque, et tout particulièrement dans les noms de maintes cités et localités. Quant à l'influence des Phéniciens sémites sur le continent grec, son ampleur n'est pas encore formellement établie, mais elle ne fut sûrement pas minime, c'est ce que révèle le fait qu'un grand nombre des îles qui devinrent grecques par la suite – telles que les Cyclades, les Sporades, Rhodes, Chypre et la Crète – furent colonisées par les Phéniciens bien avant l'apparition de la société grecque. Même les Cariens d'Asie Mineure ont laissé des traces suffisamment claires en Grèce. Ce n'est que de ce peuple que peuvent venir les noms de la citadelle de Mégare, Karia, ainsi que celui du légendaire roi Kar.

Des Doriens, Éoliens et Ioniens, qui sont généralement considérés comme les trois lignées principales du peuple grec, ce sont justement les Ioniens, appartenant à la lignée la plus talentueuse et culturellement la plus avancée, qui semblent avoir la plus petite part de sang hellène dans leurs veines. Nombre d'historiens célèbres ont déjà mentionné le fort mélange des Ioniens avec les Sémites, ainsi qu'avec d'autres peuples orientaux. Ernst Curtius – et d'autres avec lui – ont même situé le pays d'origine des Ioniens en Asie Mineure ; Curtius s'appuie principalement sur le fait que c'est seulement en Asie Mineure que l'on peut historiquement prouver l'existence d'une contrée ionienne. À vrai dire, ce n'est pas une preuve que les Ioniens étaient réellement originaires de ce pays. Ils pouvaient tout aussi bien avoir émigré en Asie Mineure et fondé une communauté.[5] Hérodote, lui aussi, a fait à diverses reprises référence à l'origine non hellénique des Ioniens, et en particulier des Athéniens, qu'il pense être des descendants des Pélasges, qui n'auraient adopté la langue grecque qu'après coup.

De tout cela il ressort clairement que les Grecs ne présentent aucune unité particulière, ni d'un point de vue politique ni en ce qui concerne leur race et leur lieu d'origine, et l'affirmation du contraire ne repose que sur de vagues suppositions et des hypothèses fantaisistes. À vrai dire, et tout à fait en accord avec nos précédentes conclusions, l'unité n'existait que dans la culture grecque qui s'étendait depuis la côte de l'Asie Mineure et les îles de la mer Égée jusqu'à la Sicile et le sud de l'Italie. Puis vinrent s'ajouter quelques colonies isolées en Crimée, puis sur la côte ouest de la mer Noire et à l'embouchure du Rhône.

Ainsi, d'autres causes ont dû exister qui ont favorisé l'essor de cette culture hellène extraordinairement riche et brillante. Et nous pensons ne pas nous tromper si nous voyons dans la diversité politique et la désunion nationale du pays les plus importantes et les plus déterminantes de ces causes. Ce fut cette saine décentralisation politique, cette partition de la Grèce en centaines de petites communes qui ne laissa jamais s'installer aucune uniformité et incita constamment les esprits à renouveler leurs centres d'intérêt. Tout renforcement de la structure politique conduit inévitablement à une stagnation de la vie culturelle, et détruit cette fertile rivalité existant entre des communautés séparées, si caractéristique de l'ensemble de la vie des cités grecques. Voici comment Taine décrit très justement ce statut politique de l'ancienne Hellade :

> « Pour des yeux modernes, un État grec ressemble à une miniature. L'Argolide a huit à dix miles de long et quatre à cinq de large ; la Laconie à peu près autant ; l'Achaïe est une étroite bande de terre sur le flanc d'une chaîne qui descend dans la mer. L'Attique tout entière n'égale pas la moitié d'un de nos moindres départements ; le territoire de Corinthe, de Sicyone, de Mégare, se réduit à une banlieue : d'ordinaire, et notamment dans les îles et les colonies, l'État n'est qu'une ville avec une plage ou un pourtour de fermes. D'une acropole, on aperçoit l'acropole ou les montagnes du voisin. Dans une enceinte aussi resserrée, tout est net pour l'esprit ; la patrie morale n'a rien de gigantesque, d'abstrait et de vague comme chez nous ; les sens peuvent l'embrasser ; elle se confond avec la patrie physique ; toutes deux sont fixées dans l'esprit du citoyen par des contours précis.

5. Ernst Curtius, *Geschichte des Griechenland et Die Ionier vor der ionischen Wanderung.*

> Pour se représenter Athènes, Corinthe, Argos ou Sparte, il imagine les découpures de sa vallée ou la silhouette de sa ville. Il en connaît tous les citoyens, comme il s'en figure tous les contours, et l'étroitesse de son enclos politique, comme la forme de son enclos naturel, lui fournit d'avance le type moyen et délimité dans lequel s'enfermeront toutes ses conceptions. » [6]

Cette description nous révèle toute la nature de la cité grecque. Dans ce genre d'État miniature, l'amour du pays natal se confond avec l'amour de la communauté. Le pays natal, le pays où l'on est chez soi, et la « patria » sont encore une seule et même chose et n'ont rien de commun avec l'idée abstraite de la patrie moderne. C'est pourquoi les Grecs ignoraient le prétendu « sentiment national » ; le concept de nation leur était complètement étranger et ne put jamais, même en périodes de grave danger, s'enraciner chez eux. Chez Homère, on ne trouve pas la moindre trace de cohésion nationale, et rien n'indique que le concept de nation ait eu plus d'attrait pour les Grecs à l'apogée de leur culture. C'était uniquement la conscience d'appartenir à la même sphère culturelle qui formait un lien entre les cités grecques. C'est aussi pour cette raison que les Grecs créaient leurs colonies dans un esprit tout à fait différent de celui de tous les autres pays de l'Antiquité. Les Phéniciens voyaient tout d'abord en leurs colonies des filiales commerciales. Chez les Romains, elles jouaient le rôle de territoires occupés, qui étaient économiquement exploités par la métropole et dépendaient entièrement de l'État romain. Il en était autrement pour les Grecs. Ils fondaient leurs colonies sur les mêmes bases que leurs cités dans leur petit pays d'origine, comme des organisations indépendantes, qui certes étaient rattachées par leur culture à la mère patrie, mais qui sentaient battre en elles le pouls de leur propre vie. Une colonie avait aussi sa propre Constitution, elle était une « polis » à part entière. Parce que la surface des communes grecques ne dépassait pas quelques miles carrés, un habitant pouvait observer l'ensemble de la vie publique et former son propre jugement sur toutes les affaires qui la concernaient, une circonstance d'une très grande importance, et qui est tout a fait inconcevable dans nos structures étatiques actuelles avec leur machinerie gouvernementale très ramifiée, et les rouages très compliqués de leurs institutions bureaucratiques. D'où la perplexité impuissante du citoyen moderne, sa surévaluation exagérée des organismes gouvernementaux et des dirigeants politiques qui l'éloignent de toute initiative personnelle. Et parce que, d'une manière générale, il n'est pas en mesure de se tenir au courant de ce qui se passe dans tous les domaines de l'activité de l'État moderne, y compris de sa politique intérieure et extérieure, et que, d'autre part, il est si fermement convaincu de l'intangibilité de toutes ses fonctions qu'il pense qu'il pourrait tomber dans un abîme sans fond si l'équilibre politique venait à être rompu, et que l'idée lui vient de plus en plus fortement de son infériorité personnelle et de sa dépendance, et qu'augmente encore sa croyance en l'absolue nécessité de l'autorité politique, aujourd'hui aussi profondément enracinée dans les esprits que la foi en l'autorité de Dieu. Dans le meilleur des cas, il rêve d'un changement des personnes au sommet de l'État et ne comprend pas que toutes les insuffisances et les nuisances de la machine politique, qui l'oppriment continuellement, dépendent de l'existence même de l'État et reviennent donc toujours celles que soient les diverses formes qu'il puisse prendre.

Il en allait différemment pour le citoyen grec. Parce qu'il pouvait avoir facilement un aperçu des mécanismes internes de la « polis », il était plus à même de porter un jugement sur les agissements de ses dirigeants. Il les avait constamment sous les yeux en chair et en os, et il était d'autant plus enclin à s'occuper de ses propres affaires que son agilité d'esprit n'était pas encore paralysée par une croyance aveugle en l'autorité de l'État. Dans aucun autre pays, les prétendus grands hommes n'étaient plus exposés au jugement de l'opinion publique qu'en Grèce au temps de son apogée culturelle. Même les plus grands et indéniables mérites ne garantissaient pas une protection à cet égard. Des hommes de la stature d'un Miltiade ou d'un Thémistocle, ou de bien d'autres, durent en faire l'expérience au péril de leur vie. De cette manière, la vie publique dans les cités grecques se renouvelait en permanence, et ne laissait jamais s'installer un ordonnancement rigide des choses. Mais ainsi la liberté personnelle et les possibilités de développement de l'individu se trouvaient sauvegardées au maximum. Son initiative ne courait pas le risque de s'émousser sur les rigidités d'une autorité d'un État centralisé.

C'était dans ces conditions de liberté intellectuelle que se trouvaient les sources de cette magnifique culture dont le puissant développement ne s'explique pas autrement. Sir Francis Galton a noté à juste titre que la seule Athènes, la plus importante des cités-républiques grecques où régnaient la plus grande liberté d'esprit, au cours

6. H. Taine, *Philosophie de l'art.*

d'un seul siècle, de 530 à 430 avant J.-C., a produit pas moins de quatorze des hommes les plus éminents de l'histoire grecque, à savoir : Miltiade, Thémistocle, Aristide, Cimon, Périclès, Thucydide, Socrate, Xénophon, Platon, Eschyle, Sophocle, Euripide, Aristophane et Phidias. Et le savant anglais ajoute que seule Florence, où dans des conditions semblables s'est développée une culture aussi riche bien que différente, peut de ce point de vue être comparée avec Athènes. [7]

Dans chaque cité, ce génie créateur se développa pleinement, sauf à Sparte, qui ne se libéra jamais de la domination des aristocrates, tandis que toutes les autres cités trouvèrent le chemin de la démocratie. C'est pourquoi, à Sparte, la notion de suprématie politique jouait un rôle prépondérant devant lequel tout le reste devait céder. Certes, il vrai qu'à Athènes également, ainsi qu'à Thèbes et à Corinthe, il existait en permanence des forces aspirant à la souveraineté politique du pays ; cela prouve seulement que tout pouvoir, aussi limité soit-il, est une entrave au développement culturel. Mais la totale désunion politique et nationale de la Grèce enlevait à ces efforts pour parvenir à un pouvoir plus étendu beaucoup de leur efficacité. Même lorsqu'ils réussissaient, il ne s'agissait que d'un succès éphémère qui ne leur permettait pas d'installer l'ordre politique fortement structuré qui est le propre de tous les grands États. Du reste, Nietzsche a déjà décelé le profond antagonisme qui existe entre « polis » et culture, et défini la relation prétendument nécessaire entre les deux comme illusoire. [8]

La Grèce non seulement ne connaissait pas l'unité nationale, mais elle n'avait jamais non plus fait connaissance avec la théocratie, comme c'était le cas de Babylone, de l'Égypte et de la Perse, que plus tard le papisme a pris pour modèles. Et comme il n'y avait pas d'Église, il n'y avait pas non plus de théologie, ni de catéchisme. La religion des Hellènes était une structure aérienne, au développement de laquelle le poète prenait une plus grande part que le prêtre. Les concepts religieux n'étaient pas soumis au dogme d'une caste de théologiens et ne gênaient guère la liberté de pensée. Les Grecs s'imaginaient leurs dieux tout autrement que ne le faisaient la plupart des peuples orientaux. Ils les revêtaient de toutes les qualités qui font la grandeur de l'homme, mais aussi de toutes ses faiblesses. Ils les approchaient sans préjugés, avec cette délicieuse simplicité qui donnait à leur religion un ton particulier que l'on ne retrouve chez aucun autre peuple de l'Antiquité. C'est aussi pour cette raison que les Hellènes ignorèrent toujours le concept de « péché originel ». Schiller voyait juste lorsqu'il a dit qu'en Grèce, les dieux étant considérés comme des êtres humains, les hommes ne pouvaient se sentir autrement que divins. L'Olympe dans son ensemble était pour ainsi dire le fidèle reflet de la vie culturelle hellénique avec ses profondes divisions politiques, son éclatante diversité, sa force créatrice, ses rivalités incessantes, mais combien « humaine, trop humaine ». Et, en Hellade, l'homme se regardait vivre dans ses dieux. Ce n'est que lorsque l'on perçoit clairement combien paralysante a été l'influence de l'Église chrétienne, exercée des siècles durant sur la vie intellectuelle en Europe, comment cette Église a soutenu tous les despotismes, et comment elle est restée la forteresse de toutes les réactions intellectuelles et sociales, que l'on voit le gigantesque fossé qui existe entre l'expérience religieuse des Grecs et les dogmes stériles de l'Église chrétienne.

Il y a peu de périodes dans l'histoire où les conditions nécessaires à l'essor d'une grande culture furent aussi généreusement données que dans l'ancienne Hellade. Ce qui pour un homme d'État moderne pourrait sembler être un grand défaut du monde hellénique, la division du pays poussée jusqu'à l'extrême, fut la plus grande des bénédictions pour un développement opulent et sans contrainte de ses capacités culturelles. C'est durant la période des guerres persiques que le peu de sentiment des Grecs à l'égard de leur unité nationale apparut avec le plus d'évidence. S'il y eut jamais une période propice à l'éveil d'*une conscience nationale* au sein des tribus grecques, ce fut bien lorsque les despotes perses essayèrent de mettre fin à la liberté et à l'indépendance des cités grecques. Le danger qui menaçait alors les Hellènes fut le même pour tous. Aucun ne pouvait se faire la moindre illusion à ce sujet ; tous savaient ce qu'une victoire des Perses signifierait pour chacune des communautés grecques. Mais ce fut dans cette période du plus grand danger que la désunion nationale et politique des Hellènes se fit le plus fortement sentir.

Déjà, lors de la victorieuse progression d'Harpage, qui sous les ordres de Cyrus, le roi des Perses, avait soumis la plupart des cités grecques d'Asie Mineure (546-545 avant J.-C.), et plus tard, au cours du soulèvement des Ioniens (499-494) – deux événements majeurs qui peuvent être considérés comme le prélude aux guerres

7. Francis Galton, *Hereditary Genius, its laws and consequences*, 1869.
8. Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, chapitre VIII, œuvre traduite en français : *Humain trop humain*.

persiques ultérieures –, le manque total d'aspiration des Grecs à l'union nationale apparaît d'autant plus clairement qu'aucun rassemblement unitaire n'a eu lieu contre les Perses. Milet, qui au cours de la sanglante répression du soulèvement des Ioniens fut si cruellement châtié, avait laissé complètement tomber les autres cités durant l'expédition guerrière d'Harpage afin de conclure une paix favorable avec les Perses. Peu de cités menaient le combat jusqu'au bout ; la plupart préféraient abandonner leur vieux territoire pour fonder au loin une nouvelle patrie lorsqu'ils comprenaient qu'une résistance prolongée serait vaine. Les Spartiates refusèrent de fournir quelque assistance que ce fût aux cités grecques en état de révolte en Asie Mineure, un fait qui ne s'accorde guère avec un sentiment national fortement développé. Les Athéniens soutinrent l'insurrection des Ioniens principalement parce que leur tyran Hippias, qu'ils avaient chassé, avait trouvé asile à la cour du roi de Perse, d'où il fomentait de continuelles cabales contre sa cité d'origine. Ces petits potentats, qui avant l'introduction d'une forme de gouvernement républicain s'étaient installés dans presque toutes les cités grecques, n'étaient guidés par aucune considération nationale ; ils étaient toujours prêts à devenir les hommes de main des despotes perses en échange d'une aide pour vaincre les luttes de libération de leur propres compatriotes. Les machinations de Pisistrate à Athènes, d'Aleutos en Thessalie et du roi des Spartes, Démarate, en sont une preuve.

Lorsque finalement le roi perse, Darius, eut les mains libres il envoya une grande armée contre Eretria et Athènes qu'il haïssait particulièrement à cause du soutien qu'elles avaient apporté aux Ioniens en révolte ; cependant, il est évident que son attaque était dirigée contre la Grèce dans son ensemble, car le pouvoir de la Perse, en Asie Mineure, n'était pas assuré tant qu'on n'avait pas enlevé aux Grecs qui y résidaient la possibilité de recevoir le soutien des cités de leur mère patrie. Le danger était d'autant plus grand que le tyran Hippias se trouvait aussi avec les troupes perses, et qu'en tant que Grec il pouvait leur rendre plus d'un service. Malgré cela, aucun éveil de la conscience nationale n'est perceptible chez les Hellènes. L'attitude de Sparte était comme toujours ambiguë, bien qu'on y eût jeté dans un puits les émissaires perses venus réclamer de la terre et de l'eau en signe de soumission, en les invitant à aller y prendre eux-mêmes ce qu'ils désiraient. De nombreuses cités, sur les îles et sur le continent, s'étaient rendues presque sans aucune résistance contre la puissante armée perse et choisirent une soumission passagère avant une probable chute.

Lorsque, enfin, à Marathon eut lieu un combat décisif entre les armées de terre des Perses et les Grecs, où ces derniers firent face à des forces écrasantes, les Athéniens furent presque seuls sur le champ de bataille car, en dehors d'un millier d'hoplites envoyés par les Platéens, aucune autre aide ne leur fut apportée. Même les Spartiates, qui étaient entrés en guerre contre les Perses, n'apparurent sur le terrain qu'après la bataille et ne contribuèrent en rien à l'éclatante victoire de Miltiade et de ses troupes. Grâce à la victoire de Marathon, le danger qui avait menacé l'Hellade était momentanément écarté, et les généraux perses durent ramener leurs troupes en Asie. Néanmoins, tout le monde dut se rendre compte que si le danger était certainement écarté pour un temps il n'était pas définitivement éliminé. Car cela ne faisait aucun doute que le despotisme perse allait rassembler toutes ses forces pour prendre sa revanche. On aurait donc pu s'attendre à ce que les Grecs mettent à profit cette période de répit pour affronter le danger renaissant dans de meilleures conditions. Si en Grèce avait existé un tant soit peu de cet « esprit national » dont l'historien dépourvu d'esprit critique sait si bien nous parler, il aurait dû se révéler dans cette si périlleuse situation. Mais rien ne se produisit de ce qui pourrait être considéré comme un renforcement de la conscience nationale. En Grèce, la situation intérieure resta la même, et Sparte en particulier, dont le prestige militaire et politique avait été fortement atteint par la victoire des Athéniens à Marathon, employa dès lors toute son activité politique à gêner le rapide essor d'Athènes. Pour les aristocrates de Sparte, il y avait là un problème bien plus important que le danger qui pouvait venir de la Perse.

Lorsqu'en 480 avant J.-C., dix ans après la bataille de Marathon, le roi des Perses, Xerxès, menaça la Grèce, et sur terre avec une énorme armée, et sur mer avec une flotte puissante le long de ses côtes, sa situation à peu de chose près n'était pas meilleure que lors de la première attaque des Perses. Mais même en ces instants n'apparut pas la moindre trace d'unanimité pour faire face à ce terrible danger qui les menaçait tous de la même façon. Au début, ce fut une panique générale, mais aucun ne pensa à organiser la défense commune des prétendus *intérêts nationaux*. Thèbes, entre les murs de laquelle le « parti médien » avait acquis une forte influence, sans doute avec l'encouragement des Perses, se soumit sans résistance à l'ennemi ; plusieurs tribus dans la partie centrale du pays suivirent son exemple. Béotiens, Thessaliens et Achéens essayèrent par leur soumission d'éloigner le danger qui les menaçait.

Mais même le célèbre rassemblement sur l'isthme de Corinthe, auquel les quelques cités qui avaient décidé de résister avaient envoyé des représentants pour se mettre d'accord sur une défense commune, présentait tout sauf un tableau d'harmonie nationale. Et, surtout, on ne parvint pas à décider les Spartiates à lancer l'ensemble de leurs forces militaires dans la partie nord du pays pour faire barrage aux troupes ennemies qui avançaient. De toute évidence, il leur importait peu de sauver le centre de la Grèce de la dévastation, et, sans aucun doute, la caste dirigeante de Sparte aurait volontiers vu Athènes détruite par les Perses pour se trouver libérée d'une rivale embarrassante. Le rôle des Spartiates à cette occasion fut tout aussi ambigu que celui qu'ils avaient joué dix ans plus tôt dans la guerre contre Darius. Lorsque finalement ils durent se décider, pour ne pas rendre trop manifestes leurs secrètes visées, à opposer une résistance aux Perses aux Thermopyles, ils envoyèrent Léonidas avec seulement trois cents citoyens de Sparte, et à peu près mille Perioecea auxquels se joignirent quelques autres tribus. En tout, le nombre des hommes armés de pied en cap s'élevait à moins de quatre mille, un nombre dérisoirement restreint en comparaison de la gigantesque armée perse. Lorsque Grote, et d'autres narrateurs connus de l'histoire de la Grèce, mettent fortement en doute la sincérité des Spartiates, c'est parfaitement compréhensible au vu des faits historiques.

Même plus tard lorsque, après la désastreuse défaite de sa flotte à Salamine, Xerxès fut obligé de retraverser l'Hellespont avec la plus grande partie de son armée, Sparte poursuivit sa même tactique ambiguë. Certes, Xerxès s'était bien retiré en Asie, mais il avait laissé derrière lui en Thessalie une puissante armée sous le commandement de son général Mardonios, qui devait y passer l'hiver pour reprendre la guerre au printemps. Mais, précisément durant cette dernière et décisive bataille, le roi de Sparte, Pausanias, commandant en chef de l'ensemble des forces armées hellènes, montra un manque d'esprit de décision si étonnant qu'il ne peut paraître que suspect. La fin de Pausanias, qui au cours d'un événement ultérieur fut ouvertement convaincu de trahison envers les Grecs, nous autorise à penser qu'il avait bien passé à ce moment-là un pacte secret avec Mardonios. Cette opinion gagne en vraisemblance si l'on considère qu'avant l'ouverture des hostilités Mardonios avait secrètement proposé aux Athéniens de s'allier avec lui en leur faisant la promesse qu'aucune sorte d'atteinte ne serait faite à leur indépendance. Les Athéniens avaient fièrement rejeté cette proposition, et on ne peut éviter de penser que Mardonios la présenta aussitôt à Pausanias, auprès de qui il trouva plus de complaisance. En tout cas, toute l'attitude de Pausanias avant la bataille de Platée permet une telle interprétation.

Lorsque les Perses, malgré la supériorité de leurs forces, et malgré leurs secrètes intrigues, furent finalement vaincus, ce fut parce que les troupes hellènes qui se battaient pour leur indépendance et leur liberté, et n'avaient rien de moins que tout à perdre, étaient animées d'un tout autre esprit que l'immense armée perse, rassemblée par la volonté d'un despote et composée en grande partie de populations étrangères simplement entraînées dans la guerre. C'est pour cette raison que les Grecs furent vainqueurs malgré leurs divisions nationales et leur manque d'unité politique, et sans les avoir jamais ressenties comme des faiblesses.

La tentative de plusieurs historiens d'interpréter la guerre ultérieure du Péloponnèse comme une lutte pour l'unité nationale de la Grèce est dépourvue de tout fondement solide. Mauthner a expliqué de façon très convaincante l'absurdité de ces assertions :

> « Que l'on pense seulement, par exemple, que pendant la guerre du Péloponnèse, qui a duré presque trente ans, l'idée d'une nationalité hellène n'a pratiquement jamais vu le jour. Certes, un homme comme Alcibiade qui, poussé par la colère ou la nécessité, mit tous ses talents et son panache tantôt à la disposition de ses compatriotes athéniens, tantôt à celle des Spartiates hostiles, ou même à celle des ennemis héréditaires en Perse, cet homme est une exception, même à cette époque-là ; cependant, parmi les Grecs ordinaires, rares étaient ceux qui possédaient une idée claire de leur appartenance nationale, et voulaient mettre fin à la guerre parce que conscients d'être "pan hellènes" ou "entièrement grecs". L'idée de nationalité n'était pas encore à l'œuvre malgré l'amour pour la Patrie, pour la Cité. » [9]

Dans ce combat long et sanglant où la Grèce lacéra sa propre chair et consuma ses force vitales profondes, ce qui était en jeu n'était nullement l'unité nationale et politique des tribus grecques, mais la question suivante :

9. Fritz Mauchner, *Der Atheismus*.

autonomie ou hégémonie ? Et, dans ce cas, à laquelle des grandes cités grecques devait revenir la prépondérance : à Athènes, Sparte, Thèbes ou Corinthe ? Après les guerres du Péloponnèse, la culture avait atteint son plus haut niveau, particulièrement à Athènes ; mais la victoire sur les Perses avait fortement contribué au développement de la conscience du pouvoir politique. Athènes, qui avec ses alliés continua la guerre contre les Perses et voulut assurer la libération des cités grecques en Asie Mineure, n'agissait pas seulement pour des motifs économiques, mais principalement parce qu'elle était convaincue qu'une alliance de cités grecques libres en Asie Mineure constituerait un solide rempart contre de nouvelles attaques du despotisme perse. Tandis que Sparte et les autres cités du Péloponnèse s'étaient retirées de la guerre, Athènes et les cités restantes, qui se reconnaissaient les mêmes ambitions, formèrent la ligue « délienne-attique » qui était au départ une fédération libre de communautés indépendantes, au sein de laquelle chacune de ces cités jouissait des mêmes droits. Mais cette situation changea avec le développement de l'hégémonie qui peu à peu accorda à Athènes des droits toujours plus importants, et qui ne pouvaient être obtenus qu'aux dépens de ses alliés. Ainsi, la motivation politique s'affirma de plus en plus au premier plan de la vie sociale.

Et c'est bien précisément la malédiction du pouvoir, quel qu'il soit, d'être toujours mal utilisé par ceux qui le détiennent. Contre ce phénomène, aucune réforme ne sert à quelque chose, aucune soupape de sécurité inscrite dans la Constitution aussi prévoyante soit-elle. Car cette malédiction émane de l'essence même du pouvoir, c'est pourquoi elle est inexorable. Ce n'est pas la forme extérieure du pouvoir, mais le pouvoir en lui-même qui conduit à son mauvais usage ; l'aspiration au pouvoir est une porte grande ouverte à toutes les passions troubles et funestes. Lorsque Goethe a parlé de la ruine que la politique inflige au caractère humain, il pensait sans doute à cette obsession du pouvoir qui réside à la base de toute politique. Tout ce qui dans la vie privée est considéré comme vil et méprisable, mis en pratique par les hommes d'État, devient vertu patriotique à condition que le succès soit de la partie. Et, parce qu'avec l'extension du pouvoir de plus en plus de moyens économiques et de richesses tombent dans le giron de ceux qui le détiennent, un système se développe, fait de lâcheté et de corruption, qui peu à peu mine la morale sociale sans laquelle une communauté ne peut exister longtemps. Ainsi, le pouvoir devient un véritable fléau pour la vie sociale et ses forces créatrices de culture. Même la « polis » grecque ne fit pas exception à cette règle ; elle se corrompit au fur et à mesure que l'ambition politique gagna du terrain.

Mais, qui plus est, un fait est apparu alors qui s'est constamment confirmé depuis : la guerre, que des fous incurables prônent comme régénératrice de la vie sociale a, dans la plupart des cas, des effets encore plus nocifs sur les vainqueurs que sur les vaincus. Parce qu'une de ses conséquences est l'enrichissement démesuré de certaines classes sociales, elle décale les niveaux de vie précédents et détruit l'équilibre social dans de telles proportions qu'il est de moins en moins possible de parler d'une communauté d'intérêts sociaux, et les antagonismes de classe s'amplifient et se manifestent avec de plus en plus de force. C'est ce qui se produisit aussi à Athènes. Alors qu'une oligarchie de l'argent devenait de plus en plus prospère, les classes inférieures s'appauvrissaient toujours davantage, et les fondements de l'ancienne société s'en trouvèrent détruits. À cause de tout cela et de son économie esclavagiste, la Grèce allait à son déclin.

La lutte pour l'hégémonie, qui trouva son expression la plus dévastatrice au cours des guerres du Péloponnèse, amorça le déclin de la culture grecque en même temps qu'elle ouvrait la voie à la monarchie macédonienne car elle conduisit inévitablement partout aux mêmes résultats — à Athènes, à Sparte, à Thèbes. Le seul phénomène satisfaisant dans cette lutte pour l'hégémonie, c'est le fait qu'aucune des grandes cités ne fut capable de maintenir longtemps sa prépondérance. Le goût de la liberté chez les Hellènes incita toujours les cités à se révolter individuellement et à secouer le joug qui leur avait été imposé. Mais la guerre dura trop longtemps et sapa toutes les bases de la société. Au terme des hostilités, toutes les cités étaient tellement épuisées qu'elles n'étaient plus en état de faire face au péril macédonien. D'autant moins que, grâce au dépérissement des coutumes et au déclin des principes moraux entraînés par la guerre et la lutte pour le pouvoir, la monarchie macédonienne fut en mesure d'entretenir dans presque toutes les cités grecques des agents qui s'activèrent à la réalisation de ses projets. De fait, la dépravation morale atteignit son plus haut niveau à l'époque où Démosthène s'efforçait en vain de convaincre les Grecs d'organiser une défense commune contre le danger macédonien.

Pour finir, Alexandre de Macédoine réalisa par l'épée l'unification nationale et politique de la Grèce en plaçant sous sa coupe le pays tout entier. Il fut le véritable fondateur de ce qu'on appelle l'« hellénisme », que

des historiens serviles ont salué comme l'apogée de la culture grecque ; en réalité, ce n'était que le déclin d'une vie intellectuelle incapable de se renouveler. Alexandre établit les fondements d'un État grec uni et détruisit l'inépuisable diversité de cette vie culturelle si caractéristique des communautés grecques à l'époque de leur plein épanouissement. De ceux qui avaient été les citoyens de cités libres, il fit les sujets d'un État nationalement unifié qui employa tout son pouvoir à rabaisser toutes les manifestations de la vie sociale au médiocre niveau de ses ambitions politiques. Le prétendu hellénisme ne fut qu'un produit de remplacement d'une culture qui ne pouvait s'épanouir que dans la liberté. Ce ne fut que l'exploiteur triomphant mais stérile du génie de la cité grecque.

La plupart des historiens honorent en Alexandre le Grand le propagateur de la culture hellénique dans les immenses territoires de son empire. Mais ils laissent de côté le fait qu'Alexandre, en dépit de sa victoire sur le pouvoir militaire de la Perse, dans sa manière de penser et d'agir, fut de plus en plus fasciné par les notions que les Perses avaient de la puissance dominatrice et s'employa à les transplanter en Europe. Grote a parfaitement raison lorsque, dans son *Histoire de la Grèce*, il explique qu'Alexandre n'a pas placé la Perse sous l'influence grecque, mais que bien au contraire il a permis à la Perse d'étendre son influence à la Grèce qu'il a définitivement empêché de développer sa propre culture ; et que ses visées étaient bien de transformer la Grèce en une satrapie, à l'instar des Romains qui par la suite la transformèrent en une province de leur empire mondial. Sous son règne et celui de ses successeurs se tarirent peu à peu les sources de l'ancienne culture grecque. Pendant encore longtemps, les hommes se nourrirent de son abondance, mais elle ne produisit plus rien de nouveau. L'unité nationale et politique sonna le glas de la créativité culturelle hellénique.

XXI. Le centralisme romain et son influence sur la formation de l'Europe

La préhistoire de Rome. Les Étrusques. La fondation de la ville de Rome. Patriciens et plébéiens. Rome centre militaire et politique. La conquête en tant que principe d'État. La nature de l'État romain. Dictature et césarisme. De l'unité nationale et politique à l'empire mondial. La religion au service de l'État. Rome et la culture. La lutte de « la romanité authentique » contre le génie grec. Caton et Socrate. L'invasion de la culture grecque. Un peuple d'imitateurs. L'art à Rome. Le mépris du travail. La littérature au service de l'État. Le théâtre à Rome et à Athènes. L'« Âge d'or ». L'« Énéide » de Virgile. La plainte d'Horace. Philosophie et science à Rome. La conquête opération monétaire. Rome vampire du monde. Le déclin de Rome. L'influence croissante des chefs militaires. Le monde militaire et la paysannerie. Le droit romain. Le prolétariat. La révolte des esclaves. La veulerie et l'esclavage comme principes. Césars et prétoriens. Dégénérescence et christianisme. La fin de l'Empire.

Lorsque nous parlons de la Grèce nous pensons aussi à Rome, une association d'idées qui nous vient du temps où nous étions à l'école. Dans notre concept d'« Antiquité classique », nous rapprochons les Grecs et les Romains comme deux peuples appartenant à la même sphère culturelle ; nous parlons d'une *culture gréco-romaine*, et nous entendons par là définir des liens étroits et essentiels qui non seulement n'ont jamais existé, mais qui ne pouvaient pas exister. Il est vrai que l'on nous a enseigné certains caractères distinguant les Grecs des Romains. À la sereine liberté d'esprit des Hellènes, on a opposé le sévère sentiment du devoir des Romains ; la « vertu romaine », drapée dans la toge rustique, nous servait en quelque sorte d'antithèse à la nudité pleine de joie de vivre des Hellènes. Mais, avant tout, on nous faisait l'éloge du sens politique hautement développé des Romains qui leur permit de rassembler l'ensemble de la péninsule italienne sous une même et solide identité politique, ce que les Grecs n'avaient jamais réalisé dans leur pays. Tout cela nous était inculqué de manière à nous convaincre que la « romanité » n'était que le complément nécessaire à la conception que les Grecs avaient de la vie, et qu'en quelque sorte il en était l'aboutissement. Il est certain que des connexions existaient entre les cultures hellénique et latine, mais elles étaient d'une nature purement superficielle, et elles ne concernaient pas du tout les modes de pensée ni les aspirations intellectuelles des deux peuples. Existerait-t-il une preuve valable, pour que nous puissions considérer les Grecs et les Romains comme les descendants d'un même peuple qui, à l'époque préhistorique, aurait habité la moyenne vallée du Danube et dont une partie aurait émigré dans les Balkans, tandis que l'autre partie envahissait la péninsule apennine, cela ne prouverait pas pour autant l'interdépendance de la culture grecque et de la culture latine. La très large différence qui existe entre les développements sociaux de ces deux peuples montrerait seulement en ce cas que des environnements différents ont influencé de manière décisive les dispositions héréditaires des Grecs et des Romains, et ont entraîné le cours de leur vie dans des voies différentes.

Sur la préhistoire des Romains, nous n'en savons guère plus que sur l'origine des tribus grecques. Avec eux aussi tout se perd dans la brume des traditions mythologiques. De célèbres historiens spécialistes de l'histoire romaine, comme Théodore Mommsen, pensent même que nombre de ces légendes, tel en particulier le mythe de la fondation de Rome par les deux frères jumeaux Romulus et Remus, ont été inventées bien plus tard avec le dessein politique de donner une *empreinte nationale définitivement romaine* aux institutions héritées des Étrusques, et de faire croire au peuple qu'il avait une origine commune.

Que la péninsule, déjà aux temps préhistoriques, ait été submergée à plusieurs reprises par des tribus celtes et germaniques ne fait aujourd'hui aucun doute, mais selon toute vraisemblance des immigrations ont eu lieu aussi par la mer en provenance d'Afrique et du Levant, et certainement longtemps avant la colonisation de la Sicile et de l'Italie du Sud par les Phéniciens, et quelques siècles plus tard par les Grecs.

Il est certain que le soi-disant peuple italique n'a pas la même origine que les premiers habitants de la péninsule. Les Italiques étaient plutôt un peuple d'origine indo-germanique qui au cours de la préhistoire avait traversé les Alpes et s'était installé dans la plaine du Pô. Par la suite, ils furent chassés par les Étrusques et se retirèrent vers le centre et le sud du pays où vraisemblablement ils se mêlèrent aux Japigo-Messapiens ; ils se heurtèrent aux Ligures lorsque ces derniers firent leur apparition, venus probablement du Levant. Par la suite, les Ligures disparurent complètement de la surface de la terre ; mais autrefois leurs territoires s'étendaient sur toute la partie nord de la péninsule, depuis les Alpes jusqu'au sud de la France, et jusqu'au nord de l'Espagne où ils se mêlèrent aux Ibères.

De toutes les peuplades qui ont joué un rôle avant la fondation de Rome, et qui ont eu la plus forte influence sur les débuts de la civilisation romaine, les Étrusques occupèrent la première place. En ce qui concerne l'origine de ce peuple remarquable, nous sommes dans une incertitude totale car la recherche scientifique n'est pas encore parvenue à déchiffrer ses inscriptions. À une époque très reculée, le royaume étrusque s'étendait du nord de la péninsule jusqu'à une grande distance au-delà du Tibre que les Anciens appelaient le fleuve étrusque. Leur influence resta inébranlable des siècles durant et ne fut interrompue que plus tard par la puissance croissante de Rome. Cependant, ils jouèrent encore un rôle important dans la fondation de Rome. Parmi les rois romains, Tarquinius Superbus fut expressément reconnu comme étrusque, tandis que Numa Pompilius et Ancus Marcius furent qualifiés de sabins par les historigraphes romains.

Il ne fait pas de doute que les grandes constructions de la Rome ancienne, par exemple la « cloaca maxima », le temple capitolin, etc., furent réalisées par des constructeurs étrusques, car aucune des tribus latines n'était culturellement assez développée pour mener à bien de tels travaux. On admet communément aujourd'hui que le nom de Rome est d'origine étrusque et remonte probablement à la tribu des Ruma. Du reste, dans les traditions semi-historiques des Romains, les Étrusques sont mentionnés comme un des trois peuples aborigènes auxquels on a attribué la fondation de Rome. De tout cela, on peut déduire que les Romains étaient déjà un peuple métissé lorsqu'ils sont entrés dans l'histoire, et que le sang de plusieurs races coulait dans leurs veines.

Les événements qui ont précédé directement la fondation de Rome sont complètement obscurs. Beaucoup d'historiens pensent que la fondation de cette ville peut trouver une explication dans le « Ver sacrum », la coutume du « printemps sacré » largement répandue au sein des tribus latines, selon laquelle les jeunes hommes âgés de vingt ans quittaient leur première habitation pour fonder ailleurs leur propre foyer. Beaucoup de villes sont nées de cette coutume, et il n'est pas impossible que Rome aussi lui doive son existence. Et il ressort clairement des traditions qu'au départ seul le mont Palatin fut peuplé, tandis que les six autres collines ne vinrent s'y ajouter que par la suite et furent en fait occupées par diverses tribus. Le regroupement de ces différentes colonies, qui devaient former la ville de Rome, ne se fit que beaucoup plus tard, et nous ne sommes pas en mesure d'en établir historiquement les causes immédiates. La violence y a joué probablement un rôle considérable, ce qui paraît d'autant plus crédible que selon les anciennes traditions les chefs de tribu de la cité de Rome rassemblaient autour d'eux toutes sortes de fugitifs auxquels la jeune colonie offrait l'asile. Et la légende de l'« enlèvement des Sabines » montre bien que ces premiers occupants n'étaient pas des voisins très plaisants.

On ne sait pas grand-chose de la préhistoire des Romains, mais du peu que l'on connaît il apparaît qu'au début il s'agissait d'un peuple de paysans et d'éleveurs de bétail. Leur vie sociale reposait sur une « organisation gentilice ». Les divers clans familiaux (les « gentes ») s'unissaient progressivement avec d'autres selon une organisation tribale, d'où avec le temps naissait une fédération de tribus rassemblées pour former une alliance offensive et défensive. La communauté d'où Rome émergea plus tard présentait déjà une unité politique au sein de laquelle, comme chez les Grecs, les vestiges de l'ancienne organisation gentilice perdurèrent encore longtemps à côté des nouvelles structures politiques. En fait, le passage d'un regroupement social à une organisation politique ne s'accomplit que très lentement et, à vrai dire, dans la mesure où les liens naturels de l'ancienne organisation gentilice se trouvèrent affaiblis par l'apparition de la propriété privée et l'influence grandissante des clans familiaux qui plaçaient tout le pouvoir dans les mains du chef de famille. Ainsi, l'ancien droit coutumier fut de plus en plus souvent éliminé par les règlements de l'État qui peu à peu constituèrent le droit romain.

Naturellement, cette profonde transformation devait affecter aussi les relations avec les communautés voisines. On comprend aisément qu'en raison de la croissance rapide de la cité la propriété foncière ne parvint plus, avec le temps, à nourrir correctement ses habitants ; ce qui sans doute fit naître les premières hostilités avec

les voisins. Ainsi arrivèrent les premières guerres nées du désir de s'emparer des terres des communautés voisines pour les soumettre à l'autorité de Rome. Mais il fallait conserver les territoires conquis et les protéger contre les soulèvements de ses anciennes populations, ce qui ne pouvait se faire qu'avec une puissante organisation militaire dans laquelle peu à peu l'État romain s'engagea complètement. Alors fut instauré un nouveau système au caractère militariste très prononcé. La responsabilité de la vie publique reposait auparavant sur l'assemblée du peuple, la *comitia curiata*, encore établie sur le modèle de l'ancienne organisation gentilice ; mais déjà sous Numa, le successeur de Romulus, des ambitions s'exerçaient qui conduisirent à des changements décisifs dans l'organisation de la société, tendant à lui donner un caractère purement politique. Les conditions préalables à cette transformation sont à chercher dans la division de la société romaine en différentes classes sociales, qui était déjà nettement décelable sous les premiers rois. C'est un contresens que de vouloir distinguer dans les patriciens et les plébéiens deux races différentes qui, dans une certaine mesure, auraient conservé entre elles un rapport de vainqueurs à vaincus, comme on l'a souvent affirmé. Le simple fait que des descendants d'une même lignée pouvaient être soit des patriciens soit des plébéiens vient contredire cette opinion. En réalité, il s'agissait de deux statuts sociaux différents émanant du système de la propriété privée et de l'inégalité des conditions économiques. De ce point de vue on peut considérer que les patriciens représentaient les paysans gros propriétaires terriens, tandis que la plèbe rassemblait tous les petits paysans, qui par suite de la croissante inégalité de la propriété tombèrent toujours davantage sous le joug de leurs riches concitoyens.

La société de la Rome archaïque était divisée en clans familiaux (les *gentes*) au sommet desquels se trouvait un chef ou un roi investi à la fois des fonctions de grand prêtre et de général des armées. Aux côtés du roi se tenait le conseil des chefs de clan auquel incombait l'administration proprement dite des affaires de la communauté. En raison des relations étroites qui existaient entre les chefs de clan et le roi, ce dernier choisissait tout naturellement ses fonctionnaires dans leurs rangs. La supériorité économique des gros propriétaires terriens fit que progressivement ils en vinrent à tenir les emplois les plus importants qu'ils utilisèrent à renforcer leurs propres intérêts et privilèges, si bien que la population la plus pauvre fut de plus en plus soumise à leur bon vouloir. À partir de cette situation se développèrent les débuts d'une caste de nobles qui s'employa à abolir l'ancienne organisation gentilice ; mais ce ne fut que sous Servius Tullius qu'intervint le grand et brusque changement qui marqua d'un sceau politique particulier la société romaine. La ville de Rome devint le pivot de tous les territoires soumis aux environs. À la place de l'ancienne Constitution apparut une structure politico-militaire reposant sur cinq classes sociales aux droits inégalement répartis. Le conseil des chefs de clan fut remplacé par le Sénat au sein duquel seuls les patriciens eurent le droit de siéger et de prendre la parole, et intégrèrent de ce fait les rangs d'une aristocratie héréditaire. Les différentes classes étaient divisées en centuries militaires qui étaient en permanence sur le pied de guerre. À la place de l'ancienne « *comitia curiata* » apparut la *comitia centuriata* qui correspondait à cette nouvelle répartition de la société. Chaque classe avait ses propres centuries ; leur poids électoral était déterminé d'après leur fortune.

Sans aucun doute le peuple fut honteusement dupé par cette nouvelle répartition mais, parce qu'on avait habilement mélangé les restes de l'ordre ancien avec l'ordre nouveau, la plus grande partie du peuple n'en fut pas consciente. Le gouvernement chercha à atteindre avec une ténacité inébranlable son but qui était de placer l'ensemble de la péninsule sous la domination de Rome et de le souder dans une grande unité politique. Ce n'est que de ce point de vue que l'on peut évaluer correctement les relations qui existaient entre les patriciens et les plébéiens. Ce serait contraire à la vérité de ne voir dans les plébéiens qu'une classe d'opprimés qui n'aspiraient qu'à abolir les privilèges et à instaurer un nouvel ordre économique. Ils n'y pensaient pas du tout. Leur préoccupation était bien plutôt de jouir des mêmes privilèges que ceux des patriciens, et de recevoir la même part des butins de guerre. Fondamentalement, il n'y avait aucune différence entre les deux classes sociales ; toutes deux étaient pareillement habitées par « l'esprit de Rome » ; toutes deux étaient prêtes à réduire des hommes à l'esclavage et à opprimer d'autres peuples ; toutes deux aspiraient aux mêmes possibilités de pillage.

Cependant, le caractère militariste de l'État, toujours avide de conquêtes, fit que les patriciens se virent peu à peu obligés de céder aux exigences de la plèbe. Cela ne se fit pas spontanément ; ils défendirent leurs privilèges avec beaucoup de détermination et allèrent jusqu'à interdire les mariages entre patriciens et plébéiens. Mais, en raison de l'implacable politique de conquête de l'État, on exigea toujours plus des populations pauvres, en particulier à l'époque de la République, et le fossé s'élargit encore entre les deux classes. La politique romaine

exigeait des soldats ; ce fut cette nécessité qui força peu à peu les patriciens à partager leurs privilèges avec les plébéiens, et à former avec eux une nouvelle noblesse pour soutenir cette politique impérialiste, qui devait amener tous les principaux pays alors existants sous la domination de Rome, et qui fit de l'État romain cette machinerie rapace qui n'a jamais eu sa pareille dans toute l'histoire des peuples.

Quelques historiens affirment que ce ne fut que sous l'Empire que Rome devint cette caverne de pillards insatiables dans laquelle disparurent la liberté et la richesse des peuples. Il ne fait pas de doute que c'est bien sous l'Empire que ce que l'on a appelé « le génie de Rome » s'est exercé avec le plus de virulence. Mais il faut être aveugle pour ne pas voir que sous la République perçaient déjà les germes empoisonnés du césarisme ; et ce fut justement à cette époque que furent créées les conditions indispensables à tout développement possible d'un pouvoir illimité. Sous la République apparut la dictature, cette funeste institution qui justifie par principe tous les abus de pouvoir et détruit à la racine la liberté de l'homme. À la tête de l'État, la Constitution de la République plaçait deux consuls « armés » de tous les droits des rois précédents. En cas d'urgence, ces deux consuls pouvaient nommer un dictateur investi d'un pouvoir illimité. Le dictateur avait le droit d'abroger toutes les lois existantes et d'exiger la soumission inconditionnelle de tous les fonctionnaires de l'État. En ce qui concernait la liberté et la sécurité des citoyens, il pouvait supprimer tous les droits garantis par la Constitution. Seul un État entièrement fondé sur la guerre et l'oppression des autres peuples pouvait donner naissance à une aussi terrifiante institution.

De la dictature au césarisme il n'y a qu'un pas. L'Empire ne fut que le fruit arrivé à maturité d'un système qui avait posé le pouvoir comme principe essentiel de l'existence. Hegel avait raison lorsqu'il dit que « Rome, dès l'origine, fut quelque chose de forcé, de violent, sans aucun caractère naturel et primordial », et aussi que « l'État romain, aussi bien géographiquement qu'historiquement, n'eut pour ressort que la violence ». La volonté de puissance, à laquelle s'est si parfaitement identifié l'« esprit de Rome », a créé cette féroce idéologie qui réduit l'individu à n'être qu'un outil privé d'âme, un automate insensible au service d'un pouvoir supérieur qui justifie tous les moyens lui permettant d'arriver à ses fins. La « vertu romaine », dont on a fait tant de cas, n'a jamais été rien d'autre que l'esclavage du citoyen élevé au rang de principe, et l'égoïsme obtus que ne vient atténuer aucune trace de sympathie. Les deux furent aussi florissants sous la République romaine que sous l'Empire des Césars. Même Niebuhr, qui dans l'ensemble avait une admiration sans limite pour la politique de l'État romain, expliqua dans son *Histoire romaine* qu'à Rome, « depuis les temps les plus reculés, prévalaient les péchés les plus effrayants, une insatiable soif de pouvoir, le mépris sans scrupule du droit de l'étranger, une froide indifférence à l'égard de la souffrance étrangère, l'avarice, le goût du pillage, une arrogance de caste bien installée d'où émanait une sécheresse de cœur non seulement envers les esclaves mais aussi envers les concitoyens ». Les piliers de l'État romain étaient calculateurs et méthodiques dans l'exercice de leur politique ; mais ils ne reculaient devant aucune bassesse, aucune infamie, aucune trahison, aucun crime qui promettaient le succès de leurs projets. Ils furent les véritables inventeurs de la « raison d'État » qui, au cours du temps, est devenue une véritable malédiction pour tous les principes d'humanité et de justice. Ce n'est pas pour rien qu'une louve fut le symbole de Rome ; en fait, l'État romain avait du sang de loup dans les veines.

Si la conquête de l'ensemble de la péninsule italienne fut le premier objectif de la politique romaine, après sa réalisation naquit en toute logique l'ambition de parvenir à cette suprématie mondiale qui exerce un attrait indéniable sur tout État disposant de quelque pouvoir. La péninsule italienne, avec ses longs rivages sans protection, était trop fortement exposée aux agressions des tribus ennemies pour que l'on puisse penser à d'autres projets tant que le pays n'était pas politiquement uni et militairement fortifié. Tout le continent italien avait par nature une grande unité géographique, et le principal objectif de l'astucieuse politique de Rome était de convertir cette entité géographique en une entité politique et nationale. Une série de guerres permit de soumettre à l'autorité romaine tous les peuples les uns après les autres. En général, les tribus italiennes furent traitées par les vainqueurs avec plus de mansuétude que les autres peuples, qui furent vaincus par la suite ; et cela pour des raisons mûrement réfléchies, car les hommes d'État romains ne pouvaient pas exposer leur autorité dans la péninsule italienne au danger de révoltes continuelles parmi les populations soumises s'ils voulaient poursuivre leurs ambitieux projets. D'où cette mansuétude. Les attaques des Gaulois ont encore encouragé cette prudente politique, car elles rendirent les populations indigènes encore plus dépendantes de la protection de Rome. Ainsi au cours du temps s'accrut le sentiment d'une appartenance commune qui progressivement se

concrétisa dans l'« idée de nation » : et ce ne fut pas seulement à Rome mais aussi dans toute la péninsule que l'on eut le sentiment d'être romain.

Ce n'est qu'après la réalisation de l'unité politique sur le continent que la politique romaine put se fixer de plus amples projets, que ses promoteurs poursuivirent avec une avidité sans scrupule et une persévérance acharnée, sans jamais se laisser effrayer par les échecs passagers. Avec dans leurs têtes ces plus vastes projets, les Romains acquirent la conviction profonde de leur puissance, et une arrogance particulière envers les autres peuples qui caractérise tous les impérialistes. Rome devint pour eux le centre du monde, et ils se crurent appelés en toute justice à imposer leur domination à tous les autres peuples. Leurs succès les aidèrent à obtenir une « mission historique » bien avant que Hegel ait placé la catégorie des vocations historiques à la base de sa philosophie de l'histoire. Dans l'*Énéide*, l'épopée des Romains, Virgile a donné une expression poétique à cette idée fixe :

> « D'autres forgeront avec plus de grâce des bronzes qui sauront respirer, je le crois du moins, ils tireront du marbre des visages vivants, ils plaideront mieux, ils figureront avec leur baguette les mouvements du ciel, diront les levers des étoiles ; à toi de diriger les peuples sous ta loi, Romain, qu'il t'en souvienne — Ce seront là tes arts, à toi —, et de donner ses règles à la paix : respecter les soumis, désarmer les superbes. » (Traduction de Jacques Perret.)

Après la chute de Carthage et de Corinthe, cette idée devint pour les Romains une intime conviction, une sorte de religion politique ; ainsi se construisit peu à peu le monstrueux appareil de l'État romain maintenu par la violence et le pillage que Kropotkine a décrit avec ces mots très justes : « L'Empire romain fut un État dans le vrai sens du mot. Jusqu'à nos jours, il reste encore l'idéal du légiste. Ses organes couvraient d'un réseau serré tout un vaste domaine. Tout affluait vers Rome : la vie économique, la vie militaire, les rapports judiciaires, les richesses, l'éducation, voire la religion. De Rome venaient les lois, les magistrats, les légions pour défendre le territoire, les préfets, les dieux. Toute la vie de l'Empire remontait au Sénat – plus tard au César, l'omnipotent, l'omniscient, le dieu de l'Empire. Chaque province, chaque district avait son Capitole en miniature, sa petite portion du souverain romain, pour diriger toute sa vie. Une seule loi, la loi imposée par Rome, régnaît dans l'Empire ; et cet Empire ne représentait pas une confédération de concitoyens : il n'était qu'un troupeau de sujets. » [1]

En fait, Rome était « l'État par excellence » [en français dans le texte] qui reposait entièrement sur une gigantesque centralisation de toutes les forces sociales ; aucun autre empire n'a su maintenir aussi longtemps sa suprématie mondiale, aucun empire n'a exercé une influence aussi prépondérante sur le développement politique ultérieur de l'Europe et sur la forme de ses institutions légales. Et cette influence n'a pas encore disparu aujourd'hui, elle s'est encore accrue après la [Première] Guerre mondiale ; l'« Idée de Rome », selon l'expression de Schlegel, est encore aujourd'hui à la base de tous les grands États modernes même si cette politique a une apparence différente. Si partout dans l'histoire de la Grèce nous rencontrons l'esprit d'indépendance et la complète désunion nationale des Grecs, nous trouvons chez les Romains, dès le début, un désir d'unité politique totale qui a trouvé dans l'État romain son expression la plus parfaite. Aucun autre empire n'a développé à ce degré l'idée d'unité politique et ne l'a transposée aussi pleinement dans la vie réelle. Elle se déroule comme un fil rouge tout au long de l'histoire de Rome et constitue pour ainsi dire le leitmotiv de son contenu collectif.

Bien sûr, on ne pensa jamais, à Rome, à accorder un quelconque droit politique ou national aux pays soumis en dehors de la péninsule et incorporés à l'Empire sous forme de provinces. L'étranger, même si son pays avait été annexé par les Romains, n'avait à Rome absolument aucun droit. Le fait que leur langage ne comportait que le seul mot « hostis », pour exprimer l'idée d'étranger ou celle d'ennemi, est très caractéristique du mode de pensée des Romains. Et l'opinion est tout à fait erronée qui veut que les Romains n'aient été intéressés que par l'exploitation économique des pays soumis, et qu'au demeurant ils n'aient été animés que de pensées cosmopolites à l'égard des vaincus. En même temps que la soumission militaire et politique s'accomplissait aussi la latinisation des territoires, menée avec une implacable persévérance. Ce n'est qu'à l'égard des religions que l'État romain montrait une certaine tolérance, aussi longtemps qu'elles ne constituaient pas un danger pour leur

1. Pierre Kropotkine, *la Science moderne et l'Anarchie*, Stock, Paris, 1913, p. 111 ; « L'État : son rôle historique », *ibid.*, pp. 171-172.

suprématie. Et, à ce sujet, on ne doit pas oublier qu'à Rome, même la religion était subordonnée aux objectifs de l'État. C'est pourquoi il n'existait pas d'Église qui aurait pu se poser en rivale de l'État. Même le culte était placé sous la surveillance de l'État ; le Sénat s'occupait des affaires religieuses comme le révèlent d'innombrables décrets. Les prêtres n'étaient que des fonctionnaires subalternes ; en outre, tous les postes sacerdotaux élevés étaient aux mains des dirigeants et du Sénat. Pour un empire mondial tel que Rome, tous les cultes étaient acceptables tant qu'ils étaient subordonnés à l'État. En cette matière, Alexandre de Macédoine avait déjà donné un exemple édifiant en faisant de la tolérance à l'égard des systèmes religieux étrangers un instrument de sa politique. Il rendit les mêmes honneurs à l'Apis des Égyptiens, au dieu des juifs et au Zeus des Grecs.

> « Une telle tolérance, remarque Mauthner, qui était en réalité de l'indifférence, devint d'abord pour les Romains un instrument de leur impérialisme permanent, de leur politique de conquête mondiale. »

Mais si l'une de ces religions devenait gênante, ou réellement dangereuse, la tolérance prenait vite fin, et les persécutions faisaient leur apparition. Ce fut le cas pour les premiers chrétiens, dont la doctrine s'en prenait directement aux fondations de l'Empire et refusait de rendre les honneurs divins à la personne de l'empereur. Les persécutions religieuses à Rome avaient toujours des motifs politiques. Par ailleurs, la religion des Romains ne présentait rien d'original. Ils avaient emprunté des éléments de foi à tous les peuples possibles, et les avaient incorporés à leur propre imaginaire religieux. Qu'ils tenaient des Étrusques une grande partie de leur ancien culte est reconnu à peu près unanimement aujourd'hui. Cela est particulièrement vrai de leur croyance aux démons et du cérémonial de leur culte méticuleusement réglé jusque dans les moindres détails, et qui revenait dans chaque phase de leur vie quotidienne. Voici ce que pense Élisée Reclus précisément sur ce point :

> « Le cérémonial des tribunaux, des palais, celui des temples et des demeures privées, que les Romains observèrent presque sans changement durant des siècles, avait été également emprunté aux Étrusques. On peut dire qu'à tous les points de vue le peuple romain se nourrit de la substance des Rhasena, comme ces insectes qui trouvent leur alimentation toute prête dans la cellule d'éclosion qui leur a été préparée. » [2]

On ne doit en aucun cas identifier la religion des Romains avec celle des Hellènes, comme on le fait souvent. Il est vrai que l'on trouve dans leur culte de nombreux éléments qui ont été empruntés aux Grecs ; cela vaut aussi pour nombre de leurs dieux. Mais on ne doit pas pour autant en déduire une parenté de nature entre ces deux religions. Un peuple austère et sans poésie tel que les Romains ne comprenait rien à la joyeuse agitation de l'Olympe des Grecs. Le comportement libre et spontané des dieux grecs s'accordait difficilement avec le goût de l'ordre des Romains. La religion signifiait pour eux la servitude spirituelle, comme le révèle l'étymologie même de ce mot. Alors que la servitude n'était pas du tout dans la nature des Hellènes ; en ce sens, ils n'étaient pas religieux. Zeus n'était pour eux que le père des dieux ; il était au demeurant pourvu des mêmes qualités et des mêmes faiblesses que celles des autres dieux. Alors que le digne Jupiter des Romains était avant tout le dieu protecteur du Capitole, le dieu protecteur de l'État romain.

Le polythéisme des Grecs était le produit d'un mysticisme illuminé de poésie, dans lequel les diverses forces naturelles étaient personnifiées chacune séparément par une divinité particulière. Alors que chez les Romains une divinité ne représentait souvent rien d'autre qu'un principe abstrait comportant une application pratique. Ainsi, il y avait chez eux un dieu protecteur des limites, et spécialement des bornes dans les champs (Terminus), une déesse de la bonne entente entre les citoyens (Concordia), une autre pour l'abondance, pour le repos et encore d'autres pour protéger des voleurs, de la peste, de la fièvre, des soucis, etc., auxquels les croyants pouvaient avoir recours dans des cas précis. Le domaine des dieux était aménagé sur le modèle de l'État ; chaque divinité occupait un poste particulier qui relevait de sa seule compétence. Pour les Romains, en matière de religion comme dans le reste, tout était calculé dans un but pratique et fonctionnel. C'est pourquoi l'ensemble de leur culte se réduisait à un rituel aussi rigide que dépourvu de spiritualité. Même les cultes des Égyptiens, des Syriens, des Perses et autres peuples, qui, à des époques ultérieures, s'étaient établis chez les Romains, durent s'adapter

2. Élisée Reclus, *l'Homme et la Terre*, vol. II, 1905, p. 444.

au caractère particulier de leur État. L'unité politique passait chez les Romains avant tout autre considération et était devenue pour eux un article de foi intangible, qui ne devait être ni modifié ni expliqué.

S'il est vrai que l'idée politique et nationale était pour un peuple la condition indispensable au libre essor de sa culture, les Romains auraient dû, en ce qui concerne talent créateur et activité culturelle, laisser dans l'ombre loin derrière eux tous les autres peuples de l'histoire, car chez aucun d'entre eux cette condition n'a jamais été aussi bien remplie. La suprématie de Rome s'est étendue sur une période de douze siècles. Aucune autre puissance mondiale n'a perduré aussi longtemps. C'est pourquoi on ne peut dire que Rome n'a pas disposé d'assez de temps pour déployer pleinement ses capacités culturelles. Même les plus fanatiques admirateurs de l'institution étatique, et du « génie politique » des Romains, n'oseraient soutenir qu'ils ont été un peuple créateur d'une grande culture, et qu'ils pourraient, même en rêve, être comparés au peuple hellène politiquement et nationalement désuni. La seule idée d'une telle comparaison serait déjà un acte de trahison envers la culture. Tous les esprits distingués, dont la vision mentale n'a pas été brouillée par leur volonté de puissance, s'accordent à penser que les Romains n'ont été en tout et pour tout qu'un peuple sans imagination, uniquement intéressé par la politique et qui, justement en raison de cette obsession, ne comprenait pas du tout l'importance essentielle de la culture. Leurs capacités culturelles étaient en réalité insignifiantes. Ils n'ont rien produit d'important dans quelque domaine que ce soit et sont toujours restés un peuple d'imitateurs. Bien sûr, ils ont su s'approprier les biens culturels créés par les autres et les exploiter pour leurs propres fins, mais ce faisant ils leur ont inoculé des germes mortels, car on ne peut impunément contraindre une aspiration culturelle à prendre des formes politiques.

Chaque peuple possède des prédispositions et des capacités créatrices. Mais ces dons naturels subissent l'influence des conditions de vie extérieures et de l'environnement social, et sont contraints de s'exercer dans des directions déterminées. Ou bien, pour parler comme Nietzsche : chaque peuple, tout comme chaque homme, n'a à sa disposition qu'une certaine somme de forces créatrices et d'aptitudes, et tout ce qui de cette somme est dilapidé pour satisfaire des ambitions politiques et dominer le monde est nécessairement retiré à l'activité culturelle. Et c'est la même pensée que Hegel exprime avec ces mots :

> « Le principe de Rome était entièrement établi sur la domination et la force militaire. Il n'avait en lui aucun centre d'intérêt intellectuel pouvant occuper et satisfaire l'esprit. »

L'unité forcée de sa structure étatique n'était pas faite pour libérer les capacités culturelles des Romains. Au contraire, l'ensemble de son histoire, qui s'étend sur 1 200 ans, en est une preuve frappante.

Les Romains ont torturé à mort leurs dispositions naturelles sur le lit de Procuste de l'unité politique ; chaque idée créatrice s'est heurtée au cadre rigide de leur appareil politique et militaire, et elle a perdu son élan. Ils ont fait de l'État une providence terrestre qui dirige et détermine tout, décide de tout et étouffe dès le début tout désir spontané d'action indépendante. À ce Moloch ils ont sacrifié le monde entier aussi bien qu'eux-mêmes. Plus l'État romain s'agrandissait et plus son pouvoir se renforçait, plus l'homme perdait de sa valeur intellectuelle et de son importance sociale, plus la conscience qu'il avait de sa propre personnalité s'amenuisait, et avec elle son impulsion créatrice qui ne supporte aucune contrainte politique.

Chez les Romains, cette évolution est particulièrement évidente dans leur art qui représente pour tous les peuples le sommet de leur créativité culturelle. Jusqu'à la soumission complète de tous les pays situés autour de la Méditerranée, on ne pouvait pas du tout parler d'un art romain. Tout ce qui auparavant à Rome relevait de l'art représentatif était d'origine soit étrusque soit grecque. L'influence étrusque était déjà très perceptible à l'époque la plus ancienne de Rome. Plus tard, lorsque des colonies grecques s'installèrent dans le sud de la péninsule, apparut un autre courant qui pour la première fois mit les Italiques au proche contact de l'art hellène. À la suite de la conquête de la Grèce, après la deuxième guerre punique, et la brutale annexion de ce pays par l'Empire romain, se forma ce lien immédiat qui par la suite se révéla très funeste pour les Hellènes, mais qui pour la première fois introduisit à Rome les premières formes d'une culture plus élevée. Les généraux volèrent aux cités grecques leurs plus admirables trésors et traînèrent vers Rome tous ceux qui était transportables. De la fabuleuse quantité des œuvres d'art qui furent volées, il est bien difficile de faire une juste estimation. C'est ainsi que Taine nous informe, dans sa *Philosophie de l'art* :

> « Quand plus tard Rome eut dépouillé le monde grec, l'énorme ville eut son peuple de statues presque égal à sa population de vivants. Aujourd'hui après tant de destructions et de siècles, on estime que l'on a retiré de Rome et de sa campagne plus de soixante mille statues. »

Mais les Romains n'avaient aucune compréhension profonde de cet art. Ils décoraient leurs maisons et leurs villes de sculptures grecques un peu comme de nos jours les riches parvenus américains achètent des Rembrandt et des Van Dyck parce qu'ils les croient nécessaires à leur standing social. L'essentiel de l'art grec a toujours échappé aux Romains. Et d'ailleurs, d'où cette compréhension aurait-elle bien pu leur venir ?

> « L'exubérante joie de vivre des Aryens orientaux, le plaisir des Hellènes à vivre nus, conscients de la beauté de la nature humaine, étaient complètement inconnus des Romains. Ils n'ont pas de brillants festivals, ils n'honorent aucun poète ou écrivain, et leur prudence va si loin que le gendre ne doit pas se baigner avec le beau-père. Ce qui distingue le Romain, c'est sa rigueur, sa méthode. Il veut savoir sa maison et son État en ordre. Sa vie de famille est strictement réglée et par conséquent extrêmement terne. Il appelle ses filles "Cinquième" et "Sixième" et soumet son fils au supplice s'il lui a désobéi. Au contraire de la plupart des Aryens, il tient extraordinairement aux apparences, à avoir l'air digne. Gravité, dignité, bienséance sont ses expressions favorites, des mots qui dans la bouche d'un facétieux et sans manière Cicéron sont encore plus frappants. » [3]

Il n'y a rien d'étonnant qu'avec une pareille conception de la vie le prétendu « authentique Romain » ait éprouvé à l'encontre du mode de vie des Grecs une certaine méfiance, sinon une complète hostilité. Chez beaucoup cette aversion prit une forme tout à fait singulière. Ainsi, Caton l'Ancien prévint son fils contre les médecins grecs, et affirma que les Grecs avaient ourdi une conspiration contre Rome où les médecins grecs avaient reçu la charge d'empoisonner tous les citoyens romains avec leurs médicaments. [4]

Le même Caton déclarait que Socrate n'était qu'un fanfaron et un agitateur séditieux qui avait bien mérité son destin. Il prophétisait aussi que Rome, une fois complètement rassasiée de doctrines philosophiques grecques, perdrait aussitôt sa domination sur le monde. Cet inflexible exploiteur d'esclaves et usurier impitoyable pressentait instinctivement que la culture et la suprématie mondiales étaient irréductiblement opposées, et que l'une ne pouvait s'affirmer qu'aux dépens de l'autre.

À quel point le comportement des Romains fut stupide, jusqu'à la fin de la dernière guerre punique, à l'encontre de toute réalisation culturelle de haut niveau, la bestiale destruction de Corinthe par le général romain Lucius Mummius en est la preuve : il s'agissait de la plus magnifique ville de la Grèce. Non seulement toute sa population apte à porter les armes fut massacrée sans pitié, les femmes et les enfants vendus comme esclaves et la ville livrée à une grossière soldatesque pour être pillée, mais elle fut aussi incendiée jusqu'à ce qu'il ne restât plus une seule pierre debout. Peu avant ces événements, Carthage avait subi le même sort : pendant dix-sept jours elle avait été la proie des flammes et on avait passé la charrue sur sa terre en signe de l'inflexibilité de Rome.

En dépit de tout, Rome ne put se soustraire à l'influence de la culture hellénique, et tous les avertissements de Caton et de ses adeptes restèrent vains. Les armées romaines purent soumettre la Grèce par la force et faire de l'Hellade une province romaine, mais ils ne purent jamais empêcher le flot de la culture hellène de gagner Rome. C'est ainsi qu'Horace, le poète romain, devait le reconnaître :

> « La Grèce conquise a conquis son farouche vainqueur et porté les arts dans le rustique Latium. Ainsi s'en est allé peu à peu le rugueux mètre saturnien. Ainsi, l'élégance a banni l'âcreté d'un goût sauvage. Toutefois il est resté longtemps et il reste aujourd'hui encore des traces de notre rusticité. Il était déjà tard quand le vainqueur a porté son attention sur les écrits grecs et a commencé, dans la tranquillité qui a suivi les guerres puniques, à s'inquiéter de ce que Sophocle, Thespis et Eschyle pourraient offrir de bon. Il s'est aussi essayé dans la matière cherchant s'il était capable d'adapter dignement ces poètes, et il s'y est complu, étant par nature élevé et vigoureux car il ne manque pas

3. Albrecht Wirch, *Volkstum und Weltmacht*, p. 40.

4. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Aujourd'hui, Julius Streicher, l'ami intime de Hitler, chez qui l'antisémitisme a pris des formes tout à fait pathologiques, affirme que les médecins juifs se sont unis dans une conjuration pour empoisonner le peuple allemand.

de souffle tragique et d'heureuses audaces ; mais il tient sottement la nature pour une honte et il en a peur. » (Traduction de François Villeneuve.)

Non, Rome n'a jamais pu échapper à cette invasion pacifique d'une culture d'un niveau plus élevé que la sienne, plus dangereuse pour l'« esprit romain » qu'Hannibal ou les incursions des barbares. Le panhellénisme naissant provoqua un prompt changement dans les médiocres débuts de la primitive poésie latine.

Des troupes entières d'architectes, de peintres, de sculpteurs, de joailliers, de fondeurs de bronze, de ciseleurs d'ivoire, etc., travaillaient dans les palais de l'aristocratie romaine et, parmi eux, se trouvaient beaucoup d'esclaves que l'on avait traînés de force à Rome. Un grand nombre d'entre eux détenaient toute la richesse de la culture hellénique et semblaient avoir été désignés pour apporter à leurs maîtres une plus haute culture intellectuelle et spirituelle. Malgré cela, les Romains ne dépassèrent jamais dans la pratique des arts une imitation servile des modèles étrangers ; et il est caractéristique que toute l'histoire de Rome, une histoire qui a duré plus de douze siècles, ait produit moins d'une demi-douzaine d'artistes véritablement grands, soutenus par une authentique inspiration, tandis que presque chaque cité grecque, à l'exception de Sparte, peut en présenter une multitude.

Même l'art du prétendu « Âge d'or » n'offre que peu d'éléments pouvant être définis comme véritablement romains. Joseph Strzygowski a démontré de façon très convaincante que l'art romain du temps de l'Empire n'était en réalité que la dernière phase de l'hellénisme sur le déclin, et dont les centres se trouvaient alors en Asie Mineure, en Syrie et en Égypte. À cette époque, de fortes influences étaient décelables qui peu à peu conduisirent à l'apparition de ce que l'on a appelé l'art byzantin qui, dans son essence, n'a rien de romain. [5]

C'est seulement en architecture que les Romains ont apporté un nouveau style ; mais l'on ne doit cependant pas oublier que sous l'Empire la plupart des constructions de prestige furent réalisées sous la direction d'architectes étrangers. Ce fut d'abord aux Étrusques que les Romains empruntèrent leur art architectural, comme le montre clairement la forme caractéristique de leurs temples les plus anciens. Par la suite, lorsque l'influence de la culture hellénique tardive se renforça, l'esprit grec gagna aussi l'architecture, mais le style étrusque demeura encore longtemps incontestablement présent.

Des Étrusques les Romains avaient appris à construire les arcs et les voûtes, un art que les premiers avaient ramené d'Orient avec eux. Ce n'est que par l'application pratique et le développement de cet art qu'ils furent par la suite capables de bâtir ces énormes édifices publics qui nous étonnent encore. Puis en continuant, à partir de la voûte, ils apprirent à construire la coupole, qui représenta alors un principe architectural nouveau. Ce style trouva son expression la plus réussie avec le Panthéon romain dont la réalisation est attribuée à Apollon de Damas.

Il est bien connu que les Romains, dans l'art pictural, n'allèrent jamais au-delà de la médiocrité. Ils n'eurent jamais un sens très profond de la musique. En l'an 115 avant J.-C., les anciens patriotes romains au Sénat avaient obtenu l'interdiction de tous les instruments de musique. Seule la primitive flûte italique avait trouvé grâce auprès d'eux. Bien sûr, à la longue, cette mesure ne fut guère appliquée. Elle disparut avec la progression de l'hellénisme. Cependant, même bien plus tard, la musique restait encore l'affaire des esclaves. L'échec presque total des Romains dans l'art plastique est tout à fait caractéristique. Ils avaient orné leurs villes avec les magnifiques statues volées à la Grèce et, malgré cela, par la suite, ils abandonnèrent aussi la sculpture entièrement aux artistes hellènes qu'ils avaient ramenés à Rome pour en faire des esclaves. C'est ainsi qu'à Rome se développa *l'École néo-attique* dont la production fut tout à fait remarquable. Toutes les œuvres mondialement célèbres de cette période, les cariatides du Panthéon, le gladiateur Borghèse, la Vénus Médicis, l'Hercule Farnèse, etc., furent réalisées par des Grecs. Il est vrai que nous ne connaissons pas le créateur de l'Apollon du Belvédère, mais sans aucun doute il était hellène, les essais maladroits des Romains dans le domaine de la sculpture ne permettent pas une autre conclusion.

Aucun peuple n'est entièrement original dans ses créations artistiques. Les Grecs aussi furent inspirés et nourris par d'autres cultures, mais ils façonnèrent la substance culturelle étrangère à leur manière si bien qu'elle devint une part de leur propre pensée et de leur propre sensibilité. C'est pour cette raison que, lorsque nous regardons des œuvres d'art grecques, dont nous savons qu'elles ont été influencées par une autre culture, nous ne discernons pas l'élément étranger, ou bien nous ne percevons qu'un très léger décalage dans la détermination

5. Joseph Strzygowski, *Orient oder Rom ?*, 1901.

essentiellement hellénique de l'œuvre. Jamais chez les Hellènes nous ne sentons l'imitation, tout est profondément vécu et ressenti. Chez les Romains, dans la plupart des cas, l'imitation est patente. Il ne s'agit pas seulement d'un défaut de savoir-faire technique, cela prouve plutôt le manque de compréhension et de sympathie réelle des artistes romains à l'égard du modèle étranger. Même à l'apogée de sa culture, le Romain cultivé n'a pas une meilleure approche de l'art grec. Et Friedländer dans son ouvrage *Sittengeschichte Roms* remarque très justement :

> « En fait, malgré le faste ancien et nouveau de Rome et de l'Empire romain, l'art plastique n'a jamais acquis d'influence sur la population romaine en général. La littérature romaine, considérée dans son ensemble, nous en donne une preuve convaincante et irréfutable. D'un si grand nombre de poètes et d'écrivains de différentes périodes, dont la plupart étaient au sommet de la culture de leur temps, et en sont pour nous des représentants crédibles, il n'y en a guère qui trahissent intérêt ou compréhension pour l'art plastique. Dans cette littérature si variée, qui s'est développée sur plusieurs siècles, concernée par tous les courants d'idées et les sujets importants, et qui au cours du premier siècle de l'Empire (c'est-à-dire avant la prépondérance du christianisme) fixait son attention tout particulièrement sur le présent, et débattait même des manifestations de sa vie intellectuelle en multipliant louanges ou blâmes, on ne trouve aucune trace de compréhension réelle de l'essence de l'art, ni l'expression de l'émotion véritable que peut faire naître la splendeur de ses réalisations. Et lorsqu'on en parle, c'est soit directement à contresens, soit sans sympathie ni chaleur. Quel qu'ait pu être le nombre de Romains qui individuellement ont su percevoir l'essence véritable de l'art grec, pour la culture romaine en général il est toujours resté quelque chose de lointain et d'étrange. »

Ce dédain pour l'art, qui chez Caton et dans le parti des anciens patriotes romains s'est transformé en un mépris ouvertement exprimé, se retrouve partout. Les écrits de Cicéron sont parsemés de remarques dédaigneuses sur l'art et les artistes. Le monstrueux développement du nombre des esclaves à Rome conduisit naturellement à un total mépris du travail dont, pour les prosaïques Romains, l'art faisait partie. La remarque bien connue de Plutarque à ce sujet est extraordinairement significative (à ce propos il faut se rappeler que le prétendu éducateur de l'empereur Hadrien était grec de naissance, et que néanmoins, dans son œuvre, le mode de pensée des Romains atteignit souvent son expression la plus nette) :

> « Aucun jeune homme respectable, disait Plutarque, qui regarde le Zeus de Pise ou la statue de Héra à Argos, ne souhaitera pour autant être un Phidias ou un Apelle car, si une œuvre peut nous paraître acceptable et plaisante, il ne s'ensuit en aucune manière que son créateur mérite notre envie. »

Ces mêmes phénomènes se manifestent dans la littérature latine. Malgré sa diversité, elle est toujours restée une littérature d'imitation. On y cherche en vain un Sophocle, un Eschyle, un Aristophane. À quelques exceptions près, il en émane un esprit de la plus plate médiocrité. D'une manière générale, la littérature resta toujours à Rome un article de luxe à l'usage d'une minorité de privilégiés, et qui ne put jamais trouver sa place au sein du peuple lui-même. Même le prétendu « Âge d'or » (de 80 avant J.-C. à 20 après J.-C.) ne fait pas exception. À Athènes, la représentation d'une pièce de Sophocle ou d'Aristophane était un événement qui mettait en mouvement toute la population. À Rome, ce genre de chose laissait indifférent. Et Horace se plaignait amèrement du fait que le peuple préférerait être amusé par les performances d'un équilibriste sur sa corde, ou d'un bonimenteur de foire, qu'être instruit par la représentation d'une pièce de théâtre. Comme tout le reste à Rome, la littérature était en premier lieu au service de l'État. Caton l'Ancien l'a souvent déclaré publiquement, et il y a consacré toute son œuvre. À l'époque de la République, la littérature n'avait pas grande importance ; sous les Césars, elle était au service de la cour. Aucune autre littérature ne contient une telle pléthore d'écœurantes flatteries à l'égard des grands de ce monde. En aucune autre ne s'étale aussi ouvertement et sans pudeur la servilité et la flagornerie. Il n'existe pas d'époque en dehors de cet « Âge d'or » où poètes et écrivains aient rampé dans la poussière d'une telle manière.

Une littérature, à proprement parler, ne fut produite à Rome que sous l'influence grecque, et c'est pour cela que l'on a dit à juste titre de la littérature latine qu'elle n'était que le pâle reflet de l'hellénisme sur le déclin. Avant cela, ce qui existait à Rome ne mérite guère le nom de littérature. C'est spécialement vrai des « vers

saturniens », des chants festifs de facture maladroite, d'un maigre contenu et d'une massive lourdeur. L'épopée, comme celle que possèdent la plupart des peuples, les Romains l'ignoraient complètement. Entre l'histoire mythique de Rome et sa littérature, il n'existait aucun rapport. La création d'une épopée fut entreprise pour la première fois sous l'Empire pour flatter la vanité des Césars. Puis vinrent les *fesceninnes*, des chants burlesques que l'on entonnait habituellement à l'improviste au cours des mariages, et plus tard les *atellanes*, ainsi nommées d'après la cité d'Attela en Campanie, dans lesquelles se faisaient déjà sentir des influences grecques. Mais ces premiers débuts d'une littérature originelle disparurent complètement lorsque l'hellénisme eut fait son chemin à Rome, et que la culture grecque fut devenue le signe de reconnaissance d'une caste de privilégiés.

Les premiers poètes que l'on considère généralement comme les fondateurs de la littérature latine sont Livius Andronicus, Naevius et Quintus Ennius, trois Grecs de naissance, dont le premier était un esclave affranchi qui traduisit Homère en latin. Et c'est un phénomène unique qu'un peuple, qui au cours de l'histoire a imposé aussi longtemps sa domination sur le monde, soit redevable des débuts de sa littérature à des étrangers. Même les successeurs immédiats de ces trois auteurs, Térence et Plaute, furent d'inspiration totalement hellénistique et produisirent principalement des adaptations d'œuvres grecques. Qui plus est, Térence était de Carthage et avait été amené comme esclave à Rome où, par la suite, il fut affranchi par son maître en reconnaissance de ses mérites.

Mais les possibilités de développement de l'art dramatique à Rome ne furent pas les mêmes qu'en Grèce, et en particulier à Athènes. En Hellade l'art dramatique put atteindre un très haut niveau uniquement parce que son développement ne fut jamais soumis à des contraintes extérieures. Chaque art a besoin de la plus grande liberté pour se réaliser pleinement, et plus que tout autre l'art dramatique. Mais à Rome une pareille liberté n'a jamais existé. À Athènes il y avait entre le théâtre et la vie publique de la communauté des relations essentielles, et même un Périclès devait comme tout un chacun endurer avec complaisance les attaques de la scène. À Rome, une telle audace aurait été considérée comme une atteinte à la sainteté de l'État. Lorsqu'un des premiers dramaturges de la littérature latine, le Grec Naevius, osa tourner en ridicule dans l'une de ses comédies un patricien distingué, il dut faire amende honorable publiquement, et il fut envoyé en exil où il mourut. C'est pour cette raison que le théâtre ne s'implanta jamais dans le peuple. Quel intérêt aurait bien pu y trouver un Romain appartenant à la classe moyenne ? Les sujets qui lui étaient présentés sur la scène étaient empruntés à la vie d'un peuple étranger dont il ne pouvait partager l'expérience mentale et spirituelle. Ce qui, par contre, aurait été en mesure de fixer son attention, c'est-à-dire la représentation des événements immédiats de la vie publique dans laquelle il était lui-même impliqué, était banni de la scène.

Au temps de la République, les poètes étaient totalement fascinés par la littérature hellénistique, et la plus grande partie de leur activité se limitait à la traduction plus ou moins libre de textes grecs originaux. Le seul genre littéraire qui alors, et aussi par la suite, fit preuve d'une certaine indépendance fut la satire, en particulier après que Lucilius lui eut donné la forme du poème satirique, pour lequel bien sûr il s'inspirait lui aussi de modèles grecs. Mais, sous l'Empire, la littérature tomba complètement sous la dépendance de la cour. Même ses représentants les plus importants tels Virgile, Horace, Ovide, Tibulle, Properce ne purent se libérer de ces fers indignes et furent obligés, malgré leurs talents, d'encenser la personne de l'empereur et de ses favoris, et de célébrer leurs vertus dignes des dieux. Ainsi la célèbre, et très surestimée, *Énéide* de Virgile dans laquelle, en imitant Homère, il essaya de créer une épopée nationale à l'usage des Romains, n'aurait vraisemblablement pas été écrite s'il n'était pas venu à l'idée de ce poète d'élever le Troyen Énée au rang d'ancêtre fondateur de la lignée des Juliens dont l'empereur Auguste était issu. Du fait que Virgile, dans son testament, avait décidé que son poème épique, qui n'avait pas encore été publié, devait être livré aux flammes, on peut presque déduire que le poète, dans un accès d'amour propre, avait eu honte de son abaissement. Les poètes de l'« Âge d'or » dépendaient séparément et collectivement des riches et des puissants, dont la faveur ne pouvait être achetée que par la servilité et de méprisables flatteries. À la manière de Messala, de Mécène et d'Auguste, qui avaient assemblé autour d'eux de véritables cours de poètes qui profitaient du rayonnement de leur protecteur, il devint peu à peu à la mode pour chaque riche parvenu d'entretenir ses poètes personnels, au succès desquels il contribuait, et qui en retour devaient le porter aux nues. Horace, qui essaya toujours de résister aux séductions d'Auguste, qu'il a néanmoins honteusement encensé, nous a confié dans une de ses épîtres, comment il avait été poussé par la

pure nécessité à composer des vers. Après nous avoir raconté comment le destin l'avait ramené de sa « bonne Athènes » à Rome, le poète nous fait cette confession :

> « Aussitôt que Philippe m'eut donné mon congé, retombé à terre comme un oiseau dont on a coupé les ailes et dépouillé du lare et du domaine paternels, je trouvai dans l'audace de la pauvreté le courage de fabriquer des vers. Mais, aujourd'hui, je suis à l'abri du besoin et quelle dose de ciguë [6] sera jamais assez forte pour me nettoyer le sang si, dans mon opinion, il ne vaut pas mieux dormir que d'écrire des vers ? » (Traduction de François Villeneuve.)

Cette singulière confession d'un des plus grands poètes latins, que les tragédies intimes n'ont pas épargné, caractérise bien les conditions de vie de l'époque. Décrocher une prébende était le but le plus élevé d'une multitude de pauvres hères poussés par la faim et qui, ayant acquis une plus ou moins bonne culture grecque, essayaient alors d'en tirer parti en rimaillant d'aimables flatteries pour les grands de ce monde moyennant rémunération. Durant cette époque, appelée l'« Âge d'or », la profession de poète signifiait pratiquement que l'on renonçait à sa propre personnalité pour devenir le flagorneur rétribué d'un homme riche et puissant. Il suffit de lire les écœurantes adulations adressées par un Martial ou un Stace à leurs protecteurs respectifs et d'observer leur comportement servile en vue de leur soutirer ces quelques petits avantages pour comprendre dans quelle situation devait se trouver la littérature en ce temps où tout se vendait et s'achetait. Le fait que les despotes les plus effrayants et cruels furent ceux que leurs poètes glorifièrent le plus est très significatif. Le césarisme pesait tel un cauchemar sur l'ensemble de la vie publique ; il transforma la nation entière en une horde de laquais où les poètes tenaient la première place. Cette situation devint de plus en plus pitoyable et révoltante avec la décomposition de la société, qui alla en s'aggravant sous la domination éhontée des Césars. Perse, Pétrone, et surtout Juvénal, ont décrit toute la pourriture de leur époque. En particulier, Juvénal fut un des meilleurs peintres des mœurs de son temps, et nombre de ses satires, principalement la sixième, possèdent un pouvoir de description qui vous fait froid dans le dos.

Si l'on considère la littérature latine dans son ensemble, on acquiert la conviction que, en ce qui concerne les créations originales, elle est plus pauvre que n'importe quelle autre, et qu'aucune comparaison n'est possible avec la riche et créative littérature hellénique. Elle dépend complètement de cette dernière, et tous ses auteurs, à peu d'exceptions près, essayèrent d'imiter les Grecs avec une application tout à fait servile ; même une œuvre aussi prestigieuse que *l'Âne d'or* d'Apulée, qui sans aucun doute fait partie des contributions les plus nobles aux lettres latines, n'aurait pas vu le jour sans l'inspiration intellectuelle et la capacité imaginative des Grecs. La plus belle partie de cet ouvrage, l'épisode charmant de Cupidon et Psyché, nous le montre très clairement.

Ce n'est que dans l'écriture de l'histoire, qui touchait davantage l'esprit pratique des Romains que toute la pompeuse rhétorique de la poésie, que l'on peut remarquer une certaine originalité dans la présentation, en particulier lorsqu'il s'agit d'événements vécus par l'écrivain lui-même. Cependant, là encore, on ne peut pas oublier que « l'esprit de Rome » sous-tend presque tous les récits des historiens romains.

En ce qui concerne la philosophie, les Romains dépendaient encore plus des Grecs qu'en toute autre matière. Ils n'ont enrichi le monde d'aucune idée nouvelle ; ils se contentèrent de suivre les anciens courants d'idées et de les reproduire sous une forme affaiblie. C'est pourquoi on ne peut évoquer les écoles de philosophie d'Athènes ou d'autres cités. De tels phénomènes étaient inconnus à Rome. Aucun Socrate ne s'y adressait ouvertement en public à ses concitoyens ; la philosophie ne se trouvait chez elle que dans les palais des riches, où elle était à la mode comme l'étaient aussi l'art et la littérature. Le parti des romains anciens combattit dès le début la philosophie avec l'opiniâtreté qu'ils avaient déjà déployée contre l'art hellénique. En 173 avant J.-C., on expulsa de Rome les adeptes de la philosophie d'Épicure. Douze ans plus tard, tous les philosophes et les rhétoriciens furent bannis de la capitale, car on voyait dans leurs enseignements un danger pour l'État. La progression de l'hellénisme à Rome ouvrit un champ plus large à la philosophie, mais on considéra toujours avec une certaine méfiance ses adeptes, et la persécution des philosophes, en particulier des stoïciens, fut pratiquée sous presque tous les empereurs romains.

Des systèmes philosophiques des Grecs, seuls l'épicurisme, le stoïcisme et le scepticisme trouvèrent une large audience chez les Romains cultivés. Cependant, les adeptes romains de ces doctrines n'ont jamais enrichi

6. La médecine utilisait, avec prudence, les propriétés réfrigérantes de la ciguë (selon Celse et Pline).

d'une idée nouvelle les concepts des Grecs ; lorsqu'ils essayèrent d'apporter des idées de leur cru, ils s'égarèrent dans un éclectisme superficiel qui manquait de conviction. À une certaine époque, Cicéron fut considéré comme un penseur profond. Mais aujourd'hui on sait depuis longtemps qu'il n'a jamais produit une seule idée originale et qu'il s'est contenté de fabriquer les compilations les plus superficielles qui puissent s'imaginer à partir des textes des penseurs grecs, dont beaucoup nous furent ainsi révélés pour la première fois, même si ce ne fut que sous une forme considérablement appauvrie. Et voici ce qu'en pense Mauthner :

> « Dans une histoire de la philosophie, Cicéron ne mériterait aucune place… tout au plus une place dans l'histoire de la terminologie philosophique ; lui, dont la vanité était presque aussi grande que sa future renommée, avait admis s'être placé sous la dépendance des Grecs – lui-même étant pauvre d'idées personnelles, riche de mots sans consistance. » [7]

Le lumineux poème didactique de Lucrèce, *De natura rerum* (De la nature des choses), est sans aucun doute une présentation splendide de la doctrine d'Épicure, mais rien d'autre ; il en est de même des courants de pensée de Pline, Lucien et autres disciples latins d'Épicure. On peut dire la même chose des stoïciens latins ; eux non plus n'apportèrent pas d'idées nouvelles à cette doctrine, et ils furent surtout importants dans le domaine de la vie politique. La plupart des satiristes se retrouvaient chez les stoïciens, et, à Rome, la satire était le seul moyen de viser à couvert les gens haut placés. Les stoïciens aspiraient à une réforme des conditions sociales ; pour cette raison, ils s'attiraient fréquemment la colère des despotes qui se manifestait le plus souvent par de sévères persécutions. Beaucoup allaient plutôt loin dans leur façon de voir les choses, comme Sénèque, qui combattait l'esclavage ; et dans plusieurs de ses lettres, en particulier dans la dix-neuvième, il parvint à des conclusions véritablement socialistes. Bien sûr, on ne peut négliger de mentionner que la vie de Sénèque ne fut guère en harmonie avec sa doctrine. Il fut accusé devant le Sénat d'avoir acquis frauduleusement sa fortune en détournant des héritages et en pratiquant l'usure la plus éhontée.

Les Romains ne se distinguèrent par l'originalité et l'indépendance de la pensée dans aucun domaine de la vie intellectuelle ; il faut donc leur reconnaître comme un mérite particulier la faculté de s'approprier les découvertes et inventions des autres et de les exploiter à leurs propres fins. Le fait qu'intellectuellement ils dépendaient des Grecs apparaît clairement dans tous les champs de leur activité scientifique. Sur aucun point ils ne progressèrent au-delà des bases élémentaires posées par la science grecque ; à bien des égards, ils restèrent même loin derrière. Cela est vrai en particulier pour l'astronomie et leur conception de la structure de l'univers. Ils avaient hérité d'Alexandrie *le système astronomique de Ptolémée*, qui a rejeté dans l'ombre pendant plus d'un millénaire les géniales conceptions astronomiques d'Aristarque de Samos, jusqu'à ce que Copernic remette l'intelligence humaine dans la bonne voie. Naturellement, à Rome, la science servait uniquement les intérêts de l'État. Et, de fait, l'ensemble de la culture s'engagea de la même façon et se dégrada encore sous l'Empire, mêlant l'insipidité à une vaine prétention, comme le décrit si bien Schlosser :

> « L'orientation obligée de l'intelligence avait chassé de la vie toute vigueur et tout naturel. La science était au service d'objectifs vains et vulgaires. Dans les nombreuses écoles, professeurs et élèves étaient touchés au même degré par le manque d'imagination, l'orgueil démesuré, le mauvais goût et le manque de conviction. Derrière l'élégance de la conversation, très prisée, et le jeu intellectuel avec les concepts, les idées et les notions, se cachaient la dureté du cœur, le vide de l'âme, l'égoïsme des sentiments et un savoir extrêmement superficiel. »

Un peuple où les ambitions politiques supplantaient toutes les manifestations de l'intelligence ne pouvait parvenir à aucun autre résultat. De même que la religion n'était rien d'autre pour eux que le symbole de la servitude de l'esprit, les Romains révéraient en l'État le principe de la servitude politique et sociale qui culmina avec le total assujettissement de l'homme aux rouages de l'appareil politique. Que le concept d'État, qui chez eux reposa dès le départ sur des données militaristes, se transformât peu à peu en césarisme et atteignît son apogée avec la divinisation de l'empereur, ne fut que la conséquence de ce rigide principe d'autorité qui ne tolère aucune critique et reste inaccessible à toute considération humaine. Le juriste bien connu, Rudolph Ihering, a porté ce jugement sur les Romains :

7. Mauthner, *Der Atheismus…*, volume I.

> « Le caractère romain avec ses qualités et ses défauts peut être défini comme un égoïsme systématiquement discipliné. Le principe de base de ce système est que le subordonné doit être sacrifié à son supérieur, l'individu à l'État, le cas particulier à la règle générale abstraite, le moment à la permanence de la situation. Un peuple, chez qui la vertu de se dominer soi-même est devenue une seconde nature, et qui porte en lui le plus grand amour de la liberté, est appelé à exercer sa domination sur les autres peuples. Mais le prix de la grandeur romaine fut franchement élevé. Le démon insatiable de l'égoïsme romain sacrifia tout à ses fins. Le monde qui lui appartient est un monde privé d'âme, vidé de ce qu'il possédait de plus beau, un monde non plus régi par des hommes mais par des maximes et des règles abstraites, un gigantesque appareil admirable pour la fermeté, la régularité et la certitude avec lesquelles il travaille, pour la puissance qu'il développe, broyant tout ce qui lui résiste, mais seulement une machine dont le maître était en même temps l'esclave. » [8]

Un État qui fut fondé sur la conquête, et qui appliqua ce principe avec une logique inflexible durant toutes les phases de sa longue évolution historique, finit nécessairement par sacrifier toute considération humaine. La guerre était son véritable élément, le pillage brutal le but de son existence, auquel tout le reste était subordonné. Ainsi apparut cette pratique de l'asservissement infâme qui relevait en fait de « l'essence même de Rome ». Un État où depuis le début un citoyen devait être soldat, où un citoyen ne pouvait pas obtenir un emploi public s'il n'avait pas participé à au moins dix batailles, ne pouvait qu'abrutir sa population. En fait les Romains étaient alors un peuple de tempérament grossier. Même l'invasion de l'hellénisme ne put y changer grand-chose car son influence ne s'étendit qu'à une petite minorité de privilégiés, touchant à peine les larges masses de la population. [9]

> « Les Romains, dont l'art national avait tôt reculé devant les arts grecs hautement évolués, se firent servir par des architectes, des sculpteurs et des peintres grecs ; leur beaux esprits s'exercèrent à la rhétorique et à la versification grecques ; de grands amphithéâtres publics furent ouverts, non pour les dieux et les héros de la mythologie, non plus que pour les libres danseurs et chanteurs des chœurs sacrés ; mais des bêtes sauvages, lions, panthères et éléphants devaient se dévorer entre eux dans l'amphithéâtre pour flatter l'œil romain ; des gladiateurs — des esclaves entraînés à déployer force et adresse – devaient entrechoquer leurs armes jusqu'à la mort pour le ravissement de l'oreille romaine. La brutalité de ces vainqueurs universels n'appréciait que la réalité concrète ; ils laissaient en toute tranquillité aux philosophes, qui fuyaient craintivement la vie publique, le soin de se livrer à la spéculation abstraite ; quant à eux, ils aimaient s'abandonner en public à la volupté du meurtre concrètement accompli devant eux, et de la souffrance humaine représentée dans sa réalité physique absolue. »

Dans deux domaines cependant, les Romains ont montré une originalité de pensée, et son application pratique, que personne ne peut valablement refuser de leur reconnaître. À vrai dire, il s'agit surtout d'institutions sociales dont on ne peut guère dire qu'elles ont fait avancer la culture. Les Romains ont été les véritables créateurs du militarisme, et les inventeurs de ce brutal et impitoyable système que l'on appelle le « droit romain » qui, encore aujourd'hui, forme la base théorique des Constitutions légales de tous les *États prétendument civilisés*. Le droit romain, qui ne repose que sur la froide estimation des intérêts purement matériels, et dont la rédaction n'a jamais fait appel à la moindre considération éthique, fut le résultat naturel du concept d'État romain. L'État romain était un État guerrier, qui reposait sur la puissance au sens le plus extrême ; il ne connaissait qu'un droit, le droit du plus fort. C'est pourquoi le droit romain ne pouvait pas être autre chose que la brutale violation de toute idée de droit naturel. Il a fourni les bases pour le morne formalisme de nos ouvrages de droit modernes, dans lesquels l'être vivant est étouffé sous les maximes abstraites. Ladite « égalité devant la loi » n'y changea rien, qui fut pratiquement toujours un mensonge, et théoriquement n'envisageait que l'égalité entre esclaves qui se trouvaient tous dans la même dégradante situation. Heinrich Heine, qui haïssait profondément la brutale inhumanité des concepts du droit romain, ouvre ainsi son cœur à ce propos :

8. Rudolph von Ihering, *Geist des römischen Rechts*, I. Leipzig, 1852.

9. Richard Wagner, qui en ses jours révolutionnaires reconnut très nettement l'importance de la liberté pour la culture en général, et pour l'art en particulier, s'est ainsi exprimé dans son ouvrage *Art et révolution* à propos de la brutalité naturelle de Rome :

> « Quel livre effrayant que ce Corpus juris, la bible de l'égoïsme ! J'ai toujours haï leur code juridique ainsi que les Romains eux-mêmes. Ces brigands voulaient mettre leurs butins à l'abri, et voulaient conserver par la loi ce qu'ils avaient pris par l'épée ; c'est pourquoi le Romain était à la fois soldat et juriste, et cela donnait un mélange de l'espèce la plus révoltante. En réalité, c'est à ces voleurs de Romains que nous devons la théorie de la propriété qui auparavant n'était qu'un simple fait, et le développement de cette théorie avec ses conséquences les plus méprisables donne ce droit romain si apprécié qui est à la base de toutes nos législations actuelles et de toutes nos institutions étatiques modernes, bien qu'il soit de la manière la plus criante en contradiction avec la religion, la morale, la sensibilité humaine et la raison. » [10]

Jamais auparavant une législation n'avait donné au concept de propriété une forme aussi inhumaine, cruelle et égoïste. « La propriété est le droit d'user ou d'abuser de la chose que l'on possède », c'est ce qu'explique le droit romain. Cette conception de la propriété, qui jusqu'à aujourd'hui est la base légale de toutes les exploitations et de tous les monopoles économiques, ne trouvait aucune limite si ce n'était celle qu'imposait la raison d'État. Toutes les tentatives faites par la suite par des experts en droit pour masquer ou atténuer la cynique brutalité de cette définition ne furent que de la poudre aux yeux. Proudhon l'a très bien exprimé lorsqu'il a dit :

> « On a essayé de justifier le mot « abuser », en disant qu'il exprime non l'abus insensé et immoral, mais seulement le domaine absolu. Distinction vaine, imaginée pour la sanctification de la propriété, et sans efficace contre les délires de la jouissance, qu'elle ne prévient ni ne réprime. Le propriétaire est maître de laisser pourrir ses fruits sur pied, de semer du sel dans son champ, de traire ses vaches sur le sable, de changer une vigne en désert et de faire un parc d'un potager : tout cela est-il, oui ou non, de l'abus ? En matière de propriété, l'usage et l'abus nécessairement se confondent. » [11]

Celui qui attribue un tel pouvoir à la propriété doit nécessairement estimer très bas la valeur de l'homme. Cela apparaît particulièrement dans la partie du droit romain concernant *la dette*, et dans la place que la loi accorde au chef de famille. Selon la loi des Douze Tables, un créditeur avait le droit de traîner son débiteur devant un tribunal, et dans le cas où personne ne pouvait se porter garant pour lui, ou bien racheter sa dette, il avait le droit de le vendre comme esclave. Si plusieurs créditeurs avaient des réclamations à présenter contre un même débiteur, la loi les laissait libres de le tuer et de le découper en morceaux. Seuls les faits objectifs de la dette étaient déterminants, aucune considération humaine ne pouvait y être opposée. Le droit de possession d'un propriétaire était placé au-dessus de la vie et de la liberté d'un homme.

On trouve aussi ce même caractère impitoyable dans le droit romain concernant *la famille*. Le chef de la maison avait un droit de vie et de mort sur les membres de sa famille. Il pouvait abandonner son enfant à la naissance ou, plus tard, le vendre comme esclave ; il était aussi libre de laisser tomber une condamnation à mort sur n'importe lequel de ses fils qui dépendaient de lui. Par contre, un fils ne pouvait pas porter plainte contre son père, car il n'était considéré que comme son domestique. Il ne pouvait mettre un terme à cette dépendance qu'en fondant lui-même sa propre maison, ce qu'il ne pouvait faire sans l'accord de son père. Hegel, qui lui-même était pourtant un avocat sans réserve du principe d'autorité, a fait les commentaires suivants :

> « Pour la dureté qu'il subissait dans l'État, le Romain était dédommagé par la dureté qu'il exerçait dans sa famille. Valet d'un côté, despote de l'autre. Cela constitue la grandeur de Rome dont la singularité était l'âpre fixation de l'unité de l'individu avec l'État, avec la loi de l'État, avec le commandement de l'État. » [12]

L'ensemble du *droit pénal* des Romains était d'une brutalité délibérée et d'une cruauté barbare. On pourrait rétorquer que la cruauté des châtiments était d'un usage courant à cette époque-là. Mais ce qui donne une note particulière au droit pénal romain, c'est le fait que dans ce domaine aussi chaque décision était ajustée sur la raison d'État, et ne montrait qu'une froide indifférence à l'égard de toute considération humaine. Ainsi,

10. Heinrich Heine, *Memoiren*, 1854.
11. P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Marcel Rivière, 1926, p. 156.
12. Hegel, *Philosophie der Geschichte.*

dans toute une série de cas, les enfants pouvaient être châtiés pour les fautes de leur père ; et, à ce sujet, l'âme tranquille, le sage Cicéron fit cette remarque :

> « La dureté du châtiment qui frappe l'enfant pour le crime du père me fait de la peine, cependant cette disposition légale est sage car, par l'entremise du plus fort de tous les liens, par l'entremise de l'amour qu'il a pour ses enfants, le père sera enchaîné à l'intérêt de l'État. »

Ces dispositions et quelques autres furent adoucies par la suite mais l'essentiel de leur nature resta inchangé. Il est facile de deviner quel sort était réservé aux esclaves dans un tel système juridique. L'esclave était totalement privé de droits, et c'est à peine si on pensait à lui comme à un être humain ; dans le meilleur des cas, on le considérait comme un être qui « avait été » humain. Pour la plus petite désobéissance, la moindre insubordination, ou même pour une chose dont il n'était pas du tout responsable, il était traité d'une manière tout à fait bestiale. Arracher la langue à un pareil malheureux, lui trancher les deux mains, lui crever les yeux, lui verser du plomb fondu dans la gorge, et après ces innommables tortures le clouer sur une croix ou le jeter en pâture à des bêtes sauvages, était le droit inconditionnel du maître.

Les admirateurs de l'État romain se donnent toutes les peines du monde pour masquer ce manque profond de sensibilité culturelle chez les Romains, que même eux doivent reconnaître, et ils ne trouvent pas assez de louanges pour « l'esprit de la législation romaine » qu'ils admirent telle une œuvre d'art. Mais, même contre celle-ci il y a beaucoup à dire. Un homme aussi réputé que Théodor Mommsen, dans son ouvrage *Römische Geschichte*, porte le jugement suivant sur le droit romain :

> « On a l'habitude de célébrer les Romains comme le peuple privilégié pour sa jurisprudence et d'admirer l'excellence de leur système juridique comme un don mystique du ciel, peut-être surtout pour s'éviter d'avoir honte de la bassesse de ses propres lois. Un regard sur le droit romain de la guerre, dont le caractère fluctuant et rudimentaire est sans exemple, pourra convaincre de l'inanité de ces vagues notions même ceux pour qui le principe pourrait paraître trop simple qui veut qu'un État sain ait des lois saines, un État malsain des lois malsaines. »

Seul un tel État pouvait arriver à développer aussi complètement un pareil système militaire. Le militarisme et une structure militaire ne sont pas une même chose, bien que l'existence d'une armée permanente soit une des conditions préalables au militarisme ; c'est l'élimination de la pensée et de la volonté personnelles, la transformation de l'homme en un robot mis en mouvement et dirigé de l'extérieur pour exécuter aveuglément les ordres sans qu'il se sente responsable de ses propres actes. En un mot : le militarisme est la forme la plus vicieuse et la plus condamnable de la servilité élevée au rang de vertu nationale, qui méprise toutes les règles de la raison et se trouve dépourvue de la moindre dignité humaine. Seul un État comme celui de Rome, où l'homme n'était rien d'autre qu'un simple élément dans un appareil qui faisait tout plier sur son passage, et où la force brutale était le principe premier de la politique, pouvait produire une telle distorsion de l'esprit humain et ce faisant établir les bases de ce honteux système qui s'appesantit encore sur les peuples, tel un cauchemar, et qui est resté jusqu'à aujourd'hui l'ennemi mortel du progrès culturel. Le militarisme et le droit romain sont les produits inévitables de ce concept que l'on appelle « l'idée de Rome » qui aujourd'hui trouble les esprits aussi fortement que jamais. Aucune révolution n'a jusqu'à maintenant été en mesure de museler « le génie de Rome », et de couper le cordon ombilical qui nous rattache encore à cette époque depuis longtemps révolue. Pour les Grecs, les institutions de leurs communautés restèrent toujours le moyen d'atteindre une fin. Mais, à Rome, l'État était une fin en lui-même, l'homme n'existait que pour ses institutions dont il était l'esclave et le valet.

On a beaucoup écrit sur la décadence de l'Empire romain, et l'on a avancé toutes les explications imaginables concernant ce gigantesque écroulement. Les uns voient dans l'excès de *raffinement de la culture*, les autres dans la totale dissolution des mœurs la première cause de ce déclin. De nos jours, on parle beaucoup d'une « dégénérescence de l'âme de la race », sans trop savoir ce que ces mots creux signifient vraiment, et l'on s'efforce de représenter la chute de Rome comme un « désastre racial » en oubliant exprès que Rome était déjà sortie d'un prétendu « chaos » de races, ce qui n'a absolument pas empêché les Romains de jouer leur rôle dans l'histoire du monde jusqu'au bout. Et cependant les véritables causes du déclin de l'Empire romain apparaissent bien plus clairement que pour la plupart des autres événements historiques. Si l'on examine tous les détails de ce

gigantesque écroulement, sans se laisser entraîner dans des hypothèses artificiellement construites, on doit, avec l'historien anglais Gibbon, arriver à cette conclusion : « Le miracle n'est pas que Rome se soit écroulée, mais que cette chute se soit fait attendre aussi longtemps. » Mais pour cela aussi il existe une explication. L'appareil de l'État romain était si solidement agencé, et les hommes si généralement convaincus de son invulnérabilité, qu'il put continuer à fonctionner pour ainsi dire sur sa lancée, et surmonter tous les obstacles encore longtemps, alors que ses fondations étaient déjà complètement vermoulues.

Rome fut la victime de sa volonté de puissance et des inévitables phénomènes qui l'accompagnent. Dans un aveuglement délirant, ses dirigeants s'efforcèrent sans cesse d'élargir les frontières des territoires sous leur domination, et aucun moyen n'était trop brutal ni trop révoltant pour assouvir cette soif de pouvoir. Ils ont eux-mêmes déclenché la catastrophe qui devait les engloutir. La fabuleuse prodigalité des classes privilégiées au temps de la décadence, l'exploitation sans scrupule de toutes les populations, la totale corruption de la vie publique et privée ne furent pas du tout le résultat de la dégénérescence d'une race mais les conséquences de cette cruelle insatiabilité qui avait asservi le monde et qui devait nécessairement conduire à une complète désagrégation de la société. La « puissance » de Rome fut ce Moloch qui broya tout ce qui vint à son contact sans distinction de peuple ou de race. Car, à cet égard, même les peuples nordiques se montrèrent incapables de résister, et le « sang germanique » ne leur offrit aucune protection contre la corruption généralisée d'un système d'oppression poussé jusqu'à l'extrême. Dans le meilleur des cas, ils purent prendre en main cette cruelle machine, mais dans le même temps ils en devinrent les esclaves inconditionnels et ils furent broyés dans ses rouages impitoyables comme tout le reste avant eux.

Les signes du déclin apparaissaient déjà clairement sous la République. L'Empire ne fut que l'héritier de sa politique belliqueuse qu'il porta à son plus haut niveau. Tant qu'il ne fut question que de l'assujettissement des petites populations de la péninsule italienne, les gains qu'en retirèrent les conquérants ne furent pas très grands, car l'Italie était un pays relativement pauvre. Mais, après la deuxième guerre punique, la situation changea fondamentalement. Les énormes richesses qui affluèrent à Rome conduisirent au développement d'une gigantesque économie capitaliste fondée sur la conquête, et qui détruisit complètement les bases de l'ancienne structure sociale. Salvioli, qui a étudié toutes les ramifications de ce système dans les moindres détails, en décrit les conséquences de façon très convaincante :

> « Après les brillantes victoires qui ouvrirent aux Romains l'Afrique et l'Asie, la richesse atteint son apogée. C'est en particulier à l'Asie, ce pays des merveilles de l'art et de l'industrie, cette grande école du luxe et du goût, cette source intarissable de tentations pour les fermiers généraux et les proconsuls, que par la force la plus brutale et impitoyable un flot d'or et d'argent fut extorqué, et ne cessa pas d'inonder l'Italie jusqu'à ce que les sources elles-mêmes en fussent épuisées. Tous les trésors accumulés en Orient, en Gaule et partout ailleurs dans le monde, et ceux que l'exploitation minière sortait encore de terre, tous affluaient ensemble à Rome sous forme de butins de guerre et de tributs, de taxes ou produits de l'exaction. Les autres parties de l'Italie reçurent aussi, même si elle fut modeste, leur part de la prospérité générale. Rome devint et resta durant quelques siècles le grand marché des métaux. Une avidité vertigineuse de pouvoir et de richesse s'était emparée de ce peuple simple de soldats et de paysans, si bien qu'ils ne mesuraient plus la renommée de leurs généraux que d'après la quantité d'or et d'argent qu'ils ramenaient dans leurs cortèges triomphaux. C'est pourquoi ces derniers prirent l'habitude de saigner à blanc les vaincus et de vendre au plus haut prix les faveurs de Rome aux peuples alliés. Face à cette cupidité, plus rien n'était sacré. Le droit et la raison étaient sans pudeur traînés dans la boue. Le roi Ptolémée de Chypre était connu pour être le détenteur d'un trésor d'État bien garni et de magnifiques coupes d'apparat. Aussi fit-on sans hésiter une loi qui donnait le droit au Sénat de recueillir l'héritage d'un allié fortuné, même de son vivant. Le Sénat considérait tout simplement les trésors du monde entier comme la propriété privée des Romains, les peuples soumis n'ayant plus un seul liard en leur possession. Que cet afflux colossal ne fût pas interrompu, c'est bien à cela que s'employaient les généraux vainqueurs, les proconsuls et les fermiers généraux qui convoitaient les richesses des rois et des peuples vaincus. Des milliers de marchands et d'aventuriers suivaient les légions, faisaient de l'argent avec le butin

qui était réparti entre les soldats, et prenaient aux pays conquis le peu que leur avaient laissé les chefs de guerre. » [13]

C'est ainsi que naquit ce misérable régime de spéculateurs et de mercantis dont le gain était la seule raison de vivre et qui aspiraient à tirer profit de toute chose sans se soucier le moins du monde des conséquences. L'usure éhontée se transforma en ce système meurtrier qui lentement mais sûrement devait saper les fondations de la vie économique générale. Des capitalistes et des sociétés d'actionnaires firent leur apparition qui, affermées par l'État, collectèrent les impôts dans des provinces et des pays tout entiers. Ce qui épargnait beaucoup de travail et de tracasseries à l'État. Mais le pays qui tombait dans les griffes de ces vampires voyait ses veines vidées de son sang jusqu'à la dernière goutte. Car rien n'échappait à leur convoitise. De la même manière, le gouvernement leur affermait les domaines de l'État et les exploitations minières. Ils fournissaient aux légions les équipements nécessaires et ils accumulaient des capitaux toujours plus importants ; ils organisaient le commerce des esclaves selon des principes mercantiles et approvisionnaient les grandes propriétés en matériel humain ; en un mot, ils se trouvaient partout où il y avait quelque chose à gagner.

Les hommes vertueux de la République prenaient tout naturellement part à ces rapines et amassaient de grosses fortunes en pratiquant l'usure, le commerce des esclaves ou la spéculation foncière. Caton, que l'on célèbre toujours dans nos écoles comme la vertu personnifiée de la Rome antique, était en réalité un détestable hypocrite et un usurier au cœur sec, pour lequel aucun moyen n'était trop répréhensible s'il pouvait servir des fins égoïstes. Il donna pour ainsi dire le ton à son époque lorsqu'il émit ce précepte : « Le premier et le plus sacré des devoirs de l'homme, c'est de gagner de l'argent ! » Et c'est ainsi que Plutarque lui fit dire à son dernier moment : « Les affaires des conquérants se firent à la satisfaction des dieux, celles des vaincus à la satisfaction de Caton. » Cependant Caton n'était pas une exception parmi les vertueux Romains. Même le célèbre tyrannicide Brutus, que les légendes parent de tous les attributs de l'honnêteté la plus stricte, était un usurier aussi impitoyable que Caton et des centaines d'autres, et dans les affaires ses pratiques étaient d'une nature si douteuse que même Cicéron, cet imperturbable avocat des usuriers et des spéculateurs, refusa de défendre son cas devant un tribunal.

Mais ce qui contribua le plus et de loin à la chute de Rome fut le déclin de la petite propriété foncière, qui jusqu'alors avait été le plus solide rempart de la suprématie de Rome. Les guerres incessantes et victorieuses poussèrent le petit peuple paysan, attiré par les richesses étrangères, toujours plus loin sur cette voie dangereuse qui jusqu'alors n'avait été le funeste destin que des conquérants. La défaite des villes étrusques au nord et la conquête des colonies grecques au sud de l'Italie avaient déjà fortement éveillé la convoitise des Romains. Puis, comme ils firent d'abord avec succès la guerre à l'étranger, et commencèrent à pratiquer une politique mondiale, tout le reste s'ensuivit naturellement. Une politique d'expansion universelle et une bonne agriculture sont deux préoccupations qui à la longue ne sont pas conciliables. Le paysan qui fait valoir son bien est intimement lié au sol qu'il laboure. Mais les guerres continuelles qui arrachèrent à l'agriculture des milliers d'hommes devaient au cours du temps avoir un effet toujours plus désastreux sur l'agriculture. Un système selon lequel 25 % des hommes passent de 17 à 45 ans leur vie dans l'armée devait immanquablement conduire au déclin de l'agriculture autrefois existante. L'État avait ouvertement fait du brigandage une politique, et ce genre d'acquisition par la violence, à la longue, apparut aux yeux de l'individu plus profitable que le pénible labourage du sol. Ainsi, peu à peu le paysan fut détourné de sa terre. Durant les longues guerres, la paysannerie alla lentement à sa perte. Des écrivains contemporains affirmaient même que Rome, après la deuxième guerre punique, avait perdu la moitié de son ancienne population. En même temps, la petite propriété foncière disparaissait peu à peu et à sa place se développèrent ce qu'on appelle les latifundia, dont Pline maintint à juste titre qu'elles avaient ruiné l'Italie et les provinces.

Dans la Rome la plus ancienne la question agraire avait déjà joué un rôle important qui s'était manifesté très clairement dans les longues luttes entre les patriciens et les plébéiens. Dans cet âpre conflit, les plébéiens finirent par obtenir l'égalité des droits avec leurs anciens adversaires, et la fameuse loi licinienne-sextine, que nous ne connaissons pas dans son intégralité, stipulait que dorénavant les deux classes sociales auraient les mêmes droits dans le partage des terres de l'État. La loi précisait aussi que les grands propriétaires terriens auraient

13. J. Salvioli, *Der Kapitalismus im Altertum*, Stuttgart, 1922.

l'obligation d'embaucher un nombre de travailleurs libres proportionnel à celui des serfs qu'ils employaient déjà sur leurs propriétés. Des centaines de petites fermes étaient complètement en friche parce que leurs propriétaires étaient morts dans les combats. En outre, l'État était entré en possession d'énormes territoires en confisquant les biens de tous les partisans d'Hannibal en Italie. Mais la plus grande partie tomba aux mains des spéculateurs. La spéculation foncière prit une tournure monstrueuse. Tous les écrivains contemporains décrivent unanimement la manière dont le petit propriétaire fut ignominieusement dépouillé de ses biens.

> « Mais que dis-je, n'arraches-tu pas, sans discontinuer les bornes des champs contigus aux tiens, ton avarice ne saute-t-elle pas par-dessus les limites de tes clients ? On les expulse, femme et mari, portant dans un pli de leur robe les dieux de leurs pères et leurs enfants en haillons. » [14]

Même si, dans plusieurs parties de l'Empire, les petits propriétaires ne furent pas complètement évincés, des milliers d'entre eux n'en furent pas moins ruinés par les latifundia qui, lorsqu'elles étaient laissées en jachère ou transformées en pâturage, étaient cultivées par des « serfs », dont le sort était encore plus mauvais que celui des autres esclaves. À cause de cette gestion, la productivité ne cessa de diminuer, comme cela arrive toujours avec le travail des esclaves. De grandes masses de travailleurs libres perdirent leurs moyens d'existence à cause du travail des esclaves, tandis que l'importation de céréales de Sicile et d'Afrique élimina d'innombrables petits paysans.

Dans les villes le tableau était le même. Le travail des esclaves dans les maisons des riches supprima le gagne-pain de nombreux petits artisans et les plongea dans le même abîme que celui des petits fermiers et travailleurs agricoles. Ces derniers s'acheminèrent par milliers vers les villes et augmentèrent les rangs des prolétaires réduits à la mendicité, qui avaient totalement perdu l'habitude du travail productif, et n'avaient plus d'autre intérêt pour l'État que celui de procréer des enfants. Cette masse de traînesavates, indolents et sans aveu, qui s'était accoutumée à vivre du rebut des riches, formait pour les aventuriers de la politique et les parvenus de toutes sortes la claque dont l'appui rétribué était utile à leurs ambitions. Déjà, sous la République, le commerce des voix électorales était une confortable source de revenus pour le prolétariat des villes. Les riches achetaient les voix des citoyens pauvres et se trouvaient en mesure d'occuper les postes les plus importants et de les transmettre à leurs enfants, si bien que certaines charges publiques restaient presque sans discontinuer aux mains des mêmes familles. Une candidature à un poste de fonctionnaire n'était absolument pas envisageable lorsque le candidat n'était pas en mesure d'influencer ses électeurs par la distribution de cadeaux et l'organisation de jeux publics – le plus souvent des combats de gladiateurs.

Dans de telles conditions, il était inéluctable que l'influence des chefs militaires vainqueurs devînt toujours plus forte sur l'évolution politique des événements, aplanissant ainsi la voie du césarisme. De fait, le passage de la république à la monarchie se fit sans difficultés notables. Des hommes comme César, Crassus ou Pompée dépensaient des sommes énormes pour manipuler l'opinion publique ; c'est cette méthode qu'utilisaient les Césars : *panem et circences*, du pain et des jeux, ce slogan devint la pierre angulaire de leur politique intérieure. Dans les villes, les cruels combats de gladiateurs servaient à maintenir la bonne humeur des masses prolétariennes dépravées. Par milliers, des esclaves étaient entraînés dans des écoles spéciales pour s'entre-tuer dans l'arène sous les yeux de foules devenues bestiales, ou pour se mesurer avec des fauves affamés. « Toute sortes d'horribles monstruosités se déroulaient dans l'arène, dit Friedländer, car il n'y a guère de formes de torture ou de mort affreuse, connues dans l'histoire et la littérature, qui n'aient été mises en spectacle dans les amphithéâtres pour distraire le peuple. » Ces jeux meurtriers se déroulaient souvent durant des semaines ; ainsi, on rapporte qu'une fois Trajan fit combattre 10 000 gladiateurs esclaves dans l'arène, où ces horribles exhibitions durèrent 123 jours. Il n'est pas besoin de décrire les conséquences dévastatrices que le spectacle constant de ces ignobles cruautés put avoir sur le caractère de la population.

Le résultat des guerres incessantes fut qu'avec le temps il devint impossible pour Rome de trouver des hommes aptes au combat dans les rangs des populations libres. Déjà, Jules César avait commencé à incorporer dans ses armées des mercenaires étrangers ; les despotes suivants firent du mercenariat un système à part entière et créèrent ainsi la véritable monarchie militaire dont la République recélat déjà les germes. Mais les mercenaires

14. Horace, *Odes*, Livre II, 18.

étrangers, qui pour la plupart étaient des Celtes, des Germains et des Syriens, étaient dépourvus des principes idéologiques selon lesquels les anciens Romains avaient grandi, et avaient été éduqués. Pour eux, le pillage pratiqué par le soldat n'était qu'un métier rétribué. « L'idée de Rome » ne les tracassait guère, car elle était étrangère à leur nature. C'est pourquoi les Césars devaient constamment se soucier de contenter leurs hordes prétoriennes s'ils ne voulaient pas mettre en péril leur autorité. « Préservez la loyauté de vos soldats et ne vous souciez de personne d'autre au monde ! », telles furent les dernières paroles de l'empereur Sévère à ses deux fils. Elles constituaient le mot de passe du césarisme.

Mais parce qu'aucun des Césars ne fut jamais tout à fait assuré de son autorité et dut toujours se garder de ses rivaux parmi ses généraux ou ses favoris, l'armée devint un instrument de plus en plus coûteux, dont l'entretien se fit toujours plus lourd. C'est ainsi que peu à peu les prétoriens devinrent un élément décisif dans l'État, et les Césars furent souvent rien de plus que leurs prisonniers. Ils renversaient certains dirigeants et en élevaient d'autres sur le trône selon l'importance du profit qu'ils pouvaient attendre des uns ou des autres. Chaque élection d'un nouvel empereur s'accompagnait du pillage en règle du trésor de l'État, qui devait alors être regarni par l'emploi de toutes les brutalités. Ainsi, les provinces étaient continuellement, et à des intervalles de plus en plus courts, essorées comme des éponges ; ce qui fit que peu à peu leurs ressources économiques se trouvèrent complètement épuisées. S'ajoutait à cela le fait que le capitalisme romain ne développait aucune activité productive et vivait uniquement de rapine, ce qui ne faisait qu'accélérer la catastrophe.

Plus le césarisme s'avançait sur cette voie dangereuse, plus le nombre des parasites augmentait qui avaient festoyé aux dépens du peuple et s'étaient nourris de sa substance. Et les choses allèrent si loin que les empereurs devaient donner en gage leurs « biens privés » au fisc ou à des usuriers pour obtenir de l'argent afin de payer leurs soldats. Marc Aurèle, parce qu'il avait besoin d'argent, fut une fois obligé de vendre aux enchères tout son mobilier, y compris les trésors de ses palais et la précieuse garderobe de l'impératrice. D'autres trouvèrent plus avantageux de se débarrasser de riches contemporains pour faire passer leurs richesses dans le trésor de l'État. Néron, par exemple, lorsqu'il apprit que la moitié du territoire de la province d'Afrique se trouvait aux mains de six propriétaires de latifundia, les fit assassiner sans hésiter pour en hériter.

Toutes les tentatives faites auparavant pour mettre un terme à ces maux restèrent sans résultat et furent réprimées par la classe possédante avec une sanglante cruauté. Ainsi, les Gracques[15] payèrent leur audace de leur vie. Catilina et ses conjurés, dont les objectifs n'ont jamais été parfaitement éclaircis, ne s'en tirèrent pas mieux. Les nombreuses révoltes d'esclaves, qui périodiquement secouaient l'Empire, et en particulier le soulèvement entraîné par Spartacus, qui mit sérieusement en danger Rome elle-même, furent sans résultats durables. Il ne pouvait sans doute pas en être autrement parce que la majorité des esclaves étaient animés du même esprit que leurs maîtres. Ce qui confirme ici aussi l'opinion d'Emerson, lorsqu'il dit que la malédiction de l'esclavage réside dans le fait qu'une extrémité de la chaîne est scellée à la cheville de l'esclave et l'autre à celle du maître.

Comment une situation où toutes les capacités intellectuelles se trouvaient paralysées et tous les principes éthiques foulés au pied pouvait-elle se terminer ? En fait, l'histoire entière du césarisme romain n'est qu'un long enchaînement de terribles horreurs. Trahisons, assassinats, cruauté bestiale, démente confusion des idées et cupidité morbide s'étaient emparés de la Rome décadente. Les riches se livraient aux plaisirs les plus extravagants et les pauvres ne savaient pas désirer autre chose que de pouvoir prendre part, ne serait-ce que très modestement, à ces plaisirs. Un nombre restreint de détenteurs de monopole dirigeaient l'Empire et organisaient le pillage systématique du monde. À la cour des Césars, une révolution de palais succédait à une autre. Un crime sanglant venait en dénouement d'un autre. Il y avait partout un œil aux aguets. Plus personne n'était sûr de conserver à l'abri des regards ses affaires les plus privées. Une armée d'espions occupait le pays et semait dans les esprits la méfiance et le soupçon.

Jamais auparavant le principe d'autorité n'avait connu un tel triomphe. C'est Rome qui la première a fourni les conditions préalables à ce système dont la base est l'esclavage. Et, tandis que la servilité la plus basse avait complètement castré les hommes, la mégalomanie des despotes devenait sans limite car personne n'osait

15. Gracchus Tibère et Gracchus Caïus, les fils de Cornélie, une dame romaine elle-même fille de Scipion l'Africain. Devenus des tribuns célèbres, ils proposèrent d'importantes réformes agraires (IIe siècle avant J.-C.).

s'opposer à leurs cruelles lubies. Les plus hauts dignitaires du Sénat romain, saisis d'un effroi religieux, se prosternaient dans la poussière devant les souverains déifiés. Un Caligula fit nommer son cheval membre du collège sacerdotal. Un Héliogabale éleva le sien au rang de consul romain. Et, par lâcheté, les hommes avalèrent cela aussi.

Sur cette voie, il n'y eut plus de halte. Dans sa folie aveugle, Rome avait extorqué les richesses du monde entier, et lorsque tout fut épuisé elle s'écroula comme une bâtisse vermoulue dont la charpente est depuis longtemps envahie par les termites. Un tel peuple ne pouvait plus se libérer par lui-même car toute volonté véritable et tout sentiment d'indépendance l'avaient quitté. Sous la domination interminable d'un système autoritaire poussé jusqu'à la démence, la servilité était devenue pour lui une habitude, l'abaissement un principe. La rébellion contre l'« Idée de Rome » apparut sous la forme du christianisme. Mais la Rome agonisante se vengea à l'heure même de sa mort en contaminant de son souffle empoisonné ce nouveau mouvement, dont il semblait pouvoir émaner une nouvelle espérance pour le monde réduit à l'esclavage : elle le transforma en une Église. Ainsi naquit de la suprématie universelle de l'État romain la suprématie universelle de l'Église romaine. Dans le papisme, le césarisme célèbre sa résurrection.

XXII. L'unité nationalé et le déclin de la culture

Rome et la Grèce en tant que symboles. Le féodalisme des Wisigoths en Espagne. La culture arabe. L'âge d'or des villes espagnoles et l'autonomie des municipalités. Le morcellement politique et l'apogée de la culture mauresque. La guerre entre la Croix et le Croissant. Les « fueros » espagnols et les Constitutions municipales. Les « Cortes ». L'esprit fédéraliste en Espagne. La victoire de l'État national unifié. L'Inquisition instrument politique du pouvoir. Défaite des « comuneros » et des « germanias ». Despotisme et déclin de la culture. La période des villes franches en Italie. Essor de la vie intellectuelle. Épanouissement de l'art et de l'artisanat. Les guildes et l'époque du fédéralisme. Les partisans de l'unité nationale ennemis mortels du fédéralisme. Le rêve de Mazzini et le réalisme de Proudhon. L'absolutisme destructeur de la culture populaire en France. La littérature et la langue dans la camisole de force du despotisme. La réglementation de l'industrie. L'unification nationale et la fin de la culture intellectuelle en Allemagne. La politique de Bismarck. Un regard vers l'avenir.

La Grèce et Rome ne sont que des symboles ; l'ensemble de leur histoire est une confirmation unique de cette grande vérité qui veut que dans un peuple moins l'intérêt pour la politique est développé plus les formes de sa vie culturelle sont riches et diversifiées. Plus les aspirations politiques gagnent du terrain, plus le niveau général de la culture intellectuelle et sociale s'amenuise, plus l'impulsion créatrice naturelle s'affaiblit, ainsi que toute sensibilité spirituelle profonde – en un mot tout ce qui est humain. Le spirituel est supplanté par la technique matérialiste qui ne connaît que les calculs et ignore les principes éthiques. La mécanisation des forces prend la place du flux vital dans toutes les activités de la société. L'organisation des forces sociales n'est plus un moyen d'atteindre les objectifs supérieurs de la communauté, quelque chose d'organiquement advenu et toujours en devenir – elle devient une triste fin en soi et paralyse peu à peu toute activité créatrice ; et plus l'homme intériorise cette incapacité, qui n'est que la conséquence de cette mécanisation, plus il s'accroche désespérément à cette forme d'activité et cherche le salut dans la technique qui dévore son âme et dévaste son esprit ; Rabindranath Tagore, qui considère la civilisation occidentale avec d'autant moins de préjugés qu'il est asiatique, décrit ainsi la signification profonde de ce phénomène :

> « Quand l'organisation, devenue une machine, commence à élargir son territoire, et que les travailleurs deviennent à leur tour les rouages de cette machine, alors la personne humaine n'est plus qu'un fantôme. Tout ce qui était humain devient un appareil mécanique et fait tourner la grande roue de la politique sans le moindre sentiment de sympathie ou de responsabilité morale. Il peut même arriver que dans cette performance dénuée d'âme la nature morale essaye encore de s'affirmer, mais les cordes et les poulies craquent et gémissent, les fibres du cœur humain s'emmêlent dans les rouages de la machine humaine, et à grand peine seulement la volonté morale invoquera le reflet pâle et silencieux de ce qu'elle s'efforçait d'atteindre. » [1]

C'est pourquoi l'unité nationale et politique, qui signifie toujours plus de technique aux dépens de la culture, ne favorise pas l'aboutissement des forces créatrices d'un peuple. Elle est au contraire le plus grand obstacle au progrès d'une culture intellectuelle supérieure car elle déplace tout événement social important vers le champ politique et soumet toute initiative sociale à la surveillance de l'appareil de l'État national, qui étouffe en l'homme toute aspiration profonde à des fins supérieures et encadre tous les mouvements culturels afin qu'ils s'adaptent aux objectifs de l'État. « L'art de diriger les hommes » n'a jamais été l'art d'éduquer les hommes, car il n'a à sa disposition que ce dressage mental avide de soumettre tout ce qui vit dans l'État à des normes déterminées. L'éducation consiste à libérer tous les dons et toutes les capacités et à les amener à un développement autonome. Mais l'éducation, selon l'État national, est un dressage qui entrave l'évolution naturelle de l'homme dans sa

1. Rabindranath Tagore, *Nationalisme.*

nature profonde, en lui imposant de l'extérieur des choses qui, bien qu'elles lui soient totalement étrangères au départ, n'en doivent pas moins devenir le leitmotiv de sa vie. La « volonté nationale », qui n'est qu'un euphémisme prudent de la volonté de puissance, agit toujours comme une force paralysante sur tout le processus culturel. Lorsque cette volonté est prépondérante, la culture s'étiole, les sources de l'impulsion créatrice se tarissent, car on leur a retiré ce qui les alimente pour en nourrir l'appareil insatiable de l'État national.

La culture grecque a pu devenir une grande culture parce qu'elle s'est développée dans un pays où le pouvoir et les ambitions politiques étaient totalement morcelées et dispersées. Parce que l'élan créateur, qui connut un si grand épanouissement dans la communauté culturelle hellénique, domina pendant longtemps l'appétit de pouvoir des petites communautés et offrit une plus grande latitude à la liberté personnelle et à la pensée indépendante, en raison de cela et de cela seulement, la riche diversité des volontés culturelles trouva un champ illimité où elles purent s'exercer sans venir se briser sur les barrières rigides d'un État national unifié. Rome ne connaissait pas ce morcellement interne ; la notion d'autonomie politique était complètement étrangère à ses dirigeants, et l'idée d'unité politique traverse comme un fil rouge toutes les époques de sa longue histoire. En matière de centralisation politique Rome a accompli le maximum de ce qu'un État peut accomplir. Mais c'est justement pour cela que, s'agissant de culture, les Romains n'ont rien produit d'essentiel, et sont restés dans tous les domaines où l'esprit aspire à s'élever, un peuple non créatif auquel il fut même dénié de comprendre en profondeur l'esprit des créations culturelles des autres pays. Ils épuisèrent toutes les forces sociales dont ils disposaient uniquement au service de leurs ambitions politiques qui augmentèrent avec chaque succès, et finirent par déclencher une véritable folie de pouvoir qui n'eut plus rien d'humain et ne leur laissa ni temps ni entendement pour d'autres aspirations. L'État romain et sa lutte pour obtenir et conserver l'hégémonie mondiale furent l'obstacle contre lequel vinrent s'échouer les dons naturels des Romains. La technique politique engloutit toutes les entreprises culturelles originales et sacrifia à un appareil vorace toutes les forces sociales, jusqu'à ce qu'il n'y eut plus rien à sacrifier et que pour finir cette machine dépourvue d'âme s'écroulât sous son propre poids. Jean-Paul a décrit cette fin inévitable de toute politique de conquête d'une manière très frappante :

> « Toi le conquérant : Ô, comme tu ressembles souvent à cette Rome qui est la tienne ! Comblé des trésors conquis dans le monde, comblé de statues des dieux et des puissants, tu es entouré de déserts et de mort. Rien ne verdit autour de Rome si ce n'est les marécages méphitiques. Tout est vide et dévasté. Aucun petit hameau ne regarde vers Saint-Pierre. Toi seul avec tes péchés tu gonfles dans la tourmente, comme les cadavres enflent par temps d'orage. »

Mais ces phénomènes ne se limitent pas seulement à la Grèce et à Rome ; ils se reproduisent à toutes les époques de l'histoire, et jusqu'à maintenant ils ont partout donné les mêmes résultats. Cela montre qu'il y a là une nécessité certaine dans l'évolution des événements qui dépend du choix qu'un peuple fait entre l'activité culturelle et la poursuite d'objectifs politiques.

Considérons un instant l'histoire de l'Espagne. Lorsque les Arabes venus d'Afrique envahirent la péninsule Ibérique, le royaume des Wisigoths se trouvait déjà sur le déclin. Après la soumission du pays, les Goths avaient extorqué aux habitants vaincus les deux tiers de leurs terres pour en faire don à la noblesse et au clergé. Ainsi se développa, en particulier dans le sud du pays, une seigneurie de grands propriétaires terriens et avec elle un régime féodal fruste et brutal, sous lequel le rendement du sol ne cessa de baisser. Le pays, qui naguère avait été le grenier de Rome, se dépeupla peu à peu et se transforma en quelques siècles en un désert. En particulier, sous Sisebut (roi des Wisigoths, 612-621), qui était entièrement sous l'influence de l'Église, la cruelle persécution contre les juifs porta gravement atteinte à la vie économique, car le commerce et l'industrie étaient en grande partie aux mains des communautés juives. Après que Sisebut eut fait promulguer une loi qui ne donnait aux juifs que le choix entre se convertir au christianisme ou être tondus et vendus comme esclaves, 100 000 juifs émigrèrent en Gaule et 100 000 autres en Afrique, tandis que 90 000 se firent baptiser. À cela s'ajoutèrent encore les éternels conflits pour accéder au trône, par le poison ou le poignard, trahison et assassinat y étant d'usage courant. C'est seulement ainsi que l'on peut expliquer comment les Arabes purent conquérir le pays entier en un temps aussi court et sans une résistance notable. Après que le dernier roi des Goths eut été définitivement battu par le général arabe Tarik, les Arabes et leurs alliés arrivèrent en masse dans le pays, et ce furent les débuts de cette magnifique époque où pendant des siècles l'Espagne eut la culture la plus brillante d'Europe. En

général, on décrit cette période comme l'époque de la culture arabe en Espagne ; cependant cette description n'est guère juste car les Arabes proprement dits ne formaient qu'une petite partie des envahisseurs musulmans. Les Berbères et les Syriens étaient présents en bien plus grand nombre ; s'y ajoutaient encore les nombreux juifs qui prirent une part éminente à l'élaboration de cette haute culture. C'était principalement la langue arabe qui unissait ces races et ethnies différentes.

Le pays, que le féodalisme goth avait réduit à l'état de désert, devint en peu de temps un jardin florissant ; grâce à la construction de nombreux canaux et d'un système d'arrosage ingénieux, l'agriculture atteignit un niveau que l'Espagne n'avait jamais connu et ne devait plus connaître. Sur le sol fertile prospéraient les palmiers dattiers, la canne à sucre, l'indigo, le riz et bien d'autres plantes utiles que les Arabes avaient introduits dans le pays. D'innombrables villes et villages couvraient ce pays magnifique. D'après les descriptions des chroniqueurs arabes, l'Espagne était alors le pays d'Europe qui possédait le plus grand nombre de villes, le seul où le voyageur, en plus des nombreux villages, pouvait rencontrer sur son chemin deux ou trois villes en une seule journée. Sur les deux rives du Guadalquivir, à l'apogée de la culture mauresque, on dénombrait six grandes cités, trois cents villes et douze cents villages.

Dans les montagnes riches en minerai, l'exploitation minière prit une importance qui même aujourd'hui n'a pas encore été retrouvée. Tandis que dans les nombreuses villes l'artisanat et l'industrie étaient en pleine prospérité, propageant le bien-être et les exigences culturelles dans tout le pays. Les filatures et les ateliers de tissage employaient à eux seuls plus de deux millions d'hommes. Rien qu'à Cordoue et dans ses environs, l'industrie de la soie nourrissait plus de 130 000 personnes. Il en allait de même à Séville. Les draps les plus beaux, les satins, les damas et les tapis les plus précieux, produits dans d'innombrables ateliers, étaient extrêmement appréciés, en particulier à l'étranger. Les joailliers produisaient des filigranes et des émaux qui étaient renommés dans le monde entier. L'Espagne fournissait alors les armes d'acier les plus précieuses, les articles de maroquinerie les plus somptueux, les poteries les plus belles, dont le vernis aux reflets d'or n'a jamais pu être reproduit. Les Arabes ont introduit le papier en Europe. Il était fabriqué en Espagne et il remplaça le très onéreux parchemin. En résumé, le savoir-faire atteint un niveau d'excellence dans pratiquement toutes les branches de l'industrie artisanale.

Main dans la main avec cette splendide évolution de l'artisanat et de l'industrie, l'art et la science atteignirent un niveau qui suscite encore aujourd'hui notre totale admiration. Tandis qu'aux Xe et XIe siècles l'Europe dans son ensemble ne présentait qu'à peine une seule bibliothèque publique et ne disposait que de deux universités dignes de ce nom, il y avait en Espagne à la même époque plus de soixante-dix bibliothèques publiques dont celle de Cordoue contenait à elle seule 600 000 manuscrits. En outre, le pays possédait dix-sept universités célèbres dont celles de Cordoue, Séville, Grenade, Malaga, Jaen, Valence, Almeria et Tolède étaient particulièrement réputées. Beaucoup de jeunes gens venaient des pays étrangers pour étudier dans les grandes écoles arabes et ramenaient les connaissances qu'ils y avaient acquises dans leurs différentes patries, ce qui contribua pour une bonne part à l'éveil ultérieur des sciences en Europe. Astronomie, physique, chimie, mathématiques, géométrie, philologie, géographie, atteignirent le plus haut niveau de l'époque. La médecine connut un essor particulier, qui était impossible dans les pays de la chrétienté où la dissection de cadavres était punie de mort. Les artistes et les étudiants se regroupaient dans des associations pour assurer la bonne marche de leurs études. Il y avait régulièrement des congrès dans toutes les branches de la science où l'on traitait des derniers résultats de la recherche, ce qui naturellement contribua beaucoup à la propagation de la pensée scientifique.

Les contributions des Arabes furent considérables dans les domaines de la musique et de la poétique dont les formes gracieuses ont fortement influencé la poésie de l'Espagne chrétienne. En architecture, les Arabes ont souvent créé de pures merveilles. Malheureusement, la plupart de leurs plus belles œuvres ont été sacrifiées à la barbarie des chrétiens : même dans les lieux où leur fanatisme n'a pas tout rasé complètement, il a par de grossières mutilations pour le moins endommagé de splendides œuvres d'art. Néanmoins, des édifices tels que l'Alcazar de Séville, la grande mosquée de Cordoue, et surtout l'Alhambra, où le style mauresque a atteint la perfection, nous donnent encore aujourd'hui une idée de cette extraordinaire époque. À la mosquée de Cordoue, qui a été reconvertie en église chrétienne après l'expulsion des Maures, la puissante impression que donnait l'intérieur, avec ses dix-neuf portails de bronze et ses 4 700 luminaires, a été en partie détruite par une reconstruction barbare telle que Charles Quint a pu à bon droit lancer ces reproches aux administrateurs de

l'Église de l'époque : « Vous avez construit ici ce qui aurait pu être aussi bien construit ailleurs ; mais vous avez détruit ce qui n'a jamais existé ailleurs. »

Ce qui donnait au style mauresque son caractère particulier c'était l'abondance de cette décoration des murs et des espaces intérieurs à laquelle on a donné le nom d'arabesques. Parce que le Coran interdisait aux adeptes de l'islam de représenter les hommes ou les animaux dans des sculptures ou des tableaux, l'imagination des Maures s'adonnait à ce jeu mystérieux de lignes entrelacées, dont la délicatesse et la richesse inépuisable enchantent l'esprit à la manière d'un véritable conte de fées. Parce qu'à l'époque les villes étaient très peuplées et spacieuses, elles offraient une plus grande latitude à l'art architectural. Ainsi, Tolède, à l'apogée de la culture mauresque, comptait 200 000 habitants, Séville et Grenade 400 000 chacune. À Cordoue, les chroniqueurs arabes nous disent qu'il y avait plus de 200 000 maisons et parmi elles 600 mosquées et 900 bains publics, une université et de nombreuses bibliothèques publiques.

Cette culture de haut niveau se développa elle aussi au cours d'une époque de décentralisation politique sur laquelle l'État monarchique n'avait pas d'influence. Même lorsque Abd al-Rahmân III s'éleva au rang de calife, il fut obligé de faire les plus larges concessions à la personnalité très affirmée et à l'esprit d'indépendance des groupes qui composaient la population, car il savait bien qu'une centralisation trop rigoureuse des pouvoirs de l'État provoquerait aussitôt un conflit avec les anciennes Constitutions tribales des Arabes et des Berbères, qui pourrait ébranler le royaume tout entier. Le pays était divisé en six provinces administrées par des vice-rois ; les grandes cités avaient leurs propres gouverneurs, les villes plus petites leurs « cadis », les villages leurs chefs ou « hakims ». Dans son histoire de l'Espagne le professeur Diercks donne les explications suivantes :

> « Cependant, ces officiels, dans une certaine mesure, n'étaient que les intermédiaires entre le gouvernement du royaume et les municipalités. L'administration de ces dernières était totalement indépendante : en particulier, lorsque des tribus ou des clans habitaient ensemble, l'autonomie complète était la règle. Arabes et Berbères vivaient selon leurs anciennes lois et Constitutions et ne toléraient pas l'ingérence des pouvoirs publics dans les affaires de leurs communautés. Les chrétiens jouissaient de la même liberté et choisissaient leurs comtes parmi eux. Ces derniers assuraient avec les évêques l'administration des congrégations et étaient responsables devant le gouvernement du bon accomplissement par leurs coreligionnaires de leurs devoirs de citoyens, et de la juste collecte des impôts. Les évêques étaient librement élus par les congrégations, mais ils devaient être confirmés par les califes qui avaient hérité des anciens rois goths les droits coutumiers afférant à leur suzeraineté. Les affaires civiles des juifs étaient réglées de la même façon, et la fonction principale de leurs grands rabbins était de diriger les congrégations. » [2]

En fait, durant les trois cents ans de leur règne, les souverains de la dynastie des Ommeyades ne réussirent jamais à serrer plus fort la bride et à donner plus d'unité à leur gouvernement. Chaque tentative dans cette direction aboutissait à d'interminables révoltes, à des refus de payer les impôts, à l'occasionnelle sécession de l'une ou l'autre province et même au renversement du calife. Ainsi, le royaume était un ensemble passablement déstructuré dont les divers éléments se séparèrent aussitôt lorsque Hisham III en 1031 renonça à son titre de calife et abandonna le lieu de ses activités avec ses paroles de résignation : « Cette race n'est faite ni pour diriger ni pour obéir ! » Cordoue devint alors une république, et le précédent royaume se désintégra en quelques douzaines de *taifas*, de minuscules petits États qui n'obéirent plus à aucun gouvernement central. Et c'est justement durant cette époque que la culture mauresque atteignit son apogée. Les petites communautés rivalisèrent de compétence dans les domaines intellectuel, artistique et scientifique. Et l'écroulement de l'autorité étatique ne fut aucunement préjudiciable à ce développement culturel. Bien au contraire, il le favorisa en le protégeant de toute restriction politique importune.

Dans l'Espagne chrétienne aussi, on peut observer clairement comment le flux du développement culturel s'élève ou retombe selon que le pouvoir de l'État voit ses compétences soumises à des limites bien précises, ou qu'au contraire il revêt une ampleur qui le libère de toutes restrictions et lui livre tous les domaines de la vie sociale. Lorsque les Wisigoths furent vaincus par les Arabes, une partie de leurs armées dispersées se

2. Gustav Diercks, *Geschichte Spaniens von den frühesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Berlin, 1895.

réfugia dans les montagnes des Asturies où ils fondèrent un misérable petit État à partir duquel ils lancèrent de continuelles attaques dans le territoire occupé par les Arabes. Ainsi se développa cette guerre sans fin entre la Croix et le Croissant, qui dura plus de sept cents ans ; il en résulta cette coopération étroite de l'Église avec les ambitions nationalistes des Espagnols qui par la suite donna à l'État espagnol unifié son caractère particulier, et au catholicisme en Espagne une structure singulière qu'il n'avait jamais eue dans aucun autre pays.

Alors, lorsque, au cours de ces luttes sanglantes et acharnées, les Arabes eurent perdu de plus en plus de terrain, il se forma au début du XIIe siècle au nord et à l'ouest de la péninsule une autre série d'États chrétiens tels que l'Aragon, la Castille, la Navarre et le Portugal, qui en raison de leurs rivalités incessantes pour accéder au trône n'arrêtaient pas de se chercher querelle, et ne sortirent de cette confusion interne qu'à la fin du XVe siècle lorsque Ferdinand le Catholique, qui était d'Aragon, et Isabelle de Castille vinrent à régner sur ces divers États. Dans les plus petits États il existait au départ une monarchie élective qui ne fut remplacée que par la suite par une monarchie héréditaire. Cependant, même quand avec la prise de Grenade le dernier rempart de l'islam en Espagne fut tombé, et que grâce au mariage de Ferdinand et d'Isabelle la première base d'une unité nationale fut établie, il s'écoula encore un temps considérable avant que la monarchie ne puisse soumettre à son autorité toutes les institutions sociales du pays. « En ce qui concerne l'économie et l'administration, et aussi du point de vue politique, il n'existait pas encore de nation », comme l'explique Garrido. « L'unité ne s'incarnait que dans la personne du souverain, qui régna sur plusieurs royaumes, dont chacun possédait ses propres législation, Constitution et monnaie, et même son propre système de poids et mesures… » Avant de pouvoir déployer pleinement toute son autorité, l'État national unifié dut se débarrasser des anciens droits des villes et des provinces dont les libertés étaient ancrées dans les *fueros* ou Constitutions municipales ; ce qui ne fut pas une mince tâche. Lorsque les Arabes arrivèrent dans le pays, seule une petite partie de la population, principalement la noblesse, s'enfuit dans les rudes massifs montagneux du nord du pays. La grande majorité des habitants ibères et romans, et une part encore plus grande des Goths les plus pauvres, restèrent tranquillement sur place, particulièrement lorsqu'ils remarquèrent que les conquérants les traitaient avec ménagement et considération. Beaucoup se convertirent même à l'islam. Toutefois, musulmans et chrétiens jouissaient tous des avantages de l'administration locale des Arabes, des Berbères et des Syriens qui garantissait à leur amour de l'indépendance une plus grande latitude. Mais lorsque les Espagnols, au cours de ces combats incessants, avaient arraché aux Arabes l'une ou l'autre ville ou un nouveau territoire, ils étaient obligés de respecter les anciens droits des communautés et de n'y rien changer. Cependant, lorsque la conquête avait été précédée de longs combats avec la population, qui faisaient que les habitants devaient fuir ou être massacrés par les vainqueurs, ces derniers considéraient comme nécessaire d'accorder aux nouveaux colons un fuero qui leur reconnaissait des libertés et des droits locaux très étendus. C'était là le seul moyen de protéger efficacement des agressions le territoire reconquis et de l'attacher aux vainqueurs. On trouve dans la littérature espagnole un grand nombre d'œuvres importantes sur l'histoire de ces collectivités urbaines ou rurales et de leurs *fueros* d'où il ressort que l'administration de la cité reposait sur l'assemblée du peuple à laquelle les habitants étaient invités chaque dimanche au son des cloches, afin d'y discuter de toutes les affaires d'intérêt public et d'y prendre des décisions. [3]

L'esprit qui régnait dans ces communautés était parfaitement démocratique et veillait jalousement sur les droits locaux de la municipalité, prêt à tout moment à les défendre par tous les moyens, et à les protéger de l'emprise de la noblesse et de la couronne.

Dans ces luttes, les corporations des artisans citadins jouaient un grand rôle ; elles furent partout un facteur très utile dans l'histoire riche et mouvementée des municipalités espagnoles, qui incarnaient toute la cause du peuple. C'est ainsi que Zancada remarque :

> « Parmi les diverses causes de l'essor des communes il existe un facteur commun qui a grandement favorisé le développement de cette forme d'organisation populaire. Ce facteur très dynamique, c'est le regroupement de la population active sous forme de corporations de travailleurs, pour faire contreponds à la tyrannie des barons féodaux, et sous la protection desquelles le travailleur manuel

3. Eduardo Hinojosa, *El origen del régimen municipal en Castilla y León.*

pouvait assurer le respect de ses droits ; ces corporations furent en général un moyen exceptionnel d'améliorer le statut économique et social des artisans. » [4]

Comme dans d'autres pays à l'époque, les municipalités se regroupèrent pour former des fédérations plus ou moins étendues afin de pouvoir défendre plus efficacement leurs droits anciens. Dans les États chrétiens, à partir de ces alliances et des *fueros* des cités, se développèrent les *Cortes*, la première tentative de représentation populaire qui eut lieu en Espagne un siècle plus tôt qu'en Angleterre ; en fait, le souvenir de ces communes libres, *municipios libres*, ne s'effaça jamais complètement en Espagne ; il revint au premier plan dans presque toutes les insurrections qui secouèrent le pays périodiquement pendant des siècles. Même la Révolution cantonaliste de 1873 fut inspirée par cet esprit. À notre époque, dans toute l'Europe, il n'y a aucun autre pays en dehors de l'Espagne où l'esprit du fédéralisme est aussi profondément vivant dans le peuple. C'est aussi pourquoi les mouvements sociaux dans ce pays jusqu'à aujourd'hui ont été portés par un esprit libertaire dont on ne trouve plus l'équivalent dans aucun autre pays.

Dans les États chrétiens du nord de la péninsule Ibérique il s'écoula somme toute pas mal de temps avant que n'apparût une certaine culture. Durant quatre cents ans, au sein de ce qui restait de la population wisigothe, la vie sociale garda des formes très primitives, si bien qu'on ne pouvait parler d'une véritable culture indépendante. Lorsque Diercks remarque dans son livre *Geschichte Spaniens* :

> « La culture de l'Espagne du Nord resta donc complètement différente de celle des pays de la partie sud de la péninsule. Si nous voyons ici prospérer toutes les branches de la culture matérielle et spirituelle, l'organisation de l'État y reste au contraire à un niveau proportionnellement très bas et n'évolue que très peu. Ainsi les relations qui s'instaurèrent dans le Nord entraînèrent le développement de l'État et l'exercice d'un contrôle légal méticuleux »,

il constate un fait d'une grande importance mais dont apparemment il ne saisit pas toute la signification. C'est justement parce que dans l'Espagne arabe le pouvoir ne put jamais vraiment se centraliser que la culture eut la possibilité de s'y déployer sans entraves. Tandis que pendant longtemps dans le Nord elle ne put jamais s'exprimer car les luttes pour le pouvoir politique avaient repoussé à l'arrière-plan toutes les autres préoccupations. Ce ne fut qu'après la prise de Saragosse et de Tolède que se produisit là aussi un certain changement où l'influence mauresque prit une importance décisive.

Seule la Catalogne et, surtout, Barcelone, font exception, car elles atteignirent longtemps avant les autres États chrétiens en Espagne un haut niveau de culture sociale et intellectuelle. Elles durent cela à leurs étroites relations avec le sud de la France qui, avant la croisade contre les hérétiques albigeois, faisait partie des régions culturellement et intellectuellement les plus évoluées en Europe. En outre, les Catalans ne se sentaient pas tenus d'observer les interdictions du pape et entretenaient des relations commerciales florissantes avec les États arabe du sud du pays, ce qui naturellement devait leur valoir un plus proche contact avec la culture mauresque. Ainsi se développèrent en Catalogne un esprit plus libre et un degré de culture plus élevé que dans tous les autres États chrétiens de la péninsule. Cette différence, dont les Catalans eurent une conscience encore plus vive lorsque le despotisme royal supprima par la force leurs libertés et droits anciens, en fit des ennemis jurés de la Castille et créa ce profond antagonisme entre la Catalogne et le reste de l'Espagne qui aujourd'hui encore n'a pas été entièrement surmonté.

Après le mariage de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle de Castille, le pouvoir royal ne cessa de se renforcer — mais, tant qu'il fut encore obligé de respecter les droits anciens des municipalités et des provinces, une riche culture prospéra dans les villes ; au départ, elle leur avait été transmise par les Arabes mais elle stimula peu à peu leur propre créativité. Au début du *XVI*e siècle, toutes les industries étaient encore florissantes. Les Espagnols, comme Garrido l'explique, avaient appris des Arabes à peigner et à teindre la laine, et les tissus de Léon, Ségovie, Burgos et Estrémadure étaient les meilleurs du monde. Dans les provinces de Cordoue, Grenade, Murcie, Séville, Tolède et Valence prospérait à la même époque l'industrie de la soie qui nourrissait la plus grande partie de la population locale. Outre l'artisanat, les arts, et en particulier l'architecture, connaissaient un essor magnifique ; les cathédrales de Burgos, Léon, Tolède en sont de glorieux témoignages.

4. Práxedes Zancada, *El Obrero en España*, Barcelona, 1902, p. 44.

Avec l'unification du royaume, les antagonismes entre les divers États, en particulier entre la Castille et les autres parties du pays, ne disparurent pas tout de suite. C'est pourquoi le pouvoir royal n'eut pas la possibilité de porter aussitôt la main sur les municipalités et fut souvent obligé de se soumettre aux décisions des *Cortes* qui seuls pouvaient lui procurer l'argent dont il avait besoin pour ses entreprises. Mais le puissant cardinal Jimenez de Cisneros, le confesseur de la reine Isabelle, préparait déjà une campagne contre *les droits particuliers* des municipalités. Une des armes les plus puissantes dans ce combat pour le triomphe de la monarchie absolue fut l'Inquisition, que fréquemment l'on considère uniquement comme l'invention et l'instrument de l'Église. À tort, car l'Inquisition n'était qu'un département particulier de l'appareil gouvernemental du royaume qui devait lui servir à renforcer et à parfaire le pouvoir absolu. Parce qu'en Espagne les efforts pour ériger un État national unifié étaient intimement liés à l'unité de la foi religieuse, l'Église et la monarchie agissaient de concert ; cependant, dans une large mesure, l'Église n'était qu'un instrument aux mains du despotisme royal qu'elle aidait dans la réalisation de ses objectifs et auquel elle donnait par son fanatisme exacerbé cette note particulière que l'absolutisme ne possédait nulle part ailleurs ; en fait, ce fut d'abord dans le royaume espagnol que l'Inquisition prit cette effroyable importance qui a attiré sur son nom l'anathème de toutes les générations suivantes. Dans son livre sur l'Espagne d'aujourd'hui, Garrido donne une statistique de l'abbé Montgaillard d'après laquelle, en Espagne, de 1481 à 1781, 31 920 personnes furent brûlées vives et 16 759 brûlées en effigie ; le total des personnes qui furent sacrifiées, et dont les biens furent confisqués par l'État, s'élève à 341 029. Et selon Garrido cette estimation est très modérée.

Ferdinand le Catholique avait déjà essayé d'imposer une restriction des droits municipaux anciens, dans diverses parties du pays, et il avait assez souvent réussi bien qu'il ait été obligé d'avancer très prudemment et d'employer toutes sortes de subterfuges pour déguiser ses véritables objectifs. Sous Charles Ier (l'empereur germanique Charles Quint), la couronne redoubla d'effort dans cette voie, ce qui conduisit en 1521 à la grande insurrection des villes de Castille. Les rebelles eurent d'abord quelques succès, mais rapidement l'armée des *comuneros* fut démantelée, et Juan de Padilla, le commandant en chef de la rébellion, fut exécuté à Villalar avec quelques autres conjurés. Presque au même moment, la révolte des *germanias*, les confréries et les guildes des artisans de la province de Valence, fut brisée après une sanglante bataille. Grâce à ces victoires, la couronne fut en mesure de mettre une fin sanglante aux Constitutions municipales anciennes qui dans les États chrétiens d'Espagne étaient appliquées depuis le début du XIe siècle. Puis, lorsque sous Philippe II l'insurrection des Aragonais fut elle aussi écrasée dans le sang des rebelles de Saragosse, et le juge Lanuza décapité sur l'ordre du despote destructeur de Constitutions, l'absolutisme fut bien établi et ne fut jamais sérieusement ébranlé par les révoltes qui suivirent dans d'autres parties du pays.

C'est ainsi que naquit l'État national unifié sous l'autorité de la monarchie absolue. L'Espagne fut la première des grandes puissances mondiales, et ses ambitions eurent une très forte influence sur la politique européenne. Mais avec le triomphe de l'État national en Espagne, et la brutale suppression de toutes les libertés et droits locaux, les sources de la culture matérielle et intellectuelle se tarirent, et le pays sombra dans un état de barbarie sans espoir. Même l'afflux inépuisable d'or et d'argent en provenance des jeunes colonies espagnoles d'Amérique ne put enrayer le déclin culturel ; il ne fit que l'accélérer.

Avec l'impitoyable expulsion des Juifs et des Maures, l'Espagne avait perdu ses meilleurs artisans et agriculteurs ; les ingénieux travaux d'irrigations tombèrent en ruine, et les régions fertiles se transformèrent en désert. L'Espagne, qui encore dans la première moitié du XVIe siècle exportait des céréales vers d'autres pays, fut dès 1610 obligée d'en importer, en dépit du fait que la population fût en constante diminution. Après la prise de Grenade presque 12 millions de personnes vivaient dans le pays. Sous Philippe II, le nombre d'habitants était descendu à environ 8 millions. Un recensement qui fut entrepris dans la seconde moitié du XVIIe siècle dénombra seulement 6 843 672 habitants. Alors qu'au début l'Espagne pouvait non seulement fournir à ses colonies tous les produits industriels dont elles avaient besoin, et pouvait encore exporter vers d'autres pays des quantités considérables de soie, de drap et autres produits, à la fin du XVIIe siècle les trois quarts de sa population se vêtaient d'étoffes d'importation. L'industrie était en pleine récession ; et, en Castille et dans d'autres régions, le gouvernement se vit obligé de louer des terres à des étrangers. Mais surtout, sous cette continuelle oppression, les hommes avaient perdu le goût du travail. Celui qui le pouvait se faisait moine ou soldat. L'obscurantisme devint insondable. Le travail fut si méprisé que l'Académie de Madrid, en 1781, offrit un prix pour récompenser

un essai qui montrerait qu'un travail manuel utile n'est pas dégradant et ne porte nullement préjudice à la dignité de l'homme. Selon Garrido :

> « La misère avait amoindri la fierté de l'homme et tué la liberté. La superstition engendra le pire des fléaux qui fit que les richesses tombèrent pour la plus grande part en "mainmorte". La manie de vouloir établir le fils aîné et de léguer ses biens à l'Église était devenue si courante qu'au début de la révolution de ce siècle (le XIXe) les trois quarts des biens fonciers du pays étaient astreints à des servitudes. »

On pourrait objecter ici que ce fut justement durant cette période de la monarchie absolue que la littérature et la peinture furent à leur apogée. Mais ne nous y trompons pas. Ce qui fut produit à ce moment-là ne fut que la répercussion intellectuelle d'une époque passée ; elle n'inspira que quelques-uns des esprits les plus éminents dont les œuvres ne touchèrent qu'une petite minorité de plus en plus réduite, mais ne trouvèrent aucun écho dans le peuple lui-même. À ce propos, Diercks remarque très justement :

> « Si en même tant que la ruine de l'État des productions importantes se réalisèrent dans plusieurs domaines culturels, si la peinture et la poésie furent florissantes, ce fait ne doit pas nous abuser quant aux causes réelles de cette ruine, et il n'a pas pu l'empêcher. On trouve également des contradictions semblables dans la vie culturelle d'autres pays. La force vitale du peuple qui existait encore parvint à s'exprimer dans les seuls domaines où, malgré le poids du despotisme spirituel et temporel, elle pouvait encore agir. » [5]

L'importance de la littérature russe sous le tsarisme est une excellente illustration de la pertinence de ce point de vue. Du reste, ce brillant essor de la littérature espagnole ne fut pas de longue durée, et son brusque déclin fut d'autant plus saisissant.

Jamais la littérature italienne n'a atteint un niveau aussi élevé qu'à cette époque, qui va du XIIe au XVe siècle, quand l'ensemble de la péninsule était morcelé en centaines de petites communautés et qu'il ne pouvait être question d'unité nationale et politique. Durant cette période, les villes libres étaient de véritables oasis de haute culture intellectuelle et sociale dont l'étonnante diversité et la puissance créatrice ne se sont jamais renouvelées depuis. Si l'on fait abstraction des cités-républiques de l'ancienne Hellade, aucune autre période dans l'histoire des peuples européens n'a créé dans un intervalle de temps aussi court une telle profusion d'œuvres immortelles. Le savant anglais bien connu, Francis Galton, a fait observer dans ses œuvres qu'à elle seule Florence au cours de cette singulière époque a présenté plus d'esprits éminents dans tous les domaines que l'ensemble des autres États monarchiques européens.

En fait, en ce temps-là, les villes italiennes ressemblaient à de fertiles pépinières d'activités intellectuelles et culturelles qui offraient à l'humanité européenne de nouvelles perspectives pour une évolution sociale, que par la suite, lors de l'apparition de l'État national, l'influence grandissante du commerce capitaliste et l'irruption des ambitions politiques entraînèrent dans une tout autre voie. Dans les villes italiennes naquit l'esprit de révolte contre l'influence aliénante de l'Église ; après s'être enrichis au contact de la pensée arabe, les courants philosophiques du « nominalisme » et du « réalisme » s'y développèrent pleinement ; et, bien avant l'apparition de l'humanisme, en raison de l'impulsion reçue, ils s'orientèrent vers d'autres chemins de la connaissance. Car l'importance particulière de ces deux courants, et surtout du nominalisme dans les dernières phases de son évolution, réside précisément dans le fait qu'ils essayèrent de rendre son indépendance à la pensée philosophique qui depuis plus d'un siècle était sous la tutelle de l'Église et de sa théologie. Ce n'est que lorsqu'on prend pleinement conscience des élucubrations saugrenues de la pensée scholastique chrétienne que l'on peut apprécier ce changement indéniable dans l'approche des problèmes philosophiques. Durant quatre siècles, la pensée des scholastiques tourna en rond autour des questions les plus dérisoires. Et s'égara dans un fatras de formules stériles incapables d'offrir à l'esprit de nouvelles perspectives. Cependant, durant de nombreuses décennies on entretint des débats sur des sujets tels que : combien d'âmes pouvaient prendre place sur la tête d'une épingle ; quelle sorte d'excréments les anges pouvaient-ils produirent ; le Christ aurait-il accompli son œuvre de rédempteur, et de quelle façon, s'il était venu au monde sous la forme d'une citrouille, d'un animal ou

5. Gustav Dierks, *Geschichte Spaniens.*

d'une femme ; une souris qui aurait dévoré une hostie aurait-t-elle consommé le corps du Christ, et quelles en auraient pu être les conséquences. Ces questions et cent autres semblables occupèrent l'esprit des clercs pendant des siècles. Et les explications les plus vétilleuses passaient pour les preuves de la plus grande érudition.

Dans les villes se développèrent les conditions nécessaires au renouveau des sciences qui sous l'emprise de l'Église étaient tombées dans un déclin total, cependant qu'à Paris, en l'an 1209, un concile interdisait encore aux ecclésiastiques l'étude des manuscrits traitant des sciences naturelles, transmis par l'Antiquité au monde chrétien. Dès le Xe siècle s'établit à Salerne une faculté des sciences, et spécialement de médecine, où enseignaient principalement des médecins juifs et arabes. Cette faculté a beaucoup contribué à répandre en Italie, et à partir de ce pays dans toute l'Europe, le savoir et la culture arabes, entraînant ainsi le réveil de la science. Toute une série de découvertes majeures ont été faites durant cette brillante époque, dont beaucoup ont préparé le terrain pour les grandes orientations de la recherche de la fin du XVe siècle. La fabuleuse personnalité de Léonard de Vinci, qui non seulement a été l'un des plus grands maîtres de tous les temps dans les différents domaines de l'art, mais aussi un chercheur de premier rang en sciences naturelles, et un inventeur tout a fait éminent dans le domaine de la mécanique, est dans son étonnante polyvalence et son grandiose génie le parfait symbole de cette singulière époque, où l'élan créateur de l'homme s'est exprimé avec tellement de puissance.

Dans les villes, l'artisanat prospéra comme jamais auparavant. Le travail revint à l'honneur et ne fut plus considéré comme honteux. Dans les communes urbaines du nord de l'Italie, on produisit les tapisseries les plus raffinées et les plus somptueuses soieries. Chaque ville rivalisa avec les autres dans la fabrication de coutellerie d'acier damasquiné, de fastueux bijoux et d'ustensiles de tous les jours. L'art de fondre et de forger les métaux, et toutes les autres branches, atteignirent une perfection qui dans son inépuisable diversité, le raffinement et la rigueur du façonnage, fait notre admiration.

Ce qui fut créé dans tous les domaines durant cette période d'apogée culturelle dépasse tout ce que l'on a vu depuis le déclin du monde hellénistique. D'innombrables monuments dans toutes les villes de la péninsule proclament encore aujourd'hui l'esprit de cette époque énergique lorsque le pouls de la communauté battait si puissamment, et que les artistes, les artisans et les savants s'unissaient dans l'œuvre commune pour produire le meilleur dont ils étaient capables. Dans les dômes et les hôtels municipaux des villes, dans leurs clochers et leurs portails, qui étaient l'œuvre de la communauté tout entière, se révèle « le génie créateur des masses », dont parle Kropotkine, dans toute sa plénitude et son infinie diversité ; il habite chaque œuvre, il insuffle la vie à la pierre inerte, il réalise tous les désirs nostalgiques qui sommeillent dans les cœurs et crée le lien qui unit les hommes dans une même communauté. Ce qui rassemblait les hommes dans un commun effort c'était la conscience vivante de cette alliance profonde qui prend racine dans la communauté et crée cette unité invisible que l'on n'impose pas de l'extérieur mais qui émane naturellement du vécu social. Parce que l'homme de cette époque avait constamment conscience du lien vivant qui le rattachait à tous les autres, il n'était pas besoin de lui imposer par la force des rapports sociaux ; ce n'est que de cet état d'esprit que pouvait naître une liberté de produire qui permettait à toutes les forces créatrices de la communauté de s'exprimer et à la vie sociale de se développer pleinement ; c'est de cette manière que furent créées pour la première fois les conditions propices à la réalisation des grandes œuvres architecturales de cette époque.

En même temps que l'architecture, la sculpture et la peinture prospérèrent jusqu'à parvenir à un niveau que l'on ne retrouve que dans les communautés hellènes. Depuis la création de l'école de sculpture de l'Italie du Sud, dans la première moitié du XIIIe siècle et l'œuvre de Nicola Pisano en Toscane, jusqu'aux chefs-d'œuvre de Donatello, Verrocchio, Sansovino et Michel-Ange, presque chaque ville eut sa propre lignée de sculpteurs renommés ; ils partageaient l'esprit de la communauté qui en retour donnait des ailes à leurs talents. Aucune époque, sur une durée aussi courte, n'a produit un nombre aussi important de peintres talentueux, une telle quantité de belles et magnifiques œuvres. De Cimabue à Giotto, des fresquistes de la fin du XIIIe siècle à Fra Angelico, Masaccio et Masolino, de Pisanello et Castagno à Filippo Lippi, de Piero de la Francesca et son entourage à Mantegna et ses nombreux imitateurs, de Lorenzo di Credi à Verrocchio, Ghirlandajo et Botticelli, du Perugino à Bellini et Léonard de Vinci, Correggio, Giorgione, Andrea del Sarto, jusqu'au Titien, à Michel-Ange, et Raphaël, de grands maîtres apparurent dans presque chaque ville et donnèrent à la peinture un essor qu'elle n'avait jusqu'alors jamais connu. Nombre de ces grands maîtres faisaient preuve de multiples talents, et œuvraient en même temps comme peintre, sculpteur, fondeur de bronze, architecte et artisan. Ainsi Pindemonte appelait-il

Michel-Ange « l'homme aux quatre âmes », parce qu'il avait peint *le Jugement dernier*, sculpter la statue du *Moïse*, construit la coupole de Saint-Pierre, et composé des sonnets d'une très grande force d'expression. De cette manière, il se créa dans les villes d'Italie une culture qui en peu de siècles changea complètement l'aspect du pays et donna à sa vie sociale un sens jusqu'alors ignoré. À cette même époque, la langue italienne se développa aussi, et avec elle la littérature du pays. Si, au départ, le style des troubadours siciliens était prédominant dans la littérature, le dialecte toscan passa peu à peu au premier plan et, en raison de la brillante culture des villes toscanes, acquit une importance toujours plus grande. C'est dans ce dialecte qu'écrivaient des poètes tels que Guinicelli, Cavalcanti et Davanzati. Mais ce fut la puissante poésie de Dante qui donna pour la première fois au langage la vigueur irrésistible de l'expression, la souplesse de la forme et les tonalités délicates qui permettent au poète d'exprimer tout ce qui peut émouvoir l'âme humaine. Et avec Dante, Pétrarque et Boccace travaillèrent aussi à donner forme à cet instrument de l'âme – un langage.

Cette splendide culture, qui à partir de l'Italie gagna presque toutes les villes d'Europe, en leur donnant aussi l'impulsion nécessaire à la transformation de leur vie sociale, cette culture s'est déployée en un temps où le pays était politiquement morcelé et où l'idée d'unité nationale n'avait encore aucun pouvoir sur les esprits. Le pays tout entier était couvert d'un réseau de communautés autonomes qui défendaient leur indépendance locale avec le même zèle que les cités-républiques de l'ancienne Hellade. Dans la municipalité, au sein de leurs guildes et de leurs corporations, les artistes et les artisans coopéraient à leur œuvre commune. Le rôle des guildes ne se limitait pas à la représentation et à l'administration de l'activité économique ; elles constituaient aussi les bases de l'organisation politique de la communauté. Il n'existait ni partis politiques ni politiciens professionnels au sens moderne du terme. Chaque guilde élisait ses représentants au conseil municipal ; ces derniers transmettaient les instructions de leur organisation et, au cours de discussions avec les délégués des autres guildes, ils cherchaient à conclure de libres accords sur toutes les questions importantes. Et, comme toutes les guildes se sentaient étroitement associées aux intérêts communs de la cité, les décisions étaient prises après le vote des corporations représentées. Le même processus valait pour les fédérations des villes ; la plus petite ville-marché avait les mêmes droits que la plus riche municipalité. Et, parce qu'elle avait librement choisi d'en faire partie, l'efficience de cette alliance lui importait autant qu'aux autres villes. Et, en même temps, chacune des guildes dans la ville et chaque ville à l'intérieur de la fédération restait un organisme indépendant qui avait le contrôle de ses propres finances et sa propre cour de justice, disposait de sa propre administration et pouvait conclure ou rompre des traités avec d'autres regroupements à son gré. Seule la similitude des tâches et des intérêts conduisait guildes et municipalités à se regrouper afin de mener à bien des projet de plus grande envergure.

Le grand avantage de ce système résidait dans le fait que chaque membre d'une guilde pouvait, aussi bien que les représentants de cette guilde au sein de la corporation, surveiller facilement l'ensemble de son fonctionnement ; chacun traitait et décidait de questions qu'il connaissait précisément – et dont il pouvait parler en « connaisseur » et expert. Si l'on compare cette institution avec les corps législatif et exécutif de l'État moderne sa supériorité morale nous apparaît tout de suite. Ni l'électeur d'aujourd'hui, ni celui qui est censé le représenter, n'est en mesure de surveiller totalement ou ne serait-ce qu'en partie les monstrueux rouages de l'appareil politique central. Chaque délégué est presque quotidiennement obligé de décider d'une question dont il n'a aucune idée personnelle et pour laquelle il doit s'appuyer sur le jugement des autres. Qu'un tel système mène forcément aux pires abus et injustices est indiscutable. Et parce qu'individuellement l'électeur, et pour les mêmes raisons, n'est pas mieux placé pour surveiller et contrôler l'activité de ceux qui prétendent le représentent, la caste des politiciens professionnels, dont beaucoup de ceux qui en font partie n'ont en vue que leurs privilèges personnels, peut d'autant plus facilement pêcher en eau trouble, et la porte se trouve largement ouverte à toutes les corruptions morales.

Outre ces maux notoirs, qui apparaissent aujourd'hui de façon si évidente dans tous les États où existe un régime parlementaire, ce que l'on appelle la « représentation centralisée » est l'entrave la plus maligne au progrès social ; elle se trouve en contradiction directe avec tous les principes d'un développement naturel. L'expérience nous montre que toute innovation sociale se répand d'abord dans un petit cercle et ne gagne une influence générale que peu à peu. C'est justement pour cette raison que le fédéralisme est le moyen le plus sûr d'aller vers un développement sans entrave car il laisse à chaque communauté la possibilité de prendre, à l'intérieur de son propre petit cercle, les mesures qu'elle estime être aptes à promouvoir le bien-être de ses concitoyens ; la

communauté est ainsi à même de faire des essais pratiques afin de soumettre immédiatement à l'épreuve de la réalité toute idée nouvelle ; elle exerce une influence vivifiante et stimulante sur les communautés voisines, qui sont ainsi mises en situation de se convaincre par elles-mêmes de l'utilité ou de l'inutilité des innovations en cours. À notre époque, avec nos corps représentatifs centralisés, cette sorte d'éducation sociologique est totalement exclue. Dans une telle organisation, selon la nature même des choses, la partie la plus arriérée de la population du pays se trouve être la plus fortement représentée. Au lieu que les communautés les plus avancées, et intellectuellement les plus actives, entraînent les autres par l'exemple, c'est tout le contraire qui se produit : la médiocrité la plus plate tient toujours le haut du pavé et écrase dès le début toute impulsion novatrice ; dans le pays, les groupes les plus arriérés, et intellectuellement inertes, freinent par leur opposition ceux qui sont culturellement les plus évolués, et paralysent leurs initiatives. Même le meilleur des systèmes électoraux ne peut rien changer à cette situation. Il ne sert souvent qu'à rendre les choses plus difficiles, et sans espoir de solution, car le germe de la réaction réside dans le système de la représentation politique centralisée et ne se trouve pas du tout affecté par les diverses formes du suffrage.

Si l'on compare la culture remarquable de la grande période fédéraliste avec la camelote culturelle de l'État national unifié, dont pendant si longtemps les patriotes italiens avaient rêvé comme à l'objectif le plus élevé de leur ambition, on saisit tout de suite l'énorme différence qui existait entre les deux organisations ; leurs résultats culturels furent aussi différents que les principes intellectuels qui sous-tendaient chacune de leur structure sociale. Les partisans de l'unité nationale, et spécialement Mazzini qui avait engagé toute sa vie sur cette idée, étaient fermement persuadés qu'une Italie unifiée était destinée à marcher en avant de tous les autres peuples de l'Europe, afin d'initier une nouvelle période dans l'histoire de l'humanité. Avec tout l'enthousiasme de son mysticisme politique Mazzini déclarait :

> « En moi vivait la foi en Rome. Dans les murs de Rome, par deux fois, le déroulement de la vie a coïncidé avec l'unité du monde. Tandis que d'autres peuples, à l'achèvement de leur éphémère destinée, disparaissaient pour toujours, et qu'aucun n'est revenu deux fois, la vie y fut éternelle et la mort inconnue… Pourquoi d'une troisième Rome ne pourrait-il pas naître un peuple italien dont l'emblème flotte devant moi, une troisième et plus grande unité pour mettre en harmonie le ciel et la terre, le droit et le devoir, qui ne dirait pas à l'individu mais aux peuples, aux libres et aux égaux, des paroles unificatrices sur leur mission dans cette vallée terrestre ? »

Dans son extase mystique Mazzini croyait à la destinée divine de l'Italie dans l'histoire de l'Europe future. Elle était pour lui le principe spirituel de l'*unità italiana*, car ce n'était qu'à partir de ce principe que la « mission historique » de l'Italie pouvait être mise en œuvre. Pour lui, l'unité nationale était une question de pouvoir, car, s'il avait toujours le mot « peuple » à la bouche, ce peuple restait toujours pour lui un concept abstrait qu'il essayait d'adapter à la nature de son État national ; selon lui, ce n'était que dans son unité politique que l'Italie pouvait acquérir la force qui la rendrait apte à remplir sa prétendue mission. D'où les clameurs de Mazzini contre le fédéralisme :

> « La jeune Italie est unitaire, car sans unité il n'y a pas de véritable nation, parce que sans unité il n'y a pas de pouvoir, et l'Italie entourée de nations unitaires, qui sont fortes et jalouses, doit avant tout être puissante. Le fédéralisme la conduirait à l'impuissance de la Suisse, et elle tomberait inévitablement sous l'influence de l'une ou l'autre des nations limitrophes. Le fédéralisme ferait revivre entre les différentes localités des rivalités qui sont aujourd'hui assoupies, et ramènerait l'Italie au Moyen Âge… En cherchant la destruction de l'unité de la grande famille italienne, le fédéralisme contrarierait à la base la mission que l'Italie est appelée à remplir. » [6]

Mazzini et ses partisans espéraient de la construction de l'État national italien un puissant réveil de la culture italienne, qui une fois libérée du joug de la domination étrangère, pourrait atteindre une grandeur insoupçonnée. Avant tout, l'unité italienne devait rétablir la liberté du peuple et mettre fin à toutes les formes d'esclavage. Combien de fois les patriotes italiens avaient-ils célébré avec grandiloquence le goût des Italiens pour la liberté, et s'en étaient-ils glorifiés tout particulièrement auprès des Français. Carlo Pisacane, l'ardent patriote socialiste,

6. *Allgemeine Unterweisung für die Verbrüderung des Jungen Italien*, 1831. Extrait de *Politische Schriften*, Leipzig, 1911.

qui n'adhérait certes pas à la métaphysique politique de Mazzini, mais qui tenait l'homme en haute estime, et qui est tombé en 1851 pour la libération de son pays, Pisacane jugeait très défavorablement les Français dans son livre *Saggi storico-politici-militari sull'Italia*. Selon lui c'était un peuple qui n'avait pas véritablement le sens de la liberté, qui certes avait abondamment le mot liberté à la bouche, mais qui en profondeur était complètement asservi, et qui par amour de la gloire se jetait au cou de n'importe quel despote. Par contre, il soulignait l'amour instinctif des Italiens pour la liberté, eux qui au grand jamais ne remettraient leur destin, avec la soumission d'un troupeau, aux mains d'une dynastie ; et il répétait toujours qu'une Italie unifiée ne pourrait jamais naître grâce au pouvoir d'une minorité de privilégiés mais seulement de la liberté du peuple. Mazzini et la plupart de ses partisans n'avaient pas une meilleure opinion des Français et ne s'en cachaient nullement.

Mais ces hommes ne pressentaient pas du tout que leurs efforts les conduiraient immédiatement à la situation qu'ils reprochaient aux Français. Aucun État national unifié n'a jusqu'à maintenant offert aux aspirations culturelles une plus large perspective, mais il a toujours conduit au dépérissement de la culture de haut niveau. Chaque processus d'unification nationale et politique a toujours eu pour conséquence le renforcement des ambitions politiques de petites minorités, qui ne pouvait se faire qu'au prix du déclin intellectuel. Mais surtout l'unité nationale n'a jamais assuré la liberté d'un peuple mais toujours elle n'a fait que donner à l'asservissement réel une certaine norme, que l'on a fait passer pour la liberté. Pisacane pouvait bien nourrir l'illusion qu'une nation authentique ne pouvait tolérer en son sein aucune classe, caste ou catégorie sociale privilégiée, l'expérience a toujours montré que l'État national avait toujours tendance à créer certains privilèges et à diviser la population en castes et catégories sociales, car toute son existence repose sur cette division. Avec quelle clarté et quelle force Proudhon avait-il prédit à Mazzini et à ses partisans ce que l'unification de l'Italie allait apporter au peuple :

> « Le premier effet de la centralisation, il ne s'agit pas ici d'autre chose, est de faire disparaître, dans les diverses localités d'un pays, toute espèce de caractère indigène ; tandis qu'on s'imagine par ce moyen exalter dans la masse la vie politique, on la détruit dans ses parties constitutives et jusque dans ses éléments. Un État de vingt-six millions d'âmes, comme serait l'Italie, est un État dans lequel toutes les libertés provinciales et municipales sont confisquées au profit d'une puissance supérieure, qui est le gouvernement. Là, toute localité doit se taire, *l'esprit de clocher* faire silence : hors le jour des élections, dans lequel le citoyen manifeste sa souveraineté par un nom propre écrit sur un bulletin, la collectivité est absorbée dans le pouvoir central ; tout ce qui concerne l'administration, la justice, l'armée, l'enseignement, les travaux publics, la police, les cultes, etc., aboutit au ministère ; tout ce qui regarde la législation, au Parlement. La fusion, en un mot, c'est-à-dire l'anéantissement des nationalités particulières, où vivent et se distinguent les citoyens, en une nationalité abstraite où l'on ne respire ni ne se connaît plus : voilà l'unité. Mazzini est nationaliste ; il ne parle dans son manifeste, il n'entend se prévaloir que du *droit national*. Or, si le principe du nationalisme est vrai, il l'est pour les plus petites nationalités comme pour les plus grandes ; il implique l'indépendance et l'autonomie des moindres groupes comme des plus vastes agglomérations, d'autant mieux qu'en dernière analyse il est impossible, en dehors des divisions territoriales données tantôt par la nature, tantôt par la politique, de délimiter nettement une nationalité.
>
> Mais le principe de nationalité n'est qu'un leurre dans la bouche des unitaires, et je ne voudrais pas que Mazzini crût que je prends ses paroles plus au sérieux qu'il ne le fait lui-même. Des nationalités, ces messieurs se soucient comme du pouvoir spirituel : on peut en juger à la manière dont les préposés du gouvernement piémontais traitent les annexés qui réclament.
>
> Pour gouverner vingt-six millions d'hommes à qui l'on a ravi la possession d'eux-mêmes, pour faire marcher cette immense machine, il faut une bureaucratie prodigieuse, des légions de fonctionnaires ; pour la défendre contre le dedans et le dehors, la rendre respectable à ses sujets et à ses adversaires, il faut une armée permanente. Des employés, des soldats, des tributaires, voilà désormais ce qui remplacera la nation. On évaluait en France, il y a quinze ans,
>
> le nombre des fonctionnaires à six cent mille. Ce nombre n'a certainement pas diminué depuis le coup d'État. Le chiffre de l'armée et de la marine est à l'avenant. Tout cela est essentiel à l'unité :

ce sont les frais généraux de l'État, frais qui augmentent en raison directe de la centralisation et inverse de la liberté des provinces.

À cette unité grandiose, enfin, il faut de la gloire, du prestige, du luxe : de là une liste civile imposante, des traitements magnifiques, des encouragements aux lettres et aux arts, des missions, des pensions, des sinécures. Les ambitieux, les intrigants, les gens déclassés, *la bohème*, tous partisans de l'unité, pullulent autour du gouvernement. Naturellement, on ne peut pas tout donner aux uns et rien aux autres. Sous un régime d'unité, tout le monde tend la main ; les villes comme les individus sollicitent. Un pouvoir intelligent s'attache les communes, les paroisses, les confréries, par des cadeaux, des subventions, des commandes ; on entreprend des travaux d'embellissement ou d'utilité publique ; on fait des constructions et des démolitions ; on multiplie les chemins de fer et les voies stratégiques ; on érige des monuments aux gloires locales ; on encourage le commerce, l'agriculture, l'industrie, par des médailles, des expositions, des remises de taxe et des prestations de capitaux. Mines, canaux, voies ferrées, colonies, agences de change, offices ministériels, adjudications, concessions de toutes sortes, fournitures, sont la monnaie avec laquelle les gouvernements paient leurs majorités, tiennent le public en haleine, font espérer à tous la fortune. Tout se prend sur la masse ; c'est à qui obtiendra le plus gros lopin. Qui dit nation unitaire dit nation vendue à son gouvernement, *urbem venalem*. On achète une ville pour une église, un village pour un bureau de tabac. J'ai vu punir un chef-lieu de canton par le rappel d'une compagnie d'infanterie qu'on y avait envoyée en garnison ; j'en ai vu un autre abjurer son opposition pour une place de commissaire de police.

Et qui profite de ce régime d'unité ? Le peuple ? Non, les classes supérieures. » [7]

Le génial Français avait très bien discerné les mobiles réels des luttes nationalistes. Tout ce qu'il avait prédit aux Italiens s'est réalisé jusqu'à la dernière lettre. Alors que Pisacane et ses amis croyaient que la possibilité n'existait qu'en France, pour la nation tout entière, de tomber dans les mains du premier aventurier venu lui faisant de grandes promesses et surtout satisfaisant son désir de gloire, l'exemple de Mussolini nous a depuis prouvé que l'unité nationale avait préparé le même sort pour l'Italie. Car c'est là un des résultats de la centralisation étatique : plus elle étouffe chez l'homme l'initiative personnelle et le désir d'autonomie, plus elle nourrit en lui la foi en l'« homme fort » qui doit mettre fin à tous les maux. Ce n'est là qu'un échantillon de religion politique qui ancre profondément dans l'âme de l'homme le sentiment de dépendance envers un pouvoir supérieur.

Ce que Proudhon avait alors bien prévu, parce que sa vision du futur n'était pas brouillée par une foi aveugle en l'État, nos modernes socialistes, adeptes de l'État socialiste, et jusqu'aux diverses filiales du bolchevisme russe, aujourd'hui encore ne l'ont pas vu, parce qu'ils ne se sont pas entièrement dépouillés du jacobinisme qui leur colle encore à la peau. L'unité nationale n'a apporté à l'Italie que la bureaucratisation de la fonction publique et le dépérissement de toute ambition culturelle au profit des objectifs politiques de ses hommes d'État et de leur mandatrice : la bourgeoisie. Car, si le bourgeois moderne se réjouit si fort de l'instauration d'un État national, c'est uniquement parce qu'il ouvre de brillantes perspectives à sa politique d'exploitation, ce que ne ferait pas une fédération de petites communautés ; si pour les intérêts matériels de quelques minorités l'État national a toujours été une bénédiction, pour la liberté du peuple et le progrès de la culture sociale il est toujours une malédiction.

Dans la première partie de cet ouvrage nous avons montré les résultats des efforts centralisateurs de l'État national en France. Là aussi, l'accumulation de toutes les compétences du pouvoir politique dans la main du roi, au détriment de toutes les libertés et droits locaux des communes et des provinces, a abouti à cette puissance politique mondiale sans limite, dont le représentant typique a été Louis XIV qui a plongé la France et le continent européen dans un abîme de misère et de barbarie intellectuelle. Nous ne devons pas ici nous laisser aveugler par le faste éclatant de la cour de France, qui attirait à elle tous les poètes et les artistes du monde entier pour renforcer son prestige et défier la personne du monarque. L'art était au service de l'autocratie française, comme autrefois il avait été au service des Césars romains, et pour les mêmes objectifs.

7. P.-J. Proudhon, « La Fédération et l'Unité en Italie », Paris, Rivière, 1959, pp. 98-100, in *Du principe fédératif*.

L'État monarchiste unifié n'a en aucune manière encouragé un art et une littérature populaires comme on l'a si souvent affirmé sans réfléchir ; au contraire, il a créé avant tout la profonde faille entre le peuple et la littérature qui dans aucun autre pays n'est aussi apparente que dans la France de l'Ancien Régime. Cela provient du fait que le despotisme français poursuivait ses objectifs avec une rare logique, et la soif constante de soumettre à sa volonté tous les domaines de la vie publique afin d'implanter l'idée d'autorité dans toutes les couches de la population. Avant la consolidation de la monarchie la culture était florissante dans les villes de France, en particulier dans le sud du pays où la vie intellectuelle était plus libre et animée que dans le nord, où le pouvoir royal et la scholastique cléricale trouvaient leur point d'appui le plus ferme. La poésie lyrique du Moyen Âge français est extraordinairement riche ; elle fut largement favorisée par la gracieuse flexibilité de la langue provençale. Mais surtout sa créativité trouvait ses sources dans le peuple, et son inspiration la plus profonde était la vie elle-même. L'esprit poétique du Sud inspirait les troubadours provençaux et donnait à leur art forme et émotion. Ils ne chantaient pas seulement l'amour courtois, mais ils exprimaient aussi l'humeur du peuple, et leurs *sirventes*, ou chants de guerre, avaient une grande influence sur les événements. Ces chants pouvaient même retentir d'une haine brûlante contre Rome et la domination de l'Église. Ce n'était pas pour rien que le Sud était le pays des hérétiques et de leurs sectes que craignaient aussi bien le pape que le roi.

Ce qu'on appelait les « fabliaux », un curieux mélange de poésie épique et didactique, s'enracinait encore plus profondément dans le peuple ; ils étaient chantés ou joués par des artistes itinérants et traitaient de tout ce qui fait le contenu et le sens de la vie. Dans ces fabliaux, la satire jouait un rôle important et servait souvent à mettre l'opinion publique en effervescence. Les « mystères » chrétiens – un genre théâtral traitant de sujets religieux – qui avaient souvent un contenu tout à fait séditieux et sacrilège, atteignirent au Moyen Âge pour la première fois une forme artistique à partir de laquelle plus tard se développa le drame. À cette époque, il existait encore un lien véritable entre le peuple et la littérature. Chez François Villon, que l'on a considéré comme le véritable créateur de la poésie française, ce lien apparaît dans chacune de ses strophes ; son *Testament* en est un témoignage célèbre. Rabelais, le railleur génial et l'adversaire déclaré du « romantisme », qui avait compris son époque mieux que quiconque, participait lui aussi pleinement à la vie du peuple ; et ses deux œuvres immortelles, *Gargantua* et *Pantagruel*, sont encore de nos jours des livres authentiquement populaires.

Avec la victoire de l'absolutisme et de l'État national, cette situation changea profondément. On s'en aperçut bientôt, après que Louis XI, cet homme inquiétant que l'on a appelé « l'araignée de l'Europe », obsédé par ses objectifs, et qui ne reculait devant aucun moyen pour y parvenir, eut brisé la résistance des grands vassaux et établi les véritables bases de l'unité nationale et de l'absolutisme. François Ier, à qui l'on attribue habituellement le mérite d'avoir fait partager aux Français la haute culture italienne de la Renaissance, avait pris pour modèle *le Prince* de Machiavel et visait, avec l'encouragement des études classiques, à un but politique bien précis. Dans les fabliaux, les mystères et les chansons populaires vivait encore le souvenir d'un passé où l'on s'employait à extirper le despotisme. C'est pourquoi la poésie devait à l'avenir avoir recours aux sujets classiques, et faire vivre l'esprit de Rome, au lieu de s'attacher aux habitudes et institutions d'une époque qui pouvaient éveiller dans le peuple la nostalgie d'un passé révolu.

Ce que François Ier avait commencé, ses successeurs et leurs satellites cléricaux le continuèrent avec un zèle opiniâtre. Ainsi, la littérature devint celle de la cour et ne concerna plus du tout le peuple. Les écrivains ne puisèrent plus aux sources fertiles de la vie du peuple, qui sous l'autorité des despotes se tarirent peu à peu ; comme autrefois à Rome, à Versailles et à Paris, tous les arts tournèrent autour de la personne du roi et des institutions sacralisées de la monarchie. On se donna toutes les peines imaginables pour astreindre la création poétique à des règles précises, et on sacrifia la pensée vivante à une érudition sclérosée qui n'avait plus rien à voir avec la vie réelle. Tout fut réglementé et bureaucrisé, même la langue, et après avoir employé la violence pour exterminer en même temps que les hérétiques du Sud le provençal, qui était leur langue, Richelieu fonda l'Académie française, en 1635, dans le but de soumettre la langue et la poésie à la soif d'autorité de l'absolutisme. Seul ce qui était, d'en haut, considéré comme conforme au style et irréprochable pouvait passer à la postérité, tout le reste n'avait aucun droit à l'existence. Avec son *Art poétique*, Boileau avait établi pour l'ensemble de la création littéraire une règle de conduite, qui fut suivie avec un zèle servile non seulement en France mais aussi à l'étranger, et interdit pendant longtemps aux arts littéraires toute évolution novatrice. L'ensemble de la littérature classique française souffrit de cette distorsion de l'esprit, elle se détacha du monde réel et perdit

toute émotion véritable. Lorsque Corneille, dans son *Cid*, eut l'audace de ne pas respecter les règles prescrites, « le cardinal de fer » le rappela rapidement à l'ordre en dressant l'Académie contre lui. Ainsi, on avait réussi à bureaucratiser la langue, l'art et la littérature ; peut-on s'étonner que même un Voltaire, qui dans ses œuvres dramatiques suivait cette même voie, ait pu considérer Shakespeare comme un « sauvage » ?

Seuls quelques écrivains de cette époque asservie font de célèbres exceptions. Et surtout Molière, en qui survivait l'esprit de Rabelais, et dont le génie lui donna la force de rompre les barrières étroites et d'arracher du visage trompeur de son époque le masque des vaines apparences. Il n'est pas étonnant que l'Académie n'ait pas inscrit son nom parmi ceux des « immortels » et que l'archevêque de Paris ait menacé d'excommunication les lecteurs du *Tartuffe*. Qu'il soit mort jeune a peut-être été une chance pour cet écrivain, car une tête rebelle telle que la sienne était exposée à bien des dangers en ces temps de formalisme rigide et de majestueuse esbroufe. Il faut aussi citer La Fontaine et Lesage. Si les délicieuses fables du premier ont gardé toute la fraîcheur de leur coloris c'est parce qu'il est passé outre aux règles rigides et a eu recours à la richesse inépuisable des idées des anciens fabliaux. Mais Lesage, qui avait su d'une façon si magistrale, dans son *Diable boiteux* et le savoureux *Gil Blas*, dire de si sages vérités à ses contemporains, fut le véritable créateur du roman moderne.

En ces temps où tout ce qui se manifestait devait rythmer avec l'esprit d'autorité et d'absolutisme, Bossuet écrivit son *Discours sur l'histoire universelle*, et devint ainsi l'inventeur de la conception théologique de l'histoire, dont le but était de proclamer que le despotisme monarchique était un ordre des choses voulu par Dieu, et auquel la volonté de l'homme ne pouvait rien changer, car il entrait dans les desseins de la providence elle-même.

Toute révolte contre ce régime absolutiste et la personne sacrée du monarque était considérée comme une révolte contre Dieu, un crime contre l'Église et l'État, et de ce fait passible de mort. La théologie inepte qui était alors enseignée en Sorbonne empêchait toute explication scientifique des choses. Ainsi, l'Église rendit un service inestimable au despotisme temporel, car elle utilisa tous les moyens possibles pour enraciner profondément le principe d'autorité dans la conscience des sujets du roi.

Et on ne plaça pas seulement la langue, l'art et la littérature sous l'autorité d'une administration particulière, mais l'artisanat et l'industrie tombèrent aussi sous la réglementation de l'État, et ne purent désormais prendre aucune décision par eux-mêmes ; l'ensemble de l'industrie du pays fut assujettie à des méthodes prescrites par l'État, et une armée de fonctionnaires veilla à ce que nul ne s'écarte des normes préétablies ne serait-ce que d'un cheveu. Jean-Antoine Chaptal a décrit dans le détail toute la monstruosité de ce système insensé dans son essai *De l'industrie française*, et expliqué comment tout instinct créateur était systématiquement étouffé, et toute idée nouvelle condamnée à dépérir ; ainsi, on prescrivait au tailleur le nombre de points qu'il devait faire pour fixer une manche sur un habit ; et au tonnelier le nombre de cercles qu'il devait utiliser pour son tonneau. La bureaucratie étatique ne définissait pas seulement la longueur, la largeur et la couleur des pièces d'étoffe, mais elle prescrivait aussi très rigoureusement le nombre des fils pour chaque tissu, et une organisation policière très étendue veillait à ce que chaque prescription soit méticuleusement respectée. Chaque manquement au règlement était sévèrement châtié et puni par la confiscation ou la destruction des marchandises. Dans les cas les plus graves, la destruction des outils et des ateliers, la mutilation du contrevenant ou même la peine de mort pouvaient être décidées. Il est certain que dans de telles conditions l'ensemble de la vie industrielle de la nation ne pouvait que péricliter. Et, tandis que la productivité de l'agriculture diminuit toujours plus à cause du servage, les ordonnances royales ruinaient l'industrie et la poussait vers le gouffre. Ce fut la Révolution qui mit fin à cette situation insensée.

Néanmoins, il y a une entrave que même la Révolution n'a pu briser : l'entrave de la tradition autoritaire, le principe de l'absolutisme. La Révolution a bien changé les formes de l'ancienne organisation gouvernementale, mais elle a laissé intact son contenu essentiel et n'a fait que continuer ce que la monarchie avait commencé depuis longtemps. À l'instar du bolchevisme qui aujourd'hui en Russie pousse à l'extrême le principe autoritaire de l'État tsariste en étouffant impitoyablement l'échange libre des idées, et ainsi toute impulsion créatrice dans le peuple, le jacobinisme a poursuivi la politique de centralisation de la société jusqu'en ses dernières conséquences et il est devenu, comme son descendant actuel, le véritable porteur de la contre-révolution. À la France, la Révolution a apporté la république. Mais celle-ci n'eut de sens que lorsqu'elle représenta le contraire de l'autocratie et défendit le droit avec la même détermination que la monarchie avait défendu jusque-là le pouvoir. La république devait devenir le symbole de la véritable communauté du peuple, où toute impulsion

vient réellement du peuple lui-même et prend racine dans la liberté des hommes. À l'énoncé royal : « l'État, c'est moi ! » devait répondre le mot de passe républicain : « La communauté nationale, c'est nous ! ». L'homme devait apprendre qu'il ne dépendait plus d'un ordre supérieur et que désormais son destin reposait entre ses propres mains, et dans l'action commune et solidaire avec ses semblables. La république pouvait à ce moment-là apporter quelque chose de réellement nouveau si elle remplaçait l'ancien principe de tutelle par l'initiative créatrice que permet la liberté, la contrainte stupide par l'apprentissage de l'indépendance morale, le fonctionnement mécanique d'un pouvoir directif par une évolution organique des choses de la vie.

Certes, la Révolution libéra le peuple du joug de la royauté, mais en revanche celui-ci n'en tomba pas moins profondément dans la servitude de l'État national. Et ce nouvel asservissement se révéla encore plus efficace que la camisole de force de la monarchie, car il n'était plus ancré dans la personne du souverain mais dans le concept abstrait d'une « volonté commune », qui souhaitait faire entrer toutes les aspirations du peuple dans des normes précises. Ainsi, on retomba dans *l'absolutisme* qu'on avait l'illusion d'avoir renversé. Comme un galérien traîne son boulet derrière lui, le nouveau citoyen se traîna dans la vie avec le concept abstrait de « nation », dont il avait fait le réceptacle de la volonté commune, désapprenant ainsi l'art de se tenir debout sur ses propres jambes, que la Révolution venait à peine de lui enseigner. Comme contenu, *les républicains* donnèrent à la république l'absolutisme revêtu des habits de la nation, et détruisirent ainsi la véritable communauté du peuple autour de la *res publica*. Ce que les hommes de la Convention avaient commencé, leurs descendants le continuèrent inébranlablement lors des révoltes populaires suivantes : ils conservèrent l'absolutisme sous le nom de liberté et suivirent servilement les traditions de la Grande Révolution, dont l'éclat trompeur encore aujourd'hui éclipse tous les signes et symboles d'une véritable libération.

Proudhon avait bien vu cette réalité dans toute sa profondeur. Pour lui, toutes les tentatives des partis politiques pour prendre le pouvoir entre leurs mains n'étaient que des manifestations différentes de l'absolutisme sous de fausses bannières. Il avait compris que celui qui aspire à une transformation de la société par la conquête du pouvoir se ment à lui-même et aux autres. Car tout pouvoir par nature est contre-révolutionnaire et prend racine dans la sphère idéologique de l'absolutisme, ainsi que dans n'importe quel autre système d'exploitation de l'homme. L'absolutisme est le principe d'autorité par excellence de l'État et de l'Église. Tant que ce principe ne sera pas éradiqué, les nations soi-disant civilisées s'enfonceront toujours plus dans le marécage du pouvoir politique et de l'économie technocratique, et à vrai dire au prix de leur liberté et de leur humanité, qui seules peuvent permettre le développement d'une culture sociale d'un plus haut niveau. C'était bien le sentiment d'Ibsen lorsqu'il écrivait :

> « L'État doit disparaître ! C'est la révolution à laquelle je participerai ! Sape le concept d'État ! Pose le libre choix, et ce qui intellectuellement s'y apparente, comme déterminant unique dans une alliance – c'est là le début d'une liberté qui en vaut la peine ! Changer la forme du gouvernement ce n'est que faire de l'embarras autour d'un choix de degré, c'est-à-dire entre plus ou moins de bêtise ! Oui, cher ami, il s'agit uniquement de ne pas se laisser effrayer par la respectabilité de la propriété. L'État a ses racines dans le temps. Il atteindra son sommet avec le temps. Des choses plus grandes que lui tomberont ; toute religion tombera. » [8]

De semblables expériences traversent l'histoire des peuples comme un fil rouge et aboutissent partout aux mêmes résultats. L'unité nationale et politique n'a jamais nulle part favorisé le développement de la culture intellectuelle d'un peuple. Au contraire, elle lui a toujours mis des barrières en sacrifiant les plus grandes capacités du peuple dans son ensemble aux ambitions politiques sans limites de l'État national, tarissant ainsi les sources les plus profondes de tout avènement intellectuel. Ce sont justement les périodes dites de « morcellement national » qui jusqu'à maintenant ont toujours été les grandes périodes culturelles au cours de l'histoire, tandis que les époques d'« unité nationale » ont toujours conduit au déclin et à la ruine de toutes les grandes cultures.

Dans l'Allemagne ancienne, la culture a atteint son plus haut niveau dans les villes libres du Moyen Âge au milieu d'un monde d'inculture et de barbarie. Elles étaient les seuls lieux où l'art et l'artisanat pouvaient se développer, où une pensée libre avait encore sa place et un esprit social unissait les hommes. Les puissants

8. Lettre à Georg Brandes du 17 février 1873 extraite de *Briefe von Henrik Ibsen*, Berlin, 1905.

monuments médiévaux restent les grands emblèmes d'un développement culturel qui compte parmi les plus brillants de l'histoire allemande. Cependant, même l'histoire de la culture intellectuelle la plus récente en Allemagne n'est qu'une confirmation de cette vieille vérité que jusqu'à aujourd'hui on a malheureusement si peu comprise. Tous les grands acquis intellectuels dans ce pays remontent au temps de son morcellement politique. Sa littérature classique depuis Klopstock jusqu'à Schiller et Goethe, l'art de son école romantique, sa philosophie classique de Kant à Feuerbach et Nietzsche, ses compositeurs de musique, de Beethoven à Richard Wagner, tout cela date de l'époque qui a précédé le Reich. Mais avec la victoire de l'État national allemand a commencé aussi le déclin de la culture allemande, la ruine de ses forces créatrices, et en même temps que cette chute le triomphe du « bismarckisme », comme Bakounine a appelé cette association de militarisme et de bureaucratie. Nietzsche avait tout à fait raison quand il écrivait :

> « Lorsque les Allemands commencèrent à être intéressants aux yeux des autres peuples cela se produisit grâce à une culture qu'ils ne possédaient plus, et qu'ils avaient même rejetée avec un zèle aveugle comme si elle avait été une maladie, et cependant ils ne surent pas la remplacer par quelque chose de mieux que la folie politique et nationale. » [9]

Et voici l'opinion de Constantin Frantz, le fédéraliste du sud de l'Allemagne et l'adversaire de Bismarck :

> « Il suffit de contempler la situation qui existe dans tous les domaines de l'art, et que représente la proclamation de l'Empire à Versailles, et la nature de cette nouvelle création nous apparaît en toute clarté : une compagnie d'uniformes rutilants devant laquelle quelques messieurs en habits noirs jouent un rôle tout à fait humble, le tout aussi prosaïque qu'éloigné du peuple – l'inauguration du militarisme ne peut pas trouver un meilleur symbole. » [10]

En fait, l'unification nationale transforma l'Allemagne en une Prusse élargie qui se sentit appelée à mener une politique mondiale. La caserne devint la grande école de la nouvelle mentalité allemande ; nous devînmes importants dans le domaine de la technique et des sciences appliquées, mais étroits d'esprit et pauvres de sentiment ; mais surtout les grands concepts universalistes de Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Jean-Paul, Heine, qui auparavant avaient fait la fierté de l'Allemagne, furent perdus. Nous ne défendons pas ici le « particularisme » ou le « petit État ». Ce que nous nous efforçons d'obtenir, c'est l'extirpation complète du principe de pouvoir de la vie de la société, et par conséquent la victoire sur l'État sous quelque forme que ce soit, grâce à une culture sociale supérieure fondée sur la liberté de l'homme et la solidarité avec ses semblables. Mais cela ne change rien au fait que plus un État est grand, et plus les pouvoirs dont il dispose sont importants, plus il sera dangereux pour la liberté de l'homme et son besoin de progrès moral et culturel. Et ce danger sera encore plus grand dans un État national centralisé. C'est ce que Carlo Pisacane comprenait bien lui aussi lorsqu'il expliquait dans son *Saggio sulla Rivoluzione* :

> « Tout gouvernement, même le despotisme, est parfois en mesure de promouvoir la science et d'attirer à lui des hommes de génie et de grands esprits, soit pour faire quelque concession à l'esprit du temps, soit parce que cela répond aux ambitions personnelles du chef de l'État. D'où l'on peut déduire le fait que plus il existe de gouvernements dans un pays plus la probabilité est grande que l'obscurité générale soit illuminée par au moins quelques flambées d'intelligence. »

On pourrait peut-être aussi citer l'Angleterre comme preuve contraire pour montrer que malgré l'État national, en particulier au temps de la reine Élisabeth Ire, la culture y connut un grand essor. Mais il ne faut pas oublier que le véritable absolutisme n'y eut qu'un succès provisoire sous les Stuarts, et qu'il n'a jamais réussi à imposer à l'État anglais une forte centralisation de la vie publique, comme ce fut le cas par exemple en France. La monarchie anglaise eut toujours une opposition libérale fortement développée et profondément enracinée dans le peuple, et qui a donné à l'ensemble de l'histoire de l'Angleterre son caractère particulier. Le fait est que dans aucun autre pays autant d'anciennes Constitutions municipales se sont maintenues, et que le statut des villes en ce qui concerne l'indépendance locale est encore aujourd'hui celui qui offre le plus de liberté dans toute

9. Nietzsche, *Werke*, volume V, p. 179.
10. C. Frantz, *Die preussische Intelligenz und ihre Grenzen*, Munich, 1874.

l'Europe. Qu'en Angleterre aussi l'administration étatique centralisée se soit efforcée de mettre des entraves à la vie économique et culturelle que seule la révolution a pu briser, nous l'avons déjà expliqué plus en détail dans la première partie de ce livre. Dans son ouvrage politique essentiel, *Du principe fédératif*, Proudhon a exprimé les idées suivantes :

> « Le XXe siècle ouvrira l'ère des fédérations, ou l'humanité recommencera un purgatoire de mille ans. Le vrai problème à résoudre n'est pas en réalité le problème politique, c'est le problème économique. » (Pages 355-356, Rivière, 1959.)

Proudhon voulait couper l'herbe sous le pied aux « idées monarchistes », comme il disait ; la Grande Révolution leur avait porté un premier coup sévère, mais lui voulait continuer de les attaquer dans tous les domaines de l'activité humaine ; pour lui le capitalisme était « la monarchie de l'économie », et il pensait que le socialisme était appelé à rétablir les liens internationaux de la culture européenne à un niveau supérieur que *le concept d'unité nationale* avait détruit. C'est pourquoi il voyait dans la « Fédération des peuples européens sur de nouvelles bases économiques » l'objectif immédiat d'un développement européen vers le socialisme.

Mais le XXe siècle ne nous a pas rapprochés du fédéralisme ; au contraire, il a poussé la centralisation politique et sociale jusqu'à l'extrême, et préparé la voie de l'État totalitaire. Et, justement, les partis socialistes qui se sont complètement fourvoyés dans l'engrenage de la politique nationale n'ont pas que peu contribué à cette évolution.

Où cette évolution nous a-t-elle conduit, les deux guerres mondiales et leurs effroyables conséquences en témoignent éloquemment. Et c'est justement la manie de tout vouloir faire marcher à un seul rythme et au son de cloche d'un appareil politique qui a conduit à la complète dégradation des situations politique et économique, et au reniement de toute pensée internationaliste. Aujourd'hui, cette vérité fait son chemin, même dans plusieurs courants socialistes qui auparavant ne voyaient pas du tout qu'un tel développement devait immanquablement mener au reniement total de tous les principes socialistes. Ainsi, à New York, le journal social-démocrate *Neue Volkzeitung* publiait ces jours-ci (26 juillet 1947) un article du Suédois Josef Hofbauer : « Zur Krise des Sozialismus », qui traitait des courants d'idées critiques du poète et social-démocrate suédois Ture Nerman, et donnait les considérations suivantes :

« Ce n'est que de cette vacuité dont parlait Ture Nerman, ce sentiment que quelque chose fait défaut ; ils chantent *l'Internationale* et ne savent pas que le mouvement socialiste s'est éloigné à pas de géant de la possibilité de réaliser son principal objectif – cet objectif que ce chant proclame avec tellement de fierté et d'assurance : "L'internationale sera le genre humain !" Car la politique de beaucoup de partis socialistes est devenue si "nationaliste", si impérialiste, qu'en comparaison le "patriotisme social" des partis socialistes pendant la Première Guerre mondiale nous semble faible et anodin.

Que reste-t-il de l'internationalisme tchèque chez les communistes et les sociaux-démocrates tchèques qui célèbrent de cette manière la fête du "socialisme international" ? (Il s'agit de la fête du 1er mai à Prague, qui avait pris un caractère grossièrement chauvin.)

Qu'est-ce que cet internationalisme qui annexe et expulse ? Quand la bourgeoisie fut-elle jamais plus chauvine, plus impérialiste ?

Où en sont les partis socialistes qui osent décréter l'annexion ou l'expulsion de peuples ? »

Fort bien dit, mais ce tout récent impérialisme socialiste n'est cependant que le résultat logique d'une politique nationaliste qui a été pratiquée plus ou moins par tous les partis travaillistes socialistes depuis des décennies. Cependant, cette politique n'est en elle-même que le produit de l'effrayante malfaisance de notre temps et de notre manque total d'aspiration culturelle. Nous nous trouvons déjà au *purgatoire* comme Proudhon l'avait si justement prédit, et personne ne peut dire à l'avance quand sonnera pour nous l'heure de la rédemption. Mais que la solution des problèmes, dont nous a parlé Proudhon, ne soit possible que dans le cadre d'une *fédération de communes libres* sur la base d'intérêts sociaux communs, aujourd'hui cela devient peu à peu la conviction profonde de tous ceux qui ont compris les dangers du proche futur et qui ne veulent pas que l'humanité s'enfonce et s'étiole lentement dans le capitalisme d'État.

XXIII. L'aberration du concept de culture nationale

L'identité universelle de la culture. Le danger des concepts collectifs. Psychologie comparative des individus et des masses. L'influence de la sociabilité. Les jugements portés sur les peuples étrangers. L'image que l'on se fait de sa propre nation. L'illusion d'une culture nationale. Le symbole de la nation. La culture est sans frontières. Le capitalisme, produit temporaire de l'évolution sociale. La rationalisation de l'économie capitaliste. L'américanisation de l'Europe. L'influence de l'économie capitaliste sur la politique de l'État. La forme de l'État n'est pas l'expression de qualités nationales particulières. L'État constitutionnel moderne. La nature des partis politiques. La machine parlementaire. L'individualisme économique et l'État capitaliste. Le nationalisme économique. Les changements politiques actuels.

Il n'existe aucune culture dont on puisse affirmer qu'elle s'est formée en toute indépendance, et sans aucune influence étrangère. Nous sommes habitués depuis longtemps déjà à mettre en ordre ce que l'on appelle l'histoire de la culture selon des points de repère bien précis, un peu comme un apothicaire répartit ses produits dans de petits sachets, de petits flacons et de petites boîtes en carton. Mais nous ne pouvons pas affirmer que nous y avons beaucoup gagné. Tandis que nous nous efforçons de faire ressortir avec précision les « contrastes essentiels » entre les diverses formes de culture, nous perdons la capacité d'évaluer correctement les traits communs qui se trouvent à la base de toutes les cultures. Les arbres nous cachent la forêt. *Le Déclin de l'Occident* de Spengler n'est qu'un produit tardif mais logique de cette obsession. Cependant, les résultats surprenants de l'ethnologie et de la sociologie modernes ont accru notre compréhension des similitudes frappantes qui existent entre les processus d'évolution sociale et culturelle des divers groupes humains, et ouvert la voie à une révision de nos concepts traditionnels. Partout où la recherche scientifique a approché les débuts d'une culture passée, elle est tombée sur les vestiges de cultures plus anciennes, ou sur des liens et des formes intermédiaires où l'on peut facilement reconnaître l'influence fertilisante de sociétés plus anciennes.

> « On ne peut pas tomber hors de ce monde », comme l'a dit Grabbe. Cette sentence nous ramène toujours à ce qui unit essentiellement et universellement les hommes malgré toutes les particularités provenant des différences du climat et des conditions de vie extérieures, et contribue à l'équilibre entre les différents groupes humains. Nous sommes tous les enfants de cette terre, et nous sommes soumis aux mêmes lois de la vie qui trouvent leurs plus élémentaires expressions dans la faim et dans l'amour. Et parce que notre nature physiologique est *grosso modo* la même, parce que le monde naturel dans lequel nous vivons agit sur nous au même degré, même si les conditions extérieures ne sont pas partout pareilles, les effets que produit sur l'esprit et sur l'âme humaine l'environnement extérieur se ressemblent pourtant bien plus que la majorité des gens ne le croient. Partout, l'homme lutte pour la survie de son espèce, et à l'intérieur de son espèce pour son existence personnelle ; partout les raisons de son activité sont les mêmes. L'environnement naturel et les instincts qui lui sont transmis par la lignée ininterrompue de ses ancêtres, et qui dans notre subconscient agissent sur notre pensée, font naître partout les mêmes formes primitives du sentiment religieux.

La lutte pour l'existence entraîne dans toutes les zones géographiques des modes de vie économiques et politiques qui présentent souvent des similitudes surprenantes, même s'il s'agit de peuples de races différentes séparés par des terres et des mers. Tout cela montre que notre pensée et notre action, par suite des mêmes caractères physiologiques et de la même réceptivité aux influences environnementales, sont soumises aux mêmes lois fondamentales de la vie, toutes les différences dans l'expression ne jouant qu'un rôle subalterne. Dans la

plupart des cas, il ne s'agit que de différences de degré qui se font d'elles-mêmes selon des besoins culturels, supérieurs ou primitifs.

Depuis que Hegel, et d'autres penseurs, nous ont fourni des concepts généraux abstraits, cette façon de penser est devenue une mode ; nous nous sommes habitués à spéculer avec des entités psychologiques tandis que la majorité d'entre nous ne soupçonne même pas qu'ils sont devenus les victimes d'hypothèses arbitraires qui ne peuvent mener qu'aux conclusions les plus fausses. Après que Lazarus et Steinthal, sur les pas de Herbart, eurent construit, avec toute la sagacité imaginable, ladite *vergleichende Völkerpsychologie*, l'ethnopsychologie comparative, l'excursion se poursuivit dans cette direction et nous conduisit avec une logique implacable aux concepts abstraits de l'« âme de la masse ou de la foule », l'âme d'une classe, ou bien encore d'une race, des concepts surgis d'une acrobatie de l'esprit sous lesquels on peut placer tout et n'importe quoi. Ainsi, Dostoïevski devint pour nous la quintessence de *l'âme russe*, Goethe le chantre de celle de l'Allemagne. Les Anglais nous apparaissent comme l'incarnation du prosaïsme auquel toute approche bienveillante des choses de la vie est déniée ; les Français représentent la gloriole et la frivolité ; les Allemands sont un « peuple de poètes et de penseurs ». Et nous nous grisons de ces mots qui tintent joliment à nos oreilles, et nous sommes heureux comme des rois lorsque la langue s'enrichit d'un nouveau mot fétiche. Et nous parlons avec le plus grand sérieux d'un *Volksindividuum* et même d'un *Staatsindividuum*, deux vocables sous lesquels nous n'évoquons en aucune manière un homme appartenant à un certain peuple, ou un citoyen d'un État précis : non, en ce cas nous traitons d'un peuple entier, ou d'un État dans son ensemble comme s'il s'agissait d'individus avec des aptitudes précises, et des caractéristiques ou des qualités morales singulières. On comprend bien tout ce que cela veut dire : on pourvoit une structure abstraite comme un « État » (*Staat*), ou un « peuple » (*Volk*), qui représente pour nous uniquement une notion sociologique, certaines qualités qui ne sont perceptibles que chez des individus, mais qui appliquées à une communauté conduisent immanquablement à des conclusions monstrueusement mensongères.

Comment de telles élucubrations peuvent faire leur apparition, Lazarus nous l'a montré avec précision dans sa *Völkerpsychologie* (Psychologie des peuples). Après avoir transféré sans hésiter les qualités de l'individu sur des peuples et des nations, et profondément cogité, il nous explique que l'homme, en tant qu'individu, entre en ligne de compte uniquement comme représentant de l'esprit collectif et n'émet des idées qu'en tant que tel.[1] Dans la foulée de Wilhelm von Humboldt, Lazarus et Steinthal s'appuyèrent principalement sur les différences existant entre les langues pour essayer d'expliquer leur structuration organique par la tournure d'esprit de chaque peuple. À partir de cette disposition particulière de l'âme et de l'esprit, ils expliquent aussi la différence entre les imaginaires religieux des peuples, entre les formes de leur gouvernement, leurs institutions sociales et leurs principes moraux ; et ils attribuent à chaque nation une sensibilité et un mode de pensée particuliers, qu'arbitrairement elle ne peut ni accepter ni repousser.

Mais, depuis, nous avons appris que la langue n'est pas du tout en question lorsqu'il s'agit de l'expression de l'esprit ou de l'âme d'un peuple, car il n'existe plus aucun peuple qui ait conservé sa langue des origines ou qui n'ait pas changé de langue au cours de son histoire, comme nous l'avons déjà expliqué. Il en va de même avec les différentes formes de gouvernement, les institutions sociales, les principes moraux et les systèmes religieux. Malgré cela, on alla toujours plus loin dans la voie ouverte par Lazarus et Steinthal. Le Bon fut l'inventeur de la *Massenpsychologie* (la psychologie des foules), d'autres découvrirent la *Psyche der Klasse* (l'âme de la classe sociale), tandis que Gobineau, Chamberlain, Woltmann, Günther, etc., trouvèrent leur bonheur avec la *Rassenseele* (l'âme de la race). Ce faisant, tous séduisirent avec la même méthode : ils transférèrent les caractères particuliers des individus aux nations, classes et races, et crurent ainsi avoir transformé une structure abstraite en un organisme vivant ; c'est avec cette même méthode que l'homme crée ses dieux en transférant les caractéristiques de sa propre nature aux blêmes fantômes sortis de son imagination, dont il fait les maîtres de sa vie. Qui peut bien penser que les inventeurs des diverses *Kollektivpsychologien* (psychologies collectives), qui fabriquèrent leurs concepts tout à fait de la même manière, pouvaient faire autrement que d'arriver aux mêmes résultats ? Chacune de ces entités collectives, apparues selon des processus similaires, devient un Saturne qui en ce cas n'engloutit pas ses propres enfants mais bien ses propres parents.

1. Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele*, Berlin, 1855-1857.

Lorsqu'on commença à employer ce concept de « psychologie des foules », on voulut d'abord donner à entendre que, si l'homme se trouve avec un grand nombre de ses semblables, et qu'il est pour un motif quelconque saisi de la même émotion que les autres, il succombe à un mouvement d'humeur qui l'entraîne, dans certaines circonstances, à des actions qu'il n'aurait pas commises s'il avait été tout seul. Bien. Il existe certainement de pareilles ambiances ; cependant, ici, nous avons toujours affaire à la disposition d'esprit d'un individu et non à l'humeur de la masse en tant que telle. Des mouvements d'humeur de cette sorte jaillissent sans aucun doute de la sociabilité instinctive de l'homme et prouvent seulement que cette dernière est un trait essentiel de son existence. De la même manière naissent des climats de douleur générale ou de joie et d'enthousiasme collectifs, comme apparaît de façon générale toute profonde émotion psychique de l'individu sous l'influence immédiate de son environnement social. Une expression de masse du sentiment humain, telle que nous pouvons l'observer à l'occasion de manifestations regroupant un grand nombre de personnes, est d'autant plus impressionnante qu'elle est la somme de l'intensité élémentaire de toutes les émotions individuelles et qu'en conséquence elle agit extraordinairement sur l'état d'esprit de l'individu. En outre, des similarités de sentiments se révèlent facilement chez les individus, non seulement en association avec de grandes foules mais aussi dans d'autres circonstances, ce qui revient à dire qu'en dehors de toutes leurs différences il existe certains instincts de base communs à tous les hommes. Ainsi, la solitude forcée mais aussi un compagnonnage imposé éveillent chez beaucoup d'individus des émotions tout à fait similaires, qui très souvent sont suivies du même comportement. On peut observer la même chose dans certaines manifestations de la maladie, l'excitation sexuelle et dans cent autres occasions. C'est pourquoi on peut uniquement parler d'un *état intellectuel ou psychique* individuel, car ce n'est que dans l'individu que résident les nécessités physiologiques préalables aux émotions de toutes sortes et aux impressions mentales, mais pas du tout dans les entités abstraites telles que l'« État », la « masse », la « nation » ou la « race ». Nous ne pouvons concevoir l'apparition d'une pensée sans le fonctionnement du cerveau, ou une impression sensorielle sans l'intervention des nerfs, pas plus que le processus de la digestion sans l'organe approprié. C'est bien pour cette raison que toute « psychologie collective » manque d'une base solide sur laquelle pourraient s'appuyer des comparaisons utiles. Mais les adeptes de ces théories ne se laissent pas perturber par ces vétiles et généralisent à cœur joie ; ce qu'ils en tirent est parfois très astucieusement accommodé, mais c'est bien tout.

Le fait d'appartenir à une certaine classe, à une nation ou à une race n'a pas pendant longtemps été décisif pour la pensée générale ou la sensibilité d'un individu ; pas plus que la nature essentielle d'une nation, d'une race ou d'une classe ne peut être distillée à partir du mode de pensée ou du tempérament d'un individu. Chaque structure sociale, qu'elle soit plus ou moins petite, ou grande, se compose d'hommes possédant tous les traits de caractère imaginables, les dispositions intellectuelles, les instincts de comportement pratique, dans lesquels s'expriment toutes les nuances de la pensée et de la sensibilité humaines. Entre les hommes qui appartiennent à cette sorte de groupe, il existe généralement un sentiment diffus de parenté, qui n'est en aucune manière inné mais acquis, et qui n'a pas beaucoup de signification lorsqu'il s'agit de porter un jugement sur le groupe dans son ensemble ; il en va de même pour les similarités de nature physique ou mentales lorsqu'elles ont pour origine les conditions environnementales ; dans chaque cas, les dispositions particulières de l'individu pleinement évolué ressortent bien plus fortement que certains traits communs qui se sont formés au cours du temps au sein du groupe auquel il appartient. C'est bien ce que Schopenhauer expliquait ainsi : « Du reste l'individualité domine largement la nationalité, et dans n'importe quel être humain elle mérite mille fois plus de considération. Le caractère national, parce qu'il a quelque chose à voir avec la foule, ne sera jamais quelque chose dont on puisse franchement se glorifier. Au contraire, la médiocrité, la perversion et la bassesse apparaissent dans chaque pays sous une forme différente, et c'est ce qu'on appelle le caractère national. Rebuté par l'un d'entre eux, nous faisons les louanges d'un autre jusqu'à ce que celui-ci aussi nous dégoûte ; chaque nation se moque des autres, et elles ont toutes raison. »

Ce que Schopenhauer dit à propos de la nationalité et du caractère national s'applique, dans son entier, à tous les concepts collectifs analogues. Les propriétés que ceux qui étudient la « psychologie des foules » attribuent à leurs structures collectives, ou inventent pour elles, ne correspondent que rarement à la réalité ; elles sont toujours le produit de fantasmes personnels et n'ont de valeur que chimérique. La race ou la nation, dont le psychologue entreprend de représenter les qualités caractéristiques, correspond toujours à l'image qu'il s'en est fait à l'avance. Selon l'affection ou l'aversion qu'il ressent pour elle à un moment donné, cette race ou

cette nation sera pour lui géniale, chevaleresque, loyale, idéaliste, intègre, ou bien intellectuellement médiocre, calculatrice, perfide, matérialiste et déloyale. Si l'on compare les jugements que les membres de chaque nation portèrent pendant la Première Guerre mondiale sur les autres nations, on ne pourra plus se faire aucune illusion sur la signification véritable de telles appréciations. L'impression serait encore plus accablante si l'on comparait les jugements émis au cours de périodes antérieures et si on les confrontait ensuite aux jugements énoncés plus tard. Citons par exemple l'hymne du romantique français Victor Hugo aux peuples allemands, ou l'ode du poète anglais Thomas Campbell *To the Germans* ; et, pour leur faire pendant, les effusions de respectables contemporains dans ces deux pays concernant ces mêmes Allemands. Bien qu'ici nous ne parlions que de Français et d'Anglais, les Allemands ne nous fourniraient pas de meilleurs témoignages. Si nous lisons les jugements complètement insensés des idéologues racistes allemands sur l'infériorité des Britanniques et la dégénérescence des Français on comprend tout de suite cette maxime de Nietzsche : « Ne jamais avoir affaire avec un homme qui a pris part à la mensongère imposture raciale. »

Combien l'opinion portée sur les nations étrangères est affectée par le changement des circonstances et les humeurs momentanées, c'est ce que nous montrent les opinions de deux auteurs français, que Karl Lahn a cités dans son intéressant et franc petit ouvrage, *Franzosen.* Ainsi voici ce que Frédéric-Constant de Rougemont a pu dire des Allemands : « En venant au monde, l'Allemand naquit à la vie de l'âme. La gaieté bruyante et légère des Français lui fait défaut. Son âme est riche, ses penchants délicats. Au travail il reste infatigable, dans l'entreprise il est persévérant. Aucun peuple ne connaît de moralité plus haute, chez aucun l'homme n'atteint un âge plus élevé… tandis que les habitants d'autres pays se font une gloire d'être des Français, des Anglais ou des Espagnols, l'Allemand englobe dans son amour toute l'humanité. En raison de sa situation au milieu de l'Europe, l'Allemagne semble être à la fois le cœur et la raison supérieure de l'humanité. »

Comparons cet exposé avec les appréciations du père dominicain Didon dans son livre *les Allemands* :

> « Je n'ai jamais pu surprendre chez les Allemands d'aujourd'hui même à l'âge le plus ouvert aux idées chevaleresques un élan qui dépassât l'horizon de la patrie allemande. Ce but enserre l'Allemand tout entier. L'intérêt est sa loi souveraine. Ses grands hommes ne sont que des utilitaires de génie. Leur politique égoïste, plus avide de profit que de gloire, n'a jamais soulevé dans le pays qui en accepte les oracles passivement et en aveugle la moindre réprobation. Ils se font des alliés, ils ne se font pas d'amis. Ceux qu'ils enchaînent ne se laissent captiver que par l'intérêt ou la peur, toujours soucieux de l'avenir qui les attend. Comment ne pas craindre, lorsqu'on est à la merci de puissances que la justice n'inspire pas et lorsque la force égoïste règne en souveraine ?
>
> Tant que l'Allemagne grandira sous l'impulsion d'un tel esprit, l'Europe tout entière sera sur le pied de guerre… La Prusse, maîtresse de l'Allemagne, l'Allemagne armée, prépondérante en Europe, c'est le militarisme universel, le règne de la peur, de la force et de l'intérêt. J'ai d'innombrables fois essayé de trouver chez eux une quelconque sympathie envers d'autres nations, je n'ai jamais réussi. »

Père Didon, des Frères prêcheurs (1884).

Ces deux jugements sont complètement opposés. Pourtant sans aucun doute ils ont influencé l'opinion publique en France. Toutefois, il existe une explication pour cette criante contradiction. Ces deux opinions proviennent de deux hommes différents ; l'une fut émise avant la guerre franco-allemande de 1870-1871, l'autre après cette même guerre. On était alors dans la « grande époque du mensonge » que des imbéciles exaltés ont décrite comme « le bain d'acier régénérateur du peuple », et les gens étaient beaucoup plus rapides dans leurs jugements ; en outre, ils avaient appris à les adapter aux circonstances ; ainsi, le *Popolo d'Italia*, l'organe de presse du dictateur Mussolini, portait cette aimable appréciation sur les Roumains avant qu'ils n'entrent en guerre au côté des alliés :

> « Cessons d'appeler les Roumains notre nation sœur. Ce ne sont pas des Romains même s'ils se décorent de ce noble nom. C'est un mélange de peuples barbares primitifs, qui furent soumis par les Romains, des Slaves, Pecheneges, Khazars, Avars, Tatars, Mongols, Huns, Turcs et Grecs, et on peut donc facilement imaginer la gueusaille qui en est sorti. Le Roumain est encore aujourd'hui un barbare et un individu inférieur, qui est la risée générale des Français, singe les Parisiens, et pêche

volontiers en eau trouble lorsqu'il ne court pas le risque de se faire prendre. C'est ce qu'il a bien montré en 1913. »

Mais les Roumains furent à peine entrés en guerre pour combattre auprès des alliés que ce même journal de Mussolini écrivait ceci :

> « Les Roumains ont maintenant prouvé de la façon la plus éclatante qu'ils sont les dignes fils des anciens Romains dont ils sont comme nous les descendants. Ce sont aussi nos plus proches parents qui maintenant, avec le courage et la détermination qui sont les leurs, se joignent à la lutte des races latines et slaves contre la race germanique, en d'autres termes à la lutte pour la liberté, la culture et le droit contre la tyrannie prussienne, le règne arbitraire, la barbarie et l'égoïsme. Et de même qu'ils ont prouvé en 1877 ce qu'ils étaient capables d'accomplir aux côtés de nos valeureux alliés russes contre la barbarie turque, les Roumains maintenant jetteront leur épée la plus tranchante dans la bataille aux côtés de ces mêmes alliés contre la barbarie et l'inculture austro-hongroise et allemande, pour les mettre à genoux. Il n'y avait bien sûr rien de moins à attendre d'un peuple qui a l'honneur d'appartenir à la race latine qui autrefois a dominé le monde. » [2]

Ce serait une tâche profitable que de rassembler soigneusement des jugements de valeur similaires portés par les différentes nations pendant la Première Guerre mondiale et de les comparer. Une telle collection serait un bien meilleur témoignage de la bêtise de notre temps que les plus beaux commentaires de nos historiens.

Si l'opinion de ceux qui prétendument étudient la psychologie des races et des peuples est en général injuste, partielle et artificielle, les louanges continuelles de quiconque, à l'égard de sa propre nation à l'exception de toutes les autres, nous paraissent tout à fait ineptes et puériles, à condition que nous soyons encore sensibles à ce genre de choses. Imaginons un homme qui ne laisse passer aucune occasion de se vanter d'être un parangon de sagesse, de talent et de vertu, et tandis qu'il chante ses propres louanges dénigre les autres et les traite en inférieurs, nous le tiendrions sûrement pour un véritable jocrisse, ou pour un malade, et nous le traiterions en conséquence. Cependant, lorsqu'il s'agit de notre propre nation, nous nous accommodons des plus sottes illusions, et nous n'avons pas du tout honte de nous parer de toutes les vertus et de considérer les autres comme des hommes de second ordre, comme si c'était un mérite d'être venu au monde allemand, français ou chinois. Même des esprits éminents se laissent aller à cette faiblesse, et le philosophe Hume savait ce qu'il disait lorsqu'il expliquait :

> « Lorsque notre nation entre en guerre avec une autre, nous abhorrons cette nation hostile de tout notre cœur, et nous la disons cruelle, déloyale, injuste et violente ; cependant que nous et nos alliés, nous nous considérons comme honorables, raisonnables et gentils. Nous appelons habileté nos trahisons, nos cruautés deviennent pour nous des nécessités. Bref, nos fautes nous paraissent petites et insignifiantes, et il n'est pas rare que nous leur donnions le nom de cette vertu qui leur ressemble le plus. »

Toute psychologie collective souffre de ces défauts et se trouve obligée par la logique même de ses propres postulats de faire passer ses vœux pour des réalités, un fait imaginaire pour un fait concret. Mais ainsi elle arrive automatiquement à des conclusions qui conduisent l'individu à se faire des illusions sur lui-même. Et c'est encore plus malvenu de parler d'une « culture nationale » dans laquelle s'exprimerait l'« esprit particulier » ou l'« âme particulière » de chaque peuple. Croire qu'il existe une culture animée d'une « âme nationale » repose sur la même illusion que la *mission historique* de Bossuet, de Fichte, ou encore de Hegel et ses nombreux disciples.

La culture en tant que telle n'est jamais nationale parce qu'elle se développe au-delà du cadre politique des structures étatiques et ne se laisse arrêter par aucune frontière nationale. Un bref aperçu des divers domaines culturels nous le confirme aisément. Nous laisserons donc de côté toutes les séparations artificielles entre civilisation et culture. Notre étude s'étendra plutôt à tous les domaines dans lesquels l'intervention consciente de l'homme, dans le devenir de la nature à l'état brut, est parvenue à s'exprimer, depuis l'organisation matérielle de la vie économique jusqu'aux formes les plus développées de la créativité intellectuelle et de l'activité artistique ; car compte aussi pour nous ce que Karel Capek a si bien exprimé :

2. Nous avons extrait ces deux citations de l'essai *Rasse und Politik* du professeur Julius Goldstein.

> « Toute activité humaine qui a pour but de perfectionner, d'alléger et d'ordonner notre vie est culturelle ; il n'y a pas de fossé béant entre la culture et tout le reste. Je n'affirmerai pas que le rugissement des moteurs est la musique du présent. Mais le rugissement des moteurs est l'une des voix dans la polyphonie de la vie culturelle, tout comme les notes célestes d'un violon, ou les paroles d'un orateur, ou les clameurs sur un stade sont des voix dans cette polyphonie ; la culture n'est pas une section ou un fragment de la vie ; elle est la somme de la vie, et son centre. »

Il serait vain de vouloir prouver que l'origine et le contenu du système économique capitaliste sous lequel nous vivons sont d'origine nationale ; le capitalisme, qui a incroyablement développé la monopolisation des moyens de production et des richesses sociales dans l'intérêt de petites minorités, et ce faisant a livré les masses laborieuses à toutes les cruautés de l'esclavage salarial, n'est pas le résultat d'ambitions nationalistes et, idéologiquement, il n'a rien à voir non plus avec de telles ambitions. Il est vrai que les défenseurs de l'économie capitaliste sont dans certaines circonstances favorables aux idées nationalistes, mais c'est toujours par calcul. Car les *intérêts nationaux* dans lesquels ils s'investissent ne sont toujours en réalité que leurs propres intérêts. Aucun ordre économique dans le passé n'a aussi ouvertement et impitoyablement sacrifié les prétendus principes nationaux à la cupidité de petites minorités sociales.

L'élaboration des méthodes de l'économie capitaliste a progressé dans tous les pays avec une si étonnante uniformité que l'on peut très bien comprendre les économistes lorsqu'ils soulignent constamment le « déterminisme » de ce développement, et veulent voir dans chaque manifestation du système capitaliste le résultat de lois économiques incontournables dont les effets sont plus puissants que la volonté de ses agents humains ; en fait, le capitalisme a produit dans tous les pays dont il s'est emparé jusqu'ici les mêmes phénomènes, les mêmes effets sur la vie collective des hommes sans différence de race ou de nation. Quand apparaissent ici ou là de petites différences, elles ne résultent pas de prédispositions nationales particulières mais des différences de degré dans le développement capitaliste.

Cela se manifeste très nettement aujourd'hui dans l'évolution des grandes industries capitalistes en Europe, et spécialement en Allemagne. Il y a peu, on engageait toutes sortes de profondes réflexions sur le fabuleux essor de l'industrie américaine et ses méthodes de travail. On voulait voir dans ces méthodes les effets inévitables d'une mentalité américaine particulière qui ne s'harmoniserait jamais avec le tempérament des Européens et en particuliers des Allemands. Qui oserait défendre aujourd'hui, au regard des récents résultats de notre vie économique en général, cette opinion aussi insoutenable qu'arrogante ? La célèbre, et même notoire, rationalisation du travail, grâce au système de Taylor et au travail à la chaîne de Ford, a fait en Allemagne en très peu d'années des progrès plus grands qu'en aucun autre pays. Nous avons compris depuis longtemps que le « taylorisme » et le « fordisme » n'étaient en aucune manière les produits spécifiques de la mentalité américaine, mais des phénomènes évidents de l'ordre économique capitaliste en tant que tel, et le sentimental entrepreneur allemand est tout aussi réceptif à leurs avantages que le Yankee le plus coriace, dont auparavant nous n'avons jamais assez condamné l'esprit matérialiste. Le fait que ces méthodes sont apparues d'abord en Amérique ne prouve pas qu'elles sont fondées sur la mentalité américaine et doivent être considérées comme des caractéristiques nationales particulières. Même Ford et Taylor n'ont pas reçu leurs méthodes comme un don du ciel ; eux aussi ont eu leurs précurseurs et leurs pionniers, qui sont sortis de l'économie capitaliste, et qui n'étaient certainement pas destinés à jouer ce rôle par des aptitudes nationales particulières. Le travail à la chaîne, le chronomètre, et le *scientific management*, comme on a baptisé le calcul raffiné de chaque mouvement musculaire au cours d'un travail, sont nés petit à petit de l'industrie organisée selon des critères capitalistes et ont été encouragés par elle. En ce qui concerne le caractère général de la production mécanique, il importe peu que l'une ou l'autre machine ait été utilisée d'abord en Allemagne ou en Amérique ; il en est de même pour les méthodes de travail qui résultent du développement des techniques modernes en général.

Les efforts pour obtenir de la production les meilleurs résultats possibles, la maîtrise accélérée des forces de la nature et leur exploitation technique, l'amélioration constante des machines-outils, l'industrialisation de l'agriculture et la spécialisation croissante du travail en sont un témoignage. Le fait que les manifestations les plus nouvelles du capitalisme industriel aient eu lieu en Amérique plus tôt que partout ailleurs ne doit absolument rien à une influence nationale. Dans un pays aussi extraordinairement favorisé par la nature, où

l'industrialisation avait démarré à pas de géant, les extrêmes de la vie économique capitaliste devaient être atteints plus tôt qu'ailleurs et se révéler sous des formes plus aiguës. Fred Taylor, qui débuta au cœur de ces fantastiques processus de développement et dont l'esprit n'était freiné par aucune sorte de tradition ancienne, compris avec un instinct très sûr les possibilités illimitées de ce développement. L'augmentation continue de la productivité industrielle était à l'ordre du jour et conduisait au perfectionnement sans cesse accru des appareils mécaniques. Dans ces circonstances, qu'il vînt à un homme l'idée d'ajuster la machine de chair et d'os au rythme de la machine de fer et d'acier, était-ce un phénomène tellement extraordinaire ? Du taylorisme au travail à la chaîne il n'y avait qu'un pas. Ford fut le bénéficiaire de Taylor, et son génie réside uniquement dans le fait qu'il continua à développer ces méthodes pour ses objectifs personnels, et les adapta aux nouvelles conditions de la production de masse.

À partir de l'Amérique, ces mêmes méthodes se répandirent dans toute l'Europe. En quelques années, en Allemagne, la rationalisation a provoqué une transformation complète dans l'ensemble de l'industrie. Aujourd'hui, l'industrie française en porte les marques. Les autres pays suivent à une certaine distance ; ils sont obligés de suivre s'ils ne veulent pas que leur économie prenne du retard. Même dans la Russie bolchevique on suit la même voie. Et on parle d'une « socialisation du taylorisme » sans se rendre compte qu'ainsi le sort du socialisme, que la révolution russe voulait réaliser, se trouve scellé.

Ce qui est vrai pour cette dernière phase du développement capitaliste est vrai aussi pour le développement du capitalisme en général. Partout, il a fait son chemin accompagné des mêmes phénomènes. Ni les frontières nationales des divers pays ni les traditions nationales et religieuses ne purent empêcher son avancée ; en Inde, en Chine et au Japon, etc., on peut aujourd'hui observer les mêmes phénomènes que le capitalisme nous a réservés en Europe, si ce n'est que les processus de développement sont aujourd'hui partout plus rapides. Dans tous les pays industrialisés modernes, la lutte pour les matières premières et les débouchés, qui caractérise si bien la nature de l'économie capitaliste, conduit aux mêmes résultats et donne sa marque particulière à la politique extérieure des États capitalistes. Ces phénomènes se déroulent partout avec une étrange ressemblance et presque sous les mêmes formes. Mais cela ne signifie absolument pas qu'il se trouve là des forces que l'on peut attribuer aux aptitudes nationales particulières de l'un ou l'autre peuple.

Même le passage du capitalisme privé au capitalisme monopolistique, que nous pouvons observer dans tous les pays industrialisés, se fait partout de la même façon. Partout, il apparaît que le monde capitaliste est entré dans une nouvelle phase qui met encore plus en évidence sa véritable nature. Le capitalisme aujourd'hui passe par-dessus toutes les frontières des prétendus territoires économiques nationaux et tend toujours plus clairement vers une économie mondialement organisée. Le capital, qui auparavant se sentait lié à certains intérêts économiques nationaux, se transforme en « capital mondial » et tend à organiser l'exploitation de l'ensemble de l'humanité à partir de principes uniformisés. Aujourd'hui, déjà, nous voyons toujours plus clairement comment à la place des premiers groupes industriels nationaux trois grandes entités économiques sont en train de se former : l'Amérique, l'Europe et l'Asie ; et il n'y a aucune raison pour que cette évolution ne se poursuive pas dans cette direction tant que le système capitaliste pourra tenir.

Si auparavant la « libre concurrence » était le grand slogan des économistes capitalistes, qui voyaient dans le « libre jeu des forces » l'effet nécessaire de la loi d'airain de l'économie, aujourd'hui cette forme de commerce devrait de plus en plus souvent céder la place à la stratégie des structures économiques capitalistes collectives, qui par le biais de trusts nationaux et internationaux s'efforcent d'éliminer toute concurrence pour parvenir au contrôle universel des prix. Si, auparavant, dans la concurrence réciproque, des propriétaires privés de l'industrie et du commerce veillaient à ce que les entrepreneurs et les marchands ne puissent pas faire monter leurs prix à un niveau trop élevé, aujourd'hui les promoteurs des grands cartels économiques sont aisément en mesure d'entraver toute compétition privée, et grâce à leur toute-puissance d'imposer leurs prix aux consommateurs. Des conglomérats, tels que la Compagnie internationale de l'acier et des centaines d'autres, indiquent clairement dans quelle direction se fait le développement économique. En même temps que l'ancien capitalisme privé, disparaît son mot de passe, le « laisser faire », pour laisser la place à la dictature du capitalisme collectif moderne.

Non, notre système économique actuel ne possède aucune fibre nationale, pas plus du reste que les systèmes économiques du passé, ou l'économie en général. Ce que l'on vient de dire ici, au sujet du capitalisme industriel moderne, vaut aussi pour le capital commercial et bancaire. Ses dirigeants et bénéficiaires se sentent bien en

selle : au besoin, ils conspirent pour déclencher des guerres et organisent des « révolutions » ; ils fournissent aux politiciens modernes les slogans nécessaires qui doivent cacher derrière le voile trompeur d'idées fausses la cruelle et insatiable cupidité de petites minorités. Avec l'aide d'une presse vénale et mensongère, ils façonnent et corrigent la prétendue opinion publique, et avec cynisme ignorent tout devoir d'humanité et toute morale sociale ; en un mot ils considèrent toujours en premier lieu leur profit personnel et sont toujours prêts à sacrifier à ce Moloch le sort de leur propre nation et de l'humanité tout entière.

> « Là où les naïfs croient découvrir de profondes causes politiques, ou bien des haines nationales, il n'y a que les complots tramés par les flibustiers de la finance. Ceux-ci expliquent tout : rivalités politiques et économiques, inimitiés nationales, traditions diplomatiques et conflits religieux.
>
> Dans toutes les guerres de ce dernier quart de siècle, on trouve la main de la haute finance. La conquête de l'Égypte et du Transvaal, l'annexion de Tripoli, l'occupation du Maroc, le partage de la Perse, les massacres en Mandchourie et le massacre et le pillage internationaux en Chine lors de l'affaire des Boxers, les guerres du Japon – partout on retrouve les grandes banques. […] Quant aux centaines de milliers de vies humaines que la guerre coûtera, qu'est-ce que la finance aurait à y voir ! L'esprit du financier raisonne par colonnes de chiffres qui se balancent mutuellement. Le reste n'est pas de son domaine : il ne possède même pas l'imagination nécessaire pour faire intervenir les vies humaines dans ses calculs. » [3]

Le capitalisme est partout le même aussi bien dans ses objectifs que dans le choix de ses moyens. Ses effets dévastateurs sur la vie intellectuelle

et émotionnelle de l'homme sont partout les mêmes. Ses activités pratiques conduisent dans toutes les parties de la terre aux mêmes résultats et donnent aux hommes un caractère particulier qu'on ne leur connaissait pas auparavant. Si l'on examine attentivement ces phénomènes, on arrive inévitablement à la conclusion que notre système économique moderne est le « témoignage historique d'une époque déterminée » et en aucune manière le « résultat d'ambitions nationales particulières ». Toutes les nations ont contribué à l'apparition de ce système ; si l'on veut comprendre réellement sa nature véritable, on doit se plonger dans les conditions intellectuelles et matérielles de l'époque capitaliste ; mais ce serait peine perdue que de vouloir juger les fondements économiques de cette période, ou de tout autre période passée d'un point de vue prétendument national.

C'est justement pour cette raison que ce que l'on appelle le « nationalisme économique », qui aujourd'hui fait tellement parler de lui et a même séduit des socialistes avérés, est si désespérément extravagant. Du fait que les anciennes entités sont actuellement de plus en plus souvent évincées par l'économie mondiale des trusts et des cartels internationaux, on est arrivé un peu vite à la conclusion que l'économie dans son ensemble doit être transformée et répartie différemment en s'appuyant sur les dons et les aptitudes qui résident dans chaque peuple en raison de sa « particularité nationale ». Ainsi, on considère que l'activité, dans l'industrie du charbon et ses diverses branches, et la fabrication de fibres, sont des occupations qui s'accordent le mieux avec « l'instinct industriel national des Anglais », tandis que l'on dit des Allemands qu'ils sont les plus capables dans l'industrie de la potasse, dans la lithographie, la chimie et l'optique. Ainsi, on croit possible d'assigner une activité industrielle particulière à chaque peuple, parce qu'elle correspondrait le mieux à sa « spécificité nationale », pour parvenir à une réorganisation de la vie économique.

En réalité, ces idées ne sont qu'une réédition de courants de pensée similaires qui jadis jouèrent un rôle important dans les ouvrages d'anciens économistes anglais. On crut alors être obligé de constater que la « nature elle-même » avait destiné certains peuples à l'industrie et d'autres à l'agriculture. Cette illusion a été écartée depuis longtemps, et sa nouvelle édition n'aura pas une meilleure fin. On peut certes assujettir les hommes en tant qu'individus à une spécialisation économique mais jamais des nations et des peuples entiers. Ces idées, comme d'autres courants similaires, souffrent du même défaut que l'on trouve à la base de tous les concepts collectifs. Elles s'obstinent à vouloir transférer certaines caractéristiques, que l'on peut plus ou moins nettement distinguer chez l'individu, à une collectivité composée d'éléments les plus disparates. Un homme en raison de dons et aptitudes innés peut très bien être qualifié pour devenir chimiste, cultivateur, peintre ou philosophe, mais

3. Pierre Kropotkine, *la Science moderne et l'Anarchie*, pp. 293-294, Paris, 1913.

un peuple dans son ensemble ne se laisse jamais réduire à un postulat aussi abstrait, car chacun de ses membres présente des inclinations ou des besoins particuliers qui se révèlent dans la riche diversité de ses entreprises. C'est justement cette universalité, au sein de laquelle les dons, les aptitudes et les inclinations se complètent réciproquement, qui constitue la véritable nature d'une collectivité ; celui qui ignore cette réalité ne comprend rien à la structure organique de la société.

Ce que l'on vient de dire ici sur l'aspect économique de la culture sociale s'applique aussi aux formes politiques de cette même vie sociale. Celles-ci aussi ne peuvent être jugées et évaluées qu'en tant que produits d'époques déterminées, mais jamais comme des manifestations typiques d'une quelconque idéologie nationale. Ce serait peine perdue que de vouloir examiner toutes les formes d'État révolues d'après leurs caractère et contenu nationaux. Dans ce domaine aussi nous avons affaire à un développement qui graduellement a gagné toutes les parties du territoire culturel européen, et qui justement pour cette raison n'était associé à aucune norme nationale spécifique. Même les défenseurs les plus déterminés de la « pensée nationaliste » ne peuvent nier que la transition de l'« État composé de sujets » à l'« État constitutionnel national » s'est produite dans toute l'Europe dans les mêmes circonstances sociales et souvent sous des formes tout à fait similaires.

La monarchie absolue, qui presque partout a précédé l'État constitutionnel actuel, était à l'origine liée à l'ancienne économie féodale, tout aussi intimement que le système parlementaire fut par la suite lié au capitalisme privé ; et de même que celui-ci n'était limité par aucune frontière, le système parlementaire ne servit pas de cadre politique aux activités sociales d'une nation particulière mais de toutes les prétendues *Kulturnationen*, les nations regroupant des individus d'une même culture. Même les signes de déclin du système parlementaire, que l'on peut observer partout aujourd'hui, apparaissent dans tous les pays sous des formes semblables. Mussolini peut bien affirmer que le fascisme est un pur produit italien qui ne saurait être imité dans aucun pays, l'histoire récente nous a montré combien cette assertion est arrogante et sans fondement. Même le fascisme, abstraction faite de son idéologie nationaliste exacerbée, n'est qu'un pur produit de l'esprit de notre époque ; il est né de circonstances particulières, et il continue à s'en nourrir. La situation générale économique, politique et sociale, qui s'est installée après la guerre et toutes ses conséquences, a conduit dans tous les pays à des aspirations similaires, ce qui prouve seulement que même le nationalisme le plus extrême doit être considéré, en dernier ressort, comme une tendance idéologique temporaire, qui s'est développée à partir de conditions sociales particulières à une époque précise et qui n'incarne en aucune manière l'« esprit national d'un peuple particulier ».

L'homme politique moderne, dans tous les pays pourvus d'un régime parlementaire, entre dans les mêmes normes et tend partout aux mêmes buts. C'est un modèle type qui se retrouve dans tous les États modernes et qui répond à toutes les particularités de sa profession. Appuyé sur son parti, dont il exprime la volonté, il s'efforce toujours de faire dominer son opinion, et de défendre ses intérêts particuliers qu'il fait passer pour les intérêts généraux. S'il s'élève légèrement au-dessus du niveau intellectuel moyen du chef de parti ordinaire, il sait parfaitement bien que la prétendue volonté de son parti n'est que la volonté d'une petite minorité qui donne sa ligne au parti et détermine ses pratiques. Avoir le parti constamment en main, et diriger ses adhérents de manière que chacun croie suivre sa propre volonté est la raison d'être essentielle du chef de parti politique moderne.

La nature des partis politiques sur lesquels repose tout régime parlementaire est la même dans chaque pays. Partout, le parti se différencie des autres organisations humaines en ce qu'il s'efforce toujours de « parvenir au pouvoir » et que la « conquête de l'État » est inscrite sur sa bannière. Toute sa structure organisationnelle est copiée sur celle de l'État. Et, de même que l'État se laisse toujours guider par des raisons d'État, le parti suit toujours les décisions émanant d'une raison qui lui est propre. Une action, ou même seulement une idée, est pour ses adhérents bonne, ou mauvaise, juste ou injuste, non parce que cela correspond au jugement personnel et aux convictions des individus, mais parce qu'elle est utile ou nuisible pour les ambitions du parti, parce qu'elle favorise ou non ses objectifs. Ainsi, l'autodiscipline que le parti impose à ses adhérents se révèle être en général plus efficace que la menace de la loi, parce que la « servitude par principe » est toujours plus profondément enracinée que la servitude imposée aux hommes par une contrainte extérieure.

Tant qu'un parti n'a pas gagné l'influence publique qu'il s'efforce d'atteindre, il est dans l'opposition au gouvernement existant. Mais l'opposition, pour le système parlementaire, est une institution tellement utile que « si elle n'existait pas il faudrait l'inventer », comme Napoléon III l'a fait cyniquement remarquer. Si le parti

devient plus fort, de sorte que les dirigeants de l'État doivent compter avec son influence, on lui fait toutes sortes de concessions, et dans certaines circonstances on appelle ses représentants à participer au gouvernement. Mais c'est justement l'existence des partis politiques et leur influence sur la vie publique qui contredisent de la façon la plus flagrante la prétendue « conscience nationale », car elles ne montrent que trop clairement l'éclatement irrémédiable et les divisions de cette structure artificielle qu'est la nation.

Maintenant, en ce qui concerne le régime parlementaire en tant que tel, il existe dans chaque pays pris individuellement certaines différences, qui cependant doivent être considérées uniquement comme des déviations structurelles mais en aucun cas comme des différences essentielles. Partout la machine parlementaire œuvre selon les mêmes méthodes et la même routine. Les débats au sein des assemblées législatives ne servent en partie que de représentations théâtrales pour le monde extérieur, et n'ont pas du tout le but de convaincre les opposants ou d'affaiblir leurs opinions. La position prise dans les votes concernant les diverses questions mises en débat est fixée à l'avance dans chaque fraction des différents partis, et même le talent oratoire d'un Démosthène ne pourrait rien y changer. Si le Parlement bornait son rôle au vote, et s'abstenait des discussions publiques des différentes propositions, le résultat serait exactement le même. Les joutes oratoires ne sont qu'un accessoire nécessaire pour préserver les apparences. Il en est exactement en France comme en Angleterre ou en Amérique, et ce serait perdre son temps que de vouloir déterminer dans les procédures pratiques de chaque Parlement des caractéristiques nationales.

Toute l'évolution, jusqu'à l'État constitutionnel moderne, s'est faite partout en Europe selon des processus plus ou moins semblables du fait que les conditions qui l'ont permise n'existaient pas seulement dans une nation en particulier, mais parce qu'elles se sont imposées aux peuples du continent avec la même implacable logique, quelle qu'ait pu être la résistance de l'Ancien Régime. On peut peut-être constater des différence temporaires, car cette grande transformation ne s'est pas produite partout au même moment, mais ses manifestations furent partout les mêmes et eurent les mêmes causes. Ce qui en outre est aussi prouvé par l'apparition et la propagation des *théories mercantilistes* qui eurent une influence si déterminante sur les politiques intérieures et extérieures des États absolutistes des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Dans tous les pays d'Europe, ces théories eurent des partisans célèbres : en France, Bodin, Montchrestien de Watteville, Sully, Melon, Farbonnais et autres ; en Angleterre : Raleigh, Mun, Child, Temple, etc. ; en Italie : Galvani, Genovesi et leurs successeurs ; en Espagne : Ustariz et Ulloa ; en Hollande : Hugo Grotius et Pieter de Groot ; en Autriche et en Allemagne : Becker, Hrneck, Seckendorff, Justi, Süssmilch, Sonnenfels et bien d'autres. Il s'agit là aussi d'une tendance intellectuelle générale émanant de la situation sociale de l'Europe.

Plus l'État absolutiste apparaissait dans les différents pays comme un obstacle insurmontable à tout progrès social, plus le caractère pernicieux de ses tendances économiques devenait évident, plus net devenait avec le temps le désir de changer de politique et d'approcher la vie économique d'une façon nouvelle. La prodigalité de la cour au milieu d'un peuple affamé, le train de vie éhonté des favoris et des maîtresses, le déclin de l'agriculture causé par les privilèges féodaux, et un monstrueux système fiscal, la menace d'une banqueroute de l'État, l'agitation des paysans, que les classes privilégiées considéraient à peine comme des êtres humains, la destruction de tout lien moral, et ce sentiment d'une indifférence sans pitié qui s'exprime si bien dans les paroles tristement célèbres de la Pompadour, « Après nous le déluge ! », tout cela devait déclencher le renversement de l'Ancien Régime et conduire à de nouvelles conceptions de l'existence. Que tout cela ait été réalisé à partir de l'intérieur du pays, ou à partir de l'extérieur, comme ce fut le cas en Allemagne, en Autriche ou en Pologne, a peu d'importance.

Ainsi apparurent des philosophes, critiques de l'absolutisme et réformateurs sociaux tels que Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Diderot et bien d'autres, précédés en Hollande et en Angleterre par des penseurs aux idées similaires. L'école des *physiocrates*, qui faisaient la guerre au mercantilisme et considéraient que l'agriculture était la véritable source de la richesse du peuple, et cherchaient à libérer l'économie en général de toutes les ordonnances et réglementations de l'État, s'était formée pour les mêmes raisons. Le célèbre slogan de Gournay, « Laissez faire, laissez aller ! », qui devait plus tard servir de mot d'ordre à l'école de Manchester, avait au départ une tout autre signification. C'était un cri de protestation contre la contrainte inflexible de la tutelle de l'État qui menaçait d'étouffer toute manifestation de vie sociale. Il devenait de plus en plus difficile de respirer librement, et les hommes commençaient à avoir envie d'air et de soleil. Les idées de Quesnay, Mirabeau, Beaudeau de

la Rivière, Turgot et d'autres trouvèrent avec une surprenante rapidité des alliés militants en Allemagne, en Autriche, en Pologne, en Suède, en Espagne et en Amérique. Sous leur influence, et celle de David Hume, Adam Smith développa sa nouvelle doctrine et devint le fondateur de « l'économie nationale classique » qui se répandit bientôt dans tous les pays, tout comme la critique du socialisme qui lui emboîta le pas.

Il s'agit là aussi de phénomènes d'époque, qui naquirent des conditions sociales générales d'une certaine période, et qui conduisirent peu à peu à une réorganisation de l'État et à un renouveau de la vie économique. Mais Saint-Simon avait déjà compris que même cette nouvelle organisation de la vie politique n'était pas ce qu'il y avait de mieux lorsqu'il écrivait :

> « Le système parlementaire et constitutionnel, qui pour beaucoup semble être le dernier miracle de l'intelligence humaine, n'est qu'une domination transitoire entre le féodalisme, sur les ruines duquel nous vivons et dont nous n'avons pas encore complètement secoué les entraves, et un ordre des choses plus élevé. »

Plus nous cherchons à comprendre comment s'organise la vie économique et politique d'un pays, plus il nous apparaît évident que ses structures dépendent de l'évolution de sa société en général et ne peuvent être approchées selon des critères nationaux.

XXIV. Nationalisme, développement des sciences et de la pensée philosophique

Génie et nation. L'originalité de notre pensée selon Goethe. Précurseurs et collaborateurs. Deux exemples : la cosmologie de Copernic et la théorie de l'évolution. L'héliocentrisme chez les Anciens. Le système ptoléméen de l'univers. La doctrine de Copernic. Johan Kepler et Galilée. Les lois de la gravitation de Newton. Les précurseurs de Newton. Laplace et Kant. Le développement de l'astrophysique. Les notions préalables à la théorie de la relativité. L'idée d'évolution dans l'Antiquité. L'élaboration de l'idée d'évolution jusqu'à la veille de la Révolution française. Lamarck et Goethe. Les précurseurs de Darwin. La doctrine de Darwin et de Wallace. Le darwinisme social. La théorie de l'« entraide » de Kropotkine. La théorie de l'évolution à l'heure actuelle. L'influence de l'idée d'évolution dans tous les domaines de la pensée.

Tout comme la forme des structures économiques et politiques d'une société n'est pas liée à des peuples, des races ou des nations particulières, la pensée et la sensibilité d'un individu ne suivent pas des principes directeurs nationaux spécifiques, mais elles sont toujours influencées par les idées de l'époque et la sphère culturelles dans lesquelles elles s'exercent. Les grandes idées novatrices dans le domaine de la science et de la pensée philosophique et les nouvelles formes d'expression artistique ne jaillissent jamais d'un peuple ou d'une nation dans son ensemble, mais toujours de la capacité créatrice d'esprits éclairés où se révèle le génie. Comment naît un génie, c'est ce que personne n'a encore découvert. Un génie peut apparaître dans n'importe quel peuple, mais quel mérite spécial en revient au peuple ou à la nation, personne ne le sait. Il n'existe pas de peuple, de nation ou de race de génie, et il n'y en a jamais eu ; c'est pourquoi les efforts de nos doctrinaires modernes pour défendre la prédestination des races sont si désespérément grotesques et insensés. Cependant, même l'homme de génie ne doit pas tout à ses propres capacités. Même le plus grand des génies ne se situe pas en dehors du temps et de l'espace ; il est, comme tout autre, lié au passé et au présent. Le propre du génie, c'est de prêter voix et forme à ce qui sommeille chez bien d'autres hommes, et de rassembler dans un concept unique les résultats séparés du développement intellectuel d'une certaine période. En règle générale, l'esprit d'un génie est un « esprit universel », qui construit à partir de tout ce qui s'est passé avant lui une nouvelle image du monde et ouvre ainsi à l'humanité de nouvelles perspectives. Plus l'homme est profondément enraciné dans son environnement social, plus les fruits de son génie sont précieux. Personne n'a ressenti cela aussi profondément que Goethe, qui a dit :

> « Au fond, cependant, nous sommes des êtres collectifs, quelle que soit la pose que nous prenions. Car combien peu avons-nous, et combien peu sommes-nous, qui soit vraiment nôtre, au strict sens du terme ? Nous devons tous recevoir et apprendre aussi bien de ceux qui furent avant nous que de ceux qui sont avec nous. Même le plus grand génie n'irait pas très loin s'il ne voulait rien devoir qu'à lui-même. Mais bien des hommes valables ne comprennent pas cela et, avec leurs rêves d'originalité, tâtonnent la moitié de leur vie dans le noir. J'ai connu des artistes qui se vantent de n'avoir suivi aucun maître, et au contraire de tout devoir à leur propre génie. Les fous ! Comme si cela s'était produit quelque part ! Et comme si le monde ne s'imposait pas à eux à chaque pas, et ne faisait pas quelque chose d'eux, malgré leur sottise… Peut-être puis-je parler de moi-même et dire modestement ce que je ressens. Il est vrai que dans ma longue vie j'ai entrepris et accompli beaucoup de choses diverses, dont peut-être je pourrais me vanter. Mais, si nous voulons être honnête, qu'avais-je de réellement à moi si ce n'était la capacité et l'inclination de voir et d'écouter, de décider et de choisir, et d'animer de mon propre esprit ce que j'avais vu et entendu, et de le reproduire avec quelque habileté. En aucune manière je ne dois mes œuvres à ma seule sagesse, mais à des milliers de choses

> et de personnes en dehors de moi, qui m'ont offert les matériaux. Il vint des fous et des sages, des têtes claires et des têtes bornées, l'enfance et la jeunesse, et aussi l'âge mûr ; tous me dirent comment ils se sentaient, ce qu'ils pensaient, comment ils vivaient et travaillaient, et quelles expériences ils avaient amassées ; et je n'eus rien d'autre à faire que de saisir et de moissonner ce qu'ils avaient semé pour moi. Au fond, tout cela n'a pas de sens, que l'on ait quelque chose par soi-même, ou qu'on le tienne de quelqu'un d'autre, que l'on produise une chose par soi-même ou grâce à quelqu'un d'autre : le principal c'est d'avoir beaucoup de volonté, et de posséder l'habileté et la persévérance pour la réaliser : tout le reste n'a pas d'importance. » [1]

Nous dépendons toujours de nos prédécesseurs ; c'est justement pour cela que le concept de « culture nationale » est si trompeur et contradictoire. Car nous ne sommes jamais en mesure de tracer une limite entre ce que nous avons acquis par nos propres moyens et ce que nous avons reçu des autres. Chaque idée, qu'elle soit de nature religieuse, éthique, philosophique, scientifique ou artistique, a eu ses précurseurs et ses pionniers sans lesquels elle serait inconcevable, et dans la plupart des cas il est tout à fait impossible de remonter à ses tout premiers débuts. Mais presque toujours ce sont des penseurs de tous les pays et de tous les peuples qui ont contribué à son développement.

Prenons par exemple deux théories essentielles, le système de Copernic et la théorie de l'évolution de Darwin, qui ébranlèrent jusque dans leurs bases les doctrines antérieures. Ces deux théories n'ont pas seulement transformé de fond en comble nos conceptions de la structure du monde et du développement de la vie sur la Terre ; ce faisant, elles ont eu des effets vraiment révolutionnaires sur tous les autres domaines de la pensée et entraîné un bouleversement complet du savoir scientifique précédent. Mais ici aussi le nouveau savoir ne fit son chemin que peu à peu, jusqu'à ce que, au cours du temps, suffisamment d'éléments factuels eussent été accumulés pour qu'un esprit génial pût en tirer les conclusions nécessaires et donner aux nouvelles conceptions une base rationnelle.

À quels commencements remonte historiquement l'idée que la Terre tourne autour de son axe, et se déplace avec les autres planètes autour du Soleil, on ne le saura peut-être jamais avec certitude ; et Albert Einstein, le célèbre fondateur de *la théorie de la relativité*, remarquait à juste titre que, spécialement lorsqu'il s'agit des principes de la physique fondamentale, on tombait toujours sur quelque chose d'antérieur, si bien qu'il était impossible de remonter une filière des découvertes successives jusqu'à son tout premier début. Ainsi, même si nous reconnaissions unanimement en Aristarque de Samos le premier grand précurseur du système de Copernic, un soupçon subsisterait toujours quant aux sources égyptiennes auxquelles il aurait puisé. [2]

À cette remarque, on ne peut rien objecter, car elle a été jusqu'ici continuellement confirmée dans l'histoire des nouvelles inventions et découvertes. Même du cerveau le plus génial ne jaillit jamais une idée toute prête, comme Minerve de la tête de Jupiter. Il est donc indéniable que l'idée d'un système cosmique héliocentrique fut conçue de manière prémonitoire, bien avant Copernic, par des penseurs intrépides, et que quelques-uns d'entre eux lui trouvèrent une base plus ou moins convaincante. Le savant italien Schiaparelli l'a démontré très clairement dans un mémoire spécial, *I precursori del Copernico*.

Que les Grecs, en ce qui concerne leurs connaissances dans les domaines de l'astronomie et de la physique, aient été fortement redevables envers les Babyloniens et les Égyptiens, cela ne fait aujourd'hui aucun doute, et il importe peu en fait que le philosophe naturaliste ionien Thalès de Milet ait été ou non un élève du penseur babylonien Berossus. Il a très probablement existé des relations très étroites entre la Grèce et les pays d'Orient, qui ont dû aussi avoir une influence intellectuelle. Ainsi, Pythagore raconte qu'il a voyagé en Orient et en Égypte, et qu'il en a ramené une grande partie de ses connaissances en astronomie et en mathématique. En fait, l'école des pythagoriciens s'est distinguée par sa conception audacieuse de la structure de l'univers. Du pythagoricien Philae, Plutarque nous dit que, d'après son enseignement, la Terre et la Lune se meuvent en suivant un cercle oblique autour du feu de l'univers.

S'agissant d'Aristarque de Samos, on sait avec certitude qu'il a développé la théorie d'un système héliocentrique. Certes, ses écrits sur ce sujet ont été perdus, mais nous trouvons dans Plutarque et dans l'*Arénaire*

1. J.-P. Eckermann, *Conversations avec Goethe dans la dernière année de sa vie. 1823-1832.*
2. A. Moszkowcki, *Einstein, Einblick in seine Gedankenwelt*, Berlin, 1921.

d'Archimède [l'exposition d'un système de numération des grands nombres utilisant l'image des grains de sable] de brèves notes sur la doctrine d'Aristarque, qui indiquent qu'il soutenait que la Terre tourne sur son axe, et en même temps autour du Soleil, qui se trouve au centre de son mouvement, tandis que les étoiles et le Soleil restent immobiles dans l'espace. Nous ne connaissons pas le retentissement que ces théories ont pu avoir en leur temps, mais nous pouvons facilement concevoir que les adeptes du géocentrisme, qui plaçaient la Terre au centre de l'univers, étaient les plus nombreux car l'observation directe semblait parler pour eux. Cependant même le célèbre système de l'Alexandrin Ptolémée, tel qu'il l'a développé dans son *Almageste*, et qui a captivé les esprits pendant un millénaire et demi, avait eu son précurseur et n'était que la conclusion des travaux commencés par Hipparque de Nicée trois cents ans auparavant ; et Hipparque lui-même était redevable d'une grande partie de sa doctrine aux astrologues chaldéens.

Le fait que *le système de Ptolémée* ait pu perdurer aussi longtemps est dû principalement à l'influence de l'Église. La religion avait placé la Terre au centre de toute la création et fait de l'homme le couronnement de la création, à l'image de Dieu lui-même. C'est pourquoi l'Église ne pouvait pas accepter que la Terre pût perdre sa situation privilégiée au centre de l'univers et tourner avec les autres planètes autour du Soleil. Une telle idée était inconcevable pour un tempérament religieux, et pouvait avoir des conséquences regrettables. C'est pour cette raison que l'Église a mené un combat aussi long et aussi acharné contre le système de Copernic. À Rome, avant que la résolution des cardinaux de l'Inquisition ne fût abrogée par Pie VII, en septembre 1823, aucun livre défendant la théorie de l'héliocentrisme ne pouvait être imprimé et publié. Combien d'adversaires clandestins le système de Ptolémée eut-il durant cette longue et inflexible domination ? On ne peut naturellement pas le dire avec précision. Ce n'est que sous l'influence de la redécouverte des manuscrits de l'Antiquité, qui furent souvent transmis aux peuples européens pour la première fois par les Arabes, que se développa, en particulier dans les villes italiennes, un esprit nouveau qui s'insurgea contre l'autorité des aristotéliciens et des ptoléméens. Des penseurs audacieux, tels que Domenico Maria Novara (1454-1504), révélèrent à leurs élèves les « doctrines pythagoriciennes » et développèrent une nouvelle conception de l'univers. Copernic, qui dans ces années-là poursuivait ses études à Bologne et à Padoue, fut fasciné par ce nouveau courant intellectuel où, sans aucun doute, il trouva la première inspiration pour ses recherches. En fait, il établit les bases de sa doctrine dès les années 1506-1512 ; il la compléta plus tard dans son ouvrage principal, *De revolutionibus orbium coelestium* (De la révolution des corps célestes) paru en 1543. Cet ouvrage avait été précédé par un essai, longtemps disparu, contenant une *Courte esquisse des probables mouvements célestes*, redécouvert par le chercheur copernicien Curtze et publié dans les années [18]70. Ainsi, même si l'idée de l'héliocentrisme n'est pas entièrement de lui, il eut le mérite indéniable d'avoir développé et établi cette nouvelle conception selon des principes scientifiques.

Dans ses sept fameuses propositions Copernic défendit l'idée qu'il n'existe qu'un seul centre pour les étoiles et leurs orbites et que le centre de la Terre n'est pas le centre de l'univers, mais seulement le centre de l'orbite de la Lune et de sa propre masse ; que toutes les planètes tournent autour du Soleil qui est le centre de leurs orbites ; que la distance de la Terre au Soleil, rapportée à la largeur du firmament, est plus petite que le demi-diamètre de la Terre, rapporté à la distance de la Terre au Soleil, et par conséquent disparaît quand on la compare avec la taille du firmament ; que ce qui nous paraît être un mouvement du ciel n'en est pas un, mais est dû à un mouvement de la Terre, dans lequel la Terre accompagnée de son environnement immédiat tourne sur elle-même en un jour tandis que ces deux pôles gardent constamment la même direction ; mais que le ciel jusqu'à ses plus lointaines limites est immobile ; que ce qui nous paraît être un mouvement du Soleil n'est pas dû à cette étoile, mais à la Terre et à son orbite dans laquelle nous nous déplaçons avec toutes les autres planètes, la Terre ayant donc un mouvement double ; que l'avance et la récession des planètes n'est pas une conséquence de « leur mouvement » mais de celui de la Terre – que la multiplicité des phénomènes célestes s'explique donc entièrement par le mouvement de la Terre.

L'histoire n'offre que très peu d'événements intellectuels comparables à la nouvelle théorie de Copernic ; cependant, l'audacieuse construction du système héliocentrique de l'univers ne s'en trouvait pas complètement terminé pour autant. Ainsi, la doctrine copernicienne rencontra dès le début une foule d'adeptes enthousiastes, mais aussi un nombre encore plus grand d'adversaires, si bien que pour commencer elle ne put faire son chemin que graduellement. Ce fut d'abord en Allemagne, où le pouvoir de l'Église avait été fortement ébranlé par la Réforme, que la nouvelle théorie fut le mieux accueillie. Néanmoins, nous ne devons pas en conclure que le

protestantisme y était plus favorable. Ce n'était pas du tout le cas. À l'encontre de la nouvelle doctrine, Luther et Melanchthon se montraient tout autant incompréhensifs et hostiles que le pape ; mais la nouvelle Église n'avait pas encore eu le temps de renforcer son pouvoir ; c'est pour cette raison qu'à l'égard de l'audacieuse doctrine elle ne se montra pas aussi dangereuse que l'Église catholique dans les pays latins. En Italie, Giordano Bruno, qui avait pris comme base de sa philosophie de la nature le système de Copernic, dut expier sa témérité sur le bûcher (1600). Tandis que Galilée, le plus brillant propagateur de la nouvelle conception de l'univers, évita peut-être le même sort seulement parce qu'il se laissa persuader d'abjurer ses prétendues erreurs devant le tribunal de l'Inquisition.

La doctrine de Copernic reçut une forte impulsion de la part de l'astronome allemand Johan Kepler, l'élève le plus éminent de Tycho Brahe, à qui il doit sans doute beaucoup ; Kepler développa dans sa *Nouvelle Astronomie* et dans un ouvrage ultérieur ses trois célèbres lois grâce auxquelles il fournit avec une étonnante perspicacité et après de vaines tentatives les preuves mathématiques de la pertinence du système copernicien. Ce penseur génial, que sa grandeur intellectuelle ne protégea pas de la plus âpre misère, montra à ses contemporains que les orbites des planètes n'étaient pas réellement des cercles mais des ellipses, qui cependant ne se différenciaient pas beaucoup de véritables cercles ; mais surtout il démontra comment on pouvait calculer la distance des planètes au Soleil d'après la durée de leur révolution, et quelle relation il y avait entre la vitesse de leurs déplacements en différents points de leurs orbites et leur distance du Soleil. Kepler avait déjà pressenti la grande unité des lois de l'univers que Newton devait si génialement développer par la suite.

Presque à la même époque, mais tout à fait indépendamment de Kepler, Galileo Galilée de Pise parvint à approfondir les connaissances touchant l'énergie des forces mécaniques et à établir les lois de la chute des corps, du mouvement du pendule et des projectiles, ce qui le mit en mesure de répondre à toutes les objections physiques soulevées contre le système héliocentrique. Cependant, même dans ce domaine, il y avait déjà eu quelques précurseurs. Ainsi, le Genevois Michel Varo, dès 1585, avait compris la profonde cohérence des lois de la mécanique, et Simon Stevin de Brugge (1548-1620), indépendamment de lui, avait essayé d'établir en pratique le principe de ces lois. En dehors de ces deux-là, il y eut encore d'autres chercheurs isolés qui travaillèrent avec plus ou moins de succès dans ce même domaine. Depuis que l'on avait commencé à déchiffrer les carnets de Léonard de Vinci, il devenait de plus en plus évident que cet esprit vraiment universel avait devancé Galilée et d'autres dans bien des savoirs tels que par exemple l'explication de la loi de la chute des corps, la théorie des ondes et quelques autres.

À l'aide du télescope qu'il avait construit, Galilée réussit à faire un grand nombre d'importantes découvertes dans l'espace céleste. C'est ainsi qu'en découvrant les lunes de Jupiter il apporta la preuve qu'il existait réellement des corps célestes qui ne tournaient pas autour de la Terre. De manière générale, l'invention du télescope conduisit à toute une série de découvertes de ce genre qui furent réalisées dans les différents pays tout à fait indépendamment les unes des autres. Il suffit de se souvenir des observations du père jésuite Christopher Scheiner à Ingolstadt, de Johan Fabricius à Osteel en Frise orientale et de Thomas Harriot à Isleworth en Angleterre. [3]

Après que Kepler eut établi mathématiquement les trois lois fondamentales des mouvements planétaires, et que Galilée eut formulé les principes généraux des forces gravitationnelles telles qu'elles se manifestent sur la Terre, on s'approcha de l'idée que ces mêmes lois ne régissaient pas seulement notre planète mais l'univers tout entier, et déterminaient les mouvement des corps célestes. Francis Bacon (1561-1621), que l'on a nommé le père de la « méthode inductive », rêvait déjà d'un temps où l'esprit humain serait parvenu à placer tous les phénomènes de l'univers sous des lois physiques uniformes.

Ce fut Isaac Newton (1642-1727), le génial Anglais, mathématicien et philosophe de la nature, qui grâce à la formulation des « lois de la gravitation » assura la victoire définitive des doctrines de Copernic et de Kepler. Newton constata que la force qui fait tomber une pomme, lorsqu'elle se détache de son arbre, est la même qui

3. Des hommes de toutes les nationalités ont participé au développement et au perfectionnement du télescope. Galilée ne fut en aucune manière l'inventeur de la lunette astronomique, comme on l'a souvent affirmé. Il a raconté lui-même s'être inspiré de la découverte d'un Belge pour la fabrication de son instrument. Il est certain que le télescope a été inventé en Hollande, dans la première décennie du XVIIe siècle, et les deux fabricants de lunettes, Hans Lippershey et Zacharie Jansen, sont considérés comme les véritables inventeurs. Cependant des instruments individuels avaient déjà auparavant été fabriqués ; cette invention était pour ainsi dire dans l'air du temps et des esprits créatifs de toutes nationalités aidèrent à son développement.

maintient les planètes dans leurs orbites spatiales. Il découvrit que l'intensité de la force d'attraction qui existe entre deux corps est proportionnelle au produit de leurs masses et inversement proportionnelle au carré de leur distance mutuelle ; et qu'ainsi un corps de la taille de la Terre, mais deux fois plus éloigné du Soleil, est attiré par le Soleil avec une force égale à un quart seulement de la force d'attraction que celui-ci exerce sur la Terre.

Newton réduisit cette relation à une formule précise. À l'aide du « calcul infinitésimal », une méthode mathématique qui permet de calculer avec des quantités infiniment petites – et que le penseur anglais avait conçue presque en même temps que le philosophe allemand Leibniz –, il put fournir la preuve de l'exactitude de ses découvertes dans son célèbre ouvrage *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, où le système héliocentrique de Copernic et les trois lois de Kepler trouvèrent aussi la meilleure des confirmations. Dès lors, les lois qui portent le nom de Newton ont servi de base à tous les calculs astronomiques.

Cependant, de la même manière qu'elle avait eu des prédécesseurs tels qu'Edmond Halley, Robert Hooke, Christopher Wren et autres, qui tous s'étaient occupés des problèmes de la gravitation, la géniale découverte de Newton ne devint pas une fin en soi ; au contraire, comme toute grande découverte, elle fournit à son tour l'impulsion pour d'autres recherches et découvertes. C'est sur les résultats de la théorie newtonienne que vinrent s'appuyer les remarquables travaux du célèbre mathématicien Léonard Euler de Bâle, et des deux Français Alexis Clairvault et Jean le Rond d'Alembert. On peut aussi citer l'astronome danois Olaf Römer qui, dès 1675 – avant la parution du principal ouvrage de Newton – et sur les bases du système de Copernic, avait entrepris de mesurer la vitesse de la lumière à l'occasion d'une éclipse des lunes de Jupiter.

Les travaux de Newton encouragèrent de nombreuses autres découvertes qui à leur tour ouvrirent la voie à cette grande théorie que l'astronome français Pierre Laplace (1749-1827) révéla dans ses deux ouvrages, *Exposition du système du monde* et *Traité de la mécanique céleste*, dans lesquels il donna une explication de l'origine de notre système planétaire, et ramena tous les phénomènes qui ont lieu dans l'espace aux effets de forces purement physiques, comme Kant l'avait déjà fait. Mais même sa théorie ne constitua pas la clé de voûte de la nouvelle conception de l'univers ; elle fut essentiellement corrigée, élargie et complétée par des hommes tels que Friedrich Gauss, J.-L. Lagrange, P.-A. Hansen, A.-L. Cauchy, J.-C. Adams, S. Newcomb, H. Dylden, F. Tisserant et de nombreux penseurs de tous les peuples et de toutes les nations.

L'astrophysique aussi, qui a connu un tel essor au cours du siècle dernier, s'est développée de la même manière. Avant que le génie de Gustav Kirchhoff ne soit parvenu à établir la composition chimique du Soleil grâce à sa découverte de l'analyse du spectre, nombre de penseurs et de chercheurs qui travaillaient sur ces problèmes l'avaient précédé dans différents pays : des hommes tels que H. Wollaston, Joseph Fraunhofer, W.-A. Miller, L. Foucault, A.-J. Angström, Balfour Stewart, G. Stokes et bien d'autres ; Kirchhoff s'appuya sur leurs résultats, qu'il développa et rassembla en une ingénieuse synthèse. Mais, d'autre part, la découverte de l'analyse du spectre ouvrit la voie à d'innombrables autres inventions et découvertes qui du fait de leur abondance ne peuvent même pas être mentionnées ici.

Il est incontestable que des esprits géniaux de tous les pays ont participé à la création et à l'évolution de notre conception moderne de l'univers, et seuls les noms les plus connus ont pu être brièvement évoqués ici. Même la « théorie de la relativité » d'Albert Einstein, à l'aide de laquelle il a réussi à résoudre l'énigme de l'orbite de Mercure de la plus étonnante et géniale manière, n'aurait pu voir le jour sans ces innombrables prédécesseurs. Laissons les incorrigibles fanatiques racistes s'amuser à prouver, d'après les portraits traditionnels de Copernic, de Galilée ou de Laplace, l'appartenance de ces hommes à la race nordique ; personne n'enviera ces distractions puériles. Mais partout où l'intelligence s'exprime les nationalités et les races disparaissent comme le brouillard dispersé par le vent, et ce serait une entreprise insensée que de vouloir juger une pensée sociale, une religion ou une théorie scientifique d'après son contenu national ou les caractéristiques raciales de leurs promoteurs.

Nous avons vu comment des Polonais, des Allemands, des Italiens, des Français, des Anglais, des Danois, des Suédois, des Belges, des Suisses, etc., se sont battus pour la victoire du système héliocentrique. De leur travail commun est née cette structure intellectuelle, au développement de laquelle tout un monde a contribué et dont le caractère ne peut être déterminé ni par une confession de foi politique ni par des qualités nationales particulières. Lorsque des phénomènes intellectuels entrent en jeu, ce qu'il y a d'universel dans la pensée humaine apparaît avec le plus grande évidence et ne se laisse endiguer par aucune limite nationale ; ou comme Goethe l'a si bien exprimé : « Il n'y a pas d'art patriotique ni de science patriotique ; les deux appartiennent comme tout ce qui

grand et beau au monde entier, et ne peuvent être favorisés que par la libre et générale coopération de tous ceux qui vivent dans une même époque avec le constant respect de tout ce qui nous vient du passé et nous reste connu. »

Ce qui vient d'être dit en quelques mots sur l'histoire du développement de la doctrine copernicienne vaut dans une mesure encore plus large pour la théorie moderne de l'évolution, qui a occasionné en un temps étonnamment court une complète reconstruction de tous les concepts et hypothèses traditionnels. Le système héliocentrique excepté, il n'existe presque aucune théorie ayant eu une influence aussi profonde et durable sur la pensée humaine en général, que l'idée d'une évolution graduelle de toutes les formes et manifestations de la vie sous l'influence de l'environnement et des conditions de vie extérieures. La nouvelle théorie ne conduisit pas seulement à une révolution complète dans tous les domaines des sciences naturelles, elle fit aussi apparaître des points de vue tout à fait nouveaux en sociologie, en histoire et en philosophie. Même les défenseurs de la religion, qui tout d'abord combattirent âprement le concept « évolutionniste », se virent bientôt obligés de lui accorder de larges concessions, et de s'en accommoder à leur façon. En un mot, l'idée d'évolution s'est si pleinement emparée de nous et a influencé notre pensée en général à un degré tel qu'aujourd'hui nous pouvons à peine comprendre qu'une autre conception ait pu exister.

Cependant même cette idée, qui nous paraît aujourd'hui tellement évidente, n'a pas fait une apparition spontanée dans le monde, mais comme tous les grands accomplissements intellectuels elle n'a mûri et gagné l'assentiment général que peu à peu. Historiquement, à quels tout premiers débuts remonte la théorie de l'évolution, on ne l'établira sans doute jamais. Mais il est certain que le concept d'un devenir naturel de toute chose était déjà largement répandu chez les penseurs grecs les plus anciens, et il aurait très vraisemblablement orienté, bien plus tôt et vers de tout autres directions, les peuples européens, si les écrits des anciens sages n'avaient pas été écartés aussi longtemps par la volonté de l'Église ; jusqu'à ce qu'ils leur fussent transmis mais seulement sous une forme fragmentaire et atténuée.

Déjà parmi les philosophes ioniens de la nature, et en particulier chez Anaximène, on trouve l'idée d'une substance première dans laquelle réside une force générative et diversifiante qui se révèle dans l'apparition et la transformation des divers êtres vivant sur la Terre. Il apparaît bien qu'Empédocle approfondit cette idée lorsqu'il exprima l'opinion que les différentes formes vivantes devaient leur origine aux mélanges particuliers des éléments de cette substance primordiale. Ce penseur audacieux et unique expliquait déjà l'évolution des êtres vivants par l'adaptation à leur environnement puisque, d'après lui, les organismes convenablement équipés pouvaient se maintenir tandis que les autres devaient disparaître. Chez Héraclite et les atomistes grecs, mais aussi chez les épicuriens et autres penseurs, on trouve des références à un développement et à une transformation graduelle de tous les phénomènes vivants. Par la suite, Lucrèce a rassemblé ces notions dans son célèbre poème didactique, et c'est ainsi qu'elles sont parvenues jusqu'à nous. De l'œuvre de Lucrèce il ressort clairement que chez ces penseurs de l'Antiquité il ne s'agissait nullement de quelque vague idée imprécise, à laquelle les générations suivantes attribuèrent un sens qui correspondait le mieux à leur propre façon de penser, mais d'une conception claire, qui certes était le plus souvent étayée avec des moyen insuffisants, mais dont le noyau essentiel ne peut être méconnu.

Ce ne fut qu'avec la prévalence du dogmatisme chrétien, qui adhérait complètement à la légende biblique de la création, et ne tolérait aucune autre opinion, que ces ingénieux débuts de la théorie de l'évolution furent repoussés à l'arrière-plan pendant une quinzaine de siècles, même si l'idée elle-même ne disparut jamais complètement. Elle revint au Moyen Âge avec les philosophes arabes Al-Farabi et Avicenne, même si cela fut d'une manière singulière fortement influencée par le néoplatonisme. Elle s'exprima aussi dans l'ouvrage remarquable du cabaliste juif Avicébron, *Mekor Chaim*, qui fut aussi traduit en latin, et qui à certains égards nous rappelle le mystique allemand Jacob Böhme, et où l'on voit que le cabaliste eut le pressentiment de l'évolution éternelle de toute chose. [4]

Le penseur scolastique écossais Duns Scot approcha lui aussi de très près l'idée d'une évolution de l'univers sur les bases de lois physiques déterminées.

4. Salomon Munk, dans son ouvrage *Mélange de philosophie juive et arabe*, écrit qu'Avicébron n'était autre que le grand poète philosophe juif Ibn Gabirol.

Sous l'influence des découvertes de Copernic, de Galilée et d'autres esprits éclairés de l'époque, l'idée d'évolution connut un regain d'intérêt. Bernardino Telesio, le grand savant et philosophe italien, l'un des premiers à contredire les idées d'Aristote prédominantes durant tout le Moyen Âge, avait entrepris dans son ouvrage *De rerum natura* de ramener tous les événements naturels aux effets de lois mécaniques, pour essayer de montrer que chaque phénomène dans l'univers trouvait son explication dans le mouvement de ses éléments, se trouvant ainsi pour le moins très proche de l'idée d'évolution universelle dans la nature. Mais surtout on doit ici parler de Giordano Bruno et de son courant de pensée panthéiste où se réfléchissait nettement l'idée d'évolution. Bruno, qui dans l'élaboration de sa doctrine revenait aux idées de Démocrite et des atomistes de l'Antiquité, unissait les idées de ces derniers à la conception copernicienne de l'univers – reprenant ainsi la trace des épicuriens – et parvint ainsi à la conviction que l'univers était illimité, une idée que Copernic de toute évidence n'avait pas eue, puisqu'il se représentait l'univers limité par la sphère des étoiles fixes. Selon le grand philosophe de la nature italien, la multiplicité des formes sous laquelle apparaît la matière s'accomplit d'elle-même sans aucune intervention interne. « La matière n'est pas dépourvue de forme, comme l'explique Bruno, au contraire, elle renferme toutes les formes en germe et, parce qu'elle déploie tout ce qui est caché en elle, elle est en vérité la mère de la nature et de tout ce qui est vivant. »

Le physicien et empiriste français Gassendi s'appropria lui aussi la doctrine d'Épicure et des atomistes de l'Antiquité ; il expliquait l'origine du monde par le jeu des atomes, qu'il pensait doués de la possibilité de se mouvoir par eux-mêmes. Il voyait dans les atomes les particules primordiales de toute chose, à partir desquelles tout naissait et allait vers son accomplissement. Il est intéressant d'observer à quel point les idées des anciens philosophes grecs de la nature, qui soudain reprenaient vie, influencèrent les esprits les plus éminents d'une époque commençant longtemps avant les découvertes de Copernic et allant jusqu'aux encyclopédistes français. Ainsi, à l'époque de Voltaire, l'œuvre de Lucrèce était dans les mains de tous les gens cultivés. Ce fut principalement la doctrine des atomistes de l'Antiquité qui suscita chez des penseurs tels Descartes, Gassendi et autres, l'idée qu'une évolution progressive était à la base de tous les événements naturels. Ici, on ne doit pas oublier de parler aussi du brillant penseur juif Baruch Spinoza qui expliquait que tous les phénomènes du devenir universel obéissaient à une nécessité implicite, et qui n'avait pas seulement une conception de l'idée d'évolution en général, mais avait anticipé beaucoup de ses hypothèses fondamentales, tel par exemple l'instinct de conservation.

À la veille de la Révolution, la France était devenue le centre d'un nouvel essor de la pensée que l'on a décrit à juste titre comme l'introduction intellectuelle au bouleversement social ultérieur. Les anciens points de vue sur le monde et l'homme, l'État et la société, la religion et la morale subissant une transformation fondamentale. La publication de la célèbre *Encyclopédie* fut la grandiose tentative de soumettre l'ensemble du savoir à un examen rigoureux et de le reconstruire sur de nouvelles bases. Une telle époque ne pouvait être qu'extrêmement favorable à l'avancement de la théorie de l'évolution. En fait, on trouve chez de nombreux penseurs de cette époque effervescente les ébauches plus ou moins précises de l'idée d'évolution qui inspirèrent les recherches suivantes. Maupertuis essaya d'expliquer l'apparition de la vie organique par l'existence d'atomes doués de sensibilité. Diderot, l'esprit le plus universel de son époque, entreprit de décrire l'origine et la formation des religions, des concepts moraux et des institutions comme un développement progressif après avoir été précédé dans ce domaine par des penseurs tels que Bodin, Bacon, Pascal et Vico. Lessing et Herder s'engagèrent dans des voies similaires et voulurent voir dans l'ensemble de l'histoire humaine un processus continu de transformation allant des formes les plus frustes de la culture vers des formes plus hautes et plus complexes.

La Mettrie reconnut que nous ne savons rien de fondamental sur le mouvement et la matière, mais que l'homme, par l'observation, est néanmoins en mesure d'établir la différence unique qui existe entre la matière inorganique et la matière organique : cette dernière s'autorégule, mais précisément pour cette raison elle épuise ses forces vitales, et se désintègre à nouveau en ses constituants inorganiques après la mort de l'être vivant. Et, de même que l'organique se développe à partir de l'inorganique, le mental se développe à partir de l'organique. Selon La Mettrie, toutes les formes supérieures de la vie consciente sont assujetties aux mêmes lois que l'ensemble de la nature organique et inorganique. C'est pourquoi il n'établissait pas de limite artificielle entre l'homme et la bête, et ne voyait dans les deux que les résultats différents du même processus naturel. Robinet parvint à des conclusions similaires, et son opinion était que toutes les fonctions de l'esprit dépendaient de celles du corps.

Cependant, Holbach, dans son *Système de la nature*, réunit ces différents points de vue et, partant d'un courant de pensée nettement matérialiste, développa l'idée d'une genèse progressive des différentes formes de vie sur la base des mêmes lois naturelles uniformes.

En Allemagne, Leibniz essaya de contrecarrer le matérialisme du penseur français, et s'exposa à maintes reprises aux attaques de La Mettrie et de ses adeptes. Cependant, sa théorie des monades, qui a indéniablement des points communs avec les conceptions de la biologie moderne, l'amena aussi à l'idée d'une formation graduelle de l'univers comme cela a été si souvent souligné par les adeptes modernes de la théorie de l'évolution. Kant avait perçu plus clairement l'idée d'évolution lorsque dans sa *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Histoire générale de la nature et théorie du ciel) il soutenait que l'ensemble du système de l'univers s'était développé à partir d'une nébuleuse primordiale en rotation, les mouvements chaotiques de la substance primordiale s'organisant peu à peu en orbites fixes et permanentes. Kant voyait dans l'univers le résultat de l'action de forces physiques et mécaniques ; il était convaincu que le cosmos s'était peu à peu formé à partir du chaos, au cours d'une période de temps incommensurable, pour s'y enfoncer à nouveau et reprendre ce processus, de sorte que le monde se révélait aux yeux des hommes comme un jeu continuel de naissance et de déclin. Hegel lui aussi voyait dans le règne de la nature un processus de développement ininterrompu, et avec son approche personnelle de la métaphysique il transférait ces idées à l'histoire humaine, et à ce fait est due principalement sa grande influence sur ses contemporains. La doctrine de l'évolution était déjà incontestablement dans l'air du temps. Cela nous conduirait trop loin de débattre ici de la manière dont des penseurs tels que Malpighi, Malebranche, Bonnet et autres firent avancer ces idées, chacun selon sa personnalité. Dans la première partie du XVIIIe siècle, le terme d'évolution était déjà souvent employé par des hommes de science, ce qui prouve que l'idée était plus ou moins devenue un mode de pensée habituel.

Parmi les précurseurs de la théorie de l'évolution telle qu'elle a été exprimée par Darwin et ses nombreux successeurs, le philosophe naturaliste français Buffon mérite une attention particulière, car ses opinions étaient moins le résultat de ses réflexions philosophiques que le produit de ses recherches pratiques et de son rigoureux travail de recherche. Buffon fut l'un des intellectuels les plus brillants de son temps, et l'importance de ses intuitions ne fut pleinement reconnue que bien plus tard. Son *Histoire naturelle* n'est pas seulement une tentative ambitieuse d'explication rationnelle du déroulement des phénomènes naturels ; elle développa aussi dans beaucoup d'autres domaines une quantité d'idées fécondes. Ainsi, il démontra, en s'appuyant sur des exemples concrets, qu'une modification pouvait se produire chez les espèces animales et végétales, suite à l'intervention de causes diverses, et son explication allait dans le même sens que celle de Darwin par la suite. Buffon pensait aussi que le processus de l'évolution n'avait aucune finalité déterminée et en concluait que la science était en mesure d'établir incontestablement certains phénomènes naturels grâce à des expériences et à l'observation. On comprend aisément pourquoi un homme si brillamment doué a pu avoir une aussi grande influence sur des hommes tels que Goethe, Lamarck ou Geoffroy Saint-Hilaire.

Au début du XIXe siècle, l'idée de transformation avait fait partout son chemin parmi les penseurs dépourvus de préjugés. À ce moment-là son adepte le plus éminent fut Goethe, en qui la vision prophétique du poète et le don d'observation rigoureux et précis du chercheur se trouvaient réunis de la plus heureuse façon. Dans ses recherches en sciences naturelles, Goethe fut fortement stimulé par Buffon ; il développa dans *Über die Metamorphose der Pflanzen* des idées qui participaient déjà complètement du courant de pensée porteur de la théorie de la descendance, comme lorsqu'il expliqua l'origine de tous les organes d'une plante par la « métamorphose » d'un seul organe de cette plante, la feuille – une idée qui se retrouve plus tard chez Lamarck. Goethe appliqua aussi ces idées au règne animal et nous donna dans sa théorie des êtres vertébrés un exemple de ses splendides dons d'observation. En outre, sa conception des transformations de la croûte terrestre contient bien des idées qui ne furent que bien plus tard approfondies et plus solidement étayées par Lyell et Hoff.

Erasmus Darwin, le grand-père de Charles Darwin, fut un singulier précurseur de la théorie de l'évolution. Influencé sans doute par Lucrèce, dans son volumineux poème didactique *Zoonomie*, il essaya d'expliquer l'origine du monde et de tout ce qui vit sur la Terre par l'histoire de leur développement constitué de transformations continues, et exprima bien des idées qui sont étonnamment proches de nos points de vue modernes.

Le philosophe naturaliste allemand Treviranus dans son ouvrage *Biologie oder die Philosophie der lebenden Natur*, paru dans les années 1802-1805, défendit l'idée que tous les êtres vivants supérieurs s'étaient développés

à partir d'un petit nombre de formes originelles, et que chaque structure vivante était le produit d'influences physiques qui ne se différenciaient que par le degré et la direction de leur entrée en activité. Lorenz Oken qui, en même temps que Goethe, mais tout à fait indépendamment de lui, développa l'idée que la boîte crânienne était composée de vertèbres et n'était qu'un prolongement de la colonne vertébrale, concluait que tout être vivant était composé de cellules et que toute vie organique sur la Terre avait pour origine un plasma originel. Oken essaya aussi d'établir une nouvelle classification de l'ensemble des règnes animal et végétal selon leurs espèces.

Cette longue série de penseurs courageux de toutes nationalités désignés à juste titre comme les pionniers de la doctrine moderne de l'évolution trouva avec le zoologiste français Lamarck une fin provisoire mais combien efficace. Dans sa *Philosophie zoologique* parue en 1809, il assembla les idées plus ou moins développées de ses prédécesseurs avec les siennes et leur donna une base scientifique précise. Il combattit la doctrine de l'inaltérabilité des espèces, et sa conclusion fut que ces dernières nous paraissaient inaltérables parce que le processus de transformation se déroulait sur une période de temps trop longue pour pouvoir être perçu dans l'espace d'une vie humaine. Ces transformations étaient néanmoins irréfutables et conditionnées par les changements de climats, les moyens de subsistance et autres phénomènes de l'environnement. C'est ainsi que Lamarck explique :

> « Ce ne sont pas les organes, c'est-à-dire la nature et la forme des parties du corps d'un animal, qui ont donné lieu à ses habitudes et à ses facultés particulières ; mais ce sont, au contraire, ses habitudes, sa manière de vivre, et les circonstances dans lesquelles se sont rencontrés les individus dont il provient, qui ont avec le temps, constitué la forme de son corps, le nombre et l'état de ses organes, enfin, les facultés dont il jouit. »

La puissante Réaction, qui après les guerres napoléoniennes s'installa partout en Europe, et à l'époque de la Sainte Alliance de bien triste mémoire, n'exerça pas seulement une influence paralysante sur la vie sociale et politique mais entrava aussi la pensée, et dressa des barrières autour de la doctrine de l'évolution, qu'il fallut d'abord briser avant que l'on pût penser à aller de l'avant dans cette direction. L'art, la science et la philosophie tombèrent sous l'emprise des courants d'idées réactionnaires, et un nouvel esprit devait naître en Europe pour qu'une nouvelle impulsion fût donnée à l'idée d'évolution. Il n'y eut guère de lueurs au cours de cette longue période de stagnation intellectuelle, et d'ailleurs elles ne furent guère remarquées. Ainsi, le savant anglais W. C. Wells, dès 1813, développa assez clairement l'idée de sélection naturelle, en expliquant que la couleur sombre de la peau rendait les hommes aptes à résister aux dangers du climat tropical ; d'où il déduisait qu'à l'origine seuls les individus qui avaient été, pour une quelconque raison, gratifiés par la nature d'une peau de couleur sombre étaient capables de survivre dans les régions tropicales. À vrai dire, Wells limita ses recherches à des types bien précis et ne fit aucune tentative pour prouver la validité générale de cette idée.

L'événement le plus important, au cours de cette sombre période, fut la parution en 1830 de l'ouvrage de Charles Lyell, *Principles of geology*, qui devait se révéler d'une importance fondamentale pour l'avancement de la théorie de l'évolution. Le géologue y réfutait la théorie du cataclysme de Cuvier dont l'autorité dans le domaine de l'histoire n'avait jusqu'alors jamais été contestée. Lyell expliquait que tous les changements à la surface de la Terre ne sont pas occasionnés par des catastrophes soudaines, mais par l'activité incessante des mêmes forces qui sont encore aujourd'hui continuellement à l'œuvre. Cette théorie, que Goethe avait déjà pressentie, était l'hypothèse nécessaire à l'ensemble de la pensée évolutionniste ; car ce n'est qu'ainsi que l'idée d'une modification progressive des espèces, qui s'adaptaient lentement aux transformations de la croûte terrestre, pouvait se concevoir de manière intelligible et scientifique.

Au cours de cette même année, où l'œuvre de Lyell se fit connaître, eut lieu à l'Académie de Paris une controverse mémorable entre Cuvier et Saint-Hilaire que Goethe suivit avec un vif intérêt malgré son âge avancé. Cuvier défendait la théorie de la permanence des espèces tandis que Saint-Hilaire essayait de prouver leur variabilité du fait de leur adaptation aux conditions de l'environnement. Mais l'esprit de l'époque était contre lui et, devant le monde scientifique, Cuvier sortit vainqueur du savant débat qui ne manqua pourtant pas de platitudes. Tous les spécialistes de cette branche scientifique furent à ses côtés et n'eurent que mépris et dérision pour son contradicteur. Il semblait que le sort de la théorie de l'évolution fût réglé une fois pour toutes car, pendant les trois décennies qui suivirent, la doctrine de Cuvier ne fut guère remise en question. Même après la

publication de l'œuvre marquante de Darwin, les autorités dans ce domaine en France, en Allemagne et dans d'autres pays refusèrent d'accorder la moindre attention aux idées qui s'y trouvaient exposées, et bien du temps s'écoula avant que l'on ne se décidât à examiner sérieusement la nouvelle théorie. L'idée d'une sélection naturelle chez les êtres organiques, que le chercheur anglais Patrick Matthew exprima dans l'appendice d'un livre sur la construction navale et la culture indigène, n'attira pas plus l'attention. En fait, la théorie de l'évolution semblait morte. Ce ne fut qu'avec le déclin de la Réaction politique et sociale en Europe et l'effondrement de la doctrine de Hegel que la pensée scientifique repris ses droits d'expression. La théorie de l'évolution connut dès lors un renouveau, et trouva même avant la publication de travaux de Darwin de courageux défenseurs tels que Spencer, Huxley, Vogt, Büchner et autres.

Cependant, ce ne fut qu'avec la parution, en 1859, du livre de Darwin *The origin of species by means of natural selection*, que la doctrine de l'évolution remporta sa victoire décisive ; à ce sujet, il est intéressant de noter que Darwin n'était pas un spécialiste au sens habituel de ce terme, mais un amateur passionné de sciences naturelles. Nous sommes ici placés devant ce même phénomène, que nous pouvons si souvent observer lors de grandes découvertes et de conquêtes intellectuelles révolutionnaires, qui prouve seulement que l'autorité conduit dans tous les domaines à la paralysie et à la stérilité, tandis que le libre déploiement de la pensée est toujours source de créativité.

À la même époque que Darwin, le zoologiste anglais Alfred Russel Wallace, qui poursuivait ses recherches à Bornéo, arriva aux mêmes résultats ; il avait par un travail personnel établi la théorie de la sélection naturelle de la même manière que Darwin. Mais ce dernier, au cours de ses longues recherches, avait rassemblé une telle quantité de matériaux et les avait triés et utilisés de si géniale façon que Wallace se retira modestement et, sans aucune jalousie, céda la priorité à son ami.

Avec les résultats de la riche expérience qu'il avait acquise principalement au cours de son mémorable voyage autour du monde à bord du *Beagle* (1831-1836), Darwin commença son travail avec précaution en se gardant avant tout de toute généralisation qui ne put être incontestablement fondée. Ainsi, il s'écoula presque un quart de siècle avant qu'il ne présentât son œuvre au public. Entre-temps, il ne s'était épargné aucune peine. Il était entré en relation avec des éleveurs et des fermiers pour connaître ce que leur expérience leur avait appris. Les expériences, qui avaient été menées avec les animaux domestiques et les plantes cultivées au cours de leur production artificielle vinrent confirmer ce qu'il avait appris, à savoir que dans la nature des processus similaires avaient lieu et aboutissaient à l'apparition de nouvelles espèces. Ainsi, avec une pleine assurance, il put faire connaître au monde les résultats de ses longues études, et fonder ses conclusions sur un ensemble inépuisable de faits concrets.

Darwin parvint à la conviction que la variation des espèces dans la nature n'était pas une exception mais bien la règle. Ses observations lui avaient montré que toutes les espèces parentes descendaient d'une forme ancestrale commune, et que les différences existant entre elles n'étaient apparues qu'au cours du temps, provoquées par des changements dans leurs conditions d'existence, tels que l'habitat, la nourriture et le climat. Il appuya sa théorie sur des recherches embryologiques qui lui permirent de montrer que les différences entre les embryons des différentes espèces animales étaient bien moindres qu'entre les individus développés. Ainsi fut d'une importance capitale la découverte que les organes servant aux mêmes fonctions avaient dans l'embryon des formes tout à fait similaires, même si par la suite, dans les espèces séparées, ils revêtaient des apparences totalement différentes, ce qui ne se laissait expliquer que par l'origine commune des différentes espèces. Les variations ne sont intervenues que par la suite, et se sont transmises graduellement à la descendance, et de telle façon que la séquence entière des caractères acquis graduellement se retrouve inscrite dans l'embryon.

Darwin comprit que l'adaptation des différents êtres vivants à leur environnement était une loi des plus importantes et que, dans ce que l'on nomme « la lutte pour l'existence », les individus et les espèces survivaient d'autant mieux qu'ils avaient la capacité de s'adapter aux conditions de leur environnement. Ainsi, la « théorie de la descendance » et la théorie de la « sélection naturelle » devinrent les pierres angulaires de l'idée moderne d'évolution et lui ouvrirent les perspectives les plus vastes dans tous les domaines de la recherche. Sans elles, les magnifiques résultats de l'anthropologie moderne, de la physiologie, de la psychologie, de la sociologie, etc., n'auraient pas été possibles. L'impression produite par l'œuvre de Darwin fut prodigieuse. L'idée d'évolution était devenue si étrangère, dans cette période de la Réaction politique et intellectuelle qu'aux yeux de la plupart

des érudits elle ne comptait guère plus qu'une fable. On ne peut comprendre l'énorme retentissement de la théorie darwinienne en son temps que si l'on a sous les yeux ce que de célèbres chercheurs contemporains eurent à en dire. Ainsi, voici ce que déclara Weismann dans son *Vorträgen über die Deszendenztheorie* :

> « On ne peut comprendre l'influence du livre de Charles Darwin sur l'origine des espèces si l'on ne sait pas combien totalement les biologistes de son époque avaient abandonné les problèmes généraux. Je peux seulement vous dire que nous, les jeunes gens de cette époque, qui faisions nos études dans les années cinquante [du XIXe siècle], n'avions pas le moindre soupçon quant à l'existence d'une théorie de l'évolution, et elle n'était même pas mentionnée dans nos cours. C'était comme si tous nos professeurs avaient bu à la source du Léthé et avaient complètement oublié qu'une telle chose avait jamais pu être discutée ; ou même encore comme s'ils avaient honte de ces excursions philosophiques de la science naturelle, et voulaient protéger la jeunesse de ces sorte de choses. »

Dans son premier ouvrage, Darwin avait intentionnellement laissé de côté la question de l'origine de l'homme. Mais l'essence même de sa théorie impliquait que l'homme ne pouvait occuper une place exceptionnelle dans la nature. En toute logique, des chercheurs célèbres tels que Huxley et Ernst Haeckel tirèrent les conclusions inévitables de ce savoir nouvellement acquis et insérèrent l'homme à sa place comme membre de la longue chaîne des êtres organiques vivants. Les adversaires du darwinisme n'en furent que plus virulents, en particulier après que Huxley eut publié son livre, *Evidence of man's place in nature* ; mais aucun obstacle ne put empêcher la progression de ces idées d'avant-garde. Darwin lui-même ne prit position sur ce problème abondamment débattu qu'en 1871 dans son grand ouvrage *The descent of man and natural selection with regard to sex*, et sa réponse fut en accord avec ses premiers travaux.

Mais, avec ce livre, la théorie du grand savant anglais ne fut pas achevée pour autant, pas plus que ne l'avait été la théorie de Copernic en son temps. Elle donna lieu à d'innombrables autres recherches et réflexions, par lesquelles certains courants d'idées de Darwin se trouvèrent corrigés et d'autres poursuivis et approfondis. Du reste, Darwin était pleinement conscient que sa doctrine nécessitait encore beaucoup de travaux de recherche, et il ne savait que trop bien que les idées elles aussi étaient soumises à des processus de développement déterminés. Ainsi, notamment,

l'idée de sélection naturelle, telle qu'elle avait été développée par Darwin et Wallace, connu au cours des années bien des changements, qui eurent pour but de déterminer correctement son importance par rapport aux autres facteurs intervenant avec elle dans le processus de modification des espèces. Sur la base de la théorie darwinienne de la descendance, Spencer fut en mesure de fournir la preuve que les innombrables espèces animales et végétales existant sur la Terre s'étaient développées à partir de quelques organismes simples. Haeckel put même établir un arbre généalogique pour l'ensemble du règne animal, où l'homme avait sa place. Dans sa *Natiirlichen Schöpfungsgeschichte*, le savant allemand conféra une importance particulière à la « loi biogénétique », selon laquelle le développement individuel d'un être vivant est dans une large mesure une récapitulation brève et rapide de tous les changements de forme traversés par l'ensemble de la lignée des ancêtres de l'espèce au cours de son évolution naturelle, et qui sont conditionnés par les processus physiologiques de l'hérédité (reproduction) et de l'adaptation (nutrition).

Darwin et Wallace croyaient avoir trouvé dans la sélection mécanique des meilleurs une explication suffisante aux variations des formes vivantes ; ils étaient persuadés que cette sélection était le résultat d'une lutte ininterrompue entre les différentes espèces, et également à l'intérieur d'une même espèce, au cours de laquelle les individus faibles succombaient, et seuls les forts pouvaient se maintenir. Nous savons que Darwin, dans le développement de cette théorie, fut très fortement influencé par la lecture du livre de Malthus sur les problèmes des populations. Par la suite, il révisa fortement cette opinion, et en particulier dans son ouvrage sur l'origine de l'homme, il parvint à des conclusions essentiellement différentes. Mais la théorie de « la lutte pour l'existence », telle qu'elle était dans sa première présentation, encore incomplète et partielle, exerça une forte influence sur d'éminents chercheurs, et spécialement sur les fondateurs de ce que l'on a appelé le « darwinisme social ». On s'habitua à considérer la nature comme un monstrueux champ de bataille sur lequel les faibles étaient écrasés sans pitié par les forts, et par le fait qu'à l'intérieur de chaque genre avait lieu une sorte de guerre civile continue

occasionnée par des nécessités naturelles. Toute une série de savants, y compris Huxley et Spencer, dès le début virent aussi sous ce jour la société humaine et furent fermement convaincus d'être sur les traces d'une loi naturelle de valeur universelle. Ainsi, « la guerre de tous contre tous » de Hobbes devint à son tour le cours impitoyable de la nature auquel nulle considération éthique ne pouvait apporter de changement, et les adeptes du « darwinisme social » ne se lassèrent jamais de reprendre les sombres paroles de Malthus : « Au banquet de la vie, il n'y a pas de place pour tous. »

Cette notion provenait sans doute de la position bourgeoise des savants sans qu'eux-mêmes en fussent conscients. La société capitaliste avait fait du principe de la libre concurrence le pivot de l'économie. Et donc rien n'était plus simple que de voir en cela uniquement l'extension de cette même compétition, qui selon beaucoup de darwiniens éminents avait lieu partout dans la nature, et à laquelle même l'homme ne pouvait échapper. De la sorte, on parvenait à justifier toutes les exploitations et les oppressions en les réduisant à n'être que l'œuvre d'une loi naturelle inexorable. Dans son livre bien connu, *The struggle for existence an its bearing upon man*, Huxley, avec l'esprit logique qui était le sien, défendit sans réserve ce point de vue, donnant ainsi involontairement une arme à la réaction sociale, qui aujourd'hui encore lui sert à l'occasion de moyen intellectuel de défense. Les penseurs prirent les choses d'autant plus au sérieux que la plupart d'entre eux étaient si fermement convaincus de cette lutte inexorable dans la nature qu'ils acceptèrent d'emblée cette hypothèse, sans se donner la peine de la vérifier sérieusement.

À l'époque, il n'y eut que quelques adeptes de la théorie de Darwin pour mettre en question la validité de cette conception. L'un d'eux fut le zoologiste russe Kessler, qui dès 1880, lors d'un congrès de naturalistes à Saint Pétersbourg, défendit l'idée que parallèlement à la lutte brutale, crocs et griffes dehors, prévalait une autre loi dans la nature, qui s'exprimait dans l'assistance mutuelle à l'intérieur des espèces vivant en société qui contribuait essentiellement à la conservation de la race. Cette idée que Kessler n'avait indiquée que brièvement fut reprise et considérablement approfondie par Kropotkine dans son ouvrage bien connu *l'Entraide, un facteur d'évolution*. En s'appuyant sur une multitude de faits concrets, Kropotkine montra que la représentation de la nature sous la forme d'un champ de bataille sans limites n'était qu'une sinistre caricature de la vie et démentait les faits réels. [5]

À l'instar de Kessler, il soulignait l'importance, pour la préservation de l'espèce, de la vie commune en société et de l'instinct d'entraide et de solidarité qu'elle faisait naître. Cette deuxième forme de lutte pour l'existence lui paraissait, aussi bien pour la préservation de l'individu que pour le maintien de la race, d'une importance incomparablement plus grande que le combat brutal des forts contre les faibles, ce qui est confirmé par

la régression étonnante de ces espèces qui n'ont aucune vie sociale et qui ne cherchent à s'imposer que par leur supériorité physique. Si de l'avis de Kessler l'instinct de compassion était un résultat de l'affection parentale et des soins prodigués aux rejetons, le point de vue de Kropotkine était qu'il s'agissait là simplement d'un résultat de la vie sociale en commun, dont l'homme a hérité de ses ancêtres animaux, qui tout comme lui vivaient déjà en société. Ce point de vue, qui depuis a été repris par de nombreux chercheurs est, en particulier pour la sociologie, d'une très grande portée, car il éclaire différemment l'ensemble de l'évolution et inspire les réflexions les plus profondes.

Il serait trop long d'examiner dans les détails les nombreux courants évolutionnistes issus du darwinisme. La « théorie de la sélection » et en particulier le problème de l'hérédité ont donné lieu à toute une série d'investigations scientifiques qui ont dans l'ensemble fait avancer la doctrine de l'évolution, même si leurs résultats n'ont pas toujours été couronnés de succès. Bien des théories qui furent alors proposées paraissent peut-être trop hardies et trop peu fondées. Cependant, on ne doit pas oublier que ce ne sont pas seulement les résultats positifs qui font avancer une idée. Les hypothèses, elles aussi, peuvent impulser de nouvelles réflexions et accélérer la recherche. Cela vaut surtout pour les idées de Weismann sur l'hérédité et pour toutes les tentatives d'explication qui dans ce domaine furent données par des chercheurs méritants tels que Mendel, Naegeli, de Vries, Roux et leurs nombreux disciples, comme également pour les représentants du néo-lamarckisme, et les défenseurs, ou les contradicteurs, de la « théorie de la mutation ». La plupart de ces tentatives d'explication ont

5. Kropotkine publia son œuvre pour la première fois sous forme d'articles séparés dans le périodique anglais *Nineteenth Century*, de septembre 1890 à juin 1896. Son dernier ouvrage, *l'Éthique* (Berlin 1923), qui malheureusement resta inachevé et qui ne fut pas publié de son vivant, constitue un complément intéressant à ces articles.

certainement contribué à l'approfondissement de la théorie de l'évolution, cependant elles sont dans le détail bien trop compliquées pour que l'on puisse décider définitivement de leur véritable importance.

Dans un événement intellectuel d'une portée aussi énorme que la théorie moderne de l'évolution, ce serait peine perdue que de vouloir évaluer la part exacte de chaque nation. Toute une armée de penseurs et de chercheurs de tous les peuples et de toutes les nations, dont seuls les noms les plus connus ont pu être cités ici, ont contribué à l'élaboration universelle, puis à l'enrichissement de cette théorie. Aucune nation n'a pu se soustraire à son influence. Elle a définitivement orienté l'ensemble de la pensée des hommes de notre sphère culturelle. Elle a permis de réévaluer toutes les notions antérieures concernant le monde et l'homme, et donné lieu à une conception entièrement nouvelle de tous les problèmes concernant la vie sur Terre. Quelle importance peuvent bien avoir les petites singularités, que dans le meilleur des cas on peut observer entre des membres de différents groupes humains, et qui pour finir ne sont que les résultats d'entendements, d'idées et d'habitudes acquises, comparées avec l'effet sublime d'une conception de l'univers qui s'impose à tous les hommes avec la même force, et traverse toutes les frontières nationales arbitrairement tracées ? Non, l'esprit humain ne se laisse pas entraver par des préjugés sans fondement réel et ne supporte pas la contrainte des limites nationales. L'individu peut être passagèrement ou durablement attiré par une idéologie, tout comme l'homme de science peut être influencé par les préjugés innés de sa classe ou de sa position, mais aucun pouvoir n'est en mesure d'imposer un caractère national à la science en tant que telle, ou d'ajuster la pensée d'un peuple aux normes factices d'une prétendue « idée nationale ». La situation actuelle en Allemagne et en Italie nous montre clairement où de telles tentatives peuvent aboutir. Le seul fait que les nationalistes dans chaque pays se persuadent qu'il faut imposer leurs idées à tous les autres, et si nécessaire contre leur gré, explique la banqueroute intellectuelle de tous les nationalismes. Si le sentiment national était un phénomène clairement perceptible, qui deviendrait chez l'homme une sorte d'instinct, ce sentiment serait alors vivant en chacun de nous et s'y affirmerait naturellement sans que l'on soit obligé de le cultiver et de l'imposer à la conscience de l'homme.

Nous avons soumis délibérément à nos considérations le système copernicien de l'univers et la théorie de l'évolution parce que le caractère universel de la pensée humaine s'y révèle le plus clairement. Mais il aurait suffi de citer n'importe quelle branche particulière de la science, une théorie philosophique, un mouvement social populaire ou une grande découverte pour arriver au même résultat. Chaque notion scientifique, chaque réflexion philosophique sur l'homme et sur le monde, chaque mouvement social issu des circonstances d'une époque, chaque application pratique des connaissances acquises dans les domaines de la technologie et de l'industrie, naît et s'élaboré grâce à des hommes appartenant à toutes les nations.

C'est pourquoi on ne peut pas plus parler d'une « science nationale » que d'un « système cosmologique national » ou d'une « théorie nationale des tremblements de terre ». La science en tant que telle n'a rien de commun avec les ambitions nationales, elle leur est manifestement opposée. Car, tandis qu'elle est sans aucun doute l'un des facteurs les plus efficaces qui unissent les hommes et créent des relations entre eux, le nationalisme est un élément qui les rend étrangers les uns aux autres et tend toujours à rendre leurs relations naturelles difficiles et hostiles. Ce n'est pas la nation qui façonne notre pensée, l'inspire et la rend apte à de nouvelles expériences. C'est la sphère culturelle à laquelle nous appartenons qui amène à maturité tout ce qu'il y a d'intellectuel en nous et le stimule constamment ; aucun isolement national ne peut nous soustraire à cette influence, il ne peut que contribuer à notre appauvrissement culturel et altérer nos dons et capacités, comme on peut le constater aujourd'hui en Allemagne, avec une effrayante logique.

XXV. Architecture et nationalité

Art et nationalité. Production artistique et philosophie. La personnalité de l'artiste. Styles et formes de société. Le caractère arbitraire de la désignation des styles. Architecture et communauté. Nécessité et esthétique. Influence du matériau sur le style. La passerelle entre l'Égypte et Babylone. Du temple grec au style hellénistique. L'association des formes étrusques et grecques. La construction de la voûte. La transition vers le style de l'église chrétienne. L'édifice centré et le césarisme. Le style byzantin. La migration des peuples et le style roman. L'évolution vers le gothique. Le gothique reflet de la structure sociale. La Renaissance. Élaboration des divers types d'espace. Michel-Ange et la transition vers le baroque. Le style jésuite. Déclin de l'Ancien Régime et style rococo. Le monde capitaliste et le chaos stylistique. Usines. Entrepôts.

Mais l'art, va-t-on nous rétorquer. En lui, *l'âme particulière de chaque peuple* ne s'exprime-t-elle pas ? Les différences qui se révèlent dans l'art des divers peuples ne résultent-elles pas de leurs particularités nationales, et ne sont-elles pas déterminées par elles ? N'existe-t-il pas dans chaque œuvre d'art quelque chose qui ne peut être perçu que lorsqu'on est pourvu d'une sensibilité nationale, et que les descendants d'un autre peuple ou d'une race étrangère ne comprendront jamais correctement parce qu'il leur manque un organe spécial ? Ce sont des questions que l'on rencontre souvent lorsqu'il est question de l'essence de l'« art national ».

Représentons-nous d'abord la façon dont naît une œuvre d'art, et cela n'importe où, sans distinction de race ou de nation. Lorsque, par exemple, nous plongeons le regard dans un paysage, ce que nous contemplons peut produire sur nous diverses impressions ; cela peut nous inciter à saisir dans le détail les choses que l'œil perçoit, à les séparer les unes des autres, afin de distinguer toutes leurs particularités et à découvrir leurs rapports avec l'environnement. Un naturaliste approchera peut-être d'emblée les choses avec cette attitude purement rationnelle, et parviendra à des observations purement scientifiques qu'il retiendra pour son travail. Mais nous pouvons aussi appréhender ce paysage d'une manière purement émotionnelle et nous laisser toucher par la splendeur de ses couleurs, de ses vibrations et de ses résonances sans tenir compte de la qualité particulière de sa structure matérielle. En ce cas, nous ressentons ce que nous regardons de façon purement esthétique. Et, lorsque la nature nous a dotés des capacités nécessaires pour reproduire ce que nous avons perçu, il en résulte une œuvre d'art. Certes, nos impressions visuelles ne sont pas toujours aussi nettement différenciées, mais plus l'état d'âme, l'atmosphère qui émane d'une œuvre d'art est profonde, plus cette œuvre mérite son nom. C'est bien pourquoi l'art n'est pas une simple imitation de la nature. L'artiste ne copie pas seulement ce qu'il voit, il l'anime, il lui insuffle cette vie mystérieuse qui seule a le pouvoir de faire naître cet étrange état d'esprit qui participe de la réceptivité artistique. En un mot, comme l'a si bien exprimé Dehmel : l'artiste « *Wirkt Seele im All* », il met une âme en toute chose.

Qu'un artiste puisse mettre son art au service d'une certaine philosophie, et travailler dans cet esprit, c'est une vérité de La Palice qui n'a pas besoin de preuve. En l'occurrence, il importe peu que cette conception du monde soit au départ de nature religieuse, ou purement esthétique, ou bien encore sociale, généralement parlant. C'est pourquoi « l'idée nationale », quelle que soit sa signification, peut inspirer l'artiste et influencer ses créations. Mais une œuvre d'art n'est jamais le produit d'une sensibilité nationale innée, qui serait d'une importance déterminante pour ses qualités esthétiques. Les idées sont acquises par l'homme et lui viennent de l'extérieur. La manière dont il réagit à ces idées dépend de sa personnalité, elle est le résultat de ses dispositions individuelles et nullement la conséquence d'une singularité nationale particulière. La singularité d'un artiste se révèle dans son style, qui donne à chacune de ses œuvres un ton particulier et s'exprime dans tout ce qu'il crée.

Cependant, l'artiste lui non plus ne se situe pas en dehors du temps et de l'espace ; il n'est qu'un homme comme le moindre de ses contemporains. Son ego n'est pas une idée abstraite, mais une entité vivante en laquelle chaque aspect de son existence sociale se reflète, où se produisent des actions et des réactions. Mille liens le rattachent lui aussi aux hommes de son époque ; de leurs peines et de leurs joies, il prend une part

personnelle, et leurs ambitions, leurs désirs et leurs espérances trouvent aussi un écho dans son cœur. En tant qu'être social il possède le même instinct qui le pousse à vivre en société ; en sa personne se reflète l'ensemble de l'environnement dans lequel il vit et travaille, et qui nécessairement s'exprime aussi dans son œuvre. Mais la manière dont cette expression se réalise, la manière particulière dont l'âme de l'artiste va transmettre les impressions qu'elle reçoit de son environnement, ce sont la sensibilité et les dispositions de l'artiste, en un mot sa personnalité, qui en décident en dernier lieu.

À quel point l'art est la manifestation la plus haute d'une communauté culturelle existante, mais au contraire combien peu nous devons le considérer comme le produit des qualités d'une race donnée, ou d'un complexe émotionnel national, c'est ce que nous montre tout spécialement l'architecture, dont les divers styles sont toujours liés à des époques particulières mais jamais à une nation ou à une race déterminée. Chaque fois qu'il s'est produit, dans l'existence des peuples européens, un bouleversement des couches sociales et de leurs conditions intellectuelles et matérielles, de nouveaux styles ont fait leur apparition dans l'art en général, et dans l'architecture en particulier, exprimant les nouvelles aspirations. Ces changements, dans le flux créateur, ne se limitèrent pas plus à un pays ou à une nation que ne le firent les transformations sociales dont ils provenaient. Au contraire, ils gagnèrent l'ensemble de la sphère culturelle européenne à laquelle nous appartenons et au sein de laquelle ils étaient nés. Les styles antique, gothique, Renaissance – pour ne citer ici que les plus connus – ne représentent pas seulement des tendances dans l'art, mais doivent aussi être considérés comme des formes d'expression de la structure sociale et des acquis intellectuels d'époques déterminées.

Plus l'homme de réflexion se rendait compte de l'écart qui existe entre l'Antiquité avec son art classique et le monde chrétien apparu ultérieurement avec son propre élan créateur, plus cet homme avait envie de découvrir les raisons esthétiques de ce contraste. Cela se produisit d'abord lorsqu'il se mit à établir des comparaisons entre les productions artistiques de ces deux époques. Cependant, la redécouverte de l'Antiquité fut l'incitation immédiate à faire ces comparaisons. Mais on ne se préoccupa guère des processus d'évolution les plus profonds à la base des deux formes de société et de leurs conséquences intellectuelles. De telles comparaisons conduisent toujours à des jugements de valeur bien définis et créent des limites destinées à servir de repères concrets pour une pensée abstraite. Mais un jugement de valeur a toujours un but. Lorsqu'on établissait des comparaisons entre différents styles, le jugement portait toujours sur la correspondance plus ou moins parfaite d'un style particulier à des critères préalables précis. C'est de cette manière que Lessing, Goethe, Schiller, Winckelmann et leurs nombreux successeurs parvinrent à leurs conclusions dans leurs théories sur l'art. Ils ne voyaient dans l'art qu'une finalité : la représentation du beau. Et, puisque pour nos classiques l'idéal grec de la beauté représentait la perfection, il devint pour eux la référence absolue. Il fut pour eux le « beau » en comparaison duquel tout autre style ne pouvait que paraître grossier et imparfait. Ainsi, en partant sur les traces de l'Antiquité, on fit maintes découvertes valables, mais on n'aborda pas le cœur de la question.

Le concept du beau est un concept très controversé ; il n'a pas une signification particulière uniquement pour chacun des peuples de régions ou de sphères culturelles différentes – le beau idéal d'un même peuple ou de la même communauté culturelle, si tant est que l'on puisse parler d'une telle chose, est sujet à des variations continuelles.

Ce qui semble laid aujourd'hui, aux yeux d'un individu, est le lendemain reconnu comme une nouvelle conception du beau. Nous pensons donc que l'art en général n'implique pas de finalité précise, mais des voies que l'impulsion créatrice de l'homme peut suivre pour s'exprimer. L'étude de l'enchaînement des formes, sous lesquelles ce désir de créer se réalise, est attrayante, mais rien de plus. Elle ne nous fournit aucune indication quant à la prétendue finalité de l'art, car dans ce domaine aussi le but a une importance relative, et non absolue. Scheffler a très joliment exprimé cette idée :

> « Tout comme aucun mortel ne possède toute la vérité, tout comme la vérité est plutôt répartie entre tous, l'art dans son ensemble n'est pas la propriété d'un peuple ou d'une époque déterminée. Tous les styles, dans leur ensemble, sont d'abord de l'art. » [1]

Comme en sciences naturelles, en histoire de l'art la *théorie des catastrophes* est abandonnée depuis longtemps. Aucun style n'a jailli soudain de lui-même et sans aucun point de contact avec des styles précédents. Tout

1. Karl Scheffler, *Der Geist der Gotik*, Leipzig, 1921, p. 14.

historien de l'art est aujourd'hui en mesure de démontrer comment un style s'est peu à peu développé à partir d'un autre et, à vrai dire, de la même manière que tout ce qui participe de la vie en société. Cela n'empêche évidemment pas les conflits d'opinion, au sujet de la valeur des différents styles, de prendre fréquemment un tour très aigu. Ainsi, à nouveau récemment, on a pris l'habitude de célébrer dans le *style gothique* l'expression de l'*esprit germanique*, et d'opposer sa beauté particulière à l'art de l'Antiquité ou à celui de la Renaissance. De fait, si l'on compare une cathédrale gothique avec un temple grec, la différence qui existe entre eux est écrasante. Mais en conclure que ce contraste des styles serait dû à la race ou à la nationalité est une monstruosité. Le style gothique serait-il réellement le produit d'aptitudes raciales déterminées ou d'un élan créateur national particulier, il devient alors difficile de comprendre que des hommes tels que Lessing, Goethe, Schiller, Winckelmann, etc., que l'on considère comme les représentants les plus éminents de la race allemande, aient pu admirer sans restriction l'art classique grec. Goethe, qui dans ses jeunes années avait une forte attirance pour l'art gothique, comme le montrent ses observations sur la cathédrale de Strasbourg, se tourna par la suite avec toujours plus d'engouement vers l'idéal de beauté antique et ne dissimula pas son peu d'estime pour tout ce qui était gothique. Est-ce que cela ne pourrait pas être pour nous une preuve que toutes les théories qui veulent voir dans la sensibilité artistique en général et les activités créatrices uniquement des manifestations de la race ou du génie national reposent sur de vaines chimères qui n'ont rien de commun avec les réalités de la vie ?

Quant aux théories sur l'art et les styles, elles ont l'avantage de nous faire mieux connaître les différences entre les diverses œuvres d'art ; mais leur point faible réside dans le fait qu'elles partent toutes d'a priori correspondant aux conceptions arbitraires de leurs auteurs. Tandis que l'on essaie de justifier sa préférence pour un certain style par rapport aux autres, on fait souvent apparaître des contrastes de nature purement abstraite qui, s'ils peuvent remplir leur rôle de mise en valeur de certains détails, ne servent pas à grand-chose lorsqu'il s'agit de clarifier le vrai problème. Même les dénominations dont on a affublé les différents styles ont dans la plupart des cas été arbitrairement choisies. Ainsi, le terme « Renaissance » ne recouvre nullement le concept que nous y associons aujourd'hui, car la culture de cette époque représente beaucoup plus que la renaissance de l'Antiquité. Ce fut le bouleversement complet de toutes les idées et de toutes les conceptions sociales traditionnelles, qui se répercuta naturellement aussi sur l'art. À la place de la société moyenâgeuse, avec ses innombrables entraves sociales et religieuses, son mysticisme et son désir d'au-delà, apparut un nouvel ordre des choses qui fut largement favorisé par les grandes découvertes et la transformation rapide des conditions économiques dans leur ensemble. La Renaissance ne fut en aucune manière la répétition des modes de vie de l'Antiquité, mais un déchaînement de jeunes instincts dans tous les domaines de la vie. Elle ne devait pas être une renaissance de l'Antiquité parce qu'elle ne pouvait pas arbitrairement rejeter mille cinq cents ans de tradition chrétienne à laquelle son développement restait lié.

Encore plus arbitraire est le choix du terme « gothique » pour désigner l'art du Moyen Âge chrétien, un nom qui on le sait n'a rien à voir avec le peuple goth. Vasari, de qui l'on tient cette désignation, ne voulait définir que le contraste avec l'art de la Renaissance, et ses violentes attaques contre les principes de l'art gothique montrent bien qu'il entendait associer à ce terme la notion de grossièreté, de lourdeur et de barbarie. Les choses ne vont guère mieux avec les expressions telles que « baroque » et « rococo » dont nous ne connaissons pas encore aujourd'hui la signification originelle. Ces mots n'ont reçu qu'ultérieurement un sens plus ou moins précis qui différait essentiellement de leur première signification. Toujours est-il que la plupart des nouveaux spécialistes des styles sont depuis longtemps convaincus qu'un style ne se rattache jamais à un peuple ou à une nation en particulier. Ainsi, Scheffler, qui soutint l'idée que « à chaque niveau l'esprit gothique a produit les formes de l'inquiétude et de la souffrance, l'esprit grec, au contraire, celles du calme et du bonheur », est d'avis que les deux styles grec et gothique apparaissent chez tous les peuples et aux époques les plus largement séparées. En ce sens, dans son concept du gothique, il a fait entrer des éléments préhistoriques et égyptiens, indiens et baroques, antiques et modernes, lointains et proches. Nous ne pouvons pas en général nous associer aux conclusions de Scheffler car elles souffrent des mêmes défauts que toutes les autres théories sur les styles : du caractère arbitraire de suppositions non vérifiées, et invérifiables. Quand il affirme qu'en matière d'art le style gothique devait être considéré comme l'élément féminin, et le style grec comme l'élément masculin, il s'agit au mieux d'une ingénieuse association d'idées. Sur un point, pourtant, Scheffler a indéniablement raison. L'idée que nous associons habituellement au mot « gothique » ne se limite pas uniquement au Moyen Âge chrétien, bien que ce

soit peut-être à cette époque-là qu'elle a trouvé son expression la plus parfaite. Sans aucun doute, il y avait une grande part de caractère gothique chez les anciens Égyptiens et Assyriens. Et dans beaucoup de temples indiens nous avons, aussi, l'impression de trouver la sensibilité démoniaque, la fécondité sans limites des formes, et le puissant élan vers le haut qui sont propres à l'art gothique. De même, certains bâtiments d'usine et d'entrepôt présentent ces mêmes caractéristiques, si bien que l'on serait presque tenté de parler d'un gothique industriel.

Du reste, Nietzsche avait développé une idée similaire en essayant, dans l'art grec lui-même, de distinguer deux courants qui se retrouvent sous une forme ou sous une autre dans toutes les périodes de l'histoire. L'un, que Nietzsche nomme « apollinien », lui semble être l'expression des forces purement créatives, inondées de « la radieuse solennité du beau », et qui par leur mesure et leur sérénité pleine de sagesse agissent sur nous comme un rêve. L'autre courant, qu'il a qualifié de « dionysiaque », lourd de mille mystères et d'une sombre prémonition semblable à l'ivresse où, lorsqu'elle s'accroît, « le subjectif s'évanouit dans l'extrême oubli de soi ». Nietzsche ne remarque pas ce caractère uniquement dans la culture grecque. « Même au cours du Moyen Âge allemand, sous l'impulsion de cette même force dionysiaque, des bandes toujours plus nombreuses, en chantant et dansant roulaient de place en place : dans ces danses de la Saint-Jean et de la Saint-Vitus, nous reconnaissons les chœurs bachiques grecs avec leur histoire primitive de l'Asie Mineure jusqu'à Babylone et les sakaeen orgiaques. »

Nietzsche exprime magnifiquement ce contraste :

> « Nous avons jusqu'à maintenant considéré l'apollinien, et son contraire le dionysiaque, comme des forces artistiques qui jaillissent de la nature sans la médiation de l'artiste humain, et dans lesquelles leurs pulsions créatrices s'assouviennent avant tout directement : quelquefois comme le monde imaginaire du rêve dont la perfection n'a aucun rapport avec les hauteurs intellectuelles de l'imagination artistique de l'individu, d'autres fois comme une réalité délirante qui à nouveau ne tient aucun compte de l'individu, mais qui cherche même à le détruire et à le dissoudre dans un sentiment d'unité mystique. » [2]

Que maintenant nous souhaitions avoir recours aux vieux concepts de « classique » et de « romantique », ou qu'au lieu de cela nous aimions désigner cette polarité des styles, que chacun ressent, comme « réaliste » et « idéaliste », ou encore comme « impressionniste » et « expressionniste », ou que nous donnions notre préférence au mode d'expression de l'argumenteur qui parle de « l'art de l'abstraction » des hommes du Nord, et de son contraire, « l'art de l'intuition » des Grecs, ou qu'avec Nietzsche nous voulions parler, s'agissant de l'expression des sentiments dans l'art, de l'*apollinien* et du *dionysiaque*, au fond tout cela n'importe que très peu.

Avant tout, on doit se garder de généraliser un phénomène isolé dans l'histoire d'un peuple ou d'une époque pour en construire un concept collectif. Les Grecs furent certainement un peuple plein de joie de vivre, mais il serait insensé de supposer que la tragédie inhérente à la vie leur restait inconnue, et que l'homme grec ne savait rien de la détresse spirituelle et des tourments émotionnels ; et c'est tout aussi faux lorsque certains spécialistes des cultures et théoriciens des styles artistiques nous présentent le Moyen Âge comme une époque de souffrance de l'âme, de pulsions démoniaques primitives, où les hommes étaient trop absorbés par la crainte de la mort et la sombre perspective d'un jugement dernier pour pouvoir apprécier les joyeux et paisibles aspects de la vie. Le Moyen Âge, lui aussi, connaissait la joie de vivre ; il avait ses jours de réjouissance festive et possédait une sensualité bien de ce monde qui se manifestait assez souvent dans son art. Les sculptures très réalistes que l'on trouve dans d'innombrables édifices religieux ou séculiers de ce temps-là en sont un témoignage éloquent. Toutes les époques ont leur folie, leurs phantasmes spirituels, leurs danses de la Saint-Jean et de la Saint-Vitus ; le Moyen Âge ne fait pas exception à la règle. Cependant nous nous occupons souvent tellement des idées chimériques des autres que nous ne sommes que rarement, ou même pas du tout, conscients des nôtres. Et justement notre époque ne nous donne-t-elle pas une leçon non négligeable à cet égard ?

La joie et la douleur sont les points culminants de la sensibilité humaine qui se retrouvent à toutes les époques et sous tous les cieux ; ce sont les deux pôles autour desquels gravite notre psychisme, et qui laissent alternativement leur empreinte sur notre être physique. Et, comme un individu ne peut pas rester en permanence dans un état de douleur psychique extrême, ni de bonheur extatique, un peuple entier ne le peut encore moins,

2. Nietzsche, *la Naissance de la tragédie.*

pas plus qu'une époque dans son ensemble. La plus grande partie de la vie d'un homme oscille entre la souffrance et la joie. La douleur et la félicité sont comme deux frères siamois qui malgré toutes leurs contradictions sont enchaînés l'un à l'autre si bien que nous ne pouvons pas les imaginer l'un sans l'autre. Cela vaut aussi pour l'expression artistique de ces deux émotions. Parce que tous les hommes sont sensibles à la joie et à la peine nous trouvons à l'œuvre dans l'art de chaque peuple l'association de ces deux émotions qui réciproquement se relaient ou se complètent. Ce n'est qu'ensemble, avec leurs mille et une modulations, nuances et transformations, qu'elles nous procurent une idée de l'art dans sa totalité. Scheffler aussi est très clair sur ce point :

« L'idéal, pour la compréhension de l'art, consiste à se rapprocher de ce point imaginaire hors du mouvement de la Terre dont rêvait Archimède. Il ne doit y avoir pour elle aucune réserve, aucune limite ; la vie, l'art pour elle doit devenir un énorme tout, et chaque parcelle d'histoire de l'art doit être comme un extrait d'une histoire universelle de l'art. Même le point de vue patriotique n'a aucune valeur. La manière dont toutes les races, tous les peuples et tous les individus ont contribué à la pérennité de l'expression artistique est un trop grand miracle pour être réductible à une dimension nationale. Mais, si le point de vue national doit être abandonné, c'est-à-dire si l'expert ne doit même pas prendre part aux pulsions instinctives de sa nation, combien moins encore doit-il suivre son petit vouloir personnel, les pulsions de sa propre nature, et en forger des arguments d'apparence objective. »

Tant que notre savoir se limitait aux styles des peuples européens et de leurs plus proches parents, il fut relativement facile de faire une étude d'ensemble des beaux-arts, et de l'architecture en particulier, et d'aboutir à une certaine classification ; mais avec l'élargissement de nos connaissances beaucoup de choses ont changé. Pour l'instant, il n'est pas encore possible d'établir de façon indiscutable les relations de base entre les différents styles architecturaux des peuples anciens, en particulier quand ils n'appartiennent pas à la sphère culturelle européenne, bien que quelques résultats significatifs aient été obtenus dans cette direction. D'innombrables réalisations intermédiaires dans la création architectonique, qui ont certainement existé autrefois, ont disparu au cours des millénaires sans laisser de traces parce que les matériaux n'ont pas résisté à l'usure du temps, ou bien parce que d'autres sortes d'influence ont favorisé le processus de détérioration. Toujours est-t-il que dans les milieux savants on s'est peu à peu habitué à ne plus parler d'un art égyptien, assyrien ou persan, même si cela peut se faire encore assez fréquemment dans la vie ordinaire ou dans les écoles. Avec une étude approfondie de l'histoire de la Grèce on commença pour la première fois à s'apercevoir que l'époque dite « antique » avait eu elle aussi son Antiquité et son Moyen Âge, ses nouvelle et dernière périodes, ce que nous dévoile clairement l'évolution de l'architecture depuis les temps préhomériques jusqu'au début, puis au déclin, de ce que l'on a appelé l'hellénisme. C'est dans le style que le contenu culturel d'une époque se révèle le mieux car dans une certaine mesure il reflète l'ensemble des aspirations de la société d'une époque. Mais, surtout, on peut aussi y déceler l'influence qui vient de l'extérieur et occasionne souvent l'apparition de nouveaux types de style. Cette stimulation réciproque traverse comme un feu rouge l'histoire de tous les peuples et constitue une des lois fondamentales du développement culturel en général.

Et cela est plus évident dans l'architecture que dans les autres domaines artistiques car c'est l'art le plus « social », celui où la volonté de la collectivité est toujours présente. Ce ne fut pas la lubie d'un artiste qui construisit une pyramide, un temple grec ou une cathédrale gothique. Mais ce fut l'expérience d'une foi collective, une idée commune, transposée par la main de l'artiste, qui fit naître ces monuments. Ce fut le culte des morts qui poussa les Égyptiens à construire les « mastabas » et les pyramides. Cependant, la pyramide n'est rien d'autre qu'un gigantesque tombeau dont la forme extérieure reflète en même temps le caractère de la société d'une époque précise, de même que le temple aéré des Grecs ne pouvait apparaître que parmi un peuple qui prenait toujours ses ébats en plein air et ne se laissait jamais confiner dans un lieu clos. Alors que la cathédrale devait contenir toute une communauté. Cet objectif était à la base de l'ensemble de sa construction, et resta toujours le même malgré tous les changements dans son apparence extérieure.

On a dit de l'architecture qu'elle était un « art des états d'âme », et elle est cela, et certainement plus qu'aucun des autres arts ; et cela est vrai parce qu'elle exprime l'esprit de la communauté d'une manière très puissante, et qu'elle fait naître une ambiance collective où se dissout toute émotion personnelle. Scheffler a décrit cet effet de l'œuvre architecturale en montrant comment, en l'occurrence, c'est l'impact d'une idée universelle qui agit sur le spectateur. Cette action est d'autant plus puissante qu'elle ne transmet à l'homme aucune impression

indiquant une relation intime entre l'œuvre et son créateur, même si celui-ci est connu. Lorsque quelqu'un regarde un tableau, l'idée lui vient naturellement de la relation profonde existant entre l'œuvre d'art et le maître qui lui a donné vie. Devant le tableau, le spectateur perçoit dans une certaine mesure la personnalité de l'artiste, il ressent les mouvements de son âme. Mais, lorsque quelqu'un se trouve devant une œuvre architecturale, le créateur reste pour lui uniquement un nom car, en l'occurrence, ce n'est pas une volonté individuelle qui lui parle ; c'est la volonté d'une communauté qui s'élève et qui ressemble toujours à une force anonyme primordiale. La conclusion de Scheffler est que « l'architecte n'est que l'élève de l'esprit de son temps, l'instrument intelligent de ses connaissances et concepts techniques fertiles. Il est dirigé bien plus qu'il ne dirige ». [3]

Cependant, les aspirations profondes et les desseins d'une communauté, qui se manifestent dans ses conceptions religieuses, ses coutumes et sa philosophie sociale en général, ne changent pas soudainement mais seulement graduellement, même si les changements sont provoqués par des événement catastrophiques. Même les révolutions ne peuvent d'elles-mêmes rien créer de nouveau ; elles ne font que libérer les énergies cachées qui ont grandi lentement au sein du vieil organisme jusqu'à ce qu'elles ne puissent plus supporter la contrainte extérieure. On peut aussi observer ces phénomènes dans l'évolution des différents styles artistiques en général et dans l'architecture en particulier. Et là aussi cela ne va pas sans changements révolutionnaires, et sans la naissance d'apparence soudaine de nouveaux styles ; mais si l'on étudie les choses d'un peu plus près on s'aperçoit qu'un lent développement a précédé les périodes révolutionnaires sans lequel rien de nouveau n'aurait pu se construire. Chaque forme se développe organiquement à partir de celles qui existent déjà, et généralement porte encore sur elle la coquille de l'œuf dont elle est sortie.

Si l'on juxtapose directement deux styles tout à fait différents, par exemple le style grec et le style gothique, tout un monde les sépare où l'on ne reconnaît aucun point de contact. Mais, si on étudie la lente évolution des différents styles, en tenant compte de toutes les étapes et de tous les styles transitoires, on découvre ici aussi une lente maturation des diverses formes et structures. Cette évolution n'est pas exempte de périodes de stagnation et de vigoureux bonds en avant, qui néanmoins ne peuvent jamais interrompre pendant longtemps le cours essentiellement régulier du processus dans son ensemble. Du reste, cela est tout à fait naturel car l'art lui aussi, à sa manière, n'est qu'une des nombreuses expressions de la culture dans son devenir. C'est pourquoi chaque étape de l'évolution des styles, prise séparément, est plus ou moins longue selon que le cours des événements sociaux se traîne paresseusement ou s'enfle soudainement et passe par dessus ses rives. Mais on ne peut pas se tromper sur la succession des étapes de ce développement ; de chaque forme en naît une autre, rien ne se crée de soi-même, tout s'écoule, tout est en mouvement.

Le style n'est pas seulement une question de conception artistique, il dépend en grande partie du matériau disponible. Chaque matériau, que ce soit le bois, l'argile ou la pierre, demande un traitement particulier, et il produit ses propres effets que l'artiste connaît bien et utilise largement dans son travail. Et ce n'est pas sans raison que l'on parle de l'âme ou de l'esprit d'un matériau. Pour certains historiens de l'art, l'influence du matériau semble prédominante. Ainsi, Naumann a pu soutenir que le style gothique doit son origine en premier lieu au grès blanc, tendre et facile à travailler, que l'on trouve en Île-de-France où le style gothique est apparu pour la première fois. Cette idée prise au pied de la lettre est peut-être excessive, mais l'on doit reconnaître qu'elle contient une bonne part de vérité. Que l'on pense à l'art du constructeur dans l'ancienne Égypte, à l'origine des pyramides. Deux conditions préalables étaient indispensables : la pierre et la vaste plaine qui seule pouvait permettre la mise en valeur de ces édifices. Ou bien prenons les constructions des Babyloniens et des Assyriens qui, parce qu'ils manquaient de bois et de pierres, dépendaient presque exclusivement du façonnement de briques d'argile cuite ou séchée. Mais l'utilisation de la brique entraîna l'invention de styles tout à fait particuliers ; ce n'est qu'avec elle que purent naître les arcs arrondis, et peu à peu les dômes voûtés.

Naturellement les puissants édifices des Anciens ne sont pas apparus d'un seul coup, mais au cours d'un long développement culturel auquel ont pris part aussi bien en Égypte qu'à Babylone des peuples d'origines très diverses. Dans son ouvrage captivant et très savant, l'égyptologue Heinrich Schäfer a décrit l'évolution progressive de l'art de construire chez les peuples de la vallée du Nil : comment la construction de pierre s'est

3. Karl Scheffler, *Der Architekt*, Francfort, 1907, p. 10.

développée peu à peu à partir des constructions d'argile, de brique, de bois ou des huttes de roseaux, et comment leurs inventeurs se sont au début efforcés d'imiter, en utilisant la pierre, les anciennes structures.[4]

Ainsi, à partir des anciens sépulcres, auxquels, parce qu'ils avaient la forme de coffres, les Arabes donnèrent par la suite le nom de « mastabas », c'est-à-dire « banquette de repos », on parvint peu à peu aux pyramides en empilant ces coffres de pierres les uns sur les autres. La célèbre pyramide à degrés de Saqqarah et la pyramide rhomboïdale de Dahchour nous présentent encore aujourd'hui les différentes étapes qui conduisirent pour finir sous la IVe dynastie aux merveilleux monuments de Giseh.

Schäfer nous montre aussi à quel point l'architecture grandiose des peuples de la vallée du Nil a stimulé les peuples voisins et leur a transmis l'art de construire des édifices rectangulaires, et d'utiliser la pierre en général. Que déjà dans les temps très anciens il ait existé des liens culturels entre l'Égypte et les peuplades préhistoriques de ce qui plus tard devint la Grèce, ce n'est aujourd'hui contesté par aucun chercheur de renom ; même les résultats des fouilles, pratiquées par Evans et d'autres archéologues en Crète, mettent en évidence des connexions avec l'Asie et l'Égypte. Il est de plus en plus vraisemblable que le type de structures à colonnades de Dei el-Bahri et Beni Hassan, particulier à l'Égypte, n'a pas été sans influence sur la création architecturale grecque. De même, les liens entre les Égyptiens et les nombreux autres peuples du Levant, et en particulier avec l'ancien territoire culturel traversé par l'Euphrate et le Tigre, apparaissent de plus en plus nettement grâce aux nouvelles recherches. Certes, nous ne sommes actuellement pas en mesure d'établir en détail les multiples actions et réactions provenant de ces contacts. Cependant, nous ne faisons probablement pas d'erreur en supposant qu'en l'occurrence la stimulation a été réciproque entre des peuples de races diverses, et qu'elle ne pouvait pas manquer d'agir sur l'évolution des différents styles. Il est tout à fait impensable qu'entre deux entités culturelles aussi puissantes que l'Égypte et Babylone, qui se sont développées à la même époque et dans le voisinage l'une de l'autre, il n'ait existé aucune relation. Ces influences réciproques existaient vraisemblablement déjà bien avant le règne des pharaons sur le Nil ou l'empire des rois babyloniens et assyriens sur le Tigre et l'Euphrate. On peut même concevoir, avec suffisamment de certitude, que le grand mélange de races et de peuples, qui depuis les temps les plus anciens s'est aussi largement produit dans ces territoires, a été un des facteurs les plus importants du développement de ces deux cultures.

Dans l'art de construire des Babyloniens et des Assyriens, comme dans celui des Égyptiens, on peut observer l'évolution progressive des styles qui en grande partie a peut-être été provoquée et favorisée par l'intrusion de nouvelles peuplades. Tant qu'il ne fut question que de simples tribus nomades qui ne disposaient d'aucune culture notable, celles-ci furent très rapidement absorbées par la culture la plus ancienne. Mais il en fut autrement lorsque le royaume fut envahi par des peuples plus évolués. En ce cas, après la fin des conflits militaires, on peut remarquer l'apparition de nouvelles formes artistiques qui se mêlèrent peu à peu avec celles qui existaient déjà pour donner de nouveaux types de style. Malheureusement, le matériau de construction dont disposaient les peuples sur les rives de l'Euphrate et du Tigre n'était pas d'une qualité qui pût résister aux millénaires comme la pierre utilisée en Égypte. C'est pourquoi il n'est pas facile, à partir de ses ruines, de se faire une idée d'ensemble de cette culture depuis longtemps disparue. Cependant, on peut déceler nettement l'effet important de l'invasion des Perses sur l'ancien style. Si l'on compare les ruines des anciens palais de Khorsabad avec ceux de Persépolis, la différence nous saute aux yeux. Les Mèdes et les Perses, qui on le sait n'étaient pas des peuples sémitiques, contrairement aux Babyloniens et aux Assyriens, amenèrent avec eux le style des constructions en bois de leur pays, qui dès lors, dans d'autres conditions et visiblement sous l'influence du style assyrien, se chercha de nouveaux moyens d'expression. Les colonnes élancées du palais de Xerxès à Persépolis, avec leurs fantastiques chapiteaux, témoignent de cette nouvelle évolution. Bien sûr, ces édifices n'ont pas les puissantes proportions des gigantesques palais de Khorsabad mais ils se distinguent par une configuration plus élégante, et en particulier une plus grande harmonie dans l'agencement des éléments extérieurs et intérieurs. Dans les anciens palais de Suse, qui s'apparentent aux palais de Persépolis, l'influence grecque se fait déjà sentir.

Si, bien souvent, nous ignorons encore dans le détail les liens profonds existant entre l'art de construire des peuples égyptiens et celui des Levantins, nous avons une idée bien précise de l'évolution graduelle des divers styles architecturaux en Europe. Certes, là aussi, les origines restent totalement obscures, car les temples

4. Heinrich Schäfer, *Die Leistung der ägyptischen Kunst*, Leipzig, 1929.

grecs ont déjà atteint un haut degré de perfection. Cependant, les fouilles pratiquées à Tyr et à Mycènes en Asie Mineure, et à Cnossos et Phaïstos en Crète, montrent clairement que l'Égypte et le Proche-Orient y ont aussi exercé leur influence. C'est ce que prouvent en particulier les nombreux ornements d'origine crétoise, par exemple les symboles de la fertilité qui rappellent l'arbre de vie des Assyriens. À Mycènes aussi, on peut établir des liens similaires.

Dans le temple grec, nous voyons pour la première fois un édifice offrant une unité d'une rigoureuse cohésion. L'intérieur et l'extérieur sont en parfaite harmonie. L'ensemble de la construction obéit à une loi d'où tous les éléments tirent naturellement leur forme. Sur un socle, auquel on accède par trois degrés, s'élèvent les colonnes et les murs de la cella qui entourent l'espace sacré. Ils portent la charpente sur laquelle s'appuie le toit en forme de selle. L'acquis le plus important de l'architecture grecque est l'agencement harmonieux de l'espace existant entre le haut de la colonnade et les lignes horizontales de la couverture du hall extérieur et du fronton. L'ornementation extérieure et intérieure est intimement liée à l'ensemble de la construction. Sculptures et peintures occupent exactement la place que la totalité de l'édifice semble leur avoir réservée, et leur juste mise en valeur ne dépend que de leur rapport à l'espace. L'ensemble de l'œuvre semble être une heureuse combinaison de formes mathématiques et de sensations musicales. Aussi extraordinairement typé que soit le temple grec, son architecture se prête à de multiples variations, de sorte que l'activité créatrice de l'artiste n'est jamais entravée et qu'il n'a jamais besoin de se répéter. La grande variété des formes de colonne, et en particulier la richesse du choix offerte par les styles dorique, ionique et corinthien en matière de chapiteaux, produit toujours une impression nouvelle. L'unité parfaite, l'harmonie intrinsèque de l'édifice grec, s'impose en fait avec tellement d'évidence que l'on comprend pourquoi, par la suite, les défenseurs de l'art classique ne voulurent admettre aucun autre modèle du beau idéal.

Le style dit « hellénistique », le dernier produit par la Grèce, qui se développa principalement en Asie Mineure et en Égypte, constitue la transition vers le style romain. Le temple romain est un amalgame de formes grecques et étrusques, et en particulier il se caractérise par une manière de construire, ramenée d'Asie par les Étrusques, où les colonnes peuvent se trouver engagées dans les murs et être reliées entre elles par des arceaux, ou bien supporter des voûtes. Ce dernier style entraîna toute une série d'œuvres nouvelles d'où résultèrent plus tard encore une multitude de formes stylistiques. Ainsi se développa à partir de la voûte en berceau, qui ressemble à un cylindre taillé en longueur, la voûte d'arête ; cette dernière est formée par l'intersection à angle droit de deux de ces demi-cylindres. La forme de l'espace ainsi obtenu joua ensuite un rôle important dans la conception des édifices religieux chrétiens.

Les Romains, à l'esprit pratique, ne se contentèrent pas d'utiliser les styles transmis par les Étrusques et les Grecs uniquement dans la construction de leurs temples ; ils les mirent aussi en application dans leurs nombreux édifices séculiers. Ainsi apparut l'espace clos le plus important dans le domaine de l'architecture : la basilique. La basilique fut d'abord un vaste espace couvert rectangulaire situé au cœur de la ville ; il servait de salle d'assemblée pour les commerçants et les fonctionnaires municipaux, mais aussi assez rapidement de lieu de conciliation pour les litiges juridiques. L'espace central était bordé sur sa longueur, et des deux côtés, par une colonnade qui délimitait à droite et à gauche deux corridors latéraux étroits au-dessus desquels s'élevait souvent une galerie. De toute évidence, les bâtisseurs chrétiens ont emprunté à l'ancienne basilique les formes qui ont le plus d'importance dans l'agencement de leurs espaces intérieurs. Le développement des espaces couverts de voûtes en berceau conduisit logiquement, à partir de la voûte à arête, en passant par divers types intermédiaires, à la création de la coupole, qui trouve dans le Panthéon de Rome sa réalisation la plus réussie. Le Panthéon est parmi les édifices comportant un dôme central l'œuvre la plus achevée. Le fait que ce monument ait été dédié à la famille impériale des Juliens nous fait comprendre d'emblée qu'il n'a pas été conçu pour être le lieu de rassemblement d'une communauté mais uniquement comme un espace clos entourant la statue du César. De fait, l'effet ressenti à l'intérieur est fascinant ; la coupole, qui depuis le haut déverse dans l'espace une lumière uniforme, n'offre aucune prise au regard et donne au spectateur l'impression de flotter légèrement et de s'élever dans l'espace. Dans le Panthéon, l'influence orientale est encore plus sensible que dans toutes les autres structures romaines comportant des dômes.

Si précédemment on a pu penser que les édifices pourvus de coupoles des Arsacides, puis des Sassanides en Perse, résultaient de l'influence romaine, on en vient aujourd'hui à reconnaître de plus en plus clairement que

cette influence s'est exercée dans le sens inverse. Dans son ouvrage *Architektonischen Raumlehre*, Ebe soutient l'idée que ce type de construction doit être considéré comme une continuation des débuts mésopotamiens qui, par la suite, ont servi de point de départ à l'architecture aussi bien *chrétienne byzantine* qu'*islamique*. En général, on est aujourd'hui à peu près sûr que des influences persanes, syriaques et même égyptiennes on fortement contribué au développement du style byzantin apparu avec la propagation du christianisme. Il est vrai que rien ne subsiste pour nous des débuts de l'architecture byzantine ; cependant, dans les œuvres d'époques plus tardives, l'influence orientale est si évidente que de nombreux historiens d'art émettent l'idée que l'art byzantin a débuté sur la côte ionienne de l'Asie Mineure, parce que les influences des divers types de style s'y concentrent comme des rayons de lumière traversant une lentille, et offrent continuellement à l'artiste une nouvelle source d'inspiration. Et précisément cette région d'Orient a produit toute une série de maîtres dans l'art byzantin, et entre autres Anthémios de Tralles et Isidore de Milet, les deux bâtisseurs de la célèbre église Sainte-Sophie à Constantinople qui passe pour l'œuvre la plus parfaite de l'architecture byzantine.

L'édifice religieux byzantin représente essentiellement la fusion de deux styles qui, lorsqu'on les considère d'un point de vue purement esthétique, semblent faits pour se fuir, mais qui peu à peu s'adaptant l'un à l'autre se mêlent dans l'unité : la structure oblongue de la basilique chrétienne et l'espace centré autour d'une coupole. Une telle association donna à l'élan créateur de l'architecte une grande latitude et aboutit à des résultats stylistiques très divers. En fait, l'art byzantin eut une très grande influence sur toute l'Europe et sur les pays du Levant et domina durant des siècles la création artistique. Les nombreux édifices du haut Moyen Âge à Constantinople, en Italie, en Grèce, en Palestine, en Syrie, en Arménie, etc., en sont le témoignage. Du *X^e^* au *XIIe* siècle, le style byzantin connut un renouveau et s'est maintenu jusqu'à nos jours dans les pays de l'Église grecque orthodoxe. L'art de construire des peuples mahométans s'est aussi inspiré du style byzantin ; ainsi, ses premières réalisations, les mosquées de Jérusalem et de Damas, sont d'un pur style byzantin et furent construites par des maîtres d'œuvre byzantins. Que l'on doive qualifier l'évolution de cette architecture mahométane de « style islamique », comme cela se produit souvent, est très contestable, car il n'y existe d'uniformité que dans la mesure où la religion musulmane a contribué à définir le cadre intérieur de la mosquée comme la religion chrétienne l'a fait pour l'organisation de l'espace dans ses églises. Ainsi, dans l'art des bâtisseurs islamiques se trouvent des éléments persans, sémitiques, égyptiens, indiens, byzantins et antiques qui s'affirmèrent de multiples façons et se répercutèrent à leur tour sur l'architecture de l'Occident chrétien.

À partir de la nef oblongue de la basilique chrétienne, se développa un nouveau style qui marqua de son empreinte l'architecture européenne du *X^e^* au *XIIIe* siècle. Nous parlons ici de l'architecture romane qui à ses débuts rappelle le style romain tardif, mais qui a atteint son plein développement dans les pays du Nord. Le terme « roman », lorsqu'il désigne un certain style architectural, est si possible encore moins approprié que le terme « gothique » ou que le terme « Renaissance ». Des archéologues français ont mis ce mot en usage pour souligner l'unité d'un style que jusqu'alors dans les différents pays on avait qualifié tantôt de « lombard », tantôt de « rhénan », de « normand » ou d'autres noms encore. À vrai dire, cette prétendue unité laissait beaucoup à désirer, et les inventeurs de ce nouveau terme n'avaient d'abord pris en considération que certains détails provenant du style romain antique, tel que le plein-cintre associé à des colonnes qui dans la configuration générale de l'édifice avaient peu d'importance. Dans cette architecture dite « romane », on peut distinguer toute une série d'influences stylistiques différentes qui dans bien des régions lui donnent un caractère tout à fait particulier. Que l'on pense aux édifices romans construits en Sicile à l'époque de la domination normande par des maîtres d'œuvre sarrasins et qui présentent indéniablement des traits de l'architecture islamique. De même, dans les églises romanes du nord de l'Italie, l'influence byzantine ressort si fortement que l'on parle à juste titre d'un style « byzantin roman ».

Chez les peuples du Nord, le style roman atteignit une singulière perfection. Longtemps envahis par les longs flux migratoires, ces peuples virent leur créativité éveillée et stimulée par le monde romain. Pour eux, le christianisme, qui chez les Romains était déjà entré en décomposition, avait une signification tout à fait particulière car il contribuait à rétablir leur communauté spirituelle ébranlée à bien des reprises par le tumulte des grandes migrations et les guerres continuelles. Ils développèrent à leur manière les principes de base de l'art des bâtisseurs chrétiens venus du sud. Et bien qu'au départ quelque chose de fruste et de gauche eût persisté dans leurs œuvres, elles n'en révélèrent pas moins une solide originalité qui en soi ne manquait pas de grandeur.

Le trait essentiel de l'architecture romane réside dans le remplacement de la basilique au toit plat posé sur des colonnes par la nef oblongue voûtée dans laquelle les piliers supplantent de plus en plus souvent les colonnes qui pour finir ne servent plus qu'à la décoration. À partir de la basilique à voûtes croisées, s'élabora graduellement une nouvelle conception de l'espace révélant une nette tendance à gagner en hauteur. Avec l'évolution, ce trait s'affirme, les voûtes s'étirent toujours plus en ogives, la structure tout entière s'élance, toujours plus légère. La tour devient un élément essentiel de l'édifice auquel elle s'intègre toujours davantage et, vue de l'extérieur, lui donne son caractère particulier, jusqu'à ce que pour finir cette évolution aboutisse au gothique, et en l'occurrence y trouve sa fin. En fait, le gothique est l'ultime résultat, la mise en œuvre intégrale du principe de verticalité qui fait que dans cette dernière phase de son évolution l'édifice s'arrache presque de force à la terre et dans un élan impétueux s'élance vers le ciel. C'est la pierre devenue extase qui voit s'ouvrir le ciel et aspire à fuir toute sujétion terrestre.

Et cependant ce serait une erreur que de voir dans le style gothique uniquement l'expression d'une sensibilité religieuse, car il fut en même temps le produit d'une certaine façon de vivre, d'une société dont il devint dans une large mesure le symbole. Le gothique fut le condensé artistique d'une culture qui représentait une sorte de synthèse de l'initiative privée et de l'œuvre collective. Dans un appendice à *History of inductive sciences* de Whewell, l'érudit anglais Willis fait la remarque suivante au sujet de cette architecture chrétienne :

> « Une nouvelle construction décorative était apparue qui ne désavouait ni ne perturbait la construction mécanique mais l'assistait et la rendait harmonieuse. Chaque élément, chaque arc-boutant devenait un point d'appui. Grâce au nombre de ces points d'appui qui se renforçaient les uns les autres, et à la répartition de la charge qui en résultait, l'œil était satisfait de l'équilibre de la structure, en dépit de l'aspect particulièrement grêle de chaque partie prise séparément. »

Après avoir repris dans son excellent essai *Die Revolution* la citation ci-dessus, extraite du prestigieux ouvrage de Kropotkine *l'Entraide*, Gustav Landauer a rajouté ce subtil commentaire : « Ici, l'homme de science a simplement voulu décrire la nature du style de cette architecture chrétienne, mais, parce qu'il a bien saisi l'authenticité et le véritable contenu de ce style, et parce que l'art de construire de cette grande époque est un résumé et un symbole de sa société, il a fait avec ses mots le tableau de cette société : liberté et coopération, abondance des appuis qui se renforcent les uns les autres. »

Cela est absolument juste, si juste que l'on ne peut se faire une idée claire de l'architecture gothique sans étudier en profondeur les caractéristiques de la société médiévale dont la riche diversité s'exprime dans l'architecture gothique. À l'instar de cette société qui, avec ces innombrables associations, jurandes, confréries, guildes et municipalités, ignorait le centralisme, la cathédrale gothique n'est pas une structure centralisée, mais un ensemble composé d'éléments articulés, où chaque partie respire de par sa propre vie mais reste néanmoins organiquement reliée à cet ensemble. Ainsi, l'édifice gothique devint le symbole d'une structure sociale organisée selon des principes fédératifs, dans laquelle même la plus petite partie tient sa place et contribue à la conservation de l'ensemble. Elle ne pouvait résulter que d'une vie sociale aussi riche et multiforme, dans laquelle chaque partie consciemment ou non tendait vers un but commun. La cathédrale était elle-même une création collective à laquelle chaque couche, chaque membre de la communauté participait joyeusement. Ce n'est que de la coopération harmonieuse fondée sur la solidarité de toutes les forces de la communauté que l'édifice gothique pouvait naître et devenir l'emblème grandiose de cette communauté qui lui donnait une âme. Ici se révélait un esprit qui construisait sa propre demeure de l'intérieur vers l'extérieur et obéissait plus facilement à son élan créateur indompté qu'aux lois de l'esthétique, et qui petit à petit créait sa propre beauté et cette harmonie de l'ensemble des éléments qui correspondait le mieux à sa nature la plus profonde.

Le gothique a souvent été célébré comme la révélation la plus profonde *des dispositions et du caractère allemands* ; en réalité, il n'incarne que les dispositions et le caractère d'une période culturelle particulière, dont les racines remontent jusqu'au Xe siècle et qui s'est étendue du XIe au XVe siècle sur toute l'Europe. Cette période, dont la profonde harmonie éveille encore l'admiration des chercheurs, ne fut pas le résultat des aspirations d'un peuple en particulier mais bien plutôt d'une créativité collective, l'expression de tous les courants spirituels et sociaux qui animaient alors l'humanité européenne et inspiraient son activité créatrice. Malheureusement, cette période a été outrageusement méconnue par tous les historiens sous l'influence des idées étatiques modernes.

Seuls quelques historiens dans chaque pays font une heureuse exception à la règle, et c'est principalement à ces derniers que nous devons un regain de l'intérêt et de la compréhension de cette époque au moins chez une minorité. Dans son magnifique ouvrage sur l'art allemand, Georg Dehio a lui aussi expliqué que le gothique n'était pas le fruit d'un peuple particulier ou d'une race précise :

> « Très certainement, les Français furent les premiers à assembler les éléments de la construction gothique selon un système logique, les premiers aussi à reconnaître leur valeur comme moyen d'expression de l'atmosphère gothique, de la perception gothique du monde, quel que soit le mot que vous souhaitiez utiliser ; ainsi, l'honneur leur est assuré d'avoir fourni une contribution d'une très grande portée historique. Cependant, c'est une erreur que d'aller encore plus loin et de déclarer que cet état d'âme, cette perception du monde est une propriété exclusive de l'esprit français, explicable par les caractéristiques héréditaires de leur race. En soi, la race est un critère très discutable lorsqu'il s'agit d'expliquer des phénomènes se produisant dans le même espace de temps. Et tout d'abord que se passe-t-il si l'on a affaire à un peuple métissé ? Est-ce que c'est la partie gauloise, latine ou germane qui dans le Français a trouvé son moyen d'expression dans l'art gothique ? Il suffit d'énoncer cette question pour que l'on comprenne qu'elle ne peut pas se poser du tout. Le gothique ne peut pas s'expliquer par la tradition de la race. C'est la synthèse de la culture créée et vécue par les peuples du Nord durant une certaine période. C'est le cosmopolitisme du haut Moyen Âge tel que le concevait la famille des peuples romano-germaniques. C'est bien là le véritable créateur du style gothique. » [5]

C'est d'abord chez les tribus franques, en Île-de-France et en Picardie, que le style gothique trouva son expression la plus pure après avoir franchi avec succès toutes les étapes de transition. À partir de là, ce style gagna peu à peu toute l'Europe où il prit une forme particulière dans chaque région. Fréquemment, des différences apparurent à l'intérieur d'un même pays, et assez souvent aussi dans un même lieu, nous révélant la multiplicité des influences s'exerçant à cette époque. Si le gothique n'atteignit pas en Italie l'extrême perfection qu'il montre dans bien des régions allemandes, cela ne s'explique nullement par la différence des races ou des nationalités. En l'occurrence, les influences du passé eurent un rôle déterminant, et elles s'exercèrent en Italie tout autrement qu'en Allemagne. En Italie, les traditions de l'Antiquité ne furent jamais totalement évincées. Même l'opposition acharnée de l'Église contre les traditions païennes ne put rien y changer. Ce même phénomène se remarque aussi dans plusieurs régions de France où le principe de base du style roman ne fut pas complètement éliminé même dans des édifices gothiques. En Angleterre, le principe de la construction verticale se renforça jusqu'à atteindre ce que l'on appelle « le style perpendiculaire » qui représente une certaine forme du style gothique. Il existe beaucoup de phénomènes similaires que nous pouvons retrouver dans les diverses phases des principaux styles d'architecture.

Avec la désagrégation de la société médiévale et de l'ancienne culture urbaine, le style gothique s'achemina lui aussi lentement vers sa fin. Le début de la Renaissance marqua l'ouverture d'un nouveau chapitre de l'histoire des peuples européens et entraîna nécessairement l'apparition d'un nouveau style. Cependant, la Renaissance, elle non plus, ne doit pas être considérée comme une affaire relevant seulement du domaine de l'art. Chaque grande transformation de style est l'expression de changements dans la société et ne peut être comprise qu'à travers eux. La Renaissance fut un événement culturel d'importance européenne auquel aucun peuple ne put échapper. Si l'on veut évaluer correctement son influence sur la sphère culturelle européenne, il faut la considérer comme un tout. Car ce que l'on a pris l'habitude de séparer en Renaissance française, italienne ou allemande, ou qui s'appelle, dans les ouvrages des historiens, humanisme, Réforme, ou rationalisme, ne sont que les parties d'un tout que l'on ne peut comprendre dans son entièreté que par l'étude des relations profondes entre tous ces résultats séparés. Considérée de cette façon, la Renaissance fut un intense bouleversement dans tous les domaines de la vie sociale ou privée, qui aboutit à une restructuration de la culture européenne sous toutes ses formes. Toutes les normes et les concepts précédents avaient perdu leur support, toutes les théories et les idées les plus solidement établies chancelaient, et l'ancien et le moderne tournoyèrent dans un chaos disparate jusqu'à ce que peu à peu il en émergeât des éléments d'existence sociale entièrement nouveaux.

5. Georg Dehio, *Geschichte der deutschen Kunst*, volume I, p. 215.

Qu'un événement historique d'une telle ampleur dût provoquer aussi une transformation fondamentale des styles traditionnels était inévitable, et ne nécessite pas explications plus précises. En fait, la Renaissance entraîna un renouvellement des anciennes notions de styles, et particulièrement dans l'architecture. Et même dans ce domaine on ne peut pas parler d'une rupture complète avec le passé. Certes, la Renaissance fut le point de départ d'une nouvelle conception de la vie et de la création artistique, mais les liens avec ce qui avait existé par le passé restent néanmoins toujours bien visibles. Ici aussi les diverses formes s'entremêlent, et le nouveau se rattache organiquement au passé. Voici ce que remarque Gustave Ebe :

> « La grande époque de la Renaissance, qui en faisant son apparition en Italie gagna d'abord les pays de l'ouest de l'Europe, et pour finir prit une ampleur universelle, est généralement comprise comme une reprise des traditions artistiques de l'Antiquité romaine ; et ce point de vue s'avance jusqu'à soutenir que la Renaissance, du moins sous sa forme italienne, puise l'ensemble de son dispositif stylistique à la source romaine. Ce faisant, indépendamment du traitement stylistique formel qui se traduit par un brusque contraste avec le gothique, un progrès continu s'accomplit dans l'élaboration des différents types d'espace, entièrement fondé sur les acquisitions médiévales. Dans ce domaine, n'apparaît aucune rupture nette, mais une évolution logique des anciens types correspondant aux idées et aux besoins de l'époque, dans une reconstruction qui n'aurait peut-être pas été concevable sans l'aide des résonances du langage esthétique de l'Antiquité. » [6]

La pertinence de cette remarque est évidente ; s'agissant de la conception des espaces, l'architecture de la Renaissance, malgré le contraste des formes stylistiques qui la sépare de celle du Moyen Âge, ne représente qu'une nouvelle étape. Les formes extérieures changent et s'adaptent aux exigences et aux courants intellectuels nouveaux. L'homme dont les aspirations ne montent plus vers le ciel en détourne le regard et redécouvre la terre devant lui, et s'accroche solidement aux choses terrestres. L'édifice perdit le caractère vertical qui avait atteint dans le style gothique une perfection qui ne pouvait être surpassée. L'emprise au sol s'élargit à nouveau et remplaça l'élan vers le ciel ; l'horizontalité devint le caractère déterminant du nouvel édifice. Il ne s'éleva plus de l'intérieur vers le ciel ; il se construisit à partir de l'extérieur selon des principes précis et de nouveaux concepts artistiques. Les proportions redeviennent la mesure de toute chose et assignent à chaque partie une place irrévocablement fixée. L'aménagement de l'espace est étudié en profondeur et s'appuie sur des principes conducteurs précis. L'édifice est souvent couronné d'une lourde corniche. Et les différents étages sont aussi résolument séparés par des corniches, ce qui accentue encore le caractère horizontal de l'ensemble. Ce trait est particulièrement évident dans les palais de la Renaissance italienne. Les colonnes reviennent également en usage, ce que révèlent de la plus charmante façon les cours des édifices de la Renaissance italienne encadrées de loggias et de portiques.

Dans les édifices religieux, le plan centré, qui avait été complètement éliminé dans le style gothique, prédomine à nouveau. Le plus souvent la partie centrale est surmontée d'une coupole, ce qui renforce l'homogénéité de l'ouvrage. Même si les liens avec les modèles antiques et byzantins sont indéniables, des maîtres tels que Brunelleschi, Bramante, et en particulier Michel-Ange, parvinrent à créer des effets entièrement nouveaux de force concentrée et de grandeur incomparable. Certes, il fallut de bien des manières associer la structure centrée à la structure oblongue pour répondre aux nécessités pratiques. Mais ce sont précisément ces recherches qui, au cours de la Renaissance tardive, inspirèrent aux bâtisseurs une multitude de formes originales. Le projet de Michel-Ange pour Saint-Pierre de Rome est l'expression la plus puissante de ce nouveau style, et pour ainsi dire son dernier mot. Bramante, à qui fut confiée la réalisation de la cathédrale, avait dans une esquisse entouré la coupole principale de quatre petites coupoles dont chacune n'en devait pas moins posséder son existence et son unité bien à elle. Mais Michel-Ange, qui après la mort de Bramante reprit la conduite des travaux, enleva aux quatre petites coupoles toute existence propre et les soumit presque avec violence à la domination de la coupole principale. Ainsi, chacune d'elles fut dépouillée de son autonomie et incorporée dans une unité centralisée qui expulsa presque totalement la vie de chacune de ses parties. Michel-Ange a développé ce trait jusqu'à l'extrême mais il a aussi conféré à l'architecture un degré de spiritualité si élevé qu'il rend son œuvre impérisable.

6. Gustave Ebe, *Architektonische Raumlehre*, Dresde, 1900, volume II, p. 1.

Certes, ce fut bien en Italie que la culture sociale de la Renaissance fit ses débuts, mais, parce qu'elle trouva partout en Europe des conditions intellectuelles et sociales propices, elle retentit vivement dans tous les pays et se développa en un style universel devenant ainsi le reflet de la culture de toute une époque. Ses dimensions sont bien trop grandes pour qu'on puisse la faire entrer dans le cadre étroit des concepts nationaux. Comme le gothique, l'art de la Renaissance varia selon les différents environnements. Si, en Italie, le gothique ne se réalisa jamais aussi parfaitement qu'en Allemagne, parce que les traditions de l'Antiquité le poussaient dans d'autres voies, de la même manière l'art de la Renaissance en Allemagne ne put jamais complètement évincer les traditions vitales de l'art gothique. On constate des phénomènes similaires en ce qui concerne la Renaissance en Angleterre, en France ou en Espagne. Partout, l'environnement particulier et les traditions du passé agirent sur l'évolution de ce style. Mais ces variations et singularités ne lui furent pas préjudiciables ; au contraire, elles contribuent à parfaire le tableau d'ensemble de l'époque ; et elles ne font que souligner la parenté des ambitions qui se nourrissaient partout aux mêmes sources. Ce ne fut jamais le caractère spécifique de la race, ni la singularité de la sensibilité nationale, qui fit naître l'art de la Renaissance ; ce fut le grand bouleversement social qui secoua toute l'Europe et donna partout l'impulsion nécessaire au développement de nouveaux styles et à une nouvelle approche de l'art en général.

À partir de l'art de la Renaissance, se développa logiquement le baroque, qui est le style caractéristique du XVIIe siècle ; dans bien des pays, et particulièrement en Allemagne, le style baroque prédomina encore longtemps au XVIIIe siècle. Ici non plus nous ne sommes pas confrontés à une brusque rupture avec le passé, qui aurait dans une urgence fondamentale cédé la place à quelque chose de neuf, mais à un développement progressif, qui s'est lentement cristallisé à partir du type de style de la Renaissance, et comme n'importe quel autre style a été influencé par les transformations sociales dans la vie des peuples européens. À partir du chaos déconcertant de la période de la Renaissance, se construisit peu à peu le grand État européen sous les couleurs de la monarchie absolue. Après avoir vaincu la résistance des villes et des nobles vassaux, de puissantes dynasties apparurent ou se consolidèrent dans les pays les plus importants. Un puissant pouvoir était né qui subjugua même l'Église et la mit à son service. Avec l'aide de ses armées et de son appareil administratif bureaucratique, la monarchie parvint à mettre hors jeu toutes les forces qui lui étaient hostiles et à supprimer par la violence tous les anciens droits et franchises des municipalités. La personne du roi devint l'incarnation vivante du pouvoir parfaitement absolu, et la cour le centre de l'ensemble de la vie publique. L'État prit en charge ou sous son contrôle toutes les fonctions de la société, et marqua de son empreinte toutes les activités de la société. La législation, la jurisprudence, l'ensemble de l'administration publique devinrent les monopoles de la royauté. La société fut presque entièrement absorbée par l'État. Cette transformation de la vie sociale obligea la pensée et la sensibilité des sujets à s'engager dans les voies tracées d'avance par l'État. Ce fut l'époque du « Roi-Soleil » dont le représentant oint du saint chrême put dire : « L'État, c'est moi ! »

Une société où chaque activité publique était normalisée, réglée jusque dans les plus petits détails et dirigée d'en haut, n'offrait à l'art que très peu de possibilités de créer librement. Ses représentants étaient au service du monarque et avaient presque comme unique tâche le devoir de proclamer la gloire de sa divine majesté. Comme jadis la splendeur des cathédrales et des fêtes religieuses avait auréolé l'Église, la somptuosité des palais et les cours royales posèrent dès lors comme une couronne étincelante sur la monarchie et donnèrent à sa puissance un éclat mystique. C'est de cette manière que s'élevèrent les grands édifices de cette période de la monarchie absolue : le Louvre à Paris, le palais et le parc de Versailles, l'Escorial à Madrid, le Zwinger à Dresde, etc., et, comme tous les petits despotes se devaient d'avoir aussi leur Versailles, ce nouveau style se répandit dans tous les pays. Ce n'est qu'en tenant compte de sa relation avec cette transformation de la société en Europe que l'on peut comprendre le baroque. Le terme lui-même, qui vient du mot portugais *barocco*, qui désigne une perle composée de plusieurs éléments irrégulièrement aplatis les uns contre les autres, n'a en lui-même aucun intérêt et ne fut au départ employé que par dérision. En réalité, le baroque est bien un style nouveau ; il est certes né à la faveur de la Renaissance, mais il prend racine dans une nouvelle conception de l'art. Dans un contraste radical avec le gothique, la Renaissance, sur les traces de l'Antiquité, avait décrété que l'harmonie était la plus profonde et même la seule expression du beau. Le baroque établit un nouveau critère esthétique en mettant le « pouvoir » à la place de l'« harmonie ». Dans cette vision des choses, se trouve clairement révélée la transformation sociale de l'Europe. Le concept de pouvoir de la monarchie absolue s'empara de l'esprit de l'époque. Le « pouvoir »

devint la « beauté », l'expression d'une nouvelle sensibilité artistique qui peu à peu fut poussée à se mettre entièrement au service de la royauté. La majesté du monarque inonda toute chose de sa splendeur et assujettit toutes les émotions au sein de la société. Cette gloire du pouvoir absolument illimitée, dont la royauté à son apogée sut s'entourer, s'étendit aussi à l'architecture de l'époque, où elle proclama sa toute-puissance dans des accords délirants. Le pouvoir écrasant de l'État qui ne tolérait auprès du souverain aucune prétention à l'égalité de naissance, et apposait sur toute chose le sceau de sa volonté, donna à l'ensemble de l'art baroque ce caractère si représentatif de l'esprit de cour qui est la marque du XVIIe siècle. Tout comme les jésuites s'étaient donné pour tâche d'intérioriser une fois de plus le pouvoir de l'Église, les tenants de l'absolutisme s'efforcèrent de spiritualiser le caractère coercitif de la monarchie pour en faire oublier l'origine. Ainsi, la royauté se trouva nimbée d'une surhumaine grâce qui s'exprime même dans ses édifices. De fait, l'édifice baroque s'empare souvent du spectateur avec la force intrinsèque d'une révélation mystique et emplit son âme d'une vénération mêlée d'effroi.

L'édifice religieux suit la même voie et porte à son plus haut niveau d'efficacité l'omnipotence du principe de pouvoir absolu. Sous l'influence de l'ordre des jésuites, qui historiquement incarne la Contre-Réforme, se développe le *style jésuite*. De nouveaux agencements de l'espace s'imposent qui sous leurs multiples aspects exercent sur la sensibilité des croyants un effet stupéfiant, et soumettent les esprits avec une force irrésistible à leur influence universellement dominatrice. La demeure de Dieu se transforme en une salle d'apparat, qui se pare d'ornements somptueux et éveille souvent un sentiment d'excitation passionnée comme seule l'extase peut en susciter. L'extérieur de l'édifice aussi bien que son équipement intérieur sont aménagés pour persuader l'homme de l'omnipotence d'une volonté supérieure, qui dans une marche triomphale passe par-dessus toutes les préoccupations terrestres.

Pour finir, le baroque aboutit au style rococo. À la longue, la majesté glaciale et la solennité rigide du cérémonial de la cour devinrent importunes et firent naître le besoin de formes plus chaleureuses et intimes. Le « style Régence », qui fait son apparition pendant la régence de Philippe d'Orléans, prend en compte cette exigence et marque le début d'un nouveau type d'expression artistique d'où peu à peu émerge le style rococo qui atteint son apogée sous Louis XV. À la place de l'« inapprochable » et du « majestueux », qui repoussent toute intimité avec une inflexible dignité, s'installent le « gracieux » et le « charmant », compagnons d'un plaisir qui n'étant plus écrasé par le fardeau du « paraître » se lance à la poursuite de vaporeuses chimères et d'intrigues amoureuses. Ainsi naît un nouveau style qui se manifeste principalement dans l'aménagement des espaces intérieurs. Le mur perd son caractère massif et devient un cadre souple dont l'intérieur se couvre de volutes, de motifs fleuris et autres éléments d'une plaisante décoration. Les murs se fondent dans le plafond orné de charmantes moulures en stuc ; les couleurs perdent de leur dureté et s'estompent dans de tendres nuances. Dans les appartements, les grands miroirs aident à repousser les limites naturelles des espaces, et à tricher sur leurs dimensions matérielles. La délicate porcelaine est particulièrement charmante, et sa gracilité n'a pas été sans influencer l'ensemble de l'évolution du style rococo. Les meubles aussi perdent leurs formes lourdes et maladroites et s'adaptent à l'aménagement des espaces intérieurs. Une exigence inquiète, née d'une sensualité raffinée, gouverne les hommes et les choses et agit comme une drogue secrète sur les nerfs exacerbés des classes supérieures de la société. Ce nouveau style correspond pleinement à l'état mental des castes privilégiées. Dans ces sphères sociales, une modification profonde des coutumes intimes se produit, et l'art rococo en est le condensé émotionnel.

Le principe de pouvoir perdit de plus en plus la signification métaphysique que dans sa phase ascendante la monarchie absolue avait su lui donner ; et dans le cercle des favoris et des parasites il en vint à n'être apprécié que pour ses résultats pratiques. On commença à se gausser de l'affectation des gens avides de gloire et d'apparat d'une époque dont la prétendue grandeur n'impressionnait plus personne. Tout ce qui auparavant avait pu produire une impression de majesté, de distance et de fierté sans mesure ne devint plus qu'une fade parodie et donna involontairement aux intellectuels et à leur goût pour la raillerie l'occasion de mettre à l'épreuve l'acuité de leur esprit. La royauté était un cadavre déjà embaumé, qui n'attendait plus que son enterrement. Lorsque Louis XIV avait identifié l'État à sa personne, il avait donné à l'essence du pouvoir absolu son expression la plus orgueilleuse : *le roi est tout, le peuple rien !* Mais lorsque par la suite Mme du Barry, avec une lourdaude familiarité, donna à son royal amant le titre de « la France », ce fut là le plus féroce persiflage à l'encontre de

toute cette royauté de « droit divin ». La monarchie était prête pour la chute qui l'attendait peu de temps après. Prise dans la tourmente de la Révolution, la fragile culture rococo tomba en ruine en même temps que l'ancienne société dont elle était issue. Dans de cruelles convulsions, et des bouleversements intenses, se construisit un monde nouveau ; une nouvelle génération apparut dont le regard se porta vers d'autres horizons.

Ce que cette génération espérait et désirait avec ardeur n'est pas devenu une réalité, et les mots « liberté, égalité, fraternité » sont restés l'écho d'un rêve. La société bourgeoise, qui succéda à l'Ancien Régime, a certes été capable de faire apparaître l'image magique de la nation moderne, mais il lui fut refusé de créer une véritable communauté prenant racine dans les besoins de tous et s'appuyant sur les principes de justice sociale. Son nouvel ordre économique, qui a élevé « la lutte de tous contre tous » au rang de principe, ne pouvait qu'engendrer cet égoïsme impitoyable qui marche sur les cadavres, et caractérise si bien le monde capitaliste. Cette société ne fut pas en mesure de créer des liens sociaux entre les hommes et entre les peuples. Elle ne réussit qu'à accentuer les antagonismes et à les rendre irréductibles, ce qui logiquement devait conduire à la guerre mondiale [la première], et à l'énorme chaos de notre époque.

C'est pourquoi elle fut incapable d'ouvrir de nouvelles perspectives pour l'architecture. Dans ce domaine aussi elle ne favorisa que le jeu des antagonismes et conduisit à cette singulière absence de style à laquelle on a donné le terme si approprié de « chaos stylistique ». Que l'on pense à la configuration et à l'aspect de nos cités industrielles modernes, à la laideur désespérante et au manque de confort de nos « casernes » à but locatif, aux façades tarabiscotées qui étalent la prétention des nouveaux riches et font grimacer nos rues, où l'on a l'impression que toutes les fautes de goût se sont donné rendez-vous. Ce n'est pas pour rien que notre époque a inventé le mot « kitsch ». Une société qui a perdu le sentiment naturel du lien essentiel qui existe entre un homme et son prochain, et qui laisse l'individu se noyer dans le chaos de la masse, ne pouvait parvenir à aucun autre résultat. Cependant, là où aujourd'hui dans les bâtiments publics et les cités d'habitations modernes perce un nouveau style, il naît toujours d'une aspiration profonde à une communauté nouvelle qui libérerait les hommes de l'esclavage et du vide de leur existence actuelle et redonnerait à leur vie un but et un contenu.

Mais cette époque aussi, avec son industrialisme poussé à l'extrême, ses usines, ses entrepôts et ses casernes, sa société incurablement éclatée et le style architectural chaotique qui en résulte, ne fait que prouver combien importe peu au fond la conscience nationale. C'est l'époque et ce sont les conditions matérielles, psychiques et intellectuelles de cette époque qui partout ici s'expriment et pour finir déterminent les productions de l'art.

XXVI. Art et nationalisme

Art pictural et personnalité. Léonard de Vinci et Michel-Ange. Conception philosophique et élan créateur. Les traits communs d'une époque et leur influence sur l'art. Albrecht Dürer et la Réforme. Le caractère allemand dans l'art de Dürer. Les influences étrangères. Rembrandt et la citoyenneté nationale. L'artiste victime de la déraison nationale. Goya et l'esprit de la Révolution. L'idéal artistique des privilégiés. Rococo et Révolution. David et la posture romaine durant la Révolution. Le gouvernement des bourgeois. Daumier contre le « régime des ventrus ». Justice et militarisme dans le miroir de l'art de Daumier. L'éveil du monde du travail. Le problème du travail dans l'art moderne. Millet et Meunier. L'artiste en lutte contre l'ordre social. Tendance artistique et particularisme national. L'universellement humain dans l'art. Le pouvoir de l'imagination.

Nous avons traité assez longuement l'histoire de l'architecture parce que c'est dans ce domaine que les transitions dans les styles et l'influence de l'environnement sont le plus nettement perceptibles. Cependant, il serait faux de supposer que dans les autres arts la « singularité nationale » de l'artiste a une importance déterminante sur le caractère de son œuvre. La personnalité occupe toujours la première place dans une œuvre d'art ; c'est ce qui lui donne son cachet particulier. Deux artistes qui sont nés au même endroit, qui appartiennent à la même époque, et sont exposés de la même manière aux influences de leur environnement social, réagissent différemment aux impressions qu'ils reçoivent et qui influencent plus ou moins fortement leur création.

Michel-Ange et Léonard de Vinci étaient tout deux florentins ; ils vécurent au même moment, au cours d'une époque dont l'esprit les habitait tous les deux. Pourtant, ils sont aussi différents l'un de l'autre que la nuit et le jour, et pas seulement en ce qui concerne leurs qualités purement humaines ; leurs œuvres également appartiennent à des mondes différents, et même l'imagination la plus audacieuse ne peut combler l'abîme qui les sépare.

Dans les profondeurs insondables de l'art de Léonard résonne tout bas quelque chose de séducteur comme la voix des sirènes. Le sourire énigmatique de ses portraits de femme émane d'un monde intérieur qui s'écarte de toute contingence temporelle et imprègne l'âme d'une attirante nostalgie. Les sens semblent jouer comme en un songe qui ne pourra jamais devenir réalité. Et le rêve habite aussi ses paysages étranges qui n'ont plus rien de terrestre. Que l'on pense au paysage dans les tableaux représentant *la Madone à la grotte*, le *Saint Jean Baptiste* ou bien encore *la Joconde*. Les lointains brumeux enchantent les yeux, éveillant des accords d'une beauté irréelle et profonds comme le rêve. Toutes les figures auxquelles Léonard a donné vie s'apparentent aux nymphes. Même ses madones, que n'effleure pas le moindre souffle de tradition chrétienne. Un voile de la plus délicate sensualité enveloppe toute chose dans un sortilège qui s'empare de l'âme ; et l'on croit percevoir l'écho de l'harmonie des sphères. Ce courant étrange traverse toute l'œuvre de Léonard où il réapparaît toujours dans une inépuisable diversité. C'est ce trait particulier qui exerça une telle attirance sur ses contemporains et sur sa postérité, comme l'évocation d'un lointain pays féerique où jamais encore aucun humain n'avait pénétré. Partout et toujours cette vision à demi voilée qui émerge de sombres et énigmatiques profondeurs et semble venir d'un autre monde.

Combien est différente la nature de Michel-Ange, le puissant créateur de figures titanesques, qu'il a chargées de la malédiction de sa propre vie ! Lui-même est un géant, qui veut prendre d'assaut le ciel mais qui ressent toujours en lui la pesanteur de son esprit, un homme frappé par le destin, dans l'âme duquel grondent des forces surhumaines, qui ne trouve aucune satisfaction dans son œuvre, mais qui sous l'impulsion d'une violence intérieure doit créer sans répit car il ne peut faire autrement. Dans ses figures démoniaques, vivent le tourment de la solitude, et une sourde méditation hantée de toutes les terreurs de l'éternité. Nombre d'entre elles sont comme hallucinées. Que l'on pense au *Jérémie* de la chapelle Sixtine, aux sibylles et aux cariatides peintes du gigantesque plafond, ou encore aux puissantes sculptures de la chapelle des Médicis à Florence : ce *Jour*, cette *Nuit*, cette *Aurore*, ce *Crépuscule*, sur lesquels s'appesantit le fardeau des millénaires, et qui reflètent l'âme tourmentée de l'artiste. Devant la *Léda* accouplée au cygne, on ressent aussi cette même pesanteur de plomb,

mais pas la moindre passion sensuelle. D'autres personnages sont emportés par des vagues de colère passionnée ; par exemple le colossal *Moïse* : chacun de ses muscles est tendu dans son corps gigantesque, et son front est lourd de tous les orages. Même le Christ du *Jugement dernier* et la troupe de géants dénudés qui occupe l'espace derrière lui sont animés de cet esprit.

Nous sommes là en présence de deux manières différentes de concevoir le monde. Dans l'art de Léonard de Vinci survit *l'humanisme*, qui ne fut pas l'esprit d'une nation mais celui d'une époque, son apogée et en même temps son expression la plus universelle. Alors que dans l'œuvre de Michel-Ange l'humanisme a été complètement refoulé pour céder la place à la quête essentielle du surhumain, qui ose frapper aux portes de tous les cieux et de chaque enfer, poussée par la ferveur de l'enthousiasme et le désir fanatique d'une loi autre que la loi humaine. L'homme qui s'est dressé à la fois contre l'empereur et le pape, et qui dans les dialogues de Gianotti défendit le tyrannicide « parce que le tyran n'est pas un homme mais une bête sous une forme humaine », cet homme vit aussi dans son œuvre.

Ce qui tout d'abord se révèle dans l'œuvre d'un grand artiste sachant donner une forme visible aux interrogations de l'esprit, ce n'est pas le hasard de sa nationalité, mais ce qu'il y a de plus profond en lui et qui appartient à toutes les époques et nous enseigne la langue commune à tous les peuples. En comparaison, les impacts de l'environnement local, aussi importantes que soient les indications qu'ils peuvent nous fournir pour l'évaluation technique et historique de l'œuvre d'art, ne jouent qu'un rôle insignifiant. Cependant, même les traits spécifiquement locaux dans cette œuvre ne lui confèrent aucun caractère national, car à l'intérieur de chaque nation il existe une multitude d'influences locales, qui agissent paisiblement ensemble pour donner un mélange nuancé, mais qui ne se laissent pas regrouper dans le cadre étroit d'un concept fictif de nation.

Ce que par exemple Léonard voulait exprimer, dans son portrait de *Mona Lisa*, c'était la diversité des mouvements de l'âme humaine, le flux et le reflux secrets des émotions les plus intimes. À cet effet, il guettait les plus légères oscillations des sentiments. Et, justement, la femme qu'il venait pour ainsi dire de redécouvrir dans l'exercice de son art fut pour lui la meilleure des exhortations. Le visage énigmatique de Mona Lisa reflète tous les extrêmes des sentiments humains : rayonnement de la grâce, insondable abîme du démoniaque, ingénuité sereine, prudente duplicité, pureté froide et envoûtante sensualité. Et c'est l'âme de l'artiste qui irradie de ce tableau. Lui-même est un Faust qui erre sur tous les sentiers, qui souffre du poignant désir de la connaissance mais ne peut cependant accéder à l'ultime Thulé. C'est précisément cette profonde expérience du tragique inhérent à l'âme humaine qui donne à son œuvre une grandeur particulière. Chez Michel-Ange aussi, chaque œuvre se transforme pour devenir l'expression de sa propre expérience spirituelle : « Et toujours elle devint l'image de ma propre angoisse, portant la marque sombre de mon front. » Dans cette émotion profonde de l'homme et de l'artiste n'entre pas le moindre souffle d'une sensibilité nationale. Combien médiocre et futile est cette forfanterie nationaliste au regard de cette humanité qui lutte et aspire toujours au surhumain.

Dans l'art, tout comme dans l'histoire, les prétendus caractères nationaux passent tout à fait à l'arrière-plan des courants universels nés d'une époque mais qui ne sauraient avoir un seul peuple pour origine. Ainsi, nous ne pourrions guère nous représenter l'art d'Albrecht Dürer sans la Réforme et ses nombreuses ramifications. Ce n'est que si nous avons bien présent à l'esprit le *Sturm und Drang* [la tempête et l'élan] de cette époque effervescente, où dans le tournoiement de tant de choses se mélangeaient l'ancien et le nouveau, que nous saisissons les étranges assemblages qui apparaissent dans l'œuvre de Dürer. Nous citons Dürer parce qu'il a été si souvent et sans raison désigné comme « le plus allemand de tous les peintres allemands », ce qui ne veut pas dire grand-chose. Si l'on veut définir comme « allemande » la profonde identification du maître avec les tendres émotions sentimentales et spirituelles qui lui viennent de sa terre natale, on peut toujours le faire, mais l'essence même de l'art de Dürer ne s'en trouve pas explicitée pour autant, et Lafargue avait raison lorsqu'il disait ceci :

> « Le côté allemand de son œuvre, c'est la limitation de ses capacités. Dans toute œuvre d'art, la caractéristique nationale ou raciale est aussi la marque de sa faiblesse. Ce que nous désignons comme "allemand" n'est à vrai dire que la forme d'une culture moins ancienne. » [1]

Dans l'œuvre de Dürer vit cet étrange pays onirique, que l'environnement natal a révélé à son âme, peuplé des créatures de son imagination, qui font corps avec le paysage, respirent l'air de leur terre et sentent au-dessus

1. John Lafargue, *Great masters*, New York, 1906.

d'elles l'aube éclaircir leur ciel. Des œuvres telles que *Saint Jérôme dans son cabinet d'étude*, *la Fuite en Égypte*, le *Saint Antoine* ou *le Chevalier, la Mort et le Diable*, et bien d'autres encore, sont illuminées de cet étrange éclat de sa terre natale si consolant pour le regard. Mais chez ce même artiste, dont l'âme reflète toute la magie de sa patrie nordique, existe aussi l'attirante nostalgie du rythme silencieux des guérets ensoleillés qu'il lui avait été donné de parcourir. Cette influence, cet appel du Sud lointain se manifestent très clairement dans l'œuvre du maître. Et, lorsque Scheffer déclare que chez un peintre comme Dürer « l'art gothique est entré dans un assemblage des plus remarquables avec l'art grec », il ne fait qu'exprimer ce sentiment avec d'autres mots. Dürer a accueilli en lui tout l'élan créateur de la Renaissance et en a imprégné toutes les fibres de son être. L'influence des maîtres italiens tels que Verrochio, Léonard de Vinci, Mantegna, Bellini, Raphaël, Pollajuolo et de bien d'autres se manifeste très nettement dans nombre de ses créations. Ainsi, pour n'en donner ici qu'un exemple, la statue équestre de Colleoni, réalisée par Verrochio, avait fortement impressionné Dürer, et on peut décidément penser que, sans cette influence, des œuvres telles que le *Saint Georges* et *le Chevalier, la Mort et le Diable* n'auraient jamais vu le jour. Le paysage de la Renaissance italienne, et surtout l'amour du corps humain dans sa nudité, qui sont des caractéristiques typiques de la Renaissance, ont eu une influence indéniable sur l'art de Dürer.

Dürer accueillit tout ce qui venait de l'étranger et l'absorba par tous ses pores jusqu'à en faire une part de lui-même. Ainsi se trouvent mélangés dans son œuvre les contours incertains et la lumière voilée de sa terre nordique avec les impressions brillantes et enjouées du Sud qui clarifièrent et illuminèrent son imagination débordante et participèrent à sa création dans son ensemble. Même ce qu'il y a de profondément humain dans son art, et qui nous touche particulièrement dans sa figure du *Christ*, n'est pas une « révélation de son âme allemande » mais la révélation des aspirations spirituelles de son époque. En l'occurrence, chez Dürer, c'est l'humaniste qui nous parle, celui qui explore jusqu'au fond la sensibilité humaine. Cette humanité apparaît aussi dans l'autoportrait du *Maître*, à la pinacothèque de Munich : un homme silencieux, méditatif, aux yeux qui interrogent mais semblent surtout regarder vers l'intérieur. On sent que derrière ce front les grandes questions de l'époque luttent pour prendre forme, mais la profonde gravité qui émane de ce visage nous dit aussi que ce cerveau ne résoudra pas toutes les énigmes, et l'on pense involontairement à la femme ailée de la *Mélancholia* qui, perdue dans une sombre méditation, porte le regard vers un lointain mystérieux sur lequel plane une étrange clarté nordique venant d'une comète.

En réalité, s'il existait quelque chose comme un art national, un artiste comme Rembrandt et beaucoup d'autres seraient inconcevables. Car la sensibilité de ses contemporains n'avait pour l'œuvre du plus grand artiste jamais produit par la petite Hollande que moquerie et dédain. Ses concitoyens comprirent si peu la grandeur de Rembrandt qu'ils le laissèrent tranquillement tomber dans la misère et ne prêtèrent pas même attention à sa mort. Ce ne fut que longtemps après que Rembrandt revint pour prendre lentement sa place au rang des immortels, si bien qu'il passe aujourd'hui dans son pays pour le symbole de « l'esprit national ».

La bourgeoisie néerlandaise, qui avait mené un combat désespéré pour libérer le pays du joug du despotisme espagnol, en était sortie victorieuse. Un nouvel esprit s'empara de toutes les couches de la population et permit à ce petit pays d'atteindre une prospérité inespérée. Dans toutes les villes, on s'éveilla et on se remua. On observe partout un surcroît de vitalité. Dans les tableaux de Franz Hals, survit encore un écho de cette insolente hardiesse de tête brûlée, prête à tous les risques, enivrée de sa propre vigueur. Mais cet esprit impétueux retomba assez rapidement. Dans la bourgeoisie, grandit le besoin de conditions permettant une vie plus rangée ; et, avec le développement des affaires et du capital commercial, ces conditions se stabilisèrent de plus en plus. Ainsi se développa graduellement ce confortable esprit petit-bourgeois qui ne vivait que pour ses intérêts matériels et essayait de donner à sa vie des règles bien établies.

Pour Rembrandt, cet ordre national petit-bourgeois fut une malédiction ; aussi longtemps qu'il avait essayé de satisfaire vaille que vaille le goût de son public dépourvu d'imagination, il ne s'en était pas trop mal tiré. Jusqu'à ce que l'artiste se réveille en lui ! Sa popularité à bon marché prit fin, et l'irréductible antagonisme entre lui et la « nation » devint de plus en plus évident. Dans son œuvre, cet antagonisme trouve une expression parfaitement consciente et d'une corrosive acuité. L'artiste entra en rébellion contre son époque et traça de la façon la plus nette la limite entre son art et l'esprit national petit-bourgeois de son pays. Que l'on pense à ce *Samson*, du musée de l'empereur Frédéric à Berlin, qui menace son beau-père de son poing fermé, ou bien à ce

Moïse en colère, que l'on peut voir à Dresde, et qui dans un accès de rage fracasse les tables de la loi, et l'on sent que c'est Rembrandt lui-même qui brise les tables de l'ordre bourgeois contre lesquelles sa vie devait s'échouer.

Et même dans ses œuvres les plus tardives, où se révèlent les qualités de l'artiste dans leur pleine maturité, lorsqu'il avait depuis longtemps cessé d'épancher sa colère sur les boutiquiers pantouflards, il ne se rapprocha pas davantage de la sensibilité nationale de son pays ; au contraire, le fossé devint toujours plus large et plus profond entre son art et le manque de goût national. Jusqu'à ce que pour finir il installât sa demeure au centre du ghetto d'Amsterdam où des Juifs chassés d'Espagne et du Portugal dévolèrent à ses yeux attentifs un monde nouveau, qui offrait un si étrange contraste avec la grise uniformité de l'époque ; il y oublia même peu à peu l'environnement hollandais et se grisa de tous les rêves colorés de l'Orient. Ce qu'auparavant il avait pressenti et développé de diverses manières devint pour lui la plus profonde des expériences spirituelles. Ainsi, il devint le puissant magicien du pinceau et inonda de spiritualité toute chose corporelle et dénuda le paysage caché de l'âme. Et c'est ce qui fit de lui le représentant d'une nouvelle forme d'art que n'entravait aucun engagement national, et qui pour cela même devait devenir pour les hommes d'une époque ultérieure une révélation essentielle.

Dans cette œuvre existe aussi un aspect profondément social. Que l'on s'attarde un instant sur le Christ de *la Pièce aux cent florins*[2], ce sauveur de ceux que l'on méprise et que l'on rejette : il est entouré de mendiants en haillons, d'ivrognes, de malades et d'estropiés qui se pressent autour de lui, avides de salut. Car des mendiants, des ivrognes et des vagabonds furent les compagnons habituels de l'artiste dans les dernières années de sa vie, lorsqu'il cherchait l'oubli dans l'ivresse pour pouvoir supporter l'existence. Et que l'on n'oublie pas les derniers autoportraits du maître : un visage dévasté par les tord-boyaux nous fait face, marqué par la misère spirituelle, et peut-être est-ce là la plus terrible accusation contre la nation jamais inscrite sur une toile.

L'art véritable est libre de tout engagement national et agit sur nous d'autant plus fortement qu'il fait vibrer en nous les ressorts cachés de notre humanité, et révèle la grande unicité de l'âme humaine. Que l'on se plonge dans l'œuvre de Francisco Goya d'où irradie toute l'incandescence des vastes contrées du Sud. Cependant, au-delà des formes extérieures de cet environnement méridional, rêve l'âme de l'artiste, existent des idées et des questions qui roulent dans sa tête, et qui ne sont pas seulement les problèmes de son pays, mais aussi les problèmes de son époque. Car tout art d'importance vitale met en valeur la contribution spirituelle de son époque qui lutte instinctivement pour s'exprimer. Et c'est précisément ici qu'entre en jeu cette qualité purement humaine qui va au-delà de l'environnement étranger et nous conduit vers notre terre natale.

On n'a pas besoin d'être espagnol pour pouvoir apprécier l'art de Goya dans toute sa grandeur. Une époque nouvelle, qui s'élança en piétinant sous ses sandales d'airain un monde en déclin, gronde dans son œuvre et ressemble au crépuscule des dieux de tout ce qui existe. Ses portraits de la famille royale et de son environnement sont des représentations cruelles d'un besoin impitoyable de vérité qui ne fait aucune concession, et qui dépouille la royauté de droit divin des dernières paillettes de la majesté. Seul « l'humain, le trop humain » s'exprime ici. Les paroles de Nietzsche : « Souvent la boue est sur le trône, et souvent aussi le trône est dans la boue » s'appliquent dans les deux cas.

Et ce qui vaut pour ses peintures vaut aussi pour les gravures du maître. Ici le tempérament rebelle de Goya adopte des formes tout à fait démoniaques. Ses *Désastres de la guerre* sont ce qui a été exprimé de plus terrible contre la guerre. Dans ces effroyables dessins n'existent aucune lueur d'héroïsme, absolument pas le moindre enthousiasme patriotique, rien qui soit à la gloire d'un grand chef de bataille. Seule la bête humaine se montre dans toutes les phases de son activité meurtrière. C'est un révolutionnaire des plus résolus qui s'adresse ici à nous dans une langue comprise de tous les peuples, et qui arrache du corps en décomposition les derniers lambeaux du mensonge patriotique ; un grand homme porte là son jugement sur le meurtre organisé des peuples. L'esprit corrosif de Goya ne s'arrête devant aucun symbole du sacré ; avec une sombre dérision et un furieux mépris, il brise toutes les barrières des traditions désuètes et des notions de respectabilité. Il inscrit son *Mene Tekel* [avertissement fatidique] au-dessus des portes de la vieille société et s'oppose aux représentants de l'État et de l'Église aussi implacablement qu'au fatras des conventions dépassées et des préjugés traditionnels de ses contemporains. Lorsque les signaux de la Révolution s'enflamment aussi en Espagne, alors l'artiste se réjouit dans l'attente de l'époque nouvelle qui devait suivre. Mais ces espoirs effrénés furent bientôt réduits en poussière

2. Ainsi nommée parce qu'elle fut payée cent florins, cette gravure s'appelait à l'origine *le Christ guérissant les malades.*

et, lorsque Ferdinand VII reprit son trône au frère de Napoléon Ier, la plus sombre réaction releva impudemment la tête et se moqua des rêves d'une liberté qui aurait dû venir. L'Inquisition fut rétablie dans ses anciens droits, les espoirs en herbe périrent sous le souffle pestilentiel d'un despotisme sanglant, et un épais obscurantisme gagna tout le pays. Même le rêve de Goya avait pris fin. Absolument silencieux, plein de colère et de mépris envers l'humanité, il vécut retiré du monde entier dans sa maison de campagne près de Madrid, seul avec les créatures de son imagination infernale que sa main faisait apparaître sur les murs, effrayantes figures d'un monde muet de spectres, cerné par la démence de toutes les terreurs, auprès duquel *l'Enfer* de Dante semble inoffensif et paisible. Jusqu'à ce que même dans cet isolement l'artiste vieillissant ne se sentît plus à l'abri de la malignité du despotisme, que le peuple avait surnommé « le Tigre », et dût traîner son corps souffrant jusqu'en France où la mort vint fermer ses yeux fatigués.

Les adeptes enthousiastes de « l'art pour l'art » peuvent bien affirmer que l'art est intemporel. Il n'en reste pas moins que chaque époque nous montre avec d'innombrables exemples que les courants intellectuels et sociaux viennent inévitablement s'exprimer dans son art. Que l'on compare les tableaux des peintres rococo en France avec les œuvres de Jacques-Louis David, et l'on voit aussitôt que, durant la courte période de temps qui les sépare, s'est déroulé un chapitre de l'histoire mondiale d'une très grande importance.

L'adage de la Pompadour « Après nous le déluge ! » planait invisible au-dessus des portes d'entrée de la vieille société, qui ne représentait qu'un monde d'apparences trompeuses, aussi fragile que sa délicate porcelaine et ses meubles, aux pieds grêles et chantournés, qui paraissaient fabriqués bien plus pour le regard que pour un usage pratique. Sa langue est gracieuse et choisie, ses manières sont empreintes de courtoisie. Elle n'a plus de goût pour les gestes héroïques de Corneille, ni pour l'austère dignité de Racine. Seuls l'intime et le délicat ont encore de l'attrait pour ses participants. Ils se passionnent pour la pastorale et l'aventure galante, où l'on n'a plus rien à risquer ; et, si le corps débilité n'est plus en mesure d'assumer le tumulte des sens, des moyens artificiels sont appelés à soutenir l'impulsion érotique. Dans ce monde théâtral, toute chose paraît ornée, adoucie, raffinée ; tout le monde roucoule, sourit, minaudé, soupire amoureusement, embaume le musc et les fards, et ne pense pas un instant qu'à l'extérieur tout un peuple est abandonné dans la plus effroyable misère. Et, lorsqu'un grondement sourd trouble le bonheur délicat de ces éternels loisirs, on paraît un instant déconcerté et inquiet, pour bientôt revenir avec une gracieuse exubérance à de nouvelles folies. S'enfermer à l'abri des réalités extérieures, ne pas voir ce qu'il en est, c'était là le mot d'ordre de cette société, que Mozart dans son *Figaro* a su si délicieusement mettre en musique.

L'Embarquement pour Cythère de Watteau aurait pu servir d'enseigne pour cette époque. Une assemblée d'hommes et de femmes amoureux, peints dans un style rococo au centre d'un charmant paysage, en train d'attendre au bord d'une rivière tranquille la barque qui les emmènera au pays des rêves et de la félicité. Ici, la souffrance et les malheurs du monde sont oubliés. Aucune bourrasque ne pénètre dans ce paradis caché. La vie tout entière semble enveloppée de parfums et de délices : une image fidèle de cette société galante qui vivait comme dans un jardin d'amour dont elle avait muré tous les accès afin que nul indésirable ne vînt troubler leurs plaisirs. Ce qui avait inspiré Watteau fut représenté avec encore plus de raffinement et de perfection dans les tableaux de Lancret, Boucher, Fragonard et autres. Toute chose grande, solennelle, austère, et qui pourrait inspirer au spectateur des réflexions trop sérieuses, voire inquiétantes, a ici disparu. La vie y est vécue sous le signe de Vénus. L'érotisme est son seul contenu. Il ne s'agit pas de la naïve et presque chaste nudité du temps passé, qui donne à l'artiste l'opportunité de représenter tous les motifs du mouvement du corps humain, ni même de la vigoureuse sensualité qui émane si lourdement des tableaux de Rubens. Ici, il s'agit d'autre chose. Un léger frémissement parcours ces corps féminins qui ne sont pas pleinement épanouis, par exemple ceux des jeunes filles dans les tableaux de Boucher. Quelque chose comme un frisson voluptueux anime cette chair dénudée, grosse de plaisirs cachés et avides des joies secrètes de l'amour. C'est un monde enchanté, l'insouciante Arcadie où le ciel tendre n'est jamais assombri par le chagrin, et presque trop beau pour être vrai ; on a le sentiment d'assister à une divertissante représentation sur laquelle le rideau va bientôt tomber. Cependant, cette pastorale idyllique devait se terminer brutalement. Le prix était trop terrible qui devait payer les plaisirs d'une petite minorité d'oisifs privilégiés ; et trop monstrueuse la souffrance qui écrasait des millions de miséreux. La catastrophe ne fut pas soudaine. Depuis la mort de Louis XV, les révoltes de paysans provoquées par la famine étaient devenues un phénomène récurrent. Cependant, parce qu'en général les troubles ne concernaient

à chaque fois qu'un petit territoire, il était relativement facile pour le gouvernement de les réprimer ; mais ils se reproduisaient sans cesse, et avec toujours plus d'âpreté. Les signes existaient déjà, mais peu nombreux étaient ceux qui voulaient les comprendre, et encore moins ceux qui avaient le courage de les interpréter correctement. Pour finir, la tempête éclata et s'engouffra en hurlant dans la charpente vermoulue de l'ancienne société, de sorte que tout s'écroula ensemble. Un orage avait éclaté sur Cythère ; la foudre frappa les arbres centenaires et, dans l'ombre des allées discrètes des parcs où jusqu'alors on n'avait perçu que roucoulements et caresses, retentit la voix puissante du tonnerre annonçant le début d'un temps nouveau. Les murs solides, qui avaient si bien protégé les terres des bienheureux du reste du monde, tombèrent en ruine ; et les masses révoltées se vautrèrent en troupes compactes dans les tranquilles enclos d'un paradis perdu : les miséreux et ceux qui étaient asservis depuis d'innombrables années. Personne n'avait eu pitié d'eux, et maintenant eux aussi étaient sans merci ; et les poings menaçants, les dents serrées ils créèrent leurs propres lois.

Le doux rêve était fini, la dernière illusion éclata comme une scintillante bulle de savon. Le crépuscule des dieux était tombé et annonçait la fin des fêtes enivrantes et des pastorales galantes. Le monde n'embaumait plus les parfums et les fards, mais la sueur et le sang, la poudre et le plomb. D'un troupeau de sujets en guenilles, une *nation* était née qui partit en campagne contre le monde entier. Ce ne sont plus des hommes de style rococo qui maintenant s'avancent sur la scène mondiale et aux accents de *la Marseillaise* se lancent sur les champs de bataille pour sauvegarder les conquêtes de la Révolution. Une idée nouvelle était née, *l'idée de patrie* ; les masses insurgées elles-mêmes l'avaient tenue sur les fonts baptismaux ; elle leur paraissait être le lien intégrateur qui pouvait rassembler toutes les forces au service de la Révolution contre ses ennemis. Car être patriote en ces jours-là, c'était montrer sa fidélité à la Révolution. L'ancien sujet était devenu un citoyen qui lui aussi avait sa part de la responsabilité commune dans l'histoire de son pays. Toute frivolité insouciante avait disparu, il n'y avait plus de rêveurs.

Cette nouvelle situation entraîna l'art dans d'autres directions, et fut créatrice d'un nouveau style. Jacques-Louis David en est le meilleur représentant. Lui-même, un partisan enthousiaste et même fanatique de la démocratie au sens que lui donnait Rousseau, faisait partie des hommes qui avaient renversé la royauté et déclaré une guerre au couteau à l'ancienne société. En politique, c'était un véritable puritain qui se sentait attiré principalement par Robespierre ; comme ce dernier, il croyait pouvoir imposer la vertu par la terreur. Dans ses tout premiers tableaux : *le Serment des Horaces*, *Brutus*, *la Mort de Socrate*, se révèle déjà son caractère inflexible. Quelle distance il y a entre ces œuvres et les productions d'un Boucher ou d'un Fragonard ! Ce sont là deux mondes qui s'opposent, sans aucun point de contact. Muther met clairement ce contraste en évidence lorsque, s'agissant de David, il dit ceci :

> « Il montrait une nouvelle génération puritaine qui ne pouvait plus utiliser l'art frivole du rococo, l'homme, le héros qui meurt pour une idée, pour la patrie. Il donna à cet homme une musculature puissante comme celle d'un gladiateur plongeant dans l'arène. Et il mit aussi la couleur et le langage des lignes en harmonie avec l'héroïsme du jour. Ce qui durant la période rococo n'avait été que souplesse et capricieuse futilité devient chez David rigueur et discipline. À la place de l'irrégularité, des fioritures et des mièvreries apparaissent les lignes droites, les postures fières que l'on voit sur les terrains d'entraînement, le mouvement du soldat à la parade. » [3]

Il y a peu d'artistes chez qui l'homme et l'œuvre coïncident aussi parfaitement que chez David. Sa personnalité est toute d'une pièce et s'enracine pleinement dans les événements de son temps. Même ses relations avec Napoléon nous le montrent. L'idée qu'il se faisait de ce dernier, les tableaux qui représentent le général Bonaparte nous le révèlent, en particulier le portrait dans lequel le maréchal de camp, avec un visage étroit aux traits hardis, et un air de tranquille suffisance, regarde au loin, avec défi, sûr qu'il ne manquera pas de prendre la bonne route. Pour David, le jacobin et le tribun de 1793, qui avait attendu de la dictature la réalisation de la société idéale, la dictature militaire du premier consul, puis de l'empereur, avait dû apparaître comme une nécessité. Il ne se serait jamais rallié aux Bourbons auxquels il voua une haine farouche jusqu'à sa mort, car ils étaient pour lui la représentation concrète de l'Ancien Régime. Mais il était lié à Napoléon par une parenté de nature qui effaçait

3. Richard Muther, *Geschichte der Malerei*, Leipzig, 1909, volume III, p. 128.

les contrastes extérieurs. David ne pouvait agir autrement ; l'histoire s'était emparée de sa personnalité, et elle le guidait aussi dans son art. Nous connaissons l'anecdote de Mlle de Noailles qui avait engagé l'artiste à essayer son talent dans une représentation du Christ. Lorsque le tableau fut fini, le rédempteur de l'humanité était devenu un impitoyable Caton toujours prêt à lancer contre le monde son inéluctable *Ceterum censeo*. Lorsque la dame exprima son étonnement concernant cette manière de concevoir le Sauveur, l'artiste maussade lui répondit : « Je sais depuis longtemps qu'il n'y a plus aucune inspiration à puiser dans le christianisme ! » C'était certainement vrai pour David, car pardonner n'était pas dans sa nature. Léonidas, Caton, Brutus, les Spartes, les Romains et les hommes de la Convention représentaient son idéal. La romanité était devenue populaire. On se donnait des noms romains, on s'appelait même Romain et, parmi les hommes de la Convention, c'était à celui qui dans son comportement ressemblerait le mieux à un sénateur romain. La tournure de leur discours est romaine, leur maintien adopte la rigide et intractable dignité qui déambulait habituellement sous la toge. Beaucoup prenaient leur rôle au sérieux : par exemple Saint-Just, Robespierre et Couthon ; d'autres les imitaient parce que c'était la mode.

Il est symboliquement important que les créateurs de la nation moderne se soient attachés à revêtir leur idole, dès sa naissance, des attributs d'un peuple étranger et des formes d'expression d'une époque disparue depuis longtemps. La grandeur de la nation dont rêvaient les hommes de la Grande Révolution n'était en réalité que l'omnipotence du nouvel État qui commençait à vivre et à étirer ses tentacules d'airain pour faire entrer une époque nouvelle dans l'histoire de l'Europe. Car la Grande Révolution ne fut pas seulement une occurrence historique française, mais un événement d'importance européenne qui attira pareillement dans son sillage tous les membres de la même sphère culturelle. L'œuvre de David saluait l'aube de ces temps nouveaux dont il incarnait la grandeur historique sans pouvoir en vaincre les défauts et les faiblesses. En ce sens, il ne fut pas seulement le créateur d'un style et d'un concept esthétique nouveaux, qui exprimaient pleinement les formes sévères de l'époque révolutionnaire. Cependant, même considérée du seul point de vue sociologique, la signification de son œuvre est impérissable.

Bien des choses ont changé depuis. Des périodes de réaction et des révolutions se sont succédé dans une alternance disparate, et ont affecté le développement intellectuel et social des peuples européens. Bien des positions qui semblaient acquises pour toujours furent à nouveau perdues dans les luttes incessantes de ces temps-là. Mais ce qu'aucune réaction ne put faire reculer ce fut le fait que la Révolution avait pour la première fois mis durablement en mouvement les masses populaires, et leur avait donné la conviction qu'elles n'obtiendraient leur droit que par les luttes. Au départ, ce furent les idéaux du radicalisme politique qui mirent ces masses en effervescence, puis vinrent les grandes idées du socialisme qui imprégnèrent fortement la pensée et la sensibilité des hommes et donnèrent au concept de révolution une signification plus profonde et universelle. Une couche nouvelle de la société prit conscience de sa propre existence : la classe des travailleurs, qui dans un geste de défi leva le poing et prit part désormais aux affaires publiques. Et personne ne devait jamais plus les évincer après qu'ils eurent peu à peu compris que c'était leur travail qui faisait vivre la société. Ce mouvement est un des phénomènes caractéristiques de l'histoire moderne qui trouva aussi son expression dans l'art et la littérature. La grande Réaction, qui après la reddition de Napoléon s'étendit à toute l'Europe, put durant une courte période museler ce mouvement, mais elle ne fut pas en mesure d'effacer dans la mémoire des peuples le souvenir du temps héroïque de la Révolution. L'ouragan révolutionnaire avait bouleversé la société bien trop profondément. La Révolution française avait tissé un nouveau lien entre les peuples européens qu'aucun gouvernement ne put briser. Tous les événements révolutionnaires qui eurent lieu en Europe jusqu'au milieu de la seconde partie du siècle dernier [c'est-à-dire le XIXe siècle] furent inspirés par ses idées et ont mis les masses en mouvement. Dans le tableau de Delacroix, *la Liberté sur les barricades*, ces ambitions sont extériorisées avec force, on y sent la passion qui gronde et s'exalte. La masse entre en action, combat et meurt, tombe en extase, saisie par l'ivresse de ce moment où s'expriment les aspirations secrètes du siècle ; et ce courant se maintiendra dans l'art de notre époque.

Jusqu'en 1848 le « quatrième état » entre dans les batailles aux côtés de la bourgeoisie dans la lutte contre les derniers bastions de l'Ancien Régime. Mais la sanglante tragédie de juin mit fin à toutes les illusions sur l'harmonie des classes, et montra dans une cruelle lumière le fossé béant qui s'était creusé entre les nouveaux parvenus et la classe des travailleurs qui commençait à prendre conscience de sa propre existence. Même pour

les plus aveugles, il devenait clair que les chemins suivis par les nouveaux détenteurs du pouvoir ne pouvaient pas être ceux du peuple des travailleurs. Au cours des années qui suivirent la Grande Révolution, un nouveau personnage social avait pris forme peu à peu : le « bourgeois », ce répugnant avorton de la bourgeoisie qui jadis avait participé à la prise de la Bastille et déclenché la Révolution. Mais leurs fils et petits-fils n'avaient plus rien en eux de cet esprit turbulent. Rien ne leur paraissait plus haïssable que la révolte et les ferments de l'insurrection. Le bourgeois aime l'ordre qui lui permet de poursuivre ses affaires en toute sérénité. Son cœur bat dans son portefeuille, et à ce dernier il sacrifie sans remords tout sentiment social plus profond. Avec la révoltante avidité du parvenu, il essaie de se rendre maître de tout ce qui l'entoure et de l'abaisser à son niveau ; intellectuellement limité, plébéien et lourdaud dans ses manières, tout en rondeur et content de lui, c'est un véritable Philistin ; mais il est prêt à toutes les vilenies s'il croit ses biens menacés. Louis-Philippe fut le digne représentant de cette classe sociale, dont il était aussi une illustration physique : un visage gras de banquier, au double menton épais, au regard cauteleux où la ruse sournoise et le sens des affaires sont toujours aux aguets. Après les brûlantes journées de juillet 1830, 219 députés bourgeois avaient, à force de palabres, persuadé les Français d'installer sur le trône ce rejeton de la maison d'Orléans. Ils l'appelèrent le « roi bourgeois », et aucune tête couronnée n'avait jamais porté son titre avec plus de légitimité que ne le fit Louis-Philippe. Le règne de cet homme est l'un des plus éhontés que la France ait eu à supporter. L'ignoble mot d'ordre de Guizot « Enrichissez-vous ! » était inscrit au cœur de ce système déplorable, qui pendant les dix-huit années de son existence a suscité dans le peuple la plus terrible amertume.

Honoré Daumier devint un terrible et implacable opposant de ce misérable régime. Daumier fut véritablement grand, car il sut donner à ses dessins une signification éternelle, alors qu'ils étaient faits pour répondre aux circonstances du moment. Il fut inépuisable dans ses attaques contre le système au pouvoir et ceux qui y participaient au plus haut niveau : il épiait chacune de leurs faiblesses et les fustigeait de ses railleries dévastatrices. Les flèches acérées de son humour diabolique visaient surtout le roi. Il l'a représenté dans toutes sortes de situations : il en a fait un arlequin, un danseur de corde, un boursicoteur véreux et même un délinquant. Louis-Philippe n'avait rien de majestueux en soi, on ne pouvait pas lui enlever ce qu'il ne possédait pas ; mais Daumier l'a peint dans toute sa pitoyable humanité. Comme le symbole typique de la société bourgeoise, avec son chapeau haut de forme en guise de couronne bourgeoise et son gros parapluie sous le bras. Gargantua, le « roi des ventrus » en chair et en os, pour qui l'esprit n'est que simple ballast, le prototype des Philistins gloutons, toujours gros de quelque mesquine vulgarité.

Même la prison ne rendit pas Daumier plus docile et, lorsque « le gouvernement des ventres » promulgua les lois de septembre 1835, selon lesquelles toutes les caricatures politiques furent interdites et la liberté de la presse pratiquement suspendue, l'artiste se retourna vers le bourgeois lui-même et le prit pour cible de ses railleries infernales. Il le met pratiquement à nu sous les yeux du spectateur et exhibe tous les replis cachés de son âme lugubre de Philistin. Nous le voyons dans la rue, au théâtre, dans sa promenade au bois, à l'auberge, au côté de sa chère épouse, dans son bain, dans sa chambre à coucher, et nous sommes amenés à connaître tous les aspects de sa vie insipide. En l'occurrence, le crayon implacable de Daumier a fixé pour nous toute une galerie de personnages qui comptent parmi les plus remarquables que l'art de la caricature ait jamais produits. Ses croquis sont inégalés, en particulier ceux de *Robert Macaire*, le symbole du tire-laine et filou retors, qui est toujours en train d'essayer d'exploiter les lacunes intellectuelles de son cher prochain, et avec son ami Bertram, veille consciencieusement à finir de plumer ceux à qui il reste encore quelque chose. Un dramaturge parisien bien connu avait mis en scène ce personnage dans un mélodrame, et Daumier s'empara de cette excellente idée qui lui valut un succès exceptionnel. Sous sa main habile, toute cette période devint l'ère de Robert Macaire. Ce rusé fripon, fermement convaincu que la bêtise de ses gentils contemporains n'a pas de limite, s'engage avec une froide arrogance dans tous les domaines de l'activité humaine et joue son rôle d'acteur étranger à la troupe avec la mine experte du connaisseur qui sait exactement jusqu'où il peut aller trop loin. Les variations que Daumier a su tirer de ce personnage sont inépuisables.

Jamais un artiste ne fut plus intimement lié à son environnement social. Même s'il n'avait pas dit lui-même : « Je suis de mon temps ! », nous l'aurions su tout de suite. Il suffit d'un regard sur son œuvre pour reconnaître qu'il était bien véritablement de son temps. D'accord ! Mais entendons-nous bien : de son époque, mais pas de son peuple, ni de sa nation, car son art va bien au-delà des frontières de la France ; son œuvre appartient

au patrimoine culturel mondial. Daumier sentait battre le pouls de son époque, dont il savait percevoir la moindre agitation, et voyait surtout son profond avilissement. Il regardait avec l'œil exercé de l'artiste auquel rien n'échappe ; c'est pourquoi son regard était plus perspicace que celui de ses contemporains qui se tenaient avec lui du même côté de la barricade. Ainsi, il avait bien perçu le vide et la nullité de l'Assemblée législative, tandis que le parlementarisme en était encore en son printemps et à ses péchés de jeunesse. Que l'on observe ces personnages qui nous regardent en ricanant dans la lithographie *le Ventre législatif* : jamais les soi-disant « représentants du peuple » et les hommes du gouvernement n'ont été aussi impitoyablement démasqués. Ici, tout ce qu'il y a de plus caché vient à la surface. Une société de nullités intellectuelles, c'est ce que forment ces gentils contemporains, qui en matière d'étroitesse d'esprit, de vains discours, de contenement de soi, d'encroûtement du cerveau, d'intrigue mesquine et de brutale indifférence, représentent à peu près le pire de ce qui peut être dit sur le chapitre de la représentation du peuple. Et puis encore les savoureux portraits de ses *Représentants représentés* de la période 1848-1849, qui sont d'un comique irrésistible et d'un cruel réalisme, dans lesquels l'inintelligence et l'impotence du système parlementaire sont plus éloquemment exprimées qu'elles ne pourraient l'être par la plume la plus habile.

Daumier était un fervent adorateur de la liberté et le resta jusqu'à ce que la mort vînt lui fermer les yeux. C'est pourquoi il sentait que la liberté ne se laisse pas emprisonner dans le cadre étroit d'une Constitution, qu'elle ne peut pas respirer, qu'elle suffoque aussitôt qu'on la livre aux arguties des avocats et des faiseurs de lois. Quel langage expressif utilise la gravure *La Constitution plonge la liberté dans un sommeil hypnotique !* Et cet autre dessin où la Constitution prend les mesures d'une nouvelle robe pour la Liberté, qui l'exhorte avec inquiétude : « N'en enlevez pas trop, s'il vous plaît ! » Ah ! le moment n'est pas encore venu où, comme Georg Büchner l'entendait dans *la Mort de Danton*, la forme de l'État ressemblerait à un vêtement transparent qui épouserait étroitement le corps du peuple afin que chaque dilatation de ses artères, chaque tension de ses muscles, chaque tressaillement de ses désirs puissent s'y imprimer. Même la meilleure des Constitutions devient inévitablement une camisole de force pour la liberté. Et qui plus est, tous les dignes tailleurs de Constitution dans chaque pays ont progressivement enlevé tellement d'étoffe dans le vêtement de la Liberté que ce qu'il en reste pourrait à peine lui fournir une chemise de nuit décente.

Et puis cette magnifique gravure, *La Constitution sur la table d'opération* : une femme inconsciente est allongée sur une table ; les médecins dans leur blouse se tiennent autour d'elle et écoutent les explications des professeurs, ces inquiétants godelureaux, ces chirurgiens de la politique, d'une répugnante et révoltante laideur. On perçoit avec horreur ce que cela signifie de confier aux mains de pareils coquins la sauvegarde des libertés durement gagnées. L'esprit de Robert Macaire ne hante-t-il pas cette salle d'opération ? Comme elle paraît moderne cette gravure ! Tout à fait comme si elle était consacrée à Herr Brüning et à la Constitution de Weimar. Oui, tout est moderne chez Daumier, car, à l'égard du pouvoir miraculeux de la Constitution, la foi du charbonnier est loin d'avoir disparu. Daumier aurait bien pu ressentir la même chose que Bakounine lorsque celui-ci disait :

> « Je ne crois ni aux Constitutions ni aux lois ; la meilleure des Constitutions ne me satisferait pas. Nous avons besoin de quelque chose d'autre : la révolte et la vie, et un monde nouveau, sans loi et par conséquent libre. » [4]

Et, de même qu'il avait pris pour cible de son furieux mépris le corps législatif, il haïssait l'organe exécutif avec toute la passion de son tempérament méditerranéen. Toute la justice bourgeoise n'était pour lui que la prostituée de cette société de ventrus qu'il abhorrait profondément. Et c'est sous cet éclairage qu'il nous montre ses administrateurs : incarnation vivante de la représentation hypocrite et de l'infâme bassesse, meurtriers de l'âme, qui ne pensent qu'avec des formules, et dont la sensibilité s'est émoussée dans la routine de la violence légale et du viol de l'intelligence.

Ces gravures agissent toujours avec la même force, car de ce point de vue rien n'a changé, et la justice est encore aujourd'hui la vengeance organisée des castes privilégiées qui mettent la loi à leur service.

L'art de Daumier dépeint « l'esprit » des choses, et les divers supporters des institutions existantes ne sont pour lui que le moyen qu'il se donne pour exprimer cet esprit. Ainsi, il attaque aussi la guerre, et son souteneur,

4. Marcel Herwegh, *Briefe von und an Georg Herwegh* : lettre de Bakounine à Herwegh, datée de 1848.

le militarisme. Ce n'est pas l'extérieur des choses, les causes immédiates conduisant à la guerre, qui soulève son indignation. Son regard pénètre plus loin, et nous montre ce lien horrible qui enchaîne encore les hommes d'aujourd'hui au passé et aux heures maléfiques, et fait revivre ce qui semblait mort. Daumier savait bien que le militarisme ne se résume pas à l'existence d'une armée permanente. Il avait clairement compris qu'en la matière il s'agissait d'un état d'esprit particulier qui, une fois artificiellement suscité, transforme les hommes en automates obéissant aveuglément aux ordres sans tenir compte des conséquences de leurs actes. Cette paralysie arbitraire de la conscience et de la réflexion personnelle, qui élimine chez l'homme tout contrôle moral et toute conscience des responsabilités personnelles, est la base du militarisme sous quelque drapeau ou uniforme que ce soit. En exprimant cela dans ses œuvres, Daumier allait bien au-delà des situations nationalement conditionnées : il traitait les guerres et le nationalisme en tant que résultat désastreux d'un système dont les conditions de vie fondamentales qu'il crée dans chaque pays déclenchent les mêmes effets. Ici, celui qui s'adresse à nous est un artiste chez qui l'homme a vaincu le citoyen, et qui estime plus précieuse l'humanité dans son ensemble que cette création artificielle que l'on nomme « nation », et le concept si fluctuant de « patrie », bien qu'il fût dévoué de tout son cœur à son pays natal. C'est cette perception universelle des choses qui élève son art bien au-dessus du niveau moyen des événements quotidiens et lui confère une grandeur impérissable.

Ce que Daumier avait entrepris en tant que dessinateur et peintre a persisté et s'est développé. Durant les sombres périodes, entre la fin des guerres napoléoniennes et la révolution de Juillet, les rapports de l'art avec les événements sociaux immédiats avaient presque disparu. Daumier les avait rétablis en se faisant le héraut d'un art où s'exprimaient la pensée et la sensibilité du peuple. Cette ambition de l'art fut fortement encouragée par le développement du mouvement moderne des travailleurs en Europe. Une ère nouvelle se dessinait à l'horizon. Le monde du travail, que l'on avait si longtemps méprisé, et ses représentants, que l'on avait eu l'habitude de considérer comme des ilotes inférieurs, gagnèrent une nouvelle estime. La masse des travailleurs commença à comprendre que son activité productrice était à la base de l'existence de la société. L'esprit du socialisme s'éveillait et établissait dans tous les pays les fondements intellectuels d'une nouvelle société pour le futur. Le peuple qui devait payer sa vie de la sueur de son travail, qui construisait des palais et creusait des puits dans les entrailles de la terre pour lui arracher ses trésors, le peuple qui chaque jour garnissait la table de la vie pour ses maîtres, tandis que lui-même usait ses jours dans la pauvreté et les soucis, parvint peu à peu à une nouvelle compréhension des choses et arracha les chaînes qu'on lui avait imposées.

La révolution de 1848 prouva combien cet esprit avait gagné du terrain ; même le sang du massacre de juin ne put l'étouffer. Par la suite, ivre d'espoir et plein de promesse, l'appel de l'Internationale retentit à travers les pays pour rassembler les déshérités de la société au sein d'une grande association mondiale des travailleurs. La sueur des pauvres ne devait plus engraisser les parasites ; la terre devait redevenir la patrie de l'homme et le fruit du travail nourrir tout le monde. Ils ne voulaient plus les miettes de la table des riches, mais la justice, et le pain et la liberté pour tous. Le monde du travail ne devait plus être, telle la pauvre Cendrillon, le domestique mal chaussé de la société, ou le pauvre Lazare qui exhibe sa souffrance devant la porte des riches pour attendre leurs cœurs. Une grande ferveur gagnait le monde des damnés. L'idéal d'un meilleur futur avait secoué leurs âmes engourdies et les avaient remplies d'enthousiasme. Maintenant, ils se tendaient la main par-dessus les frontières des États car ils sentaient combien partout la même misère minait leurs vies, et le même espoir brûlait dans leurs cœurs. Ainsi, ils créèrent la grande association des travailleurs militants du sein de laquelle devait naître une société nouvelle.

Cet esprit s'empara aussi de l'art. « Montrer ce qui est » devint le mot d'ordre du réalisme. L'artiste ne devait plus être obligé de représenter seulement le « beau », qui est emprunté à des mondes étrangers et n'est souvent qu'un mensonge édulcoré. Ainsi, le monde du travail fit son apparition sur la toile du peintre. Des hommes en vêtements usés, aux visages durs sur lesquels les soucis avaient gravé leurs marques. Et l'on découvrit avec étonnement que même dans ce monde-là demeurait une beauté secrète que l'on n'avait pas vue auparavant.

François Millet fut l'un des premiers à faire connaître le nouvel évangile du travail productif. Bien qu'apolitique par nature, il n'en avait pas moins reconnu la signification sociale du travail, au sens le plus profond. Il était lui-même paysan, et l'homme de la glèbe était particulièrement cher à son cœur ; car il aimait la terre, il aimait tout ce qui en portait les signes et exhalait la senteur des champs nouvellement labourés. Les paysans de Millet ne sont pas des personnages imaginaires. Dans ses œuvres, il n'y a pas de place pour le romantisme pastoral du

visionnaire exalté, dont les produits imaginaires doivent remplacer les réalités de la vie. Ce qu'il représente est la dure vérité, sans fard : l'homme de la terre a la parole, et d'une manière simple et éloquent il témoigne du contenu de son existence ; Millet peint ses mains noueuses et couvertes de cals, son dos voûté, son visage osseux et buriné. Il nous le montre étroitement lié à la terre qu'il laboure et féconde de sa sueur. Ce ne sont pas les paysans que nous rencontrons dans *les Contes du village d'Auerbach*, et qui souvent donnent l'impression qu'on vient de leur friser les cheveux et de leur passer leurs habits du dimanche pour qu'ils puissent entrer au salon ; non, les paysans de Millet sont authentiques ; et pourtant il règne dans toutes ses œuvres une atmosphère de calme solennité qui n'est pas artificiellement créée, mais émane du sujet lui-même ; c'est la respiration puissante de la terre qui s'accorde au rythme éternel du travail ; elle fait naître dans l'âme du spectateur cette étrange émotion qui fait qu'il se sent sur le point de comprendre l'harmonie de tout ce qui est en devenir. Des tableaux tels que *les Glaneuses*, *l'Homme à la houe*, *la Bergère* ou *l'Angélus* sont impressionnants par la sobre grandeur de leur expression.

La position de ce nouvel art ne fut pas facile. Quelles ne furent pas les attaques contre Courbet, l'ami de Proudhon, qui se disait lui-même « partisan de toutes les révolutions », lorsqu'il osa profaner le principe de la beauté en mettant sur ses toiles des prolétaires dans leurs vêtements de travail, et proclama l'avènement d'un nouvel art qui n'emprunterait plus rien aux modèles classiques d'un passé révolu, mais trouverait sa matière et son inspiration dans la vie moderne grondant de tous les côtés autour de lui. Des œuvres telles que *les Casseurs de pierres*, *l'Enterrement à Ornans*, *l'Homme à la pipe*, dont on admire tellement les qualités artistiques aujourd'hui, furent tournées en dérision par les académiciens et jugées comme des exemples de la plus horrible aberration du goût. Et pourtant le réalisme de Courbet n'était rien d'autre qu'une tentative de voir le monde et les hommes sous un autre jour, et il aborda ainsi des sujets que personne avant lui n'avait jamais choisis. C'est ce que nous montre aussi ses superbes paysages avec leur gravidité palpable et leur surabondance qui sont comme un hymne au principe de fertilité.

La profonde beauté du monde du travail, Constantin Meunier lui aussi l'a reconnue ; c'était un admirateur enthousiaste des formes de la beauté antique ; pourtant, au milieu des cheminées d'usine et des hauts-fourneaux du Borinage, il sentit la pulsation rapide du royaume de l'acier qui respire avec ses poumons de métal et se meut au rythme des machines. Car il s'aperçut que lui aussi faisait partie de son temps, et que son art se devait d'y prendre racines. Sa nostalgie des formes et styles antiques se combina avec les fortes impressions qu'il avait ressenties au cœur de la Belgique industrielle. C'est ainsi qu'il créa ces puissantes figures de travailleurs, habités du désir d'un monde nouveau, et qui malgré les tourments de leurs dures existences regardent vers le futur, assurés qu'ils sont de leur victoire. Quelle force il y a dans ces hommes qui lancent leurs pics dans les entrailles de la terre, ou qui maîtrisent le flux de l'acier en fusion, entourés de brûlantes et magiques lueurs, ou qui parcourent à grands pas des champs obscurs en semant les graines fertiles, ou traînent de lourds fardeaux sur leurs épaules solides. Ce sont les énergiques pionniers des temps nouveaux annonciateurs d'un devenir qu'aucune force sur terre ne peut endiguer. Il y a une grandeur antique dans ces hommes qui s'avancent d'un pas ferme vers l'aube rougeoyante des temps nouveaux, et l'effet est tout aussi puissant du royaume cyclopéen où ils évoluent et forgent leurs désirs.

Ce nouvel art trouva des adeptes et des interprètes dans tous les pays ; dans leurs œuvres la détresse de ce temps se fit vivante et lutta pour se faire entendre. Elle reflète la discorde inhérente à notre ordre social, la duplicité de sa morale, son égoïsme sans pitié, son manque d'humanité véritable, la totale corruption des mœurs d'une époque qui a fait de Mammon le maître du monde. Et quelque chose d'autre encore naquit dans cet art : l'hymne retentissant des travailleurs du monde entier, l'incandescence fiévreuse des mouvements révolutionnaires, leur espoir inquiet de connaître un jour une communauté nouvelle, la véritable liberté et la justice. Nous avons sous nos yeux toute une longue liste d'artistes de tous les pays sous le joug des gouvernants : ils sont unis par les liens invisibles d'une expérience profonde, et chacun à sa manière œuvre avec les autres à la transformation de la société. Charles de Grouxaud et Th. A. Steinlen, Léon Frédéric et Antoine Wiertz, Segantini et Luce, Charles Hermanns et E. Laermans, Vincent Van Gogh, G. F. Watts et Käthe Kollwitz, Franz Masereel, Heinrich Zille, George Grosz, et bien d'autres, tous ont leurs racines dans les grands phénomènes sociaux de leur temps, et leur art n'a pratiquement aucun rapport avec le hasard de leur origine nationale.

Cette constatation ne s'applique pas seulement à ces artistes dont l'œuvre exprime un engagement social plus ou moins clair, mais aux artistes en général. Chaque artiste n'est finalement qu'un membre d'une vaste entité culturelle, qui, en plus de ses dons personnels, détermine son œuvre où la nationalité ne joue qu'un rôle tout à fait subalterne. Dans l'art aussi nous observons les mêmes phénomènes universels qui se manifestent dans chacun des domaines de l'activité humaine ; ici aussi l'enrichissement réciproque à l'intérieur de la même sphère culturelle, dont la nation n'est qu'un élément, joue un rôle décisif. Nous pensons aux paroles d'Anselm Feuerbach qui n'était sûrement pas un homme de tendances révolutionnaires :

> « On s'est plu à me présenter comme un artiste essentiellement allemand. Je proteste solennellement contre cette désignation, car ce que je suis je le dois en partie à moi-même, en partie aux Français de 1848, et aux vieux Italiens. »

Au demeurant, il est significatif que cet artiste, jugé « tellement allemand », ait été de son vivant, et précisément en Allemagne, réprouvé au point de se voir dénier tout talent de peintre. La nation en tant que telle non seulement ne produit pas d'artistes, mais elle manque aussi des prédispositions qui lui permettraient d'estimer correctement la valeur d'une œuvre d'art en général. La « voix du sang » n'a jamais jusqu'ici été en mesure de découvrir dans une œuvre le trait artistique associé à la race ; s'il en était autrement le nombre ne serait pas aussi grand des artistes qui furent si terriblement méconnus, bafoués et diffamés par leurs contemporains, et dans leur propre pays.

Pensons seulement à la forte influence que les divers courants artistiques ont exercée sur la création individuelle de chaque artiste sans que sa nationalité ait pu les en détourner. Les différentes tendances artistiques ne prennent pas racine dans la nation, mais dans l'époque et dans les conditions sociales de cette époque. Classicisme et romantisme, expressionnisme et impressionnisme, cubisme et futurisme sont des phénomènes d'époque sur lesquels la nation n'a aucune influence. Chez des artistes qui certes ne sont pas de la même nation mais appartiennent au même courant artistique, la parenté se reconnaît au premier regard. Alors que, chez deux artistes originaires de la même nation, mais dont l'un est adepte du classicisme et l'autre marche sur les pas du cubisme ou du futurisme, il n'existe aucun point commun en ce qui concerne leur art. Cela vaut pour n'importe quel art, et aussi pour la littérature. Entre Zola et les tenants du naturalisme dans d'autres pays, il existe une parenté incontestable ; mais entre Zola et Villiers de l'Isle Adam ou Nerval, bien que tous trois soient français, il y a un abîme ; il en est de même entre les deux auteurs belges Huysmans et Maeterlinck, ou encore entre Poe et Mark Twain, tous les deux américains. Tout discours au sujet d'une « essence nationale », qui prétendument se trouverait à la base de chaque œuvre d'art, est dépourvu de tout fondement sérieux, et n'est que fantasme.

Non, l'art n'est pas national, pas plus que ne l'est la science ou n'importe quel autre domaine de notre vie mentale ou matérielle. Il est indiscutable que le climat et autres éléments de l'environnement extérieur ont une certaine influence sur l'état d'âme des hommes, et par conséquent sur les artistes. Mais cela se produit souvent à l'intérieur d'un même pays et d'une même nation. Et que l'on ne puisse pas en déduire une loi de la nationalité, nous pouvons le voir aisément dans le fait que toutes les peuplades nordiques qui ont migré vers le Sud, tels les Normands en Sicile ou les Goths en Espagne, aient dans leur nouvelle patrie non seulement oublié leur ancienne langue, mais se soient aussi adaptés dans leur vie affective à leur nouvel environnement. Le modèle national, même s'il était une réalité, condamnerait l'art à une ennuyeuse imitation, et lui ôterait dès le départ l'essentiel de ce qui fait justement qu'il est un art : l'inspiration. Car ce que l'on définit habituellement comme national n'est en règle générale que l'attachement au passé, le pouvoir absolu de la tradition. Ce qui est traditionnel peut aussi être beau et inciter l'artiste à la création, mais il ne doit pas devenir l'orientation d'une vie et écraser tout ce qui est nouveau sous le poids d'un passé révolu. Lorsqu'on essaie de faire revivre le passé, comme cela se produit sous une forme tellement grotesque en Allemagne, la vie devient insipide et creuse, une caricature de ce qui a été. Car il n'y a pas de passerelle qui puisse nous ramener dans le passé. À l'instar de l'homme adulte, qui malgré toute sa nostalgie ne peut plus revenir aux années de son enfance, et doit parcourir jusqu'au bout le chemin de sa vie, un peuple ne peut lui non plus faire revivre son histoire. Ce ne fut aucun autre que Hanns Heinz Ewers, qui maintenant jouit des faveurs d'Adolf Hitler, qui exprima ainsi cette vérité :

> « Tout un monde sépare en Allemagne l'homme de culture des gens de son pays qu'il voit quotidiennement dans la rue : cependant un rien, à peine un ruisselet le sépare d'un homme cultivé américain.

> Heine a ressenti cela, et l'a jeté à la figure des habitants de Francfort. Edgar Alan Poe l'a exprimé encore beaucoup plus clairement. Mais la plupart des artistes, des hommes instruits et cultivés de tous les peuples comprennent si peu cela que jusqu'à nos jours le très bel "Odi profanum" d'Horace a été faussement interprété ! L'artiste qui veut créer pour "son peuple" aspire à l'impossible, et néglige ainsi souvent de faire quelque chose d'accessible et cependant de plus haute valeur : créer pour le monde entier : au-dessus des Allemands, au-dessus des Britanniques et des Français se situe une nation plus élevée : la nation de la culture ; créer pour elle est seul digne d'un artiste. » [5]

L'art et la culture se situent au-dessus de la nation, au-dessus de l'État. Tout comme un artiste véritable ne crée jamais pour un seul peuple, l'art ne se laisse jamais placer dans le lit de Procuste de la nation. En tant que subtil interprète de la vie en société, il contribuera plutôt à la préparation d'une culture sociale de plus haut niveau, qui rejettera l'État et la nation pour ouvrir à l'humanité les portes d'une communauté nouvelle, le but de ses désirs.

5. Hanns Heinz Ewers, *Edgar Alan Poe*, Berlin et Leipzig, 1905, p. 39.

XXVII. Les problèmes sociaux de notre temps

L'État national et le déclin de l'ancienne communauté. L'ère de la révolution, conséquence de l'équilibre social perdu. L'enchaînement des faits historiques en tant que phénomènes culturels. L'affaiblissement de la conscience sociale et de l'indépendance personnelle. Fatalisme et déterminisme dans notre approche des événements sociaux. État omniprésent et monopole économique : deux fléaux de l'humanité. L'homme et la machine. Le chaos économique international. La technocratie. La question sociale : un problème de consommation et non de production. Le capitalisme d'État comme solution ? Internationalisation des territoires possédant des matières premières. Économie mondiale ne veut pas dire « exploitation » mondiale. Ce que nous coûte l'État. Les pertes matérielles occasionnées par la [Première] Guerre mondiale. La dictature comme étape de transition. Les conséquences de la dictature. Fascisme ou « communisme » ? La démocratie bourgeoise et les événements d'Espagne. Une communauté nouvelle pour triompher de l'État et de la nation.

À la suite du déclin de l'ancienne culture citadine et du fédéralisme en Europe, le but essentiel de l'existence sociale fut peu à peu oublié. Aujourd'hui, la société n'est plus le regroupement naturel où les relations entre un homme et son semblable peuvent se former. Avec l'apparition de l'État national, toute activité sociale devient progressivement un instrument au service d'organisations ayant pour ambitions particulières le pouvoir politique, et ne répond plus qu'aux intérêts des castes et des classes privilégiées de l'État. De ce fait, la société perd sa stabilité intrinsèque et entre dans une phase d'ébranlements périodiques causés par le désir conscient ou inconscient de restaurer la cohésion perdue. Louis Blanc faisait remonter les prémices de la Grande Révolution française au Moyen Âge et à la Réforme. En fait, avec la Réforme, c'est un nouveau chapitre de l'histoire de l'Europe qui commence et qui aujourd'hui encore n'est pas arrivé à son terme, et que l'on appelle à bon droit « l'ère de la révolution », une désignation qui paraît d'autant plus justifiée que tous les peuples de notre continent ont été également concernés et influencés par l'esprit de cette époque-là. Dans son essai très instructif, *la Révolution*, Gustav Landauer a essayé d'en délimiter les différentes étapes, et d'expliquer leur ordre de succession ; on y trouve le point de vue suivant :

> « La Réforme proprement dite, avec ses changements intellectuels et sociaux, ses sécularisations et la construction des États, la guerre des paysans, la Révolution anglaise, la guerre de Trente Ans, la guerre d'indépendance américaine, cette réforme fut moins importante à cause de ses événements concrets qu'à cause de ses processus mentaux et de ses idées grâce auxquels elle exerça la plus forte des influences sur ce qui suit maintenant : la Grande Révolution française. »

Comme Proudhon, et après lui Bakounine, Pi y Margall et Kropotkine, Landauer lui aussi ne vit, dans toutes les insurrections et révolutions qui depuis 1789 soulèvent périodiquement les différents pays d'Europe, que des manifestations du même enclenchement révolutionnaire. Cette constatation renforça en lui la conviction que l'« ère de la révolution » n'était pas encore terminée, et que nous nous trouvions toujours au milieu d'un processus de transformation sociale aux dimensions gigantesques et dont, pour le moment, on ne pouvait prévoir la fin. Si l'on accepte ce point de vue, dont la logique est indéniable, on ne peut s'empêcher de considérer aussi les récents événements historiques, c'est-à-dire la [Première] Guerre mondiale, les mouvements sociaux actuels, les révolutions en Europe centrale et spécialement en Russie, comme des manifestations particulières du même grand processus qui depuis quatre cents ans ne cesse de bouleverser toute la vie sociale des peuples européens, et dont les effets à distance sont aujourd'hui déjà clairement discernables dans d'autres parties du monde.

Ce processus ne prendra fin que lorsqu'un réel équilibre sera trouvé entre les aspirations personnelles de l'individu et les conditions générales de la vie en société, une sorte de synthèse de liberté personnelle et de justice sociale grâce à l'action commune de tous, qui redonnera à la société un contenu et établira les bases d'une communauté nouvelle ; une communauté qui n'aura plus besoin de contraintes extérieures car elle aura

trouvé son propre équilibre dans la sauvegarde des intérêts de tous, et n'aura plus de place pour les luttes visant au pouvoir politique et économique. C'est alors seulement que « l'ère de la révolution » prendra fin, laissant le champ libre à une nouvelle culture sociale dans laquelle s'exprimera une nouvelle phase de l'évolution humaine.

Ce n'est qu'en abordant l'histoire dans cet esprit que nous saisissons correctement les traits généraux d'une époque donnée, qui se manifestent par des soubresauts qui se ressemblent dans tous les pays de la même sphère culturelle. Au cours de chaque grande période de l'histoire, on remarque en premier lieu une « manière de penser » particulière, qui provient des conditions sociales du moment et qui agit sur elles en retour pour les transformer. Comparées aux problèmes généraux qui occupent la pensée des hommes d'une époque donnée, les prétendues aspirations nationales, qui d'ailleurs leur ont été artificiellement inculquées, n'ont pratiquement aucune signification. Elles ne servent qu'à brouiller la perception qu'ils ont des véritables processus culturels, et à gêner ces derniers dans leur évolution naturelle sur une durée plus ou moins longue. Ce n'est que dans leurs corrélations essentielles que les événements historiques d'une époque nous deviendront compréhensibles, alors qu'une idéologie nationaliste artificiellement élaborée, dont les propagateurs tendent toujours à ne voir chaque pays et chaque peuple que sous le jour qui se révèle le plus favorable à leurs ambitions particulières, ne peut nous donner aucune explication valable sur ces corrélations. Finalement, toute l'histoire nationale d'un peuple n'est toujours que l'histoire d'un État considéré séparément, mais jamais l'histoire de sa culture qui, elle, porte toujours l'empreinte de son temps. Notre façon de juxtaposer, dans la vie des peuples européens, les histoires de chaque nation particulière peut bien être conditionnée par l'existence des organisations étatiques actuelles, elle n'en reste pas moins trompeuse. De telles divisions ne font que créer des frontières artificielles qui n'ont que très peu de choses en commun avec les aspirations sociales générales ; elles estompent souvent si fortement le tableau d'ensemble d'une époque que le spectateur n'en discerne plus les corrélations essentielles.

Rappelons-nous un instant la profonde et décisive influence qu'eurent certains phénomènes sociaux sur le caractère général d'époques entières. Ainsi, la propagation du christianisme a de toute évidence marqué de son empreinte la vie spirituelle de l'ensemble des peuples européens. De même, durant ces deux derniers siècles, le capitalisme a complètement transformé toutes les institutions sociales, et pas seulement du point de vue matériel ; il a aussi conféré à tous les efforts intellectuels de cette époque un caractère singulier sur lequel on ne peut se leurrer. Nous avons déjà parlé dans un précédent chapitre des puissantes influences de certaines conceptions de la vie et de l'univers sur la pensée des peuples de la sphère culturelle européo-américaine. La crise actuelle de l'ensemble du monde capitaliste n'est-elle pas la preuve irréfutable de ces corrélations profondes inhérentes à l'époque et qui se répercutent dans tous les pays de semblable manière ? Ne nous trompons pas. Cette crise n'est pas simplement économique, c'est la crise de la société d'aujourd'hui, la crise de notre pensée moderne qui rend urgente la réorganisation de l'ensemble de notre vie intellectuelle et affective, et pas seulement un rééquilibrage des secteurs économiques. Il s'agit du début du grand crépuscule des idoles dont on ne peut actuellement prévoir la fin. Du tourbillon chaotique des idées anciennes et nouvelles naîtra peu à peu une nouvelle approche des choses, et les perspectives intellectuelles des hommes s'en trouveront modifiées. Ils verront sous un éclairage nouveau les liens essentiels entre l'homme et la société. Car une grande révolution de l'esprit est une urgente nécessité pour changer les rapports de l'homme aux choses de la vie matérielle et les inciter à agir dans une nouvelle direction.

Avant tout, nous devons apprendre à regarder les choses en face, directement ; nous ne devons plus nous contenter de contempler les phénomènes de la vie sociale à travers les lunettes des hypothèses philosophiques. La théorie de l'évolution, qui en son temps a révolutionné fondamentalement et changé l'ensemble de la pensée de notre sphère culturelle, est devenue largement aujourd'hui une entrave à l'action. Nous nous préoccupons beaucoup trop longuement, et trop exclusivement, des causes et des transitions des phénomènes sociaux, à tel point que ces derniers nous sont devenus étrangers, et d'importance secondaire. Secondaire dans le sens où l'effet immédiat des choses nous extorque moins d'intérêt que les causes qui l'ont provoqué. Plusieurs décennies durant, nous avons prouvé que nous étions d'habiles analystes de la société capitaliste, mais ce faisant nous avons perdu la capacité de renouveler par une action consciente le contenu de la vie sociale et d'ouvrir à l'humanité de nouveaux champs d'action. Notre pensée a perdu le contenu éthique qui s'enracine dans l'esprit de la collectivité, et elle s'attache beaucoup trop à une compréhension purement technique des choses. Nous allons même si loin que nous regardons les considérations éthiques comme des faiblesses, et que nous sommes persuadés que de

telles considérations n'ont aucune influence sur l'activité sociale des hommes. Où tout cela nous conduit, cela devient terriblement clair aujourd'hui.

La théorie de l'évolution prend pour beaucoup la forme d'une théorie fataliste des événements sociaux, et les entraîne à penser que même les phénomènes les plus révoltants du moment doivent être considérés comme les résultats inévitables de l'évolution dans lesquels l'homme ne peut arbitrairement intervenir. Cette croyance en l'inévitabilité et au déterminisme de tous les événements qui se produisent ne peut qu'altérer son sens naturel *du juste et de l'injuste* et diminuer sa compréhension des valeurs éthiques. [1]

On joue même, en Allemagne, avec l'idée dangereuse que le fascisme, qui gagne du terrain partout, est une phase nécessaire dans l'évolution du capitalisme moderne, qui pour finir doit préparer la voie du socialisme. [2]

Avec de telles idées, non seulement on paralyse les réflexes de résistance contre l'arbitraire et la force brutale, mais on justifie indirectement ceux qui exercent de telles violences en les considérant comme les exécutants de nécessités historiques qui se situent au-delà du bien et du mal. En réalité, les actes brutaux des hommes au pouvoir, les crimes monstrueux commis en Allemagne et partout où le fascisme s'est installé, commis sans que l'on ait entendu la moindre protestation des soi-disant gouvernements démocratiques, n'ont rien à voir avec l'évolution sociale. Il s'agit uniquement de la folie du pouvoir d'une minorité qui a su exploiter une situation à son profit.

On a pris l'habitude d'enregistrer les déficiences de la société actuelle comme les résultats de l'ordre économique capitaliste, mais on a oublié qu'avec ces tentatives d'explication les faits eux-mêmes ne changeraient pas ; on l'a si bien oublié que même ces partis qui prétendaient travailler au changement complet des conditions sociales actuelles n'ont rien su faire d'autre que de s'intégrer dans le système, et à vrai dire si solidement qu'ils en sont devenus des rouages à part entière, et que par leurs méthodes ils l'ont renforcé. Cette défaillance des partis socialistes a anéanti bien des espoirs et désorienté les masses en ce qui concerne l'idée du socialisme,

Ni les objectifs du socialisme ni ceux du libéralisme n'ont jusqu'à maintenant été réalisés ; ou leur réalisation n'a jamais été sérieusement entreprise, ou bien elle a été engagée, encore et toujours sous l'influence de certaines forces, dans de fausses directions. Et cependant l'évolution de nos conditions sociales et politiques prouve aujourd'hui plus que jamais combien ces aspirations étaient justes à l'origine, et de quel abîme dangereux nous nous sommes approchés tandis que nous suivions la prétendue « voie du développement », au lieu de nous dresser contre le danger qui aujourd'hui se lève et nous menace de tous côtés.

Un fait doit être clair pour les hommes qui s'efforcent d'approfondir leur compréhension de la situation : l'État omniprésent actuel et le monopole économique moderne, en se développant, sont devenus les fléaux de l'humanité et nous conduisent à un rythme toujours plus rapide vers une situation qui ne peut déboucher que sur la plus brutale des barbaries. La folie de ce système, c'est que pour ses adhérents la machine soit devenue pour ainsi dire le symbole, et qu'ils s'efforcent de rendre chaque activité humaine conforme au mouvement sans

1. Voici un exemple parmi beaucoup d'autres qui explique comment les choses se produisent : lorsqu'en 1899 le gouvernement conservateur anglais fit la guerre aux deux républiques boers sud-africaines, pour finir par les annexer après de longs combats meurtriers, tout le monde savait qu'il ne s'agissait là que de s'assurer la pleine possession des mines d'or du Transvaal. Cependant Wilhelm Liebknecht, alors au côté d'August Bebel, le plus célèbre dirigeant du parti social-démocrate allemand, essaya de composer avec les événements en expliquant aux lecteurs de son journal *Vorwärts* (En avant) qu'il s'agissait là d'une nécessité politiquement incontournable, car si dans l'évolution de l'économie le capital avait tendance à se concentrer dans un nombre de mains toujours plus restreint, ce qui conduisait à l'absorption des petits capitalistes par les plus gros, il en était de même dans l'évolution de la politique : il était inévitable que les petits États fussent annexés par les plus grands. Avec de telles explications, qui dans le meilleur des cas ne reposent sur aucune hypothèse sérieuse, on altère le regard que portent les hommes sur la monstruosité des événements eux-mêmes, et on les rend insensibles à ce qu'exige l'humanité.

2. Peu de temps avant l'arrivée au pouvoir de Hitler, cette idée était tellement répandue parmi les adhérents du parti communiste allemand que même la rédaction du *Rote Fahne* (Le drapeau rouge) jugea utile de s'élever contre cette position dangereuse, bien que ce point de vue fût le résultat logique de la tactique menée depuis des années par les communistes allemands. Le fait que Hitler ait pu s'emparer du pouvoir sans résistance notable de la part des travailleurs socialistes et communistes est la meilleure illustration de cette pensée fataliste qui paralysait la volonté des masses et plongea l'Allemagne dans l'abîme. On avait longtemps joué avec l'idée de l'inévitabilité de la dictature, jusqu'à ce qu'elle fût là, mais elle était survenue d'un côté où on ne l'attendait pas. qu'elles jugent responsable des échecs des organisations socialistes, tout comme aujourd'hui on rend la philosophie sociale du libéralisme responsable des échecs des partis libéraux. En réalité, cela prouve seulement qu'un mouvement qui souhaite une transformation complète et un renouveau de la vie sociale pourra d'autant moins se rapprocher de cet objectif, et même sera obligé de s'en éloigner de plus en plus, qu'il essaiera de prendre pied dans les vieilles institutions étatiques afin de contrôler à son tour l'appareil politique, lequel, en raison de son mécanisme, ne peut travailler que dans une seule direction quels que soient ceux qui appuient sur les manettes.

âme d'un appareil mécanique. C'est ce qui se produit partout aujourd'hui : dans l'économie, dans la politique, l'éducation publique, la justice, et tous les autres domaines. Ainsi, l'esprit d'initiative a été enfermé dans la cage des concepts, et l'on a fait croire aux hommes que l'ensemble de la vie n'était rien d'autre que ce déroulement automatique et saccadé sur la chaîne mouvante des événements. Ce n'est que d'un tel état mental que pouvait naître cet égoïsme impitoyable qui marche sur des cadavres pour satisfaire sa cupidité, et cette soif de pouvoir effrénée qui joue avec le destin de millions d'hommes comme s'ils n'étaient que des chiffres inertes et non des êtres de chair et de sang. Et cette situation est aussi la cause de cette soumission servile qui amène ses propres victimes à accepter la dégradation de leur dignité humaine avec une morne indifférence et sans résistance notable.

La monstruosité du système capitaliste a pris, particulièrement après la [Première] Guerre mondiale, un caractère qui devrait ouvrir les yeux même de ceux qui ne veulent rien voir. Le monde capitaliste héberge aujourd'hui des millions de chômeurs qui, avec leurs familles, représentent la population d'un grand État. Et tandis que ces hommes végètent dans une misère sans fin, et souvent ne sont pas en mesure de satisfaire les besoins essentiels de l'existence, on détruit dans beaucoup de pays, à l'instigation des gouvernements, d'énormes quantités de biens de consommation qui ne trouvent pas de débouché car le pouvoir d'achat de la population la plus pauvre est trop réduit. [3]

Si notre époque pouvait encore faire la distinction entre la justice et l'injustice, ce vil mépris de toute humanité devrait secouer la conscience sociale des hommes et les obliger à agir contre de telles monstruosités. Pourtant, nous enregistrons simplement les faits, et la plupart d'entre nous ne perçoivent même pas la cruelle signification de la grande tragédie humaine qui se déroule tous les jours sous leurs yeux.

Lorsque les premiers symptômes de la crise économique se manifestèrent en Europe, on ne pensa pas du tout à prendre d'autres orientations, mais on se consacra à faire baisser les « coûts de production » en accomplissant une sévère « rationalisation de l'industrie » sans avoir la plus petite idée de ce que pourraient être les conséquences d'une aussi dangereuse expérience pour les classes laborieuses. En Allemagne, même les syndicats soutinrent ce funeste plan des gros industriels dans toute son ampleur en persuadant les travailleurs qu'on ne pouvait remédier à la crise d'aucune autre manière. Tout d'abord, les travailleurs voulurent le croire, jusqu'à ce qu'ils ressentissent dans leur propre chair qu'on les avait trompés et condamnés à une misère encore plus grande. On put voir alors combien peu d'importance la personne humaine avait pour les puissants capitalistes. On avait sacrifié sans remords l'homme à la technique, on l'avait rabaisse au rang anonyme d'une machine, transformé en « force de production » dépouillée de tout caractère humain, afin que le processus du travail se déroulât avec le moins de frictions possibles, et sans obstructions internes.

Et cependant il s'avère aujourd'hui de plus en plus nettement que cette voie ne peut nullement déboucher sur un avenir meilleur, que cette

Depuis lors, cette expérience s'est toujours confirmée. Malgré cela, on croit toujours pouvoir venir à bout de la crise sur le terrain de la production. En Amérique, à l'aide d'un grand volume de faits matériels s'appuyant sur de strictes observations scientifiques, l'« École technocratique » a fourni la preuve que nos possibilités de production sont en fait presque illimitées, et que même la grande capacité productive de l'économie actuelle n'est nullement proportionnée à nos moyens techniques, car une mise en application complète de toutes nos

3. En Amérique, on a détruit, sur l'ordre des autorités, quatre millions de balles de coton, en s'abstenant dans les plantations de faire la récolte d'un rang d'arbustes sur trois. Au Canada, on a brûlé d'énorme stocks de froment car il n'y avait pas preneur. En octobre 1932, au Brésil, on a détruit plus de 10,2 millions de sacs de café, et en Argentine on a brûlé de la viande boucanée. En Alaska, on a détruit 400 000 caisses de saumon, et dans l'État de New York, l'administration locale a dû s'élever contre la pollution des cours d'eau car les poissons mouraient à cause des grandes quantités de lait que l'on y jetait. En Australie, on a tué et enterré un million de moutons pour éviter une prétendue surproduction. D'énormes quantités de harengs ont été rejetées à la mer car il n'y avait pas d'acheteur. Même dans un pays aussi touché par la pauvreté que l'Allemagne, on laisse pourrir ou l'on transforme en engrais de gros stocks de concombres et autres légumes parce que l'on ne trouve pas de client. Et cela n'est qu'un court extrait d'une longue liste dont l'accusation muette ne peut pas être ignorée. prétendue rationalisation s'accompagne toujours d'un échec de toutes les prévisions. Le professeur Félix Krüger, directeur de l'Institut de psychologie de Leipzig, a expliqué il y a déjà douze ans que le taylorisme, cette méthode si prisée de prétendue rationalisation de l'industrie, émanait d'une psychologie de laboratoire dont les échecs économiques devenaient de plus en plus patents. Krüger pense que toutes les expériences menées jusqu'alors permettent d'établir que le mouvement naturel, soutenu par le rythme inhérent au travail, est moins fatigant qu'une tâche déterminée et imposée par force, car l'activité de l'homme a pour origine le psychisme que l'on ne peut soumettre à aucun schéma préétabli.

acquisitions technologiques entraînerait dans notre système une catastrophe immédiate. C'est pourquoi Howard Scott et ses 350 collaborateurs scientifiques pensent que le seul moyen d'éviter la catastrophe qui nous menace est de déléguer la direction de l'industrie aux techniciens et d'entreprendre une réduction radicale du temps de travail à 16 heures par semaine.

Une réduction considérable du temps de travail, comme moyen d'endiguer la crise économique actuelle, et de remettre dans une certaine mesure l'économie elle-même sur les rails, a déjà été préconisée. Cependant ce serait un leurre de penser que les gros problèmes de notre temps s'en trouveraient résolus. Le problème économique d'aujourd'hui concerne moins la production que la consommation. C'est ce constat que Robert Owen a déjà fait et allégué dans ses objections à Adam Smith. Et c'est aussi dans ce constat que réside toute la portée économique du socialisme. Que les hommes de science et les technologies de la production aient ouvert d'énormes possibilités n'est contesté par personne et ne nécessite aucune preuve particulière. Mais, dans notre système actuel, chaque gain technologique devient une arme du capitalisme contre le peuple et parvient au résultat inverse de celui qu'il était censé avoir. Jusqu'à maintenant chaque progrès technique n'a fait que rendre le travail des hommes plus pénible et oppressif ; et il mine de plus en plus leur sécurité économique. Aujourd'hui, le véritable problème de l'économie, ce n'est pas d'augmenter continuellement la production, grâce à de nouvelles inventions et de « meilleures méthodes de travail » pour augmenter la productivité, mais de veiller à ce que les gains en capacité technique et le produit du travail profitent à tous les membres de la société de la même façon.

Dans le système actuel, qui a fait du profit *individuel* le pivot de l'économie au détriment de la satisfaction des besoins de *tous*, cela est complètement exclu. Le passage de l'économie privée à l'économie monopolistique a rendu cette tâche encore plus difficile, car elle a placé dans les mains d'organismes économiques hégémoniques un pouvoir qui dépasse de beaucoup les limites du domaine de l'économie, et livré la société tout entière à la soif de pouvoir et à l'exploitation impitoyable qui caractérisent la puissance des trusts modernes. L'influence des rois de la haute finance et de la grande industrie n'est que trop connue et ne nécessite pas d'explications particulières. [4]

Même le *socialisme d'État*, dont on parle tellement aujourd'hui, n'offre pas d'issue à la détresse matérielle et morale de l'époque présente. Au contraire, il transformerait encore plus totalement le monde en pénitencier et étoufferait tout sentiment de liberté à la base, comme c'est le cas aujourd'hui en Russie. Même si malgré tout il existe des « socialistes » qui veulent voir dans le socialisme d'État un meilleur système économique que celui que nous avons aujourd'hui, cela prouve seulement qu'ils n'ont jamais rien compris à la nature du socialisme ou à celle de l'économie.

Après avoir expliqué au président l'état critique des finances de la France et de l'Angleterre, et indiqué que le commerce transatlantique s'en trouverait interrompu, il continue ainsi :

« Le résultat d'une telle interruption serait une panique aux États-Unis… C'est pourquoi le monde sera divisé en deux hémisphères, un, le nôtre aura l'or et les marchandises ; l'autre, la Grande-Bretagne et l'Europe, aura besoin de ces marchandises, mais il n'aura pas l'argent pour les payer. Et qui plus est, il n'aura pas ses propres denrées pour pouvoir faire des échanges. Le résultat financier et commercial sera presque aussi mauvais pour les États-Unis que pour l'Europe. Nous allons bientôt nous trouver dans cette situation si nous n'agissons pas rapidement pour l'éviter. La France et l'Angleterre doivent avoir un crédit ouvert aux États-Unis assez large pour éviter l'effondrement du commerce mondial et de toute la structure financière de l'Europe. Si les États-Unis déclaraient la guerre à l'Allemagne, l'aide la plus grande que nous pourrions fournir à l'Angleterre et à ses alliés serait ce genre de crédit. Si nous adoptions cette politique, ce serait un excellent plan pour notre gouvernement que d'investir largement dans un prêt à la France et à la Grande-Bretagne. Un autre plan serait de garantir ce prêt. Un grand avantage serait que tout l'argent soit gardé aux États-Unis. Nous pourrions maintenir notre commerce, et l'accroître, jusqu'à ce que la guerre se termine, et, après la guerre, l'Europe nous achèterait de la nourriture et d'énormes quantités de matériel pour rééquiper ses industries. Nous récolterions ainsi le profit d'un commerce ininterrompu et peut-être même accru pour plusieurs années, et nous, nous devrions avoir leurs garanties de paiement. D'autre part, si nous gardons presque tout l'or, et que l'Europe ne peut pas payer pour rétablir son

4. Avec quelle terrifiante désinvolture on est prêt aujourd'hui, de tous les côtés, à sacrifier aux intérêts de petites minorités la vie de millions d'hommes, c'est ce que montre le télégramme envoyé le 5 mars 1917 par l'ambassadeur des États-Unis à Londres, Mr. Walter Hines Page, au président Wilson, et qui fut suivi un mois plus tard par la déclaration de guerre à l'Allemagne.

économie, il pourrait y avoir une panique mondiale pour une durée indéterminée. Naturellement, nous ne pouvons pas ouvrir un tel crédit si nous n'entrons pas en guerre contre l'Allemagne. » Burton J. Hendrick, *The Life and Letters of Walter H. Page*, p. 270. D'un point de vue capitaliste, c'est-à-dire en considérant que l'homme existe pour l'économie, et non l'économie pour l'homme, le « capitalisme d'État » peut certes représenter « une forme supérieure » de l'économie. Mais, d'un point de vue socialiste, une telle conception est le plus cruel blasphème contre l'esprit du socialisme. Cependant, même d'un point de vue purement économique, la monstrueuse augmentation de la contrainte sur l'activité productrice, qui est à la base de tout capitalisme d'État, équivaut à un affaiblissement des capacités de production de l'homme. L'esclavage n'a jamais favorisé l'économie car il prive le travail de l'incitation psychique et de la conscience qu'il a d'être une activité créatrice. Lorsqu'à Rome l'esclavage battait son plein, le rendement du sol ne cessa de diminuer, ce qui se termina par un désastre général. On vécut la même expérience au temps de la féodalité. Plus les formes de la servitude devinrent insupportables dans les pays européens, plus les résultats du travail s'amoindrèrent et plus les pays se dépeuplèrent. Il s'agit de libérer le travail des entraves de la dépendance, et non de resserrer ces entraves.

Une transformation fondamentale de l'actuel système économique, qui se donnerait pour but une véritable solution du problème, ne peut s'obtenir que par l'élimination de tous les monopoles et de tous les privilèges dont profitent aujourd'hui de petites minorités, et qui permettent à ces « élus » d'imposer aux grandes masses populaires la brutale économie de profits. Seule une réorganisation fondamentale du travail, sur des bases communautaires, et qui n'aurait pas d'autre objectif que de pourvoir aux besoins de tous, au lieu d'accroître les profits individuels d'une minorité, comme c'est le cas aujourd'hui, peut venir à bout du chaos économique actuel et ouvrir la voie vers une amélioration de la culture sociale. Il s'agit de supprimer l'exploitation de l'homme par l'homme et d'assurer à chacun le fruit de son travail. C'est alors qu'il sera possible de mettre chaque nouvel acquis technologique au service de tous et d'empêcher que ce qui devrait être un bienfait pour tous ne devienne une malédiction pour la plupart.

Tout comme à l'intérieur d'une véritable communauté on ne peut pas permettre à des minorités de monopoliser les matières premières et les moyens de production vitaux pour leurs intérêts particuliers, au sein d'une société renouvelée un groupe humain dans son ensemble, peuple ou nation, ne doit pas avoir la possibilité de créer des monopoles au détriment d'autres groupes dans le but de les exploiter économiquement. Si toute la tendance du capitalisme, spécialement depuis qu'il est entré dans sa phase impérialiste, est si désespérément hostile à l'égard du peuple, et tellement nuisible au bien-être de la société en général, c'est parce que ses adeptes s'efforcent par tous les moyens de placer toutes les richesses naturelles sous le contrôle de leurs monopoles et d'imposer aux hommes l'esclavage de la dépendance économique. Et cela se passe toujours au nom de la nation, et chaque pays justifie cette politique de bandits de grands chemins en évoquant les « intérêts nationaux » pour camoufler ses véritables objectifs.

Ce que nous désirons réaliser ce n'est pas une « exploitation mondiale » mais une « économie mondiale », au sein de laquelle chaque groupe humain trouvera sa place naturelle et jouira des mêmes droits que les autres. Il s'ensuit qu'une internationalisation des richesses naturelles, et des territoires offrant des matières premières, est une des plus importantes conditions préalables à l'existence d'un ordre social fondé sur des principes de liberté et de solidarité. Grâce à des traités collectifs et à des accords réciproques, l'utilisation des richesses naturelles sera accessible à tous les groupes humains, à condition que de nouveaux monopoles ne se forment pas, avec pour conséquence une nouvelle division de la société en différentes classes et le maintien de l'esclavage économique. Il s'agit de créer une nouvelle communauté qui prenne racine dans l'égalité des conditions économiques, et tisse des liens de solidarité entre tous les membres de la grande communauté culturelle par-dessus les frontières des États. Sur la base du système économique actuel, il n'existe pas de solution à l'esclavage moderne, mais une submersion toujours plus profonde dans un état de dépendance sociale et économique et d'interminables misères. La société doit se débarrasser du capitalisme si elle ne veut pas aller à sa perte.

Tout comme le capitalisme devenait de plus en plus dangereux à mesure que les forces économiques se concentraient dans les mains de ses dirigeants et leur donnait un pouvoir qui les rendaient maîtres de la vie et de la mort de peuples entiers, les horribles méfaits des organisations étatiques modernes devenaient de plus en plus évidents avec la montée en puissance de l'État et l'élargissement constant de ses attributions. Le grand État moderne, qui s'est développé parallèlement au système économique capitaliste, est devenu aujourd'hui un

danger constant pour la société. Non seulement ce monstrueux appareil est devenu le plus grand obstacle à tous les désirs de liberté, mais avec ses tenailles d'airain il contraint l'ensemble de la vie sociale à s'insérer dans des cadres obsolètes préétablis ; la maintenance de l'appareil lui-même absorbe la plus grande partie des revenus de l'État et prive de plus en plus la culture intellectuelle des moyens nécessaires à son développement. Dans son essai, *Europa und seine Völker (l'Europe et ses peuples)*, Lichtenberg a fait autrefois cette remarque :

« Si par hasard il abordait sur une île éloignée, où toutes les maisons seraient tapissées de fusils lourdement chargés, et où l'on monterait en permanence la garde de nuit, que penserait un voyageur, si ce n'est que toute l'île est habitée par des bandits de grands chemins ? En est-il autrement avec les royaumes européens ? » Depuis lors près de 150 ans se sont écoulés. Ce bon Lichtenberg, que pourrait-t-il bien dire s'il pouvait voir l'Europe d'aujourd'hui ? La défense nationale à elle seule, qui incombe à l'État, c'est-à-dire l'armée permanente et les dépenses d'armement, et tout ce qui en outre est à inscrire au chapitre de la guerre et du militarisme, absorbe aujourd'hui dans chaque État de 40 à 60 % de revenus que lui procurent les impôts, les taxes, etc. Dans un excellent petit essai, Lehmann-Russbüldt, un des adversaires les plus déterminés de l'investissement moderne du capital dans l'armement, dit ce qui suit :

> « Si annuellement on chiffre à environ 50 milliards de marks le budget de la guerre, une moitié est prévue pour les conséquences de la dernière guerre mondiale [la première, en fait], et l'autre moitié pour la préparation de la prochaine guerre. Cela revient à peu près à 140 millions de marks par jour. C'est le budget annuel d'une grande ville qui se trouve ainsi quotidiennement dévoré sans contrepartie productive par le Moloch du militarisme mondial. Même dans le petit pays neutre qu'est la Suisse, qui n'est pas impliquée dans la guerre mondiale, ce sont 50 % du revenu de l'État qui sont attribués au budget de la guerre. En Union soviétique la limite passe sous les 50 %, mais uniquement parce que les dettes de guerre furent radicalement rayées du budget. Mais même en Union soviétique les dépenses pour le compte de la guerre sont plus importantes que celles de l'éducation et de la culture. Il en est ainsi dans tous les pays – sauf par exemple en Andorre, au Costa Rica ou en Islande. » [5]

Russbüldt a calculé que le coût de l'éducation d'un homme jusqu'à 16 ans, c'est-à-dire jusqu'à l'âge où il est apte à commencer une vie professionnelle, est tout au plus de 8 000 marks et peut aller jusqu'à 15 000 marks, selon que l'on y inclut, en plus de l'alimentation et de l'habillement fournis par les parents, le montant des dépenses de la communauté et de l'État, alors que pour envoyer un homme se faire tuer à la guerre cela a coûté 100 000 marks, dont la moitié, c'est-à-dire un bénéfice net de 50 000 marks, est allée à l'industrie de l'armement.

Les pertes matérielles que la [Première] Guerre mondiale a infligées aux peuples sont si fantastiques que considérées dans leur totalité elles ne signifient plus grand-chose. Dans le meilleur des cas, on comprend que ces chiffres astronomiques sont extraordinaires, mais c'est bien tout, car finalement l'entendement humain a lui aussi ses limites. Une approche de la somme monstrueuse atteinte par ces chiffres inexpressifs ne peut être fournie que par une sorte de présentation graphique de données concrètes. [6]

Face à cette monstrueuse masse de faits matériels, quiconque croit encore que l'État, avec ses hordes armées jusqu'aux dents, son armée de bureaucrates, sa diplomatie secrète et ses innombrables institutions organisées pour abêtir les esprits, sert à protéger l'humanité est irrécupérable. En réalité, l'existence de l'État moderne est une menace continue pour la paix, une incitation constante au massacre organisé des peuples et à la destruction

5. Otto Lehmann-Russbüldt, *Der Krieg als Geschäft* (La guerre et les affaires), Berlin, 1932. Depuis cette date, les données ont changé car la course à l'armement de ces dernières années a rendu la situation encore plus défavorable, et l'État a sacrifié au militarisme une part de ses revenus encore plus grande.

6. Cette tâche a été entreprise par un membre du Parlement américain, Victor. L. Berger, cinq ans après la [Première] Guerre mondiale, ce qui lui a été d'autant plus facile qu'il avait à Washington pour faire ses calculs la meilleure source de renseignements à sa disposition. Berger soutient qu'avec les sommes fabuleuses qui ont été englouties par la guerre on aurait pu donner à chaque famille des États-Unis, du Canada, d'Australie, de Grande-Bretagne, de France, d'Allemagne, de Belgique et de Russie une maison d'une valeur de 25 000 dollars, avec un mobilier de 1 000 dollars ; et cette somme n'en aurait pas été épuisée pour autant, loin de là ; avec le reste, on aurait encore pu pourvoir chaque ville de plus de 20 000 habitants, dans les pays cités ci-dessus, d'une bibliothèque publique et d'un hôpital d'une valeur de 5 millions de dollars et, qui plus est, d'une université de 10 millions de dollars. Avec tout cela, ce monstrueux capital n'aurait pas encore trouvé son plein emploi. Si l'on avait voulu placer la somme restante à 5 %, on aurait pu payer les salaires d'une armée de 125 000 enseignants, et de 125 000 infirmières, et il y en aurait eu encore assez pour acheter toutes les propriétés physiques de France et de Belgique.

de tous les acquis culturels. Hormis cette coûteuse protection qu'il garantit aux citoyens, l'État ne produit rien de positif ; au contraire, il met aussitôt tout nouvel acquis culturel au service de la destruction, de sorte qu'il ne devient pas une bénédiction pour l'homme mais bien une malédiction.

L'histoire de l'État, c'est l'histoire de l'oppression de l'homme, et de la mise sous tutelle de son esprit. C'est l'histoire de la soif de pouvoir sans limites de petites minorités au prix de l'esclavage et de l'exploitation des peuples. Plus l'État intervient, avec ses innombrables organismes, dans tous les domaines d'activité de la vie sociale, plus ses représentants réussissent à transformer les hommes en automates à son service, plus le monde devient inévitablement une vaste prison où on ne perçoit plus un souffle de liberté. Les situations en Russie, en Italie, en Hongrie, en Pologne, en Autriche, en Allemagne, etc., sont trop évidentes pour que l'on puisse se leurrer sur les conséquences inéluctables d'une telle évolution. Aucun « lendemain qui chante » n'attend l'humanité sur ce chemin ; c'est évident pour tous ceux qui ont des oreilles pour entendre et des yeux pour voir. Ce qui aujourd'hui monte à l'horizon social de l'Europe et du monde, c'est *la dictature des ténèbres*, qui croit pouvoir ajuster toutes les activités de la vie en société comme les rouages d'une machine, dont le rythme monotone étouffe tout ce qu'il y a d'organiquement vivant, et érige ainsi l'automatisme en principe. Ne nous y trompons pas : « Ce n'est pas la forme de l'État, c'est l'État lui-même qui crée le mal, le nourrit et le favorise en permanence. » Plus l'organisation étatique élimine les liens sociaux de la vie des hommes, ou les place sous son autorité, plus vite la société se décompose en groupes séparés qui perdent leurs attaches naturelles et se heurtent sans réflexion dans des conflits d'intérêts absurdes, ou se laissent emporter sans réagir par le courant, ne sachant pas où il les emmène.

Plus cette situation se prolonge, plus il devient difficile de réunir les hommes dans une communauté nouvelle, et de les inciter à changer leur façon de vivre en société. La croyance illusoire en la dictature qui se répand aujourd'hui comme la peste en Europe n'est que le fruit de cette croyance bornée en l'État que l'on a inculquée aux hommes depuis des décennies. Le grand problème qui est posé à notre époque, ce n'est pas « le gouvernement des hommes » mais « l'administration des choses », et il ne pourra pas être résolu dans le cadre des grandes nations telles qu'elles sont organisées aujourd'hui. Ce qui importe, ce n'est pas « comment » nous sommes gouvernés, mais « le fait » que nous soyons gouvernés : c'est en cela que réside cette immaturité qui nous empêche de prendre en main nos propres affaires. Nous achetons notre « protection » avec notre « liberté » pour tout juste rester en vie, et nous ne voyons pas que c'est justement cette « protection » qui fait un enfer de notre vie, à laquelle seule la liberté peu conférer force et dignité.

Ils ne sont que trop nombreux aujourd'hui ceux qui subissent les maux de la dictature : mais ils se consolent et deviennent fatalistes en croyant qu'elle n'est qu'une étape inévitable, qu'il s'agit en fait de *la dictature du prolétariat* qui prétend conduire les hommes au socialisme. Les dangers qui de toute part menacent le jeune État communiste en Russie ne sont-ils pas une justification morale pour la dictature ? Et ne doit-on pas comprendre que cette dictature cédera la place à une situation de plus grandes libertés aussitôt que les dangers seront écartés et que l'État « prolétarien » sera intérieurement consolidé ?[7]

Depuis lors, presque vingt ans se sont écoulés dans ce pays. La Russie est aujourd'hui le pays militairement le plus puissant d'Europe, et elle est liée à la France, et à d'autres pays, par des traités de sécurité réciproques. Non seulement l'État bolchevique a été reconnu par toutes les autres puissances, mais il est aussi représenté dans tous les corps de la diplomatie internationale et, pour le moment, il ne se trouve pas plus exposé à de graves dangers extérieurs que ne l'est chacun des autres grands États européens. Pourtant, les conditions politiques intérieures en Russie n'ont pas changé ; elles sont d'une année à l'autre devenues toujours plus mauvaises et ont ruiné tout espoir pour le futur. Le nombre des victimes politiques est chaque année toujours plus grand. Parmi elles, il s'en trouve des milliers qui depuis quinze ans ont été traînées de cachot en cachot, ou ont été exécutées non parce qu'elles s'étaient révoltées contre le système existant les armes à la main, mais uniquement parce qu'elles étaient incapables de supporter les principes politiques déterminés par l'État, et avaient, en ce qui concernait les problèmes sociaux, d'autres idées que celles des détenteurs du pouvoir.

Ce ne sont pas les conditions extérieures qui peuvent expliquer cette situation, comme tant de naïfs ont pu s'en persuader. Elle est le résultat logique de principes politiques anti-libertaires qui ignorent totalement

7. Ces lignes ont été écrites en 1933.

ce que peuvent être les convictions et les droits humains. C'est la logique de l'État totalitaire, qui ne concède à l'individu de droit à l'existence qu'autant qu'il est utile aux rouages de l'appareil politique. Un système qui pouvait discréditer la liberté en l'accusant d'être un « préjugé bourgeois » ne pouvait pas conduire à d'autres résultats. Sur sa voie il fallait qu'il élève la suppression de toute libre opinion au rang de principe fondamental de l'État, et fasse de l'échafaud et de la prison les pierres angulaires de son existence. Et plus encore : sur cette voie funeste il devait aller plus loin encore que n'importe quel autre système réactionnaire du passé. Ses adeptes ne se contentèrent pas de neutraliser leurs opposants révolutionnaires et socialistes en les traînant devant les tribunaux où, en les enterrant vivants, ils dénièrent à leurs victimes la sincérité de leurs opinions et l'intégrité de leur caractère et ne reculèrent devant aucun moyen pour les faire passer aux yeux du monde pour des canailles et des « vendus à la réaction ».

Les hommes et les femmes retenus dans les prisons de la Russie tsariste étaient considérés dans le monde libre comme les martyrs de leurs opinions. Même les geôliers du tsarisme n'avaient pas l'aplomb de porter atteinte à leur honneur, ou de mettre en question la sincérité de leurs convictions. Mais les victimes de la dictature prolétarienne furent hautement outragées et diffamées par leurs oppresseurs, et présentées comme l'écume de la société. Et des centaines de milliers de fanatiques dans tous les pays, dont le pauvre cerveau est uniquement accordé sur le rythme de la valse moscovite, et qui ont depuis longtemps perdu la capacité de penser par eux-mêmes, ou qui ne l'ont jamais eue, reprennent dans leurs babillages, sans aucune réflexion, ce que leur ont prescrit les dictateurs russes.

Nous avons là affaire à une réaction qui va plus loin, et qui dans ses conséquences est encore plus funeste qu'aucune autre réaction dans le passé. Car la réaction à notre époque n'est pas incarnée dans des systèmes de gouvernement déterminés, issus des méthodes violentes de gouvernement de petites minorités. Il s'agit de la croyance aveugle de larges masses qui approuvent inconditionnellement la violation la plus ignominieuse des droits humains tant qu'elle est commise par un certain parti, et dénoncent sans aucun esprit critique comme faux et hérétique tout ce que maudit ce même parti. La croyance en l'infaillibilité des dictateurs remplace aujourd'hui la croyance en l'infaillibilité du pape catholique et conduit moralement aux mêmes résultats. On peut lutter efficacement contre la force des idées réactionnaires qu'autant que l'on fait appel à la raison et à la sensibilité humaines. Contre le fanatisme aveugle de ceux qui poursuivent leurs parlottes en répétant automatiquement celles des autres, et condamnent a priori toute conviction authentique parce qu'eux-mêmes en sont totalement dépourvus, la raison est impuissante. Hitler, Mussolini et Staline ne sont que les symboles de cette foi aveugle qui juge impitoyablement tout ce qui s'oppose à son pouvoir.

L'infame parodie de justice contre les « trotskistes » à Moscou en est une sanglante illustration. Quiconque possède encore un tant soit peu de jugement personnel doit reconnaître que la véritable tragédie, dans ces parodies judiciaires, s'est déroulée dans les coulisses des procès. Devant les tribunaux, parmi les plus anciens et les plus éminents chefs d'un parti, tous les amis fidèles du défunt Lénine, ce fut à celui qui irait le plus loin dans une horrible autoaccusation, comme cela ne s'était encore jamais vu au cours d'un procès politique. L'un cherchait à dépasser les autres dans la description de son indignité pour apparaître aux yeux du monde comme l'instrument méprisable du fascisme, mais ils désignèrent tous avec une ahurissante unanimité Trotski comme le véritable instigateur de leur prétendu crime.

Que s'était-il passé derrière les murs sourds des prisons pour pousser ces hommes à un aussi masochiste reniement de leur dignité ? Tout homme qui n'a pas été amoindri dans son jugement par un fanatisme aveugle doit se poser cette question. Ce n'est pas ce que firent les adeptes de Moscou. La presse communiste du monde entier salua les ignobles verdicts contre ceux que peu d'années auparavant elle célébrait encore comme les saints patrons de la Russie bolchevique, et qu'avec fierté elle appelait « camarades », en applaudissant à grand bruit Staline. Si dans cette lutte personnelle pour prendre en main le poste de dictateur, Trotski était sorti vainqueur, et si Staline avait été jugé, ces mêmes hommes feraient preuve aujourd'hui envers lui de la même soumission qu'envers son concurrent.

Aucun mouvement n'est sûr de ne pas avoir un traître dans ses rangs. Mais croire que la grande majorité des chefs les plus éminents d'un mouvement sont prêts à trahir tout ce qu'ils ont prôné auparavant, cela dépasse l'aveuglement. Et si, après tout, cette monstrueuse accusation reposait sur des faits réels ? Ce serait pire. Quel jugement devrait-on porter sur un mouvement dont les chefs les plus éminents, qui avaient naguère occupé

les postes les plus élevés attribués par le parti, étaient secrètement au service de la réaction ? Et si la grande majorité des anciens chefs étaient tous des traîtres, qui pourrait garantir que les trois ou quatre hommes de la vieille garde, encore en vie, n'étaient pas de la même étoffe ? Non, ici aussi se confirme seulement cette loi qui se trouve à la base de toute dictature : le dictateur n'aura pas de répit tant qu'il ne se sera pas débarrassé de tous les concurrents qui le gênent. C'est cette logique implicite qui obligea Robespierre à livrer au bourreau ses amis de la veille, cette même logique qui poussa Hitler au cours de la sanglante nuit du 30 juin 1934 à faire disparaître de son chemin ses camarades les plus intimes, la logique qui a amené de nos jours Staline à éliminer les prétendus « trotskistes » parce qu'il craignait qu'ils ne mettent son pouvoir en danger. Pour un dictateur il n'existe pas de bon adversaire si ce n'est un adversaire mort.

Mais même ces victimes eurent un destin semblable à celui qu'elles avaient si souvent préparé pour leurs opposants lorsqu'elles étaient encore au pouvoir. Elles étaient de la même veine qu'eux, inspirées par la même obsession du pouvoir que leurs bourreaux, piétinant toutes les lois de l'humanité pour assurer leur propre pouvoir. On leur a enlevé la vie, mais aussi l'honneur, on a chargé leurs noms de l'opprobre de la trahison. Mai. Trotski lui aussi, qui en 1921 avait laissé assassiner les ouvriers et les marins de Kronstadt – 14 000 hommes, femmes et enfants –, ne se contenta pas d'étouffer dans le sang les protestations de ces pionniers de la révolution russe ; lui et ses acolytes ne craignirent pas de dénoncer leurs victimes comme contre-révolutionnaires et alliés du tsarisme. Aujourd'hui, il doit supporter d'être présenté comme un allié de Hitler et un instrument du fascisme. La Némésis de l'histoire fait son œuvre.

De cette même funeste conception, qui croit impossible d'éviter la dictature comme étape de transition vers de meilleures conditions sociales, provient cette dangereuse idée, de plus en plus répandue, qu'en fin de compte le monde n'a pas d'autre choix que le *fascisme* ou le *communisme*, car aucune autre issue n'est praticable. Une telle façon de voir les choses prouve seulement que l'on ne perçoit pas encore clairement la vraie nature et du fascisme et du communisme, et que les deux sont issus de la même branche. On ne doit naturellement pas oublier que le terme « communisme » ne s'applique ici qu'au système étatique russe actuel, qui est aussi éloigné de la signification originelle du communisme en tant que système social d'égalité économique que tout autre système de gouvernement.

Qu'à l'origine les motivations de la dictature bolchevique en Russie aient été différentes de celles des dictatures fascistes en Italie et en Allemagne, c'est indéniable. Mais, une fois en place, la dictature en Russie conduisit aux mêmes résultats immédiats que dans les États fascistes, et progressivement la similarité des deux systèmes apparaît avec toujours plus d'évidence. Le fait est que l'ensemble du développement du bolchevisme en Russie et la réorganisation sociale dans les pays fascistes ont atteint actuellement une phase où, s'agissant des tendances profondes, on ne discerne plus de contradiction entre les deux systèmes. Il ne s'agit plus que de différences de nature secondaire, qui existent aussi entre le fascisme de l'Allemagne et celui de l'Italie, et qui s'expliquent par les circonstances particulières dans chaque pays.

Sous la dictature de Staline, la Russie est devenue un État encore plus totalitaire que l'Allemagne ou l'Italie. La répression brutale et arbitraire de tous les autres courants, et de toute liberté d'opinion en général, l'assujettissement de tous les domaines de la vie publique au contrôle implacable de l'État, le pouvoir illimité d'un système policier sans scrupules qui intervient dans les affaires privées les plus intimes, et surveille le moindre mouvement individuel, le mépris inouï de toute vie humaine qui ne recule devant aucun moyen pour se débarrasser de celui qui le gêne, tout cela, et plus encore, a pris dans la Russie bolchevique la même ampleur que dans les pays de Hitler et de Mussolini. Même la tendance internationaliste des débuts du bolchevisme, que l'on avait pu considérer comme un trait distinctif essentiel entre le communisme étatique russe et l'extrême nationalisme du fascisme, a complètement disparu sous Staline, pour faire place, en ce qui concerne la jeunesse, à une éducation strictement nationaliste. Certes, cette jeunesse chante encore *l'Internationale* à l'occasion des fêtes, mais elle n'en est pas moins aussi fermement liée aux intérêts de l'État nationaliste que la jeunesse de l'Allemagne ou de l'Italie.

D'un autre côté, le fascisme en Allemagne, et tout particulièrement en Italie, s'engage de plus en plus sur la voie du capitalisme d'État. La nationalisation des institutions de crédit en Italie, la mise progressive sous le contrôle de l'État de tout le commerce extérieur, la nationalisation déjà annoncée par Mussolini de l'industrie lourde, et bien d'autres exemples indiquent toujours plus clairement une évolution vers le capitalisme d'État

d'après le modèle russe, un phénomène qui n'est pas sans causer quelques tracas pour les gros capitalistes complices du fascisme. Des phénomènes similaires deviennent actuellement de plus en plus nombreux aussi en Allemagne. En réalité, cette tendance n'est que le résultat logique de l'idée de l'État totalitaire, qui n'est jamais satisfait avant que tous les secteurs de la vie sociale ne soient également mis à son service.

C'est pourquoi *fascisme* et *communisme* ne doivent pas être considérés comme deux conceptions opposées de la nature de la société. Ce sont simplement deux formes différentes des mêmes efforts tendant vers le même objectif. Et le fait que Hitler ait avec tellement d'emphase déclaré la guerre au communisme n'y change rien du tout. Car, avec un tant soit peu de clairvoyance, on voit tout de suite qu'il ne s'agit là que de propagande pour effrayer le monde bourgeois. Et même l'impitoyable brutalité qui caractérise les nouveaux détenteurs du pouvoir aussi bien en Russie bolchevique que dans les pays fascistes s'explique par leur condition de parvenu : le parvenu dans les sphères du pouvoir ne vaut pas mieux que le parvenu dans celles de la richesse.

Que le fascisme et le communisme, ou plutôt le stalinisme, puissent être perçus comme antagoniques s'explique principalement par la conduite minable des États soi-disant démocratiques, qui dans leur défense contre la montée du fascisme adoptent de plus en plus les mêmes méthodes que lui et dérivent inévitablement dans le courant des tendances fascistes. En l'occurrence, les mêmes événements se répètent, qui ont contribué à la victoire de Hitler en Allemagne. Dans leurs efforts pour « mettre un frein au plus grand mal par un moindre mal », les partis républicains en Allemagne ont réduit les droits et les libertés jusqu'à ce qu'il ne reste presque plus rien de l'État constitutionnel. En fait, le gouvernement Brüning, pleinement soutenu par le parti social-démocrate, a fini par gouverner uniquement par décrets après avoir mis les corps législatifs hors circuit. Ainsi, l'antagonisme entre le fascisme et la démocratie a peu à peu disparu, jusqu'à ce que Hitler soit finalement devenu l'héritier réjoui de la République allemande.

Cependant, les pays démocratiques n'ont apparemment tiré aucune leçon de cette situation et s'engagent avec un fatalisme passif dans la même voie ; c'est ce que révèle avec une particulière évidence leur attitude déplorable face aux événements d'Espagne. Des officiers avides de pouvoir ont monté une conspiration contre un gouvernement démocratique élu par le peuple. Avec l'aide de soldats étrangers, et selon les directives de Hitler et de Mussolini, ils ont déclenché, contre leur propre peuple, une guerre meurtrière qui a dévasté un pays tout entier et a déjà coûté des centaines de milliers de vies humaines. Et tandis qu'un peuple tout entier, avec une détermination héroïque, se prépare à se défendre contre cette sanglante violation de ses droits et de ses libertés, et engage contre une poignée d'aventuriers sans scrupule un combat exemplaire, les démocraties européennes, pour s'opposer à cette inique violation de tous les droits humains, n'ont su mieux faire que se retrancher derrière un dérisoire pacte de neutralité dont on savait par avance que ni Hitler ni Mussolini ne le respecteraient. Ainsi, avec ce chef-d'œuvre diplomatique, un peuple épris de liberté, risquant la vie de ses fils et de ses filles pour sauvegarder ses droits, et ses lâches bourreaux, sont considérés comme des adversaires égaux et placés sur un même niveau de moralité. Peut-on alors s'étonner si aujourd'hui la démocratie n'a plus de force d'attraction pour s'opposer au fascisme ?

Depuis des mois, le monde regarde tranquillement la capitale d'un pays exposée à toutes les atrocités de la guerre, où des enfants sans défense sont massacrés par des barbares fascistes. Et nulle part ne s'élève une parole de protestation appelant à mettre fin à ces atrocités. La démocratie bourgeoise est devenue sénile et elle ne comprend ni même ne connaît plus ce que naguère elle avait pour habitude de défendre. C'est pourquoi actuellement sont si nombreux ceux qui se croient obligés de choisir entre fascisme et communisme.

Si aujourd'hui il existe encore réellement un choix, ce n'est pas entre fascisme et communisme mais entre despotisme et liberté, entre la contrainte brutale et la libre association, entre l'exploitation de l'homme par l'homme et l'économie solidaire et coopérative dans l'intérêt de tous.

Proudhon, Fourier, Pi y Margall et d'autres ont cru que le XIXe siècle verrait le début de la dissolution des grands États centralisés et préparerait ainsi la voie vers une époque de fédérations qui regrouperaient librement associations et communes. Ils se sont trompés en ce qui concerne le moment où cette évolution devrait se produire, cependant leurs idées sont toujours valables, car la centralisation étatique a aujourd'hui atteint une telle ampleur que l'homme le plus impartial est envahi par une peur secrète de l'avenir en Europe et dans le monde en général. Seule une organisation fédéraliste de la société prenant en compte les intérêts communs à

tous et fondée sur le libre accord de tous les groupes humains peut nous délivrer de la malédiction de la machine politique qui s'alimente de la sueur et du sang des peuples.

Le fédéralisme, c'est la collaboration organique, de la base vers le haut, de toutes les forces de la société. Le fédéralisme, ce n'est pas la dispersion de l'activité créatrice, ce n'est pas un bouleversement chaotique, mais le travail et l'effort communs de tous les membres de la communauté pour le bien de tous. C'est l'unité d'action qui provient d'une conviction profonde et s'exprime dans la vivante solidarité de tous. C'est l'extériorisation d'un libre vouloir profondément assumé, qui ne peut se satisfaire d'agir selon des règles préétablies et dépassées qui entravent toute initiative personnelle. En même temps que le monopole de la propriété doit disparaître le monopole du pouvoir afin que s'évanouisse le cauchemar qui pèse sur notre âme et brise les ailes de notre esprit.

Pour une économie libérée du capitalisme ! Pour une société libérée de l'État ! Voilà les signes de ralliement sous lesquels auront lieu les prochaines luttes sociales pour préparer une ère nouvelle de liberté, de justice et de solidarité. Chaque mouvement qui atteint le capitalisme dans son essence tend à libérer l'économie de la tyrannie des monopoles. Chaque initiative qui oppose à l'État une action efficace est un pas vers la liberté et l'avènement des temps nouveaux. Tout ce qui aujourd'hui tend à un but inverse sous quelque étiquette que ce soit renforce, consciemment ou non, la réaction politique économique et sociale qui aujourd'hui relève la tête et nous menace plus que jamais.

Ce dont nous avons besoin, c'est d'un nouveau socialisme humaniste, libéré de tout dogme préétabli, et qui replace l'homme au centre du devenir social. Un socialisme qui ne veuille pas « gouverner les hommes » mais « gérer les choses », et qui s'enracine dans la conscience éthique. Un socialisme qui dans les petites choses comme dans les plus importantes reste conscient de l'importance de sa tâche, et qui renouera les liens humains, que la folie nationaliste a brisés.

Et en même temps que la contrainte des institutions de l'État disparaîtra la nation, qui n'est que le peuple dépendant de l'État. Ainsi, le concept d'humanité retrouvera un sens qui se révélera dans chacun de ses groupes ; c'est alors seulement qu'à partir de la riche diversité de la vie réapparaîtra le sens de l'universalité humaine.

Le sentiment de dépendre d'une puissance supérieure, cette source éternelle de servitude morale et sociale, qui enchaîne toujours l'homme au passé et lui interdit le chemin vers un nouvel avenir, devra céder la place à une nouvelle vision des choses qui fera enfin de lui le maître de son destin : il n'imposera plus de chaînes à personne parce que lui-même ne voudra plus en porter.

Le socialisme, lui aussi, devra aujourd'hui redécouvrir l'homme qu'il a égaré derrière un fatras de concepts rigides, de généralisations creuses, et d'aberrantes notions collectivistes. Les anciennes paroles de Goethe sont aussi valables pour lui :

> *Peuple, valets et vainqueurs, Ils ont de tout temps existé. En leur seule personnalité Réside la chance suprême Des enfants de la terre.*
>
> *Chacun doit diriger sa vie S'il ne veut pas passer À côté de lui-même. On peut parfois tout perdre Si l'on reste ce que l'on est.*

L'auteur et son œuvre *par Heiner Becker*

Il y a presque soixante ans, l'auteur, à qui « les amis de Voline » (Jacques Doubinski) avaient annoncé l'aboutissement d'une traduction en français, se plaignit de ne pas voir paraître le livre : « Quand va-t-on faire quelque chose avec la traduction promise ? » Dix ans auparavant Albert Einstein, Thomas Mann, Bertrand Russell et Lewis Mumford avaient déjà salué la publication d'une traduction américaine : Thomas Mann était « persuadé de l'importance d'un tel ouvrage qui, grâce à ses grandes qualités, peut constituer un contrepoids aux doctrines malsaines qui actuellement se propagent avec une si dangereuse intensité », et il souhaitait « qu'il parvienne entre beaucoup de mains partout dans le monde ». Albert Einstein expliquait « qu'à vrai dire il n'était pas d'accord avec sa tendance fondamentale à une estimation purement négative des fonctions de l'État […] », mais que cependant il le trouvait « extraordinairement original et enrichissant » et il le tenait pour « important ». Pour finir, Bertrand Russell – qui, peu après, développa dans son ouvrage *le Pouvoir* des idées qui ressemblaient un peu à celles du livre de Rocker – y voyait « une contribution importante à la philosophie politique […], aussi bien en raison de son analyse extraordinairement instructive de beaucoup d'auteurs connus, qu'en raison de sa brillante critique de la vénération de l'État, la superstition prédominante et la plus dangereuse de notre temps » ; et il exprimait son espoir que « dans les pays où penser sans préjugés n'était pas encore illégal, il trouverait de nombreux lecteurs ». [1] C'est seulement depuis quelques années que de jeunes libertaires estiment que « l'ouvrage de critique culturelle de Rudolf Rocker doit être considéré comme le livre le plus important de la littérature anarchiste de langue allemande. » [2]

Malgré cela, non seulement le livre mais aussi son auteur semblent largement oubliés. C'est d'autant plus étonnant que celui-ci, à tous égards, prend le contre-pied de manière si frappante du cliché de l'« Allemand » largement répandu depuis le Reich de Bismarck, et à plus forte raison depuis le Troisième Reich. Dans un résumé des plus pertinents, après la mort de Rocker, l'anarchiste anglais Colin Ward, présume que dans ce siècle répugnant, le compatriote de Hitler s'était identifié au peuple juif. De tous les *Ohavei Yisroel*, l'ami non juif de la culture et des aspirations juives, aucun ne s'était plus étroitement lié avec les pauvres immigrants qui venaient de l'Europe de l'Est et parlaient le yiddish. [3]

Il cite alors William Zuckerman, qui en guise de réponse dans une discussion sur les races, dans le mensuel américain *Atlantic Monthly*, précisément contre la thèse de « l'incompatibilité » des Aryens occidentaux avec les Juifs orientaux, proteste en citant le goy (non juif) allemand Rudolf Rocker et sa vie : « Sa vie, qu'il mit au service du peuple juif, sa profonde compréhension de leurs pensées, aspirations et espoirs les plus intimes, qui fit de lui l'éducateur et le guide des Juifs, sa grande sympathie pour eux qui lui permit d'assimiler leur culture, et de vivre avec eux sa vie durant, d'où les milliers d'amis juifs qui l'aimaient et qu'il aimait – tout cela raconte l'histoire d'une vie belle et altruiste, mais montre aussi l'aptitude de l'homme civilisé à dépasser les préjugés innés et à laisser la haine devenir amour. » À ce propos, Colin Ward fait cette remarque : « L'explication est vraisemblablement beaucoup plus simple. Il ne serait jamais venu à l'esprit de Rocker de se comporter autrement. »

* * *

Rudolf Rocker est né le 25 février 1873 à Mayence, fils d'un lithographe. Son père mourut en 1877 ; sa mère se remaria en octobre 1884 et mourut en février 1887 ; après quoi, son beau-père le plaça dans un orphelinat.

1. Lettres du 14 avril 1938 (Th. Mann), du 26 mars et du 1er novembre 1938 (A. Einstein), dans la succession de Rudolf Rocker, Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam, n° 574. Russell cite d'après *Impressions by Important Persons About a Significant Book. Souvenir of Bertrand Russell* – Rudolf Rocker Reception and Banquet, December 10, 1939, Los Angeles, Calif. Los Angeles, Rocker Publications Committee, 1940, S.13.
2. *Grasswurzelrevolution*, n° 171, 172, 173, S. 71.
3. Colin Ward, « Rudolf Rocker 1873-1958 », in *Freedom* (Londres), volume 19, n° 39, 27 sept. 1958, p. 13.

Durant ces années-là, celui qui lui tint lieu de père fut un oncle du côté maternel, Carl Rudolf Naumann, relieur, et depuis longtemps socialiste. Après un intermède comme mousse sur un bateau, Rocker apprit donc lui-même la reliure, comme le fit aussi son frère Philipp. Grâce à l'oncle, que dans la famille on appelait « le professeur », et à sa grande bibliothèque, il eut accès à la littérature socialiste et à celle des libres penseurs, et adopta bientôt lui aussi la social-démocratie. En mai 1890, il fonda le cercle de lecture « Freiheit », d'après le nom du périodique de Johan Most à New York[4]. Il rejoignit l'opposition interne au parti de ceux que l'on appelait *die Jungen* (les jeunes), mais il en fut exclu dès l'automne 1890 à cause d'attaques trop violentes contre un « ponte » de ce parti. Cependant, il resta politiquement actif, vendit – souvent de façon illégale – des publications socialistes et anarchistes, et se rapprocha de plus en plus de l'anarchisme. En août 1891, il se rendit à Bruxelles pour participer au Congrès international socialiste (du 18 au 23) et il y rencontra l'anarchiste Karl Höfer, qui sous le pseudonyme de « Lambert » organisait la contrebande et la diffusion de publications anarchistes en Allemagne. Höfer l'introduisit d'emblée dans le mouvement anarchiste et publia en janvier 1892 le premier article de Rocker dans la presse anarchiste, dans la revue *Autonomie* qui paraissait à Londres. En novembre 1891, il rejoignit à Mayence la Ligue des socialistes indépendants, créée justement par les *Jungen* exclus du parti, mais il se manifesta toujours plus comme anarchiste. Le 18 décembre 1892, il organisa une grande manifestation à l'occasion d'une grève, au cours de laquelle le successeur de Karl Höfer, Sepp Oerter, prit la parole et fut emprisonné pour contrebande et diffusion de documents interdits[5]. Pour échapper à un destin semblable, mais aussi en même temps au conseil de révision précédant un service militaire qui pointait à l'horizon, Rocker quitta immédiatement Mayence et l'Allemagne et arriva à Paris le 30 décembre 1892. Ainsi commença pour lui un exil qui devait durer jusqu'à la Saint-Sylvestre 1918-1919.

À Paris, Rocker prit immédiatement contact avec l'Association (ou Club) des socialistes indépendants et mena à nouveau une vie politique très active. La police française constata bientôt que « depuis l'arrivée du relieur Rocker de Mayence, ce mouvement tendait nettement vers l'anarchie » ; le 1er janvier 1893, il tint pour la première fois une conférence devant un groupe de travailleurs juifs. À partir de là, ses relations avec les Juifs devinrent de plus en plus proches – en particulier avec ceux qui étaient originaires de l'Europe de l'Est. Il devint l'une des figures les plus importantes dans le milieu des immigrés de langue allemande, non seulement à Paris mais aussi à Londres, où il se rendait en diverses occasions pour créer et approfondir des liens entre les divers groupes, et pour établir les bases d'une organisation. Son amie (et bientôt sa femme) le suivit au cours du printemps 1893 de Mayence à Paris et, le 30 août 1893, naquit leur fils unique, Rudolf Philipp.[6]

Au début de 1894, il ouvrit un atelier de reliure avec un ami juif, Salomon Seinwel Rappoport (1863-1920) qui, sous le pseudonyme de Anski, devint un des plus éminents écrivains de langue yiddish.[7]

Les années 1892 à 1894 furent marquées par des persécutions contre les anarchistes et par des attentats de ces derniers en France, qui entraînèrent de graves conséquences, non seulement pour les anarchistes français mais aussi pour les révolutionnaires allemands et juifs. Après l'assassinat du président Sadi Carnot par l'anarchiste italien Sante Caserio, à Lyon le 24 janvier 1894, la plupart des amis de Rocker furent appréhendés et expulsés, le Club des socialistes indépendants cessa pratiquement d'exister, et même les groupes juifs évitèrent pendant longtemps toute activité politique. La bibliothèque révolutionnaire russe Lavroff-Gotz, qui à l'époque assurait à Rocker, grâce à la reliure, la plus grande partie de ses revenus, ferma également. C'est pourquoi Rocker se décida en 1894[8] à quitter Paris. Devant l'écroulement complet de toutes les structures péniblement construites, sous la vague des répressions arbitraires, il abandonna l'illusion que des actes de violence individuels pourraient

4. Most qui, entre 1873 et 1874, avait édité le *Süddeutsche Volk Stimme*, devint dans les mémoires de l'oncle de Rocker le héros particulier auquel il devait plus tard consacrer une légendaire biographie.

5. Friedrich Joseph (« Sepp ») Oerter (1870-1928), qui était relieur comme Rocker, fut après deux procès condamné au total à huit ans de prison.

6. Dans la famille, son prénom était Philipp ; plus tard, au sein du mouvement anarchiste où il fut lui aussi longtemps actif, il était « le petit Rudolf » ; il mourut le 24 février 1949 à Bath.

7. Ses ouvrages les plus connus sont *Der Dybuk* (Berlin, 1921) et sous le titre *Zwischen zwei Welten* (Berlin et Vienne, 1922) ses *Gesamelte Schriften*, Varsovie-New York, 1921-1928.

8. En fait, il avait déjà été expulsé de France le 30 novembre 1893, mais l'arrêté d'expulsion ne lui avait jamais été officiellement transmis parce que, dans la confusion des événements, la police avait perdu sa trace.

déclencher la révolution, et se mit à considérer cette activité à l'instar de Bernard Shaw : il ne fallait pas pratiquer une activité que la police maîtrisait par nature mieux que vous.

Le 1er janvier 1895, il arriva à Londres où il s'installa (avec de courtes interruptions) jusqu'en 1914. Depuis longtemps déjà lieu d'émigration politique, Londres était également le centre des mouvements ouvriers européens ; la ville offrit donc à Rocker un vaste champ d'activité. Il s'engagea aussitôt dans la CABV (Communistischen Arbeiter-Bildungverein)[9]. Cet important mouvement anarchiste de langue allemande existait depuis longtemps en Angleterre et concernait surtout une population d'immigrés. Lorsque Rocker arriva à Londres, la CABV était déchirée par les querelles et se trouvait en voie de désintégration. Le personnel et les membres des clubs ouvriers n'étaient pour la plupart intéressés que par ces ersatz de « pubs », et plus du tout par les activités politiques (les clubs n'étaient pas soumis, comme les autres établissements autorisés, à vendre de l'alcool aux mêmes strictes heures d'ouverture).

À partir de là, Rocker s'orienta immédiatement vers les mouvements ouvriers juifs de l'East End de Londres. Le 8 novembre 1895, il tint au *Sugar Loaf*, qui était à ce moment-là le lieu de rencontre de l'Association internationale pour l'éducation des ouvriers (en majorité juive) sa première conférence sur « L'importance de Karl Marx et de Lassalle pour le mouvement ouvrier ». Le succès fut tel qu'il dut recommencer le 29 novembre et le 3 janvier 1896. À cette occasion – sa femme, elle aussi de Mayence, après quelques mois passés à Londres avec l'enfant, l'avait quitté pour regagner l'Allemagne – il fit alors la connaissance de Milly Witcop, qui à cet époque participait activement au groupe juif ; elle devint sa compagne pour le reste de sa vie. À partir de l'hiver, il traduisit *Paroles d'un révolté* de Kropotkine, et une partie de *La Société mourante et l'anarchie* du Français Jean Grave. En mars 1896, parut sa première contribution à la presse anarchiste juive dans l'*Arbeiter Freund*.

Après la perte de son travail, et un chômage persistant, en mai 1898, il décida avec Milly Witcop, comme l'avaient déjà fait beaucoup d'autres Juifs, d'émigrer vers l'Amérique. Mais à Ellis Island, l'entrée leur fut refusée, faute d'un extrait d'acte de mariage délivré par l'Office de l'immigration[10]. Après leur retour, ils s'installèrent pour un certain temps à Liverpool.

Bien qu'il ne maîtrisât pas encore parfaitement le yiddish, il accepta l'offre de quelques camarades juifs de publier un journal dans cette langue. *Das freie Wort*, dont neuf numéros parurent entre le 29 juillet et le 17 septembre 1898. Après quoi, le groupe londonien décida de publier à nouveau régulièrement l'*Arbeiter Freund* qui ne paraissait alors presque plus, et cela sous la direction de Rocker qui bientôt, grâce à Milly Witkop, maîtrisa bien le yiddish tant à l'écrit qu'à l'oral.

Jusqu'à son incarcération durant la Première Guerre mondiale, et sauf occasionnellement par manque de financement, Rocker dirigea l'*Arbeiter Freund* en tant que rédacteur, et aussi périodiquement comme typographe, et il le compléta par une revue culturelle et politique fortement orientée, *Germinal* (1900-1909) ; parallèlement, il mit en route une production très active de brochures et de livres, et démarra un travail d'éducation parmi les immigrés juifs, tout en poursuivant son activité politique. En plus de ses conférences très populaires, il organisa des visites de musées, des sorties au théâtre, des séances de lecture et de discussion littéraire, et pour finir des groupes de théâtre. Politiquement, il travailla intensément à l'organisation des groupes dispersés, couronnée en décembre 1902 par la création de la Fédération des groupes anarchistes de langue yiddish de Grande-Bretagne et de Paris, et aussi par une organisation syndicale des ouvrières et des ouvriers juifs qui travaillaient dans les ateliers de mauvaise éputation, appelés les *sweat shops* – du système d'exploitation qu'était alors l'industrie de l'habillement ; la plupart travaillaient à domicile, ce qui rendait l'organisation extraordinairement difficile. Dès le début, Rocker essaya de créer des contacts et de coopérer avec des travailleurs et des organisations de travailleurs non juifs, de l'industrie de l'habillement du West End, qui surtout étaient traditionnellement mieux implantés, mais extraordinairement conscients de la concurrence (anglaise, allemande et française). Parmi les

9. Depuis sa création, le 7 février 1840, par un groupe d'Allemands venus de France, et de républicains et de néo-babouvistes français demeurant à Londres, la CABV était un centre d'activités pour la plupart progressistes, concernant Londres et ses alentours, et pas seulement pour les travailleurs allemands ; ses membres les plus connus étaient Marx et Engels, et elle se porta garante, entre autres, pour l'impression de ce que l'on appela le *Manifeste communiste* (1848). Au cours de son histoire, elle a eu toute une série de délégations et de sections : italienne, slave, scandinave, anglaise, française, et également juive, dans l'East End de Londres, par l'afflux massif des Juifs qui fuyaient l'Europe de l'Est depuis le début des années 1880.

10. Embarqués le 14 mai 1898 à Southampton à bord du *Chester*, ils étaient arrivés le 25 mai à New-York en tant que Rudolf et Milly Rocker.

résultats les plus remarquables, on compte la grande manifestation organisée le 21 juin 1903 dans Hyde Park, avec des associations non juives contre l'antisémitisme au moment du pogrom de Kishinev, suivie le 6 avril 1904 d'une autre manifestation pour la grève générale des travailleurs juifs jamais organisée dans l'East End.

En février 1906, fut ouvert le Club, et institut, de l'ami du travailleur[11] qui comprenait une des plus grandes salles de réunion de l'East End londonien, sa propre imprimerie, une école du dimanche très fréquentée et un cours pour apprendre à bien parler en public. Ensuite, Rocker entreprit avec un acteur juif d'ouvrir un théâtre juif (le Pavilion Theater) où furent jouées surtout des pièces où s'exprimaient la critique et l'analyse de la société (Gorki, Tolstoï, Tchékhov, Ibsen).

En 1907, grâce avant tout aux efforts de Rocker, sept syndicats juifs étaient organisés finalement à Londres, dont quatre étaient associés à divers trade-unions (de plus, les syndicats juifs, avant tout par le travail pratique, dépendaient largement de la Fédération anarchiste).

Un problème, inhérent depuis toujours à l'activité syndicale dans l'East End, se posait en cas de grève : les tailleurs non juifs du West End (bien payés) étaient utilisés contre les tailleurs juifs (en général chichement rétribués). Cela se termina spectaculairement en 1912, lorsque Rocker, lors d'une grève des tailleurs du West End, put persuader leurs collègues juifs de faire une grève de soutien, qui après la fin victorieuse de la grève dans le West End, fut prolongée jusqu'à l'obtention d'un changement alors fondamental du *sweating system*. Durant cette grève, Rocker et Milly Witcop avaient pu pour la première fois obtenir pour les grévistes le soutien général de toute la population de l'East End ; lorsque enfin elle fut triomphalement terminée, Rocker bénéficia dans l'East End, et ensuite dans la sphère des travailleuses et travailleurs juifs et de leurs familles, d'une considération grandissante, si embarrassante pour lui qu'il s'échappa finalement avec son fils pour faire une tournée de propagande aux États-Unis, afin de prendre du recul.

À son retour en 1913, il reprit avec une énergie intacte, dans un environnement pour lors très réceptif, son travail de propagande et d'organisation, qui fut bientôt brutalement et définitivement interrompu par la déclaration de la Première Guerre mondiale, et par les répercussions de la révolution russe. Tandis que l'anarchiste le plus célèbre de l'époque, Pierre Kropotkine, se déclarait avec détermination du côté de la France et de la Grande-Bretagne, contre ce qu'il considérait comme l'incarnation de l'autoritarisme et du militarisme, l'Empire prusso-allemand (ce nom que pendant longtemps le mouvement anarchiste international devait honnir), Rocker répondait dans *Arbeiter Freund* par quatre articles, d'un esprit « classiquement » anarchiste et antimilitariste : justement parce que la différence entre les deux parties n'était que formelle – il s'agissait essentiellement de deux mécanismes oppressifs –, les anarchistes devaient se tenir au-dessus de toute cette agitation guerrière. Dans cet esprit, il y critiquait vivement son maître et ami Kropotkine[12]. Ses articles véhéments contre

la guerre et contre ceux qui la préconisaient furent les dernières occasions où il put s'exprimer librement : le 2 décembre, il fut appréhendé et interné comme étranger ennemi[13]. Bientôt, la plupart des militants anarchistes juifs subirent le même sort ; sa femme, Milly Witcop, fut elle aussi internée, le 28 juillet 1916. Finalement, la révolution russe entraîna l'exode de la plupart des militants russes juifs, qui retournèrent en Russie. Le mouvement ouvrier en Angleterre, aussi bien en ce qui concernait les anarchistes juifs que les travailleurs en général, ne se remit jamais de cette hémorragie. Rocker lui-même fut relâché au printemps de 1918 dans le cadre d'un programme d'échange de prisonniers de guerre civils, et fut déporté en Hollande ; l'entrée en Allemagne lui fut refusée jusqu'à la fin de la révolution de novembre.

À partir de 1919, il vécut à Berlin avec sa famille. Dès lors, il ne fut pas seulement la figure de proue de l'anarchosyndicalisme allemand, mais aussi la force initiatrice de l'Association internationale des travailleurs. En

11. Concernant le milieu, les personnes et la société, son père et l'East End en général, les souvenirs d'enfance de son fils Fermin – *East End : eine Kindheit in London*, Münster, bibliothèque Thélème 1993 (1994) – sont extrêmement riches en informations. Fermin (nommé d'après l'anarchiste espagnol ami de son père, Fermín Salvochea) naquit le 22 décembre 1907 à Londres, où il passa son enfance ; il vécut une grande partie de sa jeunesse à Berlin, suivant son père dans le mouvement anarchiste (mort le 18 octobre 2004 à Londres).

12. L'article de Kropotkine, dans lequel il prenait publiquement position (et qui parut dans la traduction de Rocker dans *Arbeiter Freund*), s'intitule « An open letter to Professor Steffen », *Freedom*, (London), octobre 1914 ; cet article a aussi été réimprimé dans *Selected Writings of P. A. Kropotkine*, Cambridge, Mass., 1970, pp. 308-316. La réponse de Rocker, « Kropotkine und der Krieg » parut dans l'*Arbeiter Freund*, oct-nov 1914 (version anglaise abrégée dans *The Spur* (London), déc. 1914).

13. Son internement dura du 2 décembre 1914 au 15 mars 1918 ; voir sur ce sujet avant tout les souvenirs de Rocker, *Hinter Stacheldraht und Gitter*, les souvenirs de la communauté des prisonniers de guerre anglais. Berlin, éditions « Der syndicalist », Fritz Kater, 1925.

plus de son travail de propagande classique pour un syndicalisme anarchiste, depuis 1924, dans de nombreuses réunions publiques, il combattait le national-socialisme ; aussi, après que ce dernier eut pris le pouvoir, il s'enfuit immédiatement, d'abord en Suisse, puis en passant par la France et l'Angleterre, aux États-Unis.

> « Nous avions d'abord l'intention de passer quelque temps dans le sud de l'Allemagne jusqu'à ce que la plus mauvaise période du tohu-bohu d'après les élections soit terminée. Mais après trois jours passés dans le Sud, nous vîmes bientôt de quel bord le vent soufflait, et nous passâmes la frontière. Aujourd'hui je me réjouis d'avoir suivi les objurgations de Milly : cela aurait été de la folie de se livrer aux mains de ces canailles sans avoir la moindre possibilité de résister. » [14]

Depuis le début, il ne se faisait aucune illusion sur la situation en Allemagne et son évolution :

> « Ce qui se déroule actuellement en Allemagne est la chose la plus mauvaise que l'histoire de la Réaction moderne ait jamais connu. Même le fascisme italien est un mouvement noble et fier comparé à la bestialité déchaînée qui se répand aujourd'hui en Allemagne […]. Je redoute que cette vague réactionnaire ne gagne toute l'Europe ; certes, il y aura après coup un grand sursaut d'idées libérales. Mais combien de temps durera le temps des ténèbres, personne ne peut le dire ; qui plus est, une prochaine guerre est aujourd'hui tout à fait du domaine du possible. L'Europe est assise sur un volcan et s'effondrera peut-être complètement. Cependant, nous ne devons pas perdre courage et devons remonter le courant et, dès aujourd'hui, ne pas faire la moindre concession aux puissances de la violence et de la tyrannie. C'est seulement ainsi qu'il sera possible de garder vivante dans une petite minorité l'étincelle de la liberté, afin qu'elle puisse un jour redevenir une flamme. » [15]

Le 26 août 1933, Rocker quitta l'Europe avec Milly, par Southampton [16] et, jusqu'à sa mort, vingt-cinq ans après, il ne revint pas en Europe. L'exil aux États-Unis fut vécu du début à la fin dans l'angoisse d'être expulsé, alors que l'arrière-plan social correspondant à la situation politique générale demeurait instable.

> « Ici, je fus le plus souvent dénoncé par les nazis, et les autorités s'occupaient maintenant de moi en conséquence. Pas plus tard qu'hier, j'ai eu encore la visite d'un officier de l'immigration. » [17]

Ce qui, dans un milieu généralement hostile aux étrangers, devait être très perturbant.

> « La campagne de dénigrement de la presse "jaune" contre les étrangers a pris un caractère tout à fait malveillant, et ceux que l'on appelle les libéraux se tiennent sur la défensive, et ils sont lâches et indécis, si bien que la meute réactionnaire ne rencontre à vrai dire aucune opposition et domine de plus en plus le terrain. » [18]

Cet état de fait fut alors relayé sans interruption, dans les années d'après-guerre, par la haine générale émanant des activités du maccarthysme. Dans cette situation, les conditions dont Rocker avait besoin pour pouvoir encore accomplir un travail politique, changèrent aussi forcément ; et beaucoup l'admiraient, et on consultait ce grand *old man* de l'anarchisme pour toutes sortes de questions. Ses analyses de politique générale, dont celles correspondant alors à la situation et comparées avec sa radicalité précédente, plutôt pessimistes, mais aussi sa prise de position pour le combat des Alliés contre l'Allemagne nazie, en apparence contradictoire avec son attitude de 1914, conduisirent à des attaques plutôt véhémentes.

Si l'organisation des travailleurs avait compté parmi les objectifs les plus importants dans l'ensemble de son précédent travail politique, il fait maintenant de nombreuses remarques dont l'autocritique n'est pas absente, même lorsqu'elles sont principalement dirigées contre les faits réels :

14. Rocker à Helmut Rüdiger, 17 mars 1933 ; succession Rüdiger, IISG Amsterdam.
15. *Idem.*
16. Et non le 25 août depuis Liverpool, comme cela a été relaté par erreur dans des souvenirs : ils sont partis de Southampton le 26 août, sur le steamer *Statendam* et sont arrivés le 2 septembre 1933 à New York ; pour un voyage d'agrément et une visite chez des amis, ils reçurent un visa limité à six mois, qui fut légalement prolongé tous les trois ou six mois jusqu'en 1938.
17. Rocker à Rüdiger, 20 juillet 1934 (IISG).
18. Rocker à Rüdiger, 26 juin 1935 (IISG).

> « L'organisation est une chose nécessaire, mais si l'esprit et l'élan dans l'action s'en trouvent étouffés, elle est nuisible. C'est ce dont l'Allemagne a dû faire l'expérience en ces temps difficiles. On y a justement tout organisé, pour tout ramener à une certaine norme, et on a, ce faisant, perdu la mobilité et l'initiative dans l'action. » [19]

Et c'est alors qu'il essaye de concevoir un anarchisme un peu plus ouvert, moins concret, mais encore tout à fait pragmatique.

> « Nous avons perdu le sens de la communauté, et les milliers de partis et d'institutions qui se réclament toujours de la collectivité ont surtout contribué à sa complète destruction. Nous avons beaucoup trop organisé et ainsi perdu le sens de l'organique, du vivant. C'est précisément pourquoi je suis anarchiste ; pour moi, l'anarchie n'est pas l'empire millénaire de l'accomplissement, mais une force toujours agissante dans le devenir humain, qui porte en elle la force spirituelle de se tenir debout, la foi, l'initiative et l'élan indomptable contre toute contrainte. » [20]

Malgré sa prise de position explicite et sans restriction en faveur des Alliés, il conserve après coup, en ce qui concerne la question de la responsabilité ou de la culpabilité, une remarquable impartialité.

> « Je n'ai jamais affirmé que l'Allemagne ou le peuple allemand étaient les seuls responsables de l'horrible catastrophe qui a touché le monde entier. Les couches sociales de la haute finance, du grand capital et des trusts de l'armement, que Hitler a si brillamment financées, afin qu'elles puissent transformer en une armée ses bandes de meurtriers, sont aussi responsables devant l'histoire que les partisans des maîtres de la terreur brune. Et sont aussi complices tous ceux qui à l'étranger ont fourni à Hitler, une fois qu'il a été mis en selle, les matières premières utiles à l'armement de sa machine de guerre, tout en sachant bien que toutes ces livraisons ne devaient pas servir à monter une pièce de théâtre. Complices ils le sont aussi, tous ceux qui considéraient le nazisme comme une problématique uniquement allemande, et n'avaient pas compris, ou ne voulaient pas comprendre, que tout despote commence par opprimer son propre peuple, et que lorsqu'il a réussi à le faire, il étend ses prétentions sur d'autres peuples […]. Mais je n'ai pas perdu le sens de l'équilibre lorsqu'il s'agissait du juste partage de cette grande culpabilité. » [21]

En 1945, après la victoire sur l'Allemagne de Hitler, la situation n'était pas définitivement assainie, tant pour Rocker que pour ses amis émigrés à l'Ouest. Il resta pourtant fidèle à l'une de ses convictions qui l'avait poussé dès 1921-1922 à créer l'Association internationale des travailleurs contre les aspirations « moscovites » à l'intérieur du Komintern et de l'Internationale syndicale rouge. En même temps, il exprimait l'idée qu'une « Allemagne libre est naturellement toujours possible dans le cadre d'une Fédération des peuples européens » [22] – et il ajoutait : « La Fédération européenne a besoin de l'Allemagne, car une construction commune est impensable sans le territoire de la Ruhr. » [23]

À son appréciation du mouvement anarchiste, qui lui était si cher, s'associait un leitmotiv mi-mélancolique mi-pessimiste, qui renvoyait toujours à cette déclaration de principe essentiellement pragmatique :

> « Je ne sais pas si cela nous serait douloureux, si d'anciens mouvements, qui ont rempli leurs objectifs, devaient disparaître de la scène. Il en est des mouvements, des institutions et des opinions comme des hommes eux-mêmes. Ils fleurissent, se développent, atteignent leur apogée et finissent par tomber dans le déclin. Il importe que les idées que nos prédécesseurs nous ont transmises ne se perdent pas et fassent leur chemin pour aller à la rencontre de la nouvelle situation […]. Le dogmatisme a toujours été un mal, mais aujourd'hui c'est un danger, et peut-être même un crime envers soi-même et les autres. » [24]

19. Rocker à Rüdiger, 22 juillet 1933 (IISG).
20. Rocker à Rüdiger, 20 juillet 1934 (IISG).
21. Au même endroit (AAB) ; imprécis et avec des omissions à l'endroit cité.
22. Rocker à Rüdiger, 26 octobre 1946 (AAB) ; cité aussi dans *Aus Rockers Briefen*, au même endroit, p. 4.
23. Rocker à Helmut Rüdiger, 1er octobre 1947(AAB).
24. Rocker à Helmut Rüdiger, 13 septembre 1955 (AAB) ; et aussi dans des extraits de *Aus Rudolf Rocker Briefen*, à l'endroit cité, p.7.

Pour Rocker, ce qu'il fallait conserver dans tous les cas, c'était une association née dans la liberté sous ses multiples formes, une association ne reposant surtout pas sur les décrets d'une quelconque autorité mais sur la conviction commune de la nécessité de la justice sociale.

> « Il y a mille choses dans la vie sociale qu'un mouvement ne peut pas couvrir, mais qui toutes ensemble constituent l'essentiel de notre vie et qui luttent sans cesse pour trouver d'autres formes d'expression […]. Comprendre cela, c'est la condition fondamentale de toute aspiration véritablement anarchiste. La croyance en un système économique uniforme est à rejeter parce qu'un tel système tuerait l'économie […]. La vraie grandeur de la pensée socialiste ne résidait pas dans le fait qu'elle cherchait à donner à l'économie une certaine forme d'unité, mais dans le fait qu'elle voulait donner à l'économie une base éthique qui tendait au partage le plus juste possible des produits du travail. » [25]

Rocker mourut le 13 septembre 1958 à New York.

* * *

Rocker a un peu parlé du contenu essentiel et de la genèse de son livre dans sa préface et sa postface et surtout dans le prologue à l'édition italienne, le dernier grand texte écrit avant sa mort. Sa parution était ainsi annoncée depuis 1929 par la Guilde des amis du livre libertaire : le nationalisme et ses rapports avec la culture, une étude approfondie de l'origine et de l'essence du nationalisme, une profession de foi de l'internationalisme socialiste. Mais les travaux préliminaires parurent en fait avant la Première Guerre mondiale, et ils étaient à l'époque clairement anti-allemands, ou plus précisément anti-prussiens – ce que l'on comprend tout de suite quand on lit ses propres explications au début de ses *Mémoires* :

> « Dans ma jeunesse, Mayence était une ville d'une contexture fortement démocratique. Cette disposition démocratique n'était pas seulement une affaire de parti. Elle imprégnait la chair et le sang du peuple et elle existait dans toutes les sphères de la population. Je suis né deux ans après la fondation du nouvel Empire. La profonde résistance contre l'unification nationale sous l'hégémonie de la Prusse était alors encore très fortement perceptible dans le peuple. La rive gauche du Rhin, le Bade-Würtemberg constituaient depuis toujours la partie démocratique de l'Allemagne. La bourgeoisie dans cette partie de l'Empire resta longtemps anti-prussienne et se trouvait toujours ouvertement en contradiction avec la politique de Bismarck. Ceci s'expliquait en grande partie par le puissant rayonnement de la Grande Révolution française dont les idées avaient rencontré un puissant écho dans les villes rhénanes, le territoire culturel le plus ancien de l'Allemagne. » [26]

Et les arguments conducteurs de son ouvrage *Nationalisme et culture* figuraient déjà dans un véhément article publié à Londres et qui, certes, attribuait la coresponsabilité de la guerre à toutes les grandes nations européennes, mais voyait dans le système prusso-allemand la responsabilité principale :

> « Beaucoup évaluent la culture d'une nation d'après la force de ses armées et de ses performances technologiques. Mais c'est une des plus grandes erreurs jamais commises, et l'Allemagne en est le meilleur exemple ; l'unité nationale de ce pays sous la haute domination de la Prusse, et sur la base d'un militarisme extrême et d'une bureaucratie superpuissante, n'a certainement pas produit ce que l'on appelle la culture allemande. Au contraire, l'unification s'est révélée être le plus grand obstacle au développement d'une culture authentiquement populaire, et a plutôt eu pour effet de contraindre et d'abaisser les capacités intellectuelles du peuple allemand au niveau des casernes. »
>
> « Les plus beaux exemples de culture allemande furent produits avant la militarisation du système et l'unification tellement célébrée. La philosophie classique allemande, son art et sa littérature si magnifiques – tout cela s'est développé lorsque le pays était composé de petites principautés et n'était pas encore tombé sous l'influence du militarisme prussien ennemi de la culture. Ladite union allemande et la transformation de l'Allemagne en un État militaire furent sans aucun doute un gain énorme pour le capitalisme allemand, mais ne convenaient pas à la culture du peuple allemand

25. Rocker à Helmut Rüdiger, 1er octobre 1945 (AAB) ; et aussi dans *Aus Rudolf Rocker Briefen* à l'endroit cité, p. 4.
26. Rudolf Rocker, *Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten*, édité par Magdalena Melnikow et Hans-Peter Duerr, Francfort, 1974.

lui-même. Sous la coupe du militarisme, l'Allemagne est devenue un danger pour le développement intellectuel de l'Europe, et une victoire allemande dans cette guerre serait un coup très dur pour le mouvement libertaire en Europe et pour le peuple allemand lui-même. » [27]

En dépit du fait que, simultanément, il critiquait violemment Kropotkine pour sa prise de position en faveur des Alliés et continuait d'attribuer la responsabilité à d'autres (comme pour la Première Guerre mondiale), il voyait bien la véritable origine du mal dans le contexte européen, et toujours dans « Berlin » et dans le système berlinois. Sur ce point, sa position n'a pas fondamentalement changé même après son retour en Allemagne et à Berlin, ce que l'historien allemand, né en Autriche, Max Nettlau – qu'il considérait toujours comme un ami et auquel il consacra une belle biographie – a commenté une fois dans une lettre :

« Malheureusement même son âme est assombrie par la haine de l'Allemagne dont il s'était imbibé du temps de Kropotkine et Bakounine auxquels (excusez cette analyse) s'ajoute encore toute l'ancienne Mayence – les princes électeurs, les clubistes, Dalberg, 1849, Bismarck et Most et tout ce qui suit. Toujours des traditions ou des situations où l'Allemagne dans son ensemble paraît être l'ennemi, et où le paradis semble se situer à Paris. C'est pourquoi ils sont toujours aussi impitoyables contre l'Allemagne, aussi foncièrement allemands soient-ils eux-mêmes. » [28]

Mais il n'est pas sûr qu'une telle argumentation ait pu emporter l'adhésion de Rocker ; c'était un fédéraliste des plus convaincus, et pour lui l'union n'avait rien à voir avec un cadre et des structures étatiques, qui entravent plutôt qu'ils ne favorisent le sentiment d'appartenir véritablement à une communauté. En tant que telles, certaines mesures politiques ou économiques lui étaient toujours suspectes ; aussi a-t-il eu sûrement ses propres arrière-pensées lorsque Monsieur Hitler expliqua, à l'occasion de la construction des autoroutes, que l'union serait finalement réalisée grâce à ces dernières. Et, pour faire un détour par le passé le plus récent, ou même vers le présent, tandis que la voie du pouvoir passe à nouveau par Berlin, aujourd'hui Rocker philosopherait-il sans doute sur ce point : pourquoi en leur temps les pères de la Constitution américaine ont-ils déplacé la capitale des États-Unis non pas vers New York mais vers un village d'éleveurs de bétail encore à peine développé, ou bien pourquoi encore, dans un pays avec une vivante tradition d'indépendance et de démocratie tel que les Pays-Bas, Amsterdam, qui certes est la capitale, n'est pas le siège du gouvernement. Lui, qui rêvait tant d'une Fédération européenne, et qui la réclamait, qu'aurait-il bien pu penser du plus récent créateur de l'union allemande et de ses ambitions, dont un autre historien et commentateur politique prenait congé avec une réminiscence :

« Tandis que je le regardais [Helmut Kohl] quitter la scène, je pensais à un mémorable entretien que nous avions eu quelques années auparavant. À un moment donné, il m'avait carrément coupé le souffle : "Est-ce que vous savez, disait-il, que vous êtes assis devant le successeur direct de Hitler ?" Le point particulier de cette surprenante et même choquante remarque était qu'il attaquerait tout, tout à fait autrement. Là où Hitler avait essayé de mettre un toit sur l'Europe, il voulait mettre un toit européen sur l'Allemagne. » [29]

Heiner BECKER

27. « Blood and Iron », article de fond dans *Freedom*, Londres, sept. 1914.

28. Max Nettlau à Rudolf Rocker, 7 [9] décembre 1930 ; archives Rocker, ainsi que Nettlau, *Anarchisten und Syndicalisten*. Première partie éditée par Heiner Becker, Münster, bibliothèque Thélème, 1999, pp. 494 et suivantes, où il tance le « Kerndeutscher Rudolf Rocker aus Mainz ». Dans sa lettre, il continue ainsi : « N'importe quel autre peuple est plus nationaliste que le peuple allemand – seulement ce ne sont que des évidences dont personne ne parle. Pas un Français n'abandonne un pouce de son appartenance à l'union nationale, en Allemagne il s'agit toujours de ce que l'on appelle « un patriotisme à l'essai » (c'est-à-dire résiliable) ; la Bavière ne sait pas cinq minutes durant si elle doit se préoccuper ou non du reste de l'Allemagne, et il en est ainsi depuis des siècles avec tout le monde, tous les partis, etc. L'Allemagne est le pays le moins nationaliste qui soit – autour de cela il y aura toujours des discussions, des doutes, des invectives : un sentiment d'unité ne s'est pas encore éveillé. »

29. Timothy Garton Ash, « Goodbye to Bonn », in the *New York Review of books*, volume XIV, n° 17, 5 novembre 1998, pp. 41-43 [41].

Bibliographie des œuvres citées par Rudolf Rocker dans *Nationalisme et culture*

ADAMS, John, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, Philadelphia, Hall & Sellers, etc., 1787.

ADLER, Georg, *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart. Teil 1 : Bis zur französischen Revolution*, Leipzig, Hirschfeld, 1899 ; 2e éd. 1920 ; 3e éd. 1923 (= Hand- und Lehrbuch der Staatswissenschaften, 1. Abt., Volkswirtschaft, Bd. 3).

ANDREWS, Stephen Pearl, *The Science of Society, n° 1 : The True Constitution of Government in the Sovereignty of the Individual as the Final Development of Protestantism, Democracy, and Socialism*, New York, T. L. Nichols, jan. 1851 ; 2e éd. 1852 ; 3e éd. 1854. – *The Science of Society, n° 2 : Cost the Limit of Price : A Scientific Measure of Honesty in Trade as One of the Fundamental Principles in the Solution of the Social Problem*, New York, Fowlers & Wells, 1851 ; 2e éd. 1852 ; 3e éd. 1854. – Nouv. éd. augm. (avec introd. de Benjamin R. Tucker), Boston, Sarah E. Holmes, 1888, repr. 1895 ; – plusieurs repr., par ex. Weston, Mass., M & S Press, 1970 (introduction de Charles Shively) ; trad. all. : *Die Wissenschaft von der Gesellschaft. Die rechte Verfassung der Gesellschaft. Das Kostenprinzip*, Zwei Abhandlungen. D'après la trad. de M. Kriege éd. par W. Russböldt. Schmargendorf bei Berlin, Verlag « Renaissance », 1904.

ARISTOTELES, *La Politique*.

ARNDT, E. M., *Sendschreiben an die deutsche Nation und vorzüglich an die Preussen*, s.l. s.d. [1813 ?, publié anonymement ; nombr. rééd.].

– *Der Geist der Zeit*, s.l. [Altona], 1806 ; nombr. rééd.

ARNOULD, Arthur, *L'État et la Révolution*, Genève, Librairie socialiste du Rabotnik, 1877. Nouv. éd. avec introd. de Bernard Noël, *Arthur Arnould ou La vie d'un mort est toujours fictive*, Lyon, éd. Jacques-Marie Laffont et associés, 1981.

AUGUSTINUS, *Confessions*. – *La Cité de Dieu*.

AULARD, F[rançois] A[lphonse], *La Société des Jacobins. Recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins de Paris*, Paris, 1889-1897 ; 6 vol. (= Coll. de documents relatifs à l'histoire de Paris pendant la Révolution française. Publ. sous le patronage du Conseil municipal). BAADER, Franz von, *Franz von Baaders Gedanken über Staat und Gesellschaft, Revolution und Reform*. Aus sämtlichen Werken mitgeteilt durch Johannes Claassen. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1890 ; repr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

BAIRD, Henry Martyn, *History of the Rise of the Huguénots*, London, Hodder & Stoughton, 1880.

BAKUNIN, Michail, *Œuvres. Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme – Lettres sur le Patriotisme – Dieu et l'État*. [éd. N. (Max Nettlau)], Paris, P. V. Stock éd., 1895 ; nombr. réimpr.

– *Archives Bakounine. Bakunin Archiv*, Leiden, E. J. Brill, 1961-1981 ; 7 vol. en 8 tomes. Vol. I : *M. Bakounine et l'Italie : 1871-1872* ; t. 1 : *La Polémique avec Mazzini* (1961) ; t. 2 : *La Première Internationale et le conflit avec Marx* (1963) ; vol. II : *M. Bakounine et les conflits dans l'Internationale : 1872* (1965) ; vol. III : *Étatisme et anarchie* (1967) ; vol. IV : *M. Bakounine et ses relations avec Sergej Neçaev : 1870-1872* (1971) ; vol. V : *M. Bakounine et ses relations slaves : 1870-1875* (1974) ; vol. VI : *M. Bakounine sur la guerre franco-allemande et la révolution sociale en France : 1870-1871* (1977) ; vol. VII : *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale : 1870-1871* (1981) ; rééd. corrigée sous le titre *Œuvres complètes*, t. 1-8, Paris, Champ libre [Éditions Ivrea], 1973-1982.

– *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*, 1871.

– *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, 1871.

– *Dieu et l'État*, 1882.

BALABANOFF, Angelica, *Wesen und Werdegang des italienischen Fascismus*, Wien, etc., Hess, 1931.

BARKER, Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London, Methuen & Co., 1906.

BARTHÉLEMY, C. / MAISTRE, Joseph Marie de, *L'Esprit du Comte Joseph de Maistre*, précédé d'un *Essai sur sa vie et ses écrits* par C. Barthélemy, complété par un grand nombre de notes, Paris [& Corbeil], 1859.

BAUER, Otto, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemo-kratie*, Wien, Wiener Volks-buch-handlung, 1907 ; 2e éd. 1924 (= Marx-Studien. Blätter zur Theorie und Politik des wissen-schaftlichen Sozialismus, Bd. 2).

BEARD, Charles A., *Economic origins of Jeffersonian democracy*, New York, Macmillan Co., 1915 ; repr., par ex. New York, Free Press & London, Collier-Macmillan, 1965.

BEER, Max, *Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe*. 6e éd. corr. et augm., Berlin 1929 ; nombr. rééd., par ex. Erlangen, Politladen, 1972. (Politladen-Reprint ; 10).

BENTHAM, Jeremy, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, T. Payne & Son, 1789 ; nombr. rééd., par ex. éd. J. H. Burns et H. L. A. Hart, London, University of London, Athlone Press, 1970 (= *The collected works* of Jeremy Bentham). – Éd. all. d'E. Dumont, *Prinzipien der Gesetzgebung*, Köln, 1883.

BERENS, Lewis H., *The Digger Movement in the Days of the Commonwealth as Revealed in the Writings of Gerrard Winstanley, the Digger, Mystic and Rationalist, Communist and Social Reformer*, London, Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent, & Co. Ltd., 1906.

BERGER, Martin, *Görres als politischer Publizist*, Bonn & Leipzig, 1921 ; (= Bücherei der Kultur und Geschichte, Bd. 18).

BERKMAN, Alexander, *The Bolshevik Myth* (Diary 1920-1922), London, Hutchinson and Co. [Publishers] Ltd., 1925 ; [compl. par:] *The « Anti-Climax ». The Concluding Chapter of my Russian Diary « The Bolshevik Myth »*, Berlin, [The Author], 1925. – Nouv. éd. de l'œuvre compl. avec introduction de Nicolas Walter, London & Winchester, Mass., Pluto Press, 1989.

BERNSTEIN, Eduard, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, Dietz, 1899 ; nouv. éd. corr. et augm. 1921 ; 8e éd. Berlin, etc., Dietz, 1984.

– *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus : gesammelte Abhandlungen*, Berlin [etc.], Akad. Verl. für Sociale Wissenschaften Edelheim, 1901.

– *Die deutsche Revolution, ihr Ursprung, ihr Verlauf und ihr Werk*. Bd. 1. *Geschichte der Entstehung und ersten Arbeitsperiode der deutschen Republik*. Berlin-Fichtenau, Verl. für Gesellschaft und Erziehung, 1921.

BISMARCK, Otto von, *Gedanken und Erinnerungen*. Stuttgart [etc.], Cotta, 1898. – Nouv. éd. avec un essai de Lothar Gall. Berlin [W], Propylaeen Verl., 1990.

BISSET, Andrew, *History of the Commonwealth of England from the death of Charles I. to the expulsion of the Long Parliament by Cromwell; being omitted chapters of the history of England*. 2 vol. London : John Murray, 1867.

BLANC, Louis : *Révolution française. Histoire de dix ans. 1830-1840*. 5 vol. Paris, 1841-44. – Trad. all. de Ludwig Buhl : *Geschichte der zehn Jahre 1830-1840*, Berlin, Hermes, 1844-1845.

– *Histoire de la révolution française*. Paris, Langlois et Leclercq (& Bruxelles, Société typographique belge), 1847-1862, 12 vol.

– *Histoire de la révolution de 1848*. Paris, Lacroix et Verboeckhoven, 1870, 2 vol.

BOAS, Franz, *Kultur und Rasse*. 2e éd., Berlin u. Leipzig, Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger, 1922.

BOÉTIE, Etienne de, *Discours de la servitude volontaire*, in *Mémoires de l'Estat de France*, Bd. III, Meidelbourg 1577 ; in *Œuvres complètes d'Estienne de La Boétie*, Hg. von Paul Bonnefon, Bordeaux, G. Gounouilhou, Éditeur/ Paris, J. Rouam & Cie, Éditeurs, 1892 ; maintenant dans *Œuvres Complètes d'Estienne De La Boétie*, Éd. Louis Desgraves, 2 vol. [Bordeaux], William Blake and Co. Édit., 1991. – meilleur trad. all. : *Von der freiwilligen Knechtschaft*, Unter Mitwirkung von Neithard Bulst übs. und hg. von Horst Günther (Frankfurt am Main), Europäische Verlagsanstalt, 1980.

BONALD, Louis Gabriel Ambroise de, *Recherches philosophiques sur le premier objet de connaissance morale*, 1818 ; nouv. éd. par ex. 3e éd. dans *Œuvres*, Paris, 1836-1838, t. 8-9 ; repr. Genève, Slatkine, 1982.

BONAPARTE, Louis, *Idées napoléoniennes*, 1839.

BOURNE, Henry Richard Fox, *The Life of John Locke*, London, H. S. King & Co., 1876.

BRANDES, Georg, *Die romantische Schule in Deutschland*, Berlin 1900.

BROCKWAY, Archibald Fenner, *The Devil's Business*, A comedy in one act, etc. (New edition) London, I.L.P. Publication Dept., 1926.

BUCKLE, Th. H., *History of Civilization in England*, London, J. W. Parker & Son, 1857-1861, 2 vol. ; nombr. rééd. ; trad. all. de Arnold Ruge, *Geschichte der Civilisation in England*, Leipzig [etc.], Winter, 1868, 2 vol. ; rééd.

BUONARROTI, Filippo Michele, *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu, et des pièces justificatives, etc.*, Bruxelles, La Librairie romantique, 1828 ; 2 vol. ; trad. all. : *Babeuf und die Verschwörung für die Gleichheit : mit dem durch sie veranlaßten Prozeß und den Belegstücken.* Trad. et introd. d'A. Blos et de W. Blos, Stuttgart, Dietz, 1909 (= Internationale Bibliothek ; 49) ; Repr. Berlin (etc.), Dietz, 1975.

BURCKHARDT, Jakob, *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Basel, 1860 ; continuellement rééd., par ex. éd. Horst Günther, Frankfurt a. M., Deutscher Klassiker Verlag, 1989.

– *Die Geschichte der Renaissance*, Stuttgart, Ebner & Seubert, 1868 [1867] (= Geschichte der neueren Baukunst [t. 1]).

– *Griechische Kulturgeschichte*, Aus dem Nachlaß hrsg. von Jakob Oeri, Berlin, Spemann, 1898-1900, 4 vol.

BURKE, Edmund, *A Vindication of Natural Society : or, a view of the miseries and evils arising to mankind from … artificial Society …* By a late noble writer [i.e. H. St. John Viscount Bolingbroke ; in Wirklichkeit E. Burke], London, 1756 ; nombr. nouv. éd., par ex. mit einer Eil. von Frank N. Pagano, Indianapolis, Liberty Classics, 1982.

– *Reflections on the Revolution in France and on the proceedings in certain societies in London relative to that event. In a letter intended to have been sent to a gentleman in Paris*, London, J. Doddsley, 1790 ; nombr. rééd. ; depuis 1793 plusieurs trad. all., par ex. *Betrachtungen über die französische Revolution.* Trad. de Friedrich Gentz. Réd. et postface de Lore Iser. Introd. de Dieter Henrich, Frankfurt, Suhrkamp, 1967.

– *A Letter to a Noble Lord*, London, J. Owen, F. & C. Rivington, 1796 ; nombr. rééd. ; trad. all. : *Edmund Burke's Rechtfertigung seines politischen Lebens. Gegen einen Angriff des Herzogs von Bedford und des Grafen Lauderdale bei Gele-genheit einer ihm verliehenen Pension.* Trad. avec introduction et annotations de Friedrich Gentz, Berlin, 1796.

– *Thoughts on the prospect of a regicide peace : in a series of letters*, London, J. Owen, 1796.

CAMPBELL, Douglas, *The Puritan in Holland, England and America. An introduction to American history*, 2 vol., London (New York), J. R. Osgood, McIlvaine & Co., 1892.

CARLYLE, Thomas, *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History. Six Lectures. Reported with emendations and additions*, London, James Fraser, 1841 ; nombr. rééd., par ex. in *Thomas Carlyle's Works. The Ashburton edition*, London, Chapman & Hall, 1885-1888 ; plusieurs trad. all., par ex. de E. Friedell, *Heldenverehrung*, München, 1914.

– *Oliver Cromwell's Letters and Speeches. With elucidations by Thomas Carlyle*, London 1845 ; rééd. par ex. in *Thomas Carlyle's Works…*, vol. 6-8.

CHAMBERLAIN, H. St., *Demokratie und Freiheit*, München, Bruckmann, 1917.

– *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, München, Bruckmann, 1899 ; rééd. par ex. 18e éd., ibid., 1934.

CHAPTAL, Jean Antoine Claude (comte de Chanteloup), *De l'industrie française*, Paris, 1829, 2 vol.

CHARLES-BRUN, Jean, *Le Régionalisme*, Paris, Bloud, 1911.

CHATEAUBRIAND, François René de, *Génie du christianisme, ou Beautés de la religion chrétienne*, Paris, 1802, 5 vol. ; – Nouv. éd. avec des notes compl. : Paris, 1802, 4 vol. ; nombr. rééd ; plusieurs trad. all., par ex. de J.-F. Schneller, *Der Geist des Christentums*, Freiburg i.B., 1856-1857, 2 vol.

CHELCICKY [CHELTSCHIZKI], Peter, *Das Netz des Glaubens* (Dr. Übs. aus dem Alttschechischen von Carl Vogl), Dachau bei München, Einhorn-Verlag, 1925 ; nouv. éd. avec introd. de Amedeo Molnar, Hildesheim-New York, G. Olms, 1970.

CLAUSEWITZ, Carl von, *Vom Kriege*, Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz, Erläut. d. W. von Scherff, Berlin, F. Schneider & Co., 1880 (4e éd.) ; 19e éd. par les soins de Werner Hahlweg, Bonn, Dümmlers, 1980.

CLAUB, L. F., *Rasse und Seele, Eine Einführung in die Gegenwart*, München, J.F. Lehmann, 1926 [1925] ; 18. éd. München-Berlin, J.F. Lehmann, 1943.

CLÉMENT, Pierre, *Histoire de Colbert et son administration*, Paris, Perrin, 1892 (3e éd.), 2 vol. – Repr. Genève, Slatkine, 1980.

CŒURDEROY, Ernest, *De la révolution dans l'homme et dans la société*, London & Bruxelles, 1852.

CONDORCET, M. J., *Esquisse d'un tableau historique de progrès de l'esprit humain*, Paris, 1795 ; 4e éd. 1823, trad. all. de W. Alff et H. Schweppenhäuser (avec le texte français, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt/M., 1963.

CONSIDÉRANT, Victor, *Destinée sociale*, 4 vol., Paris, Librairie phalanstérienne, 1837 [1836]-1844 ; plusieurs rééd.

– *Principes du socialisme : Manifeste de la démocratie du XIXe siècle. Suivi du « Procès de la démocratie pacifique »*, Paris, Librairie phalanstérienne, 1847 ; repr. in *Cahiers du futur*, n° 1, *La Démocratie*, Paris, Champ libre, 1973, pp. 7-42.

– *Le Socialisme devant le vieux monde, ou le Vivant devant les morts. … Suivi de Jésus-Christ devant les conseils de guerre*, 2e éd. augm. de Victor Meunier. Paris, 1848.

CONWAY, Moncure D., *The Life of Thomas Paine … To which is added a sketch of Paine by William Cobbett, hitherto unpublished*, 2 vol., New York, London, G. P. Putnam's Sons, 1892 ; nombr. rééd., par ex. New York, Chelsea House, 1983.

COSTA Y MARTINEZ, Joaquín, *Colectivismo agrario en Espana : Doctrina y hechos*, Madrid, Impr. de San Francisco de Sales, 1898 ; nouv. éd. avec introd. de Carlos Serrano, Zaragoza/Guara, Instituto de Estudios Agrarios, Pesqueros y Alimentarios, 1983, 2 vol.

CUNOW, Heinrich, *Die soziale Verfassung des Inkareichs : Eine Untersuchung des altperuanischen Agrarkommunismus*, Stuttgart, Dietz, 1896.

– *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie : Grundzüge der Marxschen Soziologie*, Berlin, Buchh, Vorwärts, 1920-1921, 2 vol.

CURTIUS, Ernst, *Die Jonier vor der jonischen Wanderung*, Berlin, 1855.

– *Griechische Geschichte*, Berlin 1857-1867 ; 3e éd. remaniée, Berlin, 1868-1874, 3 vol.

DALLING, Henry Lytton Bulwer, baron, *The Life of Henry John Temple, Viscount Palmerston : with Selections from his Diaries and Correspondence*, London, R. Bentley, 1870-1874, 3 vol.

DARWIN, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, John Murray, 1859.

– *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. London, John Murray, 1871.

DE GREEF, Guillaume, *L'Évolution des croyances et des doctrines politiques*, Bruxelles, 1895.

DEHIO, Georg, *Geschichte der deutschen Kunst*. Berlin u., Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1919-1926, 6 vol.

DE MAN, Hendrik, *Zur Psychologie des Sozialismus*, Jena, Diederichs, 1926 ; nouv. éd. 1927.

– *Sozialismus und National-Fascismus*, Potsdam, Protte, 1931.

DHORME, Paul, *La Religion assyro-babylonienne : conférences données à l'Institut catholique de Paris*. 2. Aufl. Paris, librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, 1910.

DIDEROT, Denis, *Œuvres complètes*, Éd. J. Assézat, Paris, s. éd., 1875-1877, 20 vol.

DIERCKS, Gustav, *Geschichte Spaniens von den frühesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Berlin, 1895.

DOMELA NIEUWENHUIS, Ferdinand, *Le Socialisme en danger*. Préface d'Élisée Reclus, Paris, P. V. Stock, 1897 (= Bibliothèque sociologique, n° 15) ; nouv. éd. avec biographie, ann., bibliographie de Jean-Yves Bériou, Paris, Payot, 1975.

DRAGOMANOW, Michail (éd.), *Michael Bakunins sozial-politischer Briefwechsel mit Alexander Iw. Herzen und Ogarew*. Trad. du russe de Boris Minzès. Stuttgart, Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung, 1895 (= Bibliothek russischer Denkwürdigkeiten, Bd. 6) ; nouv. éd. avec introduction de Arthur Lehning, Berlin, Karin Kramer Verlag, 1977.

– *La Pologne historique et la démocratie moscovite*, Genève, 1881.

DÜHRING, Eugen, *Die Judenfrage als Frage des Racencharakters und seiner Schädlichkeiten für Völkerexistenz, Sitte und Cultur*. Mit einer denkerisch freiheitlichen und praktisch abschliessenden Antwort. 5e éd. reman. Nowawes-Neuendorf bei Berlin, Personalist-Verlag von Ulrich Dühring, 1901 ; aussi Reisland, 1930.

– *Sache, Leben und Feinde*. Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämtlichen Schriften. Mit seinem Bildniss. 2e éd. corr. et augm., Leipzig, Druck und Verlag von C.G. Naumann, 1903.

EBE, Gustav, *Architektonische Raumlehre*, Dresden, Kühmann, 1900-1901, 2 vol.

ECKERMANN, Joh. Peter, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Leipzig, F. A. Brockhaus [vol. 3 : Magdeburg : Heinrichshofen], 1836-1848, 3 vol. – Nombr. rééd., par ex. avec introd. éd. par Ernst Beutler, München, dtv, 1999.

EMERSON, Ralph Waldo, *Essays – Second Series*, London, John Chapman, 1844.

– *Representative Men : Seven Lectures*, London, John Chapman, 1850. – Trad. all. de Oskar Dähnert, *Repräsentanten der Menschheit. Plato, Swedenborg, Montaigne, Shakespeare, Napoleon, Goethe. Sieben Essays*. Postface Egon Friedell, Zürich, Diogenes/detebe, 2e éd., 1996.

– *Journals of Ralph Waldo Emerson, with annotations…*, Boston, Houghton Mifflin, 1909-1914, 10 vol.

ENGELS, Friedrich, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft : Philosophie, politische Oekonomie, Sozialismus*, Leipzig, Genossenschaftsbuchdruckerei, 1877-1878.

– *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, Hottingen-Zürich, Schweizerische Genossenschaftsbuchdruckerei, 1884.

– *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassisch-deutschen Philosophie*, Stuttgart, Dietz, 1888.

ENGLÄNDER, Sigmund, *The Abolition of the State*, London, Trübner, 1873.

EWALD, Alexander Charles, *The Life and Times of the Hon. Algernon Sydney, 1622-1683*, London, 1873, 2 vol.

EWERS, Hanns Heinz, *Edgar Allan Poe*, Berlin et Leipzig, 1905.

FABBRI, Luce, *Camisas negras. Estudio crítico histórico del origen y evolución del fascismo, sus hechos y sus ideas*. Con nota final *Proyectada a la actualidad autoritaria argentina* por J.M. Lunazzi, Buenos Aires, 1935.

FABBRI, Luigi, *Carlo Pisacane. La vita, le opere, l'azione rivoluzionaria. Cenni storici*, Rom (etc.), Serantoni, 1904 (= I precursori della rivoluzione).

– *Dittatura e rivoluzione*. Con una lettera di E. Malatesta, Ancona, Bitelli, 1921 ; repr. avec introd. de Giuseppe Rose, Cesena, « L'Antistato », 1971.

FERRARI, G., *Filosofia della rivoluzione*, London, 1851, 2 vol. ; 2e éd. reman. par l'auteur, Milan, Manini, o.J. [1851], 2 vol.

– *La federazione repubblicana*, London, s. éd., 1851 ; nombr. rééd., par ex. Florence, Felice Le Monnier, 1969.

FEUERBACH, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, O. Wigand, 1841 ; hg. Werner Schuffenhauer & Wolfgang Harich, Berlin, Akademie-Verlag, 1984.

– *Vorlesungen über das Wesen der Religion : nebst Zusätzen und Anmerkungen*, Leipzig, O. Wigand, 1851 (1845) ; éd W. Harich, Berlin, Akademie-Verlag, 1984.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Ueber den Begriff des wahrhaften Krieges in Bezug auf den Krieg im Jahre 1813*, Tübingen, 1815 ; aussi dans : *Sämmtliche Werke* (1845-1846). Reprint Berlin, de Gruyter, 1966.

FISCHER, W., *Die deutsche Sprache von heute*, Berlin-Leipzig, 1918.

FOURIER, Charles, *Traité de l'association domestique et agricole*, 2 vol., Paris & London, Bossange & Mongie, 1822-1823 ; 2e éd. *Théorie de l'unité universelle*, 4 vol., Paris, 1841-1843 ; repr., par ex. in vol. II-V des *Œuvres complètes* de Charles Fourier, 12 vol., Paris, éd. Anthropos, 1966-1968.

– *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire, ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, Paris, Bossange et Mongie, 1829 ; 3e éd. 1848 ; repr. par ex. in t. VI des *Œuvres complètes*.

FRANTZ (Gustav Adolf), Constantin, *Kritik aller Parteien*, Berlin, 1862.

– *Das neue Deutschland : beleuchtet in Briefen an einem Preussischen Staatsmann*, Leipzig, 1871.

– *Der Föderalismus als das leitende Prinzip für die soziale, staatliche und internationale Organisation, unter besonderer Bezugnahme auf Deutschland*, Mainz, 1879.

– *Die preußische Intelligenz und ihre Grenzen*, München, 1874.

FRIEDLÄNDER, Ludwig, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, 3e ed. Leipzig, S. Hirzel, 1869-1871, 3 vol. ; nombr. rééd.

GALIFFE, John Barthélemy Gaifre, *Quelques pages d'histoire exacte soit les procès … pour haute trahison contre No. Ami Perrin … et contre son accusateur No. Laurent Maigret…*, Genf, [o. N.], 1862 ; auch Genf, H. Georg, 1868.

– *Nouvelles pages d'histoire exacte soit le procès de Pierre Ameaux … et ses incidents… ; extrait pour la première fois des documents et des pièces officielles de l'époque…*, Genf, [o. N.], 1863 ; aussi Genf, H. Georg, 1868.

GALTON, sir Francis, *Hereditary Genius : An Enquiry into its Laws and Consequences*, London, 1869 ; rééd. London, Macmillan, 1914.

GARRIDO, Fernando, *Historia de las Asociaciones obreras en Europa, ó Las clases trabajadoras regeneradas por la asociación*, Barcelona, Manero, 1864 ; 2 Bde.

– *Historia de las clases trabajadoras…* avec un prólogo de Emilio Castelar. Madrid, Impr. de T. Nuhez Amor, 1870 ; repr. Algorta (Vizcaya), Zero, 1970-1971, 4 vol.

– *La España contemporánea : sus progresos morales y materiales en el siglo XIX*. Barcelona, S. Manero, 1865-1867, 2 vol.

– *La Revolución en la Hacienda del Estado, las Provincias y los Municipios*, Madrid, Impr. de E. Vicente, 1880.

GENTZ, Friedrich von, *Ueber den Ursprung und Charakter des Krieges gegen die Französische Revolution*, Berlin, H. Frölich [1801] ; repr. dans *Gesammelte Schriften*, t. 1. Hildesheim-New York, Olms-Weidmann, 1997.

GIBBON, Edward, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788), éd. par J. B. Bury, London, Methuen & Co., 1896-1900, 7 vol.

GILLE, Paul, *Esquisse d'une philosophie de la dignité humaine*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1924.

GOBINEAU, Arthur de, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Didot frères/ Hannover, Rumpler, 1853-1855, 4 vol.

– *Frankreichs Schicksale im Jahre 1870* (tiré d'un manuscrit inachevé). Trad. all. de Rudolf Schlösser, Leipzig, Reclam, s. d. [1917 ?].

GODWIN, William, *An Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, 2 vol., London, Printed for G.G.J. and J. Robinson, 1793 [1792] ; 2e ed. considérablement modifiée, 1796 ; 3e éd. 1798 ; éd. critique avec variantes dans *Political and Philosophical Writings of William Godwin*, éd. Mark Philp, etc. London, William Pickering (Pickering & Chatto, Pub.), 1993 (vol. 3-4).

GOLDMAN, Emma, *My Disillusionment in Russia*, Garden City-New York, Doubleday, Page & Co., 1923 ; *My Further Disillusionment in Russia*, Garden City-New York, Doubleday, Page & Co., 1924. – Éd. en un vol. avec introduction de Rebecca West, London, C.W. Daniels & Co., s. d. [1925] ; nombr. repr., par ex. New York, Thomas Y. Crowell (Apollo Editions), 1970.

GOLDSTEIN, Julius, *Rasse und Politik*. Préface de Heinrich Frick, Schlüchtern, Neuwerk-Verl., 1921 ; aussi Berlin, Philo-Verl., 1924.

GÖRRES, Joseph, *Teutschland und die Revolution*, Coblenz, Hölscher, 1819.

GROTE, George, *A History of Greece*, London, 1846-56, 12 vol. ; nombr. rééd. ; trad. all. : Geschichte Griechenlands … D'après la 2e éd. trad. de l'anglais par N. N. W. Meissner, etc., Leipzig, 1850-1855, 6 vol.

GRUBER, Max von, *Volk und Rasse*, dans : *Süddeutsche Monatshefte*, 1927.

GUILLAUME, James, *L'Internationale : Documents et Souvenirs (1864 1878)*, 4 vol., Paris 1905-1908 ; plusieurs rééd. (en 2 vol.) : New York, N.Y., Burt Franklin, 1969 ; Vaduz, Topos Verlag, 1979 ; Paris, éd. Gérard Lebovici (maintenant Ivrea), 1985, avec introd. de Marc Vuilleumier, bibliographie et index.

– *Karl Marx, pangermaniste, et l'Association internationale des travailleurs des 1864 à 1870*, Paris, Librairie Armand Colin, 1915.

GUMPLOWICZ, Ludwig, *Der Rassenkampf. Sociologische Untersuchungen*, Innsbruck, 1883 ; 2e éd. corr., Innsbruck, Wagner'sche Universitäts-Buchhandlung, 1909 (en appendice l'essai *Rasse und Staat*, publié d'abord en 1875).

– *Die sociologische Staatsidee*, Graz, 1892 ; 2e éd. augm., Innsbruck, Wagner, 1902.

– *Soziologische Essays : Soziologie und Politik*. [1892] Avec préface de Franco Savorgnan, Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1928 ; reprint Aalen, Scientia, 1972.

GURLITT, C., *Geschichte des Barockstiles, des Rococo und des Klassicismus…*, Stuttgart, Ebner & Seubert (P. Neff) [1886] 1887-1889.

GUYAU, Jean-Marie, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, F. Alcan, 1885 ; nombr. réimpr. ; trad. all de Elisabeth Schwarz, Sittlichkeit ohne « Pflicht ». [Avec introd. biogr. de Alfred Fouillée et notes marginales inédites de Friedrich Nietzsche], Leipzig, Klinkhardt, 1909 (= Philosophisch-soziologische Bücherei, vol. 13).

– *L'Irréligion de l'avenir*, Étude sociologique, Paris, F. Alcan, 1887.

HARPER, Robert Francis, *The Code of Hammurabi, King of Babylon, about 2250 B. C.* Autographed text, transliteration, translation (etc.), London, Luzoc & Company, 1904 ; Reprint Holmes Beach, Fla., Gaunt, 1994.

HARRAR (= FRANCÉ-HARRAR), Annie, *Rasse – Menschen von gestern und morgen*, Leipzig, Dürr & Weber, 1920 (= Zellenbücherei, 45).

HAUSER, Otto, *Die Germanen in Europa*, Dresden, Heimat und Welt-Verlag, [1916].

– *Rasse und Kultur*, Braunschweig & Hamburg, G. Westermann, 1924.

HAYM, Rudolf, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857.

– *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, Leipzig, 1877-1885, 2 vol. ; nouv. éd. avec introd. de Wolfgang Harich, Berlin, 1954, 2 vol.

HEGEL, Karl, *Geschichte der Städteverfassung von Italien*, Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung, 1847.

– *Die Entstehung des deutschen Städtewesens*, Leipzig, S. Hirzel, 1898.

– *Städte und Gilden der germanischen Völker im Mittel-alter*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1891 ; repr. Aalen, Scientia, 1962.

HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, éd. E. Gans, Berlin, 1837 (= t. 9 des Œuvres) ; 2e éd. augm. éd. par Carl Hegel, Berlin, 1840 ; nombr. rééd., par ex. Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1917-1920 (éd. G. Lason ; repr. Hamburg, 1968) (= Philosophische Bibliothek, 17a-d).

HEINE, Heinrich, *Memoiren und neugesammelte Gedichte, Prosa, Briefe*, éd. Eduard Engel, Hamburg, Campe, 1884, pp. 83-208 ; aussi dans : *Der Prosa-Nachlaß*, éd. Erich Loewenthal, Hamburg et Berlin, 1925, pp. 3-89.

HENDRICK, Burton J., *The Life and Letters of Walter H. Page*, Garden City, NY, Doubleday Page, 1922.

HERDER, Johann Gottfried, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Riga, 1793-1797 (1794) ; réimpr. par ex. dans *Sämtliche Werke*, éd. B. Suphan, t. 17-18. Berlin 1881, 1893 (repr. Hildesheim, 1967).

– *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga 1784-91 ; réimpr., par ex. ibid. t. 13-14, Berlin 1887, 1909 ; aussi, Berlin-Weimar, 1965 (éd. H. Stolpe).

HERTZ, Friedrich, *Rasse und Kultur. Eine kritische Untersuchung der Rassen-theorien…*, 3e éd. complètement remaniée et augmentée. Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1925 (= Philosophisch-soziologische Bücherei, vol. 34).

HERWEGH, Marcel, *1848. Briefe von und an Georg Herwegh*, éd. Marcel Herwegh, Paris-Leipzig-München, Verlag von Albert Langen, 1896.

HESS, Moses, *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätenfrage. Briefe und Noten*, Leipzig, Eduard Wengler, 1862 ; nombr. rééd., par ex. avec postface de Theodor Zlocisti, Wien et Jerusalem, R. Löwit, 1935.

HINOJOSA, Eduardo, *El origen del régimen municipal en León y Castilla*, Madrid, Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1896.

Hinter den Kulissen des französischen Journalismus, von einem Pariser Chefredakteur [= Eduard Nathan (-Ganz)], Berlin, Deutsche Rundschau, 1925.

HITLER, Adolf, *Mein Kampf. Eine Abrechnung*, München 1925-1927, deux volumes.

Hobbes, Thomas, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, London, 1651. Nombr. rééd., par ex. éd. M. Oakeshott, Oxford, 1957 ; trad. all. de Walter Euchner, éd. et introd. par Iring Fetscher, Neuwied-Berlin, 1966.

HOOKER, Richard, *The Laws of Ecclesiastical Polity*, 1593-94 (nouv. éd. 1907).

HORAZ, *Oden*, Trad. de K.W. Ramlér, Berlin, 1818.

HUMBOLDT, Wilhelm von, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung der Menschheit*, Berlin, 1836 ; Repr. Bonn-München, 1960.

– *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1792), Breslau, 1851 [1850] ; nombr. rééd.

HUNTER, William Wilson, *A History of British India*, London, Longmans & Co., 1899-1900, 2 vol.

HUXLEY, Thomas Henry, *Evidence as to Man's Place in Nature*, London & Edinburgh, Williams & Norgate, 1863.

– *The struggle for existence in human society*, in *The Nineteenth Century*, 188.

IBSEN, Henrik, *Briefe von Henrik Ibsen*. Éd. avec introd. et notes par Julius Elias et Halvdan Koht, Berlin, S. Fischer, 1905.

– *Henrik Ibsens sämtliche Werke in deutscher Sprache*, Berlin, S. Fischer, 1898-[1904] ; 2e sér. *Nachgelassene Schriften*, éd. Julius Elias et Halvdan Koht, Berlin, S. Fischer, 1909.

IHERING, Rudolf von, *Geist des römischen Rechts*. Bd. 1, Leipzig, 1852.

JEFFERSON, Thomas, *Memoirs, Correspondence, and Miscellanies*, from the papers of T. J. éd. par Thomas Jefferson Randolph, London, 1829, 4 vol. ; nombr. rééd.

JOLI, H., *Ignace de Loyola*, Paris, 1899.

KAUTSKY, Karl, *Die Befreiung der Nationen*, Stuttgart, Dietz, 1917.

– *Die Diktatur des Proletariats*. Wien, Verl. der Wiener Volksbuchh., Brand, 1918 ; nouv. éd., par ex. éd. Hans-Jürgen Mende, Berlin, Dietz Verlag, 1990.

– *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin, Dietz, 1927, 2 vol. : 1. *Natur und Gesellschaft* ; – 2. *Der Staat und die Entwicklung der Menschheit*. Nouv. éd. abrégée, avec introd. et notes par John H. Kautsky. Berlin [W] [etc.], Dietz, 1988.

– *Nationalität und Internationalität*, Stuttgart, Singer, 1908 (= *Die neue Zeit : Ergänzungshefte*, 1).

KOHN, Hans, *Geschichte der nationalen Bewegung im Orient*, Berlin-Grunewald, K. Vowinckel, 1928.

KOWALEWSKIJ, Maksim M., *Die ökonomische Entwicklung Europas bis zum Beginn der kapitalistischen Wirtschaftsform*. Trad. du russe. Berlin, Prager, 1901-1914, 7 vol. (= Bibliothek der Volkswirtschaftslehre und Gesellschaftswissenschaft, 11-16, 20).

– *La France économique et sociale à la veille de la révolution*, Paris, 1911 (= Bibliothèque sociologique internationale, 39-40).

KROPOTKIN, Peter, *Ethik*, Erster Band, *Ursprung und Entwicklung der Sitten*, Berlin, Verlag « Der Syndikalist », 1923 ; repr. Berlin, Karin Kramer Verlag, 1976.

– *The State : Its Role in History*, London, Freedom, 1898 (= Freedom Pamphlet, 11) ; nombr. rééd. ; trad. all. de Ladislaus Gumplowicz, dans : *Der Sozialist* (Berlin), 7e a., n° 41-52 : 9 oct.-25 déc. 1897 ; 8e a., n° 1-7 : 1er jan.-12 févr. 1898 ; réimpr., par ex. in *Aufsatzsammlung*, vol. 2, *Der Staat*, Frankfurt a.M., Verlag Freie Gesellschaft, s.d. [1978], pp. 5-45.

– *Mutual Aid : A Factor of Evolution*, London, W. Heinemann, 1902 ; nombr. rééd. ; trad. all. de Gustav Landauer, *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig, Theodor Thomas, 1904 ; réimpr. sous le titre *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, par ex. Berlin, Karin Kramer Verlag, 1975.

– *The Great French Revolution 1789-1793*. Trad. de Nanny F. Dryhurst et Alexandra Kropotkin, London, W. Heinemann, 1909 ; nombr. rééd. ; trad. all. de Gustav Landauer, Leipzig, Theodor Thomas, 1909, 2 vol.

– « The Modern State », in *Freedom* (London), n° 295-301, 305 : nov. 1913-mai 1914, sept. 1914 ; dt. Übers. von Gustav Landauer : « Der moderne Staat », in *Der Sozialist* (Berlin-Bern), 5. Jg., n° 7-19, April-Nov. 1913 ; repr. in *Aufsatzsammlung*, Bd. 2, *Der Staat*. Frankfurt a.M., Verlag Freie Gesellschaft, o.J. [1978], S. 47-101.

– *La Science moderne et l'Anarchie*, [2., korr. u. erw. Aufl.], Paris, P.-V. Stock, 1913 (= Bibliothèque sociologique, 49).

KULCZYCKI, Ludwik, *Geschichte der russischen Revolution*, trad. du polonais par Anna Schapire-Neurath [etc.], Gotha, Perthes, 1910-1911-1914.

LABRIOLA, Antonio, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia, 2 : Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, 2e éd. avec appendice, Roma, Loescher, 1902. Nouv. éd. : *Saggi sul materialismo storico*, Éd. Valentino Gerratana et Augusto Guerra, Roma, Ed. Riuniti, 1968.

LAFARGUE, John, *Great Masters*, New York, 1906.

LAFARGUE, Paul, *Die französische Sprache vor und nach der Revolution*, Stuttgart, Dietz, 1912 (= *Die neue Zeit : Ergänzungshefte*, 15).

LANDAUER Gustav, *Die Revolution*. Frankfurt/M., Literarische Anstalt Rütten & Loening (1907) (= Die Gesellschaft, hg. Martin Buber, Bd. 13) ; nombr. rééd.

– *Briefe aus der französischen Revolution*, ausgewählt, übersetzt und erläutert von Gustav Landauer. Frankfurt/M., Literarische Anstalt Rütten & Loening, 1919, 2 vol. ; plusieurs rééd., par ex. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990.

LANGE, Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, Baedeker, 1866. Nombr. rééd., par ex. éd. par Alfred Schmidt, Frankfurt, Suhrkamp, 1974 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 70), 2 vol.

LAO-TSE, *Die Bahn und der rechte Weg des Lao-tse*, der chinesischen Urschrift nachgedacht von Alexander Ular, Leipzig, Insel, [1903] ; nombr. rééd.

LASKI, H. J. H., *Grammar of Politics*, London, G. Allen & Unwin, [1926] ; repr. London (etc.), Pickering and Chatto, 1996.

LASSALLE, F., *Die Philosophie Fichte's und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes. Festrede geh. bei der am 19. Mai 1862 […] veranstalteten Fichtefeier*, Berlin, 1862.

– *Ueber Verfassungswesen : ein Vortrag geh. in einem Berliner Bürger-Bezirks-Verein*, Berlin, Jansen, 1862 ; nouv. éd. de Ekkehart Krippendorff, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 1993.

– *Der italienische Krieg und die Aufgabe Preussens : eine Stimme aus der Demokratie*, Berlin, Duncker, 1859 [publ. anon.].

LAZARE, Bernard, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, Paris, Léon Challey, 1894 ; rééd. ; trad. angl. *Anti-Semitism : Its History and Causes*, New York, The International Library Publishing Co., 1903 ; repr. London, Britons Publ. Co., 1967.

LAZARUS, Moritz, *Das Leben der Seele*, Berlin, 1855-1857.

LECKY, Edw. Hartpole, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, London, Longmans, Green, 1869, 2 vol.

– *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, London, Longmans, Green, 1865. – Trad. all. H. Jolowicz : *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*, Leipzig, Heidelberg, C.F. Winter, 1868.

– *Democracy and Liberty*. [London], Longmans, Green, 1896.

LEFRANÇAIS, G., *La Commune et la Révolution*. [Paris, impr. Dupont], 1896.

– *Étude sur le mouvement communaliste à Paris, en 1871*, Neuchâtel, Imprimerie G. Guillaume Fils, 1871 ; repr. Paris, EDHIS, 1968.

LEHMANN-RUBBÜLDT, Otto, *Die blutige Internationale der Rüstungsindustrie*, Hamburg-Bergedorf, Fackelreiter-Verlag, 1929 ; aussi Berlin, Fackelreiter-Verlag, 1933.

– *Der Krieg als Geschäft*. éd. par Deutsche Friedensgesellschaft, Berlin, Nebelhorn Verl., 1932.

LENIN, Wladimir Iljitsch, *Staat und Revolution : Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution*, Leipzig, Frankes Verlag, [1917] (= Kommunistische Bibliothek, 4).

LESEINE, V., *L'Influence de Hegel sur Marx*, Paris, Impr. Bonvalot-Jouve, 1907.

LESSING, G. E., *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*, Berlin, Chr. Friedr. Voß u. Sohn, 1780 ; nombr. rééd., par ex. dans : *Lessings Werke*, éd. Kurt Wölfel, Frankfurt/M., Insel, 1967, t. 2, pp. 544-563.

– *Ernst und Falk : Gespräche für Freimaurer*. Wolfenbüttel [= Göttingen : J.C. Dietrich], 1778 (1-3) ; Frankfurt/M., H.L. Brönner, 1780 (4-5) ; aussi par ex. dans : *Lessings Werke*, pp. 509-543.

– *Soldaten und Mönche*, 1780.

LETOURNEAU, Charles, *L'Évolution de l'esclavage dans les diverses races humaines*, Paris, Vigot frères, 1897 (= Bibliothèque anthropologique, Bd. 17).

— *L'Évolution religieuse dans les diverses races humaines*, Paris, Vigot, 1892.

— LEVERDAYS, Émile, *Les Assemblées parlantes : Critique du gouvernement représentatif*, Paris, C. Marpon & E. Flammarion, 1883.

— LOCKE, John, *An essay concerning humane understanding : in four books*, London, Prt. by Eliz. Holt for Thomas Bassett, 1690 [1689].

— *A [second / third…] letter concerning toleration : humbly submitted, &c.* [Trad. du latin par Wm. Popple], London, Awnsham & Churchill, 1689-1690-1692.

— *Treatise on Civil Government*, 1690.

— LUCHAIRE, Achille, *Innocent III, la croisade des Albigeois*, Paris, Hachette, 1905.

— LUNDIN, Hilda G., *The Influence of Jeremy Bentham on English Democratic Development*, Iowa City, 1920 (= University of Iowa Studies in the Social Sciences. vol. 7, n° 3).

— LUSCHAN, Felix von, *Völker, Rassen und Sprachen*, Berlin, 1922.

— LUXEMBURG, Rosa, *Die russische Revolution : eine kritische Würdigung* (Éd. posthume), Berlin, Verlag Gesellschaft und Erziehung, 1922.

— LYELL, Charles, *Principles of Geology*, London, John Murray, 1830-1833, 3 vol.

— MACHIAVELLI, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Titus Livius* (1512) ; avec notes biogr. et critiques. Milan, Casa Ed. Sonzogno, 1931 ; trad. all., par ex. *Erörterungen über die erste Dekade des Titus Livius*, trad. de W. Grützmacher, Berlin, Heimann, 1870.

— *Il Principe* (1513-14) ; trad. all. de F. von Oppeln-Bronikowski, *Der Fürstenspiegel*. Jena, Diederichs, 1912 ; nombr. rééd.

— MACPHERSON, John / KURTZ, Joh. Heinr., *Church History*. [Bd. 2], New York, Funk & Wagnalls, [1888].

— MAISTRE, Joseph de, *De Pape*, Paris, G. Charpentier, [1817 ?] ; rééd. critique avec introd. par Jacques Lovie et Joannes Chetai, Genève, Droz, 1966.

— *Les Soirées de Saint Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence : suivis d'un traité sur les sacrifices*, Paris, Librairie grecque, 1821.

— MANTEL, Jean, *Clemenceau spricht*, Berlin, 1930.

— MARAT, J. P., *The Chains of Slavery : a work wherein the clandestine and villainous attempts of princes to ruin liberty are pointed out…* London, J. Almon [etc.], 1774. – Trad. all. de Reinhard Seufert : *Die Ketten der Sklaverei*, Giessen/ Lollar, Andreas Achenbach, 1975.

— MARTYN, Carlos, *Wendell Phillips : the agitator*. With an appendix… Rev. ed. New York, Funk & Wagnalls, [1890].

— MARX, Karl, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*. Introd. Friedr. Engels, Berlin, Vorwärts (etc.), 1895.

— *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 2e éd. Hamburg, Otto Meißner, 1869 ; 3e éd., ibid., 1885.

— *Der Bürgerkrieg in Frankreich*. Adresse des Generalraths der Int. Arbeiter-Assoziation… Leipzig, Volksstaat, 1871.

— *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Heft 1, Berlin, 1859.

— *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, t. 1. Hamburg, Otto Meißner, 1867.

— MARX UND ENGELS, *Die heilige Familie oder Kritik zur kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und, Konsorten*, Frankfurt/M., Lit. Anstalt (J. Rütten), 1845.

— *Manifest der kommunistischen Partei*, London, Office der « Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter »…, s. d. [1848].

— *Briefwechsel zwischen K. Marx und F. Engels*, 4 vol. (Stuttgart, J.H.W. Dietz 1913), 1929-31.

— MASARYK, Th. G., *Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus : Studien zur sozialen Frage*, Wien, C. Konegen, 1899 ; repr. Osnabrück, Otto Zeller, 1964.

— MATHIEZ, A., *Études robespierristes*, Paris, Colin, 1917-1918, 2 vol.

— *Les Origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, G. Bellais, 1904. Reprint Genève, Megariotis, 1977.

— MAUTHNER, Fritz, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Stuttgart (& Berlin), 1901-1902, 3 vol. ; 3e éd. corr. et augm., Leipzig, 1923 ; repr. Hildesheim, Olms, 1967-1969.

— *Die Sprache*, Frankfurt a.M., Lit. Anstalt Rütten & Loening, 1906 (= Die Gesellschaft, hg. Martin Buber, Bd. 9).

— *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart und Leipzig, 1921-23, 4 vol. ; repr. Frankfurt/ M., Eichborn, 1989.

— MAYER, Gustav, *Bismarck und Lassalle : ihr Briefwechsel und ihre Gespräche*, Berlin, Dietz, 1928.

— MAZZINI, Giuseppe, *Allgemeine Unterweisung für die Verbrüderung des Jungen Italien* (1831). In *Politische Schriften*, vol. 1. Trad. all. de Siegfried Flesch. Leipzig, Reichenbach, 1911.

— MEAUX, Alfred, *Les Luttes religieuses en France au XVIe siècle*, Paris, E. Plon, 1879.

— MEHRING, Franz, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, Stuttgart, Dietz, 1897-1898 (= Die Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen ; 3,1-2) ; nombr. rééd.

— *Karl Marx : Geschichte seines Lebens*, Leipzig, Leipziger Buchdruckerei, 1918 ; zahlr. Neuausg.

— MEJIA, Pero, *Relación de las comunidades de Castilla*, Barcelona, Munoz Moya y Montraveta, s. d. [1985 ?].

— MELEGARI, Dora, *La giovine Italia e la giovine Europa*, Dal carteggio inedito di Giuseppe Mazzini a Luigi Amedeo Melegari, Milano, Fratelli Treves, 1906.

MERRIAM, Charles Edward, *A History of American Political Theories*, New York & London, Macmillan, 1913. Repr. New York, Russell & Russell [1968].

MICHELS, Robert, *Political Parties : a sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracy*. Trad. de l'ital. par Eden & Cedar Paul, London, Jarrold & Sons [1915]. – Orig. all. : *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie : Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Leipzig, Klinkhardt, 1911.

– *Sozialismus und Fascismus in Italien*, München, Meyer & Jessen, 1925 ; (= Sozialismus und Fascismus als politische Strömungen in Italien, 2).

MILL, John Stuart, *Essay on Liberty*, London, John W. Parker, 1859.

– *Considerations on Representative Government*, London, Parker, 1861.

MOMMSEN, Theodor, *Römische Geschichte*, Berlin, Weidmann, 1854-1856, 3 vol. ; rééd. München, dtv, 1976.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, *Lettres persanes*, Amsterdam, 1721 ; rév. et corr. Amsterdam, 1731.

– *De l'esprit des lois, ou Du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, (etc.)*, Genève, 1748, 2 vol.

MOSLEY, Oswald, *The Greater Britain*, New ed. Chelsea, BUF, 1934.

MOSZKOWSKI, Alexander, Einstein : *Einblicke in seine Gedankenwelt. Gemeinsverständliche Betrachtungen über die Relativitätstheorie und ein neues Weltsystem.* Entwickelt aus Gesprächen mit Einstein, Hamburg, Hoffmann & Campe / Berlin, F. Fontane, 1921.

MÜHLENBECK, E., *Étude sur les origines de la Sainte Alliance*, Paris, F. Vieweg [1887].

MÜLLER, F. Max, *The Science of Thought*. London (& New York), C. Scribner's sons, 1887 ; repr. New York, AMS Press, 1978.

MUNK, Salomon, *Mélanges de philosophie juive et arabe, renfermant des extraits méthodiques de la Source de vie de Salomon ibn-Gebirol (dit Avicebron), tr. en français sur la version hébraïque de Schem-Tob ibn-Falaquéra, et accompagnés de notes critiques et explicatives ; – un mémoire sur la vie, les écrits et la philosophie d'Ibn-Gebirol, – des notices sur les principaux philosophes arabes et leurs doctrines, – et une esquisse historique de la philosophie chez les Juifs*. Paris, A. Franck, 1859. Repr. Paris, Vrin, 1988.

MUÑOZ Y ROMERO, Tomás, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de las [!] reinos de Castilla, León, corona de Aragón y Navarra coordinada y anotada*, Madrid, J. M. Alonso, 1847 ; nombr. rééd., par ex. Madrid, Ediciones Atlas, 1972.

MUSSOLINI, Benito, *My Autobiograph,*. New York, Charles Scribner's Sons, 1928.

MUTHER, Richard, *Geschichte der Malerei*, Leipzig, 1909.

MYERS, Gustavus, *History of Canadian Wealth*, Chicago, Charles H. Kerr & Co, 1914.

NEARING, Scott, *Oil and the Germs of War*, Ridgewood, N. J., Nellie S. Nearing [1923].

NEARING, Scott & Joseph Freeman, *Dollar Diplomacy*, New York, NY, Huebsch, 1925.

NETTLAU, Max, *Anarchisten und Sozial-Revolutionäre. Die historische Entwicklung des Anarchismus in den Jahren 1880-1886*, Berlin, ASY-Verlag GmbH, (Febr. 1931) (= Beiträge zur Geschichte des Sozialismus, Syndikalismus, Anarchismus, V) ; repr. éd. Heiner Becker, Münster, Bibliothek Thélème, 1996.

– *Bakunin e l'Internazionale in Italia dal 1864 al 1872*. Préface Errico Malatesta, Genève, Edizione del Risveglio, 1928 ; reprint Rom, Savelli, 1975 …

– *Bibliographie de l'anarchie*. Préface Elisée Reclus, Bruxelles, Bibliothèque des « Temps nouveaux » / Paris, P.-V. Stock, 1897 (= Bibliothèque des Temps Nouveaux, 8) ; repr.

– *Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin. Seine historische Entwicklung in den Jahren 1859-1880*, Berlin, Verlag « Der Syndikalist » Fritz Kater, 1927 (= Beiträge zur Geschichte des Sozialismus, Syndikalismus, Anarchismus, Bd. 2) ; rééd. avec introd. de Heiner Becker, Münster, Bibliothek Thélème, 1993 [1994].

– *Der Vorfrühling der Anarchie. Ihre historische Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1864* (= Beiträge zur Geschichte des Sozialismus, Syndikalismus, Anarchismus, Bd. 1), Berlin, Verlag « Der Syndikalist », 1925 ; rééd. avec introd. de Heiner Becker, Münster, Bibliothek Thélème, 1993 [1994].

– *Documentos inéditos sobre la Internacional y la Alianza en Espana*, Buenos Aires, Editorial La Protesta, 1930.

– *Eliseo Reclus : La vida de un sabio y rebelde* (Übs. von V. Orobön Fernandez), Barcelona, Publicaciones de La Revista Bianca, n. d. [1929-30], 2 vol. Trad. corrigée et augmentée de : *Elisée Reclus. Anarchist und Gelehrter (1830-1905)*, Berlin, Verlag « Der Syndikalist » Fritz Kater, 1928 (= Beiträge zur Geschichte des Sozialismus, Syndikalismus, Anarchismus, Bd. 4) ; reprint Vaduz/Liechtenstein, Topos Verlag AG, 1977.

– *Errico Malatesta : Das Leben eines Anarchisten*. Vom Verfasser besorgte deutsche Ausgabe des italienischen Werkes (New York 1922), Berlin, Verlag « Der Syndikalist », 1922 ; nouv. éd. avec introd. de Bernd Kramer) : *Die revolutionären Aktionen des italienischen Proletariats und die Rolle Errico Malatestas*, Berlin, Karin Kramer Verlag, 1973.

– *Michael Bakunin. Eine Biographie (The Life of Michael Bakunin)*, Privately printed (reproduced by the autocopyist) by the author, London, 21.2.1896 - 8.7.1900, 3 vol.

– *Miguel Bakunin, la Internacional y la Alianza en España*. [Vorwort von E. Nido]. o.O. [= Buenos Aires, Editorial La Protesta] 1925 (= Biblioteca de La Protesta, 1). Plusieurs rééd., par ex. avec introd. et notes de Clara E. Lida (New York), Iberama Publishing Co. Inc., 1971 (= Coleccion Historia Social de Espana, dirigida por José Nieto Ruiz).

NEWBOLD, J. T. Walton, *How Europe armed for War*, London, 1916.

NIETZSCHE, Friedrich, *Götzen-Dämmerung, oder, Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Leipzig, 1888.

– *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Leipzig, 1886, 2 vol.

– *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig, 1895 (= Werke, vol. 1).

NORDAU, Max, *Der Sinn der Geschichte*, Berlin, Carl Duncker, 1909.

NOVALIS, *Die Christenheit oder Europa*, (1799 ; posthum veröff.), Éd. Otto Heuschele, Stuttgart, Reclam (1966).

OBUCHOW, Marianne, *Die internationale Pest*, Berlin, 1933.

OLIVEIRA Martins, JOAQUIM Pedro, *Historia de la Civilización ibérica*, Durchges. u. vom Autor erw. Übs. v. Don Luciano Taxonera, Madrid, Fortanet, 1894 ; Neuausg. Malaga, Editorial Algazara, 1993.

ONKEN, Wilhelm, *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen. Ein Beitrag zur Geschichte der hellenischen Staatsidee und zur Einführung in die aristotelische Politik*, Leipzig, W. Engelmann, 1870-1875, 2 vol. ; repr. Aalen, Scientia, 1964.

OPPENHEIMER, Franz, *Moderne Geschichtsphilosophie*, 1909.

– *System der Soziologie*, Jena, G. Fischer, 1922-1929, 3 vol. in 5 t. ; 2e éd. in 9 vol., 1964.

ORSI, Pietro, *Cavour and the Making of Modern Italy, 1810-1861*, New York (& London), G. P. Putnam's Sons, 1904 ; nouv. éd. 1926.

PAINE, Thomas, *Common Sense*, Philadelphia, 1776.

– *The Rights of Man ; Being an Answer to Mr. Burkes Attack on the French Revolution*, London, 1791-1792.

– *The Age of Reason*, Boston/Paris, 1794. Trad. all. de Voelkel, Magdeburg, 1890.

PATER, Walter H., *The Renaissance*, London, Macmillan, 1873 ; repr. Oxford, Blackwell, 1967.

PAUL, C. Kegan, *William Godwin : His friends and contemporaries*, London, King, 1876, 2 vol.

PI Y MARGALL, Francisco, *La Reacción y la Revolución. Estudios Políticos y Sociales*, Madrid, Rivadeneyra, 1854 ; nouv. éd. avec préface de Federica Montseny, Barcelona, Ed. de La Revista blanca, s. d. [1928 ?].

– *Las Nacionalidades*, Madrid, Impr. y librería de E. Martínez, 1877. Nouv. éd. avec introd. de Jordi Solé Tura, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

– *La Federación : Discurso pronunciado ante el Tribunal de Imprenta en Defensa del Periódico federalista La Unión, y otros Trabajos acerca del Sistema federativo, precedidos de una Noticia biográfica del autor, por D. Pablo Correa y Zafrilla*, Madrid, Enrique Vicente, 1880.

PILSUDSKI, Joseph, *The Memoirs of a Polish Revolutionary and Soldier*, 1931.

PISACANE, Carlo, *Saggi storico-politici-militari sull'Italia*, t. 3 : *La Rivoluzione*, Milan, 1860. Nombr. rééd., par ex. in *Opere complete*, Éd. Aldo Romano, Milan, 1957-1964.

PLATO, *Politeia*. Trad. all. : *Die Republik, oder ein Gespräch über das Gerechte*, Lemgo, 1780 ; ou : *Der Staat*, trad. de O. Apelt, Hamburg, 1961.

POHLENZ, M., *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1923.

PRESCOTT, William H., *History of the Conquest of Mexico : with a preliminary view of the ancient Mexican civilization, and the life of the conqueror, Hernando Cortés*, London, R. Bentley, 1843, 3 vol. ; nombr. rééd. ; trad. all. : *Entdeckung und Eroberung von Mexiko*, Baden, Gyr-Verlag, 1950.

– *History of the conquest of Peru. With a preliminary view of the civilization of the Incas*, London, R. Bentley, 1846, 2 vol. ; trad. all. : *Entdeckung und Eroberung von Peru*, Baden, Gyr-Verlag, 1951.

PRICE, Richard, *Observations on the Nature of Civil Liberty and the Justice and Policy of the War with America* (1776) ; in : *Political writings*, Hg. D.O. Thomas. Cambridge (etc.), Cambridge University Press, 1991 (= Cambridge texts in the history of political thought).

PROUDHON, Pierre-Joseph, *De la capacité Politique des classes ouvrières*, Paris, E. Dentu, Libraire-Éditeur, 1865 ; meilleure rééd. in *Œuvres complètes* de P.-J. Proudhon (Nouvelle édition). Introd. et notes de Maxime Leroy, Paris, Librairie des Sciences politiques et sociales, Marcel Rivière, 1924.

– *De la création de l'ordre de l'humanité ou Principes d'organisation politique*. 2e éd. Paris, Garnier frères, 1848 ; meilleure rééd. in *Œuvres complètes…* (Nouv. éd.). Introd. et notes de Célestin Bouglé et Armand Cuvillier, Paris, Rivière, 1927.

– *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église, nouveaux principes de philosophie pratique adressés à S. Em. Mgr. Mathieu, cardinal, archevêque de Besançon*, Paris, Garnier frères, 1858 (3 vol.) ; éd. rév. et augm., Bruxelles, 1860-1861 (12 fasc.) ; meilleure rééd. in *Œuvres complètes…* (Nouv. éd.) : *De la Justice…* Introd. de Georges Guy-Grand, un essai de Gabriel Séailles et notes de Célestin Bouglé et Jules-L. Puech, Paris, Rivière, 1930, 1931, 1932, 1935 (4 vol.).

– *Du Principe fédératif et De la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution*, Paris, E. Dentu, 1863.

– *La Fédération et l'unité en Italie*, Paris, E. Dentu, 1862 ;

– *Nouvelles Observations sur l'unité italienne*, Paris, E. Dentu, 1865. Meilleure rééd. in : *Œuvres complètes…* (Nouv. éd.) : *Du Principe fédératif. La Fédération et l'Unité en Italie. Nouvelles observations sur l'Unité Italienne.* France et Rhin. Introd. de von Georges Scelle, Jules-L. Puech et Théodore Ruysen et notes de Jules-L. Puech et Th. Ruysen, Paris, Rivière, 1959. Trad. all. *Über das Föderative Prinzip und die Notwendigkeit, die Partei der Revolution wieder aufzubauen*, Frankfurt/M. (etc.), Lang, 1989-1992 (= Demokratie, Ökologie, Föderalismus, vol. 6 u. 9).

– *Idée Générale de la Révolution au XIXe siècle (Choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle)*, Paris, Garnier Frères, Libraires, 1851 ; meilleure rééd. in *Œuvres complètes…* (Nouv. éd.), introd. et notes de Maxime Leroy, Paris, Rivière, 1924.

– *Philosophie du progrès, Programme*, Bruxelles, A. Lebègue, 1853. Meilleure rééd. avec introd. et notes de Theodor Ruysen (et J.-L. Puech) in *Œuvres complètes…* (Nouv. éd.), Paris, Rivière, 1946.

– *Qu'est-ce que la Propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire*, Paris, J.-F. Brocard, [Juni] 1840 ; meilleure rééd. in *Œuvres complètes…* (Nouv. éd.) : *Candidature à la pension Suard – De la Célébration du Dimanche – Qu'est-ce que la Propriété ?* Introd. et notes de Michel Augé-Laribe, Paris, Rivière, 1926. Trad. all. : *Was ist das Eigentum ? Erste Denkschrift ; Untersuchungen über den Ursprung und die Grundlagen des Rechts und der Herrschaft*, Trad. et introd. de Alfons Fedor Cohn, Berlin, Zack, 1896.

QUINET, Edgar, *Les Révolutions d'Italie*, Paris, Chamerot, 1848-1852, 2 vol.

– *La Révolution*, Paris, Bruxelles, A. Lacroix, Verboeckhoven, 1865 ; rééd. avec introd. de Claude Lefort. [Paris], Belin (1987).

– *L'Esprit nouveau*, Paris, Germer-Baillière [1874] ; 3e éd. remaniée, Paris, E. Dentu, 1875 ; repr. Genève, Slatkine, 1973.

RANKE, Leopold, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Berlin, Duncker u. Humblot, 1839-1847, 6 vol. ; nombr. rééd.

– *Die römischen Päpste : ihre Kirche und ihr Staat im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin, Duncker u. Humblot, 1834-1836, 3 vol. ; nombr. rééd.

RECLUS, Elisée, *L'Homme et la Terre*, 6 vol., Paris, Librairie universelle (1905-1908) ; rééd. abrégée et corrigée de G. Goujon, A. Perpillou et Paul Reclus, 3 vol., Paris, Albin Michel, Éditeur, o. J. (1931).

RITTINGHAUSEN, Moritz, *Sozialdemokratische Abhandlungen*, 1869 [1868]-1872 ; sous le titre : *Die direkte Gesetzgebung durch das Volk*, par ex. 5e éd. Zürich, Buchhandlung des Schweizer. Grüdivereins, 1893.

ROBINET, Jean François E., *Danton, homme d'État*, Paris, Charavay frères, 1889.

ROGERS, James E. Thorold, *Six Centuries of Work and Wages. The history of English labour*, London, W. S. Sonnenschein, 1884. – Trad. all. de Max Pannwitz : *Die Geschichte der Englischen Arbeit*, Stuttgart, Dietz, 1896 ; éd. revue par Karl Kautsky, ibid. 1906.

– *The Economic Interpretation of History : lectures delivered at Worcester College Hall, Oxford, 1887-8*, London, T. Fisher Unwin, 1888.

– *A history of agriculture and prices in England, from the year after the Oxford parliament (1259) to the commencement of the continental war (1793) ; compiled entirely from the original and contemporaneous records …*, Oxford, Clarendon Press, [1866-1902], 7 vol.

ROSENBERG, Alfred, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts ; eine Wertung der seelischgeistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München, 1930.

ROSSELLI, N., *Mazzini e Bakunin. Dodici anni di movimento operaio in Italia (1860-1872)*, Turin, Ed. Fratelli Bocca, 1927 ; repr. Turin, Einaudi, 1967, etc.

ROSTOVTZEFF, Michael L., *The Social & Economic History of the Roman Empire*, Oxford, The Clarendon Press, 1926 ; trad. all. de Lothar Wickert : *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich*, Leipzig, Quelle & Meyer, o. J. [1930 ?].

ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat social ou principes du droit politique*, Amsterdam 1762 ; trad. all. de H. Denhardt : *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes*, Leipzig, 1885 ; rév. par H. Weinstock, Stuttgart, Reclam, 1958.

– *Émile ou de l'éducation*, Den Haag-Amsterdm, 1762, 4 vol. – *Emil oder Über die Erziehung*, trad. par C. F. Kramer, Braunschweig, 1789-1791.

RUSSELL, Bertrand, *Roads to Freedom. Socialism, Anarchism, and Syndicalism*, London, George Allen & Unwin Ltd. (1918) ; nombr. rééd. ; trad. all. : *Wege zur Freiheit. Sozialismus, Anarchismus, Syndikalismus*, (Frankfurt/M.), Suhrkamp, es. 447, 1971, etc.

SACKEN, E. von, *Katechismus der Baustile ; oder, Lehre der architektonischen Stilarten von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, nebst einer Erklärung der im Werke vorkommenden Kunstausdrücke*, Leipzig, J. J. Weber, 1861 ; nombr. rééd., par ex. Meran, Freundeskreis der k.u.k…, 1995 (= Webers illustrierte Katechismen, Bd. 39).

SAINT-SIMON, Henri de, *De la réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale, par M. le comte de Saint-Simon et par A. Thierry, son élève*, Paris, A. Égron, 1814 ; nouv. éd. avec introd. de Henry de Jouvenel, Lausanne, Centre de recherches européennes, 1967.

– *Du système industriel*, Paris, Antoine-Augustin Renouard/ Chez l'auteur/ Corréard, 1821-1822, 3 vol.

– *Nouveau Christianisme : Dialogues entre un conservateur et un novateur*, Paris, Bossange Père, 1825 ; Neuausg, Paris, éditions du Seuil, 1969. – Trad. all. et introd. de Friedrich Muckle, *Neues Christentum…*, Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1911.

SALVEMINI, G., *The Fascist Dictatorship in Italy*, Einl. Ramsay Muir, London, J. Cape, [1928].

— SALVIOLI, Joseph, *Der Kapitalismus im Altertum : Studien über die römische Wirtschaftsgeschichte*. Trad. du français par Karl Kautsky, Stuttgart, Dietz, 1912 ; (= Internationale Bibliothek ; 52) ; nouv. éd., ibid., 1922.

— SANDFELD-JENSEN, K., *Die Sprachwissenschaft*, Leipzig-Berlin, 1923.

— SAYCE, Archibald Henry, *The Religions of ancient Egypt and Babylonia : the Gifford lectures on the ancient Egyptian and Babylonian Conception of the Divine, delivered in Aberdeen*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1902. Repr. New York, AMS Press, 1979.

— SCHÄFER, Heinrich, *Die Leistung der ägyptischen Kunst*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1929.

— SCHEFFLER, Karl, *Der Architekt*, Frankfurt a. M., 1907. – *Der Geist der Gotik*, Leipzig, 1921.

— SCHUBERT-SOLDERN, Victor von, *Die Borgias und ihre Zeit*, Dresden, E. Pierson's Verlag, 1902.

— SCHULEMANN, Günther, *Die Geschichte der Dalailamas*, Heidelberg, C. Winter, 1911 (= Religionswissenschaftliche Bibliothek, 3. Bd.).

— SIDNEY, Algernon, *Discourses Concerning Government*, With his letters. London, A. Millar, 1763 ; nombr. rééd., par ex. Indianapolis, Liberty Fund, 1996.

— SIMPSON, Frederick Moore, *A History of Architectural Development*, London, New York [etc.], Longmans, Green, 1905-1911, 3 vol.

— SISMONDI, Jean-Charles Simonde de, *Histoire des républiques italiennes du Moyen Âge*, Zürich, H. Gessner / Paris, H. Nicolle / Paris, Treuttel et Wiirtz, 1807-1818, 16 vol. – *Histoire de la renaissance et de la liberté en Italie, de ses progrès, de sa décadence et de sa chute*, Paris, Treuttel et Würtz, 1832, 2 vol.

— SMITH, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Nombr. rééd. ; par ex. éd. W. B. Todd. Oxford, Clarendon Pr., 1976 (= The Glasgow Edition of the works and correspondence of Adam Smith, hg. von R. H. Campbell u. A. S. Skinner, 2), 2 vol. – *The Theory of Moral Sentiments*, London, A. Millar, A. Kincaid and J. Bell in Edinburgh, 1759 ; nombreuses rééd., par ex. Indianapolis, Liberty Fund, 1984.

— SMITH, Joshua Toulmin, *Local Self-Government and Centralization. The characteristics of each ; and its practical tendencies, as affecting social, moral, and political welfare and progress including comprehensive outlines of the english constitution*, London, Chapman, 1851 [1850].

— SOMBART, Werner, *Händler und Helden : Patriotische Besinnungen*, München 1915.

— SOREL, Albert, *L'Europe et la Révolution française*, Paris, E. Plon (etc.), 1885-1904, 8 vol. ; repr. Osnabrück, O. Zeller, 1974-1986, 9 vol.

SOREL, Georges, *Réflexions sur la violence*, Paris, M. Rivière, 1909 (= Études sur le devenir social, 4). – Trad. all. de Ludwig Oppenheimer [1928] : *Über die Gewalt*. Avec postface de George Lichtheim, Frankfurt, Suhrkamp, 1969.

– *La Décomposition du marxisme*, Paris, Marcel Rivière, 1908 (= Bibliothèque du mouvement prolétarien, Bd. 3).

– *Les Illusions du progrès*, 2e éd. augm. et corr., Paris, M. Rivière, 1911 (= Étude sur le devenir social, Bd. 1).

SPANN, Othmar, *Zur Soziologie und Philosophie des Krieges*, Berlin, J. Gutten-tag, 1913.

SPENCER, Herbert, *Social Statics : or the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*, London, John Chapman, 1851.

– *The Man versus the State*, London-Edinburgh, Williams & Norgate, 1884 ; nombr. rééd., par ex. *With six essays on government, society and freedom*. Préface Eric Mack, introd. Albert Jay Nock, Indianapolis, Liberty Classics, 1981.

SPENGLER, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Wien, Braumüller / München, C. H. Beck, 1918-1922, 2 vol.

SPIRITO, Ugo, *Capitalismo e corporativismo*, Firenze, G.C. Sansoni, 1933.

SPRADING, Charles T. (éd.), *Liberty and the Great Libertarians : an anthology on liberty, a hand-book of freedom*, Los Angeles, For the author, 1913 ; repr. New York, Arno Press, 1972.

– *Freedom and Its Fundamentals*, Los Angeles, Cal., Libertarian Publ. Co., 1923.

SPRINGER, B., *Die Blutmischung als Grundgesetz des Lebens*. Berlin-Nikolassee, Verlag der Neuen Generation, [1929].

STALIN, Joseph, *Leninism*, Trad. par Eden & Cedar Paul, London, G. Allen & Unwin, [1928-33], 2 vol.

STEIN, Ludwig, *Die Anfänge der menschlichen Kultur*, Leipzig, 1906.

STEINTHAL, Heymann, *Der Ursprung der Sprache, im Zusammenhange mit den letzten Fragen allen Wissens. Eine Darstellung der Ansicht Wilhelm v. Humboldts, verglichen mit denen Herders und Hamanns*, Berlin, Ferd. Dümmler's Buchhandlung, 1851 ; repr. Frankfurt/Main, Minerva, 1978.

STIRNER, Max, *Der Einzige und sein Eigenthum*, Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1845 [oct. 1844] ; 2e éd. 1882 ; nombr. rééd., par ex. éd. par Ahlrich Meyer, Stuttgart, Reclam Verlag, s. d.

– *Die Geschichte der Reaktion. I. Die Vorläufer der Reaktion. II. Die moderne Reaktion*, Berlin, Allgemeine deutsche Verlagsanstalt, 1852 ; repr. Aalen, Scientia, 1967.

STRASSER, Vera, *Psychologie der Zusammenhänge und Begebenheiten*, Berlin, 1921.

STRZYGOWSKI, Joseph, *Orient oder Rom : Beiträge zur Geschichte der Spätantiken und Frühchristlichen Kunst*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901.

SUETONIUS, *The Histories of Twelve Caesars*, London, F. Etchells & H. Macdonald, 1931.

TAGORE, Rabindranath, *Nationalism*, London, Macmillan, 1917 ; trad. all. de Helene Meyer-Franck : *Nationalismus*, Leipzig, Verlag Der Neue Geist, s. d.

TAINE, H., *Les Origines de la France contemporaine*, Paris, Hachette, 1876-1894, 6 vol. ; trad. all. de L. Katscher : *Die Entstehung des modernen Frankreich*, Leipzig, 1877-1891 / 1893-1894, 3 vol.

– *La Philosophie de l'art*, Paris, 1865 ; nombr. rééd. – Trad. de E. Hardt : *Philosophie der Kunst*, Leipzig, 1902-1903.

THIERRY, Augustin, *Considérations sur l'histoire de France* (1827) in : *Récits des temps mérovingiens, précédés de considérations sur l'histoire de France*, Paris, J. Tessier, 1840, 2 vol.

– *Recueil des monuments inédits de l'histoire du tiers état. 1. série, Chartes, coutumes, actes municipaux, statuts des corporations d'arts et métiers des villes et communes de France. Région du Nord*, Paris, Firmin Didot, 1850-1870 (= Documents inédits sur l'histoire de France).

THOREAU, Henry David, *Resistance to civil government*, in *Aesthetic Papers*, n° 1, ed. by Elizabeth P. Peabody, Boston, The Editor, 1849 ; plus tard sous le titre : *On the duty of civil disobedience* (in : *A Yankee in Canada*, 1866) ; continuellement réimpr. ; éd. critique dans : *Reform Papers*. Éd. Wendell Glick (= *The Writings of Henry David Thoreau*), Princeton, N.J., Princeton University Press, 1973, pp 63-90 & 313-329 (notes, etc.).

– *Life Without Principle*, in : *Atlantic Monthly*, t. XII, n° 72 : oct. 1863, pp. 484-495 ; nombr. réimp., par ex. *Reform Papers*, pp. 155-179 & 369-377 (notes, etc.) ; trad. all.

TIVARONI, Carlo, *Storia critica del risorgimento italiano*, Turin-Neapel, L. Roux, 1888-1897, 9 vol.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, C. Gosselin, 1835-1840, 4 vol.

TOLSTOI, Leo, *Church and State*, 1891.

– *The Slavery of our Time*, 1900.

– *War*, 1892.

TOULMIN-SMITH, Joshua, *Local Self-Government and Centralization : The Characteristics of Each ; and Its Practical Tendencies, as Affecting Social, Moral, and Political Welfare ... Outlines of the English Constitution*, London, John Chapman, 1851.

TREUMANN, Rudolf, *Die Monarchomachen : Eine Darstellung der revolutionären Staatslehren des XVI. Jahrhunderts (1573-1599)*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1895.

TROTZKI, Leo, *The Defence of Terrorism : (Terrorism and Communism) : a reply to Karl Kautsky*. With a preface by H. N. Brailsford, London, Labour Pub. Co., 1921 ; éd. américaine sous le titre : *Dictatorship vs Democracy (Terrorism and communism) a reply to Karl Kautsky*. With a preface by H. N. Brailsford, and a foreword by Max Bedact, New York City, Workers Party of America, 1922.

– *Lenin*, New York, Minton, Balch & Company / London (etc.), Harrap, 1925. Trad. all. de Walter Fischer : *Der junge Lenin*, Wien (etc.), Molden, 1969.

– *The Permanent Revolution*. Transi, by Max Shachtman, New York, Pioneer Publ., 1931. Trad. all., par ex. *Die permanente Revolution*, Frankfurt, Fischer, 1970.

ULAR, Alexander, *Die Politik : Untersuchung über die völkerpsychologischen Bedingungen gesellschaftlicher Organisation*, Frankfurt a.M., Literarische Anstalt Rütten & Loening, 1906 (= Die Gesellschaft, 3).

– *Un Empire russo-chinois*, Paris, F. Juven, s. d. [1904].

VATTER, Ernst, *Die Rassen und Völker der Erde*, Leipzig, 1927.

VERA Y GONZÁLEZ, Enrique, *Pl y Margall y la política contemporánea : la democracia federal, su origen, su historia, sus destinos : medio siglo de doctrinismo en España, la política de programa y la política real…*, Barcelona [s. éd.], 1886 (Tipogr. La Academia de Evaristo Ullastres), 2 vol.

VOGL, Carl, *Peter Cheltschicky : Ein Prophet an der Wende der Zeiten*, Zürich und Leipzig, Rotapfel-Verlag, 1926.

VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, Genève, 1763.

VREHSE, Eduard, *Geschichte des preußischen Hofes*, Hamburg, 1851.

WADDELL, Laurence Augustine, *The Buddhism of Tibet, or Lamaism, with its mystic cults, symbolism and mythology, and in its relation to Indian Buddhism*, London, W. H. Allen, 1895 ; repr. par ex. Jalandhar City, Gaurav Publ. House, 1985.

WAGNER, Richard, *Das Kunstwerk der Zukunft*, Leipzig, Otto Wigand, 1850.

WAGNER, Richard, *Das Kunstwerk der Zukunft, Leipzig, Otto V – Kunst und die Revolution, Leipzig, Otto Wigand, 1849.*

WARREN, Josiah, *True Civilization : A Subject of Vital and Serious Interest to all People ; but most immediately to Men and Women of Labor and Sorrow*. Part I. Cliftondale, Mass., The Author, 1869.

WASSERZIEHER, Ernst, *Bilderbuch der deutschen Sprache : fünfundsiebzig Aufsätze zur Sprachgeschichte*. 2e éd. corr. Berlin, F. Dümmlers, 1925.

WATSON, John, Comte, *Mill and Spencer : an outline of philosophy*, Glasgow, J. Maclehouse & New York, Macmillan & Co., 1895 ; repr. Bristol, Thoemmes Press, 1994.

WEISMANN, August, *Vorträge über Descendenztheorie, gehalten an der Universität zu Freiburg im Breisgau*, Jena, Fischer, 1902, 2 vol.

WELLER, Emil O., *Die Freiheitsbestrebungen der Deutschen im 18. und 19. Jahrhundert, dargestellt in Zeugnissen ihrer Literatur*, Leipzig, E. D. Weller, 1847 ; 2e éd. augm., Leipzig, 1849 ; repr. de l'éd. de 1847, Kronberg/Ts., Scriptor-Verlag, 1975.

WHIPPLE, Leon (for the American Civil Liberties Union), *The Story of Civil Liberty in the United States*, New York, NY, Vanguard Press, 1927 ; repr. Westport, Conn., Greenwood, 1970.

WILDA, Wilhelm Eduard, *Das Gildenwesen im Mittelalter*, Halle, Verlag der Rengerschen Buchhandlung, 1831 ; repr. Aalen, Scientia Verlag, 1964.

WILDE, Oskar, *The Soul of Man Under Socialism*. D'abord dans *Fortnightly Review* (London), February 1891, S. 292-319. Trad. all. de Gustav Landauer : *Der Sozialismus und die Seele des Menschen. Aus dem Zuchthaus von reading Aesthetisches Manifest*, Berlin, Karl Schnabel, 1904 ; rééd., par ex. Zürich, Diogenes Verlag, 1989.

WILSON, Beckles, *Ledger and Sword ; or, The honourable company of merchants of England trading to the East Indies (1599-1874)*, London, New York, etc., Longmans, Green, 1903.

WINCKELMANN, Johann Joachim, *Johann Winckelmanns … Geschichte der Kunst des Alterthums*, Dresden, In der Waltherischen Hof-Buchhandlung, 1764, 2 vol. ; nombr. rééds.

WIRTH, Albrecht, *Das Auf und Ab der Völker*, Leipzig, 1920.

– *Volkstum und Weltmacht in der Geschichte*, München, F. Bruckmann, 1901 ; 2e éd. augm., München, Bruckmann, 1904.

WOLTMANN, Ludwig, *Die Germanen in Frankreich : Eine Untersuchung über den Einfluss der germanischen Rasse auf die Kultur und Geschichte Frankreichs*, Jena, Eugen Diederichs, 1907 ; nouv. éd. par O. Reche, Leipzig, Dörner, 1936.

– *Die Germanen und die Renaissance in Italien*, Leipzig, Thüringische Verlag-sanstalt, 1905.

YOUNG, Arthur, *Travels during the years 1787, 1788, and 1789. Undertaken more particularly with a view of ascertaining the Cultivation, Wealth, Resources, and National Prosperity of the Kingdom of France*, Bury St. Edmunds, J. Rackham, 1792-1794, 2 vol. ; nombr. rééd.

ZANCADA, Práxedes, *El Obrero en España : Notas para su Historia político social*. Con pról. de [J.] Canalejas [y Méndez], Barcelona (etc.), Maucci, 1902.

ZIESE, Maxim und ZIESE-BERINGER, Hermann, *Generale, Händler und Soldaten : ein Totentanz der Tatsachen um die von gegenüber*, Berlin, Frundsberg Verlag, 1930.

ZIMMERMANN, W., *Allgemeine Geschichte des großen Bauernkrieges* : Nach handschriftlichen und gedruckten Quellen, Stuttgart, Köhler, 1841-1842, 2 vol. ; 2e éd. -1856 ; nombr. rééd., par ex. *Der Große Deutsche Bauernkrieg* : Volksausgabe, Berlin, Verlag das europäische Buch, 1975.

Bibliographie des œuvres de Rudolf Rocker[1]

I. Périodiques

Arbeiter Freund [L'ami de l'ouvrier ; en yidd.], Londres (partiellement aussi : Leeds ; Paris) : réd. par Rocker du 14 oct. 1898-28 janv. 1900 ; 8 févr. 1901-10 mai 1901 ; 20 mars 1903-2 déc. 1914 (le jour de son arrestation). [Le journal a paru du 15 juillet 1885-26 mars 1897 ; 14 oct. 1898-28 janv. 1900 ; 8 févr. 1901-10 mai 1901 ; 20 mars 1903-21 juillet 1916 ; nouv. sér. avril 1920-23 déc. 1923 ; nouv. sér. t. 1, n° 1 – t. 3, n° 1 : 15 mai 1930-déc. 1931/janv. 1932 ; le journal était anarchiste à partir de 1892].

Dos freie Wort [La parole libre ; yidd. ; réd. par Rudolf Rocker], Leeds, n° 1–8, 29 juillet-17 sept. 1898.

Germinal, Tseitschrift (Organ) fir anarchistische Weltanschauung. [Germinal, journal pour l'idéologie anarchiste ; en yidd. ; fondé et réd. par Rudolf Rocker], Londres (temporairement aussi Leeds), t. I, n° 1, 16 mars 1900 – t. VI, n° 3, mai 1909. [Interrompu entre mars 1903 et janv. 1905.]

II. Livres et brochures

Absolutistische Gedankengänge im Sozialismus. Darmstadt/Land, Verlag Die Freie Gesellschaft s. d. [1950] ; 47 + (1) p. ; réimpr. (Frankfurt am Main), Verlag Freie Gesellschaft, (1974) et (1980).

– trad. esp. : *La influencia de las ideas absolutistas en el socialismo*.

– trad. suéd. : *Arvet från anväldet*.

– trad. brésil./portug. : *As ideias absolutistas no socialismo*.

A insuficiencia do materialismo historico. Religiao e politica, trad. par Daniel de Brito, Rio de Janeiro, Organização Simoes, 1956, 103 p.

Achter prikkeldraad en trailen, trad. néerl. de Henk Eikeboom, préf. par B. Reyndorp, Amsterdam, Vereniging Anarchistische Uitgeverij, 1936 ; deux vol. [trad. néerl. de *Hinter Stacheldraht und Gitter*].

Anarchism and Anarcho-Syndicalism. s. l. n. d. [New York 1946 ; tiré-à-part de la contribution de Rocker à : European Ideologies [Recueil rassemblé par Feliks Gross], New York, Philosophical Library, 1946] ;

2. - 345-389 + (1) p. ; réimpr. avec nouv. pagin., Arlington, Va., American Society of Anarchists, [1970/1973 ?], pp. 227-268.

– Aussi dans Paul Eltzbacher, *Anarchism* (v. plus bas) ;

– réimpr de cette publication avec une postface de [Vernon Richards], Londres, Freedom Press, 1973 ; (= Anarchist Classics), 48 p. ; repr. 1988.

– trad. allemande : *Anarchismus und Anarcho-Syndikalismus*.

– trad. grecque : *Anarchismòs kai anarchosundikalismòs*.

Anarchism un organisazie, trad. par Dr. I. M. Salkind, Londres, Ferlag Arbeiter Freund, 1922, 44 p. ; (= Ferlag « Arbeiter Freund », Neie Broschuren Serie, 1). [Trad. néerl. de : *Anarchismus und Organisation*.]

Anarchisme en organisatie, (trad. par N.K.), S. I. [Krommenie], Sociaal Anarchistisch Verbond in Nederland (S.A.V.) / K. Wouda Jr., o. J. [1921 ?], 32 p. [trad. néerl. de : *Anarchismus und Organisation*.]

Anarchisme et organisation, trad. par Pierre Gallisaire et Serge Cosseron, Paris, Spartacus, 1985, 44 p. (= *Spartacus*. Cahiers mensuels, série B, n° 132, févr.-mars 1985). [Trad. française de : *Anarchismus und Organisation*.]

1. Cette bibliographie est loin d'être complète ; elle n'est qu'un choix représentatif pour donner une idée de la portée et de l'abondance de l'œuvre de Rocker ; surtout, la bibliographie de ses articles remplirait un livre ; tous les travaux sur Rocker publiés jusqu'ici (Fishman, Graur, Hoffmann, Wienand, etc.) n'ont utilisé, pour quelque raison que ce soit, qu'une petite partie du matériel.

Anarchismòs kaì anarchosundikalismòs, trad. de N. B. Alexíou, Athena, « Eleútheros tōupos », [c. 1975], 78 p. (= Klassiká keímena tōu anarchismōu). [Trad. grecque de : *Anarchism and Anarcho-Syndicalism.*]

Anarchismus und Anarcho-Syndikalismus [trad. par Helmut Ahrens], postface par Christoph Geist, Berlin, AHDE-Verlag (1979), 54 + (2) p. [trad. allemande de : *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*].

Anarchismus und Organisation, Berlin, Verlag « Der freie Arbeiter », o. J. [1921], 30 + (2) p. Réimpr. dans : *Anarchismus und Marxismus.* t. 1, Berlin, Karin Kramer Verlag, 1973. Repr. : Berlin, Libertad-Verlag [etc.], 1978 ; (= Anarch. Texte 14), 47 p. ; repr. 1981.

– trad. française : *Anarchisme et organisation.*
– trad. néerl. : *Anarchisme en organisatie.*
– trad. esp. : *Anarquismo y organización.*
– trad. yidd. : *Anarchism un organisazie.*
– trad. russe : *Anarchism i organisacija.*

Anarcho-Syndicalism : Theory and Practice. An Introduction to a Subject Which the Spanish War Has Brought into Overwhelming Prominence [Traduction anglaise d'un manuscrit allemand par Ray E. Chase], Londres, Secker and Warburg, 1938, 158 p. (aussi avec nouvelle couverture : Special Edition for Freedom Press). [2]

— 2e éd. augmentée d'une postface de Rocker : Indore City, Modern Publishers, 1947, 202 p. – Repr. New York, Gordon Press, 1972.

— Édition abrégée (mais augmentée d'un chapitre des souvenirs de Rocker : *The Londres Years*) avec introduction de Martyn Everett, Londres, Phoenix Press, s. d. [1987], 93 + (3) p.

— Nouvelle édition avec préface de Noam Chomsky, introduction de Nicolas Walter et en complément la postface de l'édition de 1947, Londres, Pluto Press, (1989), [III]-XX + (9)-166 p. ; réimpr. ; repr. Edinburgh - Oakland, Ca., AK Press, 2004, XVI, 116 p.

— trad. espagnole : *Anarcosindicalismso : Teoria y Práctica.*

— trad. finnoise : *Anarkosyndikalismi : vapaa työväenliike.*

— trad. française (abrégée) : *De la doctrine à l'action : L'anarcho-syndicalisme des origines à nos jours.*

— trad. turque : *Anarko-sendikalizm.*

— Anarcho-Syndikalismus* [avec :] – Serge Mallet, Nach dem Mai 1968 : Streiks für Arbeiter-kontrolle, Köln, Anarcho-Syndikat Köln, s. d. [ca. 1970], 42 p. [Extrait de : *Anarcho-Syndicalism* ; tiré de : *Anarchismus : Theorie / Kritik / Utopie.* Texte und Kommentare. Hg. von Achim von Borries u. Ingeborg Brandies, Frankfurt, Melzer Verlag, 1970, pp. 281-298].

— Anarcosindicalismo : Teoria y Práctica*. Traducción del inglés. Prólogo de D. A. de Santillán, Barcelona, Editorial « Tierra y Libertad », 1938, 192 p. [trad. esp. de : *Anarcho-Syndicalism* (1938) ; repr. (avec préface de José Costa Font), Barcelona, Picazo, 1978, 180 p. (= Colección Nueva senda, 3)].

— Anarko-sendikalizm*, Istanbul, Kaos Yayinlari, 2000, 127 p.

— Anarkosyndikalismi : vapaa työväenliike*, Helsinki, Suomen Anarkisti-liito, 1996, 116 p.

— Anarquismo : sus Aspiraciones y Propósitos*, Montevideo, « Solidaridad », s. d., 39 p. [publication d'un chapitre de : *Anarcosindicalismo : Teoria y Práctica*].

— Anarquismo y Organización*, s. l. [Buenos Aires], ed. por la ex-Comisión pro Congreso anarquista regional, 1923, 38 p. ; aussi México, Antorcha, 1976, 23 p. ; nouv. éd. augmentée, México D.F., Antorcha, 1981, 84 p. ; réimpr. Barcelona, Ideas, 1982, 31 p. [trad. esp. de : *Anarchismus und Organisation*].

— Anarquismo y sovietismo*, Paris, CNT, 1973, 23 p.

— Artistas y rebeldes, escritos literarios y sociales*, trad. par Salomón Resnick, Buenos Aires, Editorial Argonauta, 1922, 304 p., portr. [Trad. esp. remaniée et élargie de : *Vom anderen Ufer.*]

2. La publication du texte allemand d'après le manuscrit retrouvé paraîtra en été 2007 : *Anarcho-Syndikalismus. Vorwort von Noam Chomsky. Einleitung von Nicolas Walter*, Münster/Nordwalde, Bibliothek Thélème, 2007. – Toutes les autres traductions et publications ont été faites sur la base de la traduction anglaise de Ray E. Chase.

— rééd. México D. F., éd. Reconstruir, 1989, 255 p.

– trad. ital. : *Artisti y ribelli.*

Artisti e ribelli : scritti letterari e sociali, Cecina, Archivi Famiglia Berneri, 1996, 175 p. 8. Trad. ital. de : *Artistas y rebeldes.*

Arvet från anväldet, trad. par Evert Arvidsson, Stockholm, Federativs Förlag, s. d. [1951], 64 p. [trad. suédoise de : *Absolutistische Gedankengänge im Sozialismus*].

As idéias absolutistas no socialismo, trad. par Nicolau Bruno, São Paulo, Sagitário (1946), 148 p. (= Coleção « Perspectivas », 11). [Trad. portug. de : *Absolutistische Gedankengänge im Sozialismus.*]

Aufsatzsammlung, t. 1, 1919-1933 ; – t. 2, 1949-1953 ; (Frankfurt), Verlag Freie Gesellschaft, (1980), 120 p. & 204 p. [collection d'art. et d'essais].

Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten [Extraits des 3 vol. des *Mémoires* de Rocker, choisis et publiés par Magdalena Melnikow et Hans Peter Duerr]. Préface d'Augustin Souchy, postface de Diego Abad de Santillán, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1974, 409 p. (= Édition Suhrkamp, 711).[3] L'édition intégrale des *Mémoires* n'a paru qu'en traductions espagnole et yiddish :

– t. I, *La Juventud de un Rebelde* (1947) & *Di Jugent fun a Rebel* (yidd., 1965-1971). – t. II, *En la Borrasca* (1949) & *In Schturem* (yidd., 1952). – t. III, *Revolución y Regresión* (1952) & *Revoluzje un regresje* (1963-1964).

Av den parlamentariske virksomhets historie i den moderne arbeiderbevoegelse, Oversat fra tysk av A. A., S.l. [Kristiania], Ungsocialistisk Forbunds Forlag, 1921, 29 + (3) p. [trad. norvég. de : *Zur Geschichte der parlamentarischen Tätigkeit in der modernen Arbeiterbewegung*].

Av från enväldet, Översättning från tyska av Evert Arvidsson. o. O. [Stockholm], Federativs Förlag, o. J. [± 1950], 64 p. [trad. suéd. de : *Absolutistische Gedanken-gänge im Sozialismus*].

Bolscevismo ed anarchismo. Introduction de Gianni Landi, Ragusa, La Fiaccola, 1976, 112 p. (= Biblioteca delle collane Anteo e La rivolta, 17) [trad. ital. de : *Der Bankerott des russischen Staatskommunismus*].

Bolchevismo y anarquismo, Buenos Aires, Editorial Argonauta, 1922, 65 p. ; aussi Barcelona, 1923 ; Madrid, 1924 [trad. esp. de : *Der Bankerott des russischen Staatskommunismus*].

– rééd. sous le titre : *Bolcheviquismo y Anarquismo*, Buenos Aires, Editorial Reconstruir, 1959 (= Collección Radar : Las Revoluciones y sus Protagonistas), 77 + (3) p.

Bolschewism un Anarchism, Buenos Aires, Aroisgegeben fun der Idisher anarchistischer Grupe], 1922, 104 p. [trad. yidd. de : *Der Bankerott des russischen Staatskommunismus*].

Carlos Marx y el anarquismo, Grupo Cultural Ricardo Flores Magón, México, 1925, 14 p.

Consideraciones sobre el problema judío : réplica de un no-judío a otro no-judío, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1942, 16 p.

Czy racjonalizacja przemyslu prowadzi do socjalizmu ? [La planification économique mène-t-elle au socialisme ?], Warschau, Sklad Glowny / Spoldzielnia Ksiegarska « Ksiazka », 1929, 15 p.

De Beginselverklaring van het Syndicalisme. Referaat gehouden op het 12de Syndicalistisch Congres, to Berlijn, op 27-30 déc. 1919 door Rudolf Rocker. Amsterdam : Nationaal Arbeids-Secretariaat, o. J. [1920 ?] ; 32 p. [trad. néerl. par Clara Wichmann de : *Die Prinzipienerklärung des Syndikalismus*].

De l'autre rive. – Germinal. Présentation de Hem Day, Bruxelles, Éditions Pensée et Action, 1946, n. pag. [12 p. ; trad. française de deux essais, extr. de *Vom anderen Ufer*].

De la doctrine à l'action : L'anarcho-syndicalisme des origines à nos jours, Lyon, Atelier de création libertaire, 1995, 79 + (1) p. [introduction de Nicolas Walter & Aimé Marcellan ; trad. par Armand Vuillet ; de : *Anarcho-Syndicalism* (1938/1947)].

Decentralization, Buffalo, N.Y. Friends of Malatesta, o. J. [ca. 1989], 24 p. [Repr. du chap. 20 de : *Nationalism and culture.*]

Dem Gedächtnis unseres Kameraden Gustav Wanda gewidmet. Introduction de Alex Reschofsky, Londres, 1915, 8 p. [Oraisons funèbres de Rocker e. a. (trad. par Rocker) en souvenir de Gustav Wanda, mort prisonnier de guerre].

3. Une édition annotée et complétée du texte allemand des *Mémoires* en trois volumes est en préparation ; une traduction française de toutes les parties concernant la France est également en cours.

Den moderna Arbetarerorelsen och Syndikalismen [Le mouvement ouvrier moderne et le syndicalisme]. Introduction biographique par C. J. Bjoerklund, Stockholm, Föderativs Forlag, 1929, 36 p. [cont. aussi : Augustin Souchy : *Den syndikalistiska internationalen* (L'Internationale syndicaliste)].

Den spanska tragedien (trad. suéd. de Rudolf Berner), Stockholm, Federativ, 1937, 67 p.

Der Bankerott des russischen Staatskommunismus [La faillite du communisme d'État russe], Berlin, Verlag « Der Syndikalist », Fritz Kater, 1921, 48 p. – Réimpr. dans : *Der Bolschewismus : Verstaatlichung der Revolution*, Berlin, Underground Press, 1968 ; aussi séparément : *Der Bankrott des russischen Staatssozialismus*, Berlin, von Anarsch Verlag, 1968, 65 p.

– trad. française : « Les soviets trahis par les bolcheviks », dans : *la Faillite du communisme d'État Russe*, Paris, Spartacus, 1973.

— trad. ital. : *Bolscevismo ed anarchismo.*

— trad. yidd. : *Bolschewism un Anarchism.*

— trad. esp. : *Bolchevismo y anarquismo.*

Der Bolschewismus : Verstaatlichung der Revolution [Le Bolchevisme : L'étatisation de la révolution], Berlin, Underground Press, 1968, 138 p. [Cont. *Der Bankerott des russischen Staats-Kommunismus*, Emma Goldman : *Die Ursachen des Niederganges der russischen Revolution*, 1922, et des biographies.]

Der Kampf ums tägliche Brot [La lutte pour le pain quotidien], Berlin, Verlag « Der Syndikalist », 1925, 43+(5) p. ; repr. Frankfurt/M., Verlag Freie Gesellschaft, 1975.

— trad. espagnole : *La lucha por el pan cotidiano.*

— trad. japonaise. – trad. suédoise : *Kampen för det dagliga brödet.*

— trad. portugaise. – trad. bulgare.

Der Leidensweg Erich Mühsam [Le chemin de passion d'Erich Mühsam], Zürich, Januar 1935.

Der Leidensweg von Zensl Mühsam [Le chemin de passion de Zensl Mühsam], Frankfurt/M., Verlag « Die Freie Gesellschaft », s. d. [1949], 32 p.

— trad. espagnole : *El Camino de Pasión de Zensl Müsham…*

— trad. italienne : *Zensl Elfinger Mühsam : una libertaria in lotta contro i totalitarismi.*

— trad. suédoise : *Terrorns Offer : Zensl Mühsams lidandes historia.*

Der Weg zum Sozialism [Le chemin au socialisme ; yidd.], Londres, 1914. [Patten : HD].

Der Ziel un die Bedeitung fun kooperativer Organisazion [Le but et l'importance du mouvement coopératif ; yidd.], Londres, Ferlag Arbeiter Freund, 1912, 32 p.

Di Geschichte fun der terroristischer Bawegung in Frankreich [Londres & Paris], Ferlag « Arbeiter Freund », s. d. [1906-1908], 2 vol., 108 + (4) p. + 2 Tafeln & (2) + 109-298 p. + 6 Tafeln [L'histoire du mouvement terroriste en France ; publié d'abord en livraisons de 16 pages ; réimprimé en partie plusieurs fois].

Di Jugent fun a Rebel [La jeunesse d'un révolté ; 1re vol. des *Mémoires*], trad. yidd. par B. Tshubinski, Buenos Aires, Buchgemeinschaft bei der Jidischer razionalistischer Geselschaft, 1965-1971, 2 t.

Di moderne Arbeiter Bawegung un ire Zilen [Le mouvement ouvrier moderne et ses buts], Londres, Ferlag Arbeiter Freund, 1926, 19 + (1) p., port.

Di parlamentarische Tetigkeit in der Arbeiter Bawegung : Raten Sistem oder Diktatur ?, Buenos Ayres, Jidische anarchistische Grupe, (1920),

18 p. [trad. yidd. de : *Zur Geschichte der parlamentarischen Tätigkeit in der modernen Arbeiterbewegung* ; v. a. Sowjetn-system…].

Di Rationalisatie fun der Wirtschaft un der Arbeter-klas, trad. yidd. übs. von J. Birnbaum, Buenos Aires, Buch-Gemeinschaft bei der Jidischer razionalistischer Gesellschaft, 1930, 166 + (2) p. [au dos de la page de titre : *Racionalización de la Industria y la Clase obrera* ; trad. de : *Die Rationalisierung der Wirtschaft und die Arbeiterklasse*].

Di unfarmeidliche Rol funim schtat [Le rôle inévitable de l'État ; yidd.], Paris, Ferlag Grupe Arbeiter Kamf, 1933, 7 + (1) p.

Di Wichtikeit funim Klasnkamf [L'Importance de la lutte des classes ; yidd.], Paris, Ferlag Grupe Arbeiter Kamf, 1929, 8 p.

Die Entscheidung des Abendlandes [Le choix qu'a l'Occident], Hamburg, Verlag Friedrich Oetinger, 1949, 2 vol., 341 + (3) & (4)+349-799 p. [Une partie de l'édition aussi avec la mention d'un éditeur différent : Hambourg, Harmonia Norddeutsche Verlagsgesellschaft, 1949 ; première éd. allemande de : *Nationalisme et culture*]. – Repr. sous le titre : *Nationalismus und Kultur*.

… Die Möglichkeit einer anarchistischen und syndikalistischen Bewegung… Eine Einschätzung der Lage in Deutschland [La Possibilité d'un mouvement anarchiste et syndicaliste… Une évaluation de la situation en Allemagne], (Frankfurt am Main), Verlag Freie Gesellschaft (1978). [Réimpr. de : *Zur Betrachtung der Lage in Deutschland*, avec une préface.]

Die Prinzipienerklärung des Syndikalismus [La déclaration de principe du syndicalisme ; conférence faite au 12e Congrès des syndicalistes, tenu du 27 au 30 déc. 1919 à Berlin], Berlin, Verlag « Der Syndikalist », Fritz Kater, 1920, 20 p. ; 2e éd. augmentée, Berlin, 1921, 32 p. ; nouv. éd. 1924, 20 p. [repr. dans : *Arbeiterselbstverwaltung, Räte, Syndikalismus* ; v. a. *Grundlagen des Revolutionären Syndikalismus*] ; v. a. *Prinzipienerklärung…*

– trad. bulgare : *Principite na sindikalizma.*

– trad. yidd.

— trad. bulgare : *Principite na sindikalizma.*

— trad. yidd.

— trad. néerl. : *De Beginselverklaring van het Syndicalisme.*

— trad. espagnole.

– trad. espagnole.

Die Rationalisierung der Wirtschaft und die Arbeiterklasse, Berlin, Verlag « Der Syndikalist », Fritz Kater, 1927, 84 p. ; repr. Frankfurt, Verlag Freie Gesellschaft (1980).

– trad. esp. – trad. polon. – trad. suéd.

– trad. yidd. : *Di Rationalisatie fun der Wirtschaft un der Arbeter-klas.*

Die Sechs, Berlin, Verlag « Der Syndikalist », 1928, 176 p. (= Dichter und Rebellen, t. VII). Trad. anglais par Ray E. Chase, Los Angeles, Calif., Rocker Publications Committee, 1938, 255 p.

– trad. anglais : *The Six.* – trad. chin. : *6 jen. / Liu jen.* – trad. esp. – trad. yidd. : *Sechs Charakteren in der Welt-literatur.*

Die spanische Tragödie. Introduction de Rudolf de Jong, Berlin, Karin Kramer Verlag, (1976), 99 + (5) p. [éd. allemande, d'après le manuscrit retrouvé, du texte original de : *The Tragedy of Spain*].

– trad. esp. : *Extranjeros en España.*

– trad. suéd. : *Den spanska tragedien.* – trad. yidd.

Die Waffen nieder! Die Hämmer nieder! Rede des Genossen Rocker Berlin gehalten auf der Reichs-Konferenz der Rüstungsarbeiter Deutschlands abgehalten vom 18. bis 22 mars 1919 zu Erfurt [À bas les armes ! À bas les marteaux ! Conférence du compagnon Rocker, Berlin, faite au Congrès national des ouvriers de l'industrie de l'armement d'Allemagne, tenu du 18 au 22 mars à Erfurt], Berlin, Soz.-polit. Verlag Hans Petersen, s. d. [1919], 16 p. ; repr. : Antimilitaristische Information, 1975, 12 p. (aussi publ. sous le titre : *Keine Kriegswaffen mehr!*).

Economía sin Capitalismo y Sociedad sin Estado, trad. esp. par Diego Abad de Santillán, Barcelona, « Tierra y Libertad », 1937, 240 p. (= Biblioteca universal de estudios sociales) [t. 3 de : *El Nacionalismo / Nacionalismo y cultura*].

Ein Leben für den revolutionären Syndikalismus. Biographie von Fritz Kater [Une vie pour le syndicalisme révolutionnaire. Biographie de Fritz Kater], Hamburg, Freie Arbeiter-Union Hamburg – IAA, avril 1985, 20 p.

El Camino de Pasión de Zensl Müsham [sic !] *Trece Años Prisionera de Stalin*, O. O., Ediciones S.A.I., s. d. [1949], 63 + (1) p. [trad. esp. de : *Der Leidensweg von Zensl Mühsam*].

El Nacionalismo, Santiago, Editorial Problemas, 1931, 32 p. (= Cuadernos internacionales, 14). [Trad. esp. d'un article publié dans *Der Syndikalist*.]

El Nacionalismo, trad. esp. par Diego Abad de Santillán de : *Nationalismus und Kultur* [publiée en trois vol.], Barcelona, « Tierra y Libertad », 1936 [1935]-1937 (= Biblioteca universal de estudios sociales) [t. 1 & 2 aussi comme éd. du Club de livre libertaire, Barcelona, Guilda de Amigos del Libro, 1936 ; nouv. éd. sous le titre : *Nacionalismo y Cultura*].

– t. 1 : *Las Raíces de la Autoridad*, 1936 [1935], 246 p.

– t. 2 : *Teología política*, 1936, 240 p.

– t. 3 : *Economía sin Capitalismo y Sociedad sin Estado*, 1937, 240 p.

El Pensamiento liberal en los Estados Unidos. V. Las corrientes liberales en los Estados Unidos.

El Socialismo y el Estado (Paris), Ediciones Solidaridad Obrera, [1947], 111 p. [Avec : José García Pradas : *La crisis del socialismo*.]

El Socialismo y el Estado, Incitación al Socialismo, s. l. n. d.

En la borrasca (Años de Destierro) [1895-1918] [Trad. esp. du manuscrit allemand par Diego Abad de Santillán], Buenos Aires, Editorial Tupac, (1949) (= Colección universal de estudios sociales), 516 + (4) p. [t. 2 des *Mémoires*] ; réimpr. en format réd. : Puebla & México, D. F., Cajica, [1967] ; v. a. la trad. yidd. : *In Schturem*.

Erich und Zensl Mühsam. Gefangene bei Hitler und Stalin, Wetzlar, Anarchia Verlag, 1976, pp. (3)-43 + (3). [Repr. de : *Der Leidensweg von Zensl Mühsam*.]

Eseien, Buenos Aires, Buchgemeinschaft bei der Jidischer razionalistischer Gesellschaft, 1961, 216 + (2) p. (yidd. ; aussi des pp. de titres esp. et angl. : *Ensayos / Essays*).

Extranjeros en España (Traducción directa del alemán de H[elmut] Rüdiger. Informe documental del Diputado escocés John MacGovern), Buenos Aires, Ediciones Imán, 1938, 177 + (3) p. (= Colección Realidades Ibéricas) [trad. de : *Die spanische Tragödie*].

Ett Liv för Friheten. Max Nettlau, anarkismens historiker [Une vie pour la liberté. Max Nettlau, historien de l'anarchisme ; trad. suédoise par Holger Carlsson], Stockholm, Federativs Förlag, (1956), 349 + (1) p.

Federalizm a centralizm [Fédéralisme et centralisme], Varsovie, Sklad Glowny w Ksiegarni Robotniczej, 1929, 31 p. [trad. polon. de : *Über das Wesen des Federalismus im Gegensatz zum Zentralismus*].

Fermín Salvochea. Precursors de la Libertad [Préface de G. Quintana], S. l. [Toulouse], Biblioteca Tierra y Libertad, 1945, 31 + (1) p. (= Biblioteca « Tierra y Libertad », n° 15) [paru d'abord en yiddish dans *Germinal* ; texte allemand : *Der freie Arbeiter* (Berlin)].

Francisco Ferrer un di freie Erziehung fun der Jugend [Francisco Ferrer et l'éducation libre de la jeunesse], Londres, Ferlag Arbeiter Freund, 1910, VII + (1)+223 + (1) p.

Gefahren der Revolution [Les dangers de la révolution], Hannover, Die Freie Gesellschaft, 1980, 34 p. (= Edition Esprit libertaire, 1). [Réimpr. de trois articles publiés dans *Die freie Gesellschaft* (Darmstadt), 1952-1953.]

¡Germinal !, México D. F., Grupo Cultural Ricardo Flores Magón, 1925, 14 p. [trad. d'un essai tiré de : *Vom anderen Ufer*]. – Trad. chin., russe et yidd.

Grundlagen des Revolutionären Syndikalismus. Prinzipienerklärung der Internationalen Arbeiter-Assoziation [Les bases du syndicalisme révolutionnaire. Déclaration de principes de l'AIT], Berlin, 1923, 12 p. – Trad. angl., bulg., esp., français, holl., ital., norv., polon., portug., russe et suédoise.

Heinrich Heine : Ein deutscher Dichter als Prophet [Henri Heine. Un poète allemand comme prophète. Avec une appréciation de la personnalité de l'auteur par Augustin Souchy], Darmstadt/Land, Verlag « Die Freie Gesellschaft », s. d., 21 + (3) p. ; repr. Berlin, Libertad Verlag / Anarchistischer Bund, nov. 1977.

Hinter Stacheldraht und Gitter : Erinnerungen aus der englischen Kriegsgefangenschaft [Derrière barbelés et barreaux : souvenirs du camp anglais de prisonniers de guerre], Verlag « Der Syndikalist », Fritz Kater, Berlin, 1925, 423 + (1) p. (= Memoiren und Biographien weltbekannter sozialistischer Persönlichkeiten, 3).

– trad. yidd. : *Hinter stechige Droht un Grates…*

– trad. néerl. : *Achter prikkeldraad en trailes.*

Hinter schtechige Droht un Grates : Erinerungen fun der Krigs-gefangenschaft in England, Yidd. de A. Frumkin, New York, R. Roker Schriften Komitet, 1927, 2 vol., 400 p. & 415 p.

Hsi-pan-ya ti tou cheng, Trad. par Ba Jin (Li Pei Kan). [Shanghai ?], 1937, 26 p. (= Hsi-pan-ya wen t'i yen chiu hsiao ts'ung shu, n° 1) [trad. chin. de : *Truth about Spain*].

Ideología y Táctica del Proletariado moderno (trad. par Diego Abad de Santillán), Barcelona, Publicaciones Mundial, [1928], 239 p. [articles et conférences des années 1919-1925].

Ik min de jeugd. [Je m'adresse à la jeunesse], Amsterdam, Boekhandel « Vrede », s. d., 4 p. [trad. néerl. d'un extrait de : *Vom anderen Ufer*].

In Schturem, Mit an Aphandlung wegn Rokern fun Herman Frank, Londres (Buenos Aires), Londreser Grupe « Fraye Arbeiterstime », 1952, 812 p., port. [préface de Herman Frank ; trad. par Y. Birnbaum ; 2e page de titre : *En la borrasca* ; t. 2. des *Mémoires*].

Johann Most. Das Leben eines Rebellen [Johann Most. La vie d'un rebelle. Avec une préface d'Alexander Berkman], Berlin, Verlag « Der Syndikalist », Fritz Kater, 1924, 435 + (1) p. ; [en complément :] *Johann Most. Das Leben eines Rebellen. Nachtrag*, Berlin, Verlag « Der Syndikalist », Fritz Kater, 1925, pp. [437]-482 + (1). Repr. Glashütten im Taunus : Detlev Auvermann, 1973 ; en format réduit (avec un art. de compte-rendu et de souvenirs de Karl Kautsky), Berlin, Verlag P38, 1984 ; réimpr. augmentée : Berlin & Köln, Libertad Verlag, 1994.

– trad. esp. : *Johann Most. La vida de un rebelde.*

– trad. chin. abrégée.

Johann Most. La vida de un rebelde. Préface d'A. Berkman ; trad. par Diego Abad de Santillán, Buenos Aires, Editorial « La Protesta », 1927, 2 vol., 347 p. & 330 p. (= Pensadores y propagandistas del anarquismo).

Kampen för det dagliga brödet. Trad. de Ragnar Casparsson, Stockholm, Federativs Förlag, 1925, 56 p. [trad. suéd. de : *Der Kampf ums tägliche Brot*].

Kapitalismens nya utvecklingsfas : den moderna kapitalismen : rationaliseringsproblem, arbetslösheten, orsaker, verkningar (Trad. autorisée et abrégée du texte allemand par Albert Jensen), Stockholm, Brand, 1928, 77 + [1] p.

Kapp-Kuppen. En skildring från Noskediktaturens Tyskland av en tysk. [Kapp-putsch. Une description de l'Allemagne sous la dictature de Noske] (trad. par F. S.), Örebro, S.A.C.'s förlag, 1920, 32 p.

Keine Kriegswaffen mehr! Rede des Genossen Rocker (Berlin) gehalten auf der Reichs-Konferenz der Rüstungsarbeiter Deutschlands abgehalten vom 18. bis 22 März 1919 in Erfurt. [Conférence du compagnon Rocker (Berlin) faite au Congrès national des ouvriers de l'industrie de l'armement d'Allemagne, tenu du 18 au 22 mars à Erfurt], s. l. : Gedruckt in der Buchdruckerei der « Tribüne » (Reißhaus & Comp.) in Erfurt, s. d. [1919, 16 p. ; repr. Berlin 1920 [aussi sous le titre : *Die Waffen nieder! Die Hämmer nieder!*]

– trad. bulg., japon., norvég., polon., suéd., esp. et yidd.

La Asociación Internacional de los Trabajadores y la diversas Tendencias del Movimiento obrero, Discurso de Rodolfo Rocker en el Segundo Congreso de la A.I.T. en Amsterdam, Marzo de 1925. Resoluciones del mismo Congreso, con algunas apreciaciones de Diego Abad de Santillán. [L'A.I.T. et les différentes tendances du mouvement ouvrier. Discours de Rudolf Rocker au 2e Congrès de l'A.I.T. à Amsterdam. Les résolutions du même congrès, avec quelques observations de Diego Abad de Santillán], México D.F., Grupo Cultural « Ricardo Flores Magón », 1925, 30 + (2) p.

– trad. portug.

La Influencia de las Ideas absolutistas en el Socialismo. México D.F., Ediciones Estudios Sociales, 1945, 121 + (7) p.

– réimpr. Algorta : Zero, 1971, 81 p. (= Colección « Lee y discute », Serie R, 18).

– réimpr. México : G. de Anda, 1974, 121 p. [trad. espagnole de : *Absolutistische Gedankengänge im Sozialismus*].

La Juventud de un Rebelde [1873-1895]. Trad. de l'allemand par Diego A. de Santillán, Buenos Aires, Editorial Americalee, (1947), 408 + (8) p. ; (= Colección universal de Estudios sociales) ; repr. (format réduit) Puebla & México D.F., Cajica [1967], [1er vol. des *Mémoires*].

La Lucha por el pan [Toulouse], Cenit, o. J., 39 p.

La Maldición del Practicismo, Buenos Aires, Editorial « La Protesta », 1926, 26 p.

– nouvelle éd. augmentée : Bordeaux, Tierra y Libertad, 1944, 29 p. (= Colección de Crítica social de las Ediciones « Tierra y Libertad », 1).

– nouvelle édition ensemble avec : Felipe Alaiz, *Nueva Maldición del Practicismo*, Toulouse, Société générale d'impression, [1945], 45 p. – plusieurs repr., par exemple comme supplément de *Espoir* (Toulouse), n° 734.

La Responsabilidad del Proletariado ante la Guerra, Móstoles (Madrid), Madre Tierra, 1991, 40 p.

La Segunda Guerra Mundial : Interpretaciones y Ensayos de un Hombre libre. Trad. et préface de Diego Abad de Santillán, [Buenos Aires], Editorial Americalee, [1943], (4) + (9)-212 + (2) p.

La Tragédie de l'Espagne. Traduction [de l'américain] de Jacqueline Soubrier, présentation et notes de Miguel Chueca, Paris, Éditions CNT Région parisienne, 2006, 118 p. [trad. de : *The Tragedy of Spain*].

La Voluntad de Poder como Factor histórico, Buenos Aires, Reconstruir, 1953, 31 p.

Las Corrientes liberales en los Estados Unidos [Les courants libéraux aux États-Unis], Buenos Aires, Editorial Americalee, (1944), 2 ff. + [7]-274 p. + 2 ff. (trad. esp. par Diego Abad de Santillán d'après le manuscrit allemand ; distribué aussi sous le titre : *El pensamiento liberal en los Estados Unidos* [La pensée libérale aux États-Unis] ; v. a. la traduction américaine : *Pioneers of American Freedom*).

– Réimpr. : *Las Corrientes liberales y anarquistas en los Estados Unidos* [Les courants libéraux et anarchistes aux États-Unis], Puebla, México, Cajica, (1966), 335 p.

Las Raíces de la Autoridad, Barcelona, « Tierra y Libertad », 1936 (= Biblioteca universal de estudios sociales) ; aussi : Barcelona, Guilda de Amigos del Libro, 1936, 246 p. – [t. 1 de : *Nacionalismo y cultura*].

Le Socialisme et l'État. Le socialisme sera libre ou ne sera pas. S. l., Groupe anarchiste Voline, s. d.

Les soviets trahis par les bolcheviks : la faillite du communisme d'État [Ensemble avec :] *Le destin de Boris Pilniak ; Réponse à Léon Trotsky* de Victor Serge], Paris, Spartacus, 1973, 108, [16] p. (= *Spartacus*, sér. B, n° 53) [trad. de : *Bankerott des russischen Staatskommunismus*] ; rééd. Paris, Spartacus, 1998, 108 p. (= *Spartacus* – cahiers série B (1998), n° 154).

Liu jen, trad. par Pa Chin (Ba Jin ; Li Pei Kan), (Shanghai, éd. Culture et Vie 1950 [1949]), (14)+235 p. + (3), illus., portr. ; (= I wen ts'ung shu). [2e éd. de la trad. de : *Die Sechs* ; v. a. 6 jen].

– nouv. éd. sous le titre : *Liu jen / Lu-to-fu Lo-k'o-erh chu*. Trad. par Pa Chin, Pékin, Sheng huo, tu shu, hsin chih san lien shu tien, 1985, 2 + 226 p. (= Wen hua sheng huo i ts'ung, n° XI).

Marcus Graham's Tissues [sic !] *in the Present War*. A Protest by the « Workers' Friend » Group [Emmanuel Michaels]. *The Order of the Hour*. By Rudolph Rocker, Londres, Published by the « Workers' Friend » Printing & Publishing Association, 1944 ; Printed by The Narod Press, 7 + (1) p.[4]

Marx et l'Anarchisme. s. l. s. d., 31 p.

– rééd. : *Marx et l'Anarchie*, Le Havre, Éd. du Libertaire, 1996.

Marx y el Anarquismo, México D.F., Ediciones del Grupo Cultural « Ricardo Flores Magón », 1925, 15 p.

– rééd. : s. l. [Montevideo], ediciones Voluntad, s. d. (1957), 15 + (1) p.

– Melbourne, Acracia, 1973, 15 p.

– Toulouse, S.G.I., 1974, 48 p. [Supplément au n° 645 de *Espoir* ; avec des extraits du 1er vol. de ses *Mémoires*].

– réimpr. Madrid, Ed. Madre Tierra, 1988, 48 p.

Max Nettlau, el Herodoto de la Anarquía (Trad. de l'allemand par Rodolfo Selke), Mexico D.F. [« Ediciones Estela »], 1950, VIII + 317 p. [trad. esp. du titre suivant].

Max Nettlau : Leben und Werk des Historikers vergessener sozialer Bewegungen [Max Nettlau : Vie et œuvre de l'historien des mouvements sociaux oubliés]. Introduction de Rudolf De Jong, Berlin, Karin Kramer Verlag, (1978), 305 + (31) p. ; trad. esp. et suédoises.

Michael Bakunin and His Time / Lecture on Bakunin [Tapuscrit polycopié d'une conférence faite à la Rand School à New York le 10 fév. 1944 (et en septembre 1946). Trad. esp. dans *Cultura Proletaria* (New York).

Michail Bakunin : a biografische skize [Michel Bakounine : une esquisse biographique], Leeds, Lidzer anarchistische Grupe, 1902, 40 p. (= Revolutionäre Bibliothek / Revolutionäre Bibliothek, n° 4) [yidd. ; sur la couv. aussi en allemand : *Michael Bakunin : Eine biografische Skizze*].

– Nouv. éd. : Bialistok, 1905.

– trad. russe : Kiev, 1905.

4. Une défense de la position de Rocker pendant la Seconde Guerre mondiale en faveur des Alliés, contre les attaques de Marcus Graham ; la contribution de Rocker d'abord dans : *Freie Arbeiter Stimme* (New York), 28 novembre 1941.

Milly Witkop-Rocker, Berkeley Heights, New Jersey, The Oriole Press, June 1956, 18 + (2) p. + portr. par Fermín Rocker [Édition privée imprimé pour l'auteur].

– Repr. : *Over the Water*, Sanday, Scotland, Cienfuegos Press, 1981 [avec une courte biographie de Rocker].

Mujongbujuuui soron. Trad. par Hyang Ha. Hansong, Choson Mujongbu Chuuija Ch'ongyonmaeng Sonjonbu, 1946, 28 p. [trad. de la première partie de *Anarcho-Syndicalism*].

Nacionalismo y Anarquismo, Buenos Aires, 1927.

Nacionalismo y Cultura. Trad. espagnole par Diego Abad de Santillán. Buenos Aires, Editorial Imán (1942), 581 p. (= Panorama de la filosofía y de la cultura) [rééd. de : *El Nacionalismo*].

– Nouvelle édition, revue et remaniée par Santillán après la première éd. allemande (« 3a edición castellana »), Paris, Solidaridad Obrera, [1954], 531 p. – repr. Madrid, 1977.

Nationalism and Culture. Trad. par Ray E. Chase, New York, Covici-Friede, [1937], pp. (23)-574 ; – 2e éd. augmentée : Los Angeles, Calif., Rocker Publications Committee, 1947, 592 p. (pp. 537-554 : *Postface à la deuxième édition américaine* (mai 1946) ; – 3. Aufl., *ibid.* [1951 ?]) (aussi distribué avec une couverture : Londres, Freedom Press).

– Réimpr. St. Paul, Minn., Michael E. Coughlin, Publisher, 1978, (8) + 614 + (2) p. [pp. 593-614 : Bibliographie R. Rocker.]

– Repr. Montréal, Black Rose Books, 1998, 592 p.

Nationalism och kultur. Trad. du manuscrit allemand par Carl-Elof Svenning, Stockholm, Federativs Förlag, 1949-1950, 2 vol., 376 p. & 485 p.

Nationalisme en cultuur. Trad. néerl. par Jeanne de Jong, Haarlem, etc., Uitgave NSV-VAU, 1939, 3 t.

Nationalisme… een politieke godsdienst. Fragment uit : « Nationalisme en Cultuur », Amsterdam, Uitgave van de V.A.U., o. J. [1939], pagin. pp. 301-321 + (3) [extrait de : *Nationalisme et culture*].

Nationalismus, eine Illusion. Nationalismus, Herrschaft und Kultur aus anarchistischer Sicht, Frankfurt a.M., Dezentral, s. d. [env. 1992], 20 f.

Nationalismus und Kultur : Die Entscheidung des Abendlandes, Zürich, Vita-Nova Verlag, 1976, 2 vol. ; ens. 799 p. ; aussi Bremen, Verlag Impuls, 1976-1977, 2 vol. [réimpression de la 1re éd. allemande parue sous le titre *Die Entscheidung des Abendlandes*.

Nationalismus und Kultur. Nouvelle édition corrigée d'après les manuscrits et augmentée, Münster, Bibliothek Thélème, 1999.

– Trad. française par Jacqueline Soubrier-Dumonteil (Paris), Éditions CNT-Région parisienne, 2007.

Nazionalism un Kultur. Trad. yidd. par J. Birnbaum, Buenos Aires, Buchgemeinschaft bei der Jidischer Razionalistischer Gesellschaft, 1949, 741 p., portr. [au dos de la p. de titre : *Nacionalismo y Cultura*, traducido del aleman al idisch por J. Birnbaum].

Nazionalismo e cultura, éd. par Cesare Zaccaria. Trad. de l'éd. anglaise par Virgilio Gozzoli. (t. 1), Naples, Edizioni scientifiche italiane [1960], XXVIII + 295 p. ; (t. 2) [Catania, Edigraf, 1968], 367 p. (= A cura di un Gruppo di Anarchici degli Stati Uniti).

Ned med vaabnene ! Sænk hamrene !, Tale holdt av Rudolf Rocker paa Rikskonferancen av Tyskslands vaapenindustriarbeidere den 18.-22. mars 1919 i Erfurt. Oversat fra tysk av A. A. Kristiania, N.S.F.s Forlag, 1921 (= Syndikalistisk Bibliotek, n° 2), 32 p. [Trad. norvég. de : *Keine Kriegswaffen mehr !*]

Opina sobre « Anarquismo » y « Sovietismo », S. l., Ediciones CNT-AIT, 1973, 23 + (1) p. [= Supplément au n° 764 du *Combat syndicaliste*].

Páginas selectas de Rodolfo Rocker, Max Nettlau y Diego Abad de Santillán, México D.F., Ediciones Tierra y Libertad, 1965, 30 + 13 + 32 + 15 + 25 p. [contient de Rocker : « La Asociación Internacional de los Trabajadores y las diversas tendencias del movimiento obrero » ; « Germinal ! » ; « Marx y el anarquismo »].

Parlamentarismus und Arbeiterbewegung : zur Geschichte der parlamentarischen Tätigkeit in der Arbeiterbewegung [Parlementarisme et mouvement ouvrier : pour une histoire de l'activité parlementaire dans le mouvement ouvrier], Frankfurt, Verlag Freie Gesellschaft, [1978], 32 p. [repr. de : *Zur Geschichte der parlamentarischen Tätigkeit in der modernen Arbeiterbewegung* ; 2e éd. augmentée et corrigée].

Pedro José Proudhon y su obra ; Que es la propiedad ? [Pierre-Joseph Proudhon et son œuvre « Qu'est-ce que la Propriété ? »], s. l. [Toulouse], Editorial « Tierra y Libertad », 1945, 32 p. (= Precursores de la Libertad. 7). [D'abord publié dans : *Germinal* ; une partie de l'édition donne comme nom d'auteur : Rodolfo Rocher.]

Pioneers of American Freedom : Origin of Liberal and Radical Thought in America. Trad. de l'allemand par Arthur E. Briggs, Los Angeles, Calif., Rocker Publications Committee, (1949), XX + (2) + 215 p. [V. a. la traduction esp. : *Las corrientes liberales en los Estados Unidos*].

Pionieri della libertà [Trad. de l'anglais par Rossella Di Leo], [Milan], Antistato, (1982), 232 p. [Avec une contribution de Ronald Creagh : « Da Rocker a Bookchin : note sul pensiero libertario americano contemporaneo » ; trad. ital. du titre précédent.]

Porque soy Anarquista, s.l., *A Batalha*, 1975 ; (= Textos doutrinários), 17 + (1) p.

Precursores de la Libertad : Fermín Salvochea, S. l. [Toulouse], Biblioteca « Tierra y Libertad » (n° 15), 1945, 31 + (1) p.

Principite na sindikalizma, Sofia, 1922, 48 p. (= Biblioteka « Svobodna Komuna », 4) [trad. bulg. de : *Die Prinzipienerklärung des Syndikalismus*].

Prinzipienerklärung des Syndikalismus, Zehdenik, Freie Arbeiterinnen- und Arbeiter-Union der DDR, 1990, 14 p. [réimpr. de : *Die Prinzipienerklärung…*].

Problemas actuales del Anarquismo, Buenos Aires, Ediciones de la A.C.A.T., 1930 (= Asociación Continental Americana de los Trabajadores, n° 2), 32 p. – trad. suéd. – trad. yidd.

Revolución y Regresión (1918-1951) Trad. de l'allemand par Diego Abad de Santillán, Buenos Aires, Editorial Tupac (1952) ; (= Colección universal de Estudios sociales), 443 + (5) p. ; repr. Puebla (México), Cajica, [1967] (= Biblioteca Cajica de Cultura universal, 22), 957 p. [3e vol. des *Mémoires*].

Revoluzje un regresje (Trad. de l'allemand par Hayyim Brakazsh), Buenos Aires, Buchgemeinschaft bei der Jidischer Razionalistischer Gesellschaft, 1963-1964 ; 2 t. [avec des p. de titre en espagnol et anglais ; 3e vol. des *Mémoires*].

Sechs Charakteren in der Welt-literatur. Yidd. par A. Frumkin, New York, Rudolf Roker Schriften Komitet, 1929, 237 p. [trad. de : *Die Sechs*].

6 jen. Aus dem Engl. übs. von Pa Chin (Ba Jin / Li Pei Kan). Shanghai, Wen hua sheng huo ch'u pan she, [1949], 1 + [6] + 235 p. (= I wen ts'ung shu) [trad. chin. de : *Die Sechs / The Six* ; une autre éd. sous le titre : *Liu jen*].

Socialdemokrati och anarkism, Stockholm, Brand, 1920, 16 p. ; repr. Lund, Lunds Fria Forlag, 1970, 16 p. [trad. suédoise de : *Sozialdemokratie und Anarchismus*].

Socialdemokrati og Anarkisme, Kristiania, Ungsocialistisk forbunds forlag, 1920, 16 p. [Postface de C. J. Bjørklund ; trad. norvég. de : *Sozialdemokratie und Anarchismus*.]

Socialism and the State. With a short biography of Rudolf Rocker, Indore City, Modern Publishers (1946), (2) + 33 + (1) p. [Auszüge aus *Nationalism and Culture*].

Socialismo constructivo. Trad. de l'allemand par Diego Abad de Santillán, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1934 60 p. (=Quadernos economicos, 7).

¿Soviet o dictadura ?, Buenos Aires, Editorial Argonauta, 1920, 30 + (2) p. [contributions de Rocker e. a. ; aussi une éd. légèrement différente : México, s. d. (1923 ?)].

Sowjetn-sistem oder Diktatur, Buenos Ayres, Jidische anarchistische Grupe, 1922. – [Rééd. de : *Di parlamentarische Tetigkeit in der Arbeiter Bawegung : Raten Sistem oder Diktatur ?*].

Sozialdemokratie und Anarchismus, Berlin, Verlag *Der freie Arbeiter*, o. J. [1919], 8 p. (= Anarchistische Propagandaschriften, 2).

– trad. bulg. – norvég. : *Socialdemokrati og Anarkisme*. – polon. – suéd. : *Socialdemokrati och anarkism*. – espagn. – tchèque.

Statuts de l'Association internationale des travailleurs (éd. fr. des statuts ébauchés par Rocker et adoptés en déc. 1922 par le congrès constitutif de l'AIT).

Suschtschnost' federalisma v protivoves centralismu : (doklad tschitannji na 14-m kongresse nemetskitsch anarcho-sindikalistov 19-22 Nojabrija 1922 goda v Erfurte) – Anarchism i organisacija (Trad. russe par E. Iartschuk), s. I. [New York / Chicago / Buenos Aires], Federacija Rossijskitsch Rabotschitsch Organisatsij Juschnoj Ameriki,

1925, 79 p. [cont. : Über das Wesen des Föderalismus im Gegensatz zum Zentralismus – Anarchismus und Organisation].

Syndicalisten houdt stand (Rede uitgesproken op het Congres van het Nederlandsch Syndicalistisch Vakverbond op 13 en 14 sept. 1930) [Syndicalistes, ne reculez pas ! Discours fait au Congrès de l'Association syndicaliste néerlandaise, les 13 et 14 sept. 1930], (Amsterdam Oost), (Nederlandsch Syndicalistisch Vakverbond), [1930], 16 p. [impr. en noir et rouge].

Teología política. Trad. esp. par Diego Abad de Santillán, Barcelona, « Tierra y Libertad » (aussi Guilda de Amigos del Libro), 1936, 240 p. (= Biblioteca universal de estudios sociales) [t. 2 de *Nacionalismo y cultura*].

Terrorns Offer : Zensl Mühsams lidandes historia, Stockholm, Federativs Förlag (1950), 104 p. (trad. suéd. de : *Der Leidensweg von Zensl Mühsam*).

The London Years. Trad. par Joseph Leftwich, Londres, Robert Anscombe & Co. Ltd. for the Rudolf Rocker Book Committee, 1956 [1957], (8) + [13]-360 p. + 2 ills. [préface de Herbert Read ; introd. de Joseph Leftwich, postface de Sam Dreen, trad. remaniée par l'auteur des parties de *Mémoires* qui concernent l'Angleterre – au grand mécontentement de Rocke – « rédigée » pour la publication par Leftwich].

– réimpr. Nottingham, Five Leaves Publications, 2005, 228 p.

The Methods of Anarcho-syndicalism [Philadelphia], Industrial Workers of the World Philadelphia General Membership Branch, 1993 (= 5e chap. de *Anarcho-Syndicalism* (1938)].

The Objectives of Anarcho-syndicalism, [Philadelphia], Industrial Workers of the World Philadelphia General Membership Branch, 1993 (= 4e chap. de *Anarcho-Syndicalism* (1938)].

The Poverty of Statism : Anarchism vs. Marxism, a Debate (Rudolf Rocker, Nikolaj I. Bucharin, Luigi Fabbri ; introd. de Albert Meltzer ; trad. de l'espagn. par Paul Sharkey), Sanday, Orkney, Cienfuegos Press / Minneapolis, Minn., Soil of Liberty, 1981, V + 93 p. [cont. de Rocker : « Anarchism and Sovietism » et « Marx and anarchism » ; de Bucharin : « Anarchy and scientific communism » et de Luigi Fabbri : « Anarchy and « scientific » communism » ; trad. angl. de : *¿Soviet o dictadura ?*, Buenos Aires, Editorial Argonauta, 1920].

The Six, trad. de Ray E. Chase, Los Angeles, Rocker Publications Committee, Calif., 1938, VIII + (3)-255 p. (trad. angl. de : *Die Sechs*).

The Tragedy of Spain [Trad. de l'allemand], New York, N.Y., Published by *Freie Arbeiter Stimme* (oct. 1937), 47 + (1) p. ; repr. Londres & Doncaster : ASP, 1986, 48 p. [pour l'édition originale (allemand) : *Die spanische Tragödie*]. – trad. française : *la Tragédie de l'Espagne*.

The Truth about Spain, New York City, Published by *Freie Arbeiter Stimme*, n. d. [1936], 15 + (1) p.

– trad. chin. : *Xibanya de douzheng*. – trad. holl. – trad. esp.

Über das Wesen des Föderalismus im Gegensatz zum Zentralismus (Rede auf dem 14. Kongreß der FAUD 19.-22 Nov. 1922 in Erfurt) [Sur la nature du fédéralisme à l'encontre du centralisme. Discours fait au 14e Congrès de la FAUD, tenu du 19 au 22 nov. 1922 à Erfurt], Berlin, Verlag « Der Syndikalist », Fritz Kater, 1923, 31 + (1) p. – trad. espagn. – trad. polon. – trad. russe : *Suschtschnost' federalisma v protivoves centralismu…* – trad. yidd.

Viljan till makt som faktor i historien [La volonté de puissance comme facteur dans l'histoire ; trad. de l'allemand], Stockholm, SAC's studieråd, s. d., 32 p.

Vom anderen Ufer, Berlin, Verlag Der Syndikalist, 1926, 148 p. (= Dichter and Rebellen, t. 4). [Les essais de ce recueil furent d'abord publiés entre 1903 et 1908 dans *Germinal* (Londres) ; en partie trad. en espagnol dans : *Artistas y rebeldes*. Aussi en partie trad. en chin., russe et français].

Wozu noch in die Parlamente ?, [Reutlingen], Trotzdem Verlag, 1978, 81 p. [cont. e. a. de Rocker : « Zur Geschichte der parlamentarischen Tätigkeit in der modernen Arbeiterbewegung » et de Raphael Friedeberg : « Parlamentarismus und Generalstreik »…].

Xibanya de douzheng, s. l., Pingming Shudian, 1939, 27 p. (= Xibanya wenti xiaocongshu 1) [trad. chin. de : *Truth about Spain*].

Zensl Elfinger Mühsam : una libertaria in lotta contro i totalitarismi, Ragusa, Fiaccola, 2003, 78 p. [trad. ital. de : *Der Leidensweg von Zensl Mühsam*].

Zur Betrachtung der Lage in Deutschland. Die Möglichkeiten einer freiheitlichen Bewegung [En regardant la situation en Allemagne. Les chances d'un mouvement libertaire]. Préface Helmut Rüdiger, New York-Londres-Stockholm, 1947, 36 p. [Réimpression sous le titre : … *Die Möglichkeit einer anarchistischen und syndikalistischen*

Bewegung… (1978)]. – trad. esp. de Diego Abad de Santillán dans *La Campana* (Buenos Aires). – trad. angl. de longs extraits dans *Freedom* (Londres), t. 8, n° 16 : 9 août 1947 [avec une violente critique de Rocker par John Olday].

Zur Geschichte der parlamentarischen Tätigkeit in der modernen Arbeiterbewegung [Pour une histoire de l'activité parlementaire dans le mouvement ouvrier moderne], Berlin, Verlag « Der Freie Arbeiter », s. d. [1919], 16 p. (= Anarchistische Propagandaschriften, III) ; 2e éd. corr. et augmentée, Berlin, Verlag « Der Freie Arbeiter », Rudolf Oestreich, 1921, 32 p. – trad. bulgare. – trad. espagnole. – trad. néerl. – trad. norvég. : *Av den parlamentariske virksomhets historie i den moderne arbeiderbe-voegelse.* – trad. polonaise. – trad. portug. – trad. suéd. – trad. yidd. : *Di parlamentarische Tetigkeit in der modernen Arbeiterbewegung.*

III. Contributions à des recueils, etc.

« A Few Words of Appreciation to Comrade B. Yelensky's 60th Birthday », dans : *A Tribute to Boris Yelensky from His Friends and Colleagues on His 60th Birthday*, Chicago, International Printing Co., 1949, 32 p.

« Anarchism and Anarcho-Syndicalism », Dans : *European Ideologies. A Survey of Twentieth-Century Political Ideas*, Hg. Feliks Gross, New York, Philosophical Library, 1948, pp. 345-389 ; repr. 1961. Aussi en annexe de : Paul Eltzbacher, *Anarchism. Exponents of the Anarchist Philosophy*. Trad. de S. T. Byington, Éd. par James J. Martin ; New York, Libertarian Book Club & Chips Bookshop et Londres, Freedom Press, 1960, pp. [225]-268 ; repr. New York, Chip's Bookshop, [1970 ?]. Publié aussi séparément, v. plus haut.

Arbeiterselbstverwaltung, Räte, Syndikalismus, Berlin, 1973. V. *Die Prinzipienerklärung des Syndikalismus.*

« Das Ende Gustav Landauers » (La fin de Gustav Landauer), dans : Erich Mühsam-Rudolf Rocker-Helmut Rüdiger-Diego Abad de Santillán : *Gustav Landauer, Worte der Würdigung*, Darmstadt/Land, Verlag Die Freie Gesellschaft, 1951, pp. 38-48 ; réimpr. sous le titre : *Aufsätze zur Erinnerung an Gustav Landauer*. Frankfurt/M., Verlag Freie Gesellschaft, 1978.

« Historia de una biografía de Miguel Bakunin », dans : James Guillaume, *Biografía de Miguel Bakunin*, S. l. [Toulouse], : « Cenit », s. d., 45 p. [cont. aussi : M. Saschin : « La "confession" de Miguel Bakunin » ; Max Nettlau : « Efemérides de la vida de Bakunin » ; – Max Nettlau : « Escritos principales de Bakunin »].

« Precursors of Ferrer in Spain », dans : *Modern School of Stelton Twenty-Fifth Anniversary 1915-1940. Francisco Ferrer 1859-1909, Educator, Rebel, Martyr*, Stelton, N.J., Modern School of Stelton, 1940, 32 p.

« Peter Kropotkin and the Yiddish Workers' Movement », dans : Ishill, Joseph (éd.) : *Peter Kropotkin : The Rebel, Thinker and Humanitarian*, Berkeley Heights, N.J., Free Spirit Press, 1923, pp. 78-85.

« Pages from an Autobiography : *Revolución y Regresión* », dans : Ishill, Joseph (éd.) : *The Oriole Press : A Bibliography*, Berkeley Heights, N.J.,

The Oriole Press, 1953, pp. XV-XXVI [Souvenirs à Joseph Ishill ; en partie réprod. dans : *A Way Out*, oct. 1967, pp. 21-25].

Lettres à Joseph Ishill, dans : Ishill, Joseph (éd.), *The Oriole Press : A Bibliography*, Berkeley Heights, N.J., The Oriole Press, 1953, pp. 352-354.

« Peter Kropotkine et sa doctrine » ; contribution au volume rassemblé par G. P. Maximoff : *P. A. Kropotkin i ego utschenie : Internacional'nyj sbornik posvjascennyj godovscine smerti P. A. Kropotkina*, Chicago, Federacija Russkich Anarcho-Kommunisticeskich Grupp. Statov i Kanady, 1931.

« Social Rights and Freedoms : Their Vital Worth to Us », dans : *The World Scene from the Libertarian Point of View*, Free Society Group, Chicago, 1951 (94 p.).

« Unser Schtelung zum Nazionalism », dans : *Arbeiter Freund Samlbuch*, Paris, Arbeiter Freund Jidische Anarchist. Grupe, 1929 (76 p.).

IV. Préfaces, etc.

Bakunin, Michail, *The Political Philosophy of Bakunin : Scientific Anarchism*. Rassemblé et éd. par G. P. Maximoff ; introduction de Rudolf Rocker ; esquisse biographique par Max Nettlau, Glencoe, Ill., The Free Press, 1953, 434 p. ; réimpr. en 1964 et depuis continuellement.

Bakunin, Michail, *Geklibene Schriften*, New York, Kropotkin Literatur Gesellschaft, 1919, 307 p. [trad. par Jacob Kreplak et Rudolf Rocker ; esquisse biogr. de Bakounine par Rudolf Rocker en introd.].

Bakunin, Michail, *Got un der stat*, Leeds, sans éd., 1901. [trad. par Sh. Janovski ; cont. aussi de Rocker : « Mikhail Bakunin : biografisch skize » ; P. Kropotkin : « Di Entwicklung funm Treid junionismus » ; G. Etievant : « Anarchje far Gericht »].

[Berkman, Alexander / Voline] *Die russische Revolution und die Kommunistische Partei* [La Révolution russe et le parti communiste]. Commentaire de Rudolf Rocker, Berlin, Verlag « Der Syndikalist », 1921, 20 p.

Berkman, Alexander, *Die Tat : Gefängniserinnerungen eines Anarchisten*. Trad. par Gerda Weyl [et Rudolf Rocker]. En introduction des articles de : Gustav Landauer ; Karin Michaelis ; Edward Carpenter ; Rudolf Rocker, Berlin, Verlag « Der Syndikalist », 1927, 364 p.

Godwin, William, *Caleb Williams : oder, Die Dinge wie sie sind*. Trad. et avec une préface de Rudolf Rocker, Berlin, Asy-Verlag, 1931, 314 p. ; repr.

Goldman, Emma, *Die Ursachen des Niederganges der russischen Revolution*. Préf. de Rudolf Rocker, Berlin, Verlag « Der Syndikalist », 1922, 80 p.

Kropotkin, Peter, *Der Anarchismus : seine Philosophie sein Ideal*. Préface Rudolf Rocker, Berlin, « Der freie Arbeiter » (Rudolf Oestreich), 1923, 80 p.

Kropotkin, Peter, *Die Eroberung des Brotes. « Wohlstand für Alle »*. Traduit par Bernh. Kampffmeyer. Avec une préface de Rudolf Rocker. Illustrations de Heinrich Vogeler Worpswede, Berlin, Verlag « Der Syndikalist », 1920, XVI + 176 p. ; – 2e éd. Berlin, Verlag « Der Syndikalist », 1921 ; repr.

Kropotkin, Peter, *Memorias de un revolucionario*. Trad. de Fermín Salvochea ; préface de Georg Brandes ; introduction de Rudolf Rocker. Nouv. éd., augmentée et corrigée, Buenos Aires, Editorial Americalee (1943), 2 + [VII]-XXXVII + [39] - 475 + [5] p. – Réimpr. Puebla (Mexique), Cajica, 1965, 744 p.

Album of the Funeral of P.A. Kropotkin in Moscow – Die Beerdigung von P.A. Kropotkin in Moskau – 13. II. 1921 [Album des funérailles de P. A. Kropotkin à Moscou], Berlin, Foreign Bureau [for the Creation of a] Confederation [of] Anarcho-Syndicalists/Ausländisches Büro zur Schaffung der Anarcho-Syndikalistischen Konföderation (Auslieferung : Fritz Kater), 1922, 15 + (33) p. Préface Rudolf Rocker.

– trad. néerl.

Lemmermayer, Fritz (1857-1932), *Haschisch : an orientalische Legende*. Trad. yidd. et préface de Rudolf Rocker, Londres, Literatur Grupe « Arbeiter Freund », 1911, VII + (1) + 132 p.

Lewin, Samuel, *Tswishn tswei teheumen. Trilogje* (Introduction de Rudolf Rocker), Buenos Aires, Buchgemeinschaft bei der yidisher ratsjournalistisher geselschaft, 1959 [-1970], 3 vol.

Mackay, John Henry, *Di Anarchisten : Kultur Bilder fun suf 19-ten Jahrhundert*. 1re partie. Trad. de A. Frumkin, préface de Rudolf Rocker, Londres, Arbeiter Freund, 1906, 228 p. ; repr. *ibid.* 1908 [t. 2 avec introduction de R. Frihling a été publié respectivement en 1908 et 1910].

Malatesta, Errico, *Páginas de Lucha cotidiana*, Buenos Aires, 1921, 158 p. [Postface de Rocker : « Una jornada en la vida de Malatesta ».]

Maximoff, Grigorij P., *Syndicalists in the Russian Revolution* [Avec une notice biographique de l'auteur par Rudolf Rocker], Londres, Syndicalist Workers' Federation [ca. 1964] ; (= Direct Action Pamphlets, n° 11).

Most, Johann, *Für die Einheitsfront des revolutionaren Proletariats. Das Ziel des Kommunismus. Kommunistischer Anarchismus*. Préfaces de Rudolf Rocker et de Franz Pfemfert, Berlin, Die Aktion, 1921 (= Der rote Hahn, 53/54), 32 p.

Multatuli, *Liebes-brief*. Trad. yidd. de A. Frumkin ; préface de R. Rocker, Londres, Arbeiter Freund, 1911, 194 p. (= Éd. par le « Anarchistischer Literatur Ferein »).

Multatuli, Páginas selectas. Rasgos y selección, F. Alaiz ; apunte biográfico, R. Rocker, s. l. [Toulouse], Ediciones Tierra y Libertad, 1947, 91 p. (= Nervio colección de bolsillo).

Nettlau, Max, *Breve historia de la anarquía*. Postface Rudolf Rocker, [Toulouse], Cenit, s. d., 128 p.

Nettlau, Max, *Otscherki po istorii anarchitschetskij ideii*, Nachwort Rudolf Rocker, Detroit, Profsojus, 1951.

Nietzsche, Friedrich, *Azoy hot geret Tsarathustra : a bukh far ale un keynem*. Trad. de R. Rakes [R. Rocker ; avec un essai sur Nietzsche de Rocker], Londres, Y. Naroditski, 1910, 103 p. [trad. yidd. de *Also sprach Zarathustra*].

– réimpr. New York, M. Shpilman, 1919, 103 p.

Noschke, Richard, *An insight into civilian internment in Britain during WWI*. From the diary of Richard Noschke and a short essay by Rudolf Rocker. (Nouv. éd. augmentée et illustrée), Maidenhead, Anglo-German Family History Society Publications, 1998, 68 p. ; ill., plan, ports. [1re éd. 1989].

Olay, Maximiliano, *Mirando al mundo*. Préface Rudolf Rocker, Buenos Aires, Impresos Americalee, 160 p.

Relgis, Eugen, *Albores de libertad*. Préface Rudolf Rocker, Buenos Aires, Reconstruir, 1959, 95 p.

Tcherkessoff, Warlaam, *Erros e contradições do marxismo*. Trad. et introd. de R. das Neves. En appendice : « Marx e as idéias libertarias » de Rudolf Rocker et « O sofisma anti-idealista de Marx » de Paul Gille, Rio de Janeiro, Mundo Livre, s. d., 138 p.

Tcherkessoff, Warlaam, *O Marxismo antes e depois de Marx*. Postface de Rudolf Rocker et Paul Gille, Sao Paulo, Bibliotheca Prometheu, 1935, 142 p.

Tcherkessoff, Warlaam, *Páginas de historia socialista. Confesión de Karl Kautsky acerca de la originalidad del « Manifiesto Comunista »*. Préface de Rudolf Rocker, Buenos Aires, Iman, 1934, 103 p.

Volin (d.i. Vsevolod Michajlovic Eichenbaum), *Nineteen-seventeen. The Russian Revolution Betrayed*. Trad. de Holley Cantine. Introduction de Rudolf Rocker, Londres, Freedom Press, 1954, XVI + 269 p. – Repr. dans : *The Unknown Revolution 1917-1921*, Montreal, Black Rose Books, Ltd., 1977, 717 p.

Wilde, Oscar, *Di Rois un di Nachtigal un andere Erzählungen* (Trad. en yidd. de A. Frumkin ; « avec une contribution spéciale… de R. Rocker »), Londres, Ferlag « Germinal », 1907, 80 p., Port.

V. Traductions (en yiddisch ou allemand)

Dem Gedächtnis unseres Kameraden Gustav Wanda gewidmet, trad. [et contrib.] de Rudolf Rocker. Introduction de Alex Reschofsky, Londres 1915, 8 p.

Bakunin, Michail, *Geklibene Schriften*, New York, Kropotkin Literatur Gesellschaft, 1919 [trad. de Jacob Kreplak et Rudolf Rocker ; introduction de Rudolf Rocker].

Dave, Victor, *Michail Bakunin un Karl Marks* (Trad. de R. Rocker), Londres, Ferlag « Arbeiter Freund », 1907, 39 + (1) p.

Godwin, William, *Caleb Williams : oder, Die Dinge wie sie sind*, trad. et préface de Rudolf Rocker, Berlin, Asy-Verlag, 1931, 314 p.

Gorkij, Maxim, *Konovalov*. (Trad. de R. Rocker), Londres, Ferlag fun B. Ruderman, 1906, 71 p. (= Rudermans Folks Bibljotek) ; 3. Aufl. Londres, B. Ruderman, 1910, 71 p. (= Radikale Folks-bibliothek).

Grave, Jean, *Di absterbende Gesellschaft un di Anarchie* (Trad. de Rudolf Rocker), Londres, Arbeiter Freund, 1908, V + (1) + 280 p. ; portr. [*La société mourante et l'anarchie.*]

Kropotkin, Petr A., *Moderne Wissenschaft un Anarchje*. Trad. yidd. de Rudolf Rocker, Londres, Arbeiter Freund, 1913, VI + 380 + XX p. [5]

Kropotkin, Petr A., *Werter fun a Revolutioner*. Yidd. de Rudolf Rocker, Londres, Arbeiter Freund, 1906, 426 p.

Lemmermayer, Fritz (1857-1932), *Haschisch : an orientalische Legende*. Yidd. et préface de Rudolf Rocker, Londres, Literatur Grupe « Arbeiter Freund », 1911, VII + (1) + 132 p.

Malatesta, Errico, *Di parlamentarische Politik in der sozialistischen Bewegung*. Yidd. de R. Rocker, Londres, Arbeiter Freund, 1908, 47 + (1) p.

Malatesta, Errico, *Gespracheien in a Kafee*. Yidd. de Rudolf Rocker, Londres, Arbeiter Freund, 1904. Aussi sous le titre : *Der Wikuch : Gesprache in a Kafee*. Ibersetzt fun R. Roker, Londres, Arbeiter Freund, 1904, 55 p. (=

5. Quatre chapitres ont aussi été publiés séparément en brochure : *Milhomes un kapitalizm*. Iberzetst fun R. Rocker, London, Arbayer fraynd, 1914, 31 p.

Bibliothek Arbeiter Freund, n° 3) ; 2e éd. Londres, Arbeiter Freund, 1908, 54 p. ; réimpr. Minsk, Grupe Freier Gedank, 1907, 64 p.

Most, Johann, *Der kommunistischer Anarchismus*. Yidd. de Rudolf Rocker, Londres, Arbeiter Freund, 1906, 32 p. ; portr.

Nietzsche, Friedrich, *Azoy hot geret Tsarathustra : a bukh far ale un keynem*. Trad. de R. Rakes [= R. Rocker ; trad. yidd. de *Also sprach Zarathustra* ; avec un essai sur Nietzsche de Rocker], Londres, Y. Naroditski, 1910, 103 p. – rééd. New York, M. Shpilman, 1919, 103 p. Nordau, Max, *Der ekonomischer Ligen* (Trad. de R. Rocker), Londres, Grupe Arbeiter Freund, 1904, 48 p. (= Bibliotek « Arbeiter Freund », n° 2) ; 3e éd. Londres, Arbeiter Freund [19..], 48 p. [Extrait de : *Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit*].

Nordau, Max, *Der Ligen fun der Chasene* (Trad. de R. Rocker), Londres, L. Fridman, 1907 ; réimpr. Philadelphia, 1914. [trad. de « Die Ehelüge », extrait de : *Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit*].

Pataud, Émile / Pouget, Émile, *Das letzte Gefecht*. Trad. par Rudolf Rocker. Illustré par Fermin Rocker [Préface de Peter Kropotkin, Berlin, ASY-Verlag G.m.b.H., s. d., (2) + 236 p. (= Band IV der ASY-Bücherei) [trad. de : *Comment nous ferons la révolution*].

Pierrot, Marc, *Sindikalism un revolutsjon*. Trad. en yidd. par R. Rocker, London, Arbeiterfreund, 1909, 70 p.

Reclus, Elisée, *Der Ideal un di Jugend*. (Trad. de R. Rocker), Londres, Arbeiter Freund, 1904, 16 p. (= Bibliotek « Arbeiter Freund », n° 8). Nouvelle éd. Londres, Grupe Solidaritet, 1905, 16 p.

Roller, Arnold [pseud. de Siegfried Nacht], *Di direkte akzion* (Trad. de R. Rocker), Londres, 1907.

Yvetot, Georges, *Der Alef beys fun sindikalism* (Trad. en yidd. de R. Rocker), Paris, Grupe Arbeiter Freund, 1911, 69 p. [trad. de : *ABC du Syndicalisme*].

VI. Articles, etc.

Rocker écrivait ses articles et ses livres presque entièrement en allemand – cependant, entre 1900 et 1924, il semble avoir écrit un certain nombre d'articles, moins importants, directement en yiddish. Les écrits qu'il regardait comme importants furent rédigés d'abord en allemand et traduit ensuite en yiddish (avant 1914) et en espagnol (après 1923-1924) ; il correspondait jusqu'en 1914 en allemand, rarement en anglais et régulièrement en yiddish ; après 1920, il cessa progressivement d'écrire en yiddish, à part une lettre par-ci par-là, et surtout pendant la Seconde Guerre mondiale. Une grande partie de ses écrits fondamentaux, bien qu'écrits en allemand, restent inédits en version originale ; dans les années 1920, il reprit un certain nombre de ses articles – surtout sur l'art et la littérature publiés avant la guerre dans *Arbeiterfreund* et dans *Germinal* – pour les publier en allemand ou les faire traduire en espagnol (par Diego Abad de Santillán surtout, qui était son traducteur préféré [6]). Autrement, à part l'allemand, le yiddish et l'anglais, il parlait le français ; il traduisait à partir de ces quatre langues (en allemand ou yiddish), et il lisait, si nécessaire, l'espagnol et l'italien.

Ses écrits les plus importants – à part ses grands livres – ont été publiés surtout dans *Arbeiterfreund* (Londres, 1898-1914), *Germinal* (Londres, 1900-1909) et *Freie Arbeiter Stimme* (New York, etc., 1898-1958 ; tous les trois en yiddish) ; en allemand dans *Der freie Arbeiter* (Berlin, surtout 1919-1924), *Der Syndikalist* (Berlin, 1919-1933), *Die Internationale* (Berlin, 1924-1933, puis : Amsterdam-Stockholm-Paris-Barcelona, 1934-1935), *Die freie Gesellschaft* (Frankfurt, puis Darmstadt, 1949-1953) ; et en espagnol dans *la Protesta* et le *Suplemento* (hebdomadaire et puis quinzomadaire) de *la Protesta* (Buenos Aires, 1922-1930), et dans *la Revista Blanca* (Sardañola-Barcelona, 1923-1936).

De son vivant, seuls quelques rares articles de lui ont été traduits en français ; il s'en est plaint souvent (comme beaucoup d'autres anarchistes allemands, espagnols, anglais, etc. – même Malatesta) ; à part des circulaires, etc. officielles de l'Internationale anarchiste (avant 1914) et de l'AIT souvent écrites ou ébauchées par lui, c'était surtout :

Les Temps nouveaux. Revue internationale des idées communistes libertaires (Paris) :

6. Bien entendu, avec sa femme, rarement mentionnée, Élise Kater, fille de Fritz Kater, qui aidait beaucoup Santillán avec ses traductions.

« Le Système des Soviets ou la Dictature ? », n° 14, 15 août 1920, pp. 6-8 ; n° 15, 15 sept. 1920, pp. 7-10. [Trad. de : *Freie Arbeiter Stimme* (New York), 15 mai 1920, ; réimpr. dans : *Autogestion et Socialisme*, n° 18/19 et dans : *Les Anarchistes russes et les Soviets* (= *Cahiers Spartacus*, n° B52), Paris, 1973, pp. 173-184.]

« Souvenirs de Kropotkine », n° 19-21, mars 1921, p. 35.

L'Idee anarchiste (Paris) :

« Le Nationalisme et la Réaction moderne » (trad. par L[ouis] A[nder-son]), n° 2, 27 mars 1924, p. 5 ; n° 3, 10 avril 1924, p. 3 ; n° 4, 24 avril 1924, pp. 2-3.

VII. Opinions, livres et articles sur Rocker

*** : *Impressive Opinions by Important Persons About a Significant Book. This is a souvenir of the Bertrand Russell-Rudolf Rocker reception and banquet held December 10, 1939 in Los Angeles, Calif.* Los Angeles : Rocker Publications Committee, 1939 ; 20 p. ; nouv. éd. 1947 ; 12 p.

*** : *Rudolf Rocker. Une vie, une pensée.* N° 4 (déc. 1988) de : *Itinéraire* (Chelles/Paris).

*** : *Rudolf Rocker 1873-1958.* Numéro spécial en souvenir de Rocker de la revue *Zeitgeist*, vol. 15, n° 21, 1973, pp. 124-146.

*** : *Seventy-fifth Birthday Anniversary Celebration of Rudolph Rocker. Sunday Afternoon, May 22, 1948* Amalgamated Center 333 South Ashland Boulevard Chicago, Illinois. Arranged by Rudolph Rocker 75th Jubilee Committee Chicago, Illinois. [Chicago, Ill. : Rudolph Rocker 75th Jubilee Committee, 1948] ; (6) + 48 + (6) p. [cont. le *Testimonial to Rudolf Rocker 1873-1943* et une esquisse biographique, des congratulations, etc.].

*** : *Testimonial to Rudolf Rocker 1873-1943.* Los Angeles, Cal. : Rocker Publications Committee, n. d. (juin 1944) ; 48 p. [collection d'articles e. a. de Tom Eyges, Joseph Ishill, Harry Kelly, Herbert Read, Augustin Souchy, publiés d'abord dans la revue : *The Roman Forum*].

Caldwell, John T. : *Come Dungeons Dark. The Life and Times of Guy Aldred, Glasgow Anarchist.* Barr, Ayrshire : Luath Press, 1988. [Biographie de Guy Aldred : du « beau-frère » de Rocker].

Fishman, William J. : *East End Jewish Radicals 1875-1914.* (Londres) : Duckworth, (1975). [Surtout sur Rocker].

– *The Streets of East Londres.* With photographs by Nicholas Breach. (Londres) : Duckworth, (1979).

Graur, Mina : *An « Anarchist Rabbi » : the life and teachings of Rudolf Rocker.* New York : St. Martin's Press & Jerusalem : The Magnes Press, The Hebrew University, (1997) ; [publ. d'une thèse soutenue à Houston, Texas, en 1988].

Hofmann, Bert : *Rudolf Rocker, ein Mainzer Emigrant in Paris (1892-1894).* [RR, un émigré de Mayence à Paris (1892-1894)]. Maîtrise, Mainz, Johannes Gutenberg Universität, 1980.

Leftwich, Joseph : *Rudolf Rocker An Autobiography.* Translated by Joseph Leftwich. Londres : Robert Anscombe & Co. Ltd. for the Rudolf Rocker Book Committee, 1955. 32 p. [Brochure de publicité pour *The London Years* de Rocker, avec l'introduction biographique de Leftwich].

Reyndorp, B. : *Rudolf Rocker en zijn Oorlogs-Herinneringen.* s. l. [Amsterdam ?] : [V.A.U.], s. d. ; 8 p. [sur les souvenirs du prisonnier de guerre Rocker, *Achter Prikkeldraad en Tralies*].

Rocker, Fermín : *East End. Eine Kindheit in London.* Trad. de l'anglais, avec l'auteur, par Heiner Becker. (Münster) : Bibliothek Thélème Verlagsgesellschaft, (1993) [1994]. [Les souvenirs d'enfance du fils de Rocker, surtout sur son père et quelques-uns de ses amis. Le texte anglais – avec quelques variantes ! – a été publié par les soins de Heiner Becker sous le titre : *The East End Years. A Stepney Childhood.* Londres : Freedom Press, 1998].

Roman, Frederick W. (éd.) : *The Philosophy of Rudolph Rocker's Forthcoming Book, « Nationalism and Its Relations to Culture ».* Préface de Cassius V. Cook. Los Angeles : Rocker Publication Committee, [1937 ?] ; réimpr. sous le titre : *The Philosophy of Rudolph Rocker.* Indore, India : Modern Publishers, [env. 1947].

Wienand, Peter : *Der « geborene » Rebell. Rudolf Rocker, Leben, Werk.* [Le rebelle né : RR, sa vie, son œuvre]. Berlin : Karin Kramer Verlag, 1981.

* *

*

Anon. : « Rocker and Kater arrested », dans : *Freedom*, n° 370, March 1921, p. 18.

Bartsch, Günter : « Rudolf Rocker oder Föderalismus und Freiheit » [RR ou Fédéralisme et liberté], dans : *Die freie Gesellschaft* (Hannover/Marburg), n° 7, 1983, pp. 8-20.

Catilina (Fabbri, Luigi) : « Rivista delle riviste : Rudolf Rocker, "Il Nazionalismo e la reazione moderna" (*L'Idée anarchiste*, Paris, n° 6, 27 mars 1924) », dans : *Pensiero e volontà* (Rom), Jg. I, n° 8, 15 avril 1924, pp. 20-21.

Fedeli, Ugo : « Rudolf Rocker. La sua vita e le sue opere », Artikelserie dans *Volontà*, 1953-1954.

Fishman, William : « Rudolf Rocker : Anarchist Missionary 1873-1958 », dans : *History Today*, janv. 1966, pp. 45-52.

Goldman, Emma : « Rudolf Rocker – a Tribute », dans : *Freedom* (Londres), n° 406, mai 1923, pp. 24-25.

– « Rudolf Rocker – His Sixtieth Birthday », dans : *Freedom* (New York), N.p., t. I, n° 11, April 1933, p. 3.

– « La Tragedía del Mundo Libertario – Rudolf Rocker ». (Trad. du yiddish par Juan Gorodisky), dans : *Nervio* (Buenos Aires), Jg. III, n° 25, juin 1933, pp. 29-31.

Kühn, Dieter : « Rudolf Rocker in London », dans : *Arbeiterbewegung, Erwachsenenbildung. Presse. Festschrift für Walter Fabian zum 75. Geburtstag*. Hg. von Anne-Maria Fabian. Köln-Frankfurt : EVA, 1977, pp. 137-143.

Leftwich, Joseph : « Rudolf Rocker at Eighty », dans : *The Jewish Quarterly* (Londres), t. 1, n° 2 : Sommer 1953, pp. 53-63.

Linow, Fritz : compte-rendu de Rudolf Rocker : *Die Entscheidung des Abendlandes*. Hamburg 1949. Dans : *Die freie Gesellschaft* (Darmstadt/Land), n° 3, janv. 1950, p. 32 (100)-34 (102).

Müller Lehning, Arthur : « Rudolf Rocker 60 jaar. Een brief van Alexander Berkman », dans : *Grondslagen. Anarcho-syndicalistisch Tijdschrift* (Amsterdam), Jg. II, n° 2, mars 1933, pp. 34-36 (lettre de Berkman pp. 36-38 ; bibliogr. RR pp. 38-39) ; repr. 1978.

Fritz Oerter : « Rudolf Rocker : Johann Most. Das Leben eines Rebel- len », [compte-rendu], dans : *Der Syndikalist*, Jg. 6 (1924), n° 9, p. 4.

– (F.O.) : « Hinter Stacheldraht und Gitter », dans : *Der Syndikalist*, Jg. 7, n° 21, 23 mai 1925, Beil. pp. 3-4.

– (F.O.) : « Das Godwin-Buch der Gilde freiheitlicher Bücher- freunde », dans : *Der Syndikalist*, Jg. 13, n° 30, 25. juillet 1931, p. 1.

A. P. [André Prudhommeaux] : « Rudolf Rocker et la position anar- chiste devant la guerre », dans : *Le Réveil anarchiste / Il Risveglio anarchico* (Genf), n° 130, févr. 1946, pp. 1-5.

Reichert, William O. : *Partisans of Freedom. A Study in American Anar- chism*. Bowling Green, Ohio : Bowling Green University Popular Press, 1976. [chap. VI.1 : « The "Great Hearts" of Anarchism : Sacco, Vanzetti, and Rudolf Rocker », pp. 464-486 (Rocker à partir de p. 474)].

Senex [= W. C. Owen] : « Rocker's Internment Memoirs », dans : *Free- dom*, n° 429, sept. 1925, p. 45.

Schapiro, Alexander : (sur l'œuvre de Rocker), dans : *De Syndicalist* (Amsterdam), 25 mars 1933.

Souchy, Augustin : « Rudolf Rocker achtzig Jahre alt – sechzig Jahre Freiheitskämpfer », dans : *Die freie Gesellschaft* (Darmstadt/Land), 4. Jg., n° 39 ; s. d. [mars] 1953, p. 7 (71)-10 (74) [p. 11 (75) « Gruß der spani- schen C.N.T. an Rudolf Rocker »].

– « Anarchists : Rudolf Rocker », dans : *The Match* (Tucson), Jg. 4, déc. 1973, pp. 8-9.

Turner, Pete : « Rocker – Centenary Celebration », dans : *Freedom* (Londres), t. 34, n° 37, 15 sept. 1973, p. 7.

Vallance, Margaret : « Rudolf Rocker – a Biographical Sketch », dans : *Journal of Contemporary History*, t. 8 (1973), n° 3, pp. 75-95.

Ward, Colin : « Rudolf Rocker 1873-1958 », dans : *Freedom* (Londres), t. 19, n° 39, 27 sept. 1958, p. 3 [nécrologie importante].

Bibliothèque Anarchiste
Anti-copyright



Rudolf Rocker
Nationalisme et culture
septembre 2008

fr.anarchistlibraries.net